

## Research Paper

# Critical Study of the Prophetic Origin of Culture from the Perspective of Abu Hatim Razi

Alireza Fazeli<sup>1</sup>, Ali Sanaee<sup>2</sup>

Received: Sep. 19, 2020; Accepted: Apr. 29, 2021

### Abstract

The culture can be known as all those human beings learned in non-organic life, and over the years, it has been learned from generation to generation. In debate between Abu Hatam al-Razi and Mohamed Ibn Zakaria al-Razi, Abu Hatam advocates religiosity, and it seems that he considers cultural norms and social institutions and cultural phenomena to be given from prophetic doctrines this means the originality of the prophetic culture. In this paper, Abu Hatam's view point of the effectiveness and priority of prophetic culture will be explained. In his opinion, if the prophecy did not exist, social norms would not be formed; social institutions as politics would not remain and there is no language. Abu Hatam's defense implies a functionalist view; Accordingly, in a part of this essay refer to the Emile Durkheim's Sociology of Religion, a model of how to defend Abu Hatam functional interpretation will be provided, In the following, properties of his point of view are compared to Durkheim's functionalism.

**Keywords:** Abu Hatam al-Razi; Mohammed Ibn Zakaria al-Razi; Functionalism; Prophetic Culture; Prophecy

### Introduction

Abū Ḥatīm Aḥmad b. Ḥamdān al-Rāzī (d. 322/934), a prominent Ismaili missionary and theologian, reports in *I'lām al-Nubuwwa* a celebrated disputation with a denier of religion, whom later sources—most notably al-Kirmānī—identify as Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī. According to these accounts, the debate took place in Rayy under

<sup>1</sup>Associate professor of Yasouj university. Departement of Philosophy (Corresponding author). [fazeli1351@gmail.com](mailto:fazeli1351@gmail.com)

<sup>2</sup> Associate professor of Semnan university. Departement of Theology (Religions and Mysticism). [sanaee@semnan.ac.ir](mailto:sanaee@semnan.ac.ir)

the supervision of Mardāvīj, the ruler of the region. In this polemical context, Abū Ḥātim mounts a systematic defense of religion against rationalist critiques, focusing primarily on the legitimacy and necessity of prophecy.

This article argues that Abū Ḥātim's defense of prophecy implicitly relies on a functionalist mode of reasoning: long before the emergence of modern sociology of religion, he explains religion—and specifically prophecy—by reference to its role in generating social norms, institutions, language, and cultural order. By reconstructing these functional dimensions, the study aims to reassess both the scope and the limits of functionalist approaches to religion.

### **Research Objectives and Questions**

The primary objective of this research is to extract, from Abū Ḥātim's disputation and related writings, an account of the prophetic origins of what is today termed "culture," and to clarify the argumentative strategy he employs against the denial of prophecy. The central research question is therefore:

How does Abū Ḥātim al-Rāzī, through a functionalist line of argument, conceive culture as prophetically grounded, and to what extent is this approach theoretically and methodologically effective?

### **Literature Review**

Previous scholarship has addressed Abū Ḥātim mainly from philosophical or theological perspectives. For instance, Qarāmalikī and Maṣṣūrī have examined his conception of reason as revelation-based, in contrast to the self-sufficient rationalism of Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzī. Other studies, such as those by Hans Daiber, have explored I'lām al-Nubuwwa in relation to the political philosophy of al-Fārābī. While these contributions are valuable, they do not explicitly investigate the prophetic roots of culture using sociological definitions of culture. This study departs from earlier approaches by adopting a sociological point of departure and focusing on culture as a system of values, norms, symbols, and institutions.

### **Conceptual Framework**

The analysis employs three key concepts:

Culture is understood, following sociological theory, as the learned and shared system of beliefs, values, norms, and symbolic practices that structure social life.

Language is treated as both a cultural phenomenon and the primary medium through which culture is transmitted and transformed.

Functionalism refers to an approach that explains phenomena in terms of the roles they play within a system, prioritizing causal and social functions over metaphysical essence.

### **Methodology**

The study adopts a documentary and textual-analytical method. Although culture is a modern analytical category, contemporary theoretical frameworks are applied heuristically to premodern texts in order to illuminate conceptual continuities and differences. The primary source is I'lām al-Nubuwwa, supplemented by Abū Ḥātim's other works where relevant.

### **The Relationship between Prophecy and Culture**

Abū Ḥātim consistently attributes the foundational elements of social life—moral norms, legal regulations, political authority, and linguistic order—to prophetic revelation. For him, divine wisdom necessitates the appointment of prophets to guide humanity toward collective welfare, since human beings differ in intellect and disposition. Social order and political governance, therefore, are not merely human conventions but extensions of prophetic legislation.

### **The Prophetic Origin of Social Norms**

In defending prophecy, Abū Ḥātim argues that values and norms essential to human coexistence cannot be reliably derived from unaided reason alone. Prophets specify benefits and harms in social life, thereby grounding moral and legal norms that sustain communal stability. This reasoning closely resembles later functionalist accounts of religion as a source of social cohesion.

### **The Prophetic Origin of Social Institutions**

Abū Ḥātim maintains that political authority and legal institutions ultimately derive from prophetic law. Even societies outside Islam, he contends, govern themselves according to residual norms inherited from earlier prophetic traditions. Governance, family law, and property relations are thus framed as universal beneficiaries of prophetic legislation, regardless of individual belief.

### **The Prophetic Origin of Language**

Abū Ḥātim advances a maximalist thesis according to which language itself originates in divine instruction mediated by prophets. Although this claim is difficult to sustain

from a modern linguistic standpoint, it can be partially rehabilitated through a minimal reading. By drawing on Toshihiko Izutsu's semantic theory, this study argues that prophecy—particularly Qur'anic revelation—reconfigures existing linguistic systems by generating new semantic networks that reflect a transformed worldview. In this sense, prophecy plays a decisive role in cultural-linguistic transformation rather than in the absolute creation of language.

### **Functionalism: Abū Ḥātim and Durkheim**

A comparative analysis with Émile Durkheim reveals both affinities and divergences. Like Durkheim, Abū Ḥātim emphasizes the role of religion in producing social cohesion and cultural categories. However, whereas Durkheim adopts a naturalistic and agnostic stance toward religious truth, Abū Ḥātim grounds cultural functions in a metaphysical reality—revelation. His approach may therefore be described as a theologically grounded functionalism rather than a positivistic one.

### **Conclusion**

This study demonstrates that Abū Ḥātim al-Rāzī offers a proto-functionalist defense of religion by presenting prophecy as the source of culture, social order, and meaning. Although some of his claims—particularly regarding the origin of language—require critical revision, a minimal and methodologically refined version of his argument remains intellectually viable. By highlighting the functional dimensions of prophecy while retaining its metaphysical core, Abū Ḥātim's thought offers a distinctive alternative to modern secular functionalism and contributes to contemporary debates on religion, culture, and rationality.

### **Bibliography**

- Abu Hatim Razi, Ahmad Ibn Hamdan. (1994). *The Book of Adornment on Islamic-Arabic Words (Kitāb al-zīna fi-lkalimāt al-iṣlāmiyya al-'arabiyya)*. Presentation with original sources and explanation by Hosain ibn Fazlollah Hamdani. Ṣan'ā': Markaz Al-ḍerasat wa Al-bohoth al-Yamani. (In Arabic)
- Abu Hatim Razi, Ahmad Ibn Hamdan. (2002). *Proofs of Prophecy (A'lām al-Nubuwwa)*. Research and edited and introduction by Salah Al-Sawy and Gholamreza Aavani. Tehran: Anjoman Hekmat wa Falsafeh Iran (Iranian institute of Philosophy) (in Arabic)
- Abu Hatim Razi, Ahmad Ibn Hamdan. (2004). *Book of the Correction (Kitab al-iṣlah)*. Edited by Hassan Minuchehr and Mehdi Mohaghegh. Tehran: Moaseseh Motaleate Eslami Daneshgah Tehran- McGill University. (in Persian)

- Abu Ya'qub Al-Sijistani. (1966). *Proof of prophecies (Ithbāt al-Nubuwwāt)*. Edited and presented by Aref Tamer. Beirut: Al- Matba'a al- Katholikia. (In Arabic).
- Afroogh, Emad. (2015). "Some basic questions about culture and cultural theory". *Din va Siasat Farhangi*. N.4, pp.7-22. (In Persian)
- Al-Kirmani, Ahmad ibn Abdallah. (1977). *Golden Sayings (Al-Aqwal al-Dhahabiya)*. Presentation and investigation by Mustafa Ghaleb. Beirut: Dar Mahyo li-nashr va al-tawzi'. (In Arabic)
- Avicenna. (2006). *The Theology of the Book of Healing (Al-Ilahiyat min Kitab al-Shifa')*. Edited and annotated by Hasan Hasan Zādeh Āmoli Amoli. Qom: Bustan-e Kitab. (In Arabic)
- Block, Ned (1991). "Troubles with functionalism" in David M. Rosenthal(ed). *Nature of Mind*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, David. (1995), *Conscious Mind; in search of a fundamental theory*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Cheetham, Tom. (2003). *The world turned inside out; Henry Corbin and Islamic mysticism*. Washington: Spring journal Inc.
- Daiber, Hans. (2004). 'The Ismaili Background of Farabi 's Political Philosophy Abu Hatim al-Razi as a forerunner of Farabi'. Tr by Hossein Badamchi. *An Introduction to the Challenge of Ideal and Reality in Al-Farabi's Political Philosophy*. Tehran: Entesharat-e Kavir. (In Persian)
- Doods, Michael. (2012), *Unlocking divine action: contemporary science and Thomas Aquinas*. The Catholic University of America press.
- Durkheim, Emile. (1989). *The Rules of Sociological Method*. Tr by Alimohammad Kardan. Tehran: Entesharat-e Daneshgah Tehran. (In Persian).
- Durkheim, Emile. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Tr by Karen Fields, New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile. (2004). "Le Sentiment Religieux à l'Heure Actuelle". Tr by Sara Shariati. *Majaleh jameshenasi Iran (Iranian Journal of Sociology)*. Circle 5, N. 2, pp.201-207. (In Persian)
- Durkheim, Emile. (2019). *Les formes élémentaires de la vie religieuse (The Elementary Forms of Religious Life)*. Tr by Bagher Parham. Tehran: Nashr-e Markaz. (In Persian)
- Faramarz Gharamaleki, Ahad, Mansuri, Abbasali. (2014). "Comparison of two types of reasoning: self-based and revelation-based in the debate between Abu Hatim al-Razi and Muhammad ibn Zakariyya al-Razi". *Tarikh Falsafeh*. Year 5, N.3. 91-110. (In Persian)
- Fazeli, Alireza. (2017). *Revelation and Prophecy from the Perspective of Aquinas and Mulla Sadra*. Tehran: Pazhouheshgah Farhang Va Andisheh Eslami. (In Persian)
- Giddens, Anthony. (2007). *Sociology*. Tr by Hassan Chavoshian. Fourth edition. Tehran: Nashr-e Ney. (In Persian)

- Gross, Rita M. (2002), "Feminist Issues and Methods in the Anthropology of Religion" in Arvind Sharma (ed.). *Methodology in Religious studies; in interface with woman's studies*. State university of New York press: Albany.
- Izutsu, Toshihiko. (1989). *God And Man in the Quran*. Tr by Ahmad Aram. Tehran: daftar e nashre farhang e Eslami. (In Persian)
- Karimi, Yusef. (2005). *Social psychology*. Tehran: Entesharat Arasbaran. (In Persian)
- Khansari, Mohammad. (2007). *Formal Logic*. Tehran: Entesharat-e Agah. (In Persian)
- Macionis, John J. (2018), *Sociology*. Sixteenth Edition. Essex: Pearson Education.
- Mardiha, Morteza. (2019). 'Civilization and Culture, the role of Cause and Effect'. *Cultural Studies & Communication*. 15(55). pp.12-32. <https://doi.org/10.22034/jcsc.2019.36584> (In Persian)
- Mirdamad, Mohammad Bagher ibn Mohammad. (2001). *Embers and Appointed times (Jazavat va Mavaghit)*. Edition and Research by Ali Awjabi. Tehran: Nashr Miras Maktub. (In Persian)
- Moulavi, Jalāl al-Dīn Muḥammad. (2000). *Masnavi Manavi*. With the efforts of Reynold Alleyne Nicholson. Tehran: Entesharat AmirKabir. (In Persian)
- Nomoto, Shin. (1999). *Early Isma'ili Thought on Prophecy According to the Kitab al-Islah by Abū Hātim al-Rāzi*. A dissertation submitted to the Faculty of Graduate Studies McGill University for the degree of Doctor of Philosophy.
- Premack, David and Ann James Premack. (1994). "Why animals have neither culture nor history" In by Tim Ingold (ed). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London and New York: Routledge.
- Rawls, Anne Warfield. (2004). *Epistemology and practice; Durkheim's The elementary forms of religious life*. Cambridge University Press.
- Sadeqi Fasai, Soheila, Erfanmanesh, Iman. (2015). "Methodological Principles of Documentary Research in Social Sciences; Case of Study: Impacts of Modernization on Iranian Family". *Strategy for Culture*. N.29, pp. 61-91. (In Persian)
- Saler, Benson (2000), "Conceptualizing Religion: Responses." In Perspectives on Method and Theory in Armin Geertz and Russell T. McCutcheon (eds). *The Study of Religion*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Schaffalitzky de Muckadell, Caroline. (2014). "On Essentialism and Real Definitions of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 82, No. 2, pp. 495–520 <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfu015>
- Shahristani, Muhammad Ibn Abd al-Karim. (n.d). *The Book of Sects and Creeds (al-Milal wa al-Nihal)* Research by Mohammad Seyed Kilani. Beirut: Dar al-Marefa. (In Arabic)



## مقاله پژوهشی

# بررسی انتقادی خاستگاه نبوی فرهنگ از دیدگاه ابوحاتم رازی

علیرضا فاضلی<sup>۱</sup>، علی سنایی<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۲۹، تاریخ تایید: ۰۰/۲/۹

### چکیده

آدمی فرهنگ را به‌عنوان مجموعه‌ای از آداب و قوانین در زیست غیر ارگانیک خود می‌آموزد و در طی سالیان متمادی از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌دهد. ابوحاتم رازی در مناظره‌ای که با پسر زکریای رازی دارد، به‌نوعی به دفاع از دینداری می‌پردازد که می‌توان گفت در نظر او، فرهنگ به معنای امروزی آن و خاستگاه هنجارهای فرهنگی و نهادهای اجتماعی برآمده از آموزه‌های نبوی است و از این جهت برای فرهنگ نبوی اصالت و تقدم قائل می‌شود. در این نوشتار دیدگاه ابوحاتم درباره کارآمدی و وجه زیربنایی فرهنگ نبوی تبیین خواهد شد. در نظر ابوحاتم اگر نبوت نبود، پدیده زبان و بالتبع هنجارهای اجتماعی شکل نمی‌گرفت و نهادهایی مثل سیاست پابرجای نمی‌ماند. دفاع ابوحاتم رازی از دینداری متضمن نوعی نگاه کارکردگرایانه به دین است که قابل‌مقایسه با نگاه دورکیم در حوزه جامعه‌شناسی دین است در این راستا این نوشتار با استفاده از چشم‌انداز کارکردگرایانه دورکیم، در پی کشف زوایای جدیدی از اندیشه ابوحاتم خواهد بود. این پژوهش در پی پاسخ به این است که رویکرد ابوحاتم را تا کجا می‌توان کارکردگرایانه به معنای امروزی آن دانست.

**واژه‌های کلیدی:** ابوحاتم رازی؛ محمد بن زکریای رازی؛ کارکردگرایی؛ فرهنگ نبوی؛ نبوت

fazeli1351@gmail.com

<sup>۱</sup> دانشیار دانشگاه یاسوج. گروه فلسفه (نویسنده مسئول)؛

<sup>۲</sup> دانشیار دانشگاه سمنان. گروه الهیات (ادیان و عرفان)

sanaee@semnan.ac.ir

## مقدمه

ابوحاتم احمد بن حمدان رازی (م ۳۲۲)، داعی اسماعیلی، مناظره مشهوری با شخصی منکر دین دارد و کتاب اعلام النبوة گزارش مبسوط این رویارویی است. کرمانی طرف مناظره را محمد بن زکریای رازی معرفی می‌کند و گویا این واقعه در حضور مرداویج- حاکم آن زمان ری- صورت گرفته است (کرمانی، ۱۹۷۷: ۱۵). ابوحاتم در این مناظره به دفاع از دین‌داری و عناصر آن در مقابل شبهاتی می‌پردازد که ابتدائاً نبوت را آماج حملات خود ساخته است. رویکردی که ابوحاتم در مناظره خویش به کار می‌گیرد، از جهاتی مشابه رهیافت کارکردگرایانه است این متفکر مسلمان حدود هزار و صد سال پیش بدون دانستن مفاهیم نوین جامعه‌شناختی از دین دفاع کارکردگرایانه ارائه می‌دهد و همچنین معتقد است که بشر جز با تعلیم انبیاء به ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی دسترسی ندارد. به نظر می‌رسد که با نشان دادن وجوه کارکردگرایانه دیدگاه ابوحاتم، بتوان محدودیت‌های پوزیتیویستی کارکردگرایی در مطالعه دین را شناسایی و آگاهانه از آن فراروی کرد.

## هدف و سؤال پژوهش

هدف از این پژوهش ابتدا این است که از خلال مناظره‌ی ابوحاتم و احياناً سایر آثار او خاستگاه نبوی امری که امروزه فرهنگ نامیده می‌شود و رویکرد او در دفاع از این خاستگاه با منکر نبوت بیرون کشیده شود و حدود و ثغور کارآمدی رویکرد او روشن گردد. بنابراین مسئله اصلی تحقیق می‌تواند این باشد که ابوحاتم رازی چگونه با اتخاذ رویکرد کارکردگرایانه در برخورد با منکر نبوت، فرهنگ را دارای ریشه نبوی می‌داند و این رویکرد تا کجا کارآمد است؟

## پیشینه تحقیق

شایان یاد آن که پیش‌از این قراملکی و منصوری در مقاله‌ای سنخ‌خردورزی ابوحاتم رازی و بنیان‌وحیانی آن را در تقابل با خرد خود بنیاد محمد بن زکریای رازی بررسی کرده‌اند. تردیدی نیست که منظور از خرد وحی بنیاد همان خرد متکی بر نبوت است اما همان‌طور که از عنوان مقاله ایشان پیداست، نویسندگان رویکرد فلسفی اتخاذ می‌کنند (قراملکی و منصوری، ۱۳۹۳). هرچند خرد فلسفی یکی از جنبه‌های فرهنگ محسوب می‌شود اما هدف نوشتار حاضر، بررسی ریشه‌های

نبوی فرهنگ از منظر ابوحاتم رازی است و به همین منظور تعریف جامعه‌شناختی فرهنگ را نقطه عزیمت خود قرار می‌دهد.

دایبر هانس در «پیش‌زمینه اسماعیلی فلسفه‌ی سیاسی فارابی» با بررسی *أعلام النبوة* می‌خواهد پیشینه‌ی عناصر مهمی از اندیشه‌ی سیاسی فارابی را پیگیری کند و بر این باور است که فارابی تأثیر از اسماعیلیان گرفته است و نه برعکس، هرچند فارابی بر اسماعیلیان بعد از خود مؤثر بوده است (دایبر، ۱۳۸۳). ما در این پژوهش اما سیاست به‌عنوان یکی از وجوه فرهنگ پیگیری می‌کنیم و پژوهش خود را منحصر به آن نمی‌گردانیم.

### چارچوب مفهومی

فرهنگ: فرهنگ واژه‌ای است که گستره‌ی معنایی وسیعی دارد به‌طوری که گفته شده است که فرهنگ مفهومی عجیب گسترده است (مردیها، ۱۳۹۸، ۱۲). برخی محققان بین دو معنای رایج از فرهنگ تمایز نهاده‌اند بین این دو معنا نوعی جناس یا اشتراک لفظی یافته‌اند؛ معنای اول که عرفی است و در گفتگوهای روزمره جاریست، چیزی در محل التقای دین و اخلاق است و از آن صفت تفضیلی یا عالی می‌سازند و از سطح بالاتر یا پایین‌تر سخن می‌گویند و تقریباً با دانشی که علت فضیلت است معادل گرفته می‌شود. معنای دوم اما که در این پژوهش بر آن متمرکز می‌شود - شویم به مجموعه‌ی باورها و ارزش‌ها و عادات اطلاق می‌شود (مردیها، ۱۳۹۸، ۱۲) بر اساس یکی از کتب مرجع جامعه‌شناسی، فرهنگ به جنبه‌هایی از زندگی جوامع بشری اطلاق می‌شود که آموخته می‌شوند و از نظر زیستی به ارث نمی‌رسند و افراد جامعه در این عناصر سهیم هستند. زیربنای نامحسوس فرهنگ، عقاید و افکار و ارزش‌هایی است که محتوای فرهنگ محسوب می‌شود و روبنا یا جنبه محسوس آن اشیاء، فتاوری و نمادها می‌باشند (گیدنز، ۱۳۸۶: ۳۵). بخش زیربنای فرهنگ شامل دو امر است اول ارزش‌ها و دیگر هنجارها یا قواعد زندگی (گیدنز، ۱۳۸۶: ۳۵). مقصود این نوشتار بخش محتوایی و زیربنایی فرهنگ است. در کتابی جدیدتر گفته می‌شود که فرهنگ شامل موضوعات تفکر، شیوه‌های عمل و دارایی‌های بشری است. به‌علاوه فرهنگ از دو بخش غیرمادی یعنی ایده‌هایی که اعضای یک جامعه می‌آفرینند و مادی یعنی اشیائی که می‌سازند، تشکیل شده است (Macionis, 2017: 88-90). البته تقسیم‌بندی فرهنگ به وجه مادی و غیرمادی به‌نوعی با مفهوم زیربنا و روبنا همخوان است. با توجه به کثرت و تنوع فرهنگ‌ها درست نیست که از طبیعت و سرشت انسانی سخن بگوییم زیرا طریق واحدی برای زیست



"طبیعی" وجود ندارد (Macionis, 2017: 88). با این حال چون در جامعه‌شناسی به دنبال یافتن شاخصه‌ها و عناصر کلی فرهنگ هستند، در میان فرهنگ‌های متکثر برخی وجوه مشترک یافت می‌شود. علاوه بر تعاریف مرسوم، برخی از صاحب‌نظران از منظری فلسفی به مؤلفه‌های هستی-شناختی و ارزش‌شناختی پرداخته‌اند (افروغ، ۱۳۹۴: ۹-۱۰) ولی در این پژوهش بنا به ملاحظات کارکردگرایانه به همان تعریف اولیه بسنده می‌شود.

زبان: زبان نزد جامعه‌شناسان کلید ورود به دنیای فرهنگ و سامانه‌ای از نمادها است که به مردم توانایی تفهیم و تفاهم را می‌دهد (Macionis, 2017: 94). زبان نه تنها موجب ارتباطات اجتماعی می‌شود بلکه عامل انتقال فرهنگ - یعنی روندی که طی آن یک نسل فرهنگ را به نسل بعدی تحویل می‌دهد- نیز هست. در واقع همان‌گونه که ژن‌ها حاوی اطلاعات نیاکان انسان هستند، فرهنگ انسانی شامل نمادهای بی‌شمار نسل‌های گذشته هستند. از طریق زبان حکمت-های متراکم پیشینیان برای نسل‌های بعد گشوده می‌شود و منبعی برای بینش‌های نوین خواهد بود<sup>۱</sup> (Macionis, 2017: 94).

کارکردگرایی: طرح کلی کارکردگرایی به قدری گسترده است که در زمینه‌های مختلف مثل فلسفه ذهن، جامعه‌شناسی، دین‌شناسی و ... قابلیت اطلاق دارد<sup>۲</sup>. در کارکردگرایی بین نقش علی یک سیستم و محتوا یا سازه درونی آن تفاوت گذاشته می‌شود و صرفاً نقش و روابط علی سیستم در مرکز توجه قرار می‌گیرد. مردم معمولاً در جنبه‌های مختلف زندگی خود مثل معاملات اقتصادی، برخوردهای سازمانی و... به شیوه‌ای کارکردگرایانه رفتار می‌کنند. برای مثال وقتی که یک فرد پولی را به دیگری قرض می‌دهد، انتظار ندارد که عیناً همان پول به او عودت داده شود. از سوی دیگر در بازگشت پول، ماده تشکیل‌دهنده آن - اسکناس کاغذی یا سکه فلزی - مهم نیست بلکه صرفاً ارزش یا کارکرد علی پول اهمیت دارد. (Chalmers, 1995: 249).

یکی از مقدمات روش‌شناختی در مطالعات علمی دین این است که محقق باید رویکرد لادری نسبت به آموزه‌های دینی اتخاذ کند. در واقع دین پژوه سعی می‌کند که بدون داوری ارزشی درباره یک دین خاص، به روش علمی درباره منشأ شکل‌گیری دین و مختصات ادیان و کارکرد

<sup>۱</sup> به تعبیر مولانا: هین بگو که ناطقه جو می‌کند تا که قرنی بعد ما آبی رسد

گرچه هر قرنی سخن آری بود لیک گفت سالقان یاری بود (مولوی، ۱۳۷۹: دفتر سوم، بیت ۲۵۳۸-۹).

<sup>۲</sup> البته برخی از محققان مثل ند بلاک معتقدند که همین رویکرد جامع می‌تواند دلیلی بر نقص کارکردگرایی به‌عنوان یک روش مسامحه کارانه باشد زیرا شامل موارد غیرحقیقی می‌شود؛ بنابراین هیچ نتیجه محصل و اطلاع-بخشی در اختیار ما قرار نمی‌دهد (Block, 1991: 221).

آن‌ها تحقیق نمایند. در قرن نوزدهم اکثریت محققان مثل دانشمندان علوم تجربی به دنبال آرمان عینیت شناخت بودند و با تکیه بر باورهای پوزیتیویستی، می‌خواستند به دانشی از ادیان دست یابند که مورد اجماع تمام دین‌پژوهان باشد و دستاوردهای این علم برای همگان فارغ از باورهای شخصی‌شان مورد قبول قرار گیرد<sup>۱</sup> (Gross, 2002: 36). علی‌الظاهر کارکردگرایی در دین در مقابل ذات‌گرایی، متمرکز بر کاری است که دین می‌کند به جای آن‌که به این بپردازد که دین چیست (Schaffalitzky de Muckadell, 2014: 497). ذات‌گرایی فلسفی اشیا را دارای ذاتی حقیقی می‌داند، چیزی مثل جوهر در نگرش ارسطویی که زیرنهاد حقیقی امور است اما تعریفی را از این مفهوم که امروزی است و شامل فلسفه و علوم اجتماعی می‌شود، تعیین شرایط یا ویژگی‌هایی ضروری برای یک امر (مثلاً دین) گفته‌اند (Saler, 2000, 334)؛ یعنی اگر دین این امور ذاتی را نداشته باشد، دیگر دین نیست<sup>۲</sup>. البته ذات‌گرایی می‌تواند به معنای این باشد که دین امری حقیقی است که از جانب خدایی که هست، از طریق خاص آمده است.

## روش تحقیق

در این نوشتار از روش اسنادی برای بررسی داده‌ها استفاده می‌شود. هرچند در حوزه علوم اجتماعی، تحقیقات میدانی کاربرد فراوان دارد ولی به تعبیر امیل دورکیم و ماکس وبر گاه لازم است که سیر تکوینی مفاهیم اجتماعی را در بستر تاریخ دنبال کنیم زیرا کنشگر همواره به پدیده مورد نظر دسترسی مستقیم ندارد (صادقی فسائی و عرفان منش، ۱۳۹۴: ۷۰). با توجه به این‌که بررسی خاستگاه نبوی فرهنگی در اندیشه ابوحاتم رازی، منوط به مطالعه آثار برجای‌مانده از این متفکر است، به ناگزیر باید از روش اسنادی بهره برد. هرچند فرهنگ مفهومی متأخر است ولی به لحاظ روشی می‌توان منظرهای فکری نوین را بر اندیشه قدما اعمال نمود. در این مجال توصیفی از نحوه مواجهه ابوحاتم با آنچه امروز فرهنگ نامیده می‌شود و خاستگاه نبوی آن ارائه می‌شود و

<sup>۱</sup>- البته در قرن بیستم مقارن با رشد پدیدارشناسی دین کاستی‌های نگرش پوزیتیویستی به دین آشکار شد. دین-پژوه در پدیدارشناسی دین به‌جای این‌که در پی کشف منشأ علی یا کارکردهای روان‌شناختی و جامعه‌شناختی دین باشد، مطمئن‌ترین روش برای فهم دین را توصیف همدلانه از تجارب ایمانی می‌داند. هانری کربن از جمله کسانی است که با الهام از پدیدارشناسی هیدگر، روش مطالعات فراتاریخی را برای مطالعه دین برگزید و از نگرش ناتورالیستی که در مطالعات تاریخی دین وجود داشت، اجتناب کرد (Cheetham, 2003: 133).

<sup>۲</sup>- با این تعریف معاصرانی که دین را دارای ذاتی و عرضی می‌دانند و البته معنای مصطلح در منطق قدیم را مدنظر دارند، ذات‌گرا محسوب می‌شوند.

در ادامه شبهات پسر زکریای رازی که فرهنگ نبوی را نشانه رفته است و همچنین دفاعیات ابوحاتم مورد مذاقه قرار می‌گیرد. چنان‌که گفته شد شباهت‌هایی بین انگاره ابوحاتم از فرهنگ نبوی و رهیافت کارکردگرایانه دورکیم به دین دیده می‌شود؛ بنابراین در پژوهش حاضر به بررسی اطلاق کارکردگرایی به رویکرد ابوحاتم پرداخته می‌شود تا هم وجوه مثبت و منفی آن در دین-پژوهی و هم تفاوت منظر کارکردگرایانه ابوحاتم با متعاطیان این روش در جهان‌بینی پوزیتویستی آشکار گردد.

### ارتباط نبوت و فرهنگ

چنان‌که در پی خواهد آمد در نظر ابوحاتم رازی بخش زیربنایی و روبنایی آنچه امروز فرهنگ نامیده می‌شود برآمده از نبوت است. هنجارهای اجتماعی و قوانین جاری بین انسان‌ها، نهاد اجتماعی حکمرانی و سیاست و زبان به‌عنوان عامل و شاید تنها عامل انتقال فرهنگ خاستگاهی نبوی دارند به همین خاطر در پی به تفکیک از هرکدام از این‌ها و چگونگی برآمدن آن‌ها از نبوت گفته خواهد شد.

### خاستگاه هنجارهای اجتماعی

محور کتاب *اعلام النبوه* جواز نبوت است. در این کتاب ابوحاتم در احتجاج با مخاطب خود، ادله-ای بر جایز بودن نبوت مطرح می‌کند. این بخش از کتاب *اعلام النبوه* در ارتباط معنادار با قلمرو فرهنگ است زیرا ابوحاتم برای اثبات جواز نبوت به هنجارها و ارزش‌هایی که محور زندگی بشر هستند، روی می‌آورد. به نظر ابوحاتم مقبولیت این هنجارها ریشه در منافع و مضرات آدمیان دارد و خداوند از طریق انبیاء مصادیق سود و زیان را در حیات اجتماعی مشخص می‌کند. در اینجا به دو نمونه از استدلال‌های ابوحاتم اشاره می‌شود:

به نظر پسر زکریای رازی حکمت خداوند اقتضای الهام منافع و مضار را به مردمان دارد بنابراین دیگر نیازی به نبی یا ترجیح یک شخص بر سایرین نخواهد بود (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۳). پاسخ ابوحاتم به این دعوی شبیه استدلال بسیار مشهور ابن‌سینا در اثبات ضرورت نبوت است<sup>۱</sup> (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۴۷۸-۴۹۰). باین‌حال استدلال موردنظر صرفاً بیانگر جواز نبوت

<sup>۱</sup> - به‌نظر می‌رسد ابن‌سینا در این استدلال وامدار چند متفکر اسماعیلی دیگر هم هست یا دست‌کم شباهت بسیاری با آن‌ها دارد برای تحلیل بیشتر در این‌باره رجوع کنید به: (فاضلی، ۱۳۹۶: ص ۲۰۸-۲۱۱).

است و ضرورت آن را اثبات نمی‌کند. می‌توان سخن ابوحاتم را به شیوه زیر صورت‌بندی کرد: مردم طبقاتی دارند یعنی برخی فاضلند، برخی مفضل، برخی معلمند و برخی متعلم و کسی نیست که چیزی را با تیزهوشی دریافته باشد مگر آن‌که از معلمی آموخته یا به قانونی رجوع کرده باشد (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۵). در این صورت برخی در دین و دنیا به دیگران محتاجند. به‌دیگر سخن، برخی پیشرو و امامند و دیگران پیرو و مأموم آن‌ها محسوب می‌شوند. البته این تفاضل تنها در میان انسان‌ها جاری است و گرنه در حیوانات همه به‌حسب سرشت با هم برابرند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۶). پس طرف مناظره باید بپذیرد که حکمت الهی اقتضا می‌کند که فضیلت نبوت را برای کسانی که پیشرو هستند لحاظ کند تا از طریق وحی آنچه را که بشر توانایی آموختنش را ندارد، آموزش دهند و مردم را به صلاح دنیا و آخرت رهنمون گردند زیرا دوام و برپایی عالم در گرو چنین سیاستی است (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۸). از این استدلال این نکته قابل‌استخراج است که در نظر ابوحاتم اصل سیاست بشری و زندگی جمعی ریشه در شریعت انبیا دارد. البته همان‌طور که گفتیم این احتجاج بسیار نزدیک به سخن ابن‌سینا است! صراحت بیشتر این کلام در خطاب ابوحاتم به پسر زکریا قابل‌ملاحظه است:

«و لم جاز أن يفيض عليك نعمته و فيجعلك إماماً للناس و انت لا تقدر على سياسة الرجلين و لم يجز أن يفيضها على انبيائه الذين اصطفاهم و جعلهم أئمة للناس، حتى ساسوا العالم بأبنية شرائعهم و أحكامهم؟»<sup>۲</sup>

پسر زکریا در موضع دیگری ادعا می‌کند که چرا حکیم تشخیص سود و زیان را در سرشت و طبیعت انسان‌ها القاء نکرده است درحالی‌که حکمت او در مورد چهارپایان اقتضای چنین چیزی

<sup>۱</sup> - ابو یعقوب سجستانی از اسماعیلیان نیز مملکت‌داری را جز با نبوت برقرار و پایدار نمی‌داند، در نظر او رئیس بالفعل امور سیاسی باید امامی باشد که حافظ شریعت است و شاهان این ریاست را غصب کرده‌اند و امری غیر الهی را جایگزین آن امر خدایی نموده‌اند (سجستانی، ۱۹۶۶: ۱۷۴)، آشکار است که در این جا سجستانی قصد مشروعیت بخشیدن به زمامداری خلفای فاطمی دارد. شایان یاد است که ابوحاتم رازی از اسماعیلیان قمرطی است که مخالف ادعای امامت خلفای فاطمی هستند و شاید به همین دلیل او الهی دانستن سیاست را تا انبیاء بیشتر ادامه نمی‌دهد. البته دلیل بهتر برای توضیح سیاست الهی انبیا این است که او در مقام پاسخ به منکر نبوت است و هرچند که در کتاب اعلام النبوة دلالت‌های شیعی یافت می‌شود اما او کوشش خود را مصروف تقابل با پسر زکریای رازی می‌کند، یا به عبارتی از مسلمانی به معنای عام آن در مقابل انکار نبوت دفاع می‌نماید؛ به همین سبب اندیشه‌های اسماعیلی و باطنی او در این کتاب بروز و ظهوری ندارند.

<sup>۲</sup> - چرا رواست نعمتش را بر تو تمام کند و تو را پیشوای مردمان قرار دهد درحالی‌که بر تدبیر امور دو نفر توانایی نداری و روا نیست افاضه کند چنین چیزی را بر پیامبرانش همانانی که برگزیده ایشان را و پیشوای مردمانشان کرده است تا عالم را با بنای شریعت‌ها و احکام تدبیر کنند؟ (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۹).

را دارد؟ (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۱۸۳) ابوحاتم در پاسخ به این شبهه از فرق بین مردمان در سرشت و ناهمگونی در خرد آن‌ها می‌گوید و از اینجا نتیجه می‌گیرد که خداوند راحت‌ترین راه را برای مردم برگزیده است و آن همانا برانگیختن پیمبران است تا آنچه را به نحو خودانگیخته قادر به آموختن آن نیستند، بیاموزاند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۱۸۵). البته این پاسخ اخیر هم تقریر دیگری از همان دلیل پیشین است و ابتدای بر اختلاف ذاتی انسان‌ها دارد.

### خاستگاه نهادهای اجتماعی

در کتاب *اعلام النبوه*، نظر ابوحاتم در مورد خاستگاه قوانین حاکم بر اجتماع انسانی و نظام سیاسی، قابل جستجو است. ابوحاتم در راستای بیان جایگاه و منافع قرآن کریم، به نحو کارکرد-گرایانه از احکام و شرایع مربوط به زندگی خانوادگی و اجتماع انسانی سخن می‌گوید که هیچ‌کس از آن بی‌نیاز نیست. اگر کسی اعتراض کند که سیاست قبل از نزول قرآن هم بوده است، پاسخ ابوحاتم این است که سیاست تمام ملل بر اساس رسوم انبیاء پیشین بوده است و با آمدن قرآن و غلبه اسلام بر ممالک، آن احکام یک کاسه شده‌اند. این احکام برای بی‌دینان هم سود دارد چون خون و مالشان را حفظ می‌کند و آن‌ها را از گزند محفوظ می‌دارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۲۴۰-۲۴۱). اگر احکام و شرایع در مورد ازدواج و ارث و چگونگی تقسیم اموال نبود، بی‌دینان در امور جنسی و فرزندان همانند حیوانات بودند و خویشان خود را نمی‌شناختند و اموالشان به باد می‌رفت (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۲۵۸). کسانی هم که در دیار خارج از اسلام می‌زیند، سیاست ممالک خویش را با رسوم انبیاء گذشته پیش می‌برند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۲۶۰). پس در نظر ابوحاتم سیاست مبنایی الهی دارد و همه انسان‌ها حتی در زندگی روزمره خویش و امدار شرایع نبوی و قوانین الهی هستند.

پسر زکریای رازی کشمکش و جنگ میان مردمان را به دین نسبت می‌دهد چون مردمی که دین ندارند، همین دنیا را برمی‌گزینند و نزاعی هم با یکدیگر ندارند. ابوحاتم پاسخ می‌دهد که اکثریت جنگ‌ها به خاطر خواسته‌های دنیوی است همان‌طور که این اتفاق بسیار رخ می‌دهد که دو گروه از پیروان یک دین در تخاصم و جنگ با یکدیگر هستند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۱۸۶). سنت انبیاء این است که سیاست به دست پیشوایانی در میان مردم باشد و به همین خاطر است که عالم بشری و اجتماعات انسانی بر مدار صحیح خویش هستند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۱۸۸)؛ بنابراین در نظر ابوحاتم رازی حتی وجود نهاد اجتماعی حکومت، مبنایی الهی دارد.



برخی محققان برحسب نظر ابوحاتم مبنی بر این که اختلاف مردمان در عقل موجب انتصاب راهبر و امام از جانب خداست (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۱۸۵)، اندیشه سیاسی فارابی را ملهم از *أعلام النبوه* دانسته‌اند (دایبر، ۱۳۸۳: ۱۰۴). همچنین بین نظر ابوحاتم در مورد سخن گفتن انبیاء با امثال و حکایات و بازگشت اختلاف الفاظ آن‌ها به محتوایی یکسان شباهت یافته‌اند (دایبر، ۱۳۸۳: ۱۰۵). همین محققان هرچند به نوعی خاستگاه تفکرات سیاسی فارابی را در انگاره‌های ابوحاتم جستجو می‌کنند، اما عقیده فارابی را حاوی برخی عناصر ارسطویی می‌دانند که به هیچ‌روی نزد ابوحاتم یافت نمی‌شود (دایبر، ۱۳۸۳: ۱۱۱). البته شایان ذکر است که اندیشه‌های فارابی بعداً بر اندیشه‌های اسماعیلیه تأثیر گذاشت. همچنین نزد ابوحاتم تأکید بر برتری دین محمد (ص) وجود دارد که در اندیشه فارابی یافت نمی‌شود. به نظر این محققان، سکوت فارابی در این زمینه احتمالاً به سبب تأثیر اندیشه اسماعیلی در خصوص کلی بودن دین و عادلانه بودن قوانین آن است (دایبر، ۱۳۸۳: ۱۱۴). البته این سخن جای تأمل بیشتر دارد؛ چون ابوحاتم هرچند فصل کاملی را به حق بودن تمام شرایع اختصاص می‌دهد و جوهره همه آن‌ها را یگانه می‌داند<sup>۱</sup> (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۱۷۱ به بعد)، اما در همین فصل از اختلاط باطل به سبب بدعت‌ها سخن می‌گوید؛ همچنین ابوحاتم بسیار با شور و حرارت از برتری دین اسلام و احکام قرآن می‌گوید، او حتی در جایی با اتخاذ منظر تاریخی، وضعیت زمانه خویش را که در آن ملت اسلام بر سایر امم برتری یافته است دلیل بر علو این دین می‌داند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۲۶۲)؛ بنابراین به نظر می‌رسد که برتری دین اسلام دست‌کم در *أعلام النبوه* بسیار مبنایی‌تر از آن است که فارابی - در صورت تأثیر پذیرفتن از این کتاب - بتواند به سبب جوهره یگانه ادیان، از آن کنار آن بگذرد.

با این حال ابوحاتم در کتاب *الإصلاح* با تأویلات و باطنی‌گری اسماعیلی مراتب انبیاء را بیان می‌کند؛ مثلاً قصه سلیمان (علی نبینا و آله و علیه السلام) و ملکه سبا را به این شکل تأویل می‌کند: اینان با سجده بر خورشید ظاهر را اقامه می‌کردند و باطنی را که در الوهیت خدای متعال ظاهر می‌گردد، رها کرده بودند. تأویل نام‌هایی که همد به اینان داد، بیان مرتب سلیمان است که مرتبه لواحق بود و به حد اتماء نرسیده بود. در آن نامه ایشان را به تسلیم شدن بر خویش و ترک برتری جستن آن‌ها می‌خواند. در ادامه آیه مبارکه «أَنَّ الْمَلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً

<sup>۱</sup> - برخی محققان این فصل را نشانگر وحدت متعالی ادیان نزد ابوحاتم می‌دانند (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱، مقدمه اعوانی: بیست‌وچهار) البته باید توجه داشت که وحدت متعالی ادیان مفهومی آشنا نزد سنت‌گرایان معاصر است.

افسودها» را این‌گونه تأویل می‌کند که اگر کسی غیر از حدود صاحب امر دعوت شود، آن را فاسد می‌کند و نفاق را پدیدار می‌سازد (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۳: ص ۹۴-۹۵). نوموتو بر اساس وقایع تاریخی و اوضاع فاطمیان در عصر ابوحاتم تأویلات او را دنبال می‌کند و برای سلیمان و ملکه سبا مصادیقی می‌یابد. او برخلاف سایر محققان نتیجه می‌گیرد که ابوحاتم با فاطمیان هم‌عصر خود برخورد همدلانه داشته است (Nomoto, 1999: 285). به‌نظر می‌رسد ذکر این مباحث بیشتر از آن‌که ارزش تاریخی داشته باشد و روشنگر نظریات اجتماعی-سیاسی ابوحاتم باشد، مربوط به رویه‌ی باطنی اوست که امروزه تحت عنوان رویکرد فراتاریخی یا تاریخ قدسی<sup>۱</sup> از آن سخن گفته می‌شود رویکردی که هانری کربن آن را معرفی کرد و پروراند.

پسر زکریای رازی می‌گوید که علومی مثل طب و هندسه و نجوم برآمده از آراء و استنباطات و دقت نظرهای بشری است و مردمان در این علوم بی‌نیاز از انبیاء هستند و البته کسی در سودمندی این علوم بشری تردیدی ندارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ص ۲۷۳-۲۷۴). ابوحاتم رازی برای پاسخ به این سخن او ریشه و اصل همه تعالیم را برآمده از آموزه‌های نبوی می‌داند. آنچه را که ابوحاتم با توجه به مثال‌ها و مصادیقی که نام می‌برد و در زمره تعالیم می‌داند، به‌نوعی معادل پدیده‌ها یا نمودهای فرهنگی است. با توجه به این‌که تمام علم بشری محصول زبان است در این مجال به دیدگاه ابوحاتم درباره جایگاه زبان خواهیم پرداخت. البته ابوحاتم پس از تعالیمی مثل طب و هندسه به پدیده زبان اشاره می‌کند ولی در این مجال بنا به مقتضیات روش‌شناختی صرفاً دیدگاه او را درباره زبان مطمح نظر قرار می‌دهیم.

## خاستگاه زبان

زبان اگر نبود ارتباط اجتماعی صورت نمی‌پذیرفت و اساساً چیزی به نام فرهنگ شکل نمی‌گرفت پس همان‌گونه که زبان پدیده‌ای فرهنگی است، ازسوی دیگر خود زیربنای فرهنگ نیز محسوب می‌شود (کریمی، ۱۳۸۴: ۳۲۳). آن‌گونه که در منابع متأخر آمده است، پرورش<sup>۲</sup> و زبان از هم مستقل محسوب می‌شوند اما در میان انسان‌ها پرورش بدون زبان و زبان بدون تعلیم و تربیت یافت نمی‌شود (Premack, 1994: 360).

ابوحاتم رازی در *أعلام النبوه* به خاستگاه و ریشه زبان توجه می‌کند. به نظر او اصل زبان، توفیقی از جانب خداوند است یعنی زبان به‌گونه‌ای است که خدا اصل آن را فرو فرستاده است؛

<sup>۱</sup> - Sacred History  
<sup>۲</sup> - pedagogy

به عبارت دیگر زبان را انبیاء به مردمان آموخته‌اند و برخلاف دیدگاه ملحدان اختراع بشری نیست. به نظر ابوحاتم دلیل این امر این است که مردمان یک قوم بر زبان واحدی اتفاق دارند در حالی که آراء و افکار مختلفی دارند و این اختلاف آن‌ها ضروری به نظم واحد پدیده زبان نژده است؛ دلیل دیگر آن که اقوام زبان و لغت جدیدی اختراع نمی‌کنند؛ به نظر ابوحاتم با ختم نبوت لغات نیز پایان یافتند و زبان دیگری به وجود نیامد (ابوحاتم رازی، ۱۳۸۱: ۲۹۰). ابو حاتم رازی اثری مستقلی به نام *کتاب الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة* دارد که در آن به اقسام زبان‌ها و حتی برتری زبان عربی بر سایر زبان‌ها می‌پردازد. او همچنین در کتاب *الاصلاح شرف بشر* را به خاطر قبول اثر «کلمه» می‌داند (ابو حاتم رازی، ۱۳۸۳: ۴۵). البته مراد او در اینجا کلمه کن یا خطاب وجودی خدا در آفرینش عوالم می‌باشد که در این نوشتار این جنبه متافیزیکی مدنظر نیست. نظر ابوحاتم در باب زبان و حروف انگار شبیه به اعتقادی است که در سنت اسلامی به فیثاغوریان نسبت داده شده است که بر مبنای آن حروف اصل و منشائی از عالم ماوراء دارند و شهرستانی آن را نقل و نقد می‌کند بدین شیوه که کدام زبان و لغت را این گروه مدنظر دارند چون به حسب زمان‌های مختلف و اقوام و شهرهای متفاوت، زبان‌ها عوض می‌شوند (شهرستانی، بی‌تا: چ ۲ ص ۷۸)؛ یعنی نظر ابوحاتم در باب نبوی بودن زبان، حداکثری است و آن را بعینه از جانب پیامبران می‌داند. این دیدگاه را اغلب منطق‌دانان که دلالت لفظ بر معنا را دلالتی وضعی یا قراردادی می‌دانند هم قبول نمی‌کنند به یک دلیل ساده که برای یک شیء واحد در زبان‌های مختلف واژه‌های متفاوتی بکار می‌رود (برای نمونه ر.ک: خوانساری، ۱۳۸۶: ۷۳) از چشم‌انداز امروزی هم سخن پیش‌گفته از ابوحاتم قابل نقد است. در وهله نخست ما با زبان‌های متنوعی روبرو هستیم که از قواعد هنجاری و صوری متفاوتی برخوردار می‌باشند. اتفاقاً برخلاف نظر ابوحاتم می‌توان گفت که شاید در بُعد افکار انسان‌ها وحدت داشته باشند ولی هر قوم الفاظ خاصی را برای انتقال مفاهیم وضع یا قرارداد می‌کنند. نکته دیگر این که حتی الفاظ یک زبان واحد هم در طول تاریخ تغییر می‌یابد و هم در ساحت صورت و هم در دلالت‌های معنایی دستخوش دگردیسی می‌شود. شایان یاد است که در سنتی دیرینه ارتباط وجودی بین اعداد و به تبع آن الفاظ با حقایق عالم در نظر گرفته می‌شده است که به نوعی سرچشمه‌ی علوم غریبه و باطن‌گرایی خاص آن است و ابوحاتم هم در نگاه حداکثری به خاستگاه نبوی زبان متأثر از همین نگاه است و بعدها این نگاه حتی در بین برخی حکمای اسلامی باقی ماند و اینان منتقد دلالت وضعی لفظ بر معنی و در پی مناسبت خود الفاظ بر معانی بودند (برای نمونه ر.ک: میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۳۵). به‌رحال از آنجاکه در این

تحقیق در پی یافتن جنبه‌هایی امروزی‌تر است به‌جای پرداختن به این مباحث باطن‌گرایانه در باب خاستگاه زبان به یکی منتبعان زبان دین معاصر رجوع می‌کنیم شاید بتوان به نحو حداقلی از خاستگاه دینی زبان دفاع کرد.

ایزوتسو درباره رابطه زبان و فرهنگ دینی، نظریه‌ای مطرح می‌کند که به‌نوعی برای تکمیل دیدگاه ابوحاتم به کار می‌آید. آنچه موجب می‌شود که رویکرد ایزوتسو را برای این مقصود برگزینیم، این است که هر دو متفکر رابطه فرهنگ نبوی و زبان را مطمح نظر قرار داده‌اند. البته مواجه کردن این دو متفکر با نظر به وجوه متفاوت اندیشه آن‌ها صورت می‌گیرد که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد.

ایزوتسو با الهام از زبان‌شناسی دوسوسور زبان را شبکه‌ای از نمادها و دلالت‌های واژگانی می‌داند. به نظر ایزوتسو استفاده از روش هم‌زمانی در مطالعه شبکه معنایی زبان عربی جاهلیت می‌توانیم به فرهنگ و جهان‌بینی نهفته در دلالت‌های معنایی این زبان پی ببریم. درواقع او معتقد است که زبان و فرهنگ پیوند ناگسستنی دارند و زبان هر قوم بازنمای جهان‌بینی و نوع معیشت مردم است. ازسوی دیگر او با اتخاذ روش در-زمانی یا بررسی تاریخی تحولات زبان‌شناختی، زبان عربی عصر جاهلی را با زبان قرآنی مقایسه می‌کند. او با توجه به بسامد واژگان قرآنی و نقش هرکدام، بین واژه‌های اصلی و نسبی فرق می‌گذارد؛ و در ادامه واژه‌های اصلی یا کلیدی را در مرکز یک میدان معناشناختی قرار می‌دهد و واژه‌های نسبی مرتبط را در شعاع آن دایره می‌گذارد. بر همین اساس با تشکیل میدان‌های مختلف معناشناختی از واژگان قرآنی، نشان می‌دهد که برخی از واژه‌های کلیدی و اصلی قرآن در پیوند با مجموعه‌ای دیگر از واژگان معنا می‌یابند. به نظر او هرچند الفاظ قرآنی همان الفاظ عصر جاهلیت هستند ولی قرآن شبکه‌های معناشناختی جدیدی را می‌سازد که در جاهلیت سابقه نداشته است و همچنین بازتاب فرهنگ و جهان‌بینی نوین نبوی است. به‌دیگرسخن، قرآن یک نظام و دستگاه خود بسنده از کلمات است که در آن‌همه واژگان تمامیت می‌یابند و ساختار تازه‌ای پیدا می‌کنند (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۴۴). او مدعی است که تمام الفاظ قرآنی بدون هیچ استثناء از زمین کهنه‌ای که در آن ریشه داشتند، استخراج و در مزرعه تازه‌ای کاشته شدند (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۹). قدرت تغییردهنده کل نظام و شبکه معرفتی خاص روی کلمات چنان توانمند عمل می‌کند که کلمات سرانجام تقریباً معنای تصویری خود را از دست می‌دهند و آنگاه به‌صورت کلمه‌ای دیگر درمی‌آیند؛ به‌طوری که شاهد تولد کلمه‌ای تازه خواهیم بود (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۱۷).

ظاهراً حرف ابوحاتم و ایزوتسو یکی است زیرا آن‌ها افکار را مختلف و زبان را واحد می‌دانند. ولی با تعمق بیشتر متوجه می‌شویم که نگاه ابوحاتم به زبان از سنخ مطالعات در-زمانی است و اگر ادعایی هم درباره بدون تغییر ماندن الفاظ در گستره تاریخ دارد، متکی به نمونه‌های واقعی نیست. ولی ایزوتسو توأمان از روش در-زمانی و هم-زمانی استفاده می‌کند. اگر ابوحاتم درک واقع‌بینانه‌ای از تحولات تاریخی زبان یا رویکرد در-زمانی داشت، مطمئناً از ثبات الفاظ در سیر زمان سخن نمی‌گفت. از سوی دیگر ابوحاتم از ایجاد زبان در سنت انبیاء سخن می‌گوید ولی ایزوتسو بنا به مصلحت روش‌شناختی از بحث ایجاد زبان خواه به‌واسطه انبیاء و خواه از رهگذر تکامل اجتماعی، صرف‌نظر می‌نماید و فقط از مقوله ارتباط فرهنگ نبوی و زبان سخن می‌گوید؛ بنابراین ماحصل سخن ایزوتسو این است که قران الفاظ جاهلیت را در ظرف فرهنگی جدیدی ریخت و شبکه معنایی آن را تغییر داد. اگر در این مجال از گزاره وجودی ابوحاتم درباره زبان و همچنین ثبات الفاظ در گستره زمان صرف‌نظر کنیم، با الهام از نظریه ایزوتسو به ارتباط زبان و فرهنگ قرآنی پی می‌بریم. اگر قرار است که سخن ایزوتسو مورد حمله نگرش ناتورالیستی قرار نگیرد لازم است که دیدگاه‌های حداکثری او را از میدان خرد جمعی و آگاهی زمانه خارج کنیم و به دفاع حداقلی از آموزه‌های او مبادرت ورزیم؛ بنابراین تنها یک دلیل ابوحاتم برای تبیین رابطه زبان و سنت انبیاء مورداستفاده قرار گرفت مبنی بر این‌که: «افکار، مختلف و زبان‌ها، واحد هستند». البته این دلیل هم با رجوع به نظریه ایزوتسو جرح و تعدیل شد تا به‌جای پرداختن به گزاره وجودی او درباره نحوه پیدایش زبان، صرفاً تحولات فرهنگی زبان عربی در سنت نبوی و آن‌هم در قیاس با عصر جاهلیت آشکار گردد.

تا اینجا سعی شد که ارتباط فرهنگ نبوی و زبان در اندیشه ابوحاتم با رجوع به دیدگاه ایزوتسو تکمیل گردد؛ اما به‌نظر می‌رسد که آنچه این پژوهش را کاربردی می‌کند، استخراج رگه‌هایی از کارکردگرایی در اندیشه او است که این هدف با استفاده از نظریات دورکیم در حوزه جامعه‌شناسی دین دنبال خواهد شد.

### بررسی اطلاق کارکردگرایی دورکیم به رویکرد ابوحاتم رازی

از جمله کسانی که در حوزه جامعه‌شناسی دین، از رویکرد کارکردگرایانه بهره می‌برد امیل دورکیم است. او در کتاب *صور بنیانی حیات دینی* به این موضوع می‌پردازد که مفاهیم اولیه علمی در پرتو دین شکل می‌گیرد. دیدگاه او در این کتاب مبنایی برای جامعه‌شناسی معرفت

می‌شود؛ یعنی دانشی که جریان تطور معرفت بشری را از منظر جامعه‌شناختی نشان می‌دهد. به نظر دورکیم تفکر دینی مینا و اساس بسیاری از مفاهیم مثل زمان، مکان و علیت است و اگر دین نبود، به لحاظ تاریخی علم و فلسفه و هنر نیز شکل نمی‌گرفت. او برای اثبات مدعای خود به این مطلب اشاره می‌کند که بشر ابتدایی برای برآوردن نیاز آئینی خود به فکر تنظیم تقویم و گاه-شمار افتاد. انسان اولیه تمایزی بین زمان‌ها و مکان‌های مختلف قائل نمی‌شد ولی تدریجاً بنا به مقاصد دینی مفهوم زمان و مکان مقدس شکل می‌گیرد و از سایر آنات و مناطقی که در زندگی روزمره کاربرد دارد، متمایز می‌شود. درواقع انسان نخستین بار برای تعیین زمان مقدس جهت اجرای مناسک دینی، تقویم را اختراع می‌کند تا با تعیین زمان‌های مقرر به اجرای مراسم آئینی خود مبادرت ورزد (Durkheim, 1995: 221). با این‌که دورکیم تحت تأثیر نگرش ناتورالیستی است ولی یک تفاوت اساسی با پوزیتیویست‌ها دارد<sup>۱</sup>: پوزیتیویست‌ها دین و متافیزیک و هر گزاره‌ای را که قابل اثبات تجربی نباشد، بی‌معنا می‌دانند ولی دورکیم معتقد است که تمام ادیان - خواه در سطح ابتدایی و خواه پیشرفته- حاوی حقیقت هستند زیرا بدون دین نیاز اساسی انسان برای ایجاد جامعه و حفظ انسجام اجتماعی حاصل نمی‌شد<sup>۲</sup>. ذکر این نکته خالی از فایده نیست که دورکیم درصدد مطالعه علمی دین از منظر جامعه‌شناختی است؛ به همین خاطر بنا به مصالح روش‌شناختی نسبت به واقعیت نفس‌الامری باورهای دینی رویکرد لادری<sup>۳</sup> اتخاذ می‌نماید؛ یعنی نفیاً و اثباتاً درباره واقعیت خارجی امر مقدس داوری نمی‌کند. با توجه به نقش دین در ایجاد جوامع و حیات مدنی، بدون دین قوای معرفتی بشر هم رشد نمی‌کرد زیرا جنبه‌های مختلف دانش بشری اعم از هنر و فلسفه و علم اساساً ماهیت اجتماعی دارند. به‌دیگرسخن حیات اجتماعی در گرو دین است و نضج معرفت بشری نیز مرهون جامعه است پس اگر دین نبود جامعه مدنی و به‌تبع دانش‌های متنوع بشری تحقق نمی‌یافت. از نظر دورکیم دین نقش و کارکرد مهمی در معنابخشی به حیات و سیر تکاملی فرهنگ بشر داشته است.

<sup>۱</sup> در ناتورالیسم روش‌شناختی، هرگونه باور نسبت به عاملیت موجودات یا هویت‌های ماوراء الطبیعی بنا به مصلحت روش‌شناختی از دایره پژوهش خارج می‌شود تا تمام پدیده‌ها صرفاً برحسب قوانین تجربی یا طبیعی تبیین شود (Doods, 2012: 93). به‌نظر می‌رسد که دورکیم قائل به ناتورالیسم روش‌شناختی است زیرا از منظر علم جامعه‌شناسی، دین را بررسی می‌کند.

<sup>۲</sup> در پوزیتیویسم گفته می‌شود که تنها گزاره‌ای واجد معنا است که از طریق علم تجربی تأیید شود. به نظر دورکیم حجیت علم در دنیای مدرن به خاطر این است که مردم به علم ایمان دارند و ایمان به علم ذاتاً با ایمان دینی فرقی ندارد. اساساً هر چیزی که در حیات اجتماعی انسان نقش و کارکرد داشته باشد، مورد اعتقاد عمومی قرار می‌گیرد؛ بنابراین هم علم و هم دین محصول عقیده (opinion) هستند (Durkheim, 1995: 439).

<sup>۳</sup> Agnosticism

باید توجه داشت که دورکیم دیدگاه ذات‌گرایانه به دین ندارد و صرفاً یک رویکرد کارکردگرایانه به دین اتخاذ می‌کند و اهمیت دین را در حفظ حیات اجتماعی و ایجاد مقولات علمی و فرهنگی ارزیابی می‌نماید.<sup>۱</sup> منظور از دیدگاه ذات‌گرایانه این است که بگوییم دین در مقام نفس الامر بازتابی از یک حقیقت متعالی و ماورالطبیعی است و ذات دین قابل تقلیل به پدیده‌های تاریخی، فرهنگی و روان‌شناختی نیست. یکی از مطالبی که دورکیم بر آن تأکید بسیار دارد این است که در خصوص ادیان، اعمال مقدم بر باورها است یعنی ابتدا اعمال و مناسک دینی به خاطر کارکردی که در جامعه دارند، شکل می‌گیرد و سپس برای توجیه اعمال باورها مطرح می‌شوند. همان‌طور که پیش‌ازاین گفتیم در کارکردگرایی، نقش علی اهمیت دارد و ماده تشکیل‌دهنده سیستم در مرکز توجه نیست. همین قاعده را می‌توان در مورد نگرش دورکیم به دین هم ملاحظه کرد. به نظر دورکیم کارکرد اجتماعی دین، ایفای نقش می‌کند و باورهای دینی جنبه ثانوی دارد، بنابراین محتوای عقاید و آموزه‌های دینی اهمیتی ندارد (Durkheim, 1995: 129). بر همین اساس دورکیم به فکر یافتن هسته مشترک میان ادیان افتاد و از تفاوت‌های محتوایی و عقیدتی که میان آن‌ها وجود دارد، صرف‌نظر کرد. او برای تشخیص ویژگی‌های مشترک میان ادیان به ساده‌ترین نوع دین یعنی توت‌پرستی در میان اقوام ابتدایی استرالیا رجوع کرد زیرا وقایع تاریخی و باورهای متنوع دینی که در طی زمان ادیان سازمان‌یافته را غنی و فربه کرده است، مانع از ملاحظه جنبه‌های مشترک میان ادیان می‌شود (Durkheim, 1995: 2-5). شاید بتوان همین رویکرد کارکردگرایانه را الگویی برای تقرب ادیان و مذاهب دانست زیرا پیروان ادیان می‌توانند علیرغم تمام اختلاف عقیده‌ای که با هم دارند، بر پیامدهای مثبت دین به‌عنوان عامل وحدت‌بخش تأکید کنند. هرچند به تعبیر ند بلاک کارکردگرایی برخورداردی مسامحه کارانه دارد

<sup>۱</sup> در توضیح این نکته که دورکیم رویکرد ذات‌گرایانه به دین ندارد باید به یک جمله کلیدی در کتاب صور بنیانی حیات دینی اشاره شود: اعمال مقدم بر باورها است. برحسب نگرش کارکردگرایانه به دین، آنچه ابتدا مورد توجه مردم قرار می‌گیرد اعمال و مناسک دینی هستند زیرا از طریق شرکت جستن در مناسک است که انسان‌ها وحدت اجتماعی پیدا می‌کنند. بعداً این که اعمال مذهبی موجب ایجاد وفاق اجتماعی شد، باورهای دینی برای توجیه اعمال ساخته و پرداخته می‌شوند. بر همین است دورکیم معتقد است که ارائه تعریف ذاتی از دین ممکن نیست زیرا در منطق امر ذاتی به باورها منسوب می‌شود و چون باورها مکانیسم‌های توجیه‌کننده اعمال هستند، پس آنچه به‌عنوان امر ذاتی شناخته می‌شود، جنبه مصنوعی و ساختگی (artificial) دارد. در همین راستا حتی مفهوم امر مقدس (sacred) نیز در پارادایم کارکردگرایانه این‌گونه تبیین می‌شود: امر مقدس محصول برانگیخته شدن احساسات جمعی انسان‌ها در رابطه با اعمالی است که موجب حفظ حیات اجتماعی و انسجام آن می‌شود (Rawls, 2004: 112).

زیرا تفاوت محتوایی میان سیستم‌ها را به نفع یافتن نقش علی واحد نادیده می‌گیرد؛ ولی با تمام نواقص این رویکرد می‌تواند الگویی برای وحدت میان ادیان باشد.

ابوحاتم رازی نیز از جهاتی به‌مثابه دورکیم تبیین کارکردگرایانه از دین ارائه می‌دهد. به نظر او یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین این است که نقش محوری در شکل‌گیری عناصر فرهنگ بشری داشته است و در صورت فقدان دین، شاهد پیشرفت‌های فکری و معنوی بشر نبودیم. در واقع تحت الهامات انبیاء است که فنون و صنایع و زبان‌های بشری شکل می‌گیرد و انسان با ساختن ابزارهای مختلف توانایی دخل و تصرف در طبیعت را پیدا می‌کند. به نظر ابوحاتم انبیاء به انسان‌ها آموختند که چگونه از نیروها و عوامل طبیعی برای پیشبرد اهداف عملی خود بهره‌برند. هرچند ابوحاتم رازی نیز دین را دارای کارکرد اجتماعی می‌داند و به آن در جهت‌گیری فرهنگ بشری عاملیت و مدخلیت می‌دهد ولی باید توجه داشت که او مثل دورکیم نگرش ناتورالیستی به دین ندارد و بر این باور است که انبیاء در اثر اتصال با عالم غیب و منبع وحی زبان‌ها و فنون را به انسان تعلیم داده‌اند؛ به عبارت دیگر دورکیم یک نگرش افقی به جریان شکل‌گیری فرهنگ بشری دارد و همه‌چیز را بر اساس رویکرد طبیعت‌گرایانه تبیین می‌کند ولی ابوحاتم رازی رویکرد عمودی به وقایع دارد و تحول فرهنگ بشری را وام‌دار بهره‌مندی انبیاء از منبع معرفتی وحی می‌داند؛ یعنی در نظر ابوحاتم نبوت که از ذاتی حقیقی بهره‌مند است، موجب به وجود آمدن جوامع انسانی یا به عبارتی فرهنگ شده است و پیش از پیامبر اسلام (ص) به شکل حداکثری هر رهاورد فرهنگی که بوده است از همین راه بوده است و کارکرد دین آخرالزمان در این چهارصد سالی که تا زمان او از ظهور پیامبر اسلام (ص) گذشته است خود را نشان داده است. این سخن که قواعد این دین جاودانه است و سیاست و قوانین اجتماعی بهره‌مند از آن تغییرناپذیر، برای او بدیهی است که از آن تعبیر به ختم نبوت می‌شود. نزد دورکیم اما هیچ هنجار اجتماعی ابدی نیست و حتی وجود مجرم به‌عنوان کسی که تخطی از هنجارهای اجتماعی می‌کند عامل عام و عادی حیات اجتماعی است (دورکیم، ۱۳۶۸: ۹۵). به این معنا که اگر کسی تابوشکنی نکند هنجارهای اجتماعی و اخلاق ایستا می‌ماند مثلاً اگر سقراط هنجارشکن نبود، آزاداندیشی به‌عنوان قاعده‌ای اجتماعی مجال بروز نمی‌یافت (دورکیم، ۱۳۶۸، ۹۴). دورکیم البته معطوف به زمانه‌ی خویش نظری شبیه به همین در مورد کل دین دارد؛ به نظر او زمانه‌اش زمانه‌ی میان‌مایگی اخلاقی است، دوران شکوه مناسک دینی گذشته است و اصول و قواعد اخلاقی مسیحی دیگر شوق برانگیز نیستند و برخی زیادی متعالی‌اند و از همین رو کاربردی نیستند. باید

جوش و خروشی از نو شکل بگیرد، خدایگان پیر شده‌اند و هنوز ارباب دیگری متولد نشده است (دورکیم، ۱۳۹۸: ۳-۵۹۲). انگار در نظر او باید منتظر صور جدیدی از دین بود که متناسب با فرم اجتماعی جدید است. دورکیم در یک سخنرانی سخن گفتن از شکل دین آینده را بیهوده می‌داند، اما آن را واقف‌تر به شرایط اجتماعی می‌داند (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۰۶). آرمان‌های جدید، خدایگان جدید پدید خواهند آورد که از زمانه‌ی غم‌زده‌ی سرما - که وصف بی‌شور حالی زمانه‌ی اوست - انسان‌ها را به دوره‌ی شور و شوق خواهند برد (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۰۷). انگار در نظر او با این که دین امری واقعی است و مرکب از واقعیات داده شده است و نمی‌توان آن را نادیده گرفت اما واقعیت آن عمل است (دورکیم، ۱۳۹۸: ۵۹۶) یا به تعبیر دیگر نظامی از نیروهاست (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۰۳)؛ این نیروی شوق برانگیز باید نو شود تا هنجارهایی متناسب با زمانه و زمینه‌ی جدید پدید آورد. پیداست که این همه تأکید بر کنش بودن دین و امری اجتماعی بودن آن و آرمان برانگیز بودن آن مدنظر ابوحاتم و شاید هیچ دیندار دیگری در دوران سنت نبوده است؛ اما از آنجاکه ملحد بی‌باور به نبوت مقابل او در مناظره، آمدن دین را با وجود عقل، امری غیرعقلانی می‌داند، ابوحاتم می‌کوشد اولاً عقلانیت آن را نشان دهد و ثانیاً کارکردهای آن را برشمرد که البته هردو طرف در پارادایم سنت نفس می‌کشند و شاید مقایسه‌ی نظر گذشتگان با متفکر اوایل قرن بیستم با لحاظ قیاس ناپذیری پارادایم‌ها امری موجه نباشد، اما همین قدر هست که رگه‌هایی از هوشمندی در ابوحاتم می‌توان یافت که در مقام دفاع از دین - نه تعریف آن - به‌نوعی کارکردگرایی متوسل می‌شود.

### نتیجه‌گیری

چنان که ملاحظه شد ابوحاتم رازی هنجارها، نهادها و پدیده‌های فرهنگی را برآمده از رسوم انبیاء می‌داند که آن هم از جانب خدای تعالی به ایشان رسیده است. شاید در نظر ابتدایی چنین نظری ساده‌انگارانه تلقی شود و ناشی از نادانی‌های گذشتگان شمرده شود اما چنان که نشان داده شد رویکرد کارکردگرایانه ابوحاتم و اتخاذ دلایل و شواهد جهان‌شمول از طرف او همچنان هم می‌تواند با جرح و تعدیل‌هایی به شکل حداقلی مورد قبول ذهن مدرن قرار گیرد

ابوحاتم رازی خود زبان را در دید امروزی هم پدیده‌ی فرهنگی است و هم عامل انتقال و اساس فرهنگ، به شکل حداکثری دارای خاستگاه نبوی می‌دانست اگر جنبه‌ی اسرارآمیز این

دیدگاه صرف‌نظر شود با استفاده از میدان‌های معنی‌شناسی می‌توان این سخن را در مورد زبان البته نه در خاستگاه آن بلکه تحول آن با نبوت و تبدیل‌شدنش به زبانی نو باورپذیر دانست. شاید بتوان گفت در نظر ابوحاتم رازی کارکرد ظاهری دین که همان ایجاد عناصر فرهنگی است، جلوه‌ای از هسته اصلی آن محسوب می‌شود. بر همین اساس تحولی که در اندیشه و دستاوردهای فرهنگی زندگی بشر رخ می‌دهد، ناشی از باطن دین و آماره‌ای بر آن ذات مقدس است. در واقع اگر انبیاء مواجهه‌ای با معانی عمیق وحی نداشتند، کارکرد دین در ایجاد وفاق اجتماعی و ایجاد مقولات علمی و فرهنگی مجال بروز و ظهور نمی‌یافت. این در حالی است که در دیدگاه دورکیم چنین رویکرد ذات‌گرایانه ای را نمی‌بینیم و کارکردی که او برای دین در جامعه-شناسی معرفت لحاظ می‌کند، جنبه ظاهری دارد و این نوع تبیین در سطح افقی و طبیعت-گرایانه باقی می‌ماند. ولی در اندیشه ابوحاتم رازی هسته اصلی معرفت بشری وحی است و عناصر فرهنگی و اجتماعی صرفاً بازتاب ضعیفی از وحی محسوب می‌شوند و در اثر ارتباط با عالم معنا تحقق می‌یابند.

از این نکته هم نباید غافل شد که ابوحاتم در مقام دفاع از دین است در مقابل کسی که آن را عقلانی - به معنای عقلانیت حداکثری گذشتگان - نمی‌داند و می‌گوید دین کارکردهایی ویژه دارد که آن‌ها را می‌توان به‌نوعی همان فرهنگ دانست و در این مقام دفاع است که شاید بتوان او را کارکردگرا خواند، او تمامی فرهنگ به معنای امروزی آن را اعم از بخش زیرنهاد آن و روبنای آن را برآمده از دین می‌داند که این نوشتار به زبان و سیاست آن عطف توجه کرد. شاید بتوان گفت مناظره‌ی ابوحاتم و پسر زکریا دیالکتیکی بین عقلانیت یونانی به‌مثابه تز و سنت اسلامی به‌مثابه آنتی‌تزی است که ثمره‌ی آن برشمردن کارآمدی‌های دین و دفاع حداقلی کارکردگرایانه از آن است.

## منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۵)، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق آیه الله حسن حسن‌زاده  
الآملى، قم: بوستان کتاب.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان. (۱۳۸۱)، *أعلام النبوة*، تحقیق و تصحیح و مقدمه صلاح الصاوی و  
غلامرضا اعوانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان. (۱۳۸۳)، *كتاب الإصلاح*، به اهتمام حسن مینوچهر و مهدی محقق،  
تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان. (۱۴۱۵)، *كتاب الزینة فی الکلمات الاسلامیة العربیة*، عارضه بأصوله و  
علق علیه حسین بن فضل‌الله همدانی، صنعاء: مرکز الدراسات و بحوث الیمنی.
- افروغ، عماد. (۱۳۹۴)، «چند پرسش اساسی پیرامون فرهنگ و نظریه فرهنگ»، **دین و سیاست  
فرهنگی**، شماره چهارم، صص ۷-۲۲.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۸)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ  
اسلامی
- خوانساری، محمد (۱۳۸۶)، *منطق صوری*، تهران: انتشارات آگاه.
- دایبر، هانس. (۱۳۸۳)، «پیش‌زمینه اسماعیلی فلسفه سیاسی فارابی: ابوحاتم رازی پیشرو فارابی»، ترجمه  
حسین بادامچی، در: *درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی*، تهران:  
انتشارات کویر، صص ۱۰۱-۱۱۷.
- دورکیم، امیل (۱۳۶۸)، *قواعد روش جامعه شناسی*، ترجمه علیمحمد کاردان، تهران: انتشارات دانشگاه  
تهران.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، «احساس مذهبی در قرن حاضر»، ترجمه سارا شریعتی، *مجله جامعه‌شناسی  
ایران*، دوره پنجم، شماره ۲، صص ۲۰۱-۲۰۷.
- دورکیم، امیل (۱۳۹۸)، *صور بنیانی حیات دینی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- سجستانی، ابویعقوب. (۱۹۶۶)، *إثبات النبوات*، حقه و قدم له عارف تامر، بیروت: المطبعة الكاثولیکیه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی‌تا)، *الملل و النحل*، تحقیق محمد سید کیلانی، بیروت: دارالمعرفه.
- صادقی فسائی، سهیلا، عرفان‌منش، ایمان. (۱۳۹۴)، «مبانی روش‌شناختی پژوهش‌های اسنادی در علوم  
اجتماعی»، *راهبرد فرهنگ*، شماره ۲۹، صص ۶۱-۹۱.
- فاضلی، علیرضا. (۱۳۹۶)، *وحی و نبوت از نگاه آکوئیناس و ملاصدرا*، تهران: انتشارات پژوهشگاه  
فرهنگ و اندیشه اسلامی.

فرامرزی قراملکی، احد و منصور، عباسعلی. (۱۳۹۳)، «مقایسه دو سنخ خردورزی خود بنیاد و وحی بنیاد در مناظره ابوحاتم رازی و محمد بن زکریای رازی»، *تاریخ فلسفه*، سال پنجم شماره سوم، صص ۹۱-۱۱۰.

کرمانی، حمیدالدین احمد. (۱۹۷۷)، *الأقوال الذهبیه*، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارمحو. کریمی، یوسف. (۱۳۸۴)، *روانشناسی اجتماعی*، تهران انتشارات ارسباران. گیدنز، آنتونی. (۱۳۸۶)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه حسن چاوشیان، ویراست چهارم، تهران: نشر نی. مردیها، مرتضی. (۱۳۹۸). «تمدن و فرهنگ نقش علی و معلولی». *فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، ۱۵(۵۵)، ۱۲-۳۲.

مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۹)، *مثنوی معنوی*، بسعی و اهتمام رینولد البین نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر.

میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۰)، *جذوات و مواقیف*، تصحیح و تحقیق علی اوجیبی، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.

Abu Hatim Razi, Ahmad Ibn Hamdan. (1994). *The Book of Adornment on Islamic-Arabic Words (Kitāb al-zīna fī-ḥkalimāt al-islāmiyya al-'arabiyya)*. Presentation with original sources and explanation by Hosain ibn Fazlollah Hamdani. Ṣan 'ā': Markaz Al-ḍerasat wa Al-bohoth al-Yamani. (In Arabic)

Abu Hatim Razi, Ahmad Ibn Hamdan. (2002). *Proofs of Prophecy (A'lām al-Nubuwwa)*. Research and edited and introduction by Salah Al-Ṣawy and Gholamreza Aavani. Tehran: Anjomān Hekmat wa Falsafeh Iran (Iranian institute of Philosophy). (in Arabic)

Abu Hatim Razi, Ahmad Ibn Hamdan. (2004). *Book of the Correction (Kitab al-islah)*. Edited by Hassan Minuchehr and Mehdi Mohaghegh. Tehran: Moaseseh Motaleate Eslami Daneshgah Tehran- McGill University. (in Persian)

Abu Ya'qub Al-Sijistani. (1966). *Proof of prophecies (Ithbāt al-Nubuwwāt)*. Edited and presented by Aref Tamer. Beirut: Al- Matba'a al- Katholikia. (In Arabic).

Afroogh, Emad. (2015). "Some basic questions about culture and cultural theory". *Din va Siasat Farhangi*. N.4, pp.7-22. (In Persian)

Al-Kirmani, Ahmad ibn Abdallah. (1977). *Golden Sayings (Al-Aqwal al-Dhahabiya)*. Presentation and investigation by Mustafa Ghaleb. Beirut: Dar Mahyo li-nashr va al-tawzi'. (In Arabic)

Avicenna. (2006). *The Theology of the Book of Healing (Al-Ilahiyat min Kitāb al-Shifa')*. Edited and annotated by Ḥasan Ḥasan Zādeh Āmoli Amoli. Qom: Bustan-e Kitāb. (In Arabic)

Block, Ned (1991). "Troubles with functionalism" in David M. Rosenthal(ed). *Nature of Mind*. New York & Oxford: Oxford University Press.

- Chalmers, David. (1995), *Conscious Mind; in search of a fundamental theory*, New York and Oxford: Oxford University Press.
- Cheetham, Tom. (2003). *The world turned inside out; Henry Corbin and Islamic mysticism*. Washington: Spring journal Inc.
- Daiber, Hans. (2004). 'The Ismaili Background of Farabi 's Political Philosophy Abu Hatim al-Razi as a forerunner of Farabi'. Tr by Hossein Badamchi. *An Introduction to the Challenge of Ideal and Reality in Al-Farabi's Political Philosophy*. Tehran: Entesharat-e Kavir. (In Persian)
- Doods, Michael. (2012), *Unlocking divine action: contemporary science and Thomas Aquinas*. The Catholic University of America press.
- Durkheim, Emile. (1989). *The Rules of Sociological Method*. Tr by Alimohammad Kardan. Tehran: Entesharat-e Daneshgah Tehran. (In Persian).
- Durkheim, Emile. (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Tr by Karen Fields, New York: The Free Press.
- Durkheim, Emile. (2004). "Le Sentiment Religieux à l'Heure Actuelle". Tr by Sara Shariati. *Majaleh jameshenasi Iran (Iranian Journal of Sociology)*. Circle 5, N. 2, pp.201-207. (In Persian)
- Durkheim, Emile. (2019). *Les formes élémentaires de la vie religieuse (The Elementary Forms of Religious Life)*. Tr by Bagher Parham. Tehran: Nashr-e Markaz. (In Persian)
- Faramarz Gharamaleki, Ahad, Mansuri, Abbasali. (2014). "Comparison of two types of reasoning: self-based and revelation-based in the debate between Abu Hatim al-Razi and Muhammad ibn Zakariyya al-Razi". *Tarikh Falsafeh*. Year 5, N.3. 91-110. (In Persian)
- Fazeli, Alireza. (2017). *Revelation and Prophecy from the Perspective of Aquinas and Mulla Sadra*. Tehran: Pazhouheshgah Farhang Va Andisheh Eslami. (In Persian)
- Giddens, Anthony. (2007). *Sociology*. Tr by Hassan Chavoshian. Fourth edition. Tehran: Nashr-e Ney. (In Persian)
- Gross, Rita M. (2002), "Feminist Issues and Methods in the Anthropology of Religion" in Arvind Sharma (ed.). *Methodology in Religious studies; in interface with woman's studies*. State university of New York press: Albany.
- Izutsu, Toshihiko. (1989). *God And Man in the Quran*. Tr by Ahmad Aram. Tehran: daftar e nashre farhang e Eslami. (In Persian)
- Karimi, Yusef. (2005). *Social psychology*. Tehran: Entesharat Arasbaran. (In Persian)
- Khansari, Mohammad. (2007). *Formal Logic*. Tehran: Entesharat-e Agah. (In Persian)
- Macionis, John J. (2018), *Sociology*. Sixteenth Edition. Essex: Pearson Education.
- Mardiha, Morteza. (2019). 'Civilization and Culture, the role of Cause and Effect'. *Cultural Studies & Communication*. 15(55). pp.12-32. <https://doi.org/10.22034/jcsc.2019.36584> (In Persian)

- Mirdamad, Mohammad Bagher ibn Mohammad. (2001). *Embers and Appointed times (Jazavat va Mavaghit)*. Edition and Research by Ali Awjabi. Tehran: Nashr Miras Maktub. (In Persian)
- Moulavi, Jalāl al-Dīn Muḥammad. (2000). *Masnavi Manavi*. With the efforts of Reynold Alleyne Nicholson. Tehran: Entesharat Amirkabir. (In Persian)
- Nomoto, Shin. (1999). *Early Ismaʿīlī Thought on Prophecy According to the Kitab al-Islah by Abū Hātim al-Rāzī*. A dissertation submitted to the Faculty of Graduate Studies McGill University for the degree of Doctor of Philosophy.
- Premack, David and Ann James Premack. (1994). "Why animals have neither culture nor history" In by Tim Ingold (ed). *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London and New York: Routledge.
- Rawls, Anne Warfield. (2004). *Epistemology and practice; Durkheim's The elementary forms of religious life*. Cambridge University Press.
- Sadeqi Fasai, Soheila, Erfanmanesh, Iman. (2015). "Methodological Principles of Documentary Research in Social Sciences; Case of Study: Impacts of Modernization on Iranian Family". *Strategy for Culture*. N.29, pp. 61-91. (In Persian)
- Saler, Benson (2000), "Conceptualizing Religion: Responses." In Perspectives on Method and Theory in Armin Geertz and Russell T. McCutcheon (eds). *The Study of Religion*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Schaffalitzky de Muckadell, Caroline. (2014). "On Essentialism and Real Definitions of Religion", *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 82, No. 2, pp. 495-520 <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfu015>
- Shahristani, Muhammad Ibn Abd al-Karim. (n.d). *The Book of Sects and Creeds (al-Milal wa al-Nihal)* Research by Mohammad Seyed Kilani. Beirut: Dar al-Marefa. (In Arabic)