



Relationship between Science and Religion from the Perspective of Allameh Hassanzadeh Amoli

Ahmad Maleki¹ 

¹Lecturer, . Email: ahmadmaleki11011@gmail.com

Article Info

Article Type: Research Article

Article History

Received 29-Jul-2023

Received in revised form 11-Sep-2023

Accepted 30-Sep-2023

Published online 26-Oct-2023

Keywords

science,
religion,
empirical sciences,
relationship between science and
religion,
Allameh Hassanzadeh,
Assistance.

ABSTRACT

The conflict between science and religion has its roots in the West, especially following the Renaissance, and it gradually spread to the East and became the focus of Muslim scholars. In this respect, Allameh Hassanzadeh Amoli, relying on the comprehensive tradition of Islamic thought, attempted to explain the relationship between the two. The current research, thus, aims to explore the relationship between science and religion from his perspective. According to the results, giving originality to the aspect of the discovery of science in his definition of science, Allameh regarded it inappropriate to restrict and reduce science to mere empirical sciences; in contrast, while acknowledging Islam as the religion of truth, he saw religion as a divine legislation based on the creational secrets of the creation that is drawn up for the eternal happiness of man; and, finally, in explaining the relationship between science and religion, he presented the assistance theory in the fields of empirical sciences, mathematics, philosophy, and mysticism.

Cite this article: Maleki, A. (2023). Relationship between Science and Religion from the Perspective of Allameh Hassanzadeh Amoli. *Religions and Mysticism*, 56 (1), 183-202. rDOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2023.361745.630452>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2023.361745.630452>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



رابطه علم و دین از منظر علامه حسن زاده آملی

احمد ملکی^۱

۱. مدرس سطح عالی، حوزه علمیه قم، قم، ایران. رایانامه: ahmadmaleki11011@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نزاع میان علم و دین، در مغرب‌زمین، و مخصوصاً بعد از رنسانس، ریشه دارد که تدریجاً در مشرق‌زمین نیز گسترش یافت و مورد توجه عالمان مسلمان قرار گرفت. در همین راستا، علامه حسن زاده آملی با تکیه بر سنت جامع تفکر اسلامی، به تبیین رابطه این دو پرداخته‌است، که تحقیق پیش‌رو در مقام تبیین و بررسی آن، در نهایت به این نتایج دست یافته‌است: علامه حسن زاده در تعریف علم، با اصالت دادن به حیث کاشفیت علم، تقلیل آن را به علوم تجربی ناصواب می‌داند. وی در تعریف دین نیز با دین حق دانستن اسلام، دین را به معنای جعل تشریحی الهی مبتنی بر اسرار تکوینی آفرینش، در جهت سعادت ابدی انسان دانسته‌اند و نهایتاً در تبیین رابطه میان علم و دین، نظریه معاضدت را، چه در حیطه علوم تجربی، چه ریاضی و چه فلسفی و عرفانی، ارائه نموده‌اند.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴

کلیدواژه‌ها:

علم،

دین،

رابطه علم و دین،

علامه حسن زاده،

معاضدت.

استناد: ملکی، احمد (۱۴۰۲). رابطه علم و دین از منظر علامه حسن زاده آملی. ادیان و عرفان، ۵۶ (۱)، ۱۸۳-۲۰۲.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران. © نویسندگان.



DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2023.361745.630452>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

از زمان گالیله که نظریه زمین‌محوری نفی گردیده و خورشیدمحوری مطرح شد و نیز کمی بعدتر که نظریه «تکامل انواع» داروین سر برآورد، و نظریه بطلمیوس - که هزار و پانصد سال رواج خود را حفظ کرده بود - با چالش مواجه شد. سوال پیرامون رابطه علم و دین مطرح گردید؛ سوالی با این درجه از اهمیت: به‌راستی دین، حقیقت را بیان می‌دارد یا علم؟! اما پرسش‌های جدی پیرامون رابطه میان علم و دین بعد از رنسانس در مغرب‌زمین اوج گرفت و بعد از اندک زمانی به سائر نقاط جهان و کشورهای اسلامی نیز گسترش یافت. سوالاتی از این قبیل: علم و تلاش‌های تجربی، آیا اعتبار دارند؟ اگر آری، مقدار اعتبار آن چقدر است و چه ساحت‌هایی را در بر می‌گیرد؟ در طرف دیگر، همین سوالات پیرامون دین نیز مطرح گردید و نهایت این مسیر به اینجا رسید که، اگر میان علم و دین تعارضی رخ دهد، حق با کدام خواهد بود؟ به‌صورت کلی، رابطه علم و دین چیست؟ این سوال اصلی و فروعات آن، چند قرنی است که ذهن بشر را به خود مشغول ساخته‌است و دانشمندان مختلف غربی و شرقی و از جمله اندیشمندان اسلامی، با دانش‌ها، بینش‌ها و گرایش‌های مختلفی به حل و گاهی انحلال آن همت گمارنده‌اند.

به نظر می‌رسد، سخن از خاستگاه این پرسش، در تبیین راه‌حل آن سودمند است. چرا قبل از رنسانس، این پرسش به صورت جدی، مطرح نبوده‌است؟ قطعاً این امر بی‌ارتباط با رنسانس، مسیحیت و مغرب‌زمین نیست. برخی اندیشمندان معتقدند، منشأ این پرسش، از طرفی، غیر عقلانی بودن مفاهیم مسیحیت تحریف شده‌است؛ اموری نظیر: تثلیث، نقش کشیش در بخشش معاصی، مرکز‌انگاری زمین، انحصارگرایی نجات در مسیحیت، نفرت‌پراکنی نسبت به غیرمسیحیان و بسیاری دیگر از امور انحرافی؛ لیکن از طرف دیگر، پیشرفت علوم تجربی و نمایان گشتن تعارضات میان نظریات دانشمندان تجربی و عالمان مسیحی است که این سوال را متولد ساخته‌است: چه نسبتی میان اندیشه‌های تجربی بشری با تعالیم و مفاهیم ادیان برقرار است؟ لذا پیش از مخالفان مسیحیت، طرفداران آن - که از یک طرف، توان دفاع از اندیشه‌های تحریف شده و باطل خود را نداشتند و از طرف دیگر نیز نمی‌خواستند از نظریات باطل خود دست بردارند - نظریات مختلفی نظیر نمادین بودن زبان دین - که در تناقض با اصل هدف دین است - یا تقلیل دین به یک رابطه فردی و صرفاً عبادی، مطرح نمودند. (نک: مصباح یزدی، رابطه علم و دین، ۱۳۷-۱۴۸؛ همو، پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی، ۱۴۸-۱۴۹؛ همو، نظریه سیاسی اسلامی، ج ۱، ۶۰)

در حل مسأله مزبور، پاسخ‌های متعددی با توجه به رویکردهای گوناگون، ارائه گشته‌است. رویکرد تعارض علم و دین، عموماً در کشورهای مغرب‌زمین، که با دین انحرافی مواجه بوده‌اند، و یا در کشورهای شرقی، توسط متفکران متأثر از اندیشه‌های غربی‌ها، مطرح گردیده‌است. با وجود این، در

میان اندیشمندان مسلمان، عموماً رویکردهایی نظیر تکامل، تعاضد و حتی تساوق علم و دین نسبت به یکدیگر مطرح شده‌است.

لازم به ذکر است، در گذشته‌ای نه چندان دور، بزرگ‌ترین دانشمندان تجربی، از عالمان شاخص دین محسوب می‌شده‌اند، که تقسیم حکمت به نظری و عملی و توجه به ساحت‌های مختلف هر یک، در کنار میراث عمیق علمی بجا مانده از ایشان، شاهدهی قطعی بر این امر است. یکی از معدود دانشمندان معاصر که همانند فلاسفه اسلامی نخستین نظیر فارابی و ابن‌سینا، علاوه بر جامعیت و تخصص علمی در علوم نقلی، عقلی و عرفانی، در علوم تجربی، نظیر طب، نیز تخصص داشته‌است، علامه حسن‌زاده آملی می‌باشند. ایشان - که علاوه بر ساحت‌های گوناگون حکمت نظری، در علوم و فنون حکمت عملی و علاوه بر علوم دینی، در علوم بشری نیز دارای تخصص بوده‌اند و خود نمونه‌ای مجسم از جمع میان علوم دینی و علوم بشری می‌باشند - نظریه معاضدت علم و دین نسبت به یکدیگر را مطرح ساخته‌اند. اهمیت تشریح نظریه ایشان، علاوه بر جهات مذکور، از این جهت نیز مهم است که نزاع میان علم و دین «نتیجه تخصصی شدن علوم و معارف و بیگانه شدن آن‌ها از یکدیگر [است]. در گذشته، علوم و معارف مختلف در یکجا مجتمع بوده، از حال یکدیگر باخبر بودند و در تلازم با یکدیگر رشد می‌کردند. در حوزه‌ها و مراکز علمی آن زمان، هم طبیعیات تدریس می‌شد و هم ریاضیات و فلسفه و کلام و سایر علوم و معارف رایج بود و این‌ها، همه در یک مجموعه بودند و محتوای خود را با هم هماهنگی می‌کردند.» (جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۱۰۷) علامه حسن‌زاده نیز با التزام به سنت گذشتگان، به‌خوبی میان دو حیطه مذکور را جمع کرده‌اند، لذا تبیین نظریه ایشان در رابطه میان علم و دین ضروری می‌باشد، که این تحقیق با توجه به مکتوبات، آثار مختلف، سنت فکری و مبانی ایشان درصدد تقریر و تبیین آن قرار گرفته‌است.

