

رابطه عقل و وحی از منظر ابن رشد و صدرالمتألهین

مریم حسنی / مربی گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان faydei@yahoo.com

میرحسین پور / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی m.hasanpour1364@yahoo.com

پذیرش: ۹۴/۶/۸

دریافت: ۹۴/۱/۲۶

چکیده

رابطه میان فلسفه و شریعت، مسئله عقل و وحی، و سازگاری و ناسازگاری این دو با هم، یکی از مشهورترین و عمیق‌ترین مباحث در حوزه الهیات است. این مسئله، همواره ذهن اندیشمندان دینی را به خود معطوف داشته و سبب پیدایش دیدگاه‌های متفاوت شده است. اکثر قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی از جمله صدرالمتألهین و ابن رشد، ضمن اعتقاد به ارزش و اعتبار عقل و وحی، اثبات هماهنگی حکمت و شریعت را و جهت همت خود قرار داده‌اند. آن دو، تأویل را راهکار اساسی رفع تعارض ظاهری میان عقل و شرع دانسته و در معنا و متعلق و گستره تأویل و روش‌های معرفتی با هم اختلاف نظر پیدا کرده‌اند.

این مقاله، با روش توصیفی - تحلیلی، بر آن است که با استفاده از آیات و روایات و آرای اندیشمندان اسلامی رابطه عقل و وحی را تبیین نموده و میزان توانایی عقل در کشفیت از معارف دینی و موارد تطبیق حکمت و شریعت را از نظر ابن رشد و صدرالمتألهین را مقایسه نماید.

کلیدواژه‌ها: حکمت، شریعت، فلسفه اسلامی، معرفت عقلانی، معرفت وحیانی.

مقدمه

عقلانیتند؛ ولی اشاعره بر تقدم شرع بر عقل معتقد بودند. معتزله عقل آدمی را هم در قلمرو مادی و هم در قلمرو روحانی، قاضی مطلق می‌دانند و در توفیق میان دین و فلسفه در صورت تعارض ظاهری میان عقل و وحی به تأویل وحی می‌پردازند (ابن‌رشد، ۱۹۷۳، ص ۱۴؛ فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۵۴-۶۵۵؛ صفا، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۸-۵۵)؛ ولی اشاعره ضمن اعتقاد به تقدم شرع بر عقل، می‌گویند که عقل در فهم شرع دخالت دارد و آن دو به هم محتاجند (مرحبا، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۶-۳۴۷).

اکثر فلاسفه مسلمان مانند کندی، فارابی، ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین، ابن‌رشد و صدرالمتألهین به توافق میان عقل و وحی معتقدند. آنها مقتضای عقل صریح و آموزه‌های واقعی دین را هماهنگ دانسته و در صورت اختلاف ظاهری کوشیده‌اند راه کارهایی برای اثبات این هماهنگی ارائه دهند (کندی، ۱۹۴۸، ص ۸۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳۵؛ همو، ۱۳۶۴، ص ۷۰۹؛ زرین‌کوب، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶ و ۲۵۸ و ۳۱۳؛ آئینه‌وند، ۱۳۸۵، ص ۱۹ و ۳۰).
هماهنگی حکمت و شریعت از منظر ابن‌رشد و صدرالمتألهین، به صورت جداگانه در برخی از مقالات مطرح شده است؛ اما مزیت نوشتار حاضر در این است که ضمن تبیین و مقایسه دیدگاه این دو شخصیت فلسفی، به داوری میان آن دو نظر می‌پردازد. این مقایسه که نتایج قابل توجهی در پی دارد، تا به حال صورت نگرفته و یا حق مطلب در آن به خوبی ادا نشده است.

۱. مفهوم عقل و معانی مختلف آن در بیان ابن‌رشد و صدرالمتألهین

عقل در لغت به معنای درک کردن و فهمیدن و تدبر است (معلوف، ۱۳۶۰، ص ۵۲۰؛ معین، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۲۳۲۵)؛

در میان قایلان به ارزش و اعتبار عقل و وحی، سؤالات ذیل مطرح است:

مراد از عقل چیست؟ و قلمرو ادراک آن تا کجاست؟ راه مصونیت از خطای در تفکیر چیست؟ آیا یافته‌های عقلانی با یافته‌های وحیانی مطابق هستند یا نه؟ رابطه عقل و دین تقابل و تعارض است یا هماهنگی و اتحاد؟ در صورت تعارض، جانب کدام طرف را باید گرفت؟ در تعارض دلیل عقلی و دلیل نقلی چه باید کرد؟ در صورت اتحاد و هماهنگی میان آن دو، تا چه اندازه بر هم منطبق‌اند؟

آیا عقل و شرع در طول یکدیگر هستند یا در عرض یکدیگرند؟ آیا عقل و وحی در کشف حقایق و معارف دینی، هر کدام از دیگری کفایت می‌کند یا نه؟ هدف از ارسال پیامبران چیست؟ آیا نیروهای معرفتی عقل و حس که خداوند به انسان عطا فرموده است، او را از وحی بی‌نیاز نمی‌کند؟

رابطه عقل و وحی و سازگاری و ناسازگاری این دو با هم، یکی از مشهورترین و عمیق‌ترین مباحث در الهیات ادیان آسمانی است؛ به گونه‌ای که موجب پیدایش دیدگاه‌های متفاوتی در عالم اسلام شده است:

در میان متکلمان اسلامی، اهل حدیث، حنابله و حشویه در شناخت معارف دینی به ظواهر نصوص دینی تمسک کرده و به محدودیت عقل و ناتوانی آن از درک حقایق دینی فتوا داده‌اند. آنها دخالت دادن عقل را در دین بدعت می‌دانند (شهرستانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۶؛ مطهری، بی‌تا، ص ۲۰؛ طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۴).

