

بررسی تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی متون دینی

محمد رضا مقیمی اردکانی / دانشجوی دکتری کلام اسلامی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ hmoqimi@gmail.com

محمود فتحعلی / دانشیار موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉

دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۸/۱۰

چکیده

برداشت جهان‌بینی و ایدئولوژی صحیح از متون دینی بر واقع‌نمایی آن متون توقف دارد. ممکن است برخی به واسطه ضرورت رعایت سطح فهم مخاطب و اقتضای حکمت خدا، القای خلاف واقع و اخفای واقع را برای گوینده حکیم ضروری و محقق دانسته، به واسطه ویژگی پازل‌گونه واقعیت و بدیهی بودن وجود برداشت‌های مختلف از متون دینی، این متون را غیرواقع‌نما بینگارند. در این مقاله با روش عقلی - تحلیلی به جهت اثبات واقع‌نمایی متون دینی به بررسی مسئله پرداخته شده است. در نتیجه این تحقیق روشن می‌شود که القای خلاف واقع از ناحیه خدا محال است و در عین حال که اخفای واقع غیرهدایتی ممکن است، ویژگی پازل‌گونه واقعیت نسبت به سطوح طولی واقع جاری نیست. در نهایت با تکرار قواعد فهم متون دینی و اشاره به ۹ شیوه عملی رعایت سطح فهم مخاطب توسط اولیای دین، روشن می‌شود که سطوح متفاوت فهم مخاطبان، مانع واقع‌نمایی متون دینی نیست.

کلیدواژه‌ها: واقع‌نمایی، متون دینی، کذب مصلحتی، اخفای واقع، سطوح واقعیت، شیوه‌های رعایت سطح فهم.

۱. مقدمه

هرچند معنای «واقع‌نمایی» در «زبان دین» معرفت‌بخشی است، در این نوشتار منظور از واقع‌نمایی، صدق گزاره‌های دینی است. صدق به دو معنای صدق مخبری و خبری به کار می‌رود؛ در یکی (صدق مخبری) مطابقت با اعتقادات گوینده مدنظر است و در دیگری (صدق خبری) مطابقت با واقع. صدق مخبری بر معناداری و معرفت‌بخشی متفرع است و صدق خبری هرچند تنها بر معناداری متوقف است، ولی از آنجاکه بحث ما بر کلام امام و پیامبر ﷺ متمرکز است، به واسطه ویژگی‌های ایشان، قطعاً همه کلمات ایشان معرفت‌بخش نیز هست. منظور از متون دینی در این مقاله، تنها گزاره‌های خبری اعتقادی است.

غیرواقع‌نما بودن متون دینی نتیجه بی‌معنا، غیرمعرفت‌بخش و تحت تأثیر اساسی فرهنگ زمانه دانستن متون دینی است؛ اما منحصراً به این عوامل نمی‌شود. در فرایند انتقال معانی حاکی از واقعیت به ذهن مخاطبان توسط معصومان علیهم‌السلام چهار مرحله قابل فرض است: الف) واقعیت، ب) علم به تمام واقعیت در دستگاه شناختی پیامبر و امام علیهم‌السلام، ج) استفاده از گزاره‌ها در انتقال معنا، د) فهم مخاطب از سخنان معصوم. شبهه غیرواقع‌نما بودن متون دینی می‌تواند هر کدام از سه مرحله آخر را دستمایه خود قرار دهد. بحث سطح فهم مخاطبان و تأثیر آن بر واقع‌نمایی متون دینی دو سویه دارد: یکی مربوط به اولیای دین و وظیفه ایشان در رعایت آن است و سویه دیگر تأثیر سطح فهم مخاطب در مقام نقل الفاظ معصومان علیهم‌السلام برای دیگران. این نوشته تنها به جنبه اول می‌پردازد.

بسیاری از غلات، اعتقادات خود را عین واقع می‌دانستند و معتقد بودند اینکه معصومان مردم را از واقع باخبر نمی‌کنند، به دلیل سطح پایین معرفت مردم است. در لابه‌لای نوشته‌های برخی از کسانی که قائل به الهیات سلبی، معاد روحانی و مطالبی از این دست هستند نیز همین ادعا تکرار شده است. در اینکه رعایت سطح فهم مخاطبان مقتضای حکمت و امری لازم است، تردیدی نیست؛ ولی آیا رعایت سطح فهم مخاطبان می‌تواند موجب غیرواقع‌نما شدن متون دینی شود؟ آیا سطح فهم مخاطبان می‌تواند متکلم حکیمی همچون خدا یا اولیای دین را به القای خلاف واقع یا پوشاندن بخشی از واقع دچار کند؟ اولیای دین برای رعایت سطح فهم مخاطب چه راهکارهایی را مدنظر داشته‌اند؟

می‌توان برای مؤلفه‌های اصلی این تحقیق مانند عصمت، قبح کذب و صفات خبری، پیشینه‌ای مستقل ذکر کرد و همچنین می‌توان رگه‌هایی از این بحث را در نوشته‌های علمای مسلمان که درباره صفات خبری، بطون قرآن و مسئله تأویل سخن رانده‌اند یافت. مثلاً برخی اندیشمندان در مقام پاسخ به مردم که از صفات خبری می‌پرسند، بهترین پاسخ را به واسطه سطح فهم پایین مردم، پاسخ به «لیس

کمثله شیء» می‌داند (ابن‌رشد، ۱۹۹۸م، ص ۱۳۹)؛ اما به هر حال نویسنده، کتاب یا حتی مقاله‌ای که به صورت مستقل به بررسی جوانب بحث «تأثیر رعایت سطح فهم مخاطبان از ناحیه خدا و اولیای دین در واقع‌نمایی متون دینی» پرداخته باشد نیافته است. مقاله «اکاوی گونه‌های دخالت ذهنیت راویان در فهم حدیث» نوشته ابوالفضل ساجدی و سیدمحمود مرتضوی شاهرودی (منتشر نشده) به مرحله چهارم از انتقال واقعیت برای مردم نظر دارد. مقاله «مصلحت‌اندیشی قرآن کریم در اخبار» اثر احمد واعظی و محمدرضا امین به بررسی مصلحت‌اندیشی منفی در کلام خدا پرداخته است و نسبت به بحث سطح فهم مخاطب ساکت است. مقاله حاضر از جهات طرح قوی شبیه، عدم جواز کذب مصلحتی و شیوه‌های کاربردی رعایت سطح فهم مخاطب، دارای جنبه‌هایی نوین است.

۲. ادله غیرواقعه‌نمایی مربوط به فهم‌های متفاوت

غیرواقعه‌نمایی گزاره‌های دینی می‌تواند نتیجه و یا لازمه طیف وسیعی از دیدگاه‌ها باشد: الف) دیدگاه‌هایی که زبان دین را بی‌معنا می‌دانند (پترسون، ۱۳۷۹، ص ۲۶۱-۲۶۶؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۹۵-۹۹)؛

ب) نظریاتی که زبان دین را غیرمعرفت‌بخش می‌دانند (ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵، ص ۳۵-۳۹؛ ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵-۲۲۳)؛

ج) دیدگاه‌هایی که زبان دین را معرفت‌بخش، ولی متأثر از فرهنگ جامعه می‌دانند.

همه این دیدگاه‌ها میوه تلخ غیرواقعه‌نمایی را ثمر می‌دهند (سروش، ۱۳۷۷، خرمشاهی، ۱۳۷۴، ص ۹۰-۹۷)؛ اما غیرواقعه‌نمایی تنها لازمه این سخن‌ها نیست. هستند کسانی که زبان دین را معرفت‌بخش و غیرمتأثر از فرهنگ قوم دانسته‌اند، ولی تیری از کمان رها کرده‌اند که هدف آن غیرواقعه‌نمایی گزاره‌های دینی است. تفاوت قدرت فهم مخاطبان دین، یکی از مؤلفه‌هایی است که اگر جنبه‌های معرفتی‌اش به خوبی مورد مذاقه قرار نگیرد و لوازم و پیامدهای سره و ناسره‌اش از هم غریب‌ال‌نشوند، سر از غیرواقعه‌نمایی گزاره‌های دینی درمی‌آورد.

شبیه را می‌توان در بیانی اجمالی این‌گونه تقریر کرد: گاه اضطرار رعایت تفاوت فهم مخاطب، چنان عرصه را بر گوینده تنگ می‌کند که نه تنها تمام واقع‌کما هو حقّه برای مخاطب بیان نمی‌شود، بلکه گاه خلاف واقع بیان می‌شود. قاضی سعید قمی که به الهیات سلبی قائل است، عدم بیان آن را برای مردم در اثر رعایت سطح فهم مخاطب دانسته است (قاضی سعید قمی، ۱۳۶۲، ص ۷۰-۷۱). عرفا و باطنیه

اسماعیلیه با پیش فرض گرفتن کبرای یادشده به رمزی بودن آیات قرآن معتقد شده‌اند و دلیل آن را تفاوت درک عقول مردم دانسته‌اند (اخوان‌الصفاء، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۳). برخی از اندیشمندان نیز دلیل عدم ذکر معاد روحانی و در مقابل، ذکر مطالب حاوی لذات جسمانی را، رعایت سطح فهم مخاطب دانسته‌اند (همان، ج ۳، ص ۷۷). این ادعا احتمال غیرواقع‌نما شدن جملات دینی را به‌ویژه در حوزه اعتقادات در پی دارد. اگر این کبرا را بپذیریم، چه‌بسا که حتی فهم عالمان و اندیشمندان مخاطب حق جل‌عظمته هنوز چون کودکی نوپا باشد که به‌اضطرار، خداوند واقع را که امری کلاً دیگر است، برای هیچ‌یک از افراد بیان نکرده است!!

یکی از مشترکات همه غلات همین نکته است. آنها در پاسخ استدلال‌های مخالفان خود، قصور فهم ایشان از معارف مورد ادعای خود را دلیل عدم بیان واقع از ناحیه امامان برای عموم مردم می‌دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ح ۵۱۹، ص ۵۸۳؛ هالم، ۲۰۰۳م، ص ۱۴۳).

در نوشتار حاضر نخست کوشیده‌ایم در حد توان شبهه را تقویت کنیم تا به مصاف پهلوان‌پنبه‌ای نرفته باشیم و سپس به پاسخ حلی پرداخته‌ایم که امید است با نقض و ابرام اساتید و ناقدان محترم، ضعف‌های آن ترمیم شود. این شبهه بر مقدمات و پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که از زبان مستشکل به صورت فرضی به توضیح و اثبات آنها می‌پردازیم.

۲-۱. تفاوت فهم مردم

تفاوت سطح فهم مردم چنان هویدا است که قابل انکار نیست. این مطلب را می‌توان با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، از جمله اصالت وجود، اشتداد وجود، عوالم سه‌گانه و تناظر قوای نفس انسانی با آن سه عالم، حرکت جوهری به‌ویژه در مورد نفس انسان و تمایز انسان‌ها در رسیدن به عالم عقول تبیین کرد. برای تأیید این مطلب چند شاهد از ادله نقلی ذکر می‌کنیم. قرآن کریم به خلقت متفاوت انسان‌ها در عرصه‌های گوناگون اشاره می‌کند: «وقد خلقکم اطوارا» (نوح: ۱۴). از آنجاکه لفظ آیه نسبت به حیثیت‌های متفاوت اطلاق دارد، قطعاً شامل فهم و قوه ادراک انسان‌ها نیز می‌شود. پیامبر می‌فرماید: «الناس معادن کمعادن الذهب والفضة» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۸، ص ۶۵). پیامبر درجات انسان‌ها در قرب به بارگاه الهی را به حسب قدر عقلشان می‌داند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۶، ص ۱۵۵-۱۵۶).

۲-۲. امکان و ضرورت اخفای واقع به جهت رعایت تفاوت فهم مخاطب

یکی از بخش‌های ادعای مزبور این است: نه‌تنها ممکن است که خدا واقع را از بندگان خود مخفی

دارد، بلکه در برخی موارد به واسطهٔ مصلحت‌اندیشی، اخفای واقع ضرورت نیز دارد. ادلهٔ متعددی این ادعا را اثبات می‌کنند:

(الف) انتقال همهٔ معارف به همهٔ مخاطبان با توجه به تفاوت فهم مردم، امکان وقوعی ندارد؛ زیرا فهم بسیاری از معارف متوقف بر فهم بسیاری از مقدمات و معارف دیگر است که به صورت عادی نیاز به وقت بسیار دارد و برای همهٔ مخاطبان صرف چنین زمانی برای دریافت همهٔ معارف ممکن نیست؛

(ب) اولیای دین معارف را به صورت تدریجی به جهت تربیت جامعه بیان می‌کرده‌اند که خود، مستلزم عدم بیان همهٔ واقع برای همهٔ مردم است؛

(ج) بر فرض هم که امکان داشته باشد اولیای دین همهٔ معارف را به همهٔ مردم منتقل کنند، در این صورت زمینهٔ رشد و بالندگی فرهنگی جوامع و زمینهٔ امتحان الهی در بستر انحرافات فکری از بین خواهد رفت؛

(د) خداوند در قرآن می‌فرماید ما داستان بسیاری از انبیا را برای تو نگفته‌ایم (نساء: ۱۶۴)؛ به گونه‌ای که از میان ۱۲۴۰۰۰ پیامبر که ۳۱۳ تن از آنها رسول نیز بوده‌اند، تنها نام بیست و اندی از ایشان در قرآن آمده است؛

(ه) خداوند از پرسش دربارهٔ اموری که آشکارگی آنها بر شما ناگوار است، نهی می‌کند (مائده: ۱۰۱)؛

(و) میان مفسران در تفسیر آیه «... و نزلنا علیک الكتاب تبیاناً لکل شیء...» (نحل: ۸۹) اختلاف بسیار است؛ زیرا اگر منظور از قرآن همین مابین‌الدفتین باشد، بسیاری از امور در آن ذکر نشده است. از این‌روست که در تفسیر آیه، اختلاف شده است؛

(ز) دربارهٔ اینکه آیا حضرت رسول تمام قرآن را تفسیر کرده‌اند یا خیر، میان مفسران اختلاف است. سیوطی با استناد به برخی روایات، این معنا را انکار کرده است (سیوطی، ۱۶۱۴ق، ج ۴، ص ۱۹۶-۲۰۰؛ ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۱، ص ۵۱) آیت‌الله صدر نیز می‌گوید پیامبر در سطح عمومی، تفسیر همهٔ آیات قرآن را برای مردم بیان نکرده است (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۳۲۲-۳۲۴)؛

(ح) در برخی از موارد، معصوم اصلاً به سؤال سائل پاسخ نمی‌دهد (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۷)؛

(ط) علما نیز از همین شیوه پیروی می‌کرده‌اند. شیخ صدوق احادیث رؤیت خدا را نقل نمی‌کند و جهت آن را رعایت سطح فهم مردم می‌داند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۹-۱۲۰). برخی از نویسندگان با اینکه حکمت (فلسفه) را جزئی از علوم دین می‌دانند، علت نیامدن آن را در متون دینی قصور فهم مردم ذکر می‌کنند (لاهیجی، ۱۳۷۵، ص ۸۶-۸۷).

۲-۳ امکان و ضرورت القاء خلاف واقع به جهت تفاوت فهم مخاطب

نه تنها اخفای مصلحتی واقع ممکن است، بلکه حتی در برخی موارد القای مصلحتی خلاف واقع ضرورت دارد و محقق است. القای خلاف واقع ممکن است؛ زیرا مهم‌ترین دلیلی که امکان القای مصلحتی خلاف واقع را زیرسؤال می‌برد، تلازم آن با استناد کذب به خدا و اولیای دین است. کذب امری مطلقاً قبیح است و ساحت خدا و اولیای دین از امور قبیح منزّه است. پس نمی‌توان در بیانات ایشان احتمال کذب را روا دانست؛ اما این استدلال مردود است؛ زیرا همان‌طور که علمای اصول، کلام و اخلاق یادآور شده‌اند، قبیح کذب ذاتی آن نیست، بلکه عنوان کذب مقتضی قبیح است؛ یعنی اگر عنوان کذب را به‌تنهایی تصور کنید، قبیح است؛ اما می‌توان شرایطی را فرض کرد که کذب برای فاعل آن حسن باشد؛ مثلاً نجات نفس محترمه یک ضرورت است که با وجود آن، دیگر کذب قبیح نخواهد بود یا اگر هم عنوان کذب را علت تامه قبیح بدانید، به واسطه تراحم با مصلحتی اهم، دست‌کم مجاز خواهد بود. حال که داستان از این قرار است، چرا نتوان شرایطی را فرض کرد که رعایت مصلحت اهم، کذب را بر خداوند و اولیای دین جایز کند؟! مثلاً سطح فهم مخاطب یکی از عوامل بسیار مهم برای القای مصلحتی خلاف واقع است.

اما درباره اینکه القای خلاف واقع محقق است، می‌توان شواهدی را ذکر کرد؛ زیرا:

الف) خداوند وجودی است که هیچ نقصی در او راه ندارد: زمان ندارد؛ مکان ندارد؛ تدریج درباره‌اش بی‌معناست؛ دست، پا و چهره داشتن، راه رفتن، غضب کردن، ترحم داشتن و... برای خدا محال است؛ اما با این حال قابل انکار نیست که در قرآن و در بسیاری از روایات، این اوصاف و افعال به خدا نسبت داده شده‌اند؛

ب) در احکام منسوخ، خدا ابتدا خلاف واقع را گفته و در نهایت واقع را بیان کرده است؛

ج) وجود تقیه از ناحیه اولیای دین در گزاره‌های دینی مؤید این معنا (القای خلاف واقع مصلحتی) است؛

د) اگر این مبنا را نپذیرید، قطعاً دچار تهافت خواهید شد؛ آیا می‌پذیرید که عرش الهی بر روی ستونی از یاقوت قرمز است و سر دیگر آن ستون، در زمین هفتم بر پشت یک ماهی است؟! (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۳۱) و بسیاری از احادیث دیگر که پذیرش آنها به عنوان ارائه واقع بدون تأویل و توجیه، بسیار دور از ذهن است؛

ه) شماری از اندیشمندان، بیان آیات قرآنی درباره معاد جسمانی را از باب رعایت سطح فهم مخاطب

دانسته‌اند (اخوان‌الصفاء، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۷).

۲-۴ وجود پازلی واقعیت

قطعاً واقعیت بسیط نیست، بلکه دارای اجزائی با نحوه چینش خاص است و می‌دانیم تنها یک واقعیت وجود دارد نه واقعیت‌های متفاوت و متضاد. حال با توجه به خاصیت پازلی واقعیت، نتیجه این می‌شود: تنها در صورتی می‌توانید ادعا کنید «واقعیت را شناخته‌اید» که تمام اجزای آن را با چینش حقیقی‌شان شناخته باشید؛ زیرا شناخت کل در گرو شناخت اجزا با چینش خاص آن است. از آنجاکه بسیاری از حقایق عالم برای مردم بیان نشده است و بر اساس روایات تا زمان ظهور امام زمان □ تنها بخش اندکی از علم را مردم خواهند دانست، پس قطعاً تا آن زمان ما واقعیت را آن‌گونه که هست، نشناخته‌ایم؛ از این رو آیات و روایات در دسترس ما گره از کار ما باز نخواهند کرد؛ زیرا ممکن است با ضمیمه آن اجزای مجهول چهره این دانسته‌های ما به واسطه نحوه چینش متفاوت کاملاً دگرگون شود. مثال ذیل مطلب را روشن‌تر می‌کند:

واقعیت در نظر متکلمان تا قبل از سیطره فلسفه و عرفان بر کلام با واقعیت در نظر ایشان بعد از آن متفاوت است. متکلمان شیعی متقدم، پیامبر را مخلوقی از مخلوق‌های الهی می‌دانند که نقشی در آفرینش موجودات به عنوان علت فاعلی ندارد، اما متکلمان متأخر با پذیرش «عقول عشره»، «صادر اول» و «حقیقت محمدیه» واقعیتی متفاوت ترسیم کرده‌اند و تغییر همین یک مؤلفه در نگاه این دو گروه تأثیر بسزایی در تفسیر بسیاری از واقعیت‌های عالم هستی، بر جای گذاشته است. استحکام اشکال، زمانی بیشتر می‌شود که به این نکته توجه کنیم: انباشته شدن و تکرار بیش از حد مطالب در یک موضوع، خود غیرواقع‌ناماست؛ زیرا اهمیت بیش از حد را منجر می‌شود. مثلاً فرض ما این است که مسئله امامت و پیشوایی در منظومه فکری اسلام بسیار اهمیت دارد. حال اگر خداوند به واسطه رعایت سطح فهم مخاطبان بیشتر به نقل داستان‌ها یا مثلاً مسئله دین و شاهد گرفتن بر آن پرداخته باشد، آیا این منجر به غیرواقع‌نمایی گزاره‌های دینی نمی‌شود؟!

حاصل مطالب گذشته آن است که این شبهه بر چندین مدعا استوار است:

الف) امکان و ضرورت اخفای مصلحتی واقع بر اثر تفاوت فهم مردم و تلازم آن با غیرواقع‌نمایی؛

ب) امکان القای مصلحتی خلاف واقع بر اثر تفاوت سطح فهم مخاطبان و تلازم آن با غیرواقع‌نمایی؛

ج) وجود پازلی واقعیت و تلازم آن با غیرواقع‌نمایی.

قطعاً با تأمل و تفحص بیشتر می‌توان بر غنای شواهد و مؤیدات این شبهه افزود که به علت تنگنای حجم مقاله از آن درمی‌گذریم. نگارنده در لابه‌لای مباحث ذیل به بررسی هر کدام از این مؤلفه‌ها پرداخته، در نهایت به امید خدا گره از این طناب سردرگم باز خواهد کرد.

۳. مراحل پاسخ به شبهه

۳-۱ تبیین مؤلفه‌های پاسخ

مدعاهای نویسنده در مقام پاسخ به شبهه یادشده بدین قرارند:

۱. دین در صدد بیان تمام واقع و واقعیات نیست؛
 ۲. ویژگی‌های متون دینی در حوزه واقع‌نمایی همان ویژگی‌های متون تعلیمی نیست؛
 ۳. عدم بیان تمام واقع، منافاتی با واقع‌نمایی گزاره‌های موجود ندارد (نفی ویژگی پازلی نسبت به معرفت)؛
 ۴. کذب مصلحتی درباره خداوند محال است؛
 ۵. در مواردی بیان خلاف واقع مصلحتی برای انبیا و اولیای دین ممکن است؛
 ۶. برای بیان معارف الهی، رعایت سطح فهم مخاطبان ضرورت دارد؛
 ۷. گفتار مطابق سطح پائین با واقع‌نما نبودن تلازم ندارد؛
 ۸. موارد بیان خلاف واقع بر اساس مصلحت، واقع‌نمایی گفتار اولیای دین را زیرسؤال نمی‌برد؛
 ۹. رعایت سطح فهم مخاطبان در نقل از طریق راهکارهایی مانند تمثیل، تشبیه، کنایه، اجمال و تفصیل، مطلق و مقید و... بوده است؛
 ۱۰. امکان وجود واقعیتی یک‌سره دیگر به بهانه رعایت سطح فهم متنی است.
- اثبات مدعاهای پیش گفته را در چهار عنوان کلی پیگیری می‌کنیم: الف) قواعد فهم متون دینی، ب) بیان واقع، ج) بیان خلاف واقع، د) سطح فهم.

۳-۲. قواعد فهم متون دینی

- فهم متون دینی از سه مؤلفه فهم، متن و دینی تشکیل شده است که هر کدام احکام خاصی دارد:
۱. تفاوت فهم‌ها از عللی متأثر است که بسیاری از آن عوامل، اختیاری‌اند. زمینه‌هایی مانند اخلاق، رفتار، گناهان و عوامل فیزیکی در تفاوت فهم مؤثرند و برخی تا بیست حجاب را برای فهم برشمرده‌اند (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۳۰۸-۴۱۵)؛ ولی این تفاوت فهم مؤید غیرواقع‌نما بودن سخن اولیای دین نیست؛ زیرا زمینه پیدایش و از بین بردن آن در دست خود انسان است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۷-۱۳۱). انسان مسئول رفتارهای اختیاری خود و پیامدهای آن است. پس اگر بپذیریم که گناهان و خلق و خوی زشت انسان مانع از فهم صحیح گزاره‌های دینی می‌شود، قطعاً نمی‌توانیم قصور را متوجه متون دینی بدانیم؛ زیرا اگر

همین انسان مرتکب این گناهان نشده بود از طریق همین متون می‌توانست به واقع برسد. آری، در برخی از انسان‌ها به علت عوامل زیست‌شناختی، شخص از کمترین حد فهم نسبت به آغاز و انجام هستی و حسن و قبح افعال قاصر است که در این صورت، قطعاً تکلیفی بر او نیست و عدم فهم وی ناشی از غیرواقع‌نما بودن متون دینی نیست؛

۲. ویژگی نویسنده در فهم ما از اثر بسیار مؤثر است. اگر نوشته‌ای به دست شما برسد و بدانید که نویسنده آن شخص حکیم و اندیشمندی بوده است، نگرش شما با هنگامی که بدانید نویسنده آن کودکی خردسال است، بسیار متفاوت خواهد بود. املاکننده قرآن خداوند تبارک و تعالی است که عالم مطلق است؛ پس گفته وی نمی‌تواند حاوی مطالب غلط باشد؛ قادر مطلق است، پس می‌تواند واقع را به دست مردم برساند؛ عادل است، پس در حق بندگان ظلم روا نمی‌دارد و ایشان را گمراه نمی‌کند؛ حکیم است، پس خلقت و آفرینش انسان سر از لغو در نمی‌آورد و خیرخواه محض است، پس به دنبال فریب مردمان نیست و خیر ایشان را می‌خواهد؛

۳. گام دیگر برای فهم صحیح از هر متنی این است که توجه داشته باشیم حق دانه‌چینی نداریم. باید به خوشه‌ای از جملات که در موضوع واحد صادر شده‌اند، توجه کنیم و آن دسته را نیز در بستر کل منظومه فکری نویسنده مورد مطالعه قرار دهیم. متون دینی نیز از این قانون مستثنا نیستند. ضرورت این گام و عدم اطلاع اعراب نسبت به همه لغات و آیات قرآن، ادعای ابن‌خلدون را که همه اعراب تمام قرآن را می‌فهمیده‌اند (ابن‌خلدون، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۳۸) رد می‌کند (صدر، ۱۴۳۴ق، ص ۳۱۶-۳۱۷). نقل حاوی ناسخ و منسوخ، عام و خاص، محکم و مشابه، مطلق و مقید است. از این رو برخی از آیات برخی دیگر را تفسیر می‌کنند. با توجه به این نکته است که مغالطه مستشکل آشکار می‌شود. مستشکل با استشهاد به انتساب آمدوشد، دست‌وپا، نشست‌وبرخاست، اخم و لبخند و ... به خداوند تبارک و تعالی در قرآن، مقتضای حکمت خداوند و رعایت سطح فهم مخاطب را القای کذب مصلحتی دانسته بود. پاسخ این است که اولاً ظهور آیات به صورت معنای استعمالی در این معنای تشبیهی و تجسیمی درخور تأمل است؛ زیرا بسیاری از ادیبان چنین ظهوری را انکار کرده‌اند؛ ثانیاً برای فهم مراد جدی کلام می‌باید به قرائن متصله و منفصله (حالیه و عقلیه) توجه داشته باشیم که هم خداوند تصریح به «لم یکن له کفوا احد» کرده است و هم عقل، تجسم خدا را محال می‌داند.

اشکال: ممکن است مستشکل در ادامه اشکال چنین بگوید: اگر این آیات را در کنار آیات نفی مشابه از خداوند قرار دهیم، ضرورتاً معنای مدنظر شما استخراج نمی‌شود؛ زیرا دیگران نیز همین

دو دسته از آیات را دیده‌اند، ولی خروجی استنباطشان این شده است: خدا دست دارد، ولی نه مانند دست بشر؛ چهره دارد، نه مانند صورت بشر و... اما اشکال بر سر این است که اصلاً چرا خداوند این‌گونه مطالب خلاف واقع را در قرآن آورده است؟ اگر بگویید به سبب رعایت سطح فهم مخاطبان که ذهنشان با موجودی مجرد که عاری از هر گونه نقصی است، انسی نداشته است، خواهیم گفت: لازمهٔ این سخن، غیرواقع‌نما بودن آن آیات است.

در پاسخ به مستشکل می‌توان گفت: بر فرض که این بیان‌ها به صورت معنای استعمالی در جسمانیت خدا ظهور داشته باشند، باز هم قطعاً این آیات غیرواقع‌نما نیستند؛ زیرا مهم این است که به معنا و مراد جدی متکلم دست بیابیم. برای این کار باید تشخیص دهیم کدام عبارت اصل است و کدام فرع. کدام سطح عالی مطلب است، کدام تنزیل آن مطلب عالی در رتبه فهم ساده و پائین مردم. برخی از اهل سنت دچار این اشتباه شده‌اند. کسانی که قائل به تجسیم شده‌اند، خواسته‌اند به ظواهر دینی پایبند باشند ولی نتوانسته‌اند اولاً بفهمند که همهٔ الفاظ و گزاره‌های دینی در یک سطح معرفتی بیان نشده است و ثانیاً نتوانسته‌اند بفهمند که مثلاً «لم یکن له کفوا احد» اصل، محکم و سطح عالی معرفتی است و بقیهٔ گزاره‌هایی که ناظر به جسمانیت‌اند مربوط به سطوح پائین هستند. از این رو ایشان دو گروه شده‌اند: کسانی هرچند اندک که بدون توجه به «لم یکن له کفوا احد» قائل به جسمانیت الله شده‌اند (سبحانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ج ۲، ص ۷) و گروهی دیگر که گفته‌اند خدا دست، پا، چهره، ضحک، بکاء و... دارد، ولی نه مانند ما انسان‌ها، بلکه بدون کیفیت و تشبیه به مخلوق (سبحانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۸) یا اینکه گفته‌اند: «الانتساب معلوم و کیفیة مجهوله والسؤال عنه بدعه» (سبحانی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۵۳)؛

۴. متون دینی دارای ویژگی‌هایی‌اند که آنها را از متون دیگر مانند متون آموزشی، ادبیاتی، عرفانی و تاریخی متمایز می‌سازد. مهم‌ترین ویژگی متون دینی که می‌توان آن را علت دیگر ویژگی‌ها دانست، هدف از نگاشتن این متون است. متون دینی تنها برای تعلیم و آموزش املا نشده‌اند. مهم‌تر از تعلیم، امر تزکیه و تربیت جامعه است. جامعه از افراد متفاوت از جهت جنسیت، سن، دانش، انگیزه و خلق و خوی تشکیل شده است. متن دینی، همهٔ این افراد را مدنظر قرار می‌دهد. متون دینی تنها جنبهٔ تعلیمی ندارند، بلکه یکی دیگر از ویژگی‌های آنها ابتلائی و مایهٔ آزمایش بودن آنهاست. از این رو متن دینی علاوه بر رعایت سطوح فهم مختلف (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۷؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۵۶-۶۳) بر اثر عوامل دیگری مانند امتحانی بودن نیز دچار تشابه آیات می‌شود. از این رو این ادعا که نسل

نخست مخاطب قرآن در مرتبه اول می‌باید فهمی صحیح از آن متون داشته باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۵۵-۵۷) به نظر صحیح نمی‌رسد؛ زیرا همان‌طور که شواهد تاریخی این ادعا را رد می‌کند، ادله عصمت نیز مقتضی فهم معصومانه مردم از وحی نیست، بلکه بیشترین توان این ادله، اثبات این نکته است که «راه فهم صحیح بر مردم از ناحیه خدا مسدود نباشد».

۳-۳. بیان همه واقعه

موافق با ادعای مستشکل، می‌پذیریم که دین ادعای بیان همه واقعه و واقعیات را ندارد. محال بودن ذکر وقایع بی‌نهایت از بدو خلقت تا ابد، عدم تعلیم اجزای بی‌شمار نظام خلقت و قوانین حاکم بر آن و نیز عدم بیان همه احکام با تمام جزئیاتش برای بشر همگی مؤید ادعای پیش‌گفته‌اند. اولیای دین در زمان حضور نیز می‌فرمودند: «علینا القاء الاصول الیکم وعلیکم التفرع» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۴۵)؛ اما آیا بیان بعض واقعه، با واقع‌نمایی گزاره‌های موجود منافات دارد؟!

مستشکل با تشبیه واقعه به پازل، شناخت بعض واقعه را غیرواقعه‌نما دانست. در پاسخ باید گفت: اگر منظور از ویژگی پازلی واقعه، سطح بالاتر از آن معرفت است، سطوح واقعیت اجزای یک کل نیستند و با هم تعارض و تناقضی ندارند؛ ولی اگر منظور، بخش‌هایی از یک سطح از واقعه باشد، در این صورت اجزای نسبت به کل خاصیت پازلی دارند و تا نحوه قرار گرفتن اجزا در کنار یکدیگر را ندانیم، نمی‌توانیم کل را تماماً و آن‌گونه که هست بشناسیم. با این حال، این به معنای انکار ارزش معرفتی اجزا نیست؛ ولو تمام اجزا را نشناخته باشیم یا نحوه چینش اجزا را ندانیم؛ بلکه شناخت هر جزء اگر نسبت به بقیه اجزای بشرط در نظر گرفته شود، تماماً علم است و تاریکی جهل بر هیچ بخش از آن علم نیفتاده است. این ادعا در مثال فیل و توصیف آن هویداست. اگر هر کدام از افراد، شناخت بخشی از فیل را بشرط شیء یا بشرط لا در نظر نمی‌گرفتند (تفسیر نمی‌کردند)، بلکه آن را لایبشرط در نظر می‌گرفتند و می‌گفتند «دارای سطحی صاف»، «دارای جزئی شبیه بادبزن»، «دارای بخشی شبیه ستون» و... در معرفت خود به خطا نمی‌رفتند. آری اگر شناخت جزء بشرط شیء و یا بشرط لا نسبت به بقیه اجزا که وجود یا عدمشان ثابت نشده است در نظر گرفته شود، ممکن است علم و معرفت آن مشوب به جهل بشود؛ از این رو پیشنهاد می‌شود که هیچ گزاره‌ای را نمایانگر تمام واقع در نظر نگیریم و از آنجاکه حالت لایبشرط قابل جمع با حالات گوناگون است، شناخت آن جزء را می‌توان با فروض متعددی در هم آمیخت و به شناخت کل نزدیک‌تر شد؛ اما معنای این نزدیک‌تر شدن، هرگز نسبییت نیست. در چنین مواردی اگر اختلاف عرضی بین دو نقل یا دو فهم رخ دهد، چون بخش‌های متفاوت مدنظرند، فهمشان

متعارض و غیرقابل جمع نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). بله، اگر در مقام فهم و سپس بیان، تمامیت‌خواه و مطلق‌گو باشند، کار به تعارض می‌انجامد؛ اما این تعارض به سلب کلی یک طرف نمی‌انجامد، بلکه با رفع اطلاق از مدعای هر دو طرف و فهم هر مطلب در موقعیت شایسته و بایسته خود، تعارض برطرف می‌شود.

۳-۴. بیان خلاف واقع

در نظر مستشکل، ضرورت رعایت سطح فهم موجب کذب مصلحتی از ناحیه خدا و اولیای دین می‌شد. در ادامه، امکان کذب مصلحتی از ناحیه خدا و اولیای دین را به صورت جداگانه بررسی می‌کنیم.

۳-۴-۱. بررسی امکان کذب مصلحتی از ناحیه خدا

یکی از مقدمات مستشکل این بود: از آنجاکه کذب مقتضی قبح است، پس می‌توان شرایطی را فرض کرد که کذب برای خداوند نیز ممکن باشد. بسیاری از علما از آغاز این مقدمه را منکر شده‌اند و کذب را علت تامه قبح دانسته‌اند. ایشان موارد جواز کذب را از باب تزاحم و لزوم تقدیم اهم بر مهم دانسته‌اند نه از باب حسن کذب (حلی، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۲۹۰). اینکه فاعل کذب، خدا باشد یا انسان، تأثیری در اینکه کذب مقتضی قبح باشد یا علت آن نخواهد داشت؛ ولی بر فرض پذیرش اقتضایی بودن عنوان کذب نسبت به قبح، می‌توان این‌گونه پاسخ داد: حسن کذب نسبت به گویندگانی است که راه دیگری برای جلب منفعت اهم یا دفع مفسده اهم نداشته باشند. خداوندی که قادر علی‌الاطلاق است مقهور هیچ عاملی نیست. عالم علی‌الاطلاق است، پس می‌داند چگونه واقع را به بندگانش که از سطح فهم پائینی برخوردارند برساند؛ خیرخواه محض است، پس مانعی بر سر آگاهیدن مردم بر سر راهش نیست. در نتیجه، نسبت کذب مصلحتی به خداوند تبارک و تعالی محال است. این علاوه بر آن است که اگر کذب مصلحتی بر خدا جایز باشد، دیگر به هیچ‌کدام از سخنان وی اطمینانی نیست (حلی، ۱۴۱۳ق الف، ص ۵۷؛ استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۸۱).

این برهان خلف (پاسخ دوم) به‌تنهایی ریشه اشکال را نمی‌خشکاند؛ زیرا مستشکل می‌تواند ادامه دهد: من به این لازمه (عدم اطمینان به کلام خدا) به صورت جزئی پایبند می‌شوم؛ هر آنچه از خبرهای خداوند با دلیل عقل سازگار باشد مانند توحید، عدل و نبوت را قطعاً صادق می‌دانم، ولی درباره هر آنچه عقل درباره‌اش ساکت است، احتمال کذب مصلحتی می‌دهم.

شاید بتوان در پاسخ گفت حجیت پیامبر را با دلیل عقلی اثبات نموده، اعجاز قرآن و کلام خدا بودن

آن را از طریق عقلی اثبات می‌کنیم. سپس با تمسک به آیات قرآن (بدون اینکه مرتکب دور شده باشیم) که خداوند تمام آیات خود را بالصراحه حق (بقره: ۹۱؛ یونس: ۷۶ و ۹۴) و صدق (زمر: ۳۲-۳۳) ... می‌داند، کذب مصلحتی را از خداوند نفی می‌کنیم.

مستشکل می‌تواند ادامه دهد که خود بیانات نافعی کذب از خدا نیز می‌توانند مصداق حسن کذب مصلحتی باشند، در پاسخ می‌گوییم که بر فرض پذیرش، ولی مقتضای پذیرش اوصاف الهی و مصلحت بودن این کذب، آن است که اعتقاد به این گزاره‌ها فعلاً در این دنیا برای انسان مصلحت دارد و این مصلحت، خود امری واقعی است. پس شما بین دو امر مخیرید: الف) واقعیت داشتن محکی این گزاره‌ها، ب) واقعیت داشتن مصلحت اعتقاد به واقعی بودن محکی این گزاره‌ها و عمل بر اساس آنها.

ارزیابی پاسخ: به نظر می‌رسد که بر فرض پذیرش امکان کذب مصلحتی برای خدا، به‌رغم تلاش برای پاسخ به مستشکل، به‌رحال واقع‌نمایی و صدق گزاره‌های دینی منتفی می‌شود. این پاسخ هرچند واقعی بودن مصلحت را به اثبات می‌رساند، ولی صدق گزاره‌های دینی را اثبات نمی‌کند. با این همه از آنجا که امکان کذب مصلحتی برای خدا محال دانسته شد، واقع‌نمایی کلمات خدا به اثبات می‌رسد.

۳-۴-۲. بررسی امکان کذب مصلحتی از طرف انبیا و امامان

اسناد کذب به خداوند ولو از روی مصلحت محال است؛ ولی بیان خلاف واقع از روی مصلحت توسط انبیا و امامان (به علت محدودیت‌های بشری) نه تنها محال نیست، بلکه در مواردی مانند تقیه برای ایشان محقق است (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۷۳)؛ اما بیان خلاف واقع به جهت رعایت سطح فهم مخاطب توسط پیامبر یا امام درخور تأمل است؛ زیرا همان‌طور که از بیانات خود ایشان استفاده می‌شود، بیانات ایشان نیز دارای وجوه معنایی متعددی است که ممکن است هر کدام از آنها مدنظر ایشان بوده باشد (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱-۳)؛ اما اگر فرض شود که کذب مصلحتی به صورت نادر از ایشان صادر شده باشد، باز نمی‌توان حکم به غیرواقع‌نما بودن آن بیانات کرد؛ زیرا وظیفه مخاطب این است که بیانات ایشان را به صورت مجموعی و در مقام شاخ و برگ آیات قرآنی در نظر بگیرد. وقتی در قرآن خلاف واقع مصلحتی راه نداشته باشد و موظف باشیم خوشه و مجموعه کلمات ایشان را مدنظر قرار دهیم، وجود خلاف واقع مصلحتی به صورت موجبه جزئی در سخنان اولیای دین ضرری نمی‌زند؛ زیرا با ارجاع آنها به قرآن و دیگر روایات، آن روایات معنای صحیح خود را باز می‌یابند.

۳-۵. سطح فهم مخاطب

از آنجاکه در درون انسان سه قوه (عقله، متخیله و حواس پنج‌گانه) متناظر با سه عالم (عقل، مثال و ماده) وجود دارد و رشد و تعالی فهم انسان‌ها بسته به میزان پرورش این قوا در وجود انسان‌هاست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰-۱۵۳، به نقل از صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۰۷)، از این‌رو برای بعضی انسان‌ها، سطح فهم عقلی، در برخی مثالی و در برخی حسی، غلبه دارد. از این‌رو اولیای دین با توجه به شناخت واقعی از مخاطب خود آن سطح از معنا را که مناسب حال اوست برایش بیان می‌کنند. (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۷۵، ح ۲۷۸). ارائه سه سطح معارف عقلی، مثالی و حسی برای انسان‌های متفاوت، موجب آن شده است که قرآن و روایات دارای بطون معنایی بشوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۷۳؛ صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱-۲) و نسبت این بطون با هم دیگر نسبت طولی باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۴-۶۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۳، ص ۲۰-۲۱). مرتبه والا و اعلائی قرآن همان ام‌الکتاب است که می‌فرماید: «وانه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» و مرحله نازلش نزد مردم و به لفظ عربی ظهور کرده است: «حم و الکتاب المبین انا جعلناه قرآنا عربیا لعلکم تعقلون» (زخرف: ۱-۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۵-۳۷).

سطح معرفتی نه در شخص واحد ایستاست و نه در جامعه. ممکن است مسئله‌ای در زمانی جزو مسائل غامض و پیچیده بوده باشد، ولی اکنون در زمره بدیهیات به‌شمار آید. مسئله زمانمند نبودن خدا در صدر اسلام از مسائل نظری بوده است، ولی اکنون از مسائل بدیهی علوم عقلی شمرده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۳). زراره در محضر امام صادق علیه السلام حرفی زد که لازمه‌اش زمانمند بودن خدا بود. امام صادق علیه السلام که به دیواری تکیه داده بودند، به یک‌باره نشستند و گفتند: ای زراره! محال گفتی (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴، ص ۱۶۰).

رعایت سطح فهم مخاطب که مقتضای حکمت است، برخلاف ظاهر عبارت علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۷) تنها جنبه کیفی ندارد، بلکه جنبه کمی نیز دارد. پیامبر برای برخی از اعراب تنها یک سوره کوچک از قرآن را تلاوت می‌فرمود و برای برخی کل قرآن را تفسیر می‌کرد. سخنگوی حکیم هم تلاش می‌کند از مطالبی که ذهن مخاطب را به تحیر می‌اندازد پرهیزد و هم اینکه آن دسته از مطالب را که در سطح فهم اوست، با تقریر و شیوه‌ای بیان کند که مخاطب آن را درک کند. هرچند می‌توان معارفی را فرض کرد که هیچ بشری سعه وجودی فهم آن را ندارد. برای مثال، شناخت کنه ذات و صفات خداوند از آنجاکه مستلزم احاطه بر وجودی بی‌نهایت است، محال است. علامه طباطبائی علم به

قیامت را در زمره اموری که علم به آن برای همه انسان‌ها محال است می‌دانند (طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷، ج ۸، ص ۳۷۱-۳۷۲). با توجه به این مطالب، می‌توان سخنان اولیای دین را بر سه دسته دانست:

الف) برخی از آنها به لسانی آسان بیان شده‌اند و مضمونی همه‌فهم دارند و به حقایق عمیق نمی‌پردازند؛

ب) برخی از این سخنان تنها ظاهری ساده دارند که در مرحله‌ای از فهم با مخاطبان عام همراهی می‌کنند، اما باطنی هم دارند که هرچه مخاطب قدرتمندتر باشد، بیشتر می‌تواند از آنها استفاده کند؛

ج) برخی از این سخنان ظاهر و باطنشان متناسب با مخاطب قوی‌الذهن است و حتی فهم ظاهر آن هم برای انسان‌های معمولی ممکن نیست.

از آنجاکه عموم مردم در سطح متوسط قرار دارند، عموم آیات قرآن کریم و بسیاری از روایات از گونه دوم‌اند؛ اما وقتی معصوم با امثال سلمان سخن می‌گوید می‌توان انتظار داشت که افراد معمولی در فهم آن باز بمانند و حتی در ادراک معانی اولیه آن دچار مشکل شوند؛ زیرا مخاطب شخصی ویژه است که کلام امام علیه السلام به مقضای فهم او حاوی معانی عمیق و دقیق است (ساجدی و مرتضوی شاهرودی، بی‌تا، جزوه درسی). *عبدالله بن سنان* که از ذریح محاربی شنیده بود؛ امام صادق علیه السلام تفسیر تفثهم را لقاء الامام، و تفسیر نذورهم را انجام مناسک حج دانسته است، به امام صادق علیه السلام رجوع کرد و از تفسیر آیه شریفه «سپس باید آلودگی خود را بزدایند و به نذرهای خود وفا نمایند» (حج: ۲۹) پرسید. امام فرمودند: «چیدن سبیل و گرفتن ناخن». *عبدالله بن سنان* گفت: آقا جان! فدای شما شوم، ذریح از طرف شما خبر داد که شما فرموده‌اید: منظور از «لیقضوا تفثهم» لقای امام است و منظور از «ولیفوا نذورهم» آن مناسک خاص است. حضرت فرمودند: «همانا قرآن ظاهر و باطنی دارد و چه کسی مانند آنچه ذریح تحمل دارد، ظرفیت دارد» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۸۹، ص ۸۴).

۳-۶. شیوه‌های کاربردی رعایت سطح فهم

اولیای دین برای بیان معارف الهی به مخاطبان خود که دارای سطوح فهم متفاوتی بوده‌اند، از شیوه‌های متفاوتی بهره جسته‌اند. برخی از نویسندگان گویا تنها راه بیان مطالب برای سطوح پایین را تمثیل و تشبیه معقول به محسوس دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۷: ۴۱۷، ج ۳، ص ۶۰-۶۳).

۳-۶-۱. تشبیه

فهم عموم افراد بشر بیشتر با محسوسات سروکار دارد و نمی‌تواند مافوق آن را به آسانی درک کند. از سوی دیگر هدایت دینی پروردگار اختصاص به گروهی خاص ندارد، بلکه باید تمامی مردم و همه

طبقات از آن برخوردار شوند. از این رو یکی از راه‌های رعایت مقتضای سطح فهم مخاطب آن است که آن واقعیاتی را که وی توان ادراکش را ندارد به آنچه او می‌شناسد و تشابهی با آن حقیقت دارد، تشبیه کنیم و او را متوجه وجه شبه کنیم. مثلاً برای کودک، ازدواج و لذت آن را به خوردن آب نبات تشبیه می‌کنند. امام صادق علیه السلام برای هشام‌بن حکم علم خدا را جزو کمالات خدا معرفی می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۸۳ ح ۱۳)، ولی امام باقر علیه السلام برای حمران علم خدا را نسبت به ذاتش مانند دست انسان به انسان می‌داند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۵). اگر ظاهر روایت را در نظر بگیریم، جزئیات علم نسبت به ذات برداشت می‌شود که هم خلاف عقل است و هم خلاف بسیاری از آیات و روایات؛ اما می‌توان روایت را با توجه به مجموع ادله نقلی این‌گونه معنا کرد که امام می‌خواسته انفکاک‌ناپذیری علم را نسبت به ذات بیان کند و آن را به دست نسبت به بدن تشبیه فرموده است.

۲-۶-۳. تمثیل

تمثیل نیز یکی از انواع تشبیه است؛ اما ویژگی‌ای که آن را خاص می‌کند، این است که در تمثیل وجه شبه از امور متعدد انتزاع شده است؛ به گونه‌ای که در دل تمثیل، تشبیه‌های متعدد نهفته است (محمدی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۷-۲۲۸). قرآن کریم معانی‌ای را که برای ذهن مردم شناخته شده است، برمی‌گیرد و معارفی را که برای مردم ناشناخته مانده در قالب آن معانی درمی‌آورد تا مردم آن معارف را بفهمند. خداوند سبحان به این نکته تصریح فرموده است: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ». خداوند ۱۹ بار در قرآن تصریح به تمثیل فرموده است. خداوند تنزیل قرآن را با تمثیل جاری شدن آب از آسمان و پر شدن هر پیمانه‌ای به اندازه سعه وجودی خودش بیان کرده است: «انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها» (رعد: ۱۷) در این آیه تشبیه‌های متعددی مطرح شده است که انسجام مشبّه‌ها این تشبیه‌های متعدد را به تمثیل تبدیل کرده است. توضیح اینکه اولاً همان‌طور که سرچشمه آب باران از آسمان است، سرچشمه قرآن نیز عندالله است: «انا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون وانه فی ام الكتاب لدینا لعلی حکیم»؛ ثانیاً نزول قرآن به نزول باران تشبیه شده است؛ ثالثاً همان‌طور که باران بر همه سرزمین‌ها یکسان می‌بارد، قرآن همه انسان‌ها را مورد خطاب قرار داده است؛ رابعاً همان‌طور که هر دره و سرزمینی به اندازه گنجایشش از آب باران بهره می‌گیرد، انسان‌ها نیز به اندازه ظرفیت خود از آب باران بهره می‌گیرند.

۳-۶-۳. اجمال و تفصیل

اذهان ساده و دارای سطح فهم پایین، توانایی فهم بسیاری از تفصیلات را ندارند. از این رو بهتر است در مقام

بیان برای ایشان به اجمال مطالب بسنده شود؛ مثلاً بگوییم: «خدا یکی است»؛ ولی برای اذهانی که قدرت فهم بالا دارند، معارف به تفصیل بیان شود؛ مثلاً در بحث توحید، به بیان توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و... پردازیم. امامان علیهم‌السلام به این نکته توجه می‌کرده‌اند. از این‌روست که می‌بینیم ائمه علیهم‌السلام یک پرسش را برای یک نفر باز می‌نمایند و پاسخ تفصیلی می‌دهند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۲۰، ح ۲۹)؛ مثلاً در پاسخ به پرسش هشام بن حکم درباره اسماء الله و نحوه اشتقاقش (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۵، ح ۷)؛ ولی برای فرد دیگر به پاسخی اجمالی بسنده کرده‌اند (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۵، ح ۶). تفاسیر متفاوت رضا و غضب خداوند را شاید بتوان از مصادیق همین اجمال و تفصیل دانست. در روایتی امام غضب خدا را به معنای عقاب خدا تفسیر می‌کند؛ زیرا تغییر بر خدا راه ندارد و تغییر صفت مخلوقین است (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹، ح ۱؛ همان، ص ۲۰، ح ۳). در روایتی دیگر امام ضمن اعلان عدم انفعال خدا، رضا و غضب خداوند را به رضا و غضب اولیای الهی تفسیر کرده‌اند (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۹، ح ۲). البته گاه در مقام تعلیم بعکس است: برای اذهان ساده می‌باید تفصیل داد، ولی برای سطوح بالای معرفتی اشاره‌ای کافی است. برای صاحبان فهم والا یک «لم یکن له کفوا احد» کافی است، اما برای اذهان ساده نیاز به تفصیل است. نفی زمان، نفی مکان، نفی تغییر، نفی جسمانیت، نفی خواب و خوراک و... همه تفصیل آن اجمال‌اند. علامه طباطبائی یکی از وجوه ذکر شریفه «لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دَمَآؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ النُّفُوسُ مِنْكُمْ» را رعایت سطح فهم ساده مخاطب ذکر می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۳۶۶).

۲-۶-۴. نمونه‌های مختلف

ذکر مصداق یکی از بهترین راه‌های تعریف و رعایت فهم مخاطب است؛ اما هر مثالی مناسب حال هر شخصی نیست. باید در آوردن مثال نیز سطح فهم مخاطب را رعایت کرد. علامه طباطبائی در ذیل آیات سوره جاثیه، تفاوت تعبیر را که خداوند تبارک و تعالی آسمان‌ها و زمین را آیه برای مؤمنین قرار داده است، انسان و دیگر حیوانات را برای اهل یقین نشانه قرار داده است و پی‌درپی آمدن شب و روز، آمدن باران و بادها را دلیل برای عاقلان قرار داده است، دلیل بر رعایت سطح فهم مخاطبان و رعایت حال ایشان می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۵۶ و ۱۵۷).

۳-۶-۵. برهان آن و برهان لم

گاهی چون فهم علت حقیقی مطلب بر مخاطب سخت است، به جای اینکه به بیان علت واقعی حکم پردازیم، از طریق برهان آن به ذکر معلول‌ها و نشانه‌های علت حقیقی پرداخته، با وجود معلول وجود

علت، و با نبود معلول نبود علت حقیقی را نتیجه‌گیری می‌کنیم. خداوند تبارک و تعالی در مقام نفی علم غیب ذاتی از پیامبر، به جای اینکه به بیان علت حقیقی این مطلب و چرایی اختصاص علم غیب ذاتی به خود پردازد (مثلاً به جای اینکه فقیر بالذات بودن پیامبر و تمام اوصاف و حالات وی را اثبات کند و لازمه آن را این بداند که اگر پیامبر غیب می‌داند، این ذاتاً اختصاصی به او ندارد، بلکه اعطایی از ناحیه خداوند به اوست)، صرفاً نشانه‌های علم غیب را بیان می‌کند و به علت عدم صدق آنها درباره پیامبر نتیجه می‌گیرد: «پیامبر علم غیب ندارد» (اعراف: ۱۸۸؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۷۲).

۳-۶-۷. توسعه در معنا با حفظ معنای اول

مخاطبانی که دارای سطح فهم پایین‌تری هستند، ممکن است به واسطه دانسته‌های محدود خود یا به سبب انگیزه‌های مربوط به اخلاقیات، تنها هسته اول از یک مطلب را درک کنند و اگر حوزه‌های گسترده‌تر از آن مطلب برایشان بیان شود، یا در اثر نفهمیدن کنه مطلب و یا به واسطه هواهای نفسانی، آن را انکار کنند. در این‌گونه موارد ضرورت دارد تنها هسته اول موضوع برای آنها بیان شود. کینه پیامبر ابوالقاسم است. هسته اول علت آن این است که فرزندی به نام قاسم داشته است؛ اما حلقه دوم که البته رابطه طولی با معنای اول ندارد، این است که پیامبر پدر همه امت است و امیرالمؤمنین که تقسیم‌کننده (قاسم) بهشت و جهنم است نیز از امت است. امام رضا^{علیه السلام} در مرتبه اول هسته اول را بیان می‌کند و در مرتبه دوم، هسته دوم از معنا را ذکر می‌فرماید (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۸۵).

۳-۶-۷. اسناد فعل به وسائط شناخته شده

در نظام طولی خلقت ممکن است افعال با وسایط بسیاری به وجود بیایند. کسانی که از سطح ادراک پایین‌تری برخوردارند، تنها وسایط مشهود را ادراک می‌کنند و وسایط پنهان را یا اصلاً نمی‌شناسند یا کمتر درک می‌کنند. در این صورت اگر گوینده بخواهد آن واقعیت را در سطح ادراک مخاطب خود بیان کند، باید آن را به وسایط شناخته‌شده او حمل کند. دادن نسبت‌های افعال مختلفی همچون میراندن، زنده کردن، وحی کردن و آوردن باران به خدا، ملائکه و اسباب طبیعی می‌تواند از این جهت باشد. البته واضح است که کف ایمان توحید در ربوبیت است؛ بنابراین شخص مسلمان ورای این اسباب عادی باید به خداوند به عنوان «رَبِّ» اعتقاد داشته باشد. مأمون از امام رضا^{علیه السلام} از وجه اینکه چرا امیرالمؤمنین را قسیم الجنه والنار می‌دانید، می‌پرسد. حضرت در پاسخ، سبب قسمت بهشت و جهنم توسط امیرالمؤمنین را روایت معروف پیامبر برمی‌شمرد که «حب علی ایمان و بغضه کفر»؛ ولی در مقام

توضیح برای ابصالت هر وی، فاعل تقسیم بهشت و جهنم را شخص امیرالمؤمنین می‌داند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۸۶). این دو معنا در عرض یکدیگر نیستند و وجود یکی نافی دیگری نیست.

۳-۶-۸. عام و خاص، اطلاق و تقیید

یکی از روش‌های رعایت سطح فهم مخاطب، آوردن کلمات عام و مطلق برای اذهانی است که دارای سطح فهم و ادراک پایین‌تر هستند، بدون آنکه موارد تخصیص و تقییدها ذکر شود. البته واضح است که این ظهور و اطلاق بدوی برای مخاطب اولیه و اذهان عامی شاید حجت باشد، اما برای اندیشمندی که در پی کشف مراد جدی متکلم است، فحص از مخصص و مقید لازم است. امام رضا^{علیه السلام} در مقام توضیح روایات «اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم» و «دعوا لی اصحابی» می‌فرماید: این روایات صحیح‌اند، ولی منظور کسانی است که در امر دین و ایمانشان تغییری حاصل نشده باشد؛ و شاهد آن را بقیه روایات پیامبر ذکر می‌کند (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۸۷).

در اینجا به ادعای قاضی سعید قمی درباره‌ی الهیات سلبی و احتمالی که *اخوان الصفا* درباره‌ی معاد روحانی داده بودند می‌پردازیم. هر دو دسته ادعا کردند که باید از تمام ظواهر درباره‌ی انتساب اوصاف به خدا و ظواهر معاد جسمانی دست برداریم؛ زیرا این متون برای سطوح پایین معرفت ارائه شده‌اند، ولی در مقابل در مقام پاسخ به ایشان بر این ظواهر تأکید کرده‌اند. به نظر می‌رسد به جهت روشی، نکته درخور تأمل و رهگشا این است که اگر در مقابل متون عام و مطلق که گاهی اوقات از ظهور گذشته‌اند و به حد نص نیز رسیده‌اند، حتی یک گزاره متیقن از اولیای دین ذکر شده باشد که حاوی این باشد که تمام آن گزاره‌ها برای سطح پائین بوده است، می‌توان با آن یک متن قطعی، دست از تمام آن ظواهر بلکه نصوص برداشت؛ زیرا آن یک متن، حاکم بر تمام آن نصوص است. مثلاً اگر وجود چنین نصی درباره‌ی الهیات سلبی یا معاد روحانی به اثبات برسد، می‌توان چنین قضاوت کرد که واقع همان الهیات سلبی یا معاد روحانی است.

۳-۶-۹. پاسخ به غیر آنچه سائل پرسیده

گاه سائل اصلاً توان درک پاسخ حقیقی و واقعی را در هیچ سطحی از معارف ندارد. در چنین مواردی متکلم حکیم پاسخ خود را به گونه‌ای بیان می‌کند که هم سائل پاسخی گرفته باشد و هم اینکه غیر حق نگفته باشد. حضرت در مقام پاسخ به کسی که از مکان غیب شدن خورشید می‌پرسد، بدون اینکه پاسخ حقیقی را بگوید، نظر علمای آن زمان را که مبتنی بر هیئت بطلمیوسی است با عبارت «ان بعض العلماء

قال» توضیح می‌دهد. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۷۶-۳۷۴). امامان گاه با اشاره به معنای لغوی و نه معنای اصطلاحی، از تفصیل مسئله طفره رفته‌اند. در روایتی امام روح را به ریح تفسیر می‌کند. در روایت دیگری حضرت روح را در آیه شریفه «ونفخت فیه من روحی» به قدرت خدا تفسیر می‌نماید (صدوق، ۱۴۰۳ق، ص ۱۷، ح ۱۲). با این حال نمی‌توان سطح فهم مخاطب را علت منحصره این‌گونه پاسخ‌ها دانست. البته گاه اولیای دین تصریح می‌کرده‌اند: شما توان فهمیدن مورد سؤال را ندارید (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۶۳). البته در برخی موارد انگیزه پاسخ به غیر آنچه سائل پرسیده است، بی‌ارزش یا بی‌اهمیت بودن پاسخ واقعی سائل است؛ مانند پاسخ به کسانی که باید به آنها انفاق کرد در مقام پاسخ به پرسش از اینکه چه باید انفاق کرد (بقره: ۲۱۵).

۳-۷. عدم تلازم گفتار در سطح پائین با غیرواقع‌نمایی

یکی از مغالطه‌هایی که مستشکل دچار آن شده بود، عدم تمایز سطح فهم و تفاوت فهم است. از آنجاکه واقعیت یک‌پارچه و غیرمتضاد و غیرمتناقض است، نمی‌توان در صورت تضاد و یا تناقض فهم‌ها از واقعیت، همه را به همین صورت کنونی بیانگر واقعیت دانست؛ بلکه باید اول صحت فهم مورد مذاقه قرار گیرد؛ زیرا فهم از قواعد روشمندی پیروی می‌کند که در صورت تضاد یا تعارض دو فهم، می‌توان کاملاً نقطه انحراف یکی از دو فهم یا هر دو را نشان داد. (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). ما با پذیرش امکان خطا در صورت تقابل فهم‌ها، امکان حکایتگری صادق سطوح فهم از واقع را در عین تفاوت نیز می‌پذیریم. همان‌طور که معانی دارای سطوح‌اند، می‌توان برای فهم‌ها نیز سطوحی فرض کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۱۲۸). لازمه پذیرش سطوح فهم این است که واقعیات و معانی که در سطوح معرفتی بالاتر هستند، به همان نحو و بدون تنزل برای سطوح فهم پایین‌تر قابل درک نباشند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۰۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹، ص ۱۲۰-۱۵۳). البته لازمه این عدم درک، عدم تکلیف نسبت به آن مرتبه بالاتر نیز هست و قرآن به معذوریت آن افراد ناطق است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۷). به ناچار برای اینکه مخاطب سطوح پایین‌تر آن معنا را در سطح خود درک کند، باید سطح آن معنا را پایین‌تر آورد. برخی از بزرگان تنها راه را استفاده از تشبیه و تمثیل دانسته‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۰-۶۳)؛ اما نویسنده با استقرایی ناقص تا نه راه را برشمرد. ویژگی این راه‌ها این است که هیچ‌کدام بی‌بهره از واقعیت نیستند، هرچند تمام واقع نیز نیستند. از این رو می‌توان نتیجه گرفت: اگر مخاطب متون دینی با دانه‌چینی و بدون توجه به رعایت سطح فهم مخاطبان بخواهد از کلمات اولیای دین

حکمی کلی استخراج کند، در کلیت دادن به آن معرفت حاصل از متن و در عدم پیراستن واقع از خصوصیات آن سطح از معرفت به خطا رفته است.

نتیجه اینکه با چهار گام، واقع از پشت الفاظ و متن الهی هویدا می‌شود:

الف) خوشه‌چینی و دیدن تمام آیات و روایات مرتبط با موضوع؛

ب) توجه به اینکه همه آیات و روایات مربوط به یک سطح از معرفت نیستند؛

ج) تشخیص محکم از متشابه، سطح عالی از سطح دانی؛

د) تفسیر متشابهات و سطح دانی با ارجاع به سطح عالی.

نتیجه این مراحل آن است که اگر مفسر و فقیه هر کدام از این مراحل را نگذراند، یا درست نگذراند دچار خطا در فهم خواهد شد و همان عبارات نورانی موجب گمراهی و غیرواقع‌نما خواهند شد. شاید به همین دلیل است که ائمه هدی فهم بیانات خود را در ملائکه مقرب، رسولان الهی و مردی که خداوند قلبش را مورد امتحان ایمانی قرار داده است، منحصر کرده‌اند (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۰۱).

پیش‌فرض این نتیجه‌گیری این است که یک گزاره به‌ظاهر واحد، ممکن است خود به چند گزاره مختلف تجزیه شود که برخی صادق و برخی غیرصادق‌اند؛ یا به بیانی دقیق‌تر یک گزاره از جهت دلالت‌های التزامی و دلالت‌های تضمینی کلام، می‌تواند به گزاره‌های بسیاری تحلیل شود. حال اگر ما تنها دلالت مطابقی کلام را به عنوان یک مجموعه به‌هم‌بسته و به عنوان یک امر بسیط در نظر بگیریم، واضح است که یا صادق است یا کاذب، ولی اگر تمام مؤلفه‌های تصویری و تصدیقی گزاره را به صورت مجزا در نظر بگیریم، می‌توانیم دارای گزاره‌های متعددی باشیم که البته همه آنها مراد جدی متکلم نیستند. از این‌رو اگر شخص توان پیرایش آن متن را نداشته باشد و به تمام ظاهر کلام هم پایبند باشد، باز محصول این فرایند همان‌طور که بالکل مطابق با واقع نیست، بالکل خلاف واقع هم نیست؛ بلکه آن پیرایه‌هایی که از چهره واقعیت پیراسته نشده‌اند، غیرصادق و غیرواقع‌نما هستند. مثلاً اگر در تشبیهی ذات حضرت حق به نور تشبیه شده باشد و شخصی بدون رعایت قواعد فهم متون دینی و بدون توجه به اینکه این کلام ممکن است بر اثر رعایت سطح فهم مخاطب صادر شده باشد، واقعاً خدا را نور بداند، صحیح نیست که بگوییم این گزاره بالکل غیرصادق است؛ زیرا نور مفهومی مرکب است که برخی از ویژگی‌های آن بر خدا قابل حمل است (الظاهر بذاته والمظهر لغیره)؛ ولی مؤلفه‌هایی از آن که نشان از وجود امکانی آن دارد، قابل حمل نیست و از آن جهت غیرواقع‌نماست.

نتیجه‌گیری

۱. تفاوت قوه فهم مخاطبان و در نتیجه برداشت‌های گوناگون از متون، امری انکارناپذیر است؛
۲. امکان وجود کذب مصلحتی درباره‌ی خدایی که عالم مطلق، قادر مطلق، حکیم و خیرخواه محض است متفی است؛
۳. ادله مستشکل برای امکان و ضرورت کذب مصلحتی، مخدوش است؛
۴. در این نوشتار، امکان و ضرورت اخفای برخی از واقعیات پذیرفته شد، ولی درباره‌ی واقعیات هدایتی، ضرورت هدایتگری خدا اثبات گشت؛
۵. ویژگی پازلی سطوح واقع نسبت به یکدیگر به دلیل طولی بودن آن مردود است؛
۶. اجزای یک سطح از معرفت نسبت به یکدیگر دارای ویژگی پازلی است؛
۷. گزاره‌های ناظر به یک سطح در صورتی که لابشرط در نظر گرفته شوند، واقع‌نمایی خود را از دست نمی‌دهند؛
۸. سوءفهم بر اثر عوامل اختیاری، مانع از واقع‌نمایی متون دینی نیست؛
۹. فهم متون متوقف بر نگاهی کل‌نگر است؛
۱۰. متون دینی تنها جنبه‌ی تعلیم و تزکیه ندارند، بلکه می‌توانند به گونه‌ای بیان شوند که ابتلائی نیز باشند؛
۱۱. واقع و فهم دارای سطوح طولی است؛
۱۲. نویسنده نه شیوه و راهکار استفاده‌شده توسط اولیای دین برای رعایت سطوح متفاوت فهم را برشمرده است؛
۱۳. لازمه‌ی هیچ کدام از این راهکارها غیرواقع‌نما شدن آن متن دینی نیست؛
۱۴. در نهایت با ارائه چهار گام، راهکار دستیابی به واقع از میان متون ناظر به فهم‌های مختلف ارائه شد: الف) خوشه‌چینی آیات و روایات (تشکیل خانواده حدیثی)؛ ب) توجه به فهم‌های متفاوت مخاطبان؛ ج) تشخیص محکم از متشابه و سطح عالی از سطح دانی؛ د) تفسیر متشابهات و سطح دانی با ارجاع به سطح عالی و پیراستن از لوازم سطح دانی.

منابع

- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد، ۱۳۸۳ق، *تاریخ ابن‌خلدون: المسمى كتاب العبر و ديوان المتبداء والخبر فى ايام العرب والعجم و البربر و من عاصروهم من فوى السلطان*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن‌رشد، محمدبن احمد، ۱۹۹۸م، *الكشف عن مناهج الادله فى عقائد الملّه*، مقدمه دكتر جابری، بیروت، مركز الدراسات الوحده العربیه.
- اخوان الصفا، بی‌تا، *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دار الصادر.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعه فى شرح تجرید العقائد الساطعه*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۷۹، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ سوم، تهران، طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۳، *شریعت در آینه معرفت*، تهران، رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *قرآن در قرآن*، چ دوم، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۶۹، *انسان و قرآن*، تهران، الزهراء.
- حلی، جمال‌الدین حسن‌بن یوسف، ۱۳۸۳ق الف، *الرساله السعديه*، بیروت، دار الصفوه.
- _____، ۱۳۸۳ق ب، *كشوف المراد فى شرح تجرید الاعتقاد*، چ چهارم، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، بهار ۱۳۷۴، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم (نظریه‌ای موقت)»، *بنيات*، ش ۵، ص ۹۷-۹۰.
- ذهبی، محمد حسین، ۱۳۹۶ق، *التفسیر و المفسرون*، بی‌جا، دارالکتب الحدیثه.
- ساجدی، ابوالفضل و سید محمود مرتضوی شاهرودی، بی‌تا، «درسنامه هرمنوتیک و منطق فهم حدیث»، چاپ نشده.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زیان دین و قرآن*، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- سبحانی، محمدتقی، بی‌تا، *بحوث فى الملل و النحل*، قم، موسسه امام صادق.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، «ذاتی و عرضی در دین»، *کیان*، ش ۴۲، ص ۴-۱۹.
- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۱۶ق، *الاتقان فى علوم القرآن*، تقدیم و تعلیق مصطفی ادیب البغا، بیروت، دارابن‌کثیر.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۳۴ق، *المدرسه القرآنیه*، قم، دار الصدر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۳ق، *معانی الاخبار*، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۳۸۲، *رساله الولایه*، (طریق عرفان) ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، بخشایش.
- _____، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، چ پنجم، قم، مکتبه النشر الاسلامی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *اختیار معرفه الرجال*، تصحیح و تعلیق میرداماد استرآبادی، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، بعثت، موسسه آل‌البتیت.

علی زمانی، امیرعباس، ۱۳۷۵، زیان دین، قم، دفتر تبلیغات.

قمی، قاضی سعید، ۱۳۶۲، کلید بهشت، تحقیق محمد مشکات، تهران، الزهراء.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، چ دوم، تهران، اسلامیه.

لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، ۱۳۷۵، رسائل فارسی، تهران، میراث مکتوب.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.

محمدی، حمید، ۱۳۸۷، آشنایی با علوم بلاغی، قم، هاجر.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۴، پیام قرآن، چ پنجم، قم، مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، چ سوم، بیروت، دارالاحیاء التراث.

هالم، هاینس، ۲۰۰۳م، الغنوصیه فی الاسلام، ترجمه راند الباش، مراجعه د.سالمه صالح، آلمان، کولونیا، منشورات الجمل.