پیشینه تحقیق

نویسنده در خصوص تبیین رابطه علم و دین از منظر علامه حسن‌زاده آملی، به پژوهشی دست نیافته‌است. البته مطالب مختصر و مفید ایشان در پاسخ به ۸ سوال مطرح شده توسط مهدی گلشنی، که برخی از آن‌ها مرتبط با موضوع این پژوهش می‌باشد، (نک: حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۳، ۴۵۶-۴۷۱؛ گلشنی، ۴۸-۵۴) حائز اهمیت است؛ اما تحقیقی ناظر به همه ابعاد این مسأله و مبتنی بر سایر آثار مرتبط و مبانی ایشان، نظیر آنچه پیرامون حقیقت دین، علم و... - که در مکتوبات متعددی مورد توجه قرار داده‌اند - تاکنون انجام نشده‌است که این پژوهش درصدد آن می‌باشد.

۱. مفهوم‌شناسی علم

تعریف علم و دین، مقدم بر بررسی نسبت آن دو است، زیرا تصوّر، مقدم بر تصدیق است و بحث در مورد رابطه آن دو، پیش از تعیین مفهوم و مقصود از هر کدام، لغو و بیهود خواهد بود. امروزه تقدّم منطقی تعریف بر رد و اثبات و نزاع علمی، مورد اقبال فیلسوفان تحلیلی قرار گرفته‌است. (جعفری،

۲۲) اساساً عقیم بودن بسیاری از مباحث، ریشه در روشن نبودن معنای واژه‌ها دارد. همان‌گونه که در محل خود آمده‌است، مطلوب اصلی محققان دستیابی به حد تام هر آن چیزی است که شأنت محدود قرار گرفتن را داشته باشد، لکن از آنجا که دستیابی به ذاتیات اشیا برای ما امکان ندارد، بهترین تعریف، حاوی خصوصیت یا خصوصیتی است که نزدیک‌ترین و روشن‌ترین آن‌ها نسبت به ذات معرّف باشد، تا تعریف در مقام هویت، شامل آنچه خارج از معرّف است، نشود و آنچه داخل معرّف است، از محدوده آن خارج نگردد. (ابن‌سینا، رساله الحدود، ۷۴ و ۷۵؛ نصیر الدین، اساس الاقتباس، ۴۴۲ و ۴۴۱) علاوه بر آنچه ذکر شد، واژه علم در فلسفه اسلامی بدیهی شمرده شده‌است و در همین راستا، تمام تعاریفی که برای آن ذکر می‌شود، شرح الاسم می‌باشند (طباطبایی، بدایة الحکمة، ۱۷۴؛ همو، نهیة الحکمة، ۲۵۶؛ جوادی آملی، معرفت‌شناسی در قرآن، ۸۷) در عین حال، همواره مقصود از علم در کاربردهای فلاسفه مسلمان، یک معنا نبوده و علم را به معانی مختلفی استعمال نموده‌اند. طرح اجمالی این معانی در پژوهش پیش‌رو ضروری می‌باشد، زیرا علامه حسن‌زاده آملی در رابطه میان علم و دین، با رویکردی فلسفی به تبیین علم پرداخته‌اند.

گاهی مقصود از علم در فلسفه اسلامی «آگاهی» نیست، که در این فرض به سه معنا استعمال شده‌است: ۱. ملکه؛ به معنای ویژگی نفسانی که در نفس راسخ شده باشد و شخص بدون تکلف، سریعاً حکم مورد خاص و منظور را پیدا نماید (نراقی، ج ۱، ۱۶۸)؛ ب. تعقل (زنوزی، لمعات الهیه، ۲۷۵)؛ ج. اضافه میان عالم و معلوم. (فخر رازی، ج ۲، ۳۷۵)

گاهی نیز علم به معنای «آگاهی» است که خود دارای دو معنای است: ۱. دانش یا همان مجموعه‌ای از قضایا که با ضابطه خاصی گردآوری شده‌اند؛ (صدرالدین، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، ۵۹؛ زنوزی، لمعات الهیه، ۲۷۵؛ مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ۶۴)؛ ۱. ب. آگاهی واحد و غیرمجموعی.

در فرض آگاهی واحد و غیرمتعدد نیز، «علم» در سه معنا استعمال شده‌است: ۱. اعم از علم حضوری و حصولی، که همان علم به معنای حضور شیئی (معلوم) نزد شیئی (عالم) می‌باشد؛ (ابن‌سینا، رسائل الشیخ الرئیس، ۲۴۸؛ میرداماد، تقویم الایمان، ۶۵۰؛ صدرالدین، الحکمة المتعالیة، ج ۱، ۲۶۵؛ همان، ج ۲، ۲۳۷؛ همان، ج ۳، ۳۵۶؛ زنوزی، بدایع الحکم، ۴۴۹؛ حسن‌زاده آملی، ۲۵؛ جوادی آملی، تبیین براهین اثبات وجود خدا، ۷۴) ب. خصوص علم حضوری که این معنا در عرفان مورد قبول است؛ (جنید بغدادی، ۲۶۲؛ انصاری، ۱۴۰؛ عین‌القضات همدانی، ۱۹؛ ابن‌عربی، الفتوحات‌المکیة، ج ۸، ۴۳۹؛ همو، تفسیر ابن‌عربی، ج ۲، ۲۳۵؛ تلمسانی، ج ۲، ۵۹۷) ج. خصوص علم حصولی که این قسم نیز خود دو قسم دارد: ۱. اصل علم حصولی بدون هر گونه قید یا تعینی؛ (اخوان‌الصفا، ج ۳، ۶۵؛ ابن‌سینا، التعلیقات، ۹۵؛ فخر رازی، ج ۱، ۴۴۲؛ شهر زوری، ج ۳، ۲۸۵؛

۱. هر چند در این فرض با توجه به حقیقی یا اعتباری بودن هر دانش یا کلی و جزئی بودن آن، اصطلاحات دیگری نیز برای علم وضع شده‌است. (نک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ۶۴؛ حسین‌زاده، ۴۴ و ۴۵).

صدرالدین، الحکمة المتعالیة، ج ۴، ۱۲۱؛ همان، ج ۸، ۲۷) ب. علم حصولی با لحاظ تعینی خاص را علم نامیده‌اند؛ که این قسم خودش اقسامی دارد: ا. تصور ماهیت به حد تام؛ (ابن کمونه، ۳۰۱) ب. تصور کلی یا عقلی در مقابل معرفت، به تصور جزئی یا حسی؛ (ابن سینا، التعليقات، ۲۰۰؛ فخر رازی، ج ۱، ۴۸۹؛ صدرالدین، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ۵۱۱؛ همو، أجوبة المسائل النصیریة، ج ۲، ۴۷۲) ج. تصدیق، در مقابل معرفت، به معنای تصور؛ (صدرالدین، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ۵۱۱) ه. تصدیقی یقینی در مقابل تصدیق ظنی و تصویری یا به عبارتی همان یقین روان‌شناختی؛ (نصیرالدین طوسی، أجوبة المسائل النصیریة، ۸۱) و. تصدیقی یقینی مطابق با واقع یا همان یقین منطقی؛ (ابن کمونه، ۳۰۱؛ قطب الدین شیرازی، ۵۶۳؛ صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ۲۷۶) ح. آنچه از راه اسباب به دست می‌آید در مقابل معرفت به معنای آنچه از راه مشاهده کسب می‌شود؛ (ابن سینا، التعليقات، ۱۰)؛ ط. ادراک مرکبات تصویری و تصدیقی، در مقابل معرفت به معنای ادراک بسائط. (صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، ج ۱، ۴۷۲)

با لحاظ تعاریف مذکور در علوم اسلامی، علامه حسن‌زاده، در کتب و مقالات متعددی پیرامون علم، حقیقت، احکام و اقسام آن سخن بیان کرده‌اند، اما از آنجا که گاهی مقصود از علم در تبیین میان رابطه علم و دین معنای خاصی است، لازم است در پژوهش پیش‌رو، معنای علم در این مسأله، از منظر ایشان تقریر گردد و روشن شود که کدام یک از معانی مذکور را ایشان مقصود خود قرار داده‌اند. لذا با محور قرار دادن پاسخ‌های علامه حسن‌زاده به پرسش‌های مربوط به رابطه میان علم و دین و تحلیل و تکمیل آن‌ها و با توجه به سائر مبانی ایشان، بحث دنبال می‌شود و در ذیل آن سائر توضیحات لازم از کتب دیگر و مقالات ایشان ارائه می‌گردد. علامه حسن‌زاده، علم را - با توجه به حیث واقع‌نگر آن و با تأکید بر حیث کاشفیت علم از واقع - معرفت صحیح به خدای سبحان و مخلوقات او می‌داند و می‌گوید:

«علم، معرفت واقعی به مصنّف کتاب نظام هستی و کلمات وجودی آن، به قدر طاقت بشری است. علم، وجود نوری و فعلیت مجرد از ماده است و انسان به یافتن فعلیت‌های مجرد نوری استکمال می‌یابد و ترقی وجودی پیدا می‌کند و فعلیت بر فعلیت می‌افزاید و از نقص به کمال می‌رود.» (گلشنی، ۴۸)

علی‌رغم التفات علامه حسن‌زاده به این که نوعاً مقصود از علم در تبیین رابطه علم و دین، علوم تجربی است، علم را اعمّ از تجربی و غیرتجربی دانسته‌اند و این همان رویکرد اصالت واقعیت در مقابل اصالت ذهن یا اصالت واژه‌ها است که در فلسفه اسلامی مورد تأکید می‌باشد، زیرا همان‌گونه که ارزش مفاهیم غیرتجربی، کشف از واقع است، ارزش مفاهیم تجربی نیز مرهون چیزی غیر از این نمی‌باشد. از این‌رو، حیثیت اصیل علم، همین حکایت است که ذاتی مفهوم می‌باشد. در نتیجه، علامه حسن‌زاده

در ادامه، علم را تمیزدهنده حق و باطل و ملاک تحقق مدینه فاضله می‌داند و به روایت «العلم امام العمل»^۲ استناد می‌کند. (گلشنی، ۴۹)

افزون بر این، مطابق با منطق و معرفت‌شناسی اسلامی، «علوم تجربی در صورتی می‌توانند خصوصیت روشنگرانه خود را به‌عنوان معرفت علمی حفظ کنند که تعریف علم به علوم تجربی محدود نشده باشد و معرفت‌های عقلی و مفهومی و شهودی را شامل شود.» (همان، ۲۷) توضیح آن‌که، علی‌رغم اهمیتی که حس در تحصیل علوم تجربی دارد، علوم تجربی در تکوین و پویایی خود از معرفت‌های غیرحسی بهره می‌برند، نظیر اصل امتناع تناقض. اگر تصدیقات تجربی، مبتنی بر این قضایای غیر آزمون‌پذیر نباشند، هویت واقع‌نمایی خود را از دست می‌دهند و صرفاً قضایای ذهنی و غیر واقع‌نگر خواهند بود، زیرا این قضایا، عقلی محض، کلی و فرازمانی بوده و مقید به قیود حسی نیستند. در نتیجه، اگر کسی ابتدای قضایای تجربی بر اصولی عقلی را نپذیرد، یا این اصول را حاکی و ناظر به عینیت خارجی نداند، به هیچ وجه نمی‌تواند خصوصیت روشنگرانه و حکایت‌گرایی قضایای تجربی از خارج را بپذیرد. (نک: همان، ۲۴-۲۷)

از جمله قواعد عقلی دیگر که مبنای علوم تجربی است، اصل علیت می‌باشد. یک دانشمند زمانی می‌تواند به کشف علل و عوامل پدیده‌ها بپردازد که اصل علیت را قبول نماید. اما متأسفانه در غرب با انحصار علم در علوم تجربی، حتی از بررسی جامع تمام علل بازمانده‌اند و تنها به علل قابل‌ی می‌پردازند و از علت فاعلی و علت غایی، یعنی مبدأ و منتها، یا همان جهت نزول و صعود، غافل شده‌اند. بنابراین، تقلیل محدوده علم به دانسته‌های تجربی، نه‌تنها در پیشبرد علم اثر نداشته‌است، بلکه صرفاً دانشوران را به تبیین سیر افقی موجودات و این‌که چه موجودی علت قابل‌ی برای چه موجودی است و چه موجودی از چه قابلیت‌ی پدید می‌آید، محدود کرده‌است. جالب‌تر آن‌که، این پژوهشگران با علم محدود و تجربی خود درصدد ارائه فلسفه نیز برآمده‌اند و پیرامون مبدأ و معاد نظریاتی را ارائه داده‌اند، در حالی که، چه اثبات امری از این امور و چه انکار آن‌ها، خارج از توان ابزاری است که برای حل مسائل علمی در دست گرفته‌اند. (نک: جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۱۰۹ - ۱۰۸؛ همو، معرفت‌شناسی در قرآن، ۹۰)

در نتیجه، اگر علم به خصوص علم تجربی تقلیل پیدا کند، همان علم تجربی نیز اعتبار نخواهد داشت، زیرا این علوم نیز یک سلسله مبانی دارند که مجرد هستند، و به هیچ وجه با ابزارهای حسی قابل درک نیست و اگر کسی منکر این اصل شود، اساساً هیچ تصدیقی نمی‌تواند داشته باشد. چه تجربی و چه غیر تجربی. بنابراین، انحصار علم به علوم تجربی، بی‌معنا بوده و وجهی نخواهد داشت. باوجود این، با لحاظ عمومیت تعریف علامه حسن‌زاده از علم و وجه آن، نکات دیگری نیز در تعریف مذکور حائز اهمیت است که ذیلاً ارائه می‌گردد:

۲. ابن بابویه، ج ۲، ص ۵۲۳؛ طوسی، ۴۸۸.

۱. رویکرد علامه حسن‌زاده در تعریف مذکور، توحیدی و مبتنی بر خداشناسی اصیل است. این رویکرد، نظام هستی را متشکل از وجود حقیقی و موجودات فانی در آن می‌داند که از این موجودات فانی، در عرف عرفان به تبع قرآن کریم، تعبیر به «کلمات وجودی» می‌شود.
 ۲. در تعریف مذکور آمده است: «علم وجود نوری... است». قید نورانیت در فلسفه اسلامی، مشعر به حقیقت تشکیکی است و یکی از تمثیل‌های شاخص برای تبیین تشکیک در وجود است، زیرا «ما به الاشتراک» در آن عین «ما به الامتیاز» می‌باشد. اتخاذ قید مذکور در تعریف علم نیز اشاره به همین مبنا دارد. علامه حسن‌زاده، علم را به حسب کاشفیت، دارای مراتب مختلف می‌داند: بالاترین مرتبه علم وحی است که کشف تامّ نبوی می‌باشد، پس از آن شهود، سپس استنتاجات عقلی و برهانی و در نهایت، علوم تجربی قرار دارد.
 ۳. بعد از اشاره به حقیقت نورانی علم، تجرّد علم با تعبیر «فعلیت مجرّد از ماده» مورد توجه قرار گرفته است. این تعبیر از علم، همانند سایر تعابیر فلاسفه اسلامی، کاملاً برخلاف برخی از دانشمندان غربی است که به حکم مادی دانستن تمام واقعیات، علم را نیز مادی می‌دانند و برای آن وجود مجرّد قائل نیستند، زیرا همان‌طور که در محل خود ثابت شده است، علم خصوصیت موجودات مادی، نظیر امتداد و تقسیم‌پذیری را ندارد، در نتیجه، محال است که مادی باشد.
 ۴. تعریف مذکور از علم، مبتنی بر اتحاد عاقل و معقول است، زیرا فرموده است: «انسان به یافتن فعلیت‌های مجرد نوری، استکمال می‌یابد و ترقی وجودی پیدا می‌کند...» لازم به ذکر است، اتحاد عاقل و معقول، به این معنا نیست که فقط معقولات را شامل شود و علوم به دست آمده از حس و تجربه را شامل نگردد، زیرا «بحث در پیرامون اتحاد عاقل به معقول در کتب و رسائل بر سیل اختصاص و انحصار نیست که فقط عاقل با معقولش متحد باشد و در حاس با محسوس و یا در قوه واهمه با موهوم و یا در قوه متخیله با متخیل این اتحاد نباشد، بلکه اتحاد مدرک به مدرک است مطلقاً» (حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول، ۲۰؛ همچنین نک: همو، دروس شرح اشارات و تنبیهات، ۲۷۸) وجه این حقیقت نیز آن است که برهان قائم بر اتحاد عاقل به معقول اختصاص به عقلیات ندارد و همچنانی که صدرالمتألهین در کتاب مشاعر بیان کرده است، این برهان در همه ادراکات جاری می‌گردد:
- «و هذا البرهان جارٍ فی سائر الإدراکات الوهمیة و الخیالیة و الحسیة.» (صدرالدین، المشاعر، ۵۲)
۵. عبارت فوق، مبتنی بر استکمال نفس به واسطه علم است، زیرا وقتی معلوم عین عالم است و موجب صیورورت عالم به عالم علمی، اعم از عقلی، مثالی و حسی، پس نفس همانند عالم عینی می‌گردد، «علم، نفس را سعه وجودی می‌دهد» (حسن‌زاده آملی، شرح فارسی الاسفار الأربعة، ۴۵۸) و با تحصیل هر علمی، وجود انسان بیشتر فعلیت یافته و وجودش قوی‌تر می‌گردد. لذا در تعریف مزبور آمده است: «انسان به یافتن فعلیت‌های مجرد نوری استکمال می‌یابد.» همچنانی