اما امامیه و معتزله و اشاعره علی‌رغم اختلاف در دیدگاه‌ها، استخدام عقل را برای فهم شریعت لازم می‌شمرند. معتزله در تفکر اسلامی حامل پرچم

عقل مستفاد. ۵. عقل به معنای نفس ناطقه انسان که او را از سایر حیوانات جدا می‌کند. ۶. جوهری که ذاتاً و فعلاً از ماده و آثار آن مجرد است که اساس و پایه جهان ما و رای طبیعت و عالم روحانیت است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۲۱ و ۴۲۸-۴۳۳؛ سبزواری، ۱۳۷۰، ص ۷۰۳-۷۰۵؛ تمیمی آمدی، ۱۳۷۷، ص ۴۸۳). مراد از عقل در بحث از هماهنگی عقل و وحی، مدرکات عقلی و دریافت‌های بشری حاصل از قوه ادراک و تشخیص خیر و شر است.

۲. رابطه حکمت و شریعت از دیدگاه ابن رشد

یکی از دستاوردهای مهم ابن رشد تلاش وی برای اثبات هماهنگی حکمت و شریعت است. از نظر وی، هر آنچه که در شریعت از طریق وحی آمده است، با عقل همساز است. کسانی که شریعت را مخالف با حکمت و یا حکمت را مخالف با شریعت دانسته‌اند، از کنه و حقیقت شریعت و حکمت غافلند (ابن رشد، ۱۹۹۸، ص ۱۵۲-۱۵۳؛ ابن رشد، ۱۹۶۴، ص ۸۶۹؛ فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۶۴).

ابن رشد ضمن اعتراف به محدودیت درک عقل، نظر عقلی و فلسفی را در تمامی کائنات لازم می‌داند: «کل ما فی العالم فهو لحکمة، و إن قصر عن کثیر منها عقولنا» (ابن رشد، بی‌تا، ص ۲۳۳). «إن کل ما قصرت ادراکه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه الی الشرع حق. و ذلك أن العلم الملتقی من قبل الوحی إنما جاء متمماً للعلوم العقلی؛ اعنی أن کل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالی الانسان من قبل الوحی» (ابن رشد، بی‌تا، ص ۱۵۰). در مسائلی همچون شناخت کنه ذات حق تعالی رجوع به شرع لازم است (ابن رشد، بی‌تا، ص ۱۹۹). اما شرع در عین حال که متمم و مکمل عقل است، نظر عقلی و فلسفی را واجب می‌شمارد. شرع دارای ظاهر و باطن است و تأویل آیاتی که ظاهراً با عقل متعارضند بر عهده

و گاهی هم به معنای عقال (افسار و زانوبند شتر) و قید و بستن و گره زدن آمده است؛ لذا ادراکات انسان را که در دل پذیرفته و عقد قلبی نسبت به آنها بسته است عقل گویند (قرشی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۲۸؛ تمیمی آمدی، ۱۳۷۷، ص ۴۸۲). در فلسفه ارسطو دو نوع عقل به عنوان دو مرتبه از نفس انسانی مطرح شده است: یکی عقل منفعل یا عقل هیولانی که قابل معقولات است؛ همانند انفعال قوای حسی از محسوسات یا ماده‌ای که قابل صورت است؛ و دیگری عقل فعال که مشابه علت فاعلی است که تمام معقولات را در نفس ایجاد می‌کند (ارسطو، ۱۳۴۹، ص ۴۳۰ الف ۹-۱۵؛ ابن رشد، ۱۹۹۴، الف، ص ۱۲۱-۱۲۴).

کندی، فارابی و ابن سینا، برخلاف ارسطو، عقل فعال را خارج از نفس انسان و از موجودات مفارق از ماده و واهب‌الصور می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۸۲-۸۱؛ ابوریحانه، ۱۹۵۰، ص ۳۵۶)؛ ولی ابن رشد قول ارسطو را در مورد عقل فعال می‌پذیرد که مرتبه‌ای از مراتب نفس و تنها عامل فعلیت یافتن نفس ناطقه انسانی است و در فلسفه ابن رشد سه نوع عقل مطرح شده است: عقل فاعل (یا فعال)، عقل منفعل (یا هیولانی) و عقل نظری (یا حادث). از نظر او، عقل هیولانی، عقل منفعل است که در اثر اتصال به عقل فعال، در پرتو نور عقل فعال معقولات نظری را درک می‌کند و بدین سان عقل نظری برای انسان حادث می‌گردد (ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۱۴۸۹-۱۴۹۰).

اما عقل در حکمت متعالیه صدرالمتألهین بر شش معنا آمده است: ۱. قوه ادراک و تشخیص خیر و شر که مناط تکلیف و پاداش و کیفر است. ۲. قوه و ملکه نفسانی که آدمی را به انجام خیرات و اجتناب از شرور فرامی‌خواند. ۳. قوه تدبیر زندگی یا عقل عملی که به امور زندگانی مردم نظم می‌دهد. ۴. عقل نظری که علم به حقایق اشیاست و چهار مرتبه دارد: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و

موجودات، دعوت نموده است (ابن رشد، ۱۹۷۳، ص ۲۸؛ بدوی، ۱۹۸۴، ص ۲۶-۲۷؛ زرین کوب، ۱۳۷۵، ص ۳۰۸). «و اذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات و اعتبارها، و كان الإعتبار ليس شيئاً أكثر من إستنباط المجهول من المعلوم، و استخراج منه و هذا هو القياس، أو بالقياس، و جب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي» (ابن رشد، ۱۹۹۷، ص ۸۷). اعتبار و نظر، چیزی جز همان استنباط مجهول از معلوم و استخراج آن نیست و این امر یا قیاس است و یا به قیاس میسر می شود (فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۵۶).

فیلسوف با تأملات عقلانی خود به شناخت موجودات عالم دست می یابد و آن موجب افزایش معرفت او به خدا می شود؛ و هر کاری که سبب افزایش معرفت انسان به خدا باشد در شرع مقدس اسلام واجب است؛ پس تأملات عقلی فیلسوف، در قالب قیاس برهانی، واجب است (ابن رشد، ۱۹۹۷، ص ۸۵-۸۹؛ ابن رشد، ۱۹۷۳، ص ۲۸-۳۰؛ شریف، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۷۷۷-۷۷۸).

۲-۲. توافق میان آموزه های دینی و تأملات فلسفی

ابن رشد معتقد است که حکمت و شریعت هر کدام با روش خاص خود بیانگر یک حقیقت واحدند و به هم وابسته و با هم متحدند (مرحبا، ۱۴۱۳ق، ص ۵۱۶). میان ایمانی که از حد خود تجاوز نکند و فلسفه ای که معقول بوده و وظیفه خاص دین را بفهمد، هیچ گونه تعارضی نیست (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۳۱). دین یک تعبیر رمزی و تمثیلی از حقایق عقلی و فلسفی است (ابن رشد، ۱۳۸۴، ص ۴۶). فلسفه با دین مخالف نیست، بلکه هم نشین شریعت و خواهر شیرینی آن است (ابن رشد، ۱۹۹۷، ص ۱۲۵؛ همو، ۱۹۷۳، ص ۵۸) که موجب استواری مبانی دین و تفسیر رموز و اسرار آن می شود (فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۵۵).

فلاسفه ای است که راسخان در علمند. ظاهر آیات و روایات برای عوام الناس، و باطن آنها برای خواص و خردمندان حجت است (ابن رشد، ۱۳۷۶، ص ۱۱).

ابن رشد در کتاب *فصل المقال* خود می گوید: «و إذا كانت هذه الشريعة حقاً و داعية الى نظر المؤدى الى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه و يشهد له» (ابن رشد، ۱۹۹۷، ص ۹۶). شریعت اسلام حق است و مردم را به تفکر و استدلال و اعتبار عقلی فرامی خواند تا به حق برسند، پس فلسفه هم حق است و اندیشه برهانی هرگز مخالف با شریعت نیست؛ زیرا هیچ گاه حق با حق تضاد و تعارض ندارد (ابن رشد، ۱۳۷۶، ص ۴۰، ۴۹ و ۵۰؛ فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۵۷).

۲-۱. ضرورت تأملات فلسفی از نظر شرع

بنا به عقیده ابن رشد، تأملات عقلی و فلسفی از نظر شرع، امری واجب و ضروری است. او برای اثبات این مدعی می گوید: «إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... فإن الموجودات انما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها» (ابن رشد، ۱۹۹۷، ص ۸۶-۸۵). در فلسفه با شناخت موجودات عالم به خدا پی می بریم؛ چراکه «عمل فلسفه بیش از این نیست که آدمی در موجودات از آن حیث که دلالت بر وجود صانع و آفریدگار خود دارند بنگرد» (ابن رشد، ۱۹۷۳، ص ۲۷-۲۸؛ فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۵۶). شارع مقدس اسلام هم در آیات شریفه ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (اعراف: ۱۸۵) و آیه ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (حشر: ۲)، آدمیان را به تفکر و تدبر و تعمق و شناخت عقلی خداوند و آفریده هایش و نگرستن با نظر عبرت در

۲-۳. راه حل تعارض ظاهری میان عقل و شرع

از نظر ابن رشد، شریعت اسلام در واقع با حکمت متعارض نیست. باطن و محکّمات قرآن، با عقل سلیم سازگار است و بررسی آموزه‌های دینی و تأویل ظواهر آیات و روایات بر عهده فیلسوفانی است که راسخان در علم هستند (ابن رشد، ۱۹۶۴، ص ۸۶۷؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۵۳ و ۵۵-۵۷؛ آئینه‌وند، ۱۳۸۵، ص ۹۳-۸۹؛ فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۵۸).

زبان فلسفه صریح و بدون مجاز است؛ اما شرع، دارای ظاهر و باطن است. «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنًا وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱، ص ۷). شرع اهل برهان را با زبان برهانی و صریح مخاطب قرار می‌دهد؛ ولی بیان خود را برای عوام‌الناس تنزل داده و حقایق را در حد درک آنها به صورت مجاز و تمثیل بیان می‌کند؛ از این رو، ابن رشد می‌گوید: «والسبب فی ورود الشرع فیه الظاهر و الباطن هو اختلاف فی فطر الناس و تباین قرائحهم فی التصدیق. و السبب فی ورود الظواهر المتناقضة فیه هو تنبیه الراسخین فی العلم علی التأویل الجامع بینها» (ابن رشد، ۱۹۹۷، ص ۹۸). و تأویل و رجوع به باطن برای خواص و اهل برهان جایز است نه برای عوام‌الناس (ابن رشد، ۱۹۷۳، ص ۵۷ و ۵۲، ۳۹؛ ابن رشد، ۱۳۷۶، ص ۸۳، ۵۵ و ۸۴).

بیان مجازی و تمثیلی شرع که با فلسفه متعارض است، ظاهرش مقصود نیست. در این موارد، اهل برهان و راسخان در علم، باید آن ظواهر را به معانی باطنی و حقیقی تأویل کنند تا تعارض رفع شود؛ و منظور ابن رشد از تأویل، بیرون آوردن دلالت لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی است، آن استعمال مجازی که بر اساس ضوابط و قواعد ادبیات عرب جایز باشد، و از حدود قواعد جاری اعراب و عادت آنها در انواع مجازگویی

خارج نشود (ابن رشد، ۱۹۹۷، ص ۹۷؛ همو، ۱۹۷۳، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۵۱-۵۲).

درست است که ابن رشد به تقدم عقل بر شرع باور دارد و در تعارض حکم عقل با ظاهر شرع، جانب عقل را می‌گیرد و شرع را به نفع عقل تأویل می‌کند (ابن رشد، ۱۹۹۴ب، ص ۱۰-۱۱؛ همو، ۱۹۹۷، ص ۹۷)؛ اما تصریح می‌کند که اموری نیز وجود دارند که در آنها باید به وحی که متمم عقل است رجوع کرد (ابن رشد، بی تا، ص ۱۵۰؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۲۴۲؛ فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۶۴)؛ زیرا در اموری که عقل انسان از ادراک آنها عاجز باشد، خدای تعالی به وسیله وحی، حل آنها را به آدمی ارزانی می‌دارد (فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۶۴-۶۶۵).

طبایع مردم متفاوت است؛ برخی اهل برهانند و برخی اهل جدل؛ و برخی دیگر از راه گفتارهای خطابی به معرفت دست می‌یازند. شریعت محمدی هر سه راه رسیدن به معرفت را داراست، تأویلات برهانی برای عوام‌الناس و اهل جدل روا نیست (ابن رشد، ۱۹۷۳، ص ۱۸-۱۹، ۳۴ و ۵۲؛ همو، ۱۹۹۷، ص ۱۱۸-۱۱۹). تنها راه رسیدن به معرفت، برای عوام‌الناس راهی است که در قرآن مقرر شده است و آن راه مجادله، وعظ و خطابه برای آنهاست (ابن رشد، ۱۳۷۶، ص ۹۰).

پیامبران بر طبق میزان عقل و احوال مردم و از روی حکمت سخن می‌گویند. «هر پیامبری حکیم است ولی هر حکیمی پیامبر نیست» (ابن رشد، ۱۹۶۴، ص ۸۶۸؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۵۱۶؛ فخری، ۱۹۹۲، ص ۱۸۹)؛ زیرا حکیم نمی‌تواند به مسائل سرشار وحی با همه جزئیات نامتناهی آنها آگاه شود؛ و ناتوانی عقل به همین معناست (فاخوری، ۱۳۶۷، ص ۶۶۴-۶۶۵).

داوری: ابن رشد جمع میان دین و فلسفه را تنها از طریق تأویل عقلی میسر می‌داند. او که پیرو مکتب خلفاست، از

دین و فلسفه یکی است. فلسفه، عرفان و دین زبان‌های مختلفی برای تعبیر از حقیقتی یگانه هستند. از آنجا که فلاسفه پیشین نور حکمت را از چراغدان نبوت گرفته‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۵، ص ۳۱-۳۲)، در مسائل بنیادی همچون حدوث عالم، اتفاق نظر دارند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۳۲۷) و تنها تعبیر آنها با هم متفاوت است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۳۲۶-۳۲۸؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۸ و ۱۵).

صدرالمتألهین می‌گوید: «والمحقق المعارف والبصیر المحقق الذی هو ذوالعینین السلیمتین ینظر الی الأشياء نظراً صحیحاً» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۵۹). کسی که از معقول پیروی نماید و منقول را انکار کند، همانند انسان یک چشم فریب‌کار است که تنها با یک چشم می‌نگرد؛ درحالی‌که بایستی با دو چشم باز به هستی نگریست؛ چون شرع، عقل ظاهر است و عقل، شرع باطن است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۹؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۵۹). همان‌گونه که برهان مطابق با وحی است و با آن مخالفت نمی‌کند، پیرو وحی نیز حکم عقل را رد نمی‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۸۸). عقل شبیه به چشم، و شرع شبیه به خورشید است؛ بدون چشم نمی‌توان از نور بهره جست و بدون خورشید نوری نیست تا چشم به کار آید.

۳-۱. روش‌های معرفتی در حکمت صدرایی

روش‌های معرفتی در علوم و معارف اسلامی، مانند عرفان نظری و فلسفه اشراق و مشاء و علم کلام و حدیث، منحصر در سه روش جداگانه کلامی و فلسفی و عرفانی است که هر یک از آن علوم به یکی از جهات عرفان، برهان و قرآن اکتفا می‌کرد و احیاناً جهت دیگر را

این واقعیت که اهل بیت پیامبر راسخان در علم و ملاک واقعی تأویلند غافل مانده و با اعتقاد به تقدم عقل بر شرع، اهلیت تأویل را تنها به فلاسفه نسبت داده است؛ از این رو، نسبت دادن عقل‌گرایی افراطی به ابن‌رشد بدون مناسبت نیست. اگر بنا بر مبنای خود ابن‌رشد، سخن فلاسفه و سخن دین، هر دو، حق است و حاکی از واقعیت واحد هستند، چرا این دین است که باید تأویل شود؟ فیلسوفی که تنها با تکیه بر داده‌های عقلی خود، دست به تأویل بزند، به هنگام تأویل آیات و روایات ممکن است به خطا رود.

ابن‌رشد که تأویل را از ویژگی‌های فلاسفه راسخ در علم می‌داند، تأویل را به معنای بیرون آوردن لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی بر اساس انواع مجازهای معمول در زبان عرب و رعایت دقیق آنها منحصر کرده است؛ درحالی‌که نمی‌توان از این تأویل ظاهری و سطحی ابن‌رشد به تأویل واقعی و کشف معنای مورد نظر شارع مقدس اسلام رسید.

۳. هماهنگی حکمت و شریعت، راه وصول به حقیقت در حکمت صدرایی

صدرالمتألهین در تطبیق حکمت و شریعت حق مطلب را به خوبی ادا کرده است. در اکثر تألیفات او، تطبیق میان شرع، استدلال عقلی و شهود به طرز عالی و اسلوب بدیع اثبات شده و حقایق فلسفه استدلالی، ذوقی و وحی الهی، با هم امتزاج یافت و به یک حقیقت واحد منجر شد (نصر، ۱۳۷۱، ص ۴۲-۴۳). از نظراو، عقل و وحی و اشراق، سرچشمه واحدی دارند و زبان گویای یک واقعیت‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۲۷۷؛ شریف، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۸۰).

صدرالمتألهین بر این باور است که منشأ نشر و رواج حکمت، انبیای الهی بودند و افکار فلسفی بشر از یافته‌های انبیای الهی بهره‌مند شده است. مبدأ و مقصد

۱۳۶۷، ص ۶۶۴-۶۶۵؛ طسباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۴۴-۴۵؛ جعفری، ۱۳۷۵، ص ۵۲-۵۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۷؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۱۰ و ۱۱۷؛ ر.ک: بقره: ۱۵۱؛ نساء: ۱۱۳؛ ر.ک: نهج البلاغه، ۱۳۸۰؛ خ ۱۸، ۱، ۹۰ و ۱۸۵).

حکمت خداوند اقتضا می‌کند که نقص معرفت انسان را در زمینه شناخت راه و رسم زندگی سعادت‌آور، از طریق ارسال رسل و انزال کتب تکمیل نماید (مصباح، ۱۳۸۰). صدرالمتألهین می‌گوید: «و من لم یکن دینه دین الأنبياء علیهم السلام فلیس من الحکمة فی شیء و لا یعد من الحکماء من لیس له قدم راسخ فی معرفة الحقایق» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰؛ ج ۵، ص ۲۰۵-۲۰۶). آنکه دینش، دین انبیا نیست، حکمت ندارد و کسی که قدم راسخی در معرفت حقایق ندارد، از حکما به‌شمار نمی‌آید. معرفت حقیقت مبدأ، معاد، نفس و احوال آن بدون اتکای به وحی امکان‌پذیر نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳؛ ص ۹؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۲۲) و حکمت واقعی در خدمت وحی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸؛ الف، ص ۱۴۹، همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۷۹).

۳-۳. عدم تعارض واقعی میان عقل و شرع

از نظر صدرالمتألهین، میان عقل سلیم و وحی هیچ تعارض و ناسازگاری نیست و آن دو مؤید یکدیگرند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۲؛ ص ۱۹۸). او می‌گوید: «إن الشرع و العقل متطابقان... و حاشی الشریعة الحققة الإلهیة البیضاء أن تكون احکامها مصادمة للمعارف الیقینیة، و تباً بفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للكتاب و السنة» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰؛ ج ۸، ص ۳۰۳). محال است که احکام شریعت حق الهی با معارف یقینی عقلی متعارض باشند، نابود باد فلسفه‌ای که قوانینش با کتاب و سنت مطابق نباشد (جوادی آملی، ۱۳۶۸؛ ج ۶، ص ۴۱).

مؤید فن خود می‌دانست؛ ولی چون روش صدرالمتألهین تلفیق میان آن روش‌هاست، فلسفه‌اش بر سه اصل قرآن، برهان و عرفان استوار است (جوادی آملی، ۱۳۶۸؛ ج ۶، ص ۳۹-۴۰ و ۹۵؛ شریف، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۴۸۰). طریق موفق در فلسفه صدرایی، کشف مؤید به وحی‌ای بود که مخالف برهان یقینی نباشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۳).

