Scientific Journal
ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
Vol. 20, Autumn 2024, No. 78

A Critical Study of the Theological View of Mujtahid Shabastari in the Book "Hermeneutics, the Book and the Tradition"

Kamran Oveysi [1]

1. Associate Professor Department of Quran and Hadith Studies,
Islamic Maaref University, Qom, Iran.
oveysi@maaref.ac.ir

Abstract Info	Abstract
Article Type: Research Article	The issue of the current research is the criticism of the book "Hermeneutics, Book and Tradition" by Mujtahid Shabastri. The criticism is presented into two parts and performed by descriptive-analytical method:1. Criticism of his extra-religious presuppositions with a general view of the category of religion and, 2. criticism of his specific intra-religious opinions, especially those related to the Qur'an and Sunnah. The findings of the research show that Mujtahid Shabestri's opinions seem as being rare, odd and sometimes eclectic due to his optimism towards the opinions of western hermeneutics and, on the contrary, his pessimism towards the traditional religious society, along with the concern of bringing religion into the realm of life. In the first part of the basic criticism of his views, relativism, limiting the functions of religion, lack of belief in the innateness of religion and his extra-religious view of religious categories are seriously exposed to objection. Viewing Qur'anic propositions as not giving knowledge, interpreting the Qur'an to the Qur'an as being ijtihad, and traditional signification as being conjectural, are among the erroneous views of Mujtahid Shabestri in the book mentioned.
Received: 2024.06.03 **Accepted:** 2024.10.02	
Keywords	Book and Tradition, Religion, Quran, Mujtahid Shabastari, Religious Study, Hermeneutics.
Cite this article:	Oveysi, Kamran (2024). A Critical Study of the Theological View of Mujtahid Shabastari in the Book "Hermeneutics, the Book and the Tradition". *Andishe-E-Novin-E-Dini*. 20 (3). 123-144. DOI: https://doi.org/10.22034/AUTUMN.6
DOI:	https://doi.org/10.22034/AUTUMN.6
Publisher:	Islamic Maaref University, Qom, Iran.

مجلة علمية
الفكر الديني الجديد
جامعة المعارف الإسلامية
السنة ٢٠ / خريف عام ١٤٤٦ / العدد ٧٨

نقد و بحث وجهة نظر المجتهد الشبستری فی کتاب "الهرمنیوطیقا والکتاب والسنة

كامران اويسي [١]

١. استاذ مشارك في قسم معارف القرآن و الحديث، جامعة المعارف الإسلامية.

oveysi@maaref.ac.ir

معلومات المادة	ملخّص البحث
نوع المقال: بحث **تاريخ الاستلام:** ١٤٤٥/١١/٢٥ **تاريخ القبول:** ١٤٤٦/٠٣/٢٨	مسألة البحث الحاضر هو نقد كتاب "الهرمنيوطيقا والكتاب والسنة " للمجتهد الشبستري. وينقسم نقد آرائه إلى قسمين بالطريقة الوصفية ـ التحليلية؛نقد افتراضاته غير الدينية مع نظرة عامة لمقولة الدين وانتقاد آرائه الدينية المحددة، وخاصة فيما يتعلق بالقرآن والسنة. وتشير نتائج البحث إلى أن آراء مجتهد شبستري تبدو شاذة وأحيانًا ملتبسة بسبب تفاؤله الكبير بأراء علماء الهرمنوطيقا الغربيين، و في المقابل تشاؤمه تجاه المجتمع الديني التقليدي، بالإضافة حرصه الشديد على دمج الدين في الحياة يكون غريبًا وانتقائيًا في بعض الأحيان.في الجزء الأول من النقد الموجه إلى آرائه الأساسية، تواجه النسبية التي يعتمد عليها، وتضييقه لدور الدين، وعدم الإعتقاد بأن الدين أمر فطري،ونظرته الخارجية عن القضايا الدينية توجد تحديات جذرية. اعتبار وصف القضايا القرآنية بأنها غير معرفية، واعتبارتفسير القرآن بالقرآن اجتهاديًا، واعتباردلالة السنة ظنية،من جملة الآراء الخاطئة للمجتهد الشبستري في الكتاب المذكور، والتي تعرض للنقد الجذري في هذاا التحقيق.
الألفاظ المفتاحية	الكتاب والسنة، الدين، القرآن، المجتهد الشبستري، معرفة الدين، الهرمنيوطيقا.
الاقتباس:	اويسي، كامران (١٤٤٦). نقد و بحث وجهة نظر المجتهد الشبستري في كتاب "الهرمنيوطيقا والكتاب والسنة. *مجلة الفكر الديني الجديد*. ٢٠ (٣). ١٤٤ ـ ١٢٣. DOI: https://doi.org/10.22034/AUTUMN.6
رمز DOI:	https://doi.org/10.22034/AUTUMN.6
الناشر:	جامعة المعارف الإسلامية. قم: ايران.

نشریه علمی
اندیشه نوین دینی
سال ۲۰، پاییز ۱۴۰۳، شماره ۷۸

نقد و بررسی دیدگاه دین‌شناختی مجتهد شبستری در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت»

کامران اویسی [۱]
۱. دانشیار گروه معارف قرآن و حدیث، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.
oveysi@maaref.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی
(۱۲۳ ـ ۱۴۴)

تاریخ دریافت:
۱۴۰۳/۰۳/۱۴
تاریخ پذیرش:
۱۴۰۳/۰۷/۱۱

چکیده

مسئله پژوهش حاضر نقد کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» مجتهد شبستری است. نقد دیدگاه‌های وی به روش توصیفی ـ تحلیلی به دو بخش تقسیم می‌شود؛ نقد پیش‌فرض‌های برون‌دینی او با نگاه کلی به مقوله دین و نقد آراء خاص درون‌دینی او به ویژه مرتبط با قرآن و سنت. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که آراء مجتهد شبستری به سبب خوش‌بینی به نظرات هرمنوتسین‌های غربی و در مقابل، بدبینی به جامعه سنتیِ دینی، توأم با دغدغه کشاندنِ دین به عرصه زندگی، شاذ و گاهی التقاطی به نظر می‌آید. در بخش نخست نقد مبنایی دیدگاه‌های او، نسبیت‌گرایی، محدودانگاری کارکردهای دین، عدم اعتقاد به فطری بودن دین، نگاه برون‌دینی او به مقوله‌های دینی را دچار چالش جدی می‌سازد. غیر معرفت‌بخش خواندن گزاره‌های قرآن و اجتهادی دانستن تفسیر قرآن به قرآن، ظنّی دانستن دلالت سنّت، از جمله دیدگاه‌های خطاکارانه مجتهد شبستری در کتاب یادشده است که نقد مبنایی بر آن در مقاله حاضر وارد گشته است.

واژگان کلیدی کتاب و سنت، دین، قرآن، مجتهد شبستری، دین‌شناختی، هرمنوتیک.

استناد: اویسی، کامران (۱۴۰۳). نقد و بررسی دیدگاه دین‌شناختی مجتهد شبستری در کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت». *اندیشه نوین دینی*. ۲۰ (۳). ۱۴۴ ـ ۱۲۳. DOI: https://doi.org/10.22034/AUTUMN.6

کد DOI: https://doi.org/10.22034/AUTUMN.6

ناشر: دانشگاه معارف اسلامی. قم: ایران.

طرح مسئله

پیدایش تفسیر هرمنوتیکی دینی در ایران در دهه‌های اخیر، بخشی از اندیشه اسلامی ـ ایرانی را به‌عنوان نواندیشی دینی ازلحاظ معرفتی تغییر داد. گرچه نواندیشی و نوآوری در فهم از متون دینی، ذاتاً مقوله‌ای منفی نیست؛ اما گاه نتیجه کارکردهای این اندیشه، ناسازگاری با تفاسیر ضابطه‌مند متداول از اسلام را به وجود می‌آورد که به‌عنوان قرائت نص‌گرایانه شناخته می‌شوند. برخی از محققان معاصر معتقدند هرمنوتیک بهترین وسیله بود تا نواندیشان مسلمان ایرانی بتوانند «نظام اسلام با فُرم و شکل فقهی» به معنای معارف فقهی استنباط شده از روش اجتهادی مرسوم حوزه‌های علمیه ـ به‌ویژه بعد از شیخ انصاری ـ را به «اسلام غایت‌گرای نوین» به معنای آموزه‌های اسلامی فهمیده شده در خارج از فضای نزول و نص اما سازگارتر با دنیای مدرن، با استفاده از قواعد فلسفی و گاه روان‌شناختی تبدیل کنند (ر. ک: حیدری و دیگران، ۱۳۹۱: ۹۱). تلقّی نواندیشان دینی چون مجتهد شبستری از چنین تلاشی این است که آن، فهم انسان‌ها در طول تاریخ چهارده قرنی اسلام است؛ نه وحی و نه آموزه پیامبرﷺ (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۳۵ ـ ۳۴).

محمد مجتهد شبستری نیز از نخستین محققانی است که پای تحلیل‌های هرمنوتیکی را به ادبیات دینی ایران باز کرد. او حتی از فقیهان و اندیشمندان سنتی حوزه‌های علمیه، با عنوان «طراحان قرائت رسمی» نام برده و درخواست نموده است از منبر عتاب و تهدید پایین آیند و متواضعانه با دیگران به بحث درباره هرمنوتیک متون دینی بنشینند. (همان: ۴۷). کتاب‌های ***ایمان و آزادی، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ترجمه پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی*** نوشته صبحی صالح و کتاب ***هرمنوتیک، کتاب و سنت***، ازجمله آثار اوست. کتاب اخیر مورد توجه در این مقاله است. جدیدترین دیدگاه‌های او درباره هرمنوتیک قرآن، یک مقاله به نام «قرائت نبوی از جهان» و یک مصاحبه با عنوان «هرمنوتیک، تفسیر دینی جهان» است که در شماره ششم ***فصلنامه مدرسه*** منتشر گردید. وی در آن مجله، اعلام نمود قرآن، «کلام نبوی» و محصول وحی است، نه خود وحی (ر. ک: توکلیان، ۱۳۸۶: ۴).

به نظر وی، هنگام رویارویی با متن دو گونه شناخت پیش می‌آید؛ یکی شناخت تبیینی و دیگری شناخت تفسیری. شناخت تفسیری متن، نوعی فهمیدن آن است. به‌عبارت دیگر گرچه برای فهم متن باید آن را تفسیر کرد؛ اما تفسیر متن مبتنی بر قواعدی است که مفسر خواسته یا ناخواسته به هنگام فرایند تفسیر متن از آنها تبعیت می‌کند. مجتهد شبستری نیز بنا بر مبانی هرمنوتیکی خود، برخی از قواعد تفسیر را تبیین کرده است (همو، ۱۳۷۵: ۱۷). او معتقد است هر تفسیری از متن، مسبوق به پیش‌فهم،

دانسته‌ها، علایق و انتظارات و تنقیح آنها است و این تنقیح کار مفسر است (همان: ۳۳). زمانی که یک محقق از روش و قواعد فهم متن سخن می‌راند، پذیرفتنی نیست دیگران را برای التزام به قواعد فهم، دعوت نماید و خود، در عمل، این‌گونه نباشد. چنین ایرادی در نظرگاه مجتهد شبستری نیز ملاحظه می‌شود. تالی و نتیجه برداشت‌های هرمنوتیکی مجتهد شبستری، آنجا نمایان می‌شود که وی ابن‌تیمیه را اصلاح‌گر بدعت‌زُدا نامیده است (ر. ک: همان: ۱۴۷)! تأیید تفکّر ابن‌تیمیه، تصحیح و تطهیر جریان فکری پیروان وی مانند «محمد بن عبدالوهاب» و «فرقه وهابیت» است که در تاریخ روشن است چه جنایت‌های عملی از این نوع جمود فکری مخرّب و غیر اصلاح‌گر بر آمده است (ر. ک: مطهری، ۱۳۷۰: ۴۵؛ سبحانی، ۱۳۸۸: ۳۰ ـ ۱۷). در صورت عدم نقد و تنقیح کتاب ***هرمنوتیک، کتاب و سنت*** نیز نتایجی مشابه از آن در حیطه نظر و فکر حاصل می‌شود که مخاطب خود را دچار شبهه خواهد ساخت.

گرچه در نقد دیدگاه‌های مجتهد شبستری درباره وحی یا زبان قرآن، مقاله‌هایی به‌عنوان پیشینه عام مانند «الهی بودن زبان قرآن و مسئله فهم؛ نقدی بر دیدگاه مجتهد شبستری» احمدحسین شریفی (۱۳۹۴)، «تحلیل انتقادی مدعای حیرت‌آفرینی زبان قرآن در آراء سروش و مجتهد شبستری» نوشته مهدی مهدوی اعلا و دیگران (۱۴۰۰) و مقاله «نقد دیدگاه مجتهد شبستری درباره وحی، قول و کلام الهی» نوشته علیرضا مختاری و دیگران (۱۴۰۲)، تدوین شده است؛ اما با نگاه انتقادی متمرکز بر دلایل قرآنی و حدیثی مستقل یا دلایل کلامی منضم به قرآن و حدیث و آن هم با محوریت نظام‌مند یک اثر از آثار او مقاله‌ای وجود ندارد. مقاله «نقد و بررسی کتاب هرمنوتیک، کتاب و سنت» محمد اخوان (۱۳۸۳)، تنها مقاله‌ای است که به‌عنوان پیشینه خاص، بیست سال از انتشار آن می‌گذرد و طبیعتاً دیدگاه‌های جدید در نقد دیدگاه‌های مجتهد شبستری در آن مندرج نشده است؛ نیز نقدی که در مقاله پیش‌گفته انجام گرفته بیشتر ناظر به ساختار و روش است تا محتوا؛ درحالی‌که مقاله پیش‌رو، تلاش دارد تا با بررسی‌های محتوایی، نقد بنایی و مبنایی بر دیدگاه‌های مهم مجتهد شبستری در این کتاب داشته باشد.

کتاب «هرمنوتیک، کتاب و سنت» در یک نگاه

نگاه بر کتاب مذکور را می‌توان ابتدا از دریچه نظرِ مجتهد شبستری پیگیری نمود که هدف از تدوین آن را پرداختن به مباحثی می‌داند که مفسران و دانشمندان اصول فقه، آن را تنقیح نکرده‌اند؛ یعنی ارتباط آن مباحث لفظی با برخی دیگر از دانش‌ها مانند مبانی فلسفی و کلامی آن، انسان‌شناسی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی؛ همچنین اتکای تفسیر و فهم متون بر پیش‌فهم و پیش‌فرض مفسر که شرط اصلی تفسیر و اجتهاد صحیح دینی است (ر. ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۷ ـ ۹).

کتاب موردنظر به دو قسمت کلّی تقسیم شده است:

الف) قسمت نخست به «پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات مفسران وحی» نامبُردار است که شامل یازده موضوع مانند «فرایند فهم متون؛ وحی خداوند و دانش انسان؛ پیش‌فهم‌های فقیهان» می‌باشد (همان، ۱۴۵ ـ ۱۳).

ب) قسمت دوم به «نقد، اصلاح و بازسازی اندیشه دینی» مُعنون و شامل هفت مطلب از قبیل «بازسازی تفکر دینی؛ تحول مفاهیم دینی در بستر زمان؛ متون دینی و جهان‌بینی نقد تاریخی؛ نقد تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر» است (همان، ۲۲۶ ـ ۱۵۹).

در خاتمه کتاب، سه پیوست با عناوین: «کلام جدید، قلمرو شریعت، تئوری تفسیر متون دینی»، «نقد مقاله تفکر کلامی سنتی در اسلام معاصر و پاسخ آن نقد» و «متون دینی، پیش‌فهم‌ها و پیش‌فرض‌ها» وجود دارد (همان، ۳۰۲ ـ ۲۲۷).

باتوجه‌به اهمیت کتاب مورد بحث در جریان روشنفکری دینی ایران به‌ویژه در مباحث فهم متن و هرمنوتیک و تفسیر قرآن، در ادامه به بررسی و نقد دیدگاه‌های پرمناقشه مجتهد شبستری در کتاب گفته شده، در دو بخش پیش‌فرض‌های عام دین‌شناختی و دیدگاه‌های قرآنی، به نقد مبنایی پرداخته می‌شود. باتوجه‌به آنچه برخی از روش‌شناسان مطالعات اسلامی آورده‌اند (ر. ک: مبلغی، ۱۳۸۵: ۱۷)، در نقد مبنایی، مبناها متفاوت است و مبنای شخص مورد نقد قرارگرفته، با دیدگاه انتقادی بررسی می‌شود.

بخش اول: نقد پیش‌فرض‌های برون‌دینی

مقصود از نقد مبنایی، رد مبنای طرف مقابل با سست و باطل نمودن دلایل مبنای او و یا دلیل آوردن بر اثبات مبنای مخالف با اوست. همچنین مقصود از برون‌دینی، یعنی مبنای وی در جهان خارج از مقدمات دینی اتخاذ شده است. غالب این مبناها، فلسفی هستند. در عنوان کتاب شبستری، ***هرمنوتیک، کتاب و سنت***، نام دیگری یعنی ***فرایند تفسیر وحی*** هم به‌عنوان نام دوم آمده است؛ اما کتاب وی بسیاری از دیدگاه‌های او را مطرح می‌کند که از حوزه قرآن عام‌تر و شامل مبحث اسلام و حتی مطلق دین می‌گردد و گاهی نحله‌ها و مکاتب غیر دینی یعنی امور ماورائی را نیز شامل می‌شود و مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی است که در ذهن خود دارد که برخی از مهم‌ترینِ آنها مورد بررسی قرار می‌گیرند.

یک. تناقض‌گویی در بیان نسبیت‌گرایی

نسبیت‌گرایی به‌ویژه در قالب هرمنوتیک فلسفی مبنایی است که توسط پژوهشگران معاصر، مورد نقد قرار گرفته است (ر. ک: محمدی، ۱۳۸۹: ۱۹۶ ـ ۱۵۵؛ ایزدپور، ۱۳۸۲: ۱۲۶ ـ ۱۱۱). بنابراین ازنظر نقد و

بررسی کلام مجتهد شبستری، یک نقد مبنایی برون‌دینی محسوب می‌شود؛ زیرا دلایل مبنای او مأخوذ از دین نیست و درنتیجه، چنین مبنایی صرفاً فلسفی و بر اساس مبانی او در هرمنوتیک است.

گرچه قرائت متعدد به‌عنوان اختلاف در برداشت، انکارناپذیر است؛ اما تفاوت مبنا میان اندیشمندان مسلمان ـ که ضابطه‌مند بودن تفسیر متنی چون قرآن را بر اساس قواعد عقلی و لفظی و مستفاد از روایات یا روش تفسیر معصومان پذیرفته‌اند ـ این است که آنان اختلاف فهم و برداشت از دین را به‌صورت موجبه جزئیه می‌پذیرند؛ اما در مقابل به معارف و فهم‌های ثابت از دین نیز اعتراف دارند. درحالی‌که مدافعان هرمنوتیک فلسفی و مدرن مانند مجتهد شبستری، مسئله قرائت‌های مختلف از دین را به‌صورتِ موجبه کلیه و نسبت به تمام باورها و گزاره‌های دینی مطرح می‌کنند. زاییده چنین مبنایی، نسبیت‌گرایی است (ر. ک: خسروپناه، ۱۳۸۸: ۱۸۰).

درعین‌حال به دلیل تناقضی که مجتهد شبستری در کاربرد مبنای خویش انجام داده، نقدی روشی نیز محسوب می‌شود. مجتهد شبستری از عدم یقین به‌عنوان یکی از ویژگی‌های مثبت دوران جدید به‌عنوان پویا بودن فهم به سبب قرائت‌های متعدد حاصل از آن نام برده است؛ درحالی‌که نتیجه کلام او، شک و تردید ندارد.

توضیح اینکه وی، از یک‌سو، کسب یقین فلسفی را ناممکن دانسته و می‌نویسد:

> بی‌نتیجه خواندن جستجوی یقین در مقاله مربوط به یقین علمی و فلسفی است نه یقین اعتقادی و ایمانی (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۵۹).

و از طرفی دیگر بر این اعتقاد است که:

> نگرش انتقادی ازطرفی مانع گرفتار شدن مفسر در جزمیت ذهنی قبلی‌اش می‌شود و ازطرف دیگر موجب عبور از شکاکیت و نسبیت می‌گردد (همان: ۱۶).

اکنون وی باید پاسخ گوید که اگر رسیدن به جزمیت فلسفی ناممکن است، چگونه می‌توان با نگرش انتقادی از نسبیت عبور نمود؟ او مشخص ننموده که مبنایش در جزمیت ذهنی آیا همان جزمیت فلسفی است تا در استدلالش بر اساس مبنایش تناقض ایجاد شود یا نه.

توضیح اینکه یقین از سنخ علم و شک از سنخ جهل است؛ اما یقین، علم ویژه و شک نیز جهل خاصی است که بین آنها و علم و جهل تفاوتی ایجاد می‌کند. یقین علمِ غیرِ مشوب به شک و شک، جهلی است با احتمال طرفینی (ر. ک: موحدیان عطار، ۱۳۸۷: ۵۲ ـ ۴۵). گاهی نیز مقصود از یقین، لزوماً قطع و یقین منطقی نیست؛ بلکه اعم از یقین و اطمینان، یعنی یقین روان‌شناختی است.

بااین‌حال، انصراف از معنای فلسفی یقین در عبارت «جزمیت ذهنی» به معنای روان‌شناختی آن، نیاز

به قرینه دارد که در کلام او مطلبی دالّ بر آن یافت نشد. همچنین آنچه در نسبی‌گرایی مطرح است، بحث از نرسیدن به یک نتیجه و پاسخی است که دیگران احتمال خلاف در آن ندهند. بنابراین مقصود از جزمیت، همان عدم احتمال خلاف داشتن است (ر. ک: ایزدپور، ۱۳۸۲: ۱۲۷).

این نسبیت‌گرایی به‌نوعی در یقین اعتقادی نیز دیده می‌شود؛ زیرا آن را حاصل تجربه شخصی می‌داند (ر. ک: (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۱۲) و به تبع تجربه هر شخصی با دیگری از لحاظ ماهیت تفاوت دارد و نسبی است. در صورتی‌که بنا بر معیارهای قرائت رسمی دینی ـ به معنای ضابطه‌مند آنچه که در تفاسیر کلاسیک و سنتی قرآن انجام می‌شود ـ و حتی بنا بر بسط تجربه نبوی، تجربه‌های شخصی نهایتاً برای خود شخص تجربه کننده حجتند نه دیگران (ر. ک: ایازی، ۱۳۹۲: ۱ / ۷۴؛ سروش، ۱۳۷۹: ۱۴۲). در واقع تجربه فی نفسه ارزش ندارد، مگر یک قیاس نهفته منطقی، به آن پیوست گردد (ر. ک: مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۲) و تجربه به‌وسیله برهان و روش منطقی، معتبر می‌شود.

دو. محدودانگاری در تبیین کارکردهای دین

گرچه نظر دادن درباره قلمرو و کارکرد دین، نگاه به دین محسوب می‌شود؛ اما لزوماً به معنای برگرفته شدن این دیدگاه از متن دین نیست. بنابراین می‌توان گفت: از دیگر مبانی برون‌دینی مجتهد شبستری، نگرگاه او به دین اما از بیرون و به کارکردهای آن است. حتی قلمرو دین و کارکردهای آن جزء مباحث فلسفه دین محسوب می‌گردند (ر. ک: یاندل و دیگران، ۱۳۹۲: ۲۹ ـ ۲۵) و ازاین‌جهت، این مبنا یک مبنای فلسفی نیز شمرده می‌شود. نویسنده، کارکرد دین در بیان ارزش‌ها را محدود می‌انگارد و می‌گوید:

> آنچه درباره نظام سیاسی، اقتصادی و اجتماعی از یک دین الهی می‌توان انتظار داشت، بیان اصول ارزشی است و نه شکل نظام‌ها و نهادها ... معلوم می‌شود که اداره جامعه مربوط به علم و برنامه‌ریزی است، ولی ارزش‌ها که جهت دهنده‌اند از کتاب و سنت گرفته می‌شوند ... در جامعه مسلمین ارزش‌های دینی به سیاست جهت می‌دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۸۸).

این یعنی مجتهد شبستری دین را یک نظریه‌پرداز می‌شمارد و از سوی دیگر، برنامه‌ریزی برای اداره جامعه را مربوط به علم می‌داند. این یعنی کارکردهای نهاد دین در جایگاه علم و تأثیر بر آن را کمتر باور دارد. این در حالی است که اندیشوران اسلامی پیشین، افزون بر رویکرد معرفت‌شناسانه، رویکرد کارکردی به دین داشته‌اند و درباره فواید، آثار و غایات معرفت دینی و دین‌باوری نیز سخن گفته‌اند (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۲ / ۲۹). برخی نیز معتقدند اندیشه‌های علمی از دین پدید آمده‌اند (آرون، ۱۳۸۲: ۱۹۷)، چنان‌که در متون حدیثی نیز مؤیّد آن درباره علم صحیح، وجود دارد (کلینی، ۱۴۲۹: ۲ / ۳۲۸). زمانی اشکال

محدودیت‌گرایی در کارکردهای دین پیش می‌آید که عقل از هندسه معرفت دینی جدا شود و به حساب نیاید (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۰۹). به نظر می‌رسد این تفکر ریشه در تفکر غربیان دارد که اندیشه آنان نیز نشئت گرفته از دوران رنسانس و کشف ناسازگاری بین اندیشه‌های افراطی کلیسا با علوم تجربی است. چنان‌که برخی نقل کرده‌اند، دین کلیسایی یک دینِ مرده شخصی و به شدّت افراطی بود که بر همگان واجب کرده بود حتی به ناسازگاری‌های عقلی دین مسیحیت نیز ایمان داشته باشند و سؤال هم نپرسند. برخی از محققان این نکات را منشأ سکولاریسم و عرفی‌گرایی دینی می‌دانند (ر. ک: محسنی، ۱۳۸۵: ۱۴۴). آنچه شبستری می‌گوید، نگاهی محدود به تأثیرگذاری دین بر علم است؛ زیرا حقیقت علم و حقیقت دین ـ در برخی مبانی متّخذ شده در رابطه علم و دین، به رابطه‌ای سازگار و حتی تعاضد معنا شده است. (ر. ک: وایتهد، ۱۳۷۰: ۲۴) این نکته در کلام برخی از دانشمندان اسلامی نیز قابل استظهار است. (مطهری، ۱۳۸۳: ۲ / ۲۹ ـ ۴۱) و ازاین‌رو شبستری سزاوار است تا مبنای این محدودانگاری را در مقابل چنین نظریه‌های حداکثری یا توسطنگری نسبت به دیدگاه خودش، تبیین کند. البته مقصود آن دینی است که توسط معصومان عرضه شده است و خطا در آن راه ندارد و خود نیز معصوم است. قرآن درباره سخنان پیامبر اکرمﷺ و اتصال آن به خدا و نیز گمراه نبودن او و تحت تعلیم الهی بودنش می‌فرماید:

> مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (نجم / ۵ ـ ۲).
>
> یار شما نه گمراه شده و نه در نادانی مانده؛ و از سر هوس سخن نمی‌گوید؛ این سخن به جز وحیی که وحی می‌شود، نیست؛ آن را [فرشته] شدید القوی به او فرا آموخت.

برخی مفسران، از آیات پیش‌گفته، عصمت و عدم خطای پیامبرﷺ در تبیین گزاره‌های دینی و باتوجه‌به اطلاق تعلیم و نطق، متصل بودن هر چیزی که نیازمند علم و سخن است به وحی را به معنای عصمت آن از خطا نتیجه گرفته‌اند (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۹ / ۲۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۱ / ۲۵۴).

چنان‌که بین برخی دانشمندان اسلامی معروف است: «**کلّ ما حکم به الشرع حکم به العقل**» (عراقی، ۱۳۸۸: ۲۷۳؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۴ / ۳۷۰).

پس اگر تعارضی هم دیده شود، بین دین ناب و علم قطعی نیست. یا در سویه اجتهاد دینی از منابع اصیل وحیانی و روایی موّثّق، خطا شده است؛ یا در مقدماتِ علمی، بنابراین تعارض واقعی نیست.

سه. عدم اعتقاد به فطری بودن دین

محمد مجتهد شبستری درباره فطرت گفته است که در پاره‌ای از نظریات روان‌شناختی و جامعه‌شناختی،

احساس دینی را نوعی ازخودبیگانگی تاریخی انسان تلقی می‌کنند. در این صورت تعارض این مطلب را با آنچه در متن‌های دینی درباره فطری بودن دین آمده چگونه باید حل کرد؟ وی سپس نظریه دینی را نظریه‌ای انسانی، برداشت شده از دین شمرده است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۱۵ ـ ۲۱۴). وی در جای دیگری درباره تحول محتوای ایمان گفته است:

> انسان می‌تواند محتوای معرفتی ایمان خود را دائماً از نو کشف کند و آن را تجربه کند. آن تصور که عارفان از خدا داشته‌اند غیر از آن بوده که فیلسوفان از خدا داشته‌اند و آن تصور که فیلسوفان از خدا داشته‌اند غیر از تصور متکلمان بوده و بقیه همین‌طور. اینها تفاوت‌های محتوایی و اساسی با هم دارد. بنابراین محتوای معرفتی ایمان ثابت نیست (همان: ۱۸۷).

در جای دیگر کتاب آمده است که اعتقادهای مذهبی مردم در جامعه‌های مختلف به‌مرور زمان تغییر می‌یابد و شاخص آن، تحولی است که در مفاهیم و تعبیرهای دینی آن مردم پیدا می‌شود (همان: ۱۵۵).

دیدگاه‌های نویسنده با اشکال جدّی نسبت به اصول دین اسلام همراه است. اینکه مجتهد شبستری به دلایل فطری بودن دین توجه نمی‌کند و آنها را رد نکرده است؛ نشان‌دهنده بی‌دلیل بودن دیدگاه وی در فطری نبودن دین است. اما در مقابل وقتی ادله‌ای بر فطری بودن دین اقامه شود، دیدگاه وی، رد می‌گردد. قاعده عقلی که در فقه نیز مطرح است مبنی بر اینکه « البینۀ علی المدعی» بر همین اساس استوار است و می‌توان آن را بدین‌جا نیز تعمیم داد. به همین سبب این قاعده به‌عنوان یک قاعده منطقی صریحاً در جدل توسط برخی از حکما به کار رفته است (ر. ک: جوینی، ۱۴۲۰: ۲۳۱). نمی‌توان از ادلّه فطری بودن دین چشم پوشید و یقین حاصل از آنها را با نسبیت‌گرایی دینی جابه‌جا نمود. به‌عبارت دیگر در نظریه فطرت، این اعتقاد وجود دارد که امیال و احساساتی در درون انسان از بدو تولد نهاده شده است که یکی از آنها مذهب و دین است. مانند روایات موحّد متولد شدن انسان‌ها (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸: ۳۳۰) که به حد استفاضه می‌رسند (برنجکار، ۱۳۸۴: ۱۳۸ ـ ۱۳۶). عمومیّت، ثبوت در طول تاریخ و غیر اکتسابی بودن از ویژگی‌های یک امر فطری است (خسروپناه، ۱۳۹۳: ۲ / ۱۰۴ ـ ۱۰۳). قرآن به حکم اینکه برای انسان قائل به فطرت است و فطرت را یک بعد وجودی اساسی انسان می‌شمارد که به‌نوبه خود منشأ یک سلسله اندیشه‌ها و خواسته‌هاست، دعوت توحیدی انبیا را پاسخ‌گویی به این نیاز فطری می‌داند و برای توحید، زیربنایی جز فطرت توحیدی عمومی بشر قائل نیست (مطهری، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۲۱). معرفت فطری نسبت به خدا آن است که آفرینش انسان آمیخته با معرفت توحیدی خداست (برقی، ۱۳۷۱: ۱ / ۲۹۳). به‌ویژه در گرفتاری‌ها و حالت اضطرار که از دیگران قطع امید می‌کند، یا در حالات عبادی مانند نماز و

دعا و امثال آن، این معرفت توحیدی در انسان یافت می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۱۷). توحید فطری از آنجا مهم است که فطرت، مقیاس است (سبحانی، ۱۴۲۵ ب: ۱ / ۴۹۰).

در مورد تبیین ماهیت انسان، از دانش تجربی نیز نمی‌توان کمک گرفت. ازاین‌رو که روح و فطرت، اموری غیرمادی‌اند و در تور تجربه قرار نمی‌گیرند. گرچه به کمک دانش تجربی و توسعه و رفاه، جنبه‌های مادی زندگی انسان دگرگون می‌شود و این دگرگونی پیامدهایی نیز دارد، ولی جنبه‌های معنوی و فطرت انسان ثابت است. پس دیدگاه نویسنده درمورد تحول ایمان بشری بی‌مبناست.

بخش دوم: نقد پیش‌فرض‌های درون‌دینی

گرچه کتاب ***هرمنوتیک، کتاب و سنت***، مباحث عام متن‌پژوهی با ضوابط هرمنوتیکی را در بر دارد؛ اما همان‌طور که در عنوان کتاب آمده است، می‌خواهد فرایند تفسیر وحی را بررسی کند که تکیه آن بیشتر روی قرآن است؛ ازاین‌رو لازم است دیدگاه‌های درون‌دینی وی به‌ویژه درباره قرآن نقد گردد. تصریح وی بر غیر معرفت‌بخش بودن گزاره‌های قرآنی و دینی؛ نفی معجزه؛ اجتهادی دانستن تفسیر قرآن به قرآن ازجمله آنهاست.

یک. نفی معجزه

اینکه اعجاز در قاموس طبیعت، واقع می‌شود یا نه، یک مسئله دینی است؛ یعنی معجزه از سوی پیامبران و با تلقّی نمایندگی آنان از دین معنا پیدا می‌کند. بنابراین ازاین‌جهت، پرداخت به معجزه و امکان‌سنجی آن، یک نگاه به دین است و اتّخاذ مبنا در این زمینه، داشتن مبنایی در خصوص یکی از الزامات دینی است. مجتهد شبستری امکان وقوعی معجزات را به سبب اینکه پدیده‌های بی‌قانونی بر می‌شمارد، نفی می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۶۶ و ۱۶۷). در پاسخ باید گفت: قانون‌مندی حوادث طبیعی و نیز معجزه، امری است کاملاً درست و فلسفه نیز آن را پذیرفته است. فلاسفه غالباً معجزه را بر اساس «وجوب غیری»، «وجوب بالقیاس إلی الغیر»، «اصل علیت» و «الشی ء مالم یجب لم یوجد» قانونمند کرده‌اند (اخوان، ۱۳۸۳ ب: ۶۸ ـ ۶۷). حتی بعضی از فلاسفه خوارق‌عادات را ازجمله ممکنات غیرعادی خوانده‌اند که اسباب و علل آن برای دیگران مشخص نیست؛ زیرا به‌صورت عادی از این اسباب برای آن مسبّب استفاده نمی‌شود (ر. ک: فخر رازی، ۱۹۹۲: ۷۵؛ دغیم، ۲۰۰۱، ۷۷۵؛ سبحانی، ۱۴۲۵ الف: ۱ / ۲۴۹). برخی از متکلمان نیز برای معجزه، علل معنوی قائلند که اسباب طبیعی را به خدمت می‌گیرد (خرازی، ۱۴۱۷: ۱ / ۲۴۳). درهرصورت بنا بر مبنای قاعده علّت و معلول، معجزه نیز دارای علّتی غیرعادی یا معنوی است که برای دانش بشری روشن نیست. به همین سبب است که یکی از شروط معجزه، غیر

قابل تعلیم بودن آن است؛ زیرا علت آن برای عقول بشری نامعلوم است (ر. ک: حلی، ۱۴۰۷: ۳۵۰). برخی نیز معتقدند که معجزه در قالب نظام علت و معلول پدید می‌آید؛ اما علت آن خداست که علل واسطه‌ای را حذف نموده است (موسوی اردبیلی، ۱۳۸۸: ۱ / ۱۸۴).

تبیین فلسفی معجزه‌ها، خوارق‌عادات و کرامت‌ها این است که انسان دو قوه عقل نظری و عقل عملی دارد. معجزه صادر از عقل نظری یا قوه عاقله همان اِخبار از غیب و معجزه حاصل از عقل عملی انجام افعال غریب و خارق‌العاده است. ازطرفی تمام امور کائنات در علم الهی و علم فرشتگان و نفوس مجرد، موجود است و نفس ناطقه انسان می‌تواند به آن مبادی، متصل شده و صورت‌های منعکس‌شده آنها را بگیرد. عدم ایجاد چنین اموری از سوی انسان‌ها به سبب غرق شدن نفس انسان در تدبیر بدن است. نفس کاملی که بدن، او را مشغول نمی‌کند، می‌تواند به چنین مرحله‌ای برسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۹؛ همو، ۱۴۰۰: ۳۳۲).

همچنین می‌توان حتی بنا بر مبنایی که نظام علّی و معلولی را قبول ندارد، گفت: معجزه بودن یک امر نیز یکی از مصادیق خارج از نظام علت و معلول مانند دیگر امور بر طبق این مبنا است؛ به شرطی که وقوع آن معجزه از امور محال نباشد؛ زیرا قدرت الهی به محال تعلق نمی‌گیرد و خواست و دخالت مستقیم الهی برای تحقق آن کافی است؛ چنان‌که اشاعره و تفکیکیان بدین اعتقادند (ر. ک: شوشتری، ۱۴۰۹: ۱ / ۴۴۰؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۴ / ۱۰؛ اصفهانی، ۱۳۸۵: ۱۳۵). به همین سبب شهید مطهری نیز پاسخ داده است که قوانین یا ریاضی و منطقی‌اند که قابل نقض نیستند و یا تجربی و طبیعی‌اند که به‌واسطه توالی یک سری محسوسات پدید می‌آیند و این قوانین برای انسان اعتباری و قراردادی است و نمی‌تواند از آنها تخطی کند؛ اما برای خدا که واضع این قوانین است، نقض آن ممکن است (مطهری، ۱۳۸۳: ۴ / ۴۵۲). البته با این توضیح که نقض این قوانین توسط خداوند، نقض قانون علیّت جاری در بین ممکنات نیست.

دو. غیر معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآن

مجتهد شبستری در فصلی مُعنون به «نقد تفکر کلام سنتی در اسلام معاصر» غیر معرفت‌بخش بودن گزاره‌های دینی را نتیجه می‌گیرد و درنهایت می‌نویسد:

> کسی که آرزوی بازگشت به جزمیت دوران گذشته را می‌کند با پیری قابل مقایسه است که آرزوی بازگشت جوانی را می‌کند. قرآن برای جزمیت نیامده؛ بلکه برای عرضه خدا به مردم آمده نه برای اثبات او. عدم جزمیت یک مرحله از تفکر است و امر بدی نیست. وعده‌های نسیه دادن به مردم فایده ندارد؛ آنها آخرت را در همین دنیا می‌خواهند نه به‌صورتِ نسیه (ر. ک: مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۱۹۱ ـ ۱۹۰).

باتوجه‌به اینکه او از واژه جزم استفاده نموده، مقصودش قابلِ‌حمل بر دو معناست؛ نخست غیرمعرفتی بودن گزاره‌های قرآن، معنایی است که با یقین و شک در ارتباط است و دراین‌صورت یعنی قرآن نیز مانند دیگر متون هیچ‌گاه باتوجه‌به نسبیتی که متون دچارش هستند، مخاطب آن، به جزم نخواهد رسید؛ دوم، نه اینکه قرآن هیچ معرفت یقینی یا ظنی ندارد بلکه بیشتر تلاش دارد احساسات انسان را تحریک کند.

غیر جزمی بودن گزاره‌های دینی مثل قرآن که از مجموع کلام مجتهد شبستری در حدود نُه صفحه از کتابش بر می‌آید، موجب می‌گردد به سبب عدم یقین و جزم، به معرفت و شناخت بر مبنای تفسیر مصطلح از گزاره‌های قرآنی نتوان رسید؛ زیرا مقدمه معرفت‌زا بودن گزاره‌های دین و قرآن ـ حداقل در محکمات آن؛ یعنی نصّ به معنای عدم احتمال خلاف در معنای آن ـ ، رسیدن به یقین بر اساس تصورات و تصدیقاتی است که در منطق، فلسفه و کلام نیز بدان‌ها اشاره شده است و نویسنده مذکور، این طرز تفکر سنتی را نمی‌پذیرد. منشأ طرح این بحث آن بود که با غلبه روش علمی تجربی، این ذهنیت جا افتاد که روش بررسی صحت یک گزاره علمی روشن است یعنی آزمون و تجربه؛ اما مطابقت یا عدم مطابقت با واقع در یک گزاره دینی را از چه روشی می‌توان معلوم کرد؟ این بحث، به‌ویژه از آنجا اهمیت می‌یابد که دین، دعوی صدق گزاره‌های خود را دارد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۱۱۶).

در نقد کلام مجتهد شبستری ضروری است ادلّه‌ای برای معرفت‌بخش بودن قرآن کریم ارائه داد.

الف) ارتباط گزاره‌های قرآن با واقعیت در خارج

آنچه که پژوهشگران متأخر مسلمان، حیطه زبان قرآن، در ملاک معناداری و معرفت‌بخش بودن کلام بدان رسیده‌اند، لزوماً به سبب حکایت آن یا تطابق حکایی آن از خارج و محسوسات نیست؛ بلکه مهم وجود ایده یا تصور ذهنی مرتبط با واژه یا گزاره و کلام است. چه این ایده در خارج نیز وجود داشته باشد یا نه (ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۳۷). طبق دلالت برخی آیات قرآن و اطلاق آن نیز مانند «وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق / ۱۴)، قرآن جدّی بوده و از مصادیق جدّیت آن، معنادار و معرفت‌زا بودن گزاره‌های آن و نیز عدمِ بی‌معنایی و بی‌معرفتی آیه‌های آن است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۴ / ۱۸۷؛ خطیب، ۱۴۲۴: ۱۶ / ۱۵۲۵). آیه‌هایی که قرآن را حق شمرده است نیز برای اثبات مطابقت آن با خارج ـ در مواردی که امکان سنجش تطابق مفاد گزاره قرآنی با خارج وجود دارد ـ کافی است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۹۶). اما این دلیل بر اساس مبنایی که معناداری را همان حس‌گرایی و لزوم حاکی بودن آنها از واقعیت خارجی محسوس و مادی می‌داند (ر. ک: حلیمی جلودار، ۱۳۹۳: ۳۱ ـ ۳۰)، کافی نیست؛ زیرا مفاد برخی از آیات قرآن، مانند مباحث پس از مرگ، مربوط به فراماده یا فرامحسوسات است. پس باید به این نکته توجه داد که بر اساس مبانی اسلامی، واقعیت فراتر از حس و تجربه است. یعنی واقعیت‌های مدلول از گزاره‌های قرآنی از

جهت روش رسیدن به آن و قلمرو قابلیت نفوذ اندیشه استدلالی بشر، به دو نوع تقسیم می‌گردند:

اول: واقعیت‌های غیراجتهادی به معنای غیرقابل دستیابی با حس و عقل که نمی‌توان با استدلال عقلی یا تجربه حسی به چیستی آنها پی برد. لازم است تا معرفتی از ناحیه بالاتر به بشر از طریق وحی و پیامبران اعطا شود تا اجمالاً به آنها شناخت پیدا کند؛ مانند فرشتگان، برزخ، آخرت، بهشت و جهنم. این نوع از واقعیات هستند که در معرفت‌بخش بودنشان اختلاف وجود دارد.

دوم: تجربه‌های دینی و روحی و معنوی که ممکن است در پرتو اعتقاد دینی برای فرد حاصل شود؛ زیرا تجربه باعث رسیدن به نوعی معرفت ـ هرچند اجمالی و شخصی ـ می‌شود، هرچند که آن معرفت، واقع‌نما نباشد (ر. ک: سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۲۵؛ منصوری لاریجانی، ۱۳۸۵: ۱۱۰).

در اثبات الهی بودن الفاظ قرآن که سبب می‌شود، معرفت‌بخشی و معناداری آن بر اساس آیات پیش‌گفته حتی در غیر محسوسات که راهی حسی و تجربی بر تطابق دادن آنها با خارج نیست، مورد پذیرش مسلمانان قرار گیرد، باید گفت: اجماع مسلمانان و نیز اخبار معصومان﵈ بر آن دلالت دارد (ر. ک: شیخ بهایی، ۱۳۹۰: ۳۹۲؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۳ / ۴۵۳). همچنین در مقایسه با اوضاع فرهنگی عربِ عصر نزول با سطح ادبیات و فرهنگ قرآن و اُمّی بودن پیامبر و ضمیمه نمودن مسئله تحدّی، در پیِ اثبات الهی بودن الفاظ قرآن ـ حتی گزاره‌های مربوط به بهشت و جهنم و مانند آن ـ می‌توان بر آمد. بدین‌صورت که باتوجه‌به وضعیت جامعه عرب عصر نزول، قرآن با ویژگی‌های منحصربه‌فرد خود، فقط از طرف خدا به پیامبر امی‌اش نازل گشته است (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱ / ۷۷؛ فانی اصفهانی، ۱۴۱۱: ۳۲؛ هاشمی، ۱۳۹۱: ۱۳۹). درنهایت می‌توان گفت: چند دلیل عمده برون‌دینی برای وحیانی بودن الفاظ قرآن وجود دارد که عبارت است از:

الف) کاستی ابزارهای شناختی و عاطفی برای هدایت و رسیدن به سعادت که مقدمه ضرورت نبوت است؛

ب) وجوه اعجاز قرآن؛ مانند اینکه قرآن به‌رغمِ ارایه گزاره‌های متعدد در جنبه‌های مختلف فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی، بیانگر یک نظام فکری، تربیتی و هدایت‌گر منسجم و عاری از اختلاف است. چنین انسجام محتوایی در دیگر تجربه‌های دینی یافت نمی‌شود. قرآن نیز همین امر را دلیلی بر آسمانی بودن خود می‌داند؛ چنانچه می‌فرماید:

> أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء / ۸۲).
>
> آیا در [معانیِ] قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از جانب غیر خدا بود قطعاً در آن اختلاف بسیاری می‌یافتند.

این آیه شریفه در مقام بیان یک جهت از جهات معجزه قرآن است که سلامتی از تناقضات و اختلافات باشد؛ به‌خصوص از کسی که نزد کسی درس نخوانده و در جزیرةالعرب با اهل جاهلیت به سر برده و یتیم و بدون مربی بوده است (طیب، ۱۳۸۷: ۴ / ۱۴۹). باتوجّه‌به اینکه آیات قرآن در مدّت بیست‌وسه سال بر حسب اقتضائات و حالات مختلفی چون جنگ و صلح، مکّه و مدینه نازل شده است، امّا هیچ تفاوت و اختلافی در یکپارچگی شیوایی گفتار و رسایی بیان و اِحکام در معنا و اتقان در مضامینش دیده نمی‌شود و از این لحاظ، آیات مشابه همدیگرند و در اعجاز همانند هم می‌باشند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۳۹ ـ ۱۳۸). دو نکته درباره آیه مذکور سزاوار به توضیح است: یکی لفظ «کثیرا» قید توضیحی است که در گفته انسان‌ها نسبت به طول زمان اختلاف کثیر به وجود می‌آید (قرشی، ۱۳۷۷: ۲ / ۴۱۴)؛ دیگری این است که تصور نشود اختلاف از حیث عموم و خصوص، اجمال و تبیین، اطلاق و تقیید، ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه منافی با این معنی است؛ زیرا این اختلاف‌ها بدوی است و بعد از تدبر رفع می‌شود و وجه جمع عرفی به دست می‌آید و شاید به همین سبب امر به تدبّر شده است (ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۲ / ۹۱ ـ ۹۰).

ج) نقض غرض شدن هدایت به‌عنوان هدف ارسال رُسل و انزال کتب در صورت غیر وحیانی بودن الفاظ و عدم انتقال دقیق و بدون تغییر و دستبرد و خطا (ر. ک: ساجدی، ۱۳۸۷: ۶۰ ـ ۴۹). توضیح اینکه گرچه این نکته با فرض الهی نبودن الفاظ قرآن باتوجه‌به عصمت پیامبرﷺ قابل تسرّی است؛ اما به انضمام آیاتی چون «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ» (حاقه / ۴۴)، بحث قول و لفظ مطرح است. چنان‌که در معنای واژه تقوّل مطرح شده است (حمیری، ۱۴۲۰: ۸ / ۵۶۸۵).

د) یکی دیگر از مواردی که می‌توان به‌عنوان مؤیّد وحیانی بودن ساختار لفظی قرآن، شخصیت پیامبرﷺ است که فردی درس‌ناخوانده بدین‌معنا که به مکتب نرفته، اُمّی بوده و تا قبل از بعثت، نه کتابی خوانده و نه مرقومه‌ای نوشته است (مطهری، ۱۳۶۹: ۴؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۷ / ۷۶).

هـ) برداشت عرب عصر نزول از قرآن، مجموعه لفظ و معنا با هم است؛ ازاین‌رو برخی از مشرکان بدین مطلب اعتراض کردند که اگر قرآن از خداست، چرا به شخصی ثروتمند نازل نشده است؟ اعتراض به غیر وحیانی بودن لفظ نداشتند و قصدشان این بود که اگر به محمدﷺ عنایتی الهی شده است، چرا ثروتمندان بدین لطف که لفظ و معنا بدان‌ها نازل گردد، مفتخر نگشته‌اند؟ (هاشمی، ۱۳۹۱: ۱۴۴ ـ ۱۴۳)

ب) معرفت‌بخشی زبان دین همانند سخن عقلا

کلام مفید که در ادبیات عرب مطرح است، همان جمله‌ای است که اصل معرفت بخشی در آن وجود دارد و مقصود مطابق با مقتضای حال را دلالت می‌کند (مغربی، ۱۴۲۲: ۱ / ۱۶۵). آمدن پشت‌سرهم و مرتّب

فعل در کلام، دلالت بر عالِم بودن متکلّم دارد (علم الهدی، ۱۴۰۵: ۲ / ۳۸۸). از سوی دیگر اصل اوّلی در کلام انسانی بنا بر سیره عقلا، بیان واقعیات نهفته در کلام است (ساجدی، ۱۳۸۱: ۶۲). از طرفی نیز گرچه تطابق داشتن ادراکات انسان با واقع، امری بدیهی است؛ اما معرفت حقیقی سه رکن دارد: مطابقت با واقع؛ ثبات؛ یقین (ر. ک: سبزواری، ۱۳۷۹: ۱ / ۳۲۳؛ حیدری، ۱۴۲۷: ۴۲۷). قضایای قرآنی نیز چون با انسان سخن گفته‌اند، واقع‌نما و معرفت‌بخش‌اند. علّامه طباطبایی می‌نویسد: تمام گزاره‌های قرآنی و قضایای آن ـ چه حقیقی و چه اعتباری ـ دارای معنای صحیح و مطابق با واقع و نفس‌الامرند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳ / ۸). موارد مخالف این اصل در برخی اشعار و داستان‌ها دیده می‌شود که از ابتدا قصد نویسنده یا شاعر بر انشای کلام غیرواقعی است؛ اما قرآن به آشکار این‌گونه داستان‌گویی‌ها و شعرخوانی‌ها را از ساحت خود نفی نموده، بر واقع‌نمایی تأکید دارد (ساجدی، ۱۳۸۱: ۶۳). بنابراین در اصل معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی طبق سیره عُقلا تردیدی نیست.

ج) معجزه‌ها

معجزه‌ها و کرامت‌های پیامبران و امامان علیهم‌السلام از دیگر دلایل معرفت‌بخشی زبان دین است. فلسفه ارسال معجزات، توجه مردم به واقعی تلقی کردن مدعیان پیامبران و رفع تردید از آن است. معجزات اغلب در مواردی تحقق یافته است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله مدّعی حقیقت دارد؛ اما مخاطبان، آن را به‌عنوان واقع تلقّی نمی‌کنند. بنابراین خدا به‌صورت غیرعادّی یا ماورایی، معجزه را به رُخ منکران می‌کشد. همچنین وجه انجام معجزه از سوی پیامبران و امامان، دلیلی بر معرفت‌بخشی به مخاطبان درباره حقّانیت نبوّتشان و مذهبشان است (ر. ک: منتظری، ۱۳۸۹: ۴۵؛ صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳: ۷۰). زبان ادّعا کردن به معجزه که قبل از وقوع معجزه گفته می‌شود، یک گزاره دینی است و خود قرآن نیز با تحدّی، به معجزه بودن خود اذعان کرده است (ر. ک: بقره / ۲۳).

د) توجه به سبک بیان قرآن

شیوه بیان مطالب در قرآن، سبک نویسنده‌ای است که ارائه دهنده آموزه‌هایی معرفت‌بخش و واقع‌نما است. به کار رفتن واژهای علم، عقل، تفکر و مشتقات آنها در قرآن، تشویق و تحریض قرآن به رفع شک و گمان و تبدیل آن به علم، استدلالی و منطقی سخن گفتن قرآن در برخی موارد، ازجمله مؤیّدهای معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی است (ر. ک: ساجدی، ۱۳۸۳: ۳۰۸). اگر زبان نمادین را زبان اشاره و رمز، زبان باطن قرآن نیز زبان رمز خوانده شود، در این صورت می‌توان زبان باطن قرآن را زبان نمادین نامید. بدین معنا می‌توان آن را زبان فهم باطن دستورها، آیین‌ها و شعایر دینی، زبان نمادین نامید (همان: ۳۵۰).

البته کیفیّت و روش بیان و رساندن مطالب به‌وسیله پیامبران در قالب انزال کتب یا کلام معصومانه

پیامبر، در میان مردم آن پیامبر و تمامی مخاطبانشان قابل‌فهم بوده است و آنها هرگز از زبان ویژه و نامأنوس برای عموم مخاطبان استفاده نکرده‌اند (ر. ک: طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۱ / ۱۳؛ هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۳۰۰). قرآن نیز اعلام می‌نماید که واقع‌نما بوده و قصص آن مانند اصحاب کهف از واقعیتی که اتفاق افتاده حکایت دارد، گرچه رمزی باشد (ر. ک: محمدرضایی، ۱۳۸۰: ۱۹)؛ لذا معرفت‌بخشی گزاره‌های دینی توسط پیامبران و کتب آسمانی به‌ویژه قرآن، انکارناپذیر است.

سه. اجتهادی دانستن تفسیر قرآن به قرآن

نویسنده، تفسیر قرآن به قرآن را نوعی تفسیر اجتهادی رواج گرفته در قرن اخیر دانسته است. وی سپس گفته است:

> آدمی برای تفسیر وحی الهی، جز بضاعت مزجاة علوم و معارف بشری هیچ‌گاه سرمایه دیگری در اختیار نداشته است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۳۶).

اما اولاً تفسیر قرآن به قرآن، از روش‌هایی است که استخراج مدلول‌های مفهومی و مصداقی آیه‌ها به سِعایت دیگرآیاتِ مشابه که در موضوع متحدند یا قریب هستند، انجام می‌پذیرد. روش تفسیری مذکور با محوریت قاعده «القرآن یفسّر بعضه بعضاً» به معنای تفسیر قرآن به قرآن پیش می‌رود (ر. ک: زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۴۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۷۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳ / ۳۶)؛ هرگونه ابهام اولیه در آیات به سبب عدم توجه نظام‌مند به سایر آیات مشابه است که با توجّه و التفات بر طرف خواهد شد (معرفت، ۱۳۷۹: ۲ / ۱۸).

ثانیاً سابقه تفسیر قرآن به قرآن طولانی است و به صدر اسلام و خود معصومان علیهم‌السلام باز می‌گردد. در واقع یکی از پُرسابقه‌ترین روش‌های تفسیر قرآن کریم، روش تفسیری قرآن به قرآن است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۵۵). این روش تفسیری، نمونه‌هایی مندرج در روایات نیز دارد (ر. ک: طبرسی، ۱۴۰۳: ۱ / ۲۵۱). بنابراین نمی‌توان آن را مربوط به قرن اخیر دانست.

ثالثاً در تفسیر قرآن به قرآن به روش معتبر، بضاعت اندک آدمی نیست که مورد استناد قرار گیرد؛ بلکه یا خود قرآن است که ابزار فهم خودش قرار می‌گیرد و یا علوم معصومان علیهم‌السلام است که برای فهم و تفسیر قرآن مورد استفاده واقع می‌شود (ر. ک: ملکی میانجی، ۱۴۱۴: ۱ / ۵۲ ـ ۵۱؛ قبیسی عاملی، ۱۹۹۵: ۱ / ۳۸). بنابراین وجهی ندارد که مجتهد شبستری به‌صورتِ نفی مطلق، آنها را نفی کرده و علوم بشری را ابزار تفسیر قرآن بداند. معصومان نیز آدمی بوده‌اند و بضاعتشان نیز اندک نبوده و درعین‌حال، آنان نیز به‌عنوانِ نخستین مفسران قرآن، وحی الهی را تفسیر کرده‌اند. به‌ویژه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله که به فرموده

قرآن، در بشریت، مثل انسان‌ها است؛ اما وجه تمایز او با دیگر آدمیان، وحی است: «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ» (فصلت / ۶)؛ بگو: «من، بشری چون شمایم، جز اینکه به من وحی می‌شود». همچنین تفسیر قرآن به قرآن بر اساس مطالب گفته شده و نیز دیدگاه قرآن‌پژوهان، یک تفسیر نقلی است نه اجتهادی (معرفت، ۱۳۸۶: ۲ / ۲۹؛ سیفی مازندرانی، ۱۴۲۸: ۱۱۱؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۵۵)؛ تفسیر اجتهادی بیشتر بر روایت و عقل استوار است تا روایت و نقل. به بیان دیگر تفسیر اجتهادی همان تفسیر عقلی است (ر. ک: معرفت، ۱۳۷۹: ۲ / ۲۲۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱۸۲).

چهار. قول به دلالت ظنی کلّ سنت

سنت، در صورت وثوق به آن خود، تبیین و تفسیری از قرآن است. بدین سبب، دیدگاهی درون‌دینی محسوب می‌شود. شبستری، سنت را ظنی الدّلاله به نحو موجبه کلیّه دانسته است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۳۱). اما معلوم نیست مقصودش چیست. در ادامه باتوجه‌به احتمال‌هایی مقصود ایشان بررسی می‌شود. این دیدگاه در حالی است که برخی از اصولیان امامیه، سنت متواتر را قطعی الدّلاله می‌دانند (وحید بهبهانی، ۱۴۱۶: ۲۷۷؛ عراقی، ۱۳۸۸: ۹۲). حتی میرزای نائینی خبر واحدی که نص محسوب می‌شود را قطعی الدّلاله دانسته است (نائینی، ۱۳۷۶: ۴، ۷۱۹). به تعبیر بهتر گاهی سنت، قطعی السند و الدلاله است و آن در جایی است که خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه باشد که دلالت آن، نص است نه ظاهر. گاهی نیز که سندش قطعی و دلالتش ظنی است. مانند متواتری که ظهور در مؤدّاش دارد. گاهی نیز خبر واحدی است که ظنی السند و الدلاله می‌باشد مانند خبر واحد محفوف به قرینه که ظهور در مؤدّای خود دارد (آملی، ۱۳۹۵: ۴ / ۳۸۵). بنابراین ظنی الدّلاله بودن سنت به‌صورت موجبه جزئیه قبول است نه به نحو موجبه کلیه.

اگر هم مراد مجتهد شبستری این است که به دلیل ظنی الدلاله بودن، سنت حجّت نیست، سخنی است نادرست؛ زیرا اعتبار و حجیت سنت درصورتی‌که از قرائن اعتبار برخوردار باشد، حتی اگر به ظنّ برسد، معتبر است. چرا که از سوی شارع تعبّداً نازل‌منزله علم قرار داده شده است؛ یا به سبب بنای عُقلا که قول ثقه را حجت می‌دانند، معتبر است (ر. ک: خویی، ۱۴۱۷: ۱۹۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۹۶: ۱۷۵ ـ ۱۷۴).

نتیجه

کتاب ***هرمنوتیک، کتاب و سنت*** گرچه در ارائه نگاهی نو به مسائل، مبانی و منابع دینی و اجتهادی، تلاش نموده است؛ اما برخی اشکال‌ها در پیش‌فرض‌ها و پارادایم‌های تلقّی به قبول شده مؤلف وجود دارد. قول به نسبیت‌گرایی و محدودانگاری کارکردهای دین و عدم اعتقاد به فطری بودن دین از مبانی خطاکارانه

برون‌دینی او است که انسان جستجوگر را نه‌تنها از قطع و جزم دور می‌کند؛ بلکه بدبینی نسبت به عدم کارایی دین در ذهن و قلب او به وجود می‌آورد. همچنین پارادوکس و تناقضی در ملاحظه بین نسبیت‌گرایی دینی و نگاه حداقلی به کارکردهای دین نیز به وجود می‌آید. باتوجه‌به ماهیت برخی مقولات که در درون دین معنا پیدا می‌کنند، دیدگاه تجربه‌گرایانه و اثباتی و پوزیتویستی صِرف به دین از سوی مجتهد شبستری، مانند نفی معجزه به معنای اصطلاحی و ارتباط آن با مبدأ وحی، ظنّی خواندن تمام سنّت، با وجود یقینی دانستن مؤدّای اخبار متواتر و برخی از نصوص اخبار آحاد محفوف به قرینه و چشم‌پوشی از درجه بالاتر اطمینان حاصل از برخی اخبار واحد نسبت به ظنّ و گمان، از دیگر ایرادهای وارد بر مجتهد شبستری در برداشت اجتهادی وی نسبت به دین است. نتیجه چنین انگاره‌هایی، انکار معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی و اجتهادی دانستن تفسیر قرآن به قرآن، با وجود تأکید بر نقلی بودن آن توسط قرآن‌پژوهان امامیه ـ البته مبتنی بر دلالت برخی روایات ـ است. تفسیر قرآن به قرآن در ذهن مجتهد شبستری، معنای دیگری دارد و آن تفسیری باتکیه‌بر اجتهاد مبتنی بر علوم بشری است که این خود از مصادیق تفسیر به رأی محسوب خواهد شد. نظریات وی برخاسته از فلسفه و کلام غرب است که با فلسفه و کلام اسلامی به صورتی گاه ریشه‌ای تفاوت دارند. آراء مجتهد شبستری به سبب خوش‌بینی به نظرات هرمنوتسین‌های غربی و در مقابل، بدبینی به جامعه سنتیِ دینی البته توأم با دغدغه مثبتِ کشاندن دین به عرصه زندگی، شاذ و گاهی التقاطی به نظر می‌آید.

منابع و مآخذ

۱. آرون، ریمون (۱۳۸۲ ش). ***مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی***. ترجمه باقر پرهام. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۲. آملی، هاشم (۱۳۹۵ ق). ***مجمع الأفکار و مطرح الأنظار***. قم: المکتبة العلمیة.

۳. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق). ***التوحید***. قم: جامعه مدرسین.

٤. ابن‌سینا، حسین (۱۳۷۵ ش). ***الاشارات و التنبیهات***. قم: نشر البلاغة.

٥. ابن‌سینا، حسین (١٤٠٠ ق). ***رسائل ابن‌سینا***. قم: بیدار.

٦. اخوان، محمد (۱۳۸۳ ش الف). نقد و بررسی کتاب هرمنوتیک کتاب و سنت (۱). ***فصلنامه کلام اسلامی***. ۱۳ (۱). ۱۵۵ ـ ١٣٦.

۷. اخوان، محمد (۱۳۸۳ ش ب). نقد و بررسی کتاب هرمنوتیک کتاب و سنت (۲). ***فصلنامه کلام اسلامی***. ۱۳ (۲). ٦٠ ـ ۸۱.

۸. اصفهانی، مهدی (۱۳۸۵ ش). ***ابواب الهدی***. قم: بوستان کتاب.

۹. ایازی، محمدعلی (۱۳۹۲ ش). روش‌شناسی تربیتی تفسیر آیت‌الله مشکینی. ***مجموعه مقالات یادنامه آیت‌الله علی مشکینی***، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

۱۰. ایزدپور، محمدرضا (۱۳۸۲ ش). ***فهم دینی در بستر آگاهی‌های جدید***. تهران: هستی‌نما.

۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ش). ***المحاسن***. قم: دار الکتب الإسلامیة.

۱۲. برنجکار، رضا (۱۳۸٤ ش). فطرت در احادیث. ***قبسات***. ۱۰ (۲). ۱٤۸ ـ ۱۳۳.

۱۳. توکلیان، جلال (۱۳۸٦ ش). هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان / گفتگو با محمد مجتهد شبستری. ***فصلنامه مدرسه***. ۲ (۲). ۳٦ ـ ۳۱.

۱٤. ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸ ق). ***تفسیر روان جاوید***. تهران: برهان.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ش). ***منزلت عقل در هندسه معرفت دینی***. قم: اسراء.

۱٦. جوینی، عبدالملک (۱٤۲۰ ق). ***الکافیة فی الجدل***. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۱۷. حسینی همدانی، محمد حسین (۱٤۰٤ ق). ***انوار درخشان***. تهران: کتابفروشی لطفی.

۱۸. حلی، یوسف (۱٤۰۷ ق). ***شرح تجرید الاعتقاد***. قم: انتشارات اسلامی.

۱۹. حلیمی جلودار، حبیب‌الله (۱۳۹۳ ش). جستاری در معرفت‌بخشی گزاره‌های قرآنی. ***الهیات قرآنی***. ۲ (۲). ٤۹ ـ ۲۹.

۲۰. حمیری، نشوان (۱٤۲۰ ق). ***شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم***. دمشق: دار الفکر.

۲۱. حیدری، حسین و حسن ابراهیمی و مرتضی قدمگاهی (۱۳۹۱ ش). علل پیدایش تفسیر هرمنوتیکی از دین در میان نواندیشان مسلمان. ***کتاب ماه دین***. ۱٦ (۳). ۹۸ ـ ۹۱.

۲۲. حیدری، کمال (۱٤۲۷ ق). ***شرح نهایة الحکمة: العقل و العاقل و المعقول***. قم: دار فراقد.

۲۳. خرازی، محسن (۱٤۱۷ ق). ***بدایة المعارف الإلهیة فی شرح عقائد الإمامیة***. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.

۲٤. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸ ش). ***کلام جدید***. قم: دفتر نشر معارف.

۲۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳ ش). ***مسائل جدید کلامی و فلسفه دین***. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر الصطفی صلی الله علیه و آله.

۲٦. خطیب، عبدالکریم (۱٤۲٤ ق). ***التفسیر القرآنی للقرآن***. بیروت: دار الفکر العربی.

۲۷. خویی، ابوالقاسم (۱٤۱۷ ق). ***البیان فی تفسیر القرآن***. قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

۲۸. دغیم، سمیح (۲۰۰۱ م). ***موسوعة مصطلحات الامام فخر الدین الرازی***. بیروت: مکتبة لبنان ناشرون.

۲۹. رضائی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۳ ش). ***منطق تفسیر قرآن (٤)***. قم: نشر جامعة المصطفی العالمیة.

۳۰. رضائی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۲ ش). ***درسنامه روش‌ها و گرایش‌های تفسیری قرآن***. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۳۱. زمخشری، محمود بن عمر (١٤٠٧ ق). ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل***. بیروت: دار الکتاب العربی.

۳۲. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۱ ش). زبان وحی. ***مجله معرفت***. ۱۱ (۳). ۷۰ ـ ٦٠.

۳۳. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳ ش). ***زبان دین و قرآن***. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره.

۳٤. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۷ ش). وحی‌شناسی مسیحی با گذری بر وحی قرآنی. ***مجله قبسات***. ۱۳ (۲). ٦٨ ـ ۳۹.

۳۵. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲ ش). ***مدخل مسائل جدید در علم کلام***. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳٦. سبحانی، جعفر (۱۳۸۸ ش). ***وهابیت مبانی فکری و کارنامه عملی***. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

۳۷. سبحانی، جعفر (١٤٢٥ الف). ***الفکر الخالد فی بیان العقائد***. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۸. سبحانی، جعفر (١٤٢٥ ب). ***رسائل و مقالات***. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

۳۹. سبزواری، هادی (۱۳۷۹ش). ***شرح المنظومة***. تهران: نشر ناب.

٤٠. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹ش). ***بسط تجربه نبوی***. تهران: صراط.

٤١. سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳ش). ***تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن***. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

٤٢. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر (١٤٢٨ ق). ***دروس تمهیدیة فی القواعد التفسیریة***. قم: موسسة النشر الاسلامی.

٤٣. شوشتری، نورالله (١٤٠٩ ق). ***إحقاق الحق و إزهاق الباطل***. قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی.

٤٤. شیخ بهایی، محمد (۱۳۹۰ ق). ***العروة الوثقی***. قم: کتابفروشی بصیرتی.

٤٥. صافی گلپایگانی، لطف‌الله (۱۳۹۳ ش). ***اصالت مهدویت***. قم: دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی.

٤٦. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲ ق). ***المیزان فی تفسیر القرآن***، قم: دار الکتب الاسلامیه.

٤٧. طبرسی، احمد بن علی (١٤٠٣ ق). ***الإحتجاج علی أهل اللجاج***. مشهد: نشر مرتضی.

٤٨. طیب، عبدالحسین (۱۳۸۷ ش). ***أطیب البیان فی تفسیر القرآن***. تهران: اسلام.

٤٩. عراقی، ضیاءالدین (۱۳۸۸ ش). ***الاجتهاد و التقلید***. قم: نوید اسلام.

٥٠. علم‌الهدی، علی بن حسین (١٤٠٥ ق). ***رسائل الشریف المرتضی***. قم: دار القرآن الکریم.

٥١. فاضل لنکرانی، محمد (١٣٩٦ ق). ***مدخل التفسیر***. تهران: مطبعة الحیدری.

٥٢. فانی اصفهانی، علی (١٤١١ ق). ***آراء حول القرآن***. بیروت: دار الهادی.

٥٣. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۹۹۲ م). ***الکاشف عن أصول الدلائل و فصول العلل***. بیروت: دار الجیل.

٥٤. فضل‌الله، محمدحسین (١٤١٩ ق). ***من وحی القرآن***. بیروت: دار الملاک.

٥٥. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (١٤١٥ ق). ***تفسیر الصافی***. تهران: مکتبة الصدر.

٥٦. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (١٤٢٥ ق). ***أنوار الحکمة***. قم: بیدار.

٥٧. قبیسی عاملی، محمدحسن (۱۹۹۵ م). ***تفسیر البیان الصافی لکلام الله الوافی***. بیروت: مؤسسة البلاغ.

٥٨. قرشی، علی‌اکبر (۱۳۷۷ ش). ***تفسیر أحسن الحدیث***. تهران: بنیاد بعثت.

٥٩. کاشف الغطاء، جعفر (١٤٢٢ ق). ***کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء***. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

٦٠. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٢٩ ق). ***الکافی***. قم: دار الحدیث.

٦١. مبلغی، احمد (۱۳۸۵ش). نقد فقهی؛ بایدها و نبایدها. ***مجله فقه***. ۱۳ (٤). ۲۱ ـ ١٤.

٦٢. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۵ ش). ***هرمنوتیک، کتاب و سنت***. تهران: طرح نو.

٦٣. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹ ش). ***نقدی بر قرائت رسمی از دین***. تهران: نشر طرح نو.

٦٤. محسنی، محمد آصف (۱۳۸۵ ش). ***دین و زندگانی***، کابل، مطبعة بلخ.

٦٥. محمدرضایی، محمد (۱۳۸۰ ش). خاستگاه اصلاحات دینی در ایران. ***قبسات***. ٦ (٤). ۲۵ ـ ۹.

٦٦. محمدی، مسلم (۱۳۸۹ ش). ***مکتب‌های نسبی‌گرایی اخلاقی***. قم: بوستان کتاب.

٦٧. مطهری، مرتضی (١٣٦٧ ش). ***مسئله شناخت***. تهران: صدرا.

٦٨. مطهری، مرتضی (١٣٦٩ ش). ***پیامبر امی***. قم: صدرا.

٦٩. مطهری، مرتضی (١٣٧٠ ش). ***بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر***. تهران: صدرا.

٧٠. مطهری، مرتضی (١٣٨٣ ش). ***مجموعه آثار استاد شهید مطهری***. تهران: صدرا.

۷۱. مظفر، محمد حسن (۱٤۲۲ ق). ***دلائل الصدق لنهج الحق***. قم: مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام.

۷۲. معرفت، محمد هادی (۱۳۷۹ ش). ***تفسیر و مفسران***. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.

۷۳. معرفت، محمد هادی (۱۳۸٦ ش). ***التفسیر و المفسرون فی ثوبة القشیب***. مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة.

۷٤. مغربی، احمد بن محمد بن یعقوب (۱٤۲۲ ق). ***مواهب الفتاح فی شرح تلخیص المفتاح***. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۷۵. ملکی میانجی، محمدباقر (۱٤۱٤ ق). ***مناهج البیان فی تفسیر القرآن***. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۷٦. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۹ ش). ***پاسخ به شبهاتی پیرامون معجزه پیامبران***. قم: دفتر آیت‌الله العظمی منتظری.

۷۷. منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۸۵ ش). ***عرفان سیاسی***. تهران: مهدی القرآن.

۷۸. موحدیان عطار، علی (۱۳۸۷ ش). ***از شک تا یقین***. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

۷۹. موسوی اردبیلی، عبدالکریم (۱۳۸۸ ش). ***در پرتو وحی***. قم: دانشگاه مفید.

۸۰. نائینی، محمدحسین (۱۳۷٦ ش). ***فوائد الأصول***. قم: جامعه مدرسین.

۸۱. هادوی تهرانی، مهدی (۱۳۷۷ ش). ***مبانی کلامی اجتهاد***، قم، مؤسسه فرهنگی خانه خرد.

۸۲. هاشمی خویی، حبیب‌الله (۱٤۰۰ ق). ***منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة***. تهران: مکتبة الإسلامیة.

۸۳. هاشمی، مصطفی (۱۳۹۱ ش). منشأ الهی داشتن الفاظ قرآن کریم. ***مجله عقل و دین***. ۲ (۲). ۱۵۸ ـ ۱۳۷.

۸٤. وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۰ ش). دین و علم، ترجمه هومن پناهنده. ***نامه فرهنگ***. ۱ (۳). ۲۵ ـ ۲۰.

۸۵. وحید بهبهانی، محمدباقر (۱٤۱٦ ق). ***الرسائل الأصولیة***. قم: مؤسسة العلامة المجدد الوحید البهبهانی.

۸٦. یاندل، کیت. ای و دیگران (۱۳۹۲ ش). ***فلسفه دین***. ترجمه مرتضی حسینی شاهرودی و دیگران. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.