که ابن سینا و میرداماد اشاره کرده‌اند: «أفضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل...» (ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفا، ۴۸۰؛ میرداماد، قیسات، ۳۹۷)

۶. این تعریف، گرچه تعریف علوم حضوری را که وجودشان متحد با نفس است، شامل می‌شود، اما این به معنای خروج علوم حصولی از تعریف نیست، زیرا وقتی دقت کنیم «این‌ها را که حصولی می‌گوییم، به یک معنا حضوری می‌شوند.» (حسن‌زاده آملی، دروس شرح اشارات و تنبیهات، ۲۷۸)، چراکه حیثیت وجودی علم، اعم از حضوری و حصولی، است و آنچه حصولی نامیده می‌شود، به لحاظ وجودش نزد نفس حاضر است و به حسب حکایتش از خارج ذات حصولی و ذهنی نامیده می‌شود، (حسن‌زاده آملی، شرح العیون، ۲۵؛ همچنین نک: همو، شرح فارسی الاسفار الأربعة، ج ۳، ۴۵۹)

۲. مفهوم‌شناسی دین

تعریف دین در مغرب‌زمین دچار فراز و نشیب‌های فراوانی بوده‌است و تاکنون تعریف جامعی که مورد پذیرش همهٔ دین‌پژوهان در دو سده اخیر قرار گرفته باشد، ارائه نشده‌است. (جعفری، ۳۲) از طرف دیگر، بر فرض امکان تعریف دین، سوال در مورد روش این تعریف مطرح گردیده‌است؛ به این صورت که، آیا ادیان را باید بر اساس مشاهدات تجربی، و بر مبنای وجهی جامع بررسی کرد که شامل تمامی ادیان، حتی مکاتبی مانند تروادبودیسم - که علی‌رغم آن که اعتقاد به خدا ندارند، اما دین نامیده می‌شوند - بشود؟ یا آن که، ابتدا باید تعریفی با مفاهیم پیشینی از دین ارائه کرد، سپس هر آنچه دین نامیده شده را با آن تعریف سنجید و دین حقیقی را از غیرحقیقی متمایز ساخت؟

در حل مسأله مذکور، نظریهٔ دانشمندان مسلمان نظیر علامه حسن‌زاده آملی راهگشا است، زیرا ایشان تنها دین حق را دین محسوب می‌کنند و مقصود از دین در مسأله بررسی رابطهٔ علم و دین را تنها دین اسلام می‌دانند و بر اساس تعالیم آن، به تبیین خصوصیت‌ها و قیود دخیل در دین می‌پردازند. (حسن‌زاده آملی، هزار و یک نکته، ۸۷؛ جوادی آملی، سرمقاله فصلنامه اسرار، ۸؛ همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۲۴؛ گلشنی، ۴۹) در نتیجه، تعریف ایشان متناسب با خصوصیات و ویژگی‌های خصوص دین اسلام است.

علامه حسن‌زاده آملی در آثار مختلفی به تعریف دین پرداخته‌اند. (حسن‌زاده آملی، هزار و یک نکته، ۸۷؛ همو، نصوص الحکم، ۴۴۸؛ همو، توقیفیت اسما، ۹؛ همو، ممد الهمم، ۲۱۷ - ۲۱۶؛ همو، هزار و یک کلمه، ج ۶، ۳۷۵؛ همو، دروس معرفت نفس، ۶۱۱) لکن این پژوهش با محور قرار دادن یکی از آن تعاریف، به واکاوی قیود آن با استفاده از مبانی و اصول فکری و همچنین تعاریف دیگر او از دین می‌پردازد. علامه، دین را در لغت به نحو مشترک لفظی، دارای سه معنای انقیاد، طاعت و جزاء در نظر می‌گیرد؛ (حسن‌زاده آملی، ممد الهمم، ۲۱۷ - ۲۱۶) اما وی، دین را در اصطلاح چنین تعریف می‌کند:

«دین عبارت است از جعل و تنظیم اسرار تکوینی و طبیعی مسیر تکامل انسانی که بر طبق ناموس آفرینش و متن حقیقت و واقعیت خارج به لسان سفراء الهی که اهل طهارت و عصمت و امام قافله انسانیت‌اند، بیان شده‌است و همان صراط مستقیم و صراط الی الله و صراط الله‌است... و دین و دیندار که راه و راهیما است، هر دو یک حقیقت‌اند، که دیندار خود متن صراط تکامل انسانی است و انسان کامل که واسطه فیض الهی و امام قافله انسانی است، متن همین دین و صراط است.» (حسن زاده، هزار و یک نکته، ۸۷)

این تعریف در نکته هشتاد و یکم کتاب هزار و یک نکته بیان شده و حاوی نکات دقیق و عمیق بسیاری است، که در این مقام، برخی از نکات مرتبط با حل مسأله تحقیق پیش‌رو، تشریح می‌گردد:

۱. در این تعریف گفته می‌شود: «دین عبارت است از جعل...»؛ این یعنی، دین مجعول اراده تشریحی حق - تبارک و تعالی است که بر پایه نظام تکوین، اعتبار گشته‌است. پس دین، موجودی تکوینی و حقیقی نمی‌باشد، بلکه موجودی اعتباری است. به همین جهت، دین وحدت حقیقی ندارد، زیرا وحدت حقیقی از آن موجودات حقیقی است، برخلاف موجودات اعتباری. در نتیجه، تعریفی هم که برای دین ارائه می‌گردد، تعریف حقیقی نیست، زیرا تعریف حقیقی به جنس و فصل است و جنس فصل نیز در اعتباریات راه ندارد. (نک: خسرو پناه، ۲۷)

پس طبق این معنا از دین، نه‌تنها اخلاق و احکام، مجعول الهی می‌باشند، بلکه قواعد اعتقادی نیز برای داخل شدن در محدوده دین، نیازمند اعتبار و جعل الهی هستند؛ یعنی حقائق نظیر «خدا وجود دارد»، «تنها معبود شایسته پرستش، خدا است»، «معاد وجود دارد» و... هر چند صادق و کاشف از حقیقت می‌باشند، اما برای آن‌که در محدوده دین قرار گیرند، باید توسط حق - تبارک و تعالی - مجعول شوند و اراده تشریحی الهی به دخول آن‌ها در دایره دین تعلق بگیرد. به‌عنوان مثال، تعبیر «فاعلم أنه لا إله إلا هو» (محمد/۱۹) کاشف اعتبار توحید در مجموعه دین می‌باشند. به عبارت نهایی، اینکه یک گزاره اعتقادی، جزء دین است یا نه، فقط با اراده خدای سبحان تعیین می‌گردد. در همین راستا، آیت‌الله جوادی آملی فرموده‌است: «دین مصنوع و مجعول الهی است، به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن را خداوند تشریح می‌کند، همان‌گونه که محتوای اخلاقی و این که چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌گردد.» (جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۱۹)

۲. با لحاظ نکته اول، این سوال مطرح می‌شود، آیا دین که مجعول الهی و برخاسته از اراده تشریحی حق - تبارک و تعالی - است، طبق اصول و امهاتی جعل شده‌است یا دارای ضابطه و قاعده‌ای نیست؟ علامه حسن زاده با قید: «... تنظیم اسرار تکوینی و طبیعی مسیر تکامل انسانی که بر طبق ناموس آفرینش و متن حقیقت و واقعیت خارج...» پاسخ این پرسش را ارائه داده‌اند. توضیح آن که، عالم تکوین در کمال استحکام، احکام و نظم، تنظیم گشته‌است: «الذی أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده/۷) هر موجودی، وجود متناسب با ذات خود را دریافت نموده‌است و در

خَلْقش ذره‌ای از آنچه باید می‌بود، کم ندارد: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (طه / ۵۰) و تمام این‌ها ایجاب می‌کند، هر چه انسانِ عاقل، بیشتر بی به رمز و راز آفرینش می‌برد، خضوع و خشوعش افزون‌تر می‌گردد: «وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (جاثیه / ۵) با حفظ این مقدمه، باید گفت عالم تشریح الهی نیز که ریشه در صفات نامحدود خدای سبحان، نظیر علم و حکمت، دارد، در نهایتِ اتقان و استواری است، زیرا ناظم تکوین، ناظم تدوین نیز هست و مصنف کتاب تکوین، مصنف کتاب تشریح نیز می‌باشد و جعلش ذره‌ای خطا یا اعوجاج ندارد. (حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۳، ۴۵۹) با توجه به آنچه تاکنون گفته آمد، به‌خوبی روشن می‌شود، جاعل دین که دارای خصوصیات مذکور است، کسی غیر از خدای سبحان نمی‌تواند باشد.

۳. با لحاظ نکته پیشین که دین، نظام تشریح برخاسته از نظام تکوین و اسرار آفرینش برای به کمال رسیدن انسان است، ضرورت وجود دین روشن می‌گردد؛ زیرا هرچند عقل محدود انسانی، برخی از امور را درک می‌کند، اما توان درک نظام تشریحی دقیق و جامع مبتنی بر نظام تکوین را ندارد؛ زیرا اساساً علم بشر محدود به حدود بسیاری است و اگر یک مسأله برای او حل شود، ده‌ها مسأله دیگر مجهول می‌گردد و هکذا. از این‌رو، اقتضای حکمت الهی نزول چنین دین و آیینی است. (حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۶، ۳۷۵؛ همان، ۴۱۶ - ۴۱۵)

۴. علامه حسن‌زاده در تعریف مذکور اشاره کرده‌اند: «[دین] همان صراط مستقیم و صراط الی‌الله و صراط‌الله است.» وی در آثار دیگر خود نیز از تعابیر مشابه استفاده کرده‌اند، نظیر: «دین متن مسیر تکاملی انسان و نظام اجتماع انسانی است.» (حسن‌زاده آملی، نصوص الحکم، ۵۸۸)؛ «دین برنامه حقیقی و دستور نگاهدارنده حد انسان و تحصیل سعادت ابدی است.» (همو، هزار و یک کلمه، ج ۳، ۴۵۹) و در موارد بسیاری، دین و آیین را به‌صورت مترادف استعمال کرده‌اند. (همو، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، ۳؛ همو، الهی نامه، ۴۲؛ همو، هزار و یک کلمه، ج ۶، ۳۷۵) با توجه به عبارات مزبور، سوال این است، ساحت‌های این صراط مستقیم، مسیر تکامل، برنامه حقیقی، دستور واقعی و آیین، چیست؟ آیا دین فقط عبارت از بایدها و نبایدها است، یا شامل هست و نیست‌ها نیز می‌شود؟ بدون تردید همان‌گونه که انسان در نظام فقهی و اخلاقی، نیازمند برنامه و دستورالعمل است، در نظام اعتقادی و فکری نیز نیازمند برنامه و دستورالعمل می‌باشد و اساساً نظام فقهی و اخلاقی، بدون ابتناء بر نظام هستی‌شناسانه، بی‌معنا خواهد بود. رکن و اساس هر مکتبی، تبیینی است که از عالم و موجودات ارائه می‌دهد و تا زمانی که این مرتبه، تحقق نیابد، دیگر مراتب، همچون بنا بر ماء بوده و تکیه‌گاهی نخواهند داشت. در میان اصول اعتقادی، اعم از مبدأ، ولایت و معاد، اصل توحید، رکن‌الارکان و اصل‌الاصول دین است. به همین جهت، علامه حسن‌زاده، وحدت وجود را که رکن خدانشناسی عرفانی است، دین حقیقی می‌داند. (حسن‌زاده آملی، ممد الهمم، ۴۶؛ همچنین نک: همو، توقیفیت اسما، ۹)

ایشان در بیان دیگری، مدار هر دینی را مبدأ و معاد می‌دانند:

«مدار هر دین بر دو امر است: یکی وجود الله تعالی، و دیگری بقای ارواح بعد از موت.»
(حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، ۶۱)

بنابراین، هر چند که در تعریف دین، از تعبیری نظیر آیین، مسیر، برنامه و دستور استفاده می‌شود، اما آن به این معنی نیست که دین فقط برنامه‌های عملی را در بر بگیرد و شامل برنامه‌ها و دستورهای فکری نظیر «قولوا لا إلا الله تفلحوا» (برقی، ج ۱، ۳۲؛ ابن بابویه، ج ۲، ۴۸۳) - که محور برنامه‌های عملی است - نشود. در همین راستا، سایر دانشمندان مسلمان نیز به سه عنصر اعتقاد، اخلاق و احکام، که فقدان هر کدام موجب نقصان دین است، اشاره داشته‌اند. (جوادی آملی، تسنیم، ج ۱، ۲۳۸)

۵. علامه حسن‌زاده در تعریف مذکور بیان کرده‌اند: «دین و دیندار که راه و راهیما است، هر دو یک حقیقت اند.» این تعبیر در عین حال که با عبارت «هر دو» اشاره به تفاوت دین و تدین دارد، با تعبیر «یک حقیقت اند» به وحدت آن‌ها نیز توجه می‌دهد. اما وجه مغایرت راه و راهیما یا همان دین با تدین به این علت است که دین فعل خدا است، اما تدین، فعل نفس بشر است که همان ایمان او به دین می‌باشد. (نک: جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ۱۹ - ۲۵؛ همو، تبیین پراهین اثبات وجود خدا، ۷۵) اما حیث وحدت دین و دینداری توجه به این نکته است که هر قدر انسان به برنامه‌های الهی مقید باشد، سعه وجودی بیشتری یافته و حقیقت آن برنامه در روح او جاری می‌شود. لذا انسان کامل معصوم، متن دین و حقیقت دین است و به همین سبب، فعل و قول و تقریر ایشان حجت است. به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی، قرآن صورت کتبی انسان کامل است (حسن‌زاده، نصوص الحکم، ۴۴۸) و شاید وجه تعبیر «الدین فعل المعروفات و ترک المنکرات» (صدرالدین، شرح اصول کافی، ج ۱، ۲۲۱) همین مطلب باشد. بنابراین، انسان کامل معصوم، نه تنها نقشی اساسی در دین دارد، بلکه حقیقت و واقعیت دین است؛ همچنانی که امیرالمومنین، علی بن ابی طالب (علیه السلام) فرمود: «هَذَا كِتَابُ اللَّهِ الصَّامِتُ وَ أَنَا كِتَابُ اللَّهِ النَّاطِقُ» (شیخ حر عاملی، ج ۲۷، ۳۴)

۳. رابطه علم و دین

پس از آن که در مبحث اول مقصود از علم و در مبحث دوم مقصود از دین از منظر علامه حسن‌زاده آملی روشن گشت، اکنون نوبت به بررسی رابطه آن دو، متناسب با آنچه بیان شد، می‌رسد. همان طور که گذشت، مقصود از علم، صرف علوم تجربی نیست، بلکه مقصود اعم از آن است؛ از این رو، در بررسی رابطه علم و دین، علاوه بر بررسی رابطه علم تجربی و دین، لازم است رابطه ساحت‌های دیگر علم با دین نیز بررسی گردد. اما همان طور که در مقدمه مقاله نیز ذکر شد، چون نزاع و مسأله اصلی در ساحت علوم تجربی بوده است و بسیاری از متفکرین در صدد حل این نزاع قرار گرفته‌اند، در همین

راستا، ابتدا رابطه علوم تجربی با دین بررسی می‌شود، سپس رابطه علوم ریاضی با دین و پس از آن، رابطه علوم الهی با دین، بیان خواهد شد.

دانشمندان مسلمان در بیان رابطه میان علوم تجربی و دین، نظریه‌های مختلفی نظیر تساوق، تلفیق و... را بیان نموده‌اند. علامه حسن زاده آملی، نظریه معاضدت را تأیید و تشریح نموده و فرموده‌اند:

«دین و علم [نه تنها] معارض یکدیگر نیستند بلکه معاضد یکدیگرند.» (حسن زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۳، ۴۶۱)

ایشان با حفظ مرز هر کدام از علوم تجربی و دین می‌فرمایند، دین اسلام هر آنچه از علوم تجربی که برای رسیدن به مدینه فاضله لازم باشد، تأیید نموده و دیگران را تشویق به تحصیل این علوم نموده‌است. به عبارت دیگر، هر چند علوم تجربی داخل در محدوده دین نیستند، اما دین، با علم به هر آنچه سبب و وسیله زندگی بهتر و آسوده‌تر را فراهم می‌کند، موافق است. (همان، ج ۳، ۴۶۹)

به‌علاوه در دین اسلام، بسیاری از احکام شرعی نیازمند علوم دیگر و حتی محتاج علوم تجربی‌اند و بدون آن‌ها اساساً تکلیف ساقط نمی‌گردد و واجب است به‌اندازه کفایت، مسلمانان به تحصیل آن روی بیاورند. علامه حسن‌زاده در این زمینه به امور مختلفی نظیر محاسبه وقت نماز، جهت قبله، تقسیم میراث و... استشهد می‌نمایند. (همان، ج ۳، ۴۶۴) به همین خاطر، بسیاری از دانشمندان مسلمان نه فقط در کتاب و سنت و علوم مرتبط با این دو تبحر داشته‌اند، بلکه در ساحت‌های علوم گوناگون نظریه‌پرداز بوده و نقشی کم‌نظیر در پیشبرد آن‌ها ایفا نموده‌اند.

با توجه به آنچه بیان شد، شاید این اشکال مطرح شود که در مواردی به‌صورت قطعی، میان علوم تجربی و دین تعارض ایجاد گشته‌است، مانند نظریه تکامل داروین، که هگل آن را مخالف با دین دانسته‌است. آیا می‌توان گفت، دین این مورد را نیز تأیید می‌کند و موافق با آن است؟ پاسخ این اشکال و اشکالاتی از این دست، پس از اثبات مقدمات آن اشکال، مطرح خواهد بود، در حالی که معمولاً مقدمات این اشکالات تام نمی‌باشد. به عنوان مثال، علامه حسن‌زاده با نقل عبارت علامه شعرانی در کتاب هزار و یک کلمه، در مطلب هگل که نظریه تکامل داروین را مغایر با دین دانسته‌است، مناقشه نموده و نظریه داروین را دارای مشابهت تام با نظریه حرکت جوهری ملاصدرا می‌داند. بنابراین، کسی می‌تواند حکم به تنافی علم تجربی با دین کند که هم علمش مطابق با واقع باشد و هم دین را همان‌گونه که باید، شناخته باشد، در حالی که در بسیاری از موارد، علوم تجربی در طول زمان توسط خودشان نقض می‌شوند و نظریه دیگری جایگزین نظریه قبلی می‌شود و هکذا. از طرف دیگر، شناخت دین نیز نه ساده و نه کار هر کسی است، و إلا دین که «محض علم و عین صواب است» (همان، ج ۳، ۴۵۹)، با علم مطابق با واقع، هیچگاه تنافی ندارد، زیرا مُنشیء دین همان مُنشیء تکوین است. از این‌رو، به محض آن‌که یک قاعده تجربی مخالف با یک گزاره دینی تلقی شد: یا آن قاعده مخالف با واقع است یا آنچه دین شمرده شده‌است، دین نیست و یا اساساً تنافی وجود ندارد. به عنوان مثال، علامه

حسن زاده با نقل رساله‌ای از استاد خود، علامه شعرانی، می‌فرماید، می‌توان میان تکامل انواع داروین و حرکت جوهری ملاصدرا که ریشه عقلی و دینی دارد، را جمع نمود و سریع نمی‌شود حکم کرد که اولی مخالف با دین و دومی موافق با دین است، در حالی که دارای وجه جمع می‌باشند. (همان، ج ۳۱، ۴-۳۰۹)

همان‌طور که گفته شد، رابطه علم تجربی و دین، از منظر علامه حسن زاده آملی، معاضدت است؛ یعنی هر کدام از علم و دین، یکدیگر را تأیید می‌کنند. تاکنون تأیید، موافقت و تشویق دین نسبت به علوم تجربی بیان گردید، اما تأیید علوم تجربی نسبت به دین چگونه است؟ پاسخ آن‌که، پس از اکتشافات علمی جدید، روشن می‌گردد اظهار نظرهایی که در حدود ۱۴ قرن پیش، توسط قرآن و ائمه معصومین مطرح گردیده است، مطابق با واقع و اکتشافات جدید است. به عنوان مثال، علامه حسن زاده آملی در کلمه ۳۲۴ کتاب هزار و یک کلمه فرموده‌اند، پیامبر اکرم در وسط نماز مأمور می‌شود، جهت نماز را از بیت المقدس به کعبه تغییر دهد و در همان حال پیامبر بدون استفاده از هر گونه ابزار و محاسبه‌ای دقیقاً به سوی کعبه برمی‌گردند. این کار پیامبر در آن زمان، مورد تعجب تمام دانشمندیان قرار گرفته است که با ابزارها و راه‌های مختلف دقت قبله محراب پیامبر را بررسی می‌نمایند. (همان، ج ۳، ۱۱۰؛ همچنین نک: همان، ج ۱، ۶۵) از همین قبیل، موارد بسیاری هست که برای اعجاز علمی قرآن ذکر گردیده است، مانند توجه دادن به کروی بودن زمین با استفاده از تعبیر مشرق و مغرب به جای مشرق و مغرب (معارف/۴۰)، زیرا در فرض کروی بودن زمین و خورشیدمحوری است که هر آن، مشرقی و مغربی مغایر با مشرق و مغرب پیشین محقق می‌شود، یا اشاره به زوج بودن تمام اشیاء و من جمله، گیاهان (رعد/۳؛ ذاریات/۴۹) که از اکتشافات جدید بشری محسوب می‌شود و... (نک: گلشنی، ۶۷)

بعد از تبیین رابطه علم تجربی و دین، نوبت به بررسی رابطه علم عقلی با دین می‌رسد. می‌دانیم که بخشی از علوم عقلی، ریاضیات می‌باشند که از منظر علامه حسن زاده، همانند علوم تجربی و دین، دارای رابطه معاضدت هستند؛ زیرا هم وقوف به برخی از تکالیف شرعی، بدون تعلم این علوم محقق نمی‌شود و هم تعلیم آن‌ها مورد تأیید اسلام بوده است. (حسن زاده، هزار و یک کلمه، ج ۲، ۴۹۳) البته از جهتی نیز آموختن این علوم می‌تواند سبب افزایش دقت در تحصیل سائر علوم و علی‌الخصوص علوم دینی باشد، زیرا نظام تکوین، در نهایت نظم است و متعلم در مقام تعلیم این نظام، قطعاً نیازمند به ذهنی دقیق و عمیق است، لذا هر قدر ذهن دقیق‌تر عمل نماید، کشف این نظام دقیق‌تر خواهد بود. (همان، ج ۲، ۴۹۲)

قسم دیگر علوم عقلی، الهیات می‌باشد که به تبیین جهان‌شناسی (الهیات بالمعنی الأعم)، انسان‌شناسی (نفس‌شناسی) و خداشناسی (الهیات بالمعنی الأخص) می‌پردازد. درباره رابطه میان این علوم با دین از منظر علامه حسن زاده، می‌توان از مبنای تفکیک‌ناپذیری قرآن و عرفان و برهان استفاده نمود که ایشان در کتاب «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند»، به شرح و بسط این

حقیقت پرداخته‌اند. توضیح آن‌که، هر کدام از قرآن، عرفان و برهان، ختم به واقعیت می‌شوند، اما با ابزارها و راه‌های مختلف. قرآن از راه وحی، عرفان از طریق کشف و برهان از مسیر عقل، ولی آیا تعدد راه و مسیر ملازم با تعدد مقصود و مطلوب است؟ در پاسخ به این سوال برخی گمان کرده‌اند، عرفان و برهان با قرآن مغایرند،^۳ و برخی، عرفان با برهان را مغایر دانسته‌اند؛ (نک: مطهری، مجموعه آثار عرفان حافظ)، ج ۲۳، ۳۹۲؛ همان، ج ۳۰، ۳۶۸؛ حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس، (۳۴۶) اما بسیاری دیگر، نظیر علامه حسن‌زاده آملی، قائل به تفکیک‌ناپذیری این سه از یکدیگر می‌باشند. (حسن‌زاده آملی، هزار و یک کلمه، ج ۳، ۱۸۲؛ و همچنین نک: همان، ج ۲، ۳۸۸؛ همو، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، ۵۴؛ همو، ممد الهمم، ۵۳۷)

علامه حسن‌زاده در این مبنا ادامه دهنده روندی است که پیشینیان نیز به آن توجه داشته‌اند. بسیاری در طول تاریخ فلسفه اسلامی سعی در نزدیک نمودن هر یک از این سه رکن داشته‌اند و هر کدام جنبه‌ای از مسأله را تبیین نموده‌اند. بزرگانی نظیر معلّم ثانی، فارابی (۲۶۰ - ۳۳۹ق)، در کتاب الجمع بین رأی الحکمین افلاطون و ارسطو معتقد به فیلسوف کامل بودن امام بوده‌است (فارابی، تحصیل السعادة، ۴۳؛ حسن‌زاده آملی، هزار و یک نکته، ۷۱۱ و ۷۱۲؛ همو، هزار و یک کلمه، ج ۱، ۳۱۳) پس از او، ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) در آثار خویش مخصوصاً در الاشارات و التنبیهاث در بسیاری از مدعیات فلسفی، به آیات نیز استشهد نموده‌است؛ و پس از او ابن‌رشد اندلسی (۵۲۰-۵۹۵ق) در کتاب، فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، و نیز در کتاب تهافت التهافت، تحقیقات ارزشمندی در تشریح عبارت ارزشمند «الحق لا یضاد الحق، بل یوافقه و یشهد له.» (ابن‌رشد اندلسی، فصل المقال، ۳۵؛ نک: معلّمی، ۲۲۴؛ جهامی، مصطلحات ابن‌رشد، ۴۲۴؛ همو، موسوعه مصطلحات الفلاسفة، ۲۸۶؛ جاسم، ۳۸) ارائه نموده و در نهایت، صدر‌المتألهین شیرازی (?-۱۰۵۰ق) در آثار متعدد خویش، مخصوصاً در اسفار به این نزاع پایان بخشیده و در هماهنگی فلسفه و عرفان فرموده‌است: «نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقیة مطابقة للقوانین البرهانیة.» (صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ۲۶۳؛ همچنین نک: همو، مفاتیح الغیب، ۴۱) و در تطابق فلسفه و آیات و روایات فرمود: «حاشی الشریعة الحقّة الإلهیة البیضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف الیقینیة

^۳ در میان اهل سنت افرادی همچون: ابوبکر خوارزمی (?-۳۸۳ق) که فلسفه را مبنای الحاد دانسته است. نک: عبد‌الرزاق، ۸۸۸۷؛ ابو‌حامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) در کتاب «تهافت الفلاسفة» ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۹ق) در کتب مختلفی همچون: «الرد علی عقائد الفلاسفة»، «نصیحة اهل الايمان فی الرد علی منطلق اليونان»، «صون المنطق و الکلام عن فن المنطق و الکلام»، و تابعان ایشان نیز دست به مخالفت زده‌اند. (نک: اعرافی، علی رضا، ۳۶) در میان شیعیان افرادی همچون اخباریون و طرفداران تفکیک به مخالفت با فلسفه نظر دارند. (نک: دینانی، ج ۱، ۱۰۴-۱۲۳).

الضرورية و تبا لفسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة.» (همو، الحكمة المتعالية، ج ۸، ۳۰۳)

در ادامه از سلسله بزرگان فلسفه اسلامی که این دغدغه را داشته‌اند، علامه طباطبایی تحقیقات کم‌نظیری انجام داده‌اند و نهایتاً این نتیجه را اعلام نموده‌اند: «حقاً إنّه لظلم عظیم أن یفرق بین الدین الإلهی و بین الفلسفة الإلهیة.» (طباطبایی، الانسان و العقیدة، ۲۸۳)، شاگرد ایشان، علامه حسن زاده نیز با ذکر عبارت مذکور از علامه طباطبایی، هم در کتاب هزار و یک کلمه (حسن زاده، هزار و یک کلمه، ج ۱، ص ۳۱۳) و هم در کتاب قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند (حسن زاده آملی، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، ۳۸) به تشریح مفصل این مبنا پرداخته‌اند و پیرامون این عبارت فرموده‌اند: «این کلامی کامل صادر از بطنان عرش تحقیق است.» (حسن زاده آملی، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، ۳۹)

بنابراین، نظریه علامه حسن زاده در حیطة رابطه علوم الهی و عرفانی با دین نیز معاضدت است، زیرا همان‌گونه که گذشت، هر کدام از عقل و شهود و وحی ختم به واقعیت می‌شوند، منتها با ابزارهای مختلف. بنابراین، هر کدام از عقل و شهود، دین را تأیید نموده و از طرف دیگر، دین نیز به تأیید این علوم اقدام کرده و تشویق به قرار گرفتن در مسیر آنها فرموده‌است. علامه حسن زاده در این زمینه، به نهی قرآن از تقلید آباء و اجداد و وجوب به تحقیق در ادله استشهاد نموده‌اند. (همان، ج ۳، ۴۶۵) علاوه بر آنچه ذکر شد، در حیطة علوم عقلی نیز نظریه نبوت برخی از بزرگان فلسفه، نظیر ارسطو، نقل و از رسول خدا روایت شده‌است. (شهرزوری، ارشاد القلوب، ۳۷؛ اشکوری دیلمی، قطب محبوب القلوب، ۱۴، ابن طاووس، ۱۵۱)

نتیجه گیری

مسئله رابطه علم و دین، ریشه در مغرب‌زمین دارد که تدریجاً در سرزمین‌های مسلمان نیز انتشار یافته‌است. اغلب اندیشمندان مسلمان، مبتنی بر حقانیت و عدم تحریف اسلام و با حفظ حدود هر کدام از علم و دین، شأن معرفت‌شناسانه و واقع‌نمایانه هر کدام را به‌طور متناسب حفظ کرده‌اند. که از جمله این دانشمندان، علامه حسن زاده آملی است. ایشان، علم را عبارت از معرفت واقعی به مصنف کتاب نظام هستی و کلمات وجودی آن، به قدر طاقت بشری دانسته‌اند و آن را وجود نوری و فعلیت مجرد از ماده عنوان کرده‌اند که انسان به یافتن آن فعلیت‌های مجرد نوری استکمال یافته و ترقی وجودی پیدا می‌کند و فعلیت بر فعلیت می‌افزاید و از نقص به کمال می‌رود. طبق این تعریف از علم، که با تکیه بر حیث کاشفیت ارائه شده‌است، تقلیل آن به علوم تجربی ناصواب است؛ زیرا در صورت تقلیل، اساساً حتی خود علم تجربی نیز بی‌پایه خواهد بود، زیرا هر علم تجربی مبتنی بر اصل علیت است و همچنین هر تصدیقی، ولو حسی مبتنی بر اصل امتناع اجتماع نقیضین است، که تماماً از علوم تجربی محض هستند. اتخاذ قید نوریت در تعریف علم، مشعر به مراتب تشکیکی آن، از شدیدترین

مرتبه، یعنی وحی و سپس شهود، و پس از آن، علوم عقلی و برهانی و نهایتاً علوم تجربی می‌باشد که با حفظ کاشفیت، دارای مراتب مختلف هستند. در تعریف دین نیز علامه حسن زاده برخلاف برخی از پژوهشگران غربی که اساساً به تعریف جامعی برای آن دست نیافته‌اند، با دین حق دانستن اسلام، دین را به معنای جعل و تنظیم اسرار تکوینی و طبیعی مسیر تکامل انسانی طبق ناموس آفرینش و متن حقیقت و واقعیت خارج دانسته‌اند که به لسان اهل عصمت و طهارت بیان شده‌است. علامه حسن زاده، مبتنی بر تعریف مذکور از علم و دین، رابطه علم و دین را معاضدت می‌داند؛ اما از آنجاکه نزاع میان این دو، مخصوصاً در ساحت علوم تجربی بوده‌است، این نوشتار، ابتدا معاضدت در رابطه میان علوم تجربی و دین را بررسی نمود و سپس رابطه علوم ریاضی و دین و نهایتاً ارتباط علوم الهی و شهودی با دین را تبیین کرد. علامه در این زمینه، نخست با حفظ مرز هر کدام از علوم تجربی و دین می‌فرماید، دین اسلام هر آنچه از علوم تجربی که برای رسیدن به مدینه فاضله لازم باشد را تأیید نموده و دیگران را تشویق به تحصیل این علوم کرده‌است. به عبارت دیگر، هرچند که علوم تجربی داخل در محدوده دین نیستند، اما دین، با علم به هر آنچه که سبب و وسیله زندگی بهتر و آسوده‌تر را فراهم می‌کند، موافقت دارد. اما در مقابل، علم تجربی نیز هر قدر پیشرفت می‌کند، اعجاز علمی قرآن و اهل بیت را روشن‌تر می‌نماید. در تبیین معاضدت علوم ریاضی، الهی و عرفانی با دین هم دقیقاً این تبیین جاری می‌گردد، اما توجه به این نکته حائز اهمیت است که براهین فلسفی، تجارب عرفانی و تعالیم وحیانی، از هم جدایی ندارند و علی‌رغم تفاوت سه روش برهان، شهود و وحی، حقیقت و واقعیت یکی بیش نیست، هرچند هر یک از آنها با روش خاص خود و زبان اختصاصی خویش به تفسیر آن می‌پردازند.

منابع

قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام؛ تهران؛ طرح نو؛ ۱۳۷۶.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی؛ الخصال؛ قم؛ جامعه مدرسین؛ ۱۳۶۲.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم؛ الرد علی المنطقیین؛ لبنان؛ دار الفكر اللبنانی؛ ۱۹۹۳ م.
۴. ابن رشد اندلسی، محمد بن احمد؛ فصل المقال؛ بیروت؛ دار المشرق؛ ۲۰۰۰ م.
۵. ابن رشد، محمد بن احمد؛ تهافت التهافت؛ بیروت؛ دار الفكر اللبنانی؛ ۱۹۹۳ م.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإشارات و التنبیهاة؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۳۸۱.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإلهیات من کتاب الشفاء؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۳۷۶.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ التعليقات؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۳۷۹.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ رسالة الحدود؛ بیروت؛ دار المناهل؛ ۱۴۱۳ ق.
۱۰. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ رسائل الشيخ الرئيس؛ قم؛ بیدار؛ ۱۳۵۸.
۱۱. ابن طاووس، علی بن موسی؛ فرج المہوم؛ قم؛ دار الذخائر؛ ۱۳۶۸.
۱۲. ابن عربی، محیی الدین؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت؛ دار احیاء التراث العربی؛ ۱۹۹۴ م.
۱۳. ابن عربی، محیی الدین؛ تفسیر؛ بیروت؛ دار احیاء التراث العربی؛ ۱۴۲۲ ق.
۱۴. ابن کمونه، سعد بن منصور؛ الجدید فی الحکمة؛ بغداد؛ وزارة الأوقاف؛ ۱۴۰۳ ق.
۱۵. اخوان الصفاء، رسائل؛ بیروت؛ دار بیروت للطباعة و النشر؛ ۱۹۹۹ م.
۱۶. اعرافی، علی رضا؛ بررسی فقهی فلسفه آموزی و فلسفه ورزی؛ قم؛ مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان؛ ۱۳۹۱.
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ قم؛ دار الکتب الإسلامیة؛ ۱۳۷۱ ق.
۱۸. تلمسانی، سلیمان بن علی؛ شرح منازل السائرین؛ قم؛ انتشارات بیدار؛ ۱۳۷۱.
۱۹. جاسم، بکار محمود حاج؛ الأثر الفلسفی فی التفسیر؛ دمشق؛ دار النوادر؛ ۱۴۲۹ ق.
۲۰. جعفری، محمد تقی؛ فلسفه دین؛ با اهتمام علی نصری و علی جعفری؛ تهران؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامی؛ ۱۴۰۱.
۲۱. جنید بغدادی، ابو القاسم بن محمد النہاوندی؛ رسائل الجنید؛ دمشق؛ دار القرى للطباعة و النشر و التوزیع؛ ۱۴۲۵ ق.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله؛ معرفت شناسی در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ قم؛ اسراء؛ ۱۳۹۲.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ قم؛ اسراء؛ ۱۳۸۸.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله؛ سرمقاله؛ قم؛ فصلنامه اسراء؛ ۱۳۸۹.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله؛ تبیین براهین اثبات وجود خدا؛ قم؛ اسراء؛ ۱۳۹۸.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ اسراء؛ ۱۴۰۱.

۲۷. جهامی، جبرار؛ موسوعة مصطلحات این رشد الفیلسوف؛ بیروت؛ مکتبه لبنان؛ ۱۴۲۱ق.
۲۸. جهامی، جبرار؛ موسوعة مصطلحات الفیلسفة عند العرب؛ بیروت؛ مکتبه لبنان؛ ۱۹۹۸م.
۲۹. حسن زاده آملی، حسن؛ نصوص الحکم بر فصوص الحکم؛ تهران؛ مرکز نشر فرهنگی رجاء؛ ۱۳۷۵.
۳۰. حسن زاده آملی، حسن؛ دروس معرفت نفس؛ قم؛ الف. لام. میم؛ ۱۳۸۵.
۳۱. حسن زاده آملی، حسن؛ اتحاد عاقل به معقول؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۳۹۹.
۳۲. حسن زاده آملی، حسن؛ دروس شرح اشارات و تنبیها؛ قم؛ آیت اشراق؛ ۱۳۹۱.
۳۳. حسن زاده آملی، حسن؛ شرح العیون فی شرح العیون؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۴۴۳ق.
۳۴. حسن زاده آملی، حسن؛ شرح فارسی الأسفار الأربعة؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۴۰۱.
۳۵. حسن زاده آملی، حسن؛ الهی نامه؛ تهران؛ مرکز نشر فرهنگی رجاء؛ ۱۳۶۴.
۳۶. حسن زاده آملی، حسن؛ قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند؛ تهران؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ۱۳۷۰.
۳۷. حسن زاده آملی، حسن؛ کلمه علیا در توفیقیت اسماء؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۳۷۶.
۳۸. حسن زاده آملی، حسن؛ ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ تهران؛ سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی؛ ۱۳۷۸.
۳۹. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک نکته؛ تهران؛ مرکز نشر فرهنگی رجاء؛ ۱۳۶۵.
۴۰. حسن زاده آملی، حسن؛ هزار و یک کلمه؛ قم؛ بوستان کتاب؛ ۱۳۸۱.
۴۱. حسین زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی؛ قم؛ مؤسسه امام خمینی؛ ۱۳۹۰.
۴۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ چیستی و گستره علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی؛ قم؛ اسراء؛ ۱۳۸۹.
۴۳. انصاری، خواجه عبدالله؛ منازل السائرین؛ تهران؛ دار العلم؛ ۱۴۱۷ق.
۴۴. دیلمی، قطب الدین محمد؛ محبوب القلوب؛ تهران؛ آینه میراث؛ ۱۳۷۸.
۴۵. دیلمی، حسن بن محمد؛ إرشاد القلوب إلى الصواب؛ قم؛ ۱۴۱۲ق.
۴۶. زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان؛ بدایع الحکم؛ تهران؛ الزهراء؛ ۱۳۷۶.
۴۷. زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان؛ لمعات الهیه؛ تهران؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات؛ ۱۳۶۱.
۴۸. سهروردی، یحیی بن حبش؛ حکمة الإشراف؛ تهران؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ۱۳۷۲.
۴۹. سهروردی، یحیی بن حبش؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ۱۳۸۰.

۵۰. شهرزوری، محمدبن محمد؛ رسائل الشجرة الإلهیة؛ تهران؛ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ ۱۳۸۵.
۵۱. شیخ حرّ عاملی، محمدبن حسن؛ وسائل الشیعه؛ قم؛ آل البیت؛ ۱۴۰۹ق.
۵۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة؛ بیروت؛ دار الإحياء التراث العربی؛ ۱۹۸۱م.
۵۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ المشاعر؛ تهران؛ طهوری؛ ۱۳۶۳.
۵۴. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ تفسیر قرآن الکریم؛ قم؛ بیدار؛ ۱۳۷۳.
۵۵. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ شرح اصول کافی؛ تهران؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ۱۳۸۳.
۵۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ شرح و تعلیقه بر الهیات شفا؛ تهران؛ بنیاد حکمت اسلامی صدرا؛ ۱۳۷۸.
۵۷. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ تهران؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ۱۳۶۳.
۵۸. طباطبایی، محمدحسین؛ نهیة الحکمه؛ قم؛ مؤسسه امام خمینی؛ ۱۳۹۰.
۵۹. طباطبایی، محمدحسین؛ بدایه الحکمه؛ قم؛ جامعه مدرسین؛ ۱۴۳۰ق.
۶۰. طباطبایی، محمدحسین؛ الإنسان و العقیدة؛ قم؛ باقیات؛ ۱۴۲۸ق.
۶۱. طوسی، محمدبن الحسن؛ الأمالی؛ قم؛ دار الثقافة؛ ۱۴۱۴ق.
۶۲. عبدالرزاق، مصطفی؛ تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیة؛ قاهره؛ لجنة التألیف؛ ۱۳۸۶ق.
۶۳. عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد؛ شکوی الغریب؛ پاریس؛ دار بایلیون؛ ۱۹۶۲م.
۶۴. غزالی، محمدبن محمد؛ تهافت الفلاسفه؛ قاهره؛ دار المعارف؛ ۱۳۹۲ق.
۶۵. فارابی، محمدبن محمد؛ الجمع بین رأی الحکیمین؛ تهران؛ مکتبه الزهراء؛ ۱۴۰۵ق.
۶۶. فارابی، محمدبن محمد؛ تحصیل السعادة؛ حیدرآباد؛ بی نا؛ بی تا.
۶۷. فخر رازی، محمدبن عمر؛ المباحث المشرقیة؛ بیروت؛ دار الکتب العربی؛ ۱۴۱۰ق.
۶۸. قطب الدین شیرازی، محمودبن مسعود؛ درة التاج؛ تهران؛ حکمت؛ ۱۳۶۹.
۶۹. گلشنی، مهدی؛ رابطه علم و دین از منظر چهار حکیم مسلمان معاصر؛ قم؛ حکمت اسلامی؛ ۱۴۰۰.
۷۰. مصباح یزدی، محمدتقی؛ نظریه سیاسی اسلام؛ قم؛ مؤسسه امام خمینی ره؛ ۱۳۷۸.
۷۱. مصباح یزدی، محمدتقی؛ پیش نیازهای مدیریت اسلامی؛ قم؛ مؤسسه امام خمینی ره؛ ۱۳۹۴.
۷۲. مصباح یزدی، محمدتقی؛ رابطه علم و دین؛ تحقیق و نگارش علی مصباح؛ قم؛ مؤسسه امام خمینی ره؛ ۱۳۹۷.

۷۳. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ تهران؛ سازمان تبلیغات اسلامی؛ ۱۳۷۷.
۷۴. مصباح یزدی، مجتبی؛ و عبدالله محمدی؛ معرفت‌شناسی؛ قم؛ مؤسسه امام خمینی ره؛ ۱۴۰۱.
۷۵. مطهری، مرتضی؛ خدا در زندگی انسان؛ مجموعه آثار؛ قم؛ صدرا؛ ۱۳۹۰.
۷۶. مطهری، مرتضی؛ عرفان حافظ؛ مجموعه آثار؛ قم؛ صدرا؛ ۱۳۹۰.
۷۷. معلمی، حسن؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ قم؛ مرکز جهانی علوم اسلامی؛ ۱۳۸۵.
۷۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد؛ تقویم الایمان؛ تهران؛ میراث مکتوب؛ ۱۳۷۶.
۷۹. میرداماد، محمد بن باقر؛ قیسات؛ تهران؛ دانشگاه تهران؛ ۱۳۷۴.
۸۰. نراقی، مهدی ابن ابی‌ذر؛ شرح الإلهیات من کتاب الشفاء؛ قم؛ کنگره بزرگداشت محققان نراقی؛ ۱۳۸۰.
۸۱. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ أجوبة المسائل النصيرية؛ تهران؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ ۱۳۸۳.
۸۲. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد؛ اساس الاقتباس؛ تهران؛ نشر مرکز؛ ۱۳۷۵.