بخشی از معرفت دینی مثل اعتقاد به خدا و نبوت و قیامت، عقلانی محض است که باید با برهان عقلی اثبات شود. بخشی دیگر از معارف رفتاری و دستورالعمل‌های دینی مثل احکام تعبدی عبادات، صرفاً وحیانی است که تنها از راه وحی اثبات می‌شود؛ و بخشی دیگر مثل امامت و تجرد روح انسان، هم از راه وحی و هم از راه عقل قابل اثبات است (مصباح، ۱۳۷۷؛ مطهری، بی‌تا، ص ۳۸). بنابراین، باید در کشف و تبیین دین، به عقل، قرآن و سنت، به نحوی شایسته استناد شود. سازگاری و عدم تعارض این سه منبع، ضامن صحت و حجیت فهم دین است؛ و چون هر سه طریق از حجیت برخوردارند، در صورت ناسازگاری ظاهری مدلول‌های آنها، دلالت و حکم قطعی یکی، بر حکم ظنی دیگری تقدم می‌یابد.

۳-۲. محدودیت عقل و ضرورت رجوع به مبانی

وحیانی

عقل در برخی مسائل اعتقادی و جزئیات احکام عملی و فقهی نیازمند وحی است؛ هرچند خود وحی هم در مقام اثبات و فهم نیازمند عقل است. انسان بسیاری از چیزها را می‌فهمد که مستقلات عقلیه است و بسیاری از چیزها را که برای او حیاتی و ضروری است نمی‌فهمد و جز وحی به آن راهی ندارد؛ پس وحی ضروری است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰؛ ج ۹، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۴۰، ص ۲۹۸؛ فاخوری،

نیز بهره می‌گیرند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۴۳-۳۴۴؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۵۹).

درک اسرار باطنی قرآن تنها با عقل امکان‌پذیر نیست، بلکه درک آنها متوقف بر تدبر و تفکر توأم با تهذیب نفس و رجوع به معصومان علیهم‌السلام و استفاده از چراغدان نبوت است؛ چون ائمه اطهار راسخان در علمند و به تأویل آیات واقفند و آنها ملاک واقعی تأویلند. رموز و اسرار باطنی قرآن، با نگاه سطحی و ظاهری به الفاظ آن، قابل دسترسی نیست، بلکه نیازمند آشنایی با فرهنگ عرفانی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه اطهار علیهم‌السلام است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۷؛ همو، ۱۳۶۳ج، ص ۸۲؛ همو، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۱۶۰). بدون تزکیه نفس و تطهیر باطن، نمی‌توان به جواهر و اعماق قرآنی و اسرار کلام الهی و حقایق ربانی دست یافت (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۱۲؛ همو، ۱۳۶۳ج، ص ۸۱ و ۸۷؛ همو، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۸۲-۸۱؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۸). تفسیر حقیقی قرآن، تفسیر شهودی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۴۱).

صدرالمتألهین تأویل را در مقابل تفسیر نمی‌داند، بلکه می‌گوید: آن چیزی که برای راسخان در علم و اهل شهود از راز و اسرار کلام الهی حاصل می‌آید، مخالف ظاهر تفسیر نبوده؛ بلکه مکمل و متمم آن است. تأویل صورت استکمالی تفسیر و راه وصول به باطن از ظاهر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ج، ص ۸۲؛ همو، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۱۶۱؛ همو، ۱۳۶۲الف، ص ۱۰۷)؛ او می‌گوید: و إنما ینکشف للعلماء الراسخین فی العلم من أسراره و أغواره بقدر غزاة علومهم و صفاء قلوبهم (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۶۱). فقط اهل شهود و بصیرت و صاحبان نفس مطهری که راسخان در علمند، شایسته دریافت حقیقت آیات قرآنی از طریق دستیابی به بواطن

دین امری معقول است و عقلی که به وحی متکی نباشد گمراهی می‌آورد. حکمت راستین، پیوسته از وحی و نبوت برخاسته است. صدرالمتألهین سعی و تلاش می‌کرد تا سازگاری و اتحاد دین اسلام را با عقل ترسیم کند و حکمت متعالیه، حاصل این کوشش‌ها و تأملات ذهنی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸ب، ص ۲۷۹ و ۲۸۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۶).

۳-۴. رفع تعارض ظاهری میان عقل و شرع

حکم قطعی عقل هرگز با حکم قطعی شرع در تعارض نیست و میان شرع و عقل هماهنگی کاملی برقرار است. آن‌گاه که ظواهر برخی از آیات و روایات با حکم قطعی عقل متعارض باشند قابل تأویلند (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۲-۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸الف، ص ۲۸۱-۲۸۲)؛ و تنها حکیم دین‌شناس اهلیت تأویل را دارد. کسی قادر بر تطبیق معارف دینی با معارف عقلانی و فلسفی است که فیلسوف کامل و آگاه به اسرار معارف و حیاتی و پرخوردار از تأیید الهی باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۲۷).

صدرالمتألهین مردم را در فهم متون دینی، به سه دسته تقسیم می‌کند: الف. راسخان در علم که آیات و روایات متشابه را بدون عیب و نقص به همان معانی باطنی و اولیه‌شان حمل می‌کنند. ب. عقل‌گرایان و ظاهرپوین از حکما که آیات و روایات متشابه را بر اساس احکام عقلی خود معنا می‌کنند. ج. حنابله و مجسمه از اهل حدیث که آیات متشابه را کورکورانه به ظاهر لفظ معنا کرده و قایل به تشبیه و تجسیم شده‌اند. دسته دوم و سوم، یعنی اهل تأویل و ارباب تشبیه، هر دو از جاده حق منحرف گشته، هر کدام تنها با یک چشم به حقایق می‌نگرند؛ ولی راسخان در علم با دو چشم سالم و حق‌بین می‌نگرند؛ آنها ضمن حفظ حرمت متون دینی، از عقل و اندیشه بشری

تعارض تأویل با فهم عرفی از ظاهر آیات و روایات را شرط صحت تأویل می‌داند.

