

تأثیر فلسفی ابن سینا و ابن رشد بر ابن میمون؛ با تأکید بر نقش عقل در فهم متون دینی

عباس بخشنده بالی^۱ / عبدالرحمن باقرزاده^۲ / مهرا ن رضایی^۳

چکیده

زمانی که فلسفه غرب در عصر ظلمت به سر می برد، برخی فیلسوفان مسلمان با درک عمیق فلسفه و به کارگیری آن در حوزه اسلامی به نوآوری‌هایی دست یافتند. علاوه بر این، توانستند بر اندیشمندان ادیان مختلف نیز تاثیرگذار باشند. ابن سینا و ابن رشد را می توان نمونه آشکاری برای تأثیرات مختلف در حوزه یهودیت به حساب آورد. این پژوهش که با شیوه توصیفی-تحلیلی نگارش یافته به واکاوی دیدگاه‌های ابن سینا و ابن رشد درباره خردورزی در اصول و آموزه های دینی پرداخته و تأثیر آنها را بر ابن میمون یهودی مورد واکاوی قرار می دهد. ابن سینا به عنوان فیلسوفی عقل گرا توانست مبانی دین را به روش عقلی اثبات نماید و علاوه بر این، ابن رشد به مواردی جزئی تری مانند تأویل نیز پرداخت. در نتیجه، هر یک از ابن سینا و ابن رشد توانستند بر یهودیت به ویژه ابن میمون در ارتباط میان عقل و دین تأثیرگذار باشند.

واژگان کلیدی: ابن سینا، ابن رشد، ابن میمون، دین، عقل.

a.bakhshandehbali@umz.ac.ir

a.bagherzadeh@umz.ac.ir

m.rezaee@umz.ac.ir

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران

۳. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه مازندران

۱- مقدمه

پرداختن به خردورزی در است. در این زمینه، اختلافات بنیادین در حوزه هر یک از ادیان ابراهیمی در طول تاریخ پدید آمده و هر یک از عقل و دین طرفدارانی را به خود مشغول کرده است. برخی برای احکام عقل نقش محوری و تعیین کننده ای در متون دینی معتقد بودند و در مقابل، برخی معتقد به استفاده حداکثری از آموزه های دینی بوده و برای عقل جایگاهی معتقد نبودند. ابن سینا و ابن رشد^۱ ته با محوریت تعالیم اسلامی خردورزی در منابع دینی را مورد اهتمام قرار دادند. (ر.ک: حلبی، ۱۳۷۲: ۵۱) از سویی دیگر، ابن میمون^۳ نیز در حوزه یهودیت با تکیه بر دلایل گوناگون عقلی و نقلی خردورزی در متون دینی را به اثبات رسانید. ابن اندیشمند یهودی در پیوند عقل و دین متأثر از ابن سینا و ابن رشد مسلمان بود. نام «ابن رشدیان لاتینی»^۴ بر سر زبان ها بود.

اگر چه مسئله عقل و دین از دیدگاه ابن سینا، ابن رشد و ابن میمون به صورت پراکنده در برخی منابع فلسفی و کلامی نظیر تاریخ فلسفه مورد اشاره قرار گرفته، ولی در این مقاله به صورت منسجم مورد واکاوی قرار می گیرد و نیز برای اثبات تأثیر فلسفی ابن سینا و ابن رشد بر ابن میمون به برخی ادله توجه شده است. در این نوشتار که با شیوه توصیفی-تحلیلی شکل گرفته، نخست به نقش عقل در آموزه های دینی از دیدگاه ابن سینا، ابن رشد و ابن میمون پرداخته و سپس، تأویل در آموزه های دینی از منظر ابن رشد و ابن میمون بررسی می شود. در نهایت، تاثیر فلسفی اندیشمندان مسلمان بر ابن میمون مورد توجه قرار می گیرد. پرسش اصلی این پژوهش این است که آیا دیدگاه ابن میمون درباره ارتباط عقل و دین متأثر از دیدگاه ابن سینا و ابن رشد می باشد؟ به نظر می رسد ابن سینا و ابن رشد به عنوان فیلسوفان مسلمان و مفسران

آثار ارسطو مورد توجه اندیشمندان مختلفی در مغرب زمین قرار گرفته اند که یکی از آن‌ها ابن میمون یهودی می باشد. و نیز با توجه به وجود برخی قرائن و شواهد، خردورزی در متون دینی که مورد توجه ابن میمون می باشد برگرفته از آثار و اندیشه‌های مسلمانان به ویژه ابن سینا و ابن رشد است. در ادامه، نخست تعادل میان عقل و دین از منظر سه اندیشمند و سپس ضرورت خردورزی در متون دینی و تأویل مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در نهایت، تاثیر ابن سینا و ابن رشد بر ابن میمون پرداخته می شود.

۲- تعادل میان عقل و دین

درباره ارتباط عقل و دین، دیدگاه‌های متفاوتی در تاریخ اندیشه اسلامی و یهودی به چشم می خورد. برخی اندیشمندان اسلامی و یهودی عقل را به صورت افراطی در مسائل دینی دخیل دانستند و برخی دیگر نیز در این مساله تفریط نموده و طرفدار محض نصوص دینی شدند.

یکی از گروه‌هایی که به افراط در عقل معروف هستند، معتزله می باشد. آن‌ها متکلمانی هستند به پیشوایی واصل بن عطا. (۸۰ - ۱۳۱ ق) در اندیشه معتزله، عقل و احکام عقلی نقش اساسی و تعیین کننده در کشف و استنباط عقاید دینی و نیز اثبات و دفاع از این عقاید بر عهده دارد. در این روش هر مسأله‌ای را باید بر خرد آدمی عرضه کرد و تنها با یافتن توجیهی عقلانی برای آن، قابل پذیرش خواهد بود. مبنای این مکتب چنین است: «المعارف کلها معقوله بالعقل، واجبه بنظر العقل و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع، و الحسن و القبح صفتان ذاتیتان للحسن و القبیح». (شهرستانی، ۱۳۹۵: ص ۲۷۱) در مقابل، برخی نقش عقل را بسیار کم رنگ دانسته و آن را از دایره دین خارج نمودند که چنین روشی را می توان در اهل حدیث و اخباریون مشاهده

نمود. به عنوان نمونه، در قرون هفتم و هشتم هجری ابن تیمیه حرانی (۷۲۸-۶۶۱ ق) به احیای عقاید اولیه ابن حنبل پرداخت. وی کتاب مبسوطی در زمینه تعارض عقل و نقل به رشته تحریر در آورد. (شریفی و دیگران، ۱۳۷۹: ۶۹) ابن تیمیه درباره تعارض عقل و شرع، شرع را مطلقاً مقدم دانسته و برای اثبات آن به دلیل عقلی رو می آورد: «اذا تعارض الشرع و العقل، وجب تقدیم الشرع. لان العقل مصدق للشرع فی کل ما أخبر به؛ و الشرع لم یصدق العقل فی کل ما أخبر به». (ابن تیمیه، ۱۹۷۱: ۱۳۸)

ابن سینا که توانست گام‌های مهم فارابی (۲۵۹-۳۳۹ قمری) در شکل‌گیری نخستین مکتب فلسفی را به سرانجام برساند، نقش مهمی در عقل‌گرایی در حوزه اسلامی ایفا نمود. وی تلاش کرد استنباط‌های انسان را به امور بدیهی، مشهورات و عقل نظری منتسب نماید. (رک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ص ۱۸۵) نیز محل معقولات را غیر مادی دانسته و می‌گوید: «ان الجوهر الذي هو محل المعقولات، لیس بجسم و لا قائم بجسم، علی انه قوة فيه أو صورة له بوجه». (همان: ۱۸۷) ابن سینا طبق روش مشائی خود معتقد است انسان با نفس ناطقه‌ای که دارد می‌تواند کارهای مختلفی انجام بدهد که یکی از آن‌ها ادراک است که در این قسمت نیازمند بدن مادی نبوده و به طور مجرد از بدن به آن می‌پردازد. (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۴۲-۴۱).

اولین مرتبه از عقل به باور ابن سینا، «عقل هیولانی» است که در هر انسانی وجود دارد. این عقل قوه محض است و صورتی ندارد. دومین مرتبه، «عقل بالملکه» است که با درک «معقولات اول» به وجود می‌آید. اولین بن‌مایه‌های عقل که به یاری آن‌ها می‌توان «معقولات ثانویه» را ادراک نمود. در مرتبه سوم، «عقل بالفعل» پدید می‌آید که عقل، حقایق را در خود داشته ولی به حالت فعال در نیامده است. با فعال شدن عقل در این مرحله، «عقل مستفاد» پدید خواهد آمد. (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۸۵-۸۶) بنابراین، اساس مراتب کمالی در مباحث مختلف، توانمندی عقل است. وی در آثارش

با استناد به انواع روش های عقلی و منطقی در پی اثبات آموزه های دینی می پردازد. یکی دیگر از اندیشمندان اسلامی که پس از ابن سینا به تعادل میان عقل و دین معتقد بود، ابن رشد است. به نظر او، ارسطو در حوزه فلسفه به کمال مطلق رسیده است، و اگر ما بخواهیم مسائل عقلی را حل کنیم باید به فلسفه ارسطو نظر داشته باشیم. (ر.ک: نصری، ۱۳۷۹: ۲۵۵) او معتقد بود که اگر مذهب ارسطو درست فهمیده شود، مطابق است با عالی ترین معرفتی که انسان می تواند به آن برسد؛ بلکه عقیده داشت که انسانیت در سیر تطور همیشگی خود در شخص ارسطو به چنان درجه رفیعی رسیده است که برای کسی دیگر رسیدن به آن درجه امکان ناپذیر است. (ر.ک: دبور، ۱۳۷۶: ۶۳۸) ابن رشد به دلیل عشق به ارسطو با قاطعیت تمام به این بحث پرداخت. او نخستین ضربه محکم را بر غزالی فرود آورد، چنانکه ارکان مذهب و ادعای او را متزلزل ساخت و به مردم فهماند که فلسفه با دین مخالف نیست. (الفاخوری و دیگران، ۱۳۷۳: ۶۵۴) بنابراین، ابن رشد را می توان یکی از اندیشمندانی تلقی نمود که در مقابل افراط گرایی در هر یک از عقل و دین، به تعادل می اندیشید.

در دین یهود نیز درباره ارتباط عقل و دین اختلافاتی مشاهده می شود. برخی تلاش نمودند گستره عقل را محدود کرده و از شریعت خارج نشوند که تا قبل از قرون وسطی غالب اندیشمندان یهودی این گونه بودند. در مقابل، برخی دیگر تلاش نمودند که دامنه خردورزی را در مسائل دینی نیز سرایت دهند که می توان از فیلون (متولد ۴۰ م)، اسحاق اسرائیلی (متولد ۸۵۵ م)، سعدیا ابن یوسف (متولد ۸۸۲ م)، داود بن مروان راقی (متولد ۹۰۰ م) و یعقوب قرقسانی (۹۰۰ م) یاد نمود. (ر.ک: شرباک، ۱۳۸۳: ۳۶-۶۹؛ پینز، ۱۳۷۸: ۲۱۲) موسی بن میمون برخلاف فلاسفه و علمای یهود قبل خود، به طور آشکار تلاش کرد تا فلسفه ارسطویی را در کنار آموزه های دینی قرار دهد. بی تردید، ابن میمون بزرگ ترین نام در فلسفه یهودی بود، اما این نه به دلیل خلاقیت

چشمگیر او در تفکر فلسفی به معنای دقیق کلمه است، بلکه برجستگی ابن میمون را که مشهورترین تدوین‌کننده شریعت دینی یهود نیز بود، باید بیشتر در حوزه وسیع تلاش او در کتاب دلالة الحائرین ۱۰ جست‌وجو کرد که می‌کوشد هم شریعت را حفظ کند و هم فلسفه را، بی‌آنکه مسائل را کتمان نماید و یا تلاش نماید تا در سطح نظری راه‌حلی نهایی و عموماً الزام‌آور را در باب تعارض برگزیند. تنها منبعی که به طور مستقیم ما را درباره ارتباط فلسفه و شریعت یاری می‌دهد، کتاب دلالة الحائرین است.

بنابراین، در هر یک از حوزه‌های یهودیت و اسلام دیدگاه‌هایی درباره عقل و دین ارائه گردید که در آنها افراط و تفریط مشاهده می‌شود. گاهی در به‌کارگیری عقل زیاده روی شده و گاهی نیز کم‌کاری‌هایی صورت می‌گرفت. ابن سینا و ابن رشد به عنوان حکیمان الهی در حوزه اسلام و ابن میمون به عنوان حکیم یهودیت توانستند به خردورزی در دین دست یابند.

