



نوع مقاله: ترویجی

ثبات و تغییر معرفت دینی در چارچوب ضروریات دین

محمدعلی رستمیان / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان

m.a.rostamian@ltr.ui.ac.ir

 orcid.org/0000-0002-4947-8369

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳

دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۲

چکیده

یکی از مسائل مهم برای معرفت دینی، ثبات و تغییر آن است. تغییر معرفت دینی بدون اینکه به نسبی‌گرایی معرفتی منجر شود، نیازمند یک بعد ثابت است. هدف از این مقاله بررسی جایگاه و نقش ضروریات دین به‌عنوان بعد ثابت برای معرفت دینی است. روش این تحقیق توصیفی - تحلیلی با توجه به جایگاه ضروری دین در دیدگاه اندیشمندان اسلامی است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که هرچند ضروریات دین بیشتر در فقه و بحث ایمان و کفر مطرح بوده؛ اما اصولاً ماهیتی معرفت‌شناختی داشته و می‌تواند در بحث ثبات و تغییر معرفت دینی هم به‌خوبی ایفای نقش کند. هرچند معرفت‌های بشری و از جمله معرفت‌های دینی، مثل توحید، به‌صورت طولی و هم‌عرض، گسترش می‌یابد؛ اما یک سطح معرفتی ضروری در آن وجود دارد که ثابت باقی مانده و محور پیوند این معرفت‌هاست. در معرفت دینی این محور، ضروریات دین است که مانع از هم‌گسیختگی و نسبی‌گرایی معرفتی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: معرفت دینی، ضروری دین، مراتب معرفت، معرفت‌های طولی، معرفت‌های هم‌عرض.

مقدمه

شکی نیست که معرفت دینی همانند سایر معرفت‌های بشری دچار تغییر می‌شود. اما سؤال این است که آیا این تغییر تا چه حد و به چه شکلی رخ می‌دهد؟ آیا این تغییر بدون هرگونه بعد ثابت معرفتی رخ می‌دهد؟ یا همواره بعد ثابتی وجود دارد که به معرفت‌های مختلف پیرامون یک موضوع وحدت می‌بخشد؟ برخی نظریاتی که امروزه با استفاده از مبانی هرمنوتیکی، مخصوصاً هرمنوتیک فلسفی، درباره معرفت دینی ارائه شده، حکایت از این دارد که این تغییر همیشگی و در همه ابعاد است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۶-۲۲؛ سروش، ۱۳۷۸، ص ۲). دکتر سروش در این زمینه با ارائه نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، اولاً معرفت دینی را امری بشری دانسته و ثانیاً از تأثیر دائمی و همیشگی سایر معرفت‌های بشری بر معرفت دینی سخن گفته است، که موجب تغییر و دگرگونی آن می‌شود (سروش، ۱۳۷۱، ص ۱۹ و ۱۱۹). آقای مجتهد شبستری هم از هرمنوتیک کتاب و سنت سخن گفته و معتقد است که بر طبق اصول هرمنوتیکی رسیدن به یک معرفت نهایی امکان ندارد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۱۴-۱۵). این نظریات برای اینکه نشان دهند که بحث تغییر در معرفت دینی در طول تاریخ در اسلام استمرار داشته، به برخی اصول و مبانی اسلامی، مثل مراتب معارف دین و اختلاف مجتهدان استشهاد کرده (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۷؛ سروش، ۱۳۷۱، ص ۱۲۰). و این امور را شاهد بر این گرفته‌اند که معرفت دینی همواره در حال تغییر است. البته با توجه به نقد نسبی‌گرایی که بر آنها وارد شده، سعی کرده‌اند که امر ثابتی را در معرفت دینی بیابند (سروش، ۱۳۷۱، ص ۲۹۴)، که تلاش آنها موفقیت‌آمیز نبوده است.

اندیشمندان اسلامی با توجه به نسبی‌گرایی معرفتی که در این دیدگاه‌ها وجود دارد، در برابر آن موضع‌گیری کرده و با تأکید بر اینکه ضروریات دین تغییرناپذیرند، یکی از لوازم این دیدگاه‌ها را انکار ضروریات دین دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۷۲؛ لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷). این دیدگاه‌ها حکایت از این دارد که پذیرش تغییرناپذیری ضروریات دین، محوری است که می‌تواند ثبات معرفت دینی را با وجود تغییر در آنها تأمین کند. با این حال این امر در این دیدگاه‌ها به اجمال مطرح شده و در مورد چگونگی تأثیر ضروریات دین به‌عنوان محور ثبات معرفت دینی سخنی نگفته‌اند. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی می‌خواهیم به فرایند و نقش ضروریات دین

به‌عنوان محور ثابت معرفت دینی بپردازیم. در مورد نقش ضروریات دین در ثبات معرفت دینی، به مقاله یا کتابی دست نیافتیم.

کتاب *معیارهای احکام ثابت و متغیر در روایات* (علی‌اکبریان، ۱۳۸۶) بر مباحث سنتی در باب ثابت و متغیر تمرکز کرده و وارد بحث پیرامون ثابت و متغیر از منظر معرفت‌شناختی نشده و به ضروری دین نپرداخته است.

کتاب *معرفت دینی* (لاریجانی، ۱۳۷۰)، که در نقد قبض و بسط تئوریک شریعت به‌صورت اجمالی وارد بحث ثبات ضروریات دین شده است؛ اما به‌تفصیل به چگونگی آن نپرداخته است.

مقاله «معرفت دینی، ثبات و تحول در آن» (نیکزاد، ۱۳۸۴)، نیز صرفاً به مباحثی پیرامون معرفت دینی و نقد مباحث قبض و بسط تئوریک شریعت پرداخته و در مورد ضروریات دین صرفاً به این اشاره کرده که ضروریات دین تغییرناپذیرند.

نوآوری این مقاله این است که به‌تفصیل جایگاه و فرایند نقش ضروریات دین در ثبات معرفت دینی را تحلیل و بررسی کرده است. سؤال اصلی این است که ضروریات دین چگونه در ثبات و وحدت معرفت دینی تأثیر دارد؟

سوالات فرعی از این قرار است: ۱) ضروریات دین چگونه در ثبات و وحدت معرفت‌های طولی تأثیر دارد؟ ۲) ضروریات دین چگونه در ثبات معرفت‌های هم‌عرض تأثیر دارد؟

با توجه به آنچه بیان شد، این مقاله ابتدا به تبیین مفهوم ضروری دین و جایگاه معرفت‌شناختی آن در دین می‌پردازد. هرچند مفهوم ضروری دین روشن و بدیهی است؛ اما ملاک شناخت ضروری از غیرضروری نیاز به تبیین دارد. بعداً با تقسیم معرفت دینی به معرفت‌های طولی و هم‌عرض، جایگاه ضروریات دین در ثبات معرفت دینی در هر مورد را بررسی می‌کنیم. هرچند ممکن است در اصطلاحی خاص، معرفت اخص از علم باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۰)؛ اما معرفت در این بحث، اصطلاحی معرفت‌شناختی و معادل علم است. از این جهت، معرفت دینی هرگونه شناختی است که از متون دینی گرفته شود. معرفت‌های طولی هم، معرفت‌هایی هستند که در رتبه‌های مختلف قرار گرفته و یکی عمیق‌تر از دیگری است. معرفت‌های هم‌عرض معرفت‌هایی هستند که بدیل همدیگر واقع شده و صرفاً یکی می‌تواند جایگزین دیگری شود.

۱. تعریف و ملاک ضروری دین

ضروری در لغت به معنای لازم، اما در بحث حاضر به معنای آشکار و واضح است. بنابراین ضروری دین هر اعتقاد یا حکم عملی است که وجود آن در دین آشکار و واضح باشد (محمودی گلپایگانی، ۱۳۸۴). مشخص است که تعریف‌هایی از این قبیل صرفاً شرح الفاظ است و نه تعریف منطقی؛ زیرا لفظی به لفظ دیگر تبدیل شده و معنای جدیدی پدید نیامده است. با وجود روشن بودن معنای ضروری؛ اما مصداق آن بدیهی نبوده و براساس ملاک‌های مختلف در معرض اختلاف و تغییر است. از این جهت به بحث پیرامون ملاک ضروری دین می‌پردازیم تا حدود آن مشخص شود.

مشهور است که اتفاق مسلمانان در مورد یک آموزه را ملاک ضروری بودن آن گرفته‌اند (همان). اما به نظر می‌رسد که این ملاک مبهم است و نمی‌تواند مصداق ضروری و غیرضروری را تعیین کند. اگر بخواهیم در اینجا بر اتفاق نظر به معنای دقیق کلمه تأکید کنیم و کوچک‌ترین اختلاف را سبب شکسته شدن این اتفاق بدانیم؛ در موارد بسیاری دچار مشکل می‌شویم؛ زیرا حتی اگر فرقه کوچکی در اسلام پیدا شود که به هر دلیل با سایر مسلمانان در زمینه حکمی از احکام اسلام اختلاف پیدا کند؛ پس دیگر آن حکم ضروری نیست! مثلاً اگر برخی از صوفیه یا فرقه اسماعیلیه در انجام واجبات واضح و روشن دین مثل نماز، دیدگاهی مخالف اعتقاد رایج در اسلام داشته باشند، این امور از ضروری دین خارج شده و در این صورت، دیگر نه ضروری دین داریم و نه منکر ضروری؛ از طرف دیگر، در همه احکام اسلام می‌توان مسلمانانی را تصور کرد که به هر دلیل، از احکام ضروری آگاه نباشند (محمودی گلپایگانی، ۱۳۸۴). آیا آگاه نبودن آنها می‌تواند باعث شود که این اتفاق شکسته شده و ضروریات دین را از نصاب لازم بیاندازد؟

گاهی برای رفع این اشکال، می‌گویند اتفاق به معنای غالب افراد است و نه دقیقاً تمام افراد؛ از این جهت مخالفت گروهی کوچک، به این اتفاق ضرر نمی‌رساند. این دیدگاه می‌تواند برخی مشکلات دیدگاه قبل را حل کند. همچنین برای درستی کاربرد مجازی واژه «اتفاق»، در غالب افراد باید با مخالفت گروه‌های کوچکی مواجه باشیم که مورد اعتنا نباشند. اما مشخص است که این دیدگاه نمی‌تواند ابهامات را کاملاً برطرف کند. اصولاً حمایت غالب افراد از یک دیدگاه نمی‌تواند ملاک حق و باطل قرار گیرد؛ چه اینکه بخواهد ملاک ضروری دین قرار گیرد. در اندیشه اسلامی افراد شاخصی

مثل امیرمؤمنان علی^ع وجود دارد که دیدگاه آنها ملاک و معیار حق و باطل است. از این جهت، مخالفت آنها با دیدگاه رایج نمی‌تواند انکار ضروری دین تلقی شود. از طرف دیگر، با وجود اختلافاتی که در تعالیم دین وجود دارد، شناخت اعتقاد یا حکمی که غالب افراد با آن موافق باشند، اگر محال نباشد، مشکل است. به‌هرحال به‌نظر می‌رسد که اتفاق و اجماع مسلمانان نمی‌تواند ملاک مناسبی برای ضروری دین باشد. البته، اگر همه مسلمانان یا اغلب آنها، بر امری اتفاق نظر داشته باشند و افراد شاخص در طرف مخالف نباشند، یقیناً آن مورد ضروری دین است.

محقق اردبیلی یکی از کسانی است که با ملاک اتفاق برای شناخت ضروری دین مخالف بوده و به‌جای آن، ملاک معرفتی و وضوح برای شخص خاص، را مطرح می‌کند. ایشان معتقد است که ممکن است مسئله‌ای بین علمای شیعه اجماعی بوده، اما ضروری دین نباشد و برعکس، ممکن است یک مسئله اختلافی، برای شخص خاص ضروری باشد، زیرا آن را با برهان و استدلال یافته است (محقق اردبیلی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۹۹). امام خمینی^ع نیز ملاک ضروری را وضوح ادله می‌داند که در این صورت واضح است که آن چیز، جزء دین و ضروری آن است (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۵). بنابراین در مورد ضروری بودن حکمی از احکام دین، اتفاق مسلمانان لازم نیست و صرفاً وضوح اینکه امری جزء اسلام است، کفایت می‌کند. بر طبق این مبنا، ایشان معتقد است که امامت در صدر اسلام از ضروریات دین بوده و منکر آن، منکر ضروری دین تلقی می‌شده؛ زیرا دلایل آن واضح بوده است. اما این امر برای نسل‌های بعد، به‌خاطر اعتماد به گروه اول، مشتبه شده و دیگر ضروری نیست (همان، ص ۳۲۹). دیدگاه امام خمینی^ع با دیدگاه محقق اردبیلی از این جهت که هر دو ملاک ضروری دین را امری معرفتی می‌دانند و امکان تغییر مصداق ضروری دین را می‌پذیرند، مشترک است. اما به‌نظر می‌رسد که دیدگاه امام خمینی^ع برای ملاک ضروری دین با معنای آن سازگارتر است؛ زیرا ایشان وضوح ادله را امری عام و برای همه افراد می‌داند؛ درحالی‌که محقق اردبیلی وضوح دلیل را برای شخص مطرح می‌کند. روشن است که فردی کردن ضروری دین، آن را از کارکرد اصلی‌اش در فقه نیز خارج می‌کند. علما نیز ضروری دین را امور واضحی می‌دانند که عموماً از نظر افراد دور نمی‌ماند.

ممکن است این‌گونه به‌نظر برسد که وضوح ادله هم، لاجرم به

حجت بندگان برای عدم ایمان (نساء: ۱۶۵) تلقی کرده و به بدیهیات عقلی اکتفا نکرده است. البته این امر منافاتی با حجیت عقل ندارد؛ که بحث پیرامون آن مجال دیگری می‌طلبد.

یکی از ویژگی‌های ملاک وضوح ادله این است که با نگاه برون‌دینی نیز می‌تواند تأیید شود. با توجه به اینکه وضوح ادله صرفاً بر دلیل تأکید دارد، هر ناظر بی‌طرفی می‌تواند با مراجعه به منابع، به دلالت آن دلیل بر مدعا گواهی دهد. حتی این ناظر بی‌طرف می‌تواند شخصی باشد که به دلایلی شک دارد که چیزی جزو حقیقت دین هست یا حتی یقین دارد که جزو حقیقت دین نیست. مثلاً کسانی که به نحوی با توجه به ادله برون‌دینی تصور می‌کنند که دین نباید در امور سیاسی و اقتصادی دخالت کند و در نتیجه، مسائل سیاسی و اقتصادی اسلام را خارج از حوزه دین می‌دانند؛ اذعان دارند که اگر به متون اسلامی مراجعه کنیم، ادله‌ای می‌یابیم که به روشنی اسلام را دینی معرفی می‌کند که در امور سیاسی و اقتصادی دخالت کرده است. در نتیجه، توصیه می‌کنند که در این امور نباید سراغ ادله درون‌دینی رفت و باید با ادله برون‌دینی تحلیل و بررسی کرد (بازرگان، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲). بنابراین به نظر می‌رسد که وضوح ادله می‌تواند ملاک مناسبی برای تعیین ضروریات دین باشد. البته وضوح ادله اقتضا دارد که لااقل بخش عظیم، بلکه اکثر پیروان یک دین، و حتی ناظران بی‌طرف، به آن اذعان داشته باشند. اما اگر به دلایل غیرمعرفتی چنین امری اتفاق نیفتد و مثلاً اکثر افراد به جهت منافع شخصی از اذعان به ضروری دین امتناع کنند، به ضروری بودن آن ضرر نمی‌رساند.

۲. امکان‌سنجی ضروری دین برای معیار ثابت و متغیر در معرفت دینی

از بحث قبل مشخص شد که ضروری دین، هر اعتقاد یا حکم عملی واضح و روشنی است که انکار آن ملازم با ارتداد و خروج از دین است. در این صورت ممکن است این‌گونه تلقی شود که ضروری دین صرفاً شامل امور خطیری، مثل توحید، نبوت، معاد، نماز و روزه و شبیه آن می‌شود که ارکان دین را تشکیل می‌دهد؛ زیرا اینها اموری هستند که هم جایگاه آن در دین واضح است و هم انکار آنها صلاحیت خروج از دین را دارد. در این صورت مفهوم ضروری دین یک بحث معرفت‌شناختی نیست که بتواند معیاری برای ثابت و متغیر در بحث معرفت دینی باشد. بحث ثابت و تغییر معرفت دینی یک بحث معرفت‌شناختی؛ و بحث ضروری دین، یک بحث

مبنای قبل‌بازمی‌گردد؛ زیرا وضوح ادله برای تمام مسلمانان است و در نتیجه، نوعی اجماع بر اینکه برخی امور جزء دین است، پدید می‌آید. اما با دقت در این ملاک، مشخص می‌شود که وضوح ادله، ضرورتی برای اجماع مسلمانان را پدید نمی‌آورد. مثلاً در مسئله امامت حضرت علی علیه السلام، با اینکه جریان‌اتی پیش آمد که اجماعی تحقق نیافت؛ اما ادعا این است که ادله امامت واضح بوده و همین امر برای ضروری بودن آن در آن زمان، کافی بوده است. بنابراین هرچند ممکن است در برخی موارد اجماع نیز صورت بگیرد؛ اما ملاک اصلی وضوح ادله است و نه اجماع. در این صورت وضوح ادله به این معناست که هرکس به منابع دین مراجعه کرده و ادله را بررسی کند، برایش واضح و آشکار باشد که حکم دین چیست. اما ممکن است افرادی به‌طور کلی غافل از منابع دین بوده و به ادله دین توجه نداشته باشند و یا نخواهند مسئله‌ای را که در منابع دینی، به‌روشنی بیان شده است، بپذیرند. در این صورت عدم همراهی آنها با عموم مسلمانان یا عدم همراهی عموم مسلمانان با گروهی اندک، برای ضروری دین مشکلی به بار نمی‌آورد.

با توجه به آنچه بیان کردیم، روشن می‌شود که مقصود از وضوح ادله به‌عنوان ملاک ضروری دین، صرفاً به ادله درون‌دینی، یعنی ادله‌ای که از متون دینی استخراج می‌شود، مربوط است و نه ادله برون‌دینی. به عبارت دیگر، مقصود این است که وقتی به منابع یک دین خاص مراجعه می‌کنیم، دلایل کاملاً روشنی بر ضرورت یک اعتقاد یا عمل دینی وجود داشته باشد. *آیت‌الله جوادی آملی* در تعریف ضروری دین، آن را از ضروری عقلی و ضروری علمی، یعنی هر قضیه‌ای که بدون اقامه برهان و استدلال التزام به آن ضرورت داشته باشد، جدا می‌کند. البته تأکید می‌کند که ممکن است برخی از ضروریات دین، ضرورت عقلی هم داشته باشد. همچنین تصریح می‌کند که ضروری دین، علومی است که از طریق وحی و به‌نقل از صاحب شریعت منتقل شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۴ و ۳۴۶). بنابراین اگر برخی اعتقادات یا اعمال بدیهی عقلی وجود داشته باشد که در متون دینی نیامده یا کاملاً روشن بیان نشده باشد، از بحث ضروری دین خارج می‌شود. علت این است که در بحث ضروری دین نمی‌توان با تأکید بر بدیهی عقلی بودن، حکم شرعی صادر کرد؛ زیرا امکان غفلت از این امور بدیهی، وجود دارد و حجت بر بندگان تمام نمی‌شود. از این جهت آیات قرآن کریم، رسالت انبیاء علیهم السلام را تمام‌کننده حجت بر عذاب (قصص: ۵۹) و قطع‌کننده

آن را انکار کند؛ بر طبق برخی ملاک‌ها می‌توان گفت که ضروری دین را انکار کرده است.

بحث‌های علمی درباره معرفت دینی در طول دهه‌های گذشته، نیز گواهی می‌دهد که ضروریات دین امری مربوط به معرفت دینی است. نقدهایی که بر نظریه دکتر سروش در مورد قبض و بسط تئوریک شریعت، مطرح شده از این امر حکایت می‌کند. آیت‌الله لاریجانی در نقد دیدگاه تحول عام معرفت‌های دینی، با تعریف ضروری دین به امری از دین که نزد همگان مقطوع است؛ ثبات ضروریات دین را منافی این نظریه می‌داند (لاریجانی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷). هرچند بحث به سرانجامی نرسیده و دکتر سروش نیز بحث خود را مطرح و بر آن استدلال می‌کند (سروش، ۱۳۷۱، ص ۲۶۷)؛ اما هر دو دیدگاه در این مورد اتفاق نظر دارند که ماهیت ضروری دین از سنخ معرفت دینی است و در این باره رد و ایرادی مطرح نمی‌شود.

با توجه به بحث‌های گذشته، مشخص شد که ضروری دین از جمله مفاهیم معرفتی است که نوع نگرش انسان نسبت به اجزای دین را مشخص می‌کند. بنابراین ضروری دین می‌تواند معیار معرفتی ثابت را برای تغییرات معرفتی در دین فراهم کند. به جزئیات این طرح در بحث‌های آینده می‌پردازیم.

۳. ثبات ضروریات دین در معرفت‌های طولی

از بحث‌های قبل مشخص شد که ضروریات دین به معنای معرفت‌شناختی آن، بعد ثابت دین و ملاک برای فهم ابعاد متغیر دین است. اما لازم است که سازوکار این امر بیشتر تبیین شود. در این بحث می‌خواهیم نشان دهیم که معرفت دینی، همانند معرفت‌های بشری، همواره دست‌خوش تغییرات طولی شده و مراتب مختلفی در آن شکل می‌گیرد. در مورد معرفت‌های بشری حتی در مورد معرفت‌های بدیهی که صدق آنها روشن است و نیاز به استدلال ندارد، نیز می‌توان مراتب را تصور کرد. فهم یک گزاره بدیهی، مثل اینکه هر معلول نیازمند علت است، نیز مراتب دارد. فهم عرفی مردم از اصل علیت که فهمی سطحی بوده و با بقای معلول و نابودی علت هم، سازگار است؛ با فهم فیلسوف و عارف که جدایی معلول از علت را محال می‌داند، متفاوت است. حتی فهم فیلسوف و عارف هم از جهت عمق با هم تفاوت داشته و به مرتبه امکان فقری می‌رسد. البته این امر به این معنا نیست که همه معرفت‌های بشری دارای مراتب است. مثلاً ظاهراً این‌گونه است که گزاره $۲+۲=۴$ برای همه افراد یک معنا بیشتر ندارد.

هستی‌شناختی است که به حقیقت دین مربوط است. به عبارت دیگر، بحث ضروری دین بحثی درباره گوهر و عرض دین است که به تمایز اجزای اصلی و غیرقابل تغییر دین، از اجزایی می‌پردازد که تغییر آنها هویت دین را تغییر نمی‌دهد. بنابراین تناسبی بین بحث ثبات و تغییر در معرفت دینی با بحث ضروری دین وجود ندارد.

در پاسخ به این سؤال می‌توان گفت که بحث ضروری دین کارکردی غیر از تمایز اجزای اصلی دین، از اجزای غیراصولی دارد. ضروری دین از جهت وضوح معرفتی به اجزای دین می‌پردازد. یک اعتقاد یا حکم عملی، ممکن است اصلاً رکن اساسی دین نبوده و گوهر دین محسوب نشود؛ اما ملاک ضروری را داشته باشد. مثلاً برخی علما در مورد حرمت رابطه زناشویی در هنگام حیض، با تمسک به ملاک اجماع، آن را ضروری دین دانسته‌اند، که هرکس آن را انکار کند، حکم ارتداد بر او جاری می‌شود. اما این حکم از این جهت رد شده است که اجماع پیرامون این حکم از طریق ادله‌ای که در اختیار علمای دین بوده، حاصل شده؛ درحالی‌که ضروری امری است که باید برای همه واضح باشد و نه فقط برای علما (آملی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۳۶). با دقت در مسئله بالا روشن می‌شود که اصلی یا فرعی بودن یک جزء در بحث ضروری دین، اهمیت ندارد؛ زیرا چه کسی می‌تواند بگوید که مسئله فرعی بالا یک مسئله اساسی و گوهری برای دین اسلام است! در بحث ضروری دین، صرفاً این مهم است که آیا امری از این جهت که جزء دین است، وضوح دارد یا نه. البته برای اجرای حکم ارتداد، صرف این نیز کافی نیست و باید انکار به گونه‌ای باشد که به انکار شریعت، یعنی انکار خدا یا رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله منجر می‌شود و نباید کوچک‌ترین شبهه‌ای وجود داشته باشد (همان). محقق اردبیلی نیز ضمن رد ملاک اجماع، ملاک ضروری دین را علم شخصی افراد دانسته‌اند، نه علم جمعی؛ و فتوا داده‌اند که اگر شخص امری را انکار کند که از طریق برهان برایش اثبات شده و به آن یقین دارد و به انکار شریعت منجر شود، و شبهه‌ای هم در کار نباشد؛ ضروری دین را انکار کرده است (محقق اردبیلی، ۱۳۹۸، ج ۳، ص ۱۹۹). بنابراین می‌توان گفت که اصولاً ضروری دین به اعتقاد افراد، یعنی معرفت و آگاهی آنها، نسبت به اجزای دین بازمی‌گردد. اغلب ضروریات دین به گونه‌ای است که همه افراد به راحتی می‌توانند از آن آگاه شده و تصدیق کنند که ضروری دین است؛ اما مواردی نیز وجود دارد که اگر شخصی، به هر دلیل و از هر طریقی، یقین داشته باشد که امری جزء دین است، و

می‌گفتند که آیا او خدایان متعدد را به یک خدا تبدیل کرده است؟! «أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ» (ص: ۵). اما این فهم عمومی و همگانی، با تبیین‌های نبوی و تدقیق‌های فلسفی - کلامی و عرفانی، در طول زمان، عمیق‌تر شده و نگرش‌های طولی شکل گرفته است. شاید عالی‌ترین مرتبه توحید، توحید عرفانی وحدت وجودی است که عبارت‌هایی از **نهج البلاغه** هم به آن دلالت دارد (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱). در این مرتبه خداوند به گونه‌ای تصویر می‌شود که در عین تعالی، از هیچ موجودی جدا نبوده و هویت هر موجودی به او قائم است. اما نکته مهم در این زمینه این است که در این مراتب عمیق عرفانی و کلامی، همان نصاب اولیه فهم از توحید که در عرف مسلمانان پدید آمده، تغییر نمی‌کند. خدای واحد در مقابل شرک و چندگانه‌پرستی در این مراتب نیز باقی است.

بحث توحید، صرفاً یک نمونه برای معرفت‌های طولی بود؛ اما در تمام معرفت‌های دینی می‌توان این حقیقت را پی‌گیری کرد. مثلاً در مورد اعتقاد به معاد، دیدگاه‌های مختلفی در طول هم وجود دارد. مثلاً دیدگاهی که معاد را صرفاً حضور در قیامت می‌بیند با دیدگاهی که معاد را قرب به خداوند می‌داند، دو دیدگاه در طول هم محسوب می‌شود. البته دیدگاه اول یک دیدگاه سطحی و کلامی است که در تمام مراتب بعدی وجود دارد. دیدگاه دوم یک دیدگاه عرفانی است که عمق نگرش به معاد را نشان می‌دهد.

ممکن است این‌گونه تصور شود که این دیدگاه‌های مختلف لزوماً در طول یکدیگر نیستند؛ بلکه در عرض هم‌دیگر و متضادند. بلکه اعتقاد به اصل وجود معاد میان مسلمانان وجود دارد. اما برخی آن را از قبیل «اعادة معدوم» می‌دانند. درحالی که دست‌کم فیلسوفان اسلامی آن را به شدت انکار می‌کنند. از دیگر سو، عده‌ای بر اساس ظواهر آیات قرآن، معاد را «عنصری» قلمداد می‌کنند. درحالی که **صدرالمثلهین** معاد را عنصری نمی‌داند. لذا چنین نیست که این دیدگاه‌ها در طول یکدیگر باشند. حال درباره معرفت به توحید حق تعالی نیز می‌توان این ابهام را مطرح کرد. آیا به‌راستی معرفت به توحید در میان مذاهب و نحله‌های مختلف اسلامی، همگی در طول یکدیگر و به تعبیری هرکدام لایه‌های عمیق‌تری نسبت به لایه‌های رویین‌تر است؟! یا اساساً این چنین نیست؟ نگرش خاص اشاعره درباره اوصاف ذاتی الهی، مستلزم تعدد واجب‌الوجود است. عرفا وحدت حق را در ناحیه وجود و موجود می‌دانند؛ این در حالی است که فلاسفه اسلامی غالباً وحدت حق را در ناحیه وجوب وجود قلمداد

چون مراتب طولی معرفت، به معنای عمیق‌تر شدن آن است، مستلزم این است که یک مرتبه مشترک و ثابت بین مراتب وجود داشته باشد. اگر فرض کنیم که معرفت به «الف» دارای مراتب «الف»، «الف ۲» و «الف ۳» باشد؛ می‌توان گفت که مرتبه «الف ۱» مرتبه مشترک بین تمام مراتب سه‌گانه است. این مرتبه که می‌توان از جهت بدهت، آن را معرفت ضروری قلمداد کرد، مرتبه سطحی به «الف» محسوب می‌شود. اما برای رسیدن به مراتب بالاتر، اولاً گذر از این مرتبه ضروری است و ثانیاً این مرتبه، عمق راهبردی مراتب دیگر است و همواره جایگاه خود را حفظ می‌کند. یک مثال محسوس می‌تواند این امر را روشن سازد. آب در نگاه عرفی مایعی است که مایه حیات بوده و رفع تشنگی می‌کند و گاهی به‌صورت جامد و گاز تبدیل می‌شود. اما بررسی‌های عمیق‌تر نشان می‌دهد که این مایع از آرایه‌های اتمی خاصی تشکیل شده که منشأ بروز این آثار در نگاه عرفی است. واضح است که یک شیمی‌دان وقتی به سطح عمیق از معرفت به آب می‌رسد، هنوز هم این مرتبه را به‌عنوان امری که منشأ پدید آمدن این آثار خاص هستند، بررسی می‌کند، نه به‌عنوان یک امر مستقلی که هیچ ارتباطی با آنچه در عرف آب نامیده می‌شود، ندارد. قطع ارتباط این دو سطح از معرفت به این مناسبت که شیمی‌دان پدیده جدیدی را بررسی می‌کند که قبلاً وجود نداشته است. حال اگر مراتب عمیق‌تری برای آب، شناسایی شود، باز هم مراتب قبلی در کانون توجه قرار دارند. بنابراین می‌توان گفت که مرتبه سطحی معرفت به آب، همچون یک چارچوب عمل می‌کند و همواره در معرفت‌های عمیق‌تر حضور دارد و مراتب عمیق‌تری که شیمی‌دان به آن دست می‌یابد، ضرورتاً در همین چارچوب محقق شده و خروج از آن اصولاً موضوع را تغییر می‌دهد.

همین تحلیل در مورد معرفت‌های دینی هم کاربرد دارد. به‌عنوان نمونه، مراتب طولی معرفت دینی و ثبات آن را در مراتب توحید، به‌عنوان اصلی‌ترین اعتقاد مسلمانان، بررسی می‌کنیم. معنای عمومی و همگانی توحید، از منظر درون‌دینی و برون‌دینی، اعتقاد به خدای واحد است که در مقابل کثرت خدایان، تلیث و ثنوی‌گرایی قرار دارد. این معنا برای همه از منظر درون‌دینی و برون‌دینی روشن و آشکار است. زمانی که پیامبر اکرم ﷺ در محیط شرک‌آلود عربستان ندای توحید سر داد، مشرکان برداشت درستی از مسئله توحید قرآنی داشتند. آنها همانند مؤمنان، معنای آیات قرآن کریم را در سطح ظاهری - تزیلی آن می‌فهمیدند و از این جهت با تعجب

یک موضوع محسوب می‌شود و هرچند نوعی تغییر معرفتی است؛ اما واقعیت امر پدید آمدن یک معرفت جدید است و نه تبدیل یک معرفت به معرفت دیگر. گونه دوم، جایی است که ابعادی از یک معرفت تغییر کرده و ابعادی از آن ثابت بماند. اگر معرفت حسی، مثلاً طلوع و غروب خورشید توجه کنیم؛ این معرفت در نظریه قدیم زمین‌مرکزی، ابعادی به این صورت داشته که خورشید به دور زمین حرکت می‌کند؛ حرکت آن از مشرق به مغرب است؛ در این حرکت، نسبت میان خورشید و زمین تغییر می‌کند و در نتیجه گاهی خورشید را می‌توانیم مشاهده کنیم و گاهی نمی‌توانیم. حال در نظریه جدید خورشیدمرکزی، هرچند ابعادی از معرفت مربوط به نظریه زمین‌مرکزی که خورشید طلوع و غروب دارد، تغییر کرده و مشخص شده است که زمین به دور خود و خورشید حرکت می‌کند و خورشید حرکتی به دور زمین ندارد؛ اما ابعادی از ثبات نیز در آن وجود دارد که به‌رحال نسبت میان خورشید و زمین تغییر می‌کند و گاهی می‌توانیم خورشید را مشاهده کنیم و گاهی نمی‌توانیم. پس هرچند معرفت ما در مورد طلوع و غروب خورشید دچار تغییر شده است؛ اما کاملاً دگرگون نشده و از این جهت هنوز هم می‌توانیم از طلوع و غروب خورشید سخن بگوییم.

البته واضح است که وحدت و کثرت در این بحث، اعتباری است. در مثال بالا همه موارد مذکور را ابعادی از معرفت نسبت به طلوع و غروب خورشید دانستیم. اما می‌توان از یک منظر دیگر، همه این موارد را جداگانه معرفتی خاص در نظر گرفت. این وحدت و کثرت مثل وحدت و کثرت یک اتومبیل است. از یک منظر، صرفاً یک اتومبیل داریم که دارای اجزایی است که در یک وحدت اعتباری کل را پدید می‌آورند؛ اما از منظر دیگر، اگر اجزا را جداگانه در نظر بگیریم، با اشیای مختلفی روبه‌رو هستیم که نسبتی بین آنها برقرار نیست. حال اگر برخی اجزای این اتومبیل تغییر کند، هرچند اتومبیل تغییر کرده؛ اما ابعادی از ثبات هم بر این اتومبیل حاکم است که ما می‌توانیم آن را همان اتومبیل قبلی بدانیم. در بحث بالا هم، طلوع و غروب خورشید با همه ابعاد مذکور، یک معرفت تلقی می‌شود که در نظم علی - معلولی، آن معرفت را پدید آورده‌اند.

برای ثبات و تغییر در معرفت‌های هم‌عرض در معرفت دینی، می‌توانیم از همان مثال توحید استفاده کنیم که در بحث مراتب معرفت طولی بیان کردیم. معرفت به اینکه خدا واحد است، علاوه بر نظریه وحدت حقه که وحدت بسیط‌الحقیقه است، شامل نظریاتی که خدا دارای وحدت جسمانی یا نفسانی می‌دانند، هم می‌شود. از این

می‌کنند و لذا قائل به تکثر موجوداتند. به هر روی، اگر بر فرض، نوعی فهم طولی را در مسئله توحید الهی بپذیریم، به‌نظر می‌رسد چنین چیزی (طولی بودن فهم) درباره باور به معاد، چندان پذیرفتنی نیست. بر این اساس، دقیقاً چه چیزی موجب پیوند و اتصال باور به معاد در تلقی‌های گوناگون پیش گفته می‌شود.

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که اعتقاد مشترک مطرح‌شده میان مسلمانان همان مرتبه معرفتی ضروری است که یک تصور کلی از معاد را در سطح اول شکل می‌دهد. در این سطح تمام خصوصیات معاد، مثل معاد عنصری و سؤال و جواب و جزای اخروی مطرح است. همه مسلمانان در این زمینه مشترک هستند، اما در سطح عمیق‌تر معرفت دینی دیدگاه‌های متفاوتی مطرح می‌شود که هریک ادعای مرتبه عمیق همین معرفت دینی را دارند. البته برخی نظریات همین ظواهر را مفروض گرفته و با پیشرفت‌های علمی مثل شبیه‌سازی، معرفت‌های عمیق‌تری همسو با ظواهر دینی شکل می‌گیرد. اما برخی نظریات مثل نظریه صدرالمتألهین با تأویل این ظواهر به سمت دیگری سیر می‌کند. از این جهت در سطح عمیق‌تر نظریات مختلف هم عرض هم شکل می‌گیرد که منافاتی با این ندارد که اینها معرفت‌های طولی همان معرفت سطحی هستند. حال اگر معاد در گستره معرفت عرفانی، با توجه به مبانی عرفانی و دلالت‌های قرآنی و روایی ملاحظه کنیم، معرفت دینی خاص و عمیق‌تری شکل گرفته است که فقط افراد خاصی به آن دسترسی دارند. البته این به این معنا نیست که همه این نظریات درست است و از آن معرفت شکل می‌گیرد؛ مخصوصاً در مورد پذیرش نظریاتی که با ظواهر قرآن کریم منطبق نیست، نیازمند دلیل قطعی هستیم هریک از این معرفت‌ها می‌تواند به مراتب عمیق‌تری نیز دست یابد. همین بحث در مورد مسائلی مثل وحی، نماز، روزه، و دیگر اعتقادات و احکام عملی ضروری نیز مطرح است و می‌تواند جداگانه بررسی شود.

۴. ثبات ضروریات دین در معرفت‌های هم‌عرض

هرچند اصل بحثی که مطرح کردیم در معرفت‌های طولی رخ می‌دهد؛ اما می‌توان ثبات ضروریات را در معرفت‌های هم‌عرض هم تصور کرد. تغییرات هم‌عرض به دو گونه رخ می‌دهد؛ گاهی معرفت جدیدی رخ نموده، که بعد دیگری از یک حقیقت را بیان می‌کند؛ مثلاً در مورد زمین یا خورشید حرکت جدیدی کشف می‌شود که قبلاً آشکار نبوده است. این نوع تغییر معرفتی صرفاً گسترش هم‌عرض معرفت در مورد

یک نمونه دیگر می‌توانیم به بحث معاد اشاره کنیم، که قبلاً در معارف طولی مطرح شد. همان‌طور که آنجا اشاره کردیم، در بحث معاد، هم دیدگاه‌های هم‌عرض مطرح است؛ دیدگاه‌هایی که معاد را صرفاً روحانی می‌داند با دیدگاهی که معاد جسمانی را معتقد است، دو دیدگاه هم‌عرض هستند که با هم‌دیگر جمع نمی‌شوند. همچنین دیدگاهی که صرفاً معاد جسمانی مثالی را معتقد است، با دیدگاهی که معاد جسمانی عنصری را معتقد است، با هم جمع نمی‌شود. اما این دیدگاه‌ها در همان معنای کلی اعتقاد به حضور در قیامت با هم مشترک هستند. این سطح از معرفت، همان ضروری دین است که در میان همه این دیدگاه‌ها مشترک است.

با توجه به آنچه بیان کردیم، مشخص می‌شود که تعالیم دین، از جهت معرفت‌های هم‌عرض مشتمل بر دیدگاه‌های بدیل است. لیکن یک بُعد ثابت به‌عنوان ضروری دین وجود دارد که چارچوب مشترک بین تمام این دیدگاه‌هاست. به‌طور کلی، سخنی به‌عنوان یک دیدگاه در تعالیم دین صلاحیت بررسی دارد، که در چارچوب این بعد ثابت باشد. البته این اولین و ابتدایی‌ترین شرط است و به این معنا نیست که هر دیدگاهی را می‌توان به کتاب و سنت نسبت داد. بلکه اگر دیدگاهی در وهله اول از چنین شرطی برخوردار نبوده و در این چارچوب ننگند، صلاحیت اولیه برای بررسی را ندارد. مثلاً دیدگاه مسیحیت در مورد تجسم خداوند از این حداقل برخوردار نیست. آنها با تصویر خدای سه گانه (ر.ک: نظری و فاخر میبیدی، ۱۳۹۶) از مرز توحید ذاتی الوهی عبور کرده و به شرک ذاتی مبتلا شده‌اند.

در مورد معرفت‌های هم‌عرض هم می‌توان مثل معرفت‌های طولی، مثال‌ها و مصادیق را شبیه آنچه در مورد توحید گفته شد، بیان کرد. مثال توحید صرفاً یک نمونه برای یکی از معرفت‌های ضروری در اسلام است که در آن معرفت‌های هم‌عرض شکل گرفته است. اما سایر معرفت‌های دینی مثل وحی و معاد و حتی نماز و روزه هم از این مسئله خالی نیستند. مثلاً در مورد وحی، هم نگرش‌های عمیق کلامی و عرفانی وجود دارد که هم با سطح تنزیلی قرآن کریم هماهنگ است و هم گسترش طولی آن محسوب می‌شود؛ و هم نگرش‌های هم‌عرض که قابل جمع با هم نیستند؛ اما باز هم در معرفت کلی که در سطح تنزیلی قرآنی با هم مشترک هستند. البته در این موارد این امکان وجود دارد که در برخی از این نظریات سطح تنزیلی قرآن کریم رعایت نشده باشد؛ مثلاً اگر کسانی مثل اسماعیلیه نماز و سایر عبادات را تأویل کرده و گاهی ظاهر قرآنی آن را حجت نمی‌دانند (ر.ک: شریعتمداری، ۱۴۰۰)، از این روال خارج می‌شوند.

جهت برخی از مسلمانان با اینکه به توحید اعتقاد دارند، برای خداوند صفات جسمانی قائل هستند که حتی می‌توان خدا را با چشم ظاهر دید. گروه دیگر، هرچند جسمانی بودن خدا را رد می‌کنند؛ اما به خدای انسان‌وار اعتقاد دارند و وحدت او را همانند وحدت نفس انسانی تلقی می‌کنند که دارای مجموعه‌ای از صفات انسانی مثل خشم، محبت، مکر و غیره است (شمس، ۱۳۸۳). این نظریات از این جهت که با هم قابل جمع نیستند، در عرض همدیگر قرار می‌گیرند؛ اما در یک نصاب توحیدی، یعنی توحید ذاتی، یعنی اعتقاد به یک خدای خالق و مدبر، باهم مشترک هستند. این سه نظریه در اعتقاد به نصاب ضروری توحید، که توحید ذاتی است با هم مشترک هستند و اختلاف آنها به توحید صفاتی بازمی‌گردد، که ضروری دین نیست. توحید صفاتی از این جهت ضروری دین نیست که آیات متشابه قرآنی صفات جسمانی و نفسانی را به خداوند نسبت داده و اعتقاد صحیح به توحید صفاتی و افعالی نیازمند تبیین‌های دقیق عقلی، قرآنی و روایی است. بنابراین ادعای ابن‌تیمیه که اختلاف در توحید را منجر به این می‌داند که واژه توحید مشترک لفظی شده است (ابوزهره، ۱۳۸۴ق، ص ۱۸۰)، درست نیست. نصاب توحید نظری، همان توحید ذاتی است و برای همه کسانی که اندک اطلاعی از تعالیم اسلام داشته باشند، روشن و ضروری است و یک معنا بیشتر ندارد. اما ابعاد دیگر توحید که در آن اختلاف وجود دارد، ابعادی از توحید است که ضروری دین نبوده و نیازمند تبیین و استدلال است.

آنچه در اینجا به‌عنوان نصاب توحید بیان کردیم، مربوط به توحید نظری، یعنی بعد اعتقادی توحید است و با آنچه *آیت‌الله مصباح یزدی* در مورد نصاب توحید بیان کرده‌اند، تفاوت دارد. مقصود ایشان از نصاب توحید این است که صرف اعتقاد به خدای واحد و صفات او مثل خلق و ربوبیت، برای اینکه انسان در زمره موحدان قرار گیرد، کافی نیست؛ زیرا تا زمانی که تسلیم در برابر خداوند، یعنی توحید عملی، پدید نیاید، شخص موحد نمی‌شود. ایشان برای نمونه به ابلیس مثال می‌زند که از جهت اعتقادی به خدا، توحید و صفات او اعتقاد داشت و خدا را خالق خود می‌دانست؛ اما چون در برابر دستورات خداوند تسلیم نبود، از کافران بود و نه موحدان (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۶۴). اما بحث ما در مورد نصاب توحید نظری است و می‌خواهیم بدانیم که چه اعتقادی به‌عنوان نصاب توحید نظری ضروری دین اسلام است که عدم اعتقاد به آن موجب خروج از اعتقاد توحیدی می‌شود. مدعا این است که توحید ذاتی، به معنای اعتقاد به خدای واحد نصاب ضروری در توحید نظری است و نه بیشتر.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر در رابطه با بحث ثبات و تغییر در دین، به نقش ضروریات دین به‌عنوان محور ثبات معرفتی دین پرداختیم. در این رابطه با تحلیل مفهوم و ملاک‌های مطرح برای ضروری دین، مشخص شد که آنچه به ضروری دین اهمیت می‌بخشد، آشکار و واضح بودن آن است. هرچند در فقه، به ضروری دین از منظر احکام و قوانینی می‌نگرند، که انکار آن موجب انکار شریعت و کفر می‌شود؛ اما ضروری دین، اصولاً ماهیت معرفت‌شناختی داشته و برای معرفت دینی چارچوب ثابتی را فراهم می‌کند. معرفت‌های متغیر دین در این چارچوب معنا و مفهوم خود را پیدا می‌کند. در این رابطه معرفت به توحید را به‌عنوان یک معرفت ضروری در اسلام، از جهت معرفت‌های طولی و هم‌عرض بررسی کردیم. از جهت اول توحید در مرتبه تنزیل قرآنی و در سطح فهم ظاهری معنایی واضح و روشن دارد و مقابل شرک و چندگانه پرستی است. این مرتبه از توحید برای دین اسلام یک امر ضروری تلقی می‌شود که هرکس با اندک توجهی آن را از منابع دینی می‌فهمد. این مرتبه از معرفت توحیدی، از این جهت که ضروری است، قابل تغییر نبوده و امر ثابتی در دین اسلام محسوب می‌شود. اما برای توحید مراتب طولی فلسفی - کلامی و عرفانی وجود دارد که هرچند آن هم در منابع دینی بیان شده است؛ اما فهم آن خاص بوده و ضروری دین محسوب نمی‌شود و نیازمند آموزش و تبیین‌های خاص خود است. از جهت معارف هم‌عرض نیز آنچه آشکار و ضروری دین اسلام محسوب می‌شود، معرفت به توحید ذاتی است. اما توحید صفاتی و افعالی، ابعاد دیگر توحید هستند که با توجه به آیات متشابه قرآنی به‌صورت معرفت ضروری در اختیار همه قرار ندارد و فهم آن نیازمند آموزش و تبیین‌های خاص است. از این جهت شاهد شکل‌گیری جسم‌انگاری و انسان‌وارانگاری در میان مسلمانان هستیم.

منابع

- نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، قم، لاهیجی.
- آملی، میرزاهاشم، ۱۴۱۵ق، *المعالم المآثوره فی شرح العروة الوثقی*، تدوین محمدعلی اسماعیل‌پور، قم، العلمیه.
- ابوزهره، محمدین احمدین مصطفی، ۱۳۸۴ق، *تاریخ المذاهب الاسلامیه*، قاهره، دار الفکر العربی.
- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *خدا و آخرت هدف بعثت انبیا*، تهران، رسا.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *شریعت در آینه معرفت*، تهران، رجا.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دار القلم.
- سروش، عبد‌الکریم، ۱۳۷۱، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، چ دوم، تهران، صراط.
- _____، ۱۳۷۸، *صراط‌های مستقیم*، تهران، صراط.
- شریعت‌مداری، حمیدرضا، ۱۴۰۰، «بررسی روش‌شناسانه تأویلات اسماعیلی با نگاهی به دیگر انواع تأویل در سنت اسلامی»، *الهیات و فلسفه معاصر*، سال اول، ش ۱، ص ۵-۲۰.
- شمس، محمدجواد، ۱۳۸۳، «اسما و صفات خداوند از دیدگاه متکلمان مسلمان»، *برهان و عرفان*، ش ۴، ص ۱۲۱-۱۵۳.
- علی‌اکبریان، حسنعلی، ۱۳۸۶، *معیارهای بازشناسی احکام ثابت و متغیر در روایات*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۷۰، *معرفت دینی*، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
- _____، ۱۳۸۳، *تأملی در قرآنت انسانی از دین*، تهران، طرح نو.
- محقق اردبیلی، احمدین محمد، ۱۳۹۸، *مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الالذهان*، تحقیق مجتبی عراقی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- محمودی گلپایگانی، سیدمحمد، ۱۳۸۴، «معیارشناسی ضروری دین در احکام کفیری اسلام»، *مقالات و بررسیها*، دوره سی و هشتم، ش ۳، ص ۶۹-۹۱.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۶، *تعدد قرآنت‌ها از دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱، *معارف قرآن (خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، روح‌الله، بی‌تا، *کتاب الطهاره*، نجف اشرف، مطبعة الاداب.
- نظری، احمد و محمد فاکر میبیدی، ۱۳۹۶، «براهین کلامی - قرآنی تضاد تثلیث و توحید»، *پژوهش‌های اعتقادی - کلامی*، سال هفتم، ش ۲۵، ص ۱۴۵-۱۶۶.
- نیکزاد، عباس، ۱۳۸۴، «معرفت دینی و ثبات و تحول در آن»، *رواق اندیشه*، ش ۴۸، ص ۶۲-۸۳.