صدرالمتألهین و ابن رشد هر دو به هماهنگی واقعی حکمت و شریعت، و حجیت عقل و شرع معتقدند؛ و ضمن اعتراف به محدودیت درک عقل، رفع تعارض ظاهری میان آن دو را بر عهده اهل برهان و راسخان در علم می‌دانند؛ منتها در ارائه راه حل این تعارض ظاهری، از جمله در معنا و متعلق و گستره تأویل و روش‌های معرفتی با هم اختلاف نظر دارند.

ابن رشد تنها راه تلفیق میان عقل و شرع را تأویل متون دینی می‌دانست. او با اتکای به عقل، هر حکم دینی را که برخلاف معرفت فلسفی خود می‌یافت، تأویل می‌کرد؛ اما صدرالمتألهین ضمن تأویل برخی از گزاره‌های دینی در راستای تطبیق آنها با مسلمات فلسفی، برخی دیگر از گزاره‌های وحیانی را از نوع معرفت فراعقلی و تجربه عرفانی می‌داند. او با ارائه معنایی از تأویل به عنوان تفسیر استکمالی، ضمن حفظ حرمت متون دینی و معانی ظاهری، راه دسترسی به بواطن را هموار نمود.

از دیدگاه ابن رشد، تأویل تنها در حوزه زبان و متن جاری است؛ ولی از نظر صدرالمتألهین، تأویل به معنای تفسیر باطنی و معنوی به همه امور قابل تعمیم است.

از نظر صدرالمتألهین تأویل روشی برای کشف حقیقت است؛ و حقیقت والاتر از آن است که در محدوده الفاظ و مفاهیم گنجانده شود. برخورداری از قدرت تأویل نیازمند به تزکیه نفس و تطهیر باطن است؛ و تنها اولوالالباب قادر به تأویل و دریافت باطن قرآن هستند.

تفسیر عرفانی صدرالمتألهین، وحی را برترین ابزار معرفت می‌داند و کشف و شهود را در درجه دوم از اهمیت می‌شناسد؛ و ارزش معرفتی عقل را در رتبه سوم قرار داده و هر سه ابزار را مؤید و مکمل یکدیگر قلمداد می‌کند.

هستند؛ از این رو، آنها می‌توانند به تأویل متون وحیانی بپردازند (صدرالمتألهین، ۱۹۹۹، ج ۱، ص ۱۶۱؛ همو، ۱۳۶۲ الف، ص ۸۸ و ۱۰۷).

داوری: از طریق مقایسه سخنان ابن رشد و صدرالمتألهین در مورد هماهنگی حکمت و شریعت، این واقعیت برملا می‌شود که صدرالمتألهین در تطبیق حکمت و شریعت حق مطلب را به خوبی ادا کرده است. او برخلاف ابن رشد، با تلفیق روش عقلی و کشف و شهود و رجوع به معصومان علیهم‌السلام، راهکار مناسب‌تری برای کشف اسرار باطنی قرآن و فهم دقیق آموزه‌های دینی ارائه کرده است؛ راهکاری که فاقد اشکالات مربوط به نظر ابن رشد است.

نتیجه‌گیری

از نظر صدرالمتألهین و ابن رشد، تعارض واقعی میان عقل و دین وجود ندارد و برای رفع تعارض ظاهری میان عقل و دین، تأویل به عنوان راهکار اساسی معرفی شده است. ظاهر آیات و روایات برای عامه مردم قابل فهم است؛ اما درک معانی باطنی آنها بر عهده راسخان در علم است. با این تفاوت که ابن رشد با اعتقاد به تقدم عقل بر شرع، راسخان در علم را منحصر به فلاسفه دانسته است؛ اما صدرالمتألهین جایگاه وحی را بالاتر از عقل می‌داند و معتقد است که درک اسرار باطنی قرآن تنها با عقل امکان‌پذیر نیست، بلکه درک آنها متوقف بر تدبیر و تفکر توأم با تهذیب نفس و رجوع به معصومان علیهم‌السلام و استفاده از چراغدان نبوت است.

رویکرد صدرالمتألهین به حدود معرفتی عقل در فهم و تأویل آموزه‌های دینی با رویکرد ابن رشد، متفاوت است. نظر اختصاصی صدرالمتألهین در زمینه تأویل، این است که استنباط و استقلال در فهم آیات و احیاناً استفاده از چراغدان علوم انبیا، مجاز است؛ ولی ابن رشد عدم

- _____ ، ۱۴۰۴ق، **الشفا، الالهيات**، تحقیق ابراهیم مذکور، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابوریده، محمد عبدالهادی، ۱۹۵۰م، **رسائل الکندی الفلسفیه**، قاهره، دارالفکرالعربی.
- ارسطو، ۱۳۴۹، **دریاسة نفس**، ترجمه علیمراد داودی، تهران، دانشگاه تهران.
- بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۸۴م، **موسوعة الفلسفه**، بیروت، بی نا.
- نیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، ۱۳۷۷، **غررالحکم و دررالکلم**، ترجمه و شرح سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۵، **فلسفه دین**، دفتر نخست، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸الف، **پیرامون وحی و رهبری**، تهران، الزهراء.
- _____ ، ۱۳۶۸ب، **شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه**، تهران، الزهراء.
- _____ ، ۱۳۷۳، **شریعت در آینه معرفت**، به اهتمام حمید پارسانیا، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجا.
- _____ ، ۱۳۷۵، **کلام جدید**، در: **کلام جدید در گذر اندیشه ها**، به اهتمام علی اوجبی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۵، **در قلمرو وجدان**، تهران، سروش.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۱، **عقل و وحی در قرون وسطی**، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبزواری، ملأهادی، ۱۳۷۰، **رساله شرح حدیث علوی**، در: مجموعه رسائل حکیم سبزواری، با مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، اسوه.
- شریف، میان محمد، ۱۳۶۲، **تاریخ فلسفه در اسلام**، ترجمه زیرنظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد، بی تا، **مسئل و نحل**، تحقیق محمد سیدگیلاتی، بیروت، دارالمعرفه.
- صدرالمتألهین، ۱۳۴۱، **العرشیه**، ترجمه و تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان، مولی.
- _____ ، ۱۳۶۲الف، **رسائل فلسفی**، مقدمه و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- منابع**
- نهج البلاغه**، ۱۳۸۰، ترجمه محمد دشتی، قم، اتقان.
- آئینه‌وند، صادق، ۱۳۸۵، **دین و فلسفه از دیدگاه ابن رشد**، تهران، نشر نی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۷، **گفت وگویی دین و فلسفه**، به اهتمام محمدجواد صاحبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۸، **الكشف عن مناهج الادله فی عقاید الملّه**، مقدمه و شرح محمد عابدالجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
- _____ ، ۱۹۹۴الف، **تلخیص کتاب النفس**، تحقیق الفرد عبری، قاهره، المكتبة العربیه.
- _____ ، ۱۹۹۴ب، **رساله السماع الطبیعی**، مقدمه و تعلیق رفیق العجم و جبرار جهامی، بیروت، دارالفکر.
- _____ ، بی تا، **تهافت التهافت**، تحقیق محمد العربی، بیروت، دارالفکر.
- _____ ، ۱۳۷۷، **تفسیر ما بعد الطبیعه**، تهران، حکمت.
- _____ ، ۱۹۶۴، **تهافت التهافت**، تحقیق سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف.
- _____ ، ۱۳۸۴، **تهافت التهافت**، ترجمه و توضیح علی اصغر حلیمی، تهران، جامی.
- _____ ، ۱۳۷۶، **فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمة من الاتصال**، ترجمه جعفر سجادی، تهران، امیرکبیر.
- _____ ، ۱۹۷۳، **فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمة من الاتصال**، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
- _____ ، ۱۹۹۷، **فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمة من الاتصال**، مقدمه و شرح محمد عابدالجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، **المسیدأ و المعاد**، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- _____ ، ۱۳۶۴، **النجاة من الغرق فی بحر الضلالت**، مقدمه و ویرایش محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.

- _____، ۱۳۶۲ ب، **مبدأ و معاد**، ترجمه احمد حسینی اردکانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۳ الف، **اسرارالایات**، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۳ ب، **تفسیر سوره واقعه یا نماد تجسم اعمال**، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳ ج، **مفاتیح الغیب**، با تعلیقات مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۸ الف، **رساله فی الحدوث**، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۷۸ ب، **المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه**، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی.
- _____، ۱۳۶۱، **تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح و تحقیق محمد خواجهوی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۹، **تفسیر القرآن الکریم**، مقدمه و اشراف سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح و تحقیق محمد خواجهوی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۶۶، **شرح الاصول من الکافی**، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۴۱۰ ق، **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۴۰، **کسر اصنام الجاهلیه**، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۱، **کسر اصنام الجاهلیه**، ترجمه محسن بیدارفر، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۹۹۹ م، **مفاتیح الغیب**، با تعلیقات مولی علی نوری، مقدمه و تصحیح محمد خواجهوی، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- _____، صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۶۷، **تاریخ ادبیات در ایران**، تهران، فردوس.
- _____، طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۳۶۲، **شیعه در اسلام**، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، ۱۳۶۷، **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج سوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- _____، فخری، ماجد، ۱۹۹۲ م، **ابن رشد فیلسوف قرطبه**، بیروت، دارالمشرق.
- _____، قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۷۶، **قاموس قرآن**، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- _____، کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، ۱۹۴۸ م، **الفلسفه الاولی الکندی**، تصحیح احمد فؤاد الالهوانی، قاهره، بی‌نا.
- _____، مرحبا، محمدعبدالرحمن، ۱۴۱۳ ق، **خطاب الفلسفه العربیه الاسلامیه**، لبنان، دارالفکر.
- _____، مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، «معرفت دینی»، **کتاب نقد**، سال دوم، ش ۶۵، ص ۲-۲۹.
- _____، ۱۳۸۰، «منطق فهم قرآن»، **پژوهشنامه قیاسات**، سال پنجم، ش ۱۸.
- _____، مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، **عدل الهی**، تهران، صدرا.
- _____، بی‌تا، **آشنایی با علوم اسلامی**، کلام، قم، صدرا.
- _____، معلوف، لویس، ۱۳۶۲، **المنجد**، قم، اسماعیلیان.
- _____، معین، محمد، ۱۳۸۶، **فرهنگ فارسی**، تهران، امیرکبیر.
- _____، نصر، سیدحسین، ۱۳۷۱، **معارف اسلامی در جهان معاصر**، مقاله مختصری از تاریخ فلسفه در ایران، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.