۳- ضرورت به‌کارگیری عقل

ابن سینا، ابن رشد و ابن میمون با استفاده از مبانی عقلی و نقلی به این مساله توجه نمودند که نباید خردورزی در متون دینی را معطل نمود. آن‌ها به این نکته رسیدند که خردورزی در امور دینی ضرورت دارد. آنها برای اثبات ضرورت عقل در دین به آیات و مبانی عقلی متوصل شدند که در این قسمت به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. ابن سینا به پیروی از اندیشمندانی نظیر فارابی، با تکیه بر روش عقلی تلاش نمود هر یک از مهم‌ترین اصول دینی نظیر مبدا، معاد و شریعت را با عقل اثبات نماید. وی معتقد است عدل زیباست و ظلم قبیح است که همه این‌ها از مشهورات مقبولات می‌باشند. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۶). وی برای اثبات شریعت و آموزه‌های دینی، به استنادات عقلانی پرداخته و دلائلی از جنس عقل مطرح می‌نماید. به عنوان نمونه،

مشارکت و تعاون اجتماعی برای بقای انسان ضرورت دارد؛ زیرا سلائق مختلف گاهی موجب نزاع میان انسان ها و هرج و مرج در جامعه می شود. به همین دلیل، به حکم عقل می توان به اثبات وجود انسان های کامل نظیر رسولان الهی و ادیان در جوامع دست یافت. (همو، ۱۳۹۰: ۳۴۴) وی در این رابطه معتقد است وجود انسان صالح برای پرداختن به منافع انسان ها ضرورت دارد: «و وجود الانسان الصالح لان یسن و یعدل ممکن کما سلف منا ذکره، فلا یجوز ان تکون العنايه الاولي تقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه التی هی اسها». (همان: ۳۴۵)

وی در ادامه به این نکته توجه می دهد که این فرد باید نبی بوده و از جنس انسان ها باشد تا دیگران با توانمندی هایی نظیر معجزه بتوانند به او اعتماد نمایند: «فواجب اذن ان یوجد نبی، و واجب ان یکون انسانا و واجب ان تکون له خصوصیه لیست لسائر الناس حتی یستشعر الناس فیه امر لا یوجد لهم، فیتمیز منهم، فتکون له المعجزات التی اخبرنا» (همان). بنابراین، ابن سینا در میان آن هایی که به علوم نقلی محض معتقد بودند، مسیر عقل را راهنمایی کرده و در آثارش به آن متعبد می باشد. در این مورد نیز ابن سینا به مراتب عقل می پردازد. از نظر وی، پیامبران می توانند با اتصال به عقل فعال که برخی انسان ها به آن واصل می شوند به این مقام بزرگ دست یابند. چنین انسان هایی می توانند به سرعت به معقولات دست یابند. (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۶) وی به ارتباط میان عقل و شرع نیز پرداخته و معتقد است شریعت فقط به احکام کلی حکم می کند و برای رسیدن به جزئیات وقایع باید به خردوری رو آورد. (همو، ۱۹۸۵: ۱۴) بنابراین، عقل و دین می توانند به تعادل پرداخته و یکدیگر را به کمال برسانند. نکته دیگر در ارتباط عقل و دین این است که وحی که در دین بیان می شود دارای اهمیت می باشد. از منظر او مبانی نهایی در مشروعیت را وحی مشخص می کند و در این زمینه باید به حکم شرع متعبد بود. (همو، ۱۳۷۹: ۳۲۱)

ابن رشد نیز با بی بردن به اهمیت عقل در مسائل دینی، به نکاتی خردتر و البته دقیق توجه می نماید. او معتقد است اگر ما به آموزه‌ها و دستورات شرع اعتقاد داریم، متوجه می شویم که نه تنها قرآن کریم خردورزی در متون دینی را مباح دانسته بلکه آن را واجب می داند. وی تصریح می کند: «اما این که شرع مردم را از راه عقل و به وسیله آن متوجه نظر در موجودات جهان کرده است و شناخت آن‌ها را خواسته است، امری روشن و آیات بسیاری در این باب وجود دارد؛ مانند: «پس ای دیده و ران! عبرت گیرید». (الحشر: ۲) و این آیه نص بر وجوب به کار بردن قیاس عقلی محض و یا عقل و شرع با هم است». (ابن رشد، ۱۹۸۷ الف،: ۱۱-۱۲) وی به این نکته تصریح می کند که مقصودش از وجوب اندیشه در آیات، وجوب قیاس است؛ چون که قیاس مساوی است با استنباط مجهول از معلوم. ولی چون قیاس انواع مختلفی دارد، وی مقصود خود را از قیاس مشخص می کند: «به یقین ما مسلمانان می دانیم که نظر برهانی به مخالفت با آموزه‌های دینی منجر نمی شود؛ چون که حق با حق در تضاد نیست، بلکه موافق و گواه بر آن است». (همان: ص ۱۷)

ابن رشد بعضی از مخالفین عقل را مخالف با تعالیم راستین شرع دانسته و در واقع به آنها نسبت جهل و دوری از خدا و حقایق می دهد. وی معتقد است که راه واقعی برای رسیدن به معارف واقعی، راه برهانی و عقلی است که در شرع بسیار مورد تأکید قرار گرفته است. البته راه برهانی که با عقل سلیم صورت گرفته باشد. (Leaman, 1998, p145) وی کسانی که مردم را از این راه برهانی بازمی دارند و گاهی مردم را تکفیر می کنند مورد نکوهش قرار می دهد: «کسی که مردم شایسته و اهل نظر را از نظر به [کتب قدما] باز دارد، از ابوابی که خدای تعالی مردم را از آن راه به معرفت خود فراخوانده است، بازداشته است. و این همان باب تفکر برهانی است که به معرفت حق تعالی منجر می شود. و بسته شدن این راه، نهایت جهل و دوری از خداست». (ابن

