

نسبت مرجعیت علمی اهل البیت علیهم السلام با مرجعیت علمی قرآن و عقل^۱

(مدرسه تابستانی کلام؛ جلسه ۳)

حجت الاسلام و المسلمین دکتر سیدعلی طالقانی

عضو هیات علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

چکیده: دکتر طالقانی در این گفتار ابتدا به مفهوم‌شناسی عنوان بحث خود پرداخته و توضیح می‌دهد: منظور از مرجعیت علمی، منبع معرفتی با دو ویژگی قابل اعتماد و غیرقابل حذف است. منبع معرفت ممکن است تولیدکننده باور صادق موجه یا تولیدکننده توجیه باورهای صادق باشد که با دیدگاه سنتی که علم را مستلزم یا مساوی با یقین دانسته، متفاوت است. منظور از غیرقابل حذف بودن، جایگزین نداشتن منبع معرفتی است و مراد از نسبت، بررسی رابطه طولی یا عرضی میان آنها است.

مجموعه‌ای از باورهای صادق اهل‌البیت در قالب قول یا فعل، اظهار شده است که ما آنها را مبنای معرفت قرار می‌دهیم. در انتقال از قول و فعل به معارف دو پیچیدگی مهم وجود دارد نخست، وجه صدور و جهت دیگر وجوه کلام است که در علوم قرآنی وجوه و نظایر نامیده می‌شود. منظور از عقل، مجموعه قوای ادراکی و عمومی بشر است که دو محدودیت مهم در حوزه اخلاق و شناخت الهیات دارد.

در بیان رابطه پیش‌گفته ایشان معتقد است نسبت عقل و وحی هم طولی و هم عرضی است. مهمترین امتیازات انحصاری قرآن و حدیث، همان محدودیت‌های عقل است. همچنین نسبت مرجعیت اهل‌البیت علیهم السلام با قرآن هم طولی و عرضی است. رابطه طولی است به این معنا که در برخی موارد، معارف اهل‌البیت علیهم السلام مستند به قرآن و تفسیر قرآن است و رابطه عرضی چون بخشی از معارف اهل‌البیت علیهم السلام از غیر قرآن و به‌طور مستقیم از خود آنان به دست آمده است.

استاد طالقانی:

بنده بحث را با نوعی معناشناسی درباره عنوان بحث آغاز می‌کنم و در ادامه ادعا را بیشتر توضیح داده و دعاوی شواهد خود را ارائه می‌نمایم. نخستین کلید واژه‌ای که در این عنوان وجود دارد، تعبیر مرجعیت علمی است که شاید درباره آن چندان اتفاق نظری هم -حتی در این خود این جلسه- وجود نداشته باشد. بنده تلقی خود را که چه بسا جعل اصطلاح باشد، عرض می‌کنم و بر پایه همین تلقی بحث را پیش خواهم برد.

۱. این گفتار توسط سرکار خانم علمی‌راد استناددهی شده است. برای آشنایی با سخنران (حجت الاسلام و المسلمین دکتر سیدعلی طالقانی) رک: پایان نشست.

تبیین تعریف مرجعیت علمی

منظور من از مرجعیت علمی، منبع معرفتی قابل اعتماد و غیرقابل حذف است. تغییر غیرقابل حذف در ادبیات معرفت‌شناسانه معاصر وجود ندارد و افزودن آن ایده خود بنده است، ولی تعبیر دیگر مانند منبع معرفتی و قابل اعتماد بودن اصطلاحات جا افتاده در ادبیات معرفت‌شناسی معاصر است. در ادامه قیود مذکور را توضیح خواهم داد.

منبع معرفتی

منظور من از منبع معرفتی این دو چیز یا به تعبیر دقیق‌تر بگویم یکی از این دو چیز است که وجود هر دو لازم نیست و هر یک تأمین شود، معرفتی بودن آن منبع نیز تأمین خواهد شد.

تولیدکننده باور صادق موجه.^۱ با این قید معرفت را همان چیزی در نظر می‌گیرم که در معرفت‌شناسی معاصر از آن بحث می‌شود و با همه بحث‌ها و ابهاماتی که درباره آن وجود دارد، همچنان به اجمال می‌توانیم فرض کنیم که باور صادق، موجه است.^۲ پس معرفت یعنی باور صادق موجه با تمام بحث‌هایی که درباره آن وجود

معرفت‌شناسان برای معرفت تعریف خاصی ارائه می‌دهند. آنان معتقدند معرفت عبارت است از باور صادق موجه. پیشینه این تعریف به افلاطون باز می‌گردد. افلاطون در رساله منون در چارچوب نظریه معرفت‌شناختی خود تمایز میان معرفت و باور صادق را در ضمن نظریه «تذکر» مطرح می‌نماید. (محمد تقی‌عالی، معرفت‌شناسی دینی، ص ۱۷) تحلیل معرفت همواره یکی از مسائل اصلی اپیستمولوژی بوده است که سابقه آن به افلاطون بازمی‌گردد و عناصر اصلی این تحلیل دو مفهوم باور، (belief) و صدق، (truth) بوده است. اما از همان نخست معلوم شد که این دو مفهوم به تنهایی برای ارزیابی معرفت کفایت نمی‌کنند. انسان می‌تواند صاحب باوری صادق باشد بدون آنکه صاحب معرفتی باشد. از این رو این پرسش مطرح می‌شود که چه امری باور صادق را به معرفت تبدیل می‌کند؟ از زمان باستان تا امروز این عنصر سوم در تحلیل معرفت، مفهوم توجیه، (justification) قلمداد شده است. به سخن دیگر، برای آنکه مدعی معرفت باشیم باور ما نه تنها باید صادق باشد بلکه باید در عین حال موجه هم باشد.

۲ روشی به نام «باور راستین توجیه‌پذیر» از زمان کشف مسئله گتیه با چالش جدی روبه‌رو شده است. مسئله گتیه از مواردی سخن می‌گوید که واجد تمامی شروط لازم برای مفهوم شناخت به نظر می‌آیند ولی ذات انسان نمی‌تواند بپذیرد که در این موارد به راستی شناخت حاصل شده است. برای نمونه زمانی که کسی به ساعت نگاه می‌کند و عقربه ۱۲ را نشان می‌دهد آن شخص باور می‌کند که ساعت ۱۲ است. این شخص نمی‌داند که این ساعت از دو روز پیش خراب بوده است. ولی به طور کاملاً اتفاقی به هنگام نگرستن او به ساعت، وقت واقعی نیز ۱۲ است. آیا در این مورد می‌توان پذیرفت که این شخص به راستی از «۱۲ بودن ساعت» شناخت حاصل کرده است؟ همه رهیافت‌هایی که کوشیده‌اند شناخت را تحلیل کنند، اشکال گتیه را وارد دانسته‌اند. (محمود خاتمی، مسئله گتیه، قیاسات، ۱۳۷۸، شماره ۱۲) تحلیل به روش «باور راستین توجیه‌پذیر» پاسخی است به این پرسش که دانش چیست. چه موقع می‌توان گفت که شخص چیزی را می‌داند. مساله گتیه سبب شده است تحلیل سه گانه معرفت با دقت بیشتری مورد بررسی قرار گیرد و در دامن زدن به تحقیقات معرفت‌شناختی دو سه دهه گذشته نقش مهمی داشته است. بخشی از نظریه های جدید

دارد و در این جا از آنها صرف نظر می کنیم. منبع معرفت یعنی تولیدکننده یک باور صادق که موجه نیز می باشد و فرض می کنم که به اختصار معنای موجه بودن را می دانیم. کسانی که چیزی از این اصطلاح نمی دانند، می توانند به جای آن مدلل بودن را قرار دهند. پس منبع معرفت، تولیدکننده باور یا تصدیق است و تصدیق یک هویت یا حالت ذهنی است. بنابراین در کتب نیست، مستقل از ما وجود ندارد و یک حالت ذهنی و نفسانی و فراتر از تصور است. این باور ما صادق یعنی مطابق با واقع نیز هست. نظریه صدق ما، نظریه مطابقت با واقع می باشد و این تصدیق مطابق با واقع هم مدلل است. یا می توان چنین گفت که منظور ما از توجیه، این است که باور صادق از راههایی کسب شده که علی الاصول، این راهها، باورهای صادق می سازند مانند ادراک حسی. باورهایی که ما از طریق ادراکات حسی مانند دیدن به دست می آوریم، باورهای موجهی هستند یعنی از راهی به دست آمده اند که آن راه علی الاصول باورهای صادق می سازد. البته معنای این سخن آن نیست که راه مذکور معصوم از خطا می باشد و مثلاً ادارک حسی هیچ گاه باور کاذب نمی سازد، ممکن است باور کاذب هم بسازد، ولی علی الاصول باورهای صادق می سازد و باورهای کاذب ساخته شده از طریق این فرایند، حداقلی هستند. به این معنا می گوئیم (این راه) قابل اعتماد است، نه اینکه معصوم از خطا می باشد. پس یک معنای منبع معرفتی، تولیدکننده باور موجه یا باور صادقی است که از منبع قابل اعتماد به دست آمده باشد.

در حالت دوم، منبع معرفتی، تولیدکننده توجیه باورهای صادق است. فرق این شق با اولی این است که ممکن است من باور صادقی از یک راه غیر قابل اعتماد مانند تاس انداختن، پرتاب سکه، رؤیا دیدن، شنیدن قصه های مادر بزرگ و غیره به دست آورده باشم. در این حالت ها من باورهایی به دست آورده ام، اما باورهایی که منبع تولید آنها قابل اعتماد نبوده است، یعنی چنین نیست که منبع تولید باور، علی الاصول، باور صادق تولید کند و ممکن است باورهای صادقی که تولید می کند به میزان باورهای کاذب یا چه بسا کمتر از آنها باشد. پس این یک منبع ادراکی قابل اعتماد نیست، ولی به آن معنا نیست که هیچ گاه باور صادق تولید نمی کند؛ زیرا ممکن است مثلاً شما تاس بیندازید و براساس آن باوری برای تان ایجاد شود که از اتفاق و از قضا (آن باور) صادق هم باشد، در اینجا این باور اگرچه یک باور صادق است، اما موجه نیست. یک منبع معرفتی در واقع می تواند منبع توجیه گر باشد که برای شما شاهد بر صدق همان باوری که دارید، می سازد. شما باورتان را با تاس ریختن یا خوردن دارو یا نوشیدنی به دست آوردید که (در اینجا) منشأ تولید باور یک چیز است، ولی منشأ تولید توجیه آن باور چیز دیگری است، ولی آن توجیه را اضافه می کند. در حال حاضر شما باور صادق موجه دارید و هیچ ضرورتی ندارد

معرفت شناختی مانند نظریه علی معرفت، نظریه شرطی و غیرشرطی معرفت، (Defeasibility Analysis of Knowledge) یا نظریه های قابلیت اطمینان معرفت، (Reliabilism) همواره به مهارت های خلاف گتیه معطوف بوده اند. رک. ادموند گتیه، آیا معرفت، باور صادق موجه است؟، ترجمه شاپور اعتماد، فصلنامه فلسفی ارغنون، شماره ۷ و ۸.

که تولیدکننده باور همان تولیدکننده توجیه باشد بلکه می تواند دو چیز باشد. بنابراین منبع معرفتی، منبعی است که یا خود باور موجه را - که صادق هم است - تولید می کند یا منبعی است که توجیه باور صادقی را که شما از منبع دیگری برای تان حاصل شده است، تأمین می کند. چنین چیزی را بنده منبع معرفتی می نامم.

حال این منبع معرفتی باید قابل اعتماد باشد یعنی باید علی الاصول باورهای صادق - به هر یک از دو معنایی که از آنها صحبت شد - تولید کند. پس منبع معرفتی قابل اعتماد یعنی تولیدکننده باور صادقی که علی الاصول آن منبع تولید باور، باورهای صادق تولید می کند یا منبع تولیدکننده توجیه باورهای صادق هرچند خود باور از جایی دیگر به دست آمده باشد.

دیدگاهی که بنده بر پایه آن طرح بحث می کنم با دیدگاه سنتی ما که علم را مستلزم یا مساوی با یقین دانسته و یقین را مستلزم ضرورت صدق یا مساوی با آن می داند، متفاوت است. دیدگاهی که من از آن دفاع می کنم، یک دیدگاه حداقلی است.

قید بعد غیرقابل حذف بودن است. غیرقابل حذف یعنی منابع معرفتی جایگزین ندارد. ممکن است ما در معارف یا باورهای صادق موجه مان یک منبع معرفتی غیرقابل حذف داشته باشیم، به این معنا که باور صادق موجه خود را نمی توانیم از هیچ منبع دیگری به دست آوریم، بنابراین جایگزینی برای آن وجود ندارد. پس اساساً وقتی در این بحث می گویم مرجعیت علمی، منظور چنین چیزی است: منبع معرفتی قابل اعتماد و غیرقابل حذف (یعنی بدون جایگزین).

اما مراد از نسبت چیست؟ من می خواهم سه چیز نسبت سنجی کنم یعنی در اینجا سه متغیر وجود دارد: مرجعیت علمی اهل البیت، مرجعیت علمی قرآن، مرجعیت علمی عقل که می خواهم بین این سه، نسبت سنجی کنم. منظورم از نسبت سنجی نیز دست کم این سه چیز است:

۱. نسبت طولی یا عرضی آنها.

۲. دامنه و گستره هر یک از آنها

۳. انحصار یا اشتراک یعنی آیا بعضی از آنها در بخشی از معارف منحصر هستند ما یا در بخش دیگری از معارف یا همه معارف مشترک هستند؟ روشن است که وقتی می گویم معارف فقط معارف الهیاتی را مدنظر ندارم.

اشیخ مفید، علم را این گونه تعریف کرده است: هو الاعتقاد للشیء علی ما هو به، مع سکون النفس المعتقد بها. (محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، النکت فی مقدمات الاصول، تحقیق سیدمحمد رضا حسینی، ص ۲۲) برای آگاهی از تعاریف مختلف علم و معرفت و ارزیابی آنها رک. محمد حسین زاده، معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت.

در ضمن شایان یادآوری است که موضوع معرفت به معنای باور صادق موجه، به مسائل الهیاتی اختصاص نداشته و مسائل جهان شناسی، انسان شناسی، اخلاق و غیره را هم دربرمی گیرد.

بنابراین مراد از نسبت این است که ببینیم آیا رابطه میان آنها طولی است یا عرضی؟ آیا یکی متوقف بر دیگری است یا اینکه هر یک مستقل از هم روی پای خود می ایستند؟ نه مرجعیت علمی اهل البیت^۳ وابسته است به مرجعیت علمی قرآن یا عقل و نه بالعکس، یا اینکه نه، نسبت آنها طولی است و مرجعیت علمی اهل بیت علیهم السلام وابسته به آن و آن وابسته به دیگری است.

بحث بعدی این است که دامنه و گستره این مرجعیت علمی چقدر است؟ یعنی در چه حوزه‌هایی منبع معرفتی هستند؟ و نکته آخر نیز انحصار و اشتراکشان می باشد.

معنای اهل البیت

اما مراد از اهل البیت چیست؟ در جلسات گذشته این موضوع به تفصیل بحث شد و بنده در اینجا مراد خود را عرض می کنم. اهل البیت را می توانیم به یکی از این دو معنا در نظر بگیریم: خمسه طیبه یعنی اهل الکساء که خود پیامبر را هم دربرمی گیرد. شق دوم این است که آن را به چهارده معصوم توسعه دهیم.

وقتی از معارف اهل البیت یا از مرجعیت علمی اهل البیت بحث می کنیم، لازم است چند چیز را از هم تفکیک کنیم. نخست منظور و مراد از معارف اهل البیت است. بر خلاف چیزی که ممکن است ذهنیت ما باشد، منظور بنده از معارف اهل بیت، باورهای صادق موجه خود ایشان است، یعنی همان معرفت‌هایی که خود اهل بیت دارند. خود اهل بیت چه باورهای صادق موجهی دارند؟ هدف ما رسیدن به این باورها و معارف است. به بین دیگر می خواهیم بدانیم ایشان در مورد عالم، خداوند، انسان و غیره چه باورهایی داشته‌اند. بنابراین یک عالم ثبوت و یک عالم اثبات وجود دارد.^۱ اهل البیت باورهای صادق موجهی دارند که فرایندی را طی کرده و

^۱ مقام ثبوت یعنی مقام واقع. در مقام واقع و نفس الامر، هر چیزی در یک حد و درجه ای است. به قول فلاسفه جدید، شیء فی نفسه و شیء برای ما. مقام ثبوت، مقام شیء فی نفسه است و مقام اثبات، مقام شیء برای ما است. توضیح مطلب این است: فرض کنید یک عده پزشک قلب در یک شهر وجود دارند. در مقام واقع و نفس الامر ممکن است همه اینها در یک درجه باشند و ممکن است آقای «الف» درجه اش در حد اعلا باشد یعنی بهترین و متخصص ترین و عالمترین طبیب قلب باشد، آقای «ب» درجه دوم، آقای «ج» درجه سوم و آقای «د» درجه چهارم باشد. اما مردم چگونه می شناسند؟ آنها در نزد مردم چه ارزش و اعتباری دارند؟ آیا ارزش و اعتباری که اجتماع برای آنها قائل است، با ارزش و اعتباری که در واقع و نفس الامر دارند یکی است؟ آقای «الف» که پزشک درجه اول قلب است، جامعه هم او را به عنوان پزشک درجه اول می شناسد؟ آقای «ب» که پزشک درجه دوم این شهر است، جامعه هم او را پزشک درجه دوم می شناسد؟ گاهی همین طور است. ولی ممکن است عکس مطلب باشد، یعنی اجتماع در اثر عواملی، تبلیغاتی، اشتباهاتی، جریاناتی، در مقام اثبات و در مقام شیء برای ما، درست بر خلاف واقع قضاوت کند: پزشک درجه چهارم را اول بداند، سوم را درجه دوم و دوم را درجه سوم بداند و آن را که در واقع درجه اول است، درجه

امروز به دست ما رسیده است. حال این باورهایی که -فرض کنید- فهم شده است، و در مرحله بعد به باورهای خود ما تبدیل شده است و ما آنها را به اهل البیت نسبت می‌دهیم، قرار است ما را به همان باورهای صادق موجه اهل البیت برساند.

پرسش این است که این فرایند چه مراحل را طی کرده است؟ به نظر می‌رسد که این مراحل به‌طور کلی و به اجمال طی شده است. اهل البیت مجموعه‌ای از باورهای صادق موجه داشته‌اند که این باورهای صادق موجه به نحوی یا در قالب قول یا در قالب فعل، اظهار شده است. بنابراین بعد از باور، مرحله اظهار آن باورهاست. ممکن است بسیاری از باورها وجود داشته باشد که اساساً اظهار نشده باشند و ما نیز هیچ دسترسی متعارفی به آن نداشته باشیم. بنابراین آن باورهای صادق موجهی را مبنا قرار می‌دهیم که به‌طور عمده از طریق قول و بعد فعل صادر شده است که البته این مرحله، مرحله پیچیده‌ای می‌باشد. فرض کنید معاصر با معصوم هستیم یا در حال حاضر کسی امکان حضور در محضر مبارک حضرت ولی عصر -عجل الله تعالی فرجه الشریف- و شنیدن سخنان ایشان یا دیدن رفتارشان را داشته باشد. در انتقال از قول و فعل به خود معارف پیچیدگی‌هایی وجود دارد. یعنی از این سمت به آن سمت حرکت کردن پیچیدگی‌های زیادی دارد که دست کم با بخشی از آن در اصول الفقه و فقه جاری مواجه هستیم و می‌دانیم چه پیچیدگی‌هایی دارد. این پیچیدگی‌ها به ویژه از دو جهت -که شاید کمتر در اصول فقه رایج ما به آن توجه می‌شود- اهمیت دارد. نخست، وجه صدور است به این معنا که این قول چطور صادر شده است. به تعبیر دیگر این قول، اخباری است و قرار است که واقعاً در بردارنده واقعیتهایی باشد یا از روی تقیه و موارد مشابه گفته شده است؟ متأسفانه با وجود اهمیت بسیار زیاد وجه صدور، جای بحث‌هایی فنی در این باب و تشخیص وجه صدور در اصول الفقه ما خالی است، هر چند برخی اعظام مکتب خراسان به این مسئله توجه داشته‌اند. جهت دیگر وجوه کلام است که تقریباً همان چیزی است که در علوم قرآنی آن را وجوه و نظایر می‌نامیم^۱. بعد از مرحله وجوه صدور، وجوه معنایی است که یک بحث

چهارم به شمار آورد. پس در اینجا مقام اثبات با مقام ثبوت فرق می‌کند، شیء برای ما با شیء فی نفسه فرق می‌کند. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۷، ص ۲۶۳.

اوجوه، درباره احتمالات معانی به کار می‌رود و نظائر، درباره الفاظ و تعابیر. اگر در لفظ یا عبارتی چند معنا احتمال رود، این معانی را «وجوه» گویند. بدین معنا که عبارت مذکور را بتوان بر چند وجه تعبیر کرد و هر وجهی را تفسیری شمرد. نظائر در الفاظ یا تعابیر مترادفه به کار می‌رود و آن هنگامی است که چند لفظ (کلمه یا جمله) یک معنای تقریبی واحد را افاده کنند. این بیشتر در الفاظی یافت می‌شود که دارای معانی متقارب و مترادف باشند و جدا ساختن آنها گاه دشوار می‌نماید. در قرآن از هر دو نوع فراوان یافت می‌شود. لذا شناخت وجوه و نظائر در قرآن یک ضرورت تفسیری به شمار می‌رود. (محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، ص ۳۲۰) جلال الدین سیوطی در تعریف وجوه چنین گوید: «فالوجوه للفظ المشترك الذی يستعمل فی عدّه معان، کلفظ الامه...» وجوه لفظ مشترکی را گویند که در چند معنا به کار می‌رود، مانند لفظ «امت» که به سه معنا آمده: ملت، طریقت و

معناشناسی می‌باشد. یعنی فرض کنید که وجه صدور، وجه اخباری چنین و چنان بدون تقيه است، گام بعدی تعیین معنای این وجوه مختلف است که خودش فرایند پیچیده‌ای دارد. همه اینها تازه در مرحله‌ای است که ما معاصر با معصوم باشیم و به‌طور شفاهی سخنان معصوم را بشنویم، در دلالات فعلیه که باز پیچیدگی‌های بیشتری پدید می‌آید.

از آنجا که قرار است این بحث، کاربردی باشد، بحث بعدی این است که ببینیم منبع معرفتی بودن اهل‌البیت برای ما در این عصر چه ثمری دارد؟ مرحله بعدی، نقل قول و فعل اهل‌البیت است که باز، پیچیدگی‌ها را مضاعف می‌کند. در این حوزه بحث‌های رجالی و تاریخی مطرح می‌شود، اما حالا که این نقل به دست ما رسیده و اعتبارسنجی شده است و بنابه فرض یک سند تاریخی معتبر محسوب می‌شود، باید به معناشناسی و فهم این نقل قول و فعل معصوم و جمع‌بندی آن پردازیم. اینجا نیز باید به این نکته توجه داشته باشیم که ما پاره‌هایی از نقل‌هایی از اقوال و افعال معصومین را در اختیار داریم که بعد از اعتبارسنجی و به تعبیری تثبیت سند یا متن باید تک‌تک معناشناسی شوند و پس از آن یک معناشناسی جمعی نیز انجام گیرد. به‌عنوان مثال در مورد یک فرع فقهی ممکن است افزون بر آیات، چندین روایت نیز داشته باشیم که تک‌تک این روایات باید اعتبارسنجی و دلالت‌شناسی شوند و پس از این مرحله انفرادی، در گام بعدی روایات باید به یکدیگر عرضه شوند و جمع‌بندی صورت گیرد تا در نهایت به فتوا یا استنباط حکم برسیم. این استنباط حکم بعد از آن فرایند جمع‌بندی رخ می‌دهد. این فرآیند به احکام فرعی اختصاص ندارد، بلکه اگر قرار باشد از طریق این نقل‌هایی که از روایات کافی و شیخ صدوق و طوسی و مانند ایشان در اختیار ما هست، به آن مرحله نهایی برسیم، چه در مورد فروع فقهی باشد و چه در مورد موضوعات دیگر - چنین فرآیند مشترکی وجود دارد.

در مورد خود قرآن نیز چند مرحله را باید از هم تفکیک کنیم. نخست چیستی حقیقت وحی قرآنی^۱ است، آیا تجربه خاص پیامبر است یا صرفاً برخی از القائنات می‌باشد؟ متافیزیک و چیستی وحی قرآنی، مسئله‌ای است

مدت. امت به معنای ملت در آیه: «و کذلک جعلناکم امه و سطا (بقره: ۱۴۳)؛ این چنین است که ما شما را ملتی میانه قرار دادیم.» امت به معنای طریقت نظیر آیه: «انا وجدنا آباءنا علی امه و انا علی آثارهم مقتدون(زخرف: ۲۳)؛ ما پدرانمان را بر طریقتی [روشی] یافتیم و ما همان را دنبال می‌کنیم.» امت به معنای مدت نظیر آیه: «و قال الذی نجا منهما و ادکر بعد امه (یوسف: ۴۵)؛ و آن کس از آن دو [زندانی] که نجات یافته و پس از مدتی [یوسف را] به خاطر آورده بود، گفت: «در تعریف نظائر گوید: «و النظائر، کالالفاظ المتواطئه...؛ نظائر الفاظی را گویند که با یکدیگر هماهنگ و هم‌تا باشند» مانند الفاظ مترادفه که معانی آنها یکسان یا نزدیک به هم باشند. (سیوطی، الاتقان، ج ۲، ص ۱۲۲-۱۲۱)

اندیشمندان دیدگاه‌های متفاوتی پیرامون حقیقت و چگونگی نزول وحی دارند. برای آگاهی از این نظرات رک. ابراهیم کلانتری، وحی

چیستی، حقیقت و چگونگی نزول وحی قرآنی، دیدگاه‌ها، نقد و نظر.

که ربط مستقیمی به مسائل ما ندارد، ولی موضوع مهمی است و بنیان این بحث‌ها می‌باشد. به هر حال یک بخش از بحث، حقیقت وحی قرآنی است.

بخش بعدی گزارش نبوی از حقیقت وحی قرآنی است. بنده نمی‌خواهم بحث وارد حقیقت وحی قرآنی شود و الان نیز اصلاً دیدگاه جمع‌بندی‌شده محصلی نیز درباره‌ی ماهیت حقیقت وحی قرآنی ندارم، ولی تصور می‌کنم روشن است که وحی، حقیقتی است که عرضه شده است که بنده از آن به گزارش تعبیر کردم. وقتی می‌گوییم گزارش، گویا این پیش‌فرض وجود دارد که این گزارش چیزی غیر از آن حقیقت وحی است. ممکن است اصلاً یک چیزی باشد، ولی عرضه است. پس گزارش یا عرضه حقیقت وحی قرآنی به مخاطب -مخاطب خاص یا عام - مرحله دوم است.

مرحله سوم ما بین الدفتین بآیدینا است به معنای همین چیزی که الان در دست ما قرار دارد. فرض همه ما این است که چیزی که امروز در اختیار ما قرار دارد، دقیقاً به نحو جامع و مانع و لایتخلف، گزارش نبوی از حقیقت وحی قرآنی است. البته برخی مانند محدث نوری^۱ در این مسئله ان قلت دارند. مستشرقان هم نیز درباره جمع و تدوین قرآن و تاریخ قرآن به معنای کلی کلمه بحث کرده‌اند. اما ما در این مرحله مفروض می‌گیریم که آنچه امروز در اختیار ما قرار دارد، ما را مستقیم به آن حقیقت وحی قرآنی می‌رساند. پس گویا اینجا دیگر به تعبیر سنتی ما قطعی‌الصدور است و بحث‌هایی که در احادیث داریم، اینجا مطرح نمی‌شود، ولی قطعی‌الدلالة نیست.

عقل و مراد از آن

اشیخ میرزا حسین بن محمد تقی بن علی محمد نوری طبرسی (۱۲۵۴-۱۳۲۰ق) معروف به محدث نوری و حاجی نوری از محدثان شیعه در قرن چهاردهم هجری بود. شهرت محدث نوری بیشتر به سبب تالیف کتاب مستدرک الوسائل و به‌ویژه کتاب فصل الخطاب فی تحریف کتاب رب الارباب است. او در کتاب اخیر کوشیده تا با استفاده از پاره‌ای روایات ثابت کند که قرآن کریم گرچه عیناً کلام الهی است و چیزی بر آن افزوده نشده و تغییر نکرده اما آیاتی از آن پیش از جمع‌آوری به دلایلی حذف شده (تحریف به نقصان) و آنچه حذف شده، نزد اهل خود محفوظ است. انتشار این کتاب، باعث دردسرهایی برای محدث نوری شد و اعتراض عالمان شیعه و سنی را برانگیخت و آثار بسیاری در رد این نظریه نوشتند. محدث نوری در دلیل دهم در کتاب فصل الخطاب می‌گوید: «قرآن در تام مراتبش به یک صورت و بدون تغییر و دگرگونی نازل شده، پس آنچه در وجوه اختلاف در قرائات گفته‌اند، غیر از یک وجه که به صورت ناشناخته و مردد بین آنهاست، با آنچه خداوند نازل کرده مطابقت ندارد و این از تحریف قرآن موجود حکایت می‌کند.» برای بررسی آرای ایشان رک. آرای محدث نوری در باب تحریف قرآن و

پاسخ‌های مستدل به آن، <https://iqna.ir/fa/news>

اصطلاح دیگری که باید توضیح داده شود، عقل^۱ است براساس اصطلاحی که در فلسفه اسلامی رایج است و وارد کلام اسلامی متأخر هم شده است، معنای خاص از عقل وجود دارد که عقل را قوه ادراک کلیات یا قوه ادراک حسن عدل و قبح ظلم معنا می‌کند. اگر به معنای قوه ادراکی بگیری، نه اینکه عقل عملی را به معنای یک قوه عملی بگیری. عقل عملی هم به معنای یک قوه ادراکی است، فقط تفاوتش با عقل نظری در این است که جنس مدرک فرق می‌کند؛ مدرکات عقل نظری، نظری بوده و مدرکات عقل عملی، عملی است.^۲ این معنای اخص از عقل می‌باشد. معنای دیگری از عقل نیز وجود دارد که مبتنی بر فرایند خردورزی یا استدلال است که البته در این معنا عقل دیگر الزاماً مدرک کلیات یا مدرک حسن عدل و قبح ظلم نیست، بلکه گسترده‌تر از آن می‌باشد. این معنا -خردورزی یا استدلال کردن- چیزی است که گویا جزئی از سرشت ما آدمیان است. اساساً ما نمی‌توانیم خرد نورزیم؛ از این رو تعبیری که گاه به کار می‌برند و می‌گویند که این غیرعقلانی است نباید ناظر به چنین معنایی از عقل باشد، چون هیچ انسانی نیست که بتواند از استدلال و خردورزی استفاده نکند. براساس همان تعبیر سنتی، ما حیوان ناطق^۳ هستیم و خردورزی و استدلال کردن جزئی از سرشت ما است و

اواژه «عقل» در دانش‌های متعددی همچون کلام، فلسفه یا هستی‌شناسی، منطق، فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی به کار می‌رود و در اصطلاح فلسفه و کلام معانی یا کاربردهای گوناگون دارد. گرچه شمارش و شرح و بررسی اصطلاحات آن به کاوش و پژوهشی بسیار نیاز دارد، به‌اجمال می‌توان موارد زیر را برشمرد: ۱. عقل نظری یا قوه تعقل و ادراک عقلی؛ ۲. عقل عملی یا قوه تدبیر زندگی؛ ۳. مجرد تام یا مجردی که در ذات و افعال از ماده و مادیات مجرد است؛ ۴. صادر اول که معمولاً از آن به «عقل اول» تعبیر می‌کنند؛ ۵. معلومات و اندیشه‌های اولیه که مبادی تصورات و تصدیقات‌اند؛ ۶. معلومات یا اندیشه‌های اکتسابی برگرفته از آن مبادی؛ ۷. مطلق مُدرک، اعم از عقل یا نفس یا غیر آن دو؛ و رک. صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳ ص ۴۱۸-۴۱۹ و ۵۱۳-۵۱۴. برای مطالعه اصطلاحات متعدد عقل رک. محمد حسین‌زاده، منابع معرفت، ص ۳۲۴-۴۰۴.

۲ در اصطلاح حکما دارای دو قسم است: عقل نظری، که کارش درک و شناخت واقعیت‌ها و قضاوت در باره آنها است و عقل عملی که همان قوه ای است که کنش و رفتار آدمی را کنترل می‌کند یا کارش درک باید‌ها و نباید‌ها است و در واقع عقل عملی مبنای علوم زندگی می‌باشد و مورد قضاوت در عقل عملی این است که این کار را بکنم یا نه؟ رک. عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم ج ۱ بخش اول، ص ۱۵۳؛ مرتضی مطهری، ده گفتار ص ۳۱-۴۶.

۳ تعریف انسان به «حیوان ناطق» تعریف مشهور و از زمان ارسطو است. آیت الله جوادی آملی عقیده دارد: چون قرآن کریم مشرک و کافر را انسان واقعی نمی‌داند غیر از حیات گیاهی و حیوانی و انسانی مصطلح که در تهدید انسان به حیوان ناطق آمده است فصل فصول دیگری هم لازم است تا کسی در فرهنگ قرآن انسان به شمار آید و طبق قرآن حد نهایی انسان که داوری فصل اخیر اوست «حی متألّه» است جنس انسان بر اساس این تعریف حی است که جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح دارای نطق است و می‌توان گفت که معادل حیوان ناطق است و فصل این تعریف که فصل اخیر حد انسان است تأله است یعنی

همه ما این حتی نحله‌هایی که آنها را غیر عقلانی می‌دانیم، این کار را می‌کنیم. در واقع آنان نیز به نحوی استدلال می‌کنند. این (استدلال کردن) بخش مشترک همه ما است و منظور از آن نیز فرد به تنهایی نیست، بلکه معنایی گسترده‌تر در چهارچوب مجموعه قوای ادراکی عمومی بشر می‌باشد. این قید عمومی همان چیزی است که عقل را از وحی یا قوای ادراکی اختصاصی اهل‌البیت متمایز می‌کند و ما قرار است در بحث خود میان اینها نسبت‌سنجی کنیم.

به هر حال تمام ما انسان‌ها مجموعه‌ای از قوای ادراکی مشترک یا قوایی که به نظر مشترک می‌رسند، داریم که این قوا را می‌توانیم در یک طبقه‌بندی کلی به قوای ادراکی مستقیم (یعنی ادراکاتشان مستقیم است) و قوای ادراکی غیرمستقیم تقسیم کنیم. قوای ادراکی مستقیم می‌تواند ادراک حسی را - که همان ادراکات خمسه می‌باشد - دربرگیرد و افزون بر ادراک حسی شامل درون‌نگری (اینکه من حالات نفسانی خود مانند شادی و غم را بدون واسطه درک می‌کنم) نیز می‌شود. همچنین می‌تواند نوعی از عقل به معنای اخص کلمه را - که به آن قوه ادراک کلیات یا قوه درک حسن عدل و قبح ظلم می‌گفتند - دربرگیرد. حتی می‌توان این نوع ادراک را شامل شهود به همین معنای متعارف در معرفت‌شناسی معاصر نیز دانست به این معنا که من برخی چیزها را به‌طور مستقیم درک می‌کنم. قوای ادراکی غیرمستقیم نیز یا استنتاجی یا غیراستنتاجی است. استنتاجات قیاسی آن چیزهایی هستند که در منطق می‌خوانیم و در قالب شکل اول و دوم و سوم درک می‌شود. ما لوازم منطقی گزاره‌ها را استنتاج کرده و به آنها آگاهی می‌یابیم که این هم بخشی از قوای ادراکی ما به شمار می‌آید. قیاس غیراستنتاجی غیرمستقیم است، ولی استنتاجی نیست مانند حافظه. به نظر می‌رسد حافظه نیز یکی از قوای معرفتی ما می‌باشد یعنی اگر حافظه نداشته باشیم خیلی از چیزها را نمی‌دانیم. ولی گویا حافظه غیرمستقیم است به این معنا که نخست ادراکی حسی یا نوعی درون‌نگری داریم که در حافظه ثبت می‌شود و بعد با از بین رفتن آن ادراک حسی یا درون‌نگری، هنوز هم به آن دسترسی داریم و از این طریق می‌توانیم درکش کنیم، چون در حافظه ما ثبت شده است. همچنین چه‌بسا بتوان شهادت دادن و گواهی دیگران را نیز بخشی از ادراکات غیرمستقیم غیر استنتاجی دانست - مانند اینکه رسانه‌ها شما را از واقعه‌ای آگاه می‌کنند - زیرا شما از طریق این گواهی به آن اطلاعات پی می‌برید. به هر حال بنده تنها می‌خواستم کلیتی از عقل مدنظر در این بحث ارائه دهم و این که منظور ما از عقل معنای موسعی می‌باشد که عبارت است از مجموعه قوای ادراکی و عمومی بشر یا مجموعه مدرکات حاصل از قوای ادراکی عمومی بشر که با وحی - به‌ویژه وحی قرآنی - و داده‌هایی که ما از طریق اهل‌البیت به دست می‌آوریم و مستقل است، تفاوت دارد.

خداخواهی مسبوق به خداشناسی و ذوب شدن در الوهیت او، پس قرآن کریم نطق را فصل‌اخیر انسان نمی‌داند. نطق لازم است ولی کافی نیست. عبدالله جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان، ص ۱۴۹-۱۵۰.

محدودیت‌های عقل در شناخت

پس از اصطلاح‌شناسی عقل نوبت به بحث نسبت‌سنجی می‌رسد. بخشی از بحث نسبت‌سنجی، دامنه است به این معنا که دامنه این سه منبع معرفتی چقدر است؟ بنده با عقل به همین معنای موسع کلمه شروع می‌کنم و به جای سخن گفتن یا فهرست کردن توانایی‌هایش، از محدودیت‌هایش حرف می‌زنم. عقل دو محدودیت مهم دارد:

۱. حوزه اخلاق.

۲. حوزه الهیات.

محدودیت در حوزه اخلاق

حوزه اخلاق، حوزه کشف ارزش‌های بنیادین اخلاقی به‌عنوان اساس سبک زندگی و به طبع تأمین‌کننده سعادت دنیوی و اخروی انسان است. در اینجا برای عقل محدودیت جدی وجود دارد. هرچند ما از تبار عدلیه^۱ هستیم، ولی روشن است که اختلاف عدلیه با اشاعره بر سر یک گزاره^۲ موجه جزئی است نه کلیه. ادعای عدلیه چنان‌که تقاریر مختلف اهل فن نشان می‌دهد بر سر این است که آیا دست‌کم یک قضیه اخلاقی وجود دارد که بتوانیم بدون استناد به وحی آن را درک کنیم یا نه؟ عدلیه به وجود چنین گزاره‌ای اعتقاد دارند، اما اشاعره چنین گزاره‌ای را ممکن نمی‌دانند. بنابراین گزاره^۳ به‌نحو موجه کلیه را عدلیه یا دست‌کم بسیاری از عدلیه و اعظام امامیه قبول ندارند، یعنی عقل نمی‌تواند تمام احکام و ارزش‌های اخلاقی را به‌طور مستقل و بدون هدایت وحی درک کند. مهمترین استدلال بر این امر، واقعیت است. اگر ادیان نبودند، ارزش‌های اخلاقی دست‌کم به شکلی که امروز وجود دارند و شهود اخلاقی ما را تأمین می‌کنند، وجود نداشتند. ادیان و مذاهب در واقع تأمین‌کننده این ارزش‌های اخلاقی هستند و عقل به خودی خود محدودیت‌های جدی در تأمین آن دارد. البته این بحث، بسیار گسترده است و بنده نمی‌خواهم خیلی به آن بپردازم. ممکن است کسی ادعا کند که امروز دستگاه‌های

۱ اصطلاح عدلیه بر کسانی اطلاق می‌شود که عدل را از اصول مذهب خود می‌دانند، و آن‌ها عبارتند از: امامیه و معتزله، و کاربرد رایج این اصطلاح در مقابل اشاعره است. البته همه فرقه‌های اسلامی به عدل الهی عقیده دارند و آن را از صفات کمال خداوند می‌دانند. بنابراین اشاعره نیز خدا را عادل می‌دانند، ولی علت این که از امامیه و عدلیه - در مقابل اشاعره - به عنوان عدلیه یاد می‌شود، تفسیرهای مختلف آنان از عدل الهی است. امامیه و معتزله، عدل الهی را بر پایه قاعده ی حسن و قبح عقلی تفسیر می‌کنند. از نظر آنان یک رشته افعال - منهای احکام شرعی - حسن، و یک رشته دیگر قبیح است و عقل انسان نیز حسن و قبح برخی از آن‌ها را درک می‌کند. عدالت، راستگویی، وفای به پیمان و امانت داری از کارهای نیکو؛ و دروغگویی، پیمان شکنی و خیانت در امانت از کارهای ناپسند است بنابراین، مقصود از عدل الهی این است که خداوند کارهای نیکو را انجام می‌دهد، و از کارهای ناپسند منزه است. محمدجواد مشکور، فرهنگ فرق اسلامی، ص ۳۳۳.

اخلاقی کاملاً سکولار مانند دستگاه اخلاقی کانت^۱ وجود دارند. فقط در حد اشاره عرض می‌کنم که بنا بر دیدگاه قابل توجه برخی از کانت‌شناسان، خود دستگاه اخلاقی کانت، فلسفی شده یا ساماندهی شده روایتی از اخلاق مسیحی است و اگر کانت آن پس زمینه اخلاقی را کانت نداشت، از اساس امکان صورت‌بندی فلسفی نظام اخلاقی خود را پیدا نمی‌کرد. بنابراین کانت در واقع آن نظام اخلاقی سختگیرانه‌ای را (که با آن رشد کرده بود) به نوعی سامان‌مند کرده و به یک نظام فلسفی تبدیل نموده است نه اینکه از نقطه صفر و بدون هیچ پس‌زمینه مذهبی توانسته باشد یک دستگاه مستقل اخلاقی تولید کند. برای آزمون این ادعا می‌توانیم فیلسوفی شبیه انسان معلق ابن سینا^۲ تصویر کنیم که با هیچ دستگاه ارزشی تماس ندارد و یک عقل خالص ناب یکپارچه است که می‌خواهد از درون خود شروع کرده و با صورت‌بندی ارزش‌های اخلاقی، یک دستگاه اخلاقی ایجاد کرده و برای تمام رفتارهای انسانی نیز از دل این دستگاه اخلاقی حکم صادر کند یعنی بگوید این فعل شما حسن یا قبیح و مانند آن است. به گمان بنده این یکی از مهمترین محدودیت‌های عقل است و این نظام اخلاقی و ارزشی را به معنای عام کلمه مدیون وحی هستیم.

انظریه اخلاق کانتی که در نتیجه عقل‌گرایی عصر روشنگری پدید آمد، یک نظریه اخلاقی وظیفه‌گرا است. وظیفه‌گرایی، گرایشی عمده در اخلاق هنجاری است که ارزش اخلاقی را صرف‌نظر از نتیجه و پیامدها، وابسته به خود عمل می‌داند. این گرایش عموماً در تقابل با نتیجه‌گرایی و فضیلت‌گرایی قرار می‌گیرد. نظریات وظیفه‌گرایانه به‌طور صریح و بر پایه یک مجموعه قواعد، وظایف و الزاماتی خاص نسبت به دیگران تعیین می‌کنند. طبق این نظریه‌ها، ارزش‌های اخلاقی بنیادی بر خلاف نظر نتیجه‌گرایان، قطعیت دارند و قابل کاهش و افزایش نیستند.

وی در نظام فلسفی خویش معتقد است که مفاهیمی چون خدا، نفس، اختیار و خلود نفس از طریق استدلال نظری دست‌یافتنی نیستند و فقط از طریق اخلاق است که می‌توان به این مفاهیم دست یافت. در واقع، کانت بر خلاف پیشینیان که اخلاق را وابسته به مابعدالطبیعه می‌دانستند، ادعا کرد که این مابعدالطبیعه است که بر مبنای اخلاق پی‌ریزی و ساخته شده و مابعدالطبیعه بدون اخلاق معنایی ندارد. رک. احمد دبیری و سیدکاظم میرجلیلی، «ماهیت نظریه اخلاقی؛ شرحی بر یک نظریه اخلاقی درست و مقبول» پژوهش‌نامه اخلاق، ۱۳۹۷، شماره ۴۱.

۲ برهان «انسان معلق» یا به قول پرفسور ژیلسن «انسان پرنده» از دقیق‌ترین و عمیق‌ترین دلایل تجربی و فلسفی ابن سینا راجع به اثبات وجود نفس و مغایرت آن با بدن بوده و به همین جهت در طی قرون وسطی در اروپا شهرت و نفوذ بسیار داشته و مورد تحسین و اعجاب فلاسفه اسکولاستیک واقع شده است. گوئی خود شیخ، به این برهان علاقه و عنایت خاص داشته و برای آن، ارزش و اهمیت فراوان قائل بوده است و به همین مناسبت آن را دو مرتبه در کتاب شفا و یک مرتبه در اشارات به تفصیل بیان کرده و در رساله «اضحویه» و «رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها» بدان اشاره نموده است. (ابن سینا، رساله نفس، ص ۱۳) مضمون این برهان این است که هر انسانی در بیداری و حتی در حالت خواب و بی‌هوشی و مستی، خود را می‌شناسد و از واقعیت خویش غافل نیست. اگر انسان را به صورت «معلق در فضا» در نظر بگیریم - به گونه‌ای که به هیچ وجه، توجه او به بدنش امکان نداشته باشد - باز هم از خود و «من» خویش غافل نخواهد بود. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۸۰.

محدودیت در حوزه شناخت الهیات

حوزه دیگری که عقل با محدودیت روبه‌رو است، حوزه شناخت الهیات از مبدأ تا معاد (همراه با فروع آن‌ها) می‌باشد، چون به تعبیر البته صوفیانه‌اش طوری وراء طور عقل است یعنی جایی است که ما با محاسبات عقلی نمی‌توانیم به آن برسیم. خلاصه استدلال نیز این است: عقلی که ما در فلسفه سنتی و کلام سنتی از آن حرف می‌زنیم (عقل نظری) یا مدرک کلیات است یا فرایند خردورزی و منطق و قواعد استنتاج است. اگر قواعد استنتاج باشد که شما نیاز به ماده دارید، اما ماده را در حوزه الهیات از کجا می‌آوریم؟ در واقع شما می‌خواهید ماده الهیات را از دنیای محسوس بیاورید و چاره‌ای هم از این نیست. این همان کاری است که در سