



### Critical Analyzing the Epistemological Base of the View of "the Mysterious Language of the Quran" with an emphasis on Surūsh and Mujtahid Shabistari's Viewpoints

**Dr. Mahdi Mahdavi Aela (Corresponding author)** Assistant Professor, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University of Technology, Shiraz, Iran

**Email:** m.mahdavi@sutech.ac.ir

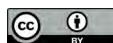
**Alireza Khatam Shishebor,** Level Three Professor of Islamic Philosophy and Kalam, Seminary of Qom, Qom, Iran

**Dr. Aliahmad Naseh,** Professor, Department of Quran and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Qom, Qom, Iran

#### Abstract

In validating a view, it is important to reread its intellectual bases. Clarifying the epistemological foundation, as well as analyzing and criticizing its various dimensions, plays an effective role in studying the language of the Quran. Affected by examining the epistemology theory, ascribing the mysteriousness to the language of the Quran becomes doubtful and the underlying epistemic and cognitive bases of the Quran strengthen toward the comprehensibility and certainty of the Quran's language. After a critical analysis of the aforesaid foundation by using exact rational considerations, the weakness of the view of the mysterious language of the Quran has been highlighted in this writing. The method of this paper is documentary-analytical. The findings show that the epistemological basis of the view of "the mysterious language of the Quran" encounters assistant Professor, serious challenges as follows: 1- concerning the typology of skepticism, it is complex, 2- regarding genealogically, it is a neo-Kantian view, 3- methodologically, it is considered as an approach that is far from any criteria, 4- self-contradiction is its essential feature, 5- its defenses are defective. So, the basis of the view of "the mysterious language of the Quran" is corrupted and rejected.

**Keywords:** Epistemological foundation, Neo-Kantians, Skepticism, Relativity, Mysteriousness, Quran's language





سال ۵۶ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۱۲ - بهار و تابستان ۱۴۰۳، ص ۲۶۱ - ۲۴۷	HomePage: <a href="https://jquran.um.ac.ir/">https://jquran.um.ac.ir/</a>
شاپا چاپی ۹۱۲۰-۲۰۰۸	شاپا الکترونیکی ۹۱۲۶-۲۹۸۰
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۰/۱۸
نوع مقاله: پژوهشی	DOI: <a href="https://doi.org/10.22067/jquran.2024.84151.1602">https://doi.org/10.22067/jquran.2024.84151.1602</a>

## تحلیل انتقادی مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن با تأکید بر آرای سروش و مجتهدشبه‌ستری

دکتر مهدی مهدوی اعلا (نویسنده مسئول)

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه صنعتی شیراز، شیراز، ایران

Email: m.mahdavi@sutech.ac.ir

علیرضا خاتم شیشه بر

استاد سطح سه فلسفه و کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، قم، ایران

دکتر علی احمد ناصح

استاد گروه قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران

### چکیده

در اعتبارسنجی هر دیدگاهی بازخوانی شالوده‌های فکری آن تعیین‌کننده است. تنقیح بنیاد معرفت‌شناختی و تحلیل و نقادی ابعاد متعدد آن نقشی مؤثر در پایش زبان قرآن دارد. متأثر از پایش نگره معرفت‌شناختی، انتساب حیرت‌آفرینی به زبان قرآن مورد تردید واقع می‌شود و شالوده‌های زیرین معرفتی و ادراکی قرآن به‌منظور مفاهیم‌گری و فیصله‌بخشی زبان قرآن استحکام افزون‌تری می‌یابد. در این نوشتار پس از تحلیل انتقادی مبنای یادشده از طریق کاربرد ملاحظات دقیق عقلی، سستی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن برجسته شده است. روش پژوهش مقاله، اسنادی و تحلیلی است و یافته‌های تحقیق حاکی از این است که مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن دچار چالش‌های جدی است: ۱. از حیث گونه‌شناسی شکاکیت پیچیده است؛ ۲. از لحاظ تبارشناسی نگرشی نوکانتی است؛ ۳. از نظر روش‌شناسی رهیافتی معیارگریز قلمداد می‌شود؛ ۴. خودشکنی خصیصه ذاتی آن است؛ ۵. دفاعیات مربوط به آن معیوب است. بنابراین دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن بر مبنای مخدوش و مردود واقع شده است.

**واژگان کلیدی:** مبنای معرفت‌شناختی، نوگرایان، شکاکیت، نسبیت، حیرت‌آفرینی، زبان قرآن.

## مقدمه

از جمله بنیادی‌ترین مقیاس‌ها برای سنجش میزان اعتبار دیدگاهی، واکاوی شالوده‌ها و مبنای آن دیدگاه است. بدون تردید، مبنای معرفت‌شناختی، از جمله مهم‌ترین پیش‌انگاره‌های دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن است.

اما اینک مسئله اساسی این است که: ۱. مبنای معرفت‌شناسانه دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن در عبارات مدعیان این دیدگاه چیست؟ ۲. نقدهای جدی وارد بر مبنای مزبور کدام‌اند؟

تأملاتی در آثار دکتر عبدالکریم سروش و محمد مجتهدشستری و بنیادهای فکری-معرفتی ایشان که جزو مدافعان انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن به شمار می‌روند، آشکار می‌سازد مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن که بسترهای ایجاد چنین دیدگاهی را فراهم می‌سازد، اصل «نسبیت در فهم و معرفت قرآن» است؛ زیرا مبنای یادشده، هر دو جزء از انگاره حیرت‌آفرینی زبان قرآن را تغذیه و تأمین می‌کند، به گونه‌ای که نخستین جزء دیدگاه؛ یعنی معماگونه، رازوار و دارای ابهام ذاتی پنداشتن متون دینی و قرآن، معلول نسبیت در فهم و معرفت قرآن است و دومین جزء دیدگاه؛ یعنی فهم‌های متکثر و تلقی‌های پایان‌ناپذیر از متن دینی و قرآن نیز بر این نسبیت در فهم و معرفت قرآن است.

بحث از مبنای معرفت‌شناختی با رویکرد مزبور، نه به صورت منبعی مستقل و منسجم؛ بلکه به صورت پراکنده در آثار برخی از پژوهندگان اسلامی بازبینی شده است. برای نمونه، آیت‌الله جوادی آملی در خلال کتاب «شریعت در آینه معرفت» و صادق لاریجانی در کتاب «معرفت دینی» و ربانی گلپایگانی در کتاب «معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی» می‌کوشند دیدگاه‌های نوگرایان را در ابعاد متنوعی بررسی کنند، ولی در هیچ‌یک از این آثار، بر مبنای معرفت‌شناختی و تأثیر آن بر حیرت‌آفرینی زبان قرآن تمرکز نشده است و زوایای مهم و بنیادین مبنای معرفت‌شناختی، از این نظر تحلیل و نقادی نشده است. پژوهش پیش‌رو تلاش می‌کند به داوری خلأ موجود در عرصه حیرت‌آفرین‌خوانی زبان قرآن با تمرکز بر چالش‌های مبنای معرفت‌شناختی این دیدگاه بپردازد و نقدهای اساسی وارد بر مبنای مزبور را برجسته کند.

## ۱. مفاهیم

**معنای حیرت:** واژه‌شناسان در تحدید واژه حیرت، به معنای واحدی تمسک جسته‌اند. حیرت، همان حالت ناتوانی ارزیابی رویدادها و تصمیم‌گیری راجع به آن‌هاست.<sup>۱</sup> واژه‌هایی؛ نظیر واله‌ی، سرگشتگی،

شگفتی، سرگردانی، آشفتگی، حیرانی و مانند آن، با واژه حیرت مرادف است.<sup>۲</sup> حیرت در اصطلاح نیز حالتی از شک و تردید است که انسان خود را برای انتخاب در مقام گزینش صحیح از سقیم توانا نمی‌بیند.<sup>۳</sup> اصطلاح زبان قرآن: در رشته علوم قرآن می‌توان از زبان قرآن به مثابه شاخه‌ای خاص یاد کرد که آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن را از نظر زبانی در ابعادی متنوع مطالعه و بررسی می‌کند. برای نمونه، پاره‌ای از مباحث؛ نظیر تأویل‌پذیری زبان قرآن قدمتی کهن دارد و پاره‌ای دیگر، به‌سان تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه و نیز حیرت‌آفرینی زبان قرآن جزو مباحث نوپدید به شمار می‌روند.<sup>۴</sup>

**تنقیح دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن:** زبان قرآن یکی از گرایش‌های بنیادی رشته علوم قرآن در عصر حاضر است. مطالعه و پژوهش گزاره‌ها و آموزه‌های قرآن در حیطه‌های مختلف زبانی، کار ویژه خاص این گرایش است و حیرت‌آفرینی، نظیر عصری‌انگاری، دیدگاهی مطرح در قلمرو زبان قرآن است. دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن مدعی است که ساختار زبان متن دینی و خاصه ساخت زبان قرآن به هیچ‌وجه زبانی مفاهمه‌پذیر و ایضاحی نیست؛ بلکه چنان ذاتاً ابهام‌آلود و معماگونه است که رسیدن به معنای واقعی متن و مراد حقیقی گوینده هرگز مقدور مفسر نیست.<sup>۵</sup> ابهام زبان قرآن نه بدین معناست که قرآن واجد مفاهیم معنادار است، ولی از بیان مقاصد خود عاجز است؛ بلکه بدان معناست که رازواری و ابهام، خصیصه ذاتی قرآن و اقتضای درونی و اجتناب‌ناپذیر آن است.<sup>۶</sup> و قرآن در مقام عرضه معارف خود به انسان‌ها ساختاری ذاتاً سربه‌مهر و مبهم و معماگونه دارد.<sup>۷</sup>

نزاع در این عرصه نیز برای دستیابی به معنای گوهری متن هیچ‌گاه به پایان روشنی ختم نمی‌شود و منازعات مربوط به کشف معانی، پیوسته در میان پژوهندگان علوم قرآنی برقرار است.<sup>۸</sup> و دین‌پژوه همواره در رویارویی با متن دینی و قرآن با معانی متفاوت و پایان‌ناپذیری مواجه می‌شود که هیچ‌یک مقصود نهایی مؤلف را تأمین نمی‌کند.<sup>۹</sup> حتی براساس روش‌شناسی قاعده‌مند و مستدل علمی نیز نمی‌توان در فهم و تفسیر مفاد آموزه‌های قرآن به معنایی مطلوب و نهایی دست یافت.<sup>۱۰</sup>

رتال جامع علوم انسانی

۲. آریان‌پور، فرهنگ جامع پیشرو، ۱۳۰۴؛ دهخدا، لغت‌نامه دهخدا، ۹۲۵۰.
۳. جمعی از نویسندگان، شرح المصطلحات الکلامیه، ۱۰۹؛ رفیق العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون، ۱۴۳/۲.
۴. نک: رفیق العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون، ۲۳/۲.
۵. مجتهدشیرازی، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۳۲.
۶. مجتهدشیرازی، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۳۶۸.
۷. سروش، صراط‌های مستقیم، ۱۹۲؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ۳۳۲؛ سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۲۶.
۸. مجتهدشیرازی، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۱۴ و ۳۲۹.
۹. سروش، صراط‌های مستقیم، ۱۹۵.
۱۰. سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۲۰۳.

## ۲. تبیین مبنای نسبیت در فهم و معرفت قرآن

با واکاوی عبارات نوگرایانی؛ مانند دکتر سروش و مجتهدشبه‌ستری، اصطیاد می‌شود مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن، اصل نسبیت در فهم و معرفت قرآن است. تلازم میان حیرت‌آفرینی زبان قرآن با نسبیت در فهم دین و قرآن بدین جهت است که سروش، زبان دین و قرآن را زبانی رازوار و دارای ابهام ذاتی می‌شمرد<sup>۱۱</sup> و به‌صراحت، امکان شناخت و معرفت به معنای گوهری و نهایی متن دینی و دستیابی به مقصود حقیقی گزاره‌های قرآن را همواره برای قرآن‌پژوهان محل تردید قرار می‌دهد،<sup>۱۲</sup> سپس وی بدون تصریح بر مبنابودگی اصل نسبیت برای دیدگاه یادشده تأکید می‌کند، که البته فهم و معرفت دینی دین‌پژوهان و قرآن‌پژوهان همانند مفسران و فقیهان، مقوله‌ای کاملاً نسبی است،<sup>۱۳</sup> به‌صورتی که مفسران قرآن متأثر از معرفت‌های متغیر و متحول برون‌دینی خود ناگزیر به تحول و تغییر دائمی در معرفت دینی و قرآنی هستند؛<sup>۱۴</sup> بلکه قرآن‌پژوه همواره در فهم خود از دین و قرآن به معانی و مفاهیم متعدد و پایان‌ناپذیری دست می‌یابد که میان هیچ‌یک از آن‌ها ترجیحی در پذیرش نمی‌بیند.<sup>۱۵</sup> شبستری نیز در این باره قرآن‌پژوه را هنگام مواجهه با معرفت‌های دینی و تفسیر علوم قرآن، تنها دریافت‌کننده فهمی واحد نمی‌داند؛ بلکه بر آن است مفسر هرگز نمی‌تواند انتظار داشته باشد فهمی مطلق و درکی ثابت و غیرنسبی نصیب وی شود.<sup>۱۶</sup> بدین ترتیب، در سایه مبنای معرفت‌شناسانه یادشده، فهم‌های متکثر و نامحدود و غیرقاعده‌مند از متن قرآن، در پی ابهام‌آلودی همیشگی قرآن برای قرآن‌پژوهان حجیت و اعتبار می‌یابد.

بدون تردید، پذیرش این نوع مبنای معرفت‌شناختی در مقام مواجهه با متن قرآن سبب تحکیم و تثبیت دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن می‌شود، که نویسندگانی چون سروش و مجتهدشبه‌ستری در پرتو مبنای نسبیت در فهم دین و معرفت قرآن، ازسویی بر ابهام ذاتی، رازواری و ناگشودگی آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن برای عامه مردم تأکید می‌ورزند و ازسوی دیگر، نزاع الهی‌دانان بر سر درک معنای گوهری و نهایی متن قرآن را پایان‌ناپذیر می‌خوانند و معناپذیری بی‌انتهای متن قرآن را مبتنی بر این مبنا موجه می‌سازند.

## ۳. واکاوی مبنای معرفت‌شناختی

براساس مبنای یادشده همان‌طور که اشاره شد زبان ظاهری قرآن، معماگونه و رازوار خوانده می‌شود و

۱۱. سروش، بسط تجربه نبوی، ۳۳۲-۳۳۴؛ سروش، فریه‌تر از ایدئولوژی، ۱۲۶.

۱۲. نک: سروش، صراط‌های مستقیم، ۱۹۲.

۱۳. سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۶۳ و ۱۷۰ و ۲۸۲ و ۲۸۱ و ۴۳۴؛ سروش، بسط تجربه نبوی، ۳۰۴-۳۰۵.

۱۴. سروش، صراط‌های مستقیم، ۲-۳؛ سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۸۸ و ۹۲ و ۲۷۸.

۱۵. سروش، قبض و بسط تنوریک شریعت، ۲۰۸.

۱۶. نک: مجتهدشبه‌ستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۴۲؛ مجتهدشبه‌ستری، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، ۱۴-۱۵.

در لفافه، بر سزآمدی معناپذیری بی‌انتها از متن قرآن تأکید می‌رود، به‌صورتی که هر مخاطب در هر مواجهه با متن به معنایی متمایز از درک و برداشت پیشین خود و نیز متفاوت با هر مخاطب دیگر می‌رسد. شایان ذکر است اصل معرفت‌شناختی نسبت در فهم و معرفت قرآن، دچار نقص‌ها و ضعف‌های جدی است. اینک در ذیل به پاره‌ای از این ضعف‌ها اشاره می‌شود.

### ۳.۱. تبارشناسی نسبت فهم و معرفت قرآن

نفس امکان معرفت؛ مانند معرفت به وجود خود و معرفت به قوای ادراکی و تحریکی خود و معرفت به صورت‌های ذهنی و حالت‌های نفسانی خود، از مقولات بدیهی است که هر عقل سلیمی از انکار آن ابا دارد.<sup>۱۷</sup> اما معدودی از آدمیان در تاریخ بشری؛ نظیر «گرگیاس» و «پیرهون» مدافع صورتی ساده از شکاکیت و نفی واقع‌عینی بوده‌اند<sup>۱۸</sup> و صورت پیچیده و مدرن شکاکیت نیز به نام نسبی‌گرایی و ایدئالیسم در قالب ایده فنومنولوژی کانت ظهور یافت. کانت براساس تئوری تمایز میان نومن (پدیده) از فنومن (پدیدار) با انکار قاطعانه دستیابی فهم به واقعیت، ساختار واقع‌گرایی را در تاریخ اندیشه مغرب‌زمین واژگون ساخت. در سایه اندیشه‌های ایده‌آلیستی و ذهن‌گرایانه کانت، هیچ انسانی در فهم و ادراک خود قادر به شناخت شیء در عین یا واقعیت نیست؛ بلکه آدمیان تنها با ادراک شیء برای ما یا «پدیدار»، همگن با ذائقه‌شان است که در آینه مقولات فاهمه و عنصر زمان و مکان قادر به فهم همان ظهور ویژه نزد خود هستند و به تعداد افراد، حقیقت‌های متنوع برای آدمیان پدیدار می‌شود و دسترسی به عین واقعی، نه اجمالاً و نه تفصیلاً، به‌هیچ‌روی مقدور بشر نخواهد بود.<sup>۱۹</sup>

نوگرایان نامبرده؛ از جمله دکتر سروش هرچند خود را از نظر معرفت‌شناختی، عینی‌گرا و رئالیسم می‌خواند و از انتساب به نسبیت مطلق می‌پرهیزد،<sup>۲۰</sup> ولی آیت‌الله جوادی، بینش معرفتی سروش را هنگام مواجهه با متون دینی بازخوانی می‌کند و بر این باور است که بنیادهای معرفتی سروش در مقام فهم متن، با نگرش معرفت‌شناسانه کانت همسو است، گرچه سروش به‌جای مقولات ثابت دوازده‌گانه کانت، از مکانیسمی سیال به نام حیثیت جمعی و جاری علوم و ملائمت معرفت‌های بشری بهره می‌برد.<sup>۲۱</sup> به‌هر‌روی، کانت از نظر تمایز مقام ذهن از مقام عین، باور به دسترسی ناپذیری عین و فهم واقعیت‌ها براساس مقولات ذهنی، دچار نسبیت مطلق در فهم و معرفت است و سروش نیز گرچه خود را رئالیسم می‌شمرد، نه

۱۷. مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۱۵/۱.

۱۸. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ۱۶۱/۱-۱۶۲.

۱۹. نک: باربور، علم و دین، ۹۱-۹۳؛ صدر، فلسفتنا، ۱۲۶-۱۳۰؛ سبحانی، شناخت در فلسفه اسلامی، ۹۹-۱۰۷.

۲۰. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۳۰۲.

۲۱. نک: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۷۲-۷۴.

ابدانالیسم؛ ولی بنیادهای معرفتی خویش را در همین راستا ذهن‌گرایانه تعریف می‌کند. وی فهم و معرفت هر انسانی را در مقام رویارویی با متون بشری و دینی و قرآن، تنها تابع پیش‌فرض‌ها و قالب‌های متغیر علمی و ذهنی خود او دسترسی‌پذیر می‌داند. به نظر می‌رسد این مبنای معرفتی متأثر از رویکرد نسبی‌گرایانه کانت، نگرشی نئوکانتی و فاقد درون‌مایه‌های بنیان‌عینی است که فهم‌ناپذیری واقع بیرونی را بیرون از رسالت خود نمی‌بیند و در مقام فهم متن، اعم از بشری و دینی نیز نسبت در فهم و معرفت متن دینی و قرآن را در راستای بنیادهای فکری خود می‌بیند.

### ۲.۳. گونه‌شناسی نسبت فهم و معرفت قرآن

نسبت معرفتی، نظریه‌ای است که همه فهم‌ها و معرفت‌ها، از جمله معرفت دینی را وابسته به شرایط ذهنی دین‌پژوه می‌داند و براساس آن، دیگر نمی‌توان از معرفت به واقع سخن گفت؛ بلکه تنها می‌توان از معرفت شخص یا گروه به واقع سخن گفت.<sup>۲۲</sup> نسبی‌گرایی معرفتی، به پنج مقوله تقسیم می‌شود.<sup>۲۳</sup> نسبت معرفتی در فهم دین و قرآن نزد شبستری و سروش با تصریحات ایشان، نه نسبت در حقیقت و صدق است که به شکاکیت می‌پیوندد؛ بلکه نسبت در فهم و معرفت است که امری روا و معقول و اجتناب‌ناپذیر است؛<sup>۲۴</sup> بدین معنا که، هرچند در جهان خارج واقعیت‌های ثابت وجود دارد، ولی جز به‌طور نسبی در دایره فهم و معرفت انسان قرار نمی‌گیرد.<sup>۲۵</sup>

آیت‌الله جوادی در بازکاوی این مبنای معرفت‌شناسانه، تقریرهای پنج‌گانه از نسبت را تمیز می‌دهد و تقریر پنجم؛ یعنی نسبت در فهم و معرفت یا استقرار نسبی واقعیات در ذهن را به تحلیل می‌نشیند که بر فرض صحت تغییرات دائمی همه معرفت‌های بشری، مسلماً اعتبارسنجی فهم‌ها و معرفت‌های صحیح از سقیم، بدون وجود سنج و معیار امکان‌پذیر نخواهد بود و نسبت در فهم و معرفت، به نسبت مطلق و شکاکیت منتهی می‌شود.<sup>۲۶</sup> حتی نسبت در فهم و معرفت، هرچند ناظر به مقام فهم و اثبات است؛ نه مقام ثبوت و حقیقت، ولی مانع از درهم‌آمیختن نسبت در فهم و نسبت در صدق نمی‌شود. بدین ترتیب، تلاش‌های سروش برای ایجاد فاصله میان نسبت معرفتی خود با نسبت مطلق و شکاکیت فراگیر، بی‌ثمر است و به‌رغم کوشش وی، نسبت در فهم و معرفت قرآن به رویکردی شکاکانه منجر می‌شود؛ چون وی هرچند وجود واقعیات ثابت خارجی را نفی نمی‌کند، ولی صرف انکارنکردن واقع متعین بیرونی برای

۲۲. مصباح، مجتبی و دیگران، معرفت‌شناسی، ۱۲۵.

۲۳. نک: سنکی، «پنج قرائت از نسبت معرفتی»، ۲.

۲۴. نک: مجتهدشبهستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۴۲-۱۴۳.

۲۵. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۶۳.

۲۶. نک: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۲۷۲-۲۷۴.

رهایی از ذهن‌گرایی کافی نیست و در مقام مواجهه با متن بشری و دینی، تعیین فهم صائب از غیرصائب نیازمند وجود معیار معتبر است، درحالی‌که در رهیافت یادشده، وجود معیار نفی می‌شود. براین اساس، قرآن‌پژوه در مقام فهم و معرفت به آموزه‌های قرآن دچار تردید در فهم‌پذیری واقع‌متعین خارج از ذهن خود می‌شود که به ناگزیر مستلزم نسبیّت در حقیقت و صدق و شکاکیت است؛ زیرا براساس نسبیّت در فهم و معرفت در مواجهه با قرآن، دیگر نمی‌توان از معرفت به واقع بیرونی و معنای صائب سخن به میان آورد؛ بلکه تنها می‌توان از معرفتی سخن گفت که صاحب معرفت راجع به واقع عینی و ادراک خود از آن معنای متن قرآن دارد. ازاین‌رو، براساس مبنای مزبور اساساً هیچ معرفت ثابت و مطلقاً؛ اعم از معرفت بشری و قرآنی فارغ از سابجکتیو و شرایط ذهنی معتبر وجود ندارد که به تعبیری دیگر، شکاکیت پیچیده نام‌بردار است.

شایان ذکر است شکاکیت که بدان اشاره شد، بر سه‌گونه صورت‌بندی می‌شود: نخست اینکه، هیچ واقعیتی وجود ندارد و این نوع از شک‌گرایی که بر وهمی بودن وجود خود و دیگران و سخن فعلی خود تأکید دارد، حاکی از نوعی بیماری و خارج از محل نزاع است. دوم، شکاکیت به معنای وهمی‌انگاری همه معرفت‌ها نیز به سبب اتقان بر وهم خود، برخوردار از نوعی علم و یقین و خارج از محل بحث است. سوم که محل گفتگوست مقصود از شکاکیت، تردید فراگیر در عامه معلومات است؛ بدین معنا که، فرد شاک در خصوص مطابقت هیچ‌یک از فهم‌ها و معرفت‌های خود با واقع بیرونی اتقان ندارد<sup>۲۷</sup> و به نظر می‌رسد براساس مبنای مزبور در حوزه فهم متن، به‌ویژه متن دینی و قرآن، همواره قرآن‌پژوه راجع به درستی هریک از فهم‌ها و معناهای به‌دست‌آمده از متن قرآن تردید دارد. ازاین‌رو، مبنای نسبیّت در فهم دین و قرآن نیز همانند رویکرد شکاکیت پیچیده، به‌رغم تأکید بر وقوع بیرونی واقع عینی؛ دستیابی بر آن را بدون نظرداشتن به فهم‌های متغیر و سیال انسان نامیسور تلقی می‌کند و در حوزه فهم متن، مبنای مزبور بر ناممکن‌مندی پژوهنده در فهم معنای حقیقی متن تأکید می‌ورزد و فهم و معرفت به معنای عینی و گوهری متن را برای قرآن‌پژوه نامیسور می‌پندارد. در این صورت، مبنای یادشده سبب پیدایی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن می‌شود و به عبارتی، هم بر ابهام ذاتی متن قرآن تأکید می‌کند و هم متن قرآن را واجد معناهای نامتعین و بی‌شمار می‌داند.

### ۳.۳. روش‌شناسی نسبیّت فهم و معرفت قرآن

وجود واقعیت و امکان معرفت یقینی به آن، به‌علاوه وجود خطای فهم و توانمندی انسان بر تمییز فهم صواب از ناصواب، جزو امور متقن و بدیهی نزد معرفت‌شناسان اسلامی قلمداد می‌شود و نیز فروگذاری از

۲۷. نک: لاریجانی، معرفت دینی، ۱۷۷-۱۷۸.



ارائه معیار برای سنجش معناها و معرفت‌ها در فهم معنای صائب، مسلماً دین‌پژوه را واجد معرفتی شکاکانه و اعتمادناپذیر می‌سازد.<sup>۲۸</sup> بدین ترتیب، ارائه مناطی دقیق و کارآمد برای تعیین گزاره‌های صادق از کاذب، روشی مطلوب در حوزه فهم است که ارزیابی فهم درست از میان معرفت‌های متعدد و شناسایی معنای صواب از میان معناهای برآمده از متن بشری و قرآنی بدون وجود سنججه و معیار، روشی مخدوش در فهم و معرفت است و لاجرم، به نسبت در فهم و شکاکیت منجر می‌شود.

نوگرایانی، به‌سان مجتهدشبه‌ستری، در باب روش‌شناسی فهم متن دینی و قرآن با پرهیز از ارائه سنججه معتبر؛ بلکه نفی آن، معیارپذیری روش فهم و معرفت دینی و قرآن را محل تردید قرار می‌دهد.<sup>۲۹</sup> سرورش نیز هرچند بر تمایز مقام ذهن و عین تأکید دارد، ولی تصریحی از ایشان مبنی بر سنججه‌گذاری براساس معیار مطابقت دیده نمی‌شود؛<sup>۳۰</sup> بلکه در بازشناسی مقام ذهن از مقام عین و معنای گوهری متن، گاه به انکار معیار مطابقت مبادرت می‌ورزد.<sup>۳۱</sup> حتی وی در پاره‌ای از عبارات خود، بر رویکردهای غیرقاعده‌مند؛ نظیر ابطال‌پذیری پوپر<sup>۳۲</sup> و انسجام‌گرایی کواهن<sup>۳۳</sup> و خودآشکارشدگی گادامر<sup>۳۴</sup> برای فهم و دریافت معنا از متن تأکید می‌کند و پذیرای این شیوه‌های پدیدارشناسانه و معیارناپذیر فهم متن می‌شود که به دلیل اطاله کلام، از نقد و بررسی هر یک از این رویکردها پرهیز می‌شود.<sup>۳۵</sup> مطالعه انتقادی هر یک از این رویکردهای یادشده، پژوهشی مستقل می‌طلبد.<sup>۳۶</sup> اما تفکیک مقام ذهن و عین هرچند شرط لازم اما ناکافی برای تحقق واقع‌گرایی و عینی‌گرایی در معرفت و فهم متن است؛ بلکه اندیشه‌ای، عینی‌گرا و رئالیسم خواننده می‌شود که در شیوه فهم متن و سنجش صدق و کذب گزاره‌ها (به‌رغم معیارناپذیری رویکردهای ابطال‌پذیری و انسجام‌گرایی و ناپیدایی) بر ضرورت تطابق میان ذهن و عین وفادار بماند،<sup>۳۷</sup> وگرنه پذیرش رویکرد سنججه‌ناپذیر رئالیسم انتقادی و نسبت فهم و معرفت، لاجرم مستلزم شک‌گرایی در فهم و معرفت و نسبی‌گرایی در تفسیر قرآن است. بنابراین تردیدی نیست که مبنای نسبت در فهم دین و قرآن، برخوردار از روشی مطمئن و ایمن در بازسازی معرفت دینی قرآنی نیست؛ زیرا بدون ارائه سنججه ثابت، مسلماً ارزش معلومات در حوزه

۲۸. حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ۲۰-۲۲.

۲۹. نک: مجتهدشبه‌ستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۲۴ و ۲۲.

۳۰. نک: خسروپناه، آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر، ۵۴۱-۵۴۲؛ نک: نصری، راز متن، ۳۲۵.

۳۱. سرورش، صراط‌های مستقیم، ۲ و ۱۹۲.

۳۲. سرورش، صراط‌های مستقیم، ۴۱.

۳۳. سرورش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۰۴ و ۲۸۶.

۳۴. سرورش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۱۹۲-۱۹۳.

۳۵. نک: مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ۱۵۶/۶-۱۶۰.

۳۶. نک: واعظی، درآمدی بر هرمنوتیک، ۳۰۵-۳۱۲؛ حسین‌زاده، درآمدی بر معرفت‌شناسی، ۱۱۳-۱۲۹.

۳۷. نک: مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ۱۵۸/۶-۱۵۹.

فهم و معرفت، به‌ویژه فهم متون بشری و قرآن احراز نمی‌شود.

### ۳. ۴. خودانتحاری نسبت فهم و معرفت قرآن

مجتهدشستری، به‌صراحت بر انگاره نسبت در فهم و ثبات‌ناپذیری معرفت به دین و قرآن تأکید می‌کند.<sup>۳۸</sup> وی در تبیین دیدگاه خود بر این باور است که هر تغییری در پرسش‌ها و پیش‌داوری‌های دین‌پژوه، لاجرم دگرگونی معانی و مفاهیم را برای وی سبب می‌شود و تفسیر نو و تازه‌ای از متن برای قرآن‌پژوه به ارمان می‌آورد.<sup>۳۹</sup> سروش نیز بنا بر حیثیت جمعی و جاری علوم و تغییرپذیری دائمی پیش‌فرض‌های دین پژوه هنگام مواجهه با متن دینی و قرآن، بر نسبت فهم تأکید دارد،<sup>۴۰</sup> درحالی‌که انگاره نسبت فهم دین و معرفت قرآن، بدون تردید مدعایی خودانتحار است؛<sup>۴۱</sup> زیرا نسبی‌انگاری فهم و معرفت، منجر به بی‌اعتباری هر سخنی از سوی مدعی راجع به دیگران خواهد بود و حتی خود مدعی نیز در مراجعات بعدی، از سخن خود فهم دیگری خواهد داشت و سخنان پیشین وی نزد خودش هیچ اعتباری نخواهد داشت که بی‌شک، این مدعایی خودشکن است. همچنین نفس مدعای سروش مبنی بر نسبت در فهم دین و قرآن و مدعای متحول‌انگاری معرفت، به‌مجرد اندک تغییری در قلمرو علوم نیز بر انهدام خود گواهی می‌دهد؛ نظیر بطلان ادعای فردی که با تکلم به زبان فارسی مدعی می‌شود که من متولدشده و پرورش‌یافته‌ی هلند هستم و به زبان و گویش فارسی هیچ‌آشنایی ندارم! اما فارغ از ادله، صرف تکلم کردن وی به زبان فارسی، مکفی در ناقض بودن مدعای وی است. بنابراین داعیه نسبت فهم در مقام رویارویی با متن بشری و دینی و فهم و معرفت قرآن، ملازم با سقوط اعتبار سخن مدعی راجع به ادعای خود است.

### ۳. ۵. دفاعیات نسبت فهم و معرفت قرآن

نقادی‌های صورت‌یافته بر انگاره نسبت معرفت دینی و قرآن و شکاکانه‌خواندن آن سبب شده است که سروش گاهی مؤید شک‌گرایانه‌بودن نسبت فهم دین و قرآن شود و البته آن را معلول ادله بداند،<sup>۴۲</sup> حال آنکه هیچ‌دلیلی بر آن اقامه نکرده است و گاهی با دفاعیات متعدد می‌کوشد تا میان رویکرد شکاکانه و دیدگاه نسبی‌انگارانه خود مرزبندی کند.<sup>۴۳</sup> نخست، سروش مدعی است نسبت فهم دین و قرآن زمانی با شکاکیت در می‌آمیزد که تغییر فهم و معرفت قرآن‌پژوه، منجر به نابودی معرفت‌های نزد وی بشود، درحالی‌که تبدل فهم و معرفت لزوماً معلول ویرانی معرفت‌های پژوهنده نیست تا شکاکیت پدید آید؛ بلکه تغییر معرفت

۳۸. نک: مجتهدشستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ۱۴۲.

۳۹. نک: مجتهدشستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۱۴.

۴۰. نک: مجتهدشستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۳۰۵.

۴۱. لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۲-۱۸۳.

۴۲. نک: سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۹۳.

۴۳. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۹۹.

دین‌پژوه ناشی از تعمیق معرفت‌های وی است که فهمی عمیق‌تر نصیب وی می‌شود و بدیهی است که تغییر معرفت در پرتو تعمیق فهم، به‌هیچ‌روی منتهی به شکاکیت نمی‌شود.<sup>۴۴</sup> اما جستارهای صورت‌یافته بر روی مجموعه عبارات سروش نشانگر این است که بیشتر معرفت‌های استنادشده وی رویکرد ابطالی دارد، نه تعمیقی؛<sup>۴۵</sup> بلکه عموم مثال‌های محل اتکای وی نیز در باب تعمیق فهم و معرفت، نه از سنخ تعمیقی؛ بلکه عموماً از جنس ابطال معرفت‌های پیشین است.<sup>۴۶</sup> افزون بر اینکه، معرفتی نظیر همه فهم‌ها در تحول هستند که نسبت فهم دین و قرآن را تئوریزه می‌کند؛ هم صبغه ابطالی و هم تعمیقی دارد، ولی سروش مکانیزمی برای تمایز میان معرفت‌های تعمیقی و ابطالی ارائه نمی‌دهد.<sup>۴۷</sup> از این رو، احتمال دسترسی به یقین برای پژوهنده متن نامیسر می‌شود و مانایی و صدق همیشگی هیچ فهم و معرفتی به اثبات نمی‌رسد، درحالی‌که شرط تحقق یقین در معرفت‌ها، صدق دائمی آن است.<sup>۴۸</sup>

بنابراین نخستین دفاعیه سروش، در جداسازی انگاره نسبت فهم و معرفت قرآن از رویکرد شکاکانه مؤثر نبوده است و تردیدی در تلازم شکاکیت و نسبت استنادشده ایشان نمی‌رود.

دوم، سروش مدعی «تغییرپذیری همه معرفت‌های بشری و قرآنی» را که (به‌جهت رواسازی نسبت در عموم فهم‌ها و ازجمله همین مدعا) مستلزم خودانتحاری و شکاکیت می‌بیند، برای اثبات شکاکانه‌نبودن و خودشمول‌نبودن مدعا، اقدام به تقسیم‌بندی و دوگانه‌سازی معرفت‌ها می‌کند و مدعی می‌شود نسبت و تغییرپذیری، تنها شامل مصادیق مدعاست (یعنی معرفت‌های درجه اول)، نه نفس مدعا (یعنی معرفت درجه دوم و نفس مدعا نسبت ندارد و همیشه و برای همگان ثابت و تغییرناپذیر می‌ماند)؛ با این توضیح که، معرفت‌های بشری به معرفت درجه دوم؛ مانند دانش معرفت‌شناسی و معرفت درجه اول، به‌سان علوم انسانی و تجربی رتبه‌بندی می‌شود و در پرتو این تفاوت رتبه، گزارش‌های (درجه دوم) معرفت‌شناسانه به معارضه با معرفت‌های (درجه اول) علوم انسانی و تجربی بر نمی‌خیزد؛ زیرا معرفت‌شناس، برخوردار از ویژگی برتری رتبه و ناظریت است. براین اساس، داوری دین‌پژوه معرفت‌شناس در خصوص علوم انسانی، ازجمله داوری وی در مقام تفسیرپذیری دین و فهم‌نمایی قرآن، مستلزم شکاکیت معرفتی نخواهد بود.<sup>۴۹</sup> اما سروش در دفاعیه دوم هرچند می‌کوشد به‌وسیله رتبه‌بندی معرفت‌ها اندیشه‌های نسبی‌گرایانه خود در باب فهم دین و قرآن را از شمول شکاکیت برهاند و انگاره نسبت فهم و معرفت قرآن را امری حقیقی و مطلق

۴۴. نک: سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۳۰۱-۳۰۲.

۴۵. نک: لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۰.

۴۶. نک: جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۲۹۲-۲۹۹.

۴۷. لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۰.

۴۸. مطهری، مجموعه آثار شهید مطهری، ۱۶۳/۶.

۴۹. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۲۶۳-۲۶۴.

جلوه دهد، ولی تلاش‌های وی راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا رتبه‌بندی معرفت‌ها و تخصیص خودستیزی به معرفت‌های درجه اول نمی‌تواند مشخص‌کننده شکاکیت از نسبت در مقام فهم دین و قرآن باشد؛ چون تنها، ارائه سنجه و معیار معتبر است که می‌تواند خودشمولی نسبت را در قلمرو معرفت‌های درجه اول محدود سازد و معرفت‌های درجه دوم؛ مانند مفاهیم دین و قرآن را از شکاکانه‌بودن نسبت فهم مصون دارد، درحالی‌که به‌هیچ‌روی چنین معیاری یافت نمی‌شود؛<sup>۵۰</sup> بلکه اساساً اقامه معیار و سنجه برای خروج معرفت درجه دوم از حکم نسبت فهم و معرفت امکان‌پذیر نیست.<sup>۵۱</sup> ازاین‌رو، چون رویارویی معرفت‌شناسانه دین‌پژوه با معرفتی درجه دوم؛ مانند تفسیر دین و معنایابی قرآن، نه صرف یک گزارش؛ بلکه با داوری همراه است و داوری نسبی‌گرایانه معرفت‌شناس نیز بدون وجود سنجه‌ای معتبر، مقوله‌ای خودشمول و شکاکانه است، لذا مواجهه وی؛ خواه در باب معرفت‌های درجه اول باشد و خواه در مقام فهم معرفت‌های درجه دوم مانند دین و قرآن باشد، گرفتار خودستیزی و شک‌گرایی است.

### نتیجه‌گیری

مبنای معرفت‌شناختی دیدگاه حیرت‌آفرینی زبان قرآن؛ یعنی اصل نسبت فهم و معرفت قرآن دچار چالش‌های عمده‌ای است که در ذیل به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. اندیشه نوگرایان در امتداد اندیشه‌های ایده‌آلیستی و ذهن‌گرایانه کانت، نئوکانتی تعبیر می‌شود. سروش و شبستری، همانند کانت میان پدیده و پدیدار تمایز می‌نهند؛ با این تفاوت که، دریافت‌های انسان از جهان خارج نزد نوگرایان وابسته به پیش‌فرض‌های سیال بشری، همواره در حال تغییرند. ازاین‌رو، کشف واقعیت‌های ثابت بیرونی و عینی لزوماً برای انسان تحقق‌ناپذیر و ناممکن خواهد بود.
۲. نسبت هرچند تقریرهای متعدد و گاه موجهی دارد، ولی نسبت فهم و معرفت قرآن، به‌نوعی شکاکیت پیچیده و ناموجه است؛ زیرا وابسته‌سازی فهم هر متن یا پدیده به شرایط ذهنی دائم‌التغییر انسان در هر مراجعه، منجر به رخداد شکی فراگیر در فهم معناها می‌شود.
۳. سروش و شبستری هرچند از نظر روش‌شناسی، در مقام فهم قرآن بر تمایز دو ساحت ذهن و عین تأکید می‌ورزند، ولی به‌سبب پرهیز از ارائه سنجه و معیار معتبر و گاه انکار آن، خود را غوطه‌ور در شک‌گرایی معرفتی می‌بینند.
۴. نسبت فهم و معرفت قرآن، رویکردی خودانتحار و خودشکن است. رهیافتی که مدعی است فهم و

۵۰. نک: لاریجانی، معرفت دینی، ۱۸۱-۱۸۳.

۵۱. ربانی گلپایگانی، معرفت دینی از منظر معرفت‌شناسی، ۱۷۶-۱۸۰.

معرفت قرآن همواره مانند سایر معرفت‌های بشری سیال و ثابت‌ناپذیر است، لاجرم ثبات و پایداری مدعای خود را نیز پذیرا نیست.

۵. دفاعیات نوگرایان برای رهایی اصل نسبیّت فهم و معرفت قرآن از ذیل شکاکیت، ناکارآمد است. برای نمونه، نه ادعای تعمیق‌یافتگی معرفت‌های بشری و نه درجه‌بندی معرفت‌ها به درجه اول و درجه دوم، مانع از پیوستن مبنای یادشده به شکاکیت نخواهد شد.

## منابع

- آریان‌پور، منوچهر. فرهنگ جامع پیشرو. تهران: جهان‌رایانه، ۱۳۸۱.
- انوری، حسن. فرهنگ بزرگ سخن. تهران: سخن، ۱۳۸۷.
- باربور، ایلان‌جی. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- جمعی از نویسندگان. شرح المصطلحات الکلامیه. مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۵ق.
- جوادی آملی، عبدالله. شریعت در آینه معرفت. قم: اسراء، ۱۳۸۶.
- حسین‌زاده، محمد. درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- خسروپناه، عبدالحسین. آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- دهخدا، علی‌اکبر. لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- ربانی گلپایگانی، علی. معرفت‌دینی از منظر معرفت‌شناسی. بی‌جا: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- رفیق‌العجم. موسوعة مصطلحات ابن‌خلدون و الشریف علی محمد الجرجانی. لبنان: ناشرون، ۲۰۰۴م.
- سبحانی، جعفر. شناخت در فلسفه اسلامی. قم: مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۲.
- سروش، عبدالکریم. بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹.
- سروش، عبدالکریم. صراط‌های مستقیم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۷.
- سروش، عبدالکریم. فربه‌تر از ایدئولوژی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
- سروش، عبدالکریم. قبض و بسط تنوریک شریعت. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۱.
- سنکی، هاوارد. «پنج قرائت از نسبی‌گرایی شناختی». فصلنامه ذهن. ترجمه پیروز فطورچی، ش ۹ (بهار ۱۳۸۱): ۵۵-۶۶.
- صدر، محمدباقر. فلسفتنا. بی‌جا: دارالکتاب اسلامی، ۱۴۲۵ق.
- لاریجانی، صادق. معرفت‌دینی. بی‌جا: مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
- مجتهدشبه‌ستری، محمد. تأملاتی در قرائت رسمی از دین. تهران: طرح‌نو، ۱۳۸۳.
- مجتهدشبه‌ستری، محمد. نقدی بر قرائت رسمی از دین. بی‌جا: طرح‌نو، ۱۳۷۹.

- مجتهدشبهستری، محمد. هرمنوتیک، کتاب و سنت. بی‌جا: طرح نو، ۱۳۷۵.
- مصباح، مجتبی و دیگران. معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. بی‌جا: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- مطهری، مرتضی. اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا، ۱۳۹۶.
- مطهری، مرتضی. مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا، ۱۳۸۴.
- نصری، عبدالله. راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین. تهران: سروش، ۱۳۹۰.
- واعظی، احمد. درآمدی بر هرمنوتیک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.

### Transliterated Bibliography

- Anvari, Hasan. *Farhang Buzurg Sūkhan*. Tehran: Sūkhan, 2009/1387.
- Āriyānpūr, Manūchīhr. *Farhang Jāmi' Pīshrū*. Tehran: Jahān Rāyānih, 2003/ 1381.
- Barbour, Ian G. *'Ilm va Dīn*. Translated by Bahā' al-Dīn Khuramshāhī. Tehran: Markaz-i Nashr-i Dānishgāhī, 1984/1362.
- Dihkhudā, 'Alī Akbar. *Lughat Nāmīh Dihkhudā*, Tehran: University of Tehran, 1999/1377.
- Ḥusaynzādīh, Muḥammad. *Darāmadī bar Ma'rīfatshināsī va Mabānī Ma'rīfat-i Dīnī*. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhīsh Imām Khumīynī, 2005/1383.
- Jam'ī az Nivīsandīgān. *Sharḥ-i al-Muṣṭalahāt al-Kalāmīyih*. Mashhad: Āstān-i Quds-i Rażavī, 1995/1415.
- Javadī Āmulī. 'Abd Allah. *Sharī'at dar Aynih Ma'rīfat*. Qum: Asrā', 2008/1386.
- Khusrūpanāh, 'Abd al-Ḥusayn. *Āsībshināsī Dīnpazhūhī Mu'āshir*. Tehran: Pazhūhīshgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2010/1388.
- Lārījānī, Šādīq. *Ma'rīfat Dīnī*. S.l. Markaz-i Tarjumih va Nashr-i Kitāb, 1992/1370.
- Mīshbāh Yazdī. Muḥammad Taqī. *Āmūzish Falsafāh*. s.l. Amīr Kabīr, 2005/1383.
- Mīshbāh, Mujtabā et al. *Ma'rīfatshināsī*. Qum: Mū'assisah-yi Āmūzishī va Pazhūhīsh Imām Khumīynī, 2017/1396.
- Mujtahid Shabistārī, Muḥammad. *Hirminūtik, Kitāb va Sunnat* s.l. Ṭarḥ-i Naū, 1997/1375.
- Mujtahid Shabistārī, Muḥammad. *Naqḍī bar Qirā'at Rasmī az Dīn*. s.l. Ṭarḥ-i Naū, 2001/1379.
- Mujtahid Shabistārī, Muḥammad. *Tā'ammulātī dar Qirā'at-i Rasmī az Dīn*. Tehran: Ṭarḥ-i Naū, 2005/1383.
- Muṭaharī, Murtażā. *Majmū'ah-yi Āṣār Shahīd Muṭaharī*. Tehran: Šadrā, 2005/1384.
- Muṭaharī, Murtażā. *Uṣūl Falsafāh va Ravīsh-i Rī'ālīsm*. Tehran: Šadrā, 2018/1396.
- Naṣrī, 'Abd Allah. *Rāz-i Matn: Hirminūtik, Qirā'atpazīrī Matn va Mantīq Fahm Dīn*. Tehran: Surūsh,

2011/1390.

Rabānī Gulpāyānī, ‘Alī. *Ma’rifat Dīnī az Manzar Ma’rifatshināsī*. s.l. Dānish va Andīshih-yi Mu’āshir, 2000/1378.

Rafīq al-‘Ajam. *Mawsū’a Muṣṭalahāt ibn Khaldūn wa al-Sharīf ‘Alī Muḥammad al-Jurjānī*. Lebanon: Nāshirūn, 2004/1382.

Şadr, Muḥammad Bāqir. *Falsafatanā*. s.l. Dār al-Kitāb al-Islāmī, 2004/1425.

Sankey, Howard. “Panj Qirā’at az Nisbīgirāyī Shinākhtī”. *Faṣlnāmih-yi Zihn*. Translated by Pīrūz Faṭūrichī, no. 9 (spring 2003/1381): 55-66.

Subḥānī, Ja‘far. *Shinākht dar Falsafah Islāmī*. Qum: Mū’assisah-yi Imām Şādiq (AS), 2004/1382.

Surūsh, ‘Abd al-Karīm. *Bašt-i Tajribah-yi Nabavī*. Tehran: Mū’assisah-yi Farhangī Şirāt, 2000/1379.

Surūsh, ‘Abd al-Karīm. *Farbahtar az Īdī ūlūzhī*. Tehran: Mū’assisah-yi Farhangī Şirāt, 1995/1373.

Surūsh, ‘Abd al-Karīm. *Qabz va Bašt-i Tī ūrīk-i Sharī’at*. Tehran: Mū’assisah-yi Farhangī Şirāt, 1993/1371

Surūsh, ‘Abd al-Karīm. *Şirāt-hā-yi Mustaqīm*. Tehran: Mū’assisah-yi Farhangī Şirāt, 1999/1377.

Vā’izī, Aḥmad. *Dar Āmadī bar Hirminūtik*. Tehran: Pāzhūhishgāh Farhang va Andīshih-yi Islāmī, 2002/1380.