رشد، ۱۹۸۷ الف: ۱۶) نکته قابل توجه این است که خردورزی در متون دینی به معنای برتری عقل بر آموزه های دینی نیست بلکه در تعارض (ظاهری) میان آن دو، شریعت برتری دارد. (ر.ک: عبدالمهدین، بی تا: ۲۰۸) از نگاه او در يك تقسیم کلی، مطالب قرآن به چهار قسم تقسیم می شود: بخشی مربوط به بایدها و نبایدها، امرها و نهی هاست؛ بخشی مربوط به رابطه اوامر و نواهی با یکدیگر است؛ بخش دیگر به مسائل تاریخی درباره اقوام گذشته بحث می کند و بخش آخر مربوط به امور ناظر به واقع است؛ مانند امور مربوط به توحید، معاد، خلقت انسان، وجود شیطان، خلقت آسمان و غیره. وی بخش اول را مطرح کرده و آن ها را تقلید از انبیاء و واضعین می داند که بحث عقلی در آن ها راه ندارد. (ابن رشد، ۱۹۹۸: ۵۵۶) هم چنین درباره بخش دوم هم قائل به تقلید است. درباره بخش سوم کلامی مستقل ندارد. بنا براین، تمام سخن در مورد دین به بخش چهارم منحصر می شود. البته در جایی هم گفته که فلسفه در هر چه در شرع آمده به بحث می نشیند. (همان: ۴۹۰) وی معتقد است که شرایع مردم را به سعادت می رسانند؛ از این رو، ضروری اند. و نشأت دیگر فقط با فضایل نظری و پس از آن، با فضایل عملی حاصل می شود. بنابراین، سعادت با فضایل اخلاقی کمال می یابد و فضایل اخلاقی با شناخت حاصل می شود: «شرایع برای فضایل عملی و نظری ضروری است... آنها برای ایجاد فضایل اخلاقی، نظری و صنایع عملی ضروری هستند. زندگی آدمی در این سرای جذبه صنایع عملی میسر نیست. نیز در نشأت و در آن سرای، زندگی جز به فضایل نظری حاصل نشود. ولی هیچ يك از این دو جز با فضایل اخلاقی کمال نباید. و فضایل اخلاقی جز به شناخت و بزرگداشت باری تعالی با عبادات مشروع ادیان حاصل نگردد». (همان: ۵۵۴-۵۵۵) بنا بر این، ابن رشد ضمن مخالفت با کسانی که در باب عقل و دین افراط و تفریط نمودند، معتقد است که بر طبق آن چه دین به ما آموزش می دهد، باید در متون دینی

از خردورزی استفاده نمود. وی با استفاده از آیاتی از قرآن کریم معتقد است استفاده از عقل در متون دینی نه تنها دارای اشکال نبوده بلکه ضروری است. ابن میمون نیز به تمایز میان بدن و نفس در موجودات مختلفی غیر از ملائکه معتقد می‌باشد. (Roth, 1963, p. 129) وی یکی از قوای نفس را عقل دانسته و معتقد است قدرت تفکر انسان میتواند نقش مقدماتی در شکل‌گیری معرفت و در نهایت وصول به کمال را ایفا نماید (ابن میمون، بی تا: ص ۱۶۸). از نگاه ابن میمون، عقل انسان میتواند از طریق معرفت درست، به فناپذیری و ابدیت دست یابد. (Hyman, 2002, p. 87) این فیلسوف قرون وسطی در عین اینکه تلاش می‌کند تا محدودیت عقل را اثبات کند، از مسدود شدن باب اندیشه و استدلال سخت‌نگران است: «مقصود از نصوصی از انبیا و حکما که درباره محدودیت عقل ذکر شد، تعطیلی باب خردورزی از هرچه در توان دارد نیست، آن‌گونه که نادانان گمان می‌کنند». (ابن میمون، بی تا: ۷۲) وی معتقد است که مقصود انبیا از آنچه در باب محدودیت عقل ابراز داشته‌اند، مسدود شدن این باب نیست؛ زیرا عقل نسبت به آنچه در حوزه ادراک آدمی قرار می‌گیرد همواره حجت است. وی معتقد است طریق زندگی به خودی خود کمال محسوب نمی‌شود بلکه طریق زندگی نتیجه کمال است که با وصول به کمال عقلانی، انسان‌های کامل به مرحله تقلید از خدا تشویق خواهند شد. (Shatz, 2006: 186) وی درباره دین یهودیت به این نکته توجه می‌دهد که برای این که ملت‌های جهان به یهودیت احترام بگذارند باید شریعت را عقلانی جلوه داد. در غیر این صورت، مردم به یهودیت توجه نخواهند نمود و اعتبارش از بین می‌رود. (Rudvsky, 2010: 175) بنابراین، خردورزی در آموزه‌های دینی باید وجود داشته باشد، ولی نه به طور مطلق و نامحدود، بلکه باید ضوابط و حدودی برای آن ترسیم کرد تا دچار انحراف در مسائل دینی نگردد. وی برای ورود به مباحث الهیات سپری کردن مقدمات را ضروری می‌داند و معتقد است

کسی که پیش از آمادگی و فراگرفتن مقدمات لازم، به الهیات اشتغال ورزد، نه تنها در آراء و عقایدش با پیریشانی مواجه می‌شود، بلکه از خطر تعطیل شدن عقل نیز در امان نخواهد بود. وی تصریح می‌کند: «بدان که شروع کردن بدون آمادگی در این علم واقعاً خطرناک است، یعنی در علم الهیات و همچنین تبیین معانی مثالهای مورد نظر انبیا و اشاره به استعاراتی که در کتابهای انبیاء فراوان یافت می‌شود...، ولی تنها خطر این شروع، انحراف دینی نبوده، بلکه خطر تعطیلی عقل هم وجود دارد». (ابن میمون، بی تا: ۷۲-۷۳) ابن میمون به مثال قابل توجهی اشاره می‌کند که اگر به یک نوزاد شیرخوار، غذایی همچون گوشت و گندم خام خورانده شود، موجبات مرگ او فراهم می‌شود؛ این غذاها، بحسب طبیعت خود، نامطلوب نیستند، ولی عدم آمادگی هاضمة کودک موجب زیان می‌گردد: «کسی که به نوزاد شیرخوار گندم، گوشت و شراب بخوراند، بدون شک او را به دلیل عدم هضم غذا، می‌میراند». (همان: ۷۳)

وی توجه الهی را متناسب با اندازه‌ای می‌داند که یک فرد عقل خویش را به کار انداخته است. او در این رابطه بیان می‌دارد که تکامل مطلوب آدمی مستلزم وجود عقل و فعل اخلاقی است. او برای روشن ساختن دیدگاهش، مثال کاخ پادشاه را به کار می‌برد؛ کسانی که خارج از دیوارهای کاخ‌اند اعتقاد اصولی ندارند؛ آنهایی که داخل شهرند، ولی به کاخ پشت کرده‌اند، دیدگاه نادرستی دارند، ولی آنهایی که آرزوی وارد شدن به کاخ را دارند؛ ولی نمی‌دانند که چگونه این کار را انجام دهند، سنت‌گرایانی هستند که دقت فلسفی ندارند. اما کسانی که وارد کاخ شده‌اند، در مورد اصول اساسی دین به خوبی اندیشیده‌اند. تنها فردی که به بالاترین سطح پیشرفت عقلی رسیده می‌تواند به عرش الهی نزدیک شود. اما پیشرفت فلسفی به تنهایی کافی نیست؛ فرد برای تکامل یافتن باید رابطه‌اش را با خدا به مرتبه بالاتری گام‌فرا نهد. (شرباک، ۱۳۸۳: ۱۴۶) وی معتقد است شهوات مرتبط با بدن مادی یکی از مهم‌ترین موانع رشد

عقلانی انسان می باشد. به خصوص در جوانی از بسیاری از فضائل اخلاقی و خردورزی ممانعت می کند. با فرو نشانیدن آتش شهوات عقل آدمی به قدرت خواهد رسید. (Maimonides, 2003, Xxvi)

بنابراین، ابن سینا و ابن رشد با روشی متفاوت به مقابله با افراطی گری در دین و تفریط در عقل وارد شده و تلاش نمود با مبانی مختلف عقلی و نقلی به اثبات و حتی ضرورت خردورزی در مبانی دینی بپردازد. این مهم، در آثار ابن میمون نیز مشاهده می شود. وی توانست با استناد به مبانی گوناگونی از شریعت یهود، با افراط و تفریط در استفاده از عقل در دین مقابله نماید. از نگاه ابن میمون نیز خردورزی در مبانی دینی ضرورت داشته و باید به طور منطقی صورت گیرد. نکته قابل توجه دیگر این است که هر یک از ابن رشد و ابن میمون در استفاده از عقل در متون دینی به ضوابطی اشاره نمودند که باید به آن توجه شود. اگر این ضوابط رعایت نگردد برداشت هایی نادرست در متون دینی صورت گرفته و سیری انحرافی پیموده می شود.

۴- تأویلات عقلی در دین

یکی از مسائل مهم در آرای ابن رشد و ابن میمون، تاویل عقلانی در متون دینی است. با توجه به این که برخی آموزه های دینی را نمی توان بر ظاهرشان صادق دانست، باید معنای باطنی آن ها مورد توجه قرار بگیرد که هر یک از آن دو در آثارشان مورد توجه قرار دادند. هر چند ابن سینا در رابطه تاویل در متون مقدس ورود نداشته ولی معیارهای فراوانی از خردورزی را در آثارش متذکر شده است. وی معتقد است برخی از اندیشه ها نادرست هستند و باید به اندیشه درست رو آورد. (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۲۰) ابن رشد که به صورت خردتری وارد این بحث شده، معتقد است درباره شریعت باید به دو معنای ظاهری و باطنی توجه نمود. اگر میان ظاهر

شریعت با قوانین عقل اختلافی به وجود آید، باید آن را تأویل نمود. (ابن رشد، ۱۳۷۰، ۱: ۱۶). در مقابل، اگر بر وفق قوانین عقل بود، بدون تأویل باید آن را پذیرفت. در این قسمت باید به این نکته توجه نمود که این اشتباه است که ابن رشد را در فهم گفته‌های شرع، دو شخصیتی (قائل به تأویل و ظاهر) بدانیم؛ زیرا او به ظاهر و باطن، به صورت دوگانه معتقد نیست، بلکه او به ظاهر و باطن معتقد می‌شود برای ایجاد یک وحدت. از نظر او، هرچه با وحی به دست آید با عقل سازگار است. (الفاخوری. الجبر، ۱۳۷۳: ۶۶۴)

ابن رشد درباره معنای تأویل معتقد است: «تأویل بیرون آوردن دلالت کلمه از مفهوم حقیقی به معنای مجاز است بدون آن که به روش عادی در عربی اخلاقی وارد گردد؛ مانند نام گذاشتن چیزی به نام علت آن یا نتیجه آن». (ابن رشد، ۱۹۸۷ الف: ۹۷) وی معتقد است آموزه‌های دینی در به کارگیری تأویل به سه قسم تقسیم می‌شوند: تأویل در آنها مجاز است، تأویل در آنها ممتنع است و تأویل در آنها واجب است. (همان: ۱۱۱) وی در الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه به پنج دسته از مفاهیم دینی نسبت به تأویل توجه می‌دهد (ر.ک: همان: ۲۰۵). وی تأویل نمودن متون دینی را دارای ضوابطی ویژه دانسته (ر.ک: فوزی، ۱۴۲۷: ۲۳۷) و ضمن تایید دیدگاه غزالی (ر.ک: ابن رشد، ۱۹۸۷: ۲۰۶) هشدار می‌دهد تنها اهل حکمت و علم توان تأویل را دارند و غیر آنها نباید به این کار دست بزنند. وظیفه آنها حمل الفاظ به ظاهر آنهاست: «اما کسی که اهل علم نیست، واجب است که الفاظ را بر ظاهر حمل کند و تأویل در حق او کفر است؛ چراکه به کفر منجر می‌شود». (همان: ۲۸). او معتقد است کسانی اهل تأویل هستند که اهل علم و یا فلسفه باشند؛ وی با اشاره به آیه شریفه «و الراسخون فی العلم» (آل عمران: ۷)، اشاره می‌کند که اهل تأویل که توان هماهنگ کردن فلسفه و شریعت را دارند، باید «راسخون فی العلم» باشند. و غیر اهل علم از

مؤمنین، بدون برهان به ظواهر عمل می‌کنند و توان این کار را ندارند و لذا نباید به این روش روی آورند. (همان: ۲۱) در گامی فراتر، معتقد می‌شود که بر اهل علم و تأویل واجب است که در هنگام وجود برهان، به تأویل آن رجوع کند نه به ظاهر آن. (همان: ۲۴). بنابراین، ابن رشد معتقد است یکی از مهم ترین فعالیت های عقل در متون دینی تأویل است که فعالیتی عقلانی است. در این کار، نیازمند انسان هایی هستیم که به فهم دینی رسیده و بر طبق اصول و مبانی مورد تایید دین به تأویل می پردازند.

آن چه در دین اسلام بیان گردید، در دین یهودیت نیز مورد توجه اندیشمندانی مانند ابن میمون بود. وی با نبوغی فراتر از سلف خود به این مهم توجه می‌کند که در برخی از معانی اسماء که در کتب مقدس آمده، به طور صریح نمی‌توان آنها را پذیرفت؛ چراکه ممکن است معنای لغوی، مجازی، رمزی و غیر اینها مقصود باشد. گاهی قصد معنای لغوی و غیره در آنها سبب لغزش می‌شود. به همین دلیل، باید به واسطه عقل، آنها را به معنای حقیقی سوق داد. اما از آن رو که عقل را خداوند در نهاد ما قرار داده، پس نمی‌تواند با چیزی که آن هم از جانب خدا نازل شده، یعنی دین و وحی، مخالف باشد؛ به همین دلیل، باید از عقل در متون دینی استفاده کرد. در برخی از آیات تورات با اسمائی روبرو می‌شویم که به خداوند تعالی نسبت داده می‌شوند و عقل، آنها را به دلیل نقصان، قابل حمل بر ذات احدیت نمی‌داند که باید با روش صحیح تأویل برده شوند که به نمونه‌هایی از اسماء که ابن میمون به آنها می‌پردازد اشاره می‌شود. در کتاب اشعیاي نبي آمده است: «خداوند می‌فرماید که آسمان ها کرسی من و زمین قرارگاه من است». (اشعیا، فصل ۶۶: ۱) وی در این رابطه بیان می‌کند دلیل اینکه «کرسی» به خداوند نسبت داده شد، عظمت و جلالت شأن و مقام او است؛ چون که کرسی مکانی است که افراد با عظمت و بزرگواری بر آن می‌نشینند: «کرسی در لغت اسمی برای مکان نشستن است که بزرگواران همانند پادشاهان بر آن می‌نشینند که دلالت بر عظمت و

بزرگی شأن آنها می‌کند؛ و به دلیل وقار و نور حق تعالی و دلالت بر عظمت شأن او، آن مکان کرسی نامیده می‌شود». (ابن میمون، بی تا: ۳۵)

ابن میمون همانند ابن رشد معتقد است باید از عقل در متون دینی استفاده شود. این فعالیت عقلانی البته باید دارای ضوابطی باشد تا استفاده ای نادرست انجام نگیرد. وی همانند ابن رشد یکی از مهم ترین نمونه های خردورزی در متون دینی را تاویل در دین می‌داند که باید با معیاری مورد تایید دین صورت بگیرد. بنابراین، یکی از کاربردهای مهم عقل در متون دینی، تاویل برخی آموزه های دینی است که مورد توجه ابن میمون و ابن رشد بود.

۵ - تعامل ابن سینا، ابن رشد و ابن میمون

یکی از دلائل تاثیرپذیری ابن میمون از اندیشمندانی مانند ابن سینا و ابن رشد دیدگاه های مختلفی است که از اندیشمندان غرب و شرق بیان گردیده است. این تاثیرات فلسفی محدود به فضای یهودیت نبوده بلکه توماس آکویناس نیز در فضای مسیحیت از ابن سینا و ابن رشد متاثر بود. ۱۱ ولفسن درباره تاثیرپذیری ابن میمون از فیلسوفان مسلمان معتقد است: «یهود دوره ای را بدون این که میراث فکری ای داشته باشد سپری کرد و تنها در تورات و تلمود به بحث، شرح و تفسیر پرداخت. ولی پس از ظهور اسلام، یهودیان به مسلمانان توجه کردند و با انتشار اندیشه اسلامی از این اندیشه اثر پذیرفتند و از اواخر قرن سوم تا پایان قرن ششم تالیفات فلسفی یهود به زبان عربی ترجمه شد که نمونه بارز آن در دلالة الحائرین ابن میمون به چشم می خورد». (ولفسن، ۱۳۶۸: ۸۹)

برخی دیگر معتقدند تاثیر تمدن عربی اسلامی بر فرهنگ یهود در تمام عرصه ها و در زبان، شعر، نثر و اساطیرشان مشهود است. (هنداوی، ۱۹۶۳: ۱۱۹) همچنین طبیعیات، متافیزیک و الهیات یهود در قرون وسطی

از متکلمان مسلمان و فلاسفه مسلمان از جمله مشائیان و پیروان افلاطون تاثیر پذیرفت. (ادریس، بی تا: ۲۰-۲۲) ویل دورانت نفوذ ابن سینا در اسپانیا و ابن رشد را دارای اهمیت می داند. (دورانت، ۱۳۷۳، ج ۴: ۳۲۸) زرین کوب معتقد است ابن سینا توانست تاثیرات زیادی بر اندیشمندانی نظیر ابن جبرول و ابن میمون داشته باشد. (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۱۱۵) به عنوان نمونه، می توان بحث وجود خدای تعالی را یکی از تاثرات ابن میمون از ابن سینا دانست که از دلایل عقلی او استفاده نمود. (فناپی، ۱۳۷۱: ۱۶) ژیلسون در اثر تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، سرچشمه الهام ابن میمون در موضوع فناپذیری نفس را ابن رشد اندلسی می داند. (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۳۲۵) برخی دیگر معتقدند ابن میمون در بحث هایی مانند نفس، متأثر از شروح ابن رشد از ارسطو می باشد. (Hyman, 2002, p.13-14) دبور منبع اصلی نظریه وحدت عقل را ابن باجه می داند که ابن رشد و ابن میمون از آن الهام گرفتند. (دبور، ۱۳۶۲: ۱۹۱) این نکته نیز باید اشاره گردد که ابن میمون در برخی مسائل فلسفی و کلامی با تسلط بر آرای اندیشمندان اسلامی، به مخالفت با برخی آن ها می پردازد. به عنوان نمونه، ابن رشد در مقابل غزالی به اشتراک لفظی مشترک الصفه در بحث صفات خدای تعالی تمایل یافت ولی ابن میمون به اشتراک لفظی مطلق معتقد است. (ر.ک: nasr, 1996: 24) دلیل دیگر در الگو قرار گرفتن فیلسوفان مسلمان، وضعیت تاریخی مهمی بود که با احیای فلسفه ارسطویی در پایان قرن ششم هجری و یا دوازدهم میلادی در اروپای غربی پدید آمد و ابن رشد در میان یهودیان و مسیحیان، پیشوای بلامنازع شناخته شد و در میان آنها به عنوان مفسر بزرگ ارسطو شهرت یافت. پس از پایان قرن ششم هجری، علمای یهود که فرهنگ فلسفی آنها، به قول رنان ۱۲ چیزی جز انعکاس فرهنگ مسلمانان نبود، آثار ابن سینا و ابن رشد را به زبان عربی می خواندند و در بعضی مراحل ضرورتاً آثار او را به عبری ترجمه کردند. (ر.ک: فخری، ۱۳۷۲: ۲۹۴)

سومین دلیل آن است که تنها کسی که پس از ابن رشد به شایستگی بر کرسی فلسفه در حوزه اندلس تکیه زد، یهودی و هموطن قرطبی او موسی بن میمون بود. (ارمسترانگ، ۱۳۸۲: ۲۲۶؛ حتی، ۱۳۶۶: ۷۴۸) ابن میمون در محیط فرهنگی و علمی اسلامی پرورش یافته و عمده آثار خود را به زبان عربی نگاشته و برخی روایات و منابع حکایات را از اسلام آورده است. ۱۳ (کلباسی اشتری، ۱۳۸۰: ۱۱۳) این تاثیرگذاری فرهنگ اسلامی بر ابن میمون به حدی بود که کنیه وی ابو عمران ذکر شده است در حالی که فرزندی به نام عمران نداشت. (voTwersky, 1987, vol.9: 131) نیز درباره مسلمان شدن ابن میمون اقوالی نقل شده که البته نمی توان به آن ها تکیه کرد. (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۸-۴۰)

دلیل چهارم که حاکی از تأثیر پذیری ابن میمون از فرهنگ اسلامی است، اعتراف ابن میمون راجع به این مسئله است که یهودیان علم کلام را از مسلمان آموخته اند و تا قرن اول میلادی فاقد یک مکتب اعتقادی نظام مند بوده اند. این اقتباس زمانی صورت گرفت که در اثر تسلط اقوام و ادیان دیگر بر یهود، ضرورت تدوین این علوم عقلی بروز کرد. (ر.ک: ابن میمون، بی تا: ۱۷۹-۱۸۰)

دلیل پنجم از این نکته برداشت می شود که حسین آتای، مصحح و مترجم کتاب دلالة الحائرین در مقدمه این کتاب به این نکته اشاره می کند که ابن میمون علم خود را از ابن رشد هم دریافت کرد. وی می افزاید: «واضح است که موسی بن میمون معلومات خود را از سه تن از دانشمندان مسلمان به دست آورده که عبارتند از: یکی شاگردان ابی بکر بن الصائغ، ابن الافلیج و ابن رشد. ابن میمون به آموختن علم از دو دانشمند تصریح می کند، ولی به نام ابن رشد اشاره نکرده است؛ ولی وی رساله ای که در سال ۱۱۹۱م نوشته، تصریح می کند که بر تمام آثار ابن رشد بجز کتاب الحس و المحسوس اشراف و آگاه بوده است و به دلیل اینکه وفات وی در سال ۱۲۰۴م بوده که در سیزده

سال تمام تألیفات ابن رشد را خوانده است، می‌توانیم اذعان کنیم که او در حین نوشتن کتاب دلالة الحائرين به کتاب‌های ابن رشد مراجعه می‌کرد و نظر دکتر پینس هم همین دیدگاه ما را تأیید می‌کند بر اینکه تأثیر ابن رشد در کتاب دلالة الحائرين آشکار است» (همان: مقدمه).

نقطه مشترك میان ابن سینا، ابن رشد و ابن میمون، اعتقاد به عقل‌گرایی در مبانی دینی و هماهنگی فلسفه و دین می‌باشد. هدف آن‌ها از آموزش و تعلیم فلسفه و منطق، یاری شتافتن منابع دینی در استدلال و توضیح آنها بود که در کتاب‌های خود به این کار دست زدند. آن‌ها معتقد بودند که فلسفه و دین در نهایت به هم می‌رسند و کتاب مقدس و عقل دو منبع شناخت حق تعالی به شمار می‌روند. نکته قابل توجه این است که ابن میمون در فضای اسلامی اندلس به فراگیری دانش پرداخته و حتی آثارش را به عربی نگارش نمود. از سویی دیگر، وی معتقد است کلام یهودی مدیون کلام اسلامی است. وقتی کتاب معروف وی را مطالعه می‌کنیم به وضوح مشخص است که از آثار ابن رشد که متأثر از ابن سینا می‌باشد اقتباس شده است.

نتیجه‌گیری

- ۱- علی‌رغم افراط‌ها و تفریط‌هایی که در حوزه اسلامی درباره خردورزی در دین‌مداری وجود داشت، ابن سینا و ابن رشد توانستند با استناد به دلایل مختلف عقلی و نقلی به اهمیت و ضرورت استفاده از عقل در متون دینی دست یابند. ابن سینا به کلیات خردورزی توجه نموده و ابن رشد به خردورزی در مسائل دینی می‌پردازد.
- ۲- ابن میمون در حوزه یهودیت نیز با پی‌بردن به اهمیت خردورزی در متون دینی، تاویل در برخی نصوص دینی را ضروری دانسته و معتقد است باید در دین از عقل استفاده نمود که البته باید کسی که به این کار می‌پردازد از ویژگی‌هایی برخوردار

باشد.

۳- با نگاه اجمالي به كتاب معروف ابن ميمون يعني دلالة الحائرين، به وضوح مي توان از هماهنگ بودن آن با منابع اسلامي، بخصوص آثار ابن رشد كه فقط چند سال فاصله زماني ميان آنها وجود داشت، رسيد. ابن سينا و به خصوص ابن رشد توانستند با طرح مباحث عقلي و نوشتن شروح متعدد بر آثار ارسطو، كه در آن به تفسير آراء ارسطو پرداخته و غموض برخي از نكات را برطرف كردند، مورد توجه مغرب زمين به ويژه ابن ميمون قرار بگيرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابوالوليد محمد بن احمد بن رشد، در سال ۱۱۲۶ ميلادي مصادف با ۵۲۰ هجري قمری در قرطبه متولد شد. نام او در زبان عربي ابن رشد است. در حالي كه در ترجمه لاتيني به Averroes معروف است. خاندان او از مشهورترين تبار در اندلس بودند (لطفی جمعه، بی تا: ص ۹). نخست به تحصيل علوم شرعيه بر طريقه مذهب مالکی رو آورد سپس طب، رياضي و حكمت را آموخت. او داراي آثاری مختلف مانند تهافت التهافت، الكشف عن مناهج الادله في عقائد الملّه، فصل المقال تقرير مابين الحكمة و الشريعة من الاتصال و آثاری در شرح كتب و رسالات ارسطو می باشد. (الفاخوری. الجر، ۱۳۷۳: ۶۴۲؛ Austeda, 1972, p220-226).

۲. ابو علي حسين بن عبدالله مشهور به ابو علي سينا در سال ۳۷۰ قمری در يکی از روستاهای بخارا به نام افشنه متولد شد. وی پس از سپری نمودن دروس مختلف نزد اساتيد حاذق، در همدان در سال ۴۲۸ قمری درگذشت. (رک: ابن سينا، ۱۳۶۳: ۱۴)

۳. موسی بن ميمون عالم، فيلسوف، طبيب و تلمودشناس يهودی است كه در سال ۱۱۳۵ م. مصادف با ۵۳۰ ق. در شهر قرطبه از کشور اندلس متولد شد. در زبان انگلیسی به او Maimonides و در عرف احبار يهود Rambam می گفتند. با عنوان «ناجيد» به معنای رئیس ملت نیز از وی یاد می شد (Twersky, 1987, vol.9: 131). وی علوم مقدماتی را در قرطبه نزد پدر و ديگر اساتيدش فرا

مؤلفات ابن رشد فی ثلاثه عشر سنه. و نستطیع أن نقول أنه خلال قراءته و تصحیحاته العربیه لکتابه دلالة الحائرين قد رجع إلي کتب ابن رشد و استفاد منها، و يؤيد الاستاذ الدكتور S.Pines ما نذهب اليه من أن تأثير ابن رشد واضح في كتاب دلالة الحائرين» (ابن ميمون، بي تا: مقدمه).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آیتی، محمدابراهیم، (۱۳۷۶)، اندلس، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
۳. ابن تیمیه، احمد، (۱۹۷۱م)، تعارض العقل و النقل، تصحیح محمد رشاد سالم، جمهوریة العربیة المتحدة، دارالکتب.
۴. ابن رشد، احمد بن محمد، (۱۹۸۷م الف)، فصل المقال فیما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال، بیروت، مکتبه التریبه للطباعه و النشر و التوزیع.
۵. _____ (۱۹۸۷م ب)، الكشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه، بیروت، مکتبه التریبه.
۶. _____ (۱۳۷۰)، بدایه المجتهد و نهایه المقتصد، قم، منشورات الرضی.
۷. _____ (۱۹۹۸م)، تهافه التهافت، مقدمه و شروح محمدعابد جابری، بیروت، مرکز دراسات الوحده العربیة.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام مصطفی نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
۹. _____ (۱۳۷۳)، برهانسفا، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
۱۰. _____ (۱۳۷۵) الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
۱۱. _____ (۱۳۷۹) النجاه من الغرق فی بحر الضلالات، تحقیق محمدتقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. _____ (۱۹۸۵م) کتاب السیاسه، قاهره: دارالعرب، چاپ سوم.

۱۳. _____ (۱۳۹۰)، الاهیات از کتاب شفا، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم.
۱۴. _____ (۱۴۰۴ ق)، الطبیعیات الشفا، تحقیق سعید زائد، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۱۵. _____ (۱۹۸۰م) عیون الحکمه، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالحکمه.
۱۶. ابن فارس، احمد (۱۹۹۰ م)، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالجلیل.
۱۷. ابن میمون، موسی، (بی تا) دلالة الحائرین، مقدمه و تصحیح: حسین آتای، بیروت، مکتبه الثقافه الدینیة.
۱۸. ادریس، محمد جلاء، (بی تا)، التاثر الاسلامی فی الفکر الدینی الیهودی، قاهره، مکتبه مدبولی.
۱۹. ارمسترانگ، کرن، (۱۳۸۲)، خدائشناسی از ابراهیم تاکنون، ترجمه محسن سپهر، تهران، نشر مرکز.
۲۰. پینز، شلومو، (۱۳۷۸)، فلسفه یهود، در: سه سنت فلسفی، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۲۱. حتی، فیلیپ خلیل، (۱۳۶۶)، تاریخ عرب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم، تهران، آگاه.
۲۲. زبیدی، محمد مرتضی، (۱۳۸۵)، تاج العروس، کویت، دارالهدایه.
۲۳. زریاب، عباس، (۱۳۷۲)، ابن میمون، در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۴. زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، کارنامه اسلام، تهران، امیرکبیر.
۲۵. ژیلسون، اتین، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا، ترجمه رضا

- گندمی نصرآبادی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و سمت.
۲۶. دبور، ت. ج. (۱۳۷۶)، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
۲۷. دورانت، ویل، (۱۳۷۳)، تاریخ تمدن، ترجمه ابوطالب صارمی و همکاران، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. شریاک، دن کوهن، (۱۳۸۳)، فلسفه یهودی در قرون وسطی، ترجمه: علی رضا نقد علی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۹. شهرستانی، احمد، (۱۳۹۵ ق)، الملل و النحل، تحقیق محمد سید گیلانی، بیروت، دارالمعرفه، الطبعة الثانية.
۳۰. عبدالمهدین، احمد، (بی تا)، نظریه المعرفه بین ابن رشد و ابن العربی، اسکندریه، دارالوفاء.
۳۱. الفاخوری، حنا. خلیل الجبر، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمجید آیتی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
۳۲. فخری، ماجد، (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه نصرت‌الله پورجوادی و همکاران، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۳۳. فنایی، محمد، (۱۳۸۸)، «نگاهی گذرا به نقش اسلام در تمدن غربی»، مجله معرفت، سال هجدهم، شماره ۴۰.
۳۴. فوزی، حامد، (۱۴۲۷ ق)، اشکالیه الفلسفیه فی فکر العربی الاسلامی، بیروت، بی نا.
۳۵. کرین، هانری، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر.
۳۶. گلن، ولیم و آلسی، قیس، (۱۹۱۴ م)، کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، لندن،

دارالسلطنه.

۳۷. لطفی جمعہ، محمد، (بی تا)، ابن رشد: تاریخہ و فلسفہ، تونس، منشورات دارالمعارف للطباعہ و النشر.

۳۸. نصری، عبداللہ و همکاران، (۱۳۷۹)، حدیث اندیشہ، تہران، سروش.

۳۹. ولفسن، ہری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفہ علم کلام، ترجمہ احمد آرام، تہران، انتشارات الہدی.

۴۰. ہنداوی، ابراہیم موسیٰ، (۱۹۶۳م)، الاثر العربی فی الفکر الیہودی، قاہرہ، مکتبہ الانجل و المصریہ.

۴۱. یارشاطر، احسان، (۱۳۵۶)، دایرہ المعارف ایران و اسلام، ج ۶، تہران، بنگاہ ترجمہ و نشر کتاب.

42-Atlas, Samuel. Monides, Mai(1972), Maimonides, In: The Encyclopedia of philosophy, vol 5, NewYork: Macmillan Publishing.

43Austeda, Franz(1972), Averroes, In: The Encyclopedia of philosophy, vol 1, NewYork: Macmillan Publishing.

44-Lacey, A.r(1996), Dictionary of Philosophy, London: Routledge.

45-Leaman, Oliver(1998), Averroes and Philosophy, Surrey: Curzon Press.

46-Maimonides', Rabbi Moshe(2003), Treatise on Tzedakah, Translation and Introduction by Joseph B. Meszler, Edited by Marc Lee Raphael, Department of Religion The College of William and Mary Williamsburg: Virginia.

47-Nasr, Seyyed Hossein(1996), History of Islamic Philosophy, Oliver Leaman: routledge.

48-Hyman, Arthur(2002), Eschatological Themes in Medieval Jewish philosophy,

Marquette University press.

49-Roth, Leon(1963), Spinoza, Descartes & Maimonides, New York: Copyright status reviewed by UF staff – s.

50-Rudavsky, T. M.(2010). Maimonides, UK: Willy and BlackWell.

51-Twersky, Isador(1987), Maimonides in Encyclopedia of Religion, Vol.9, Oxford University.

52-Shatz, Davi(2006), Maimonides Moral Theory, in: The Cambridge Companion to Maimonides, ed. Seeskin Kenneth, New York: Cambridg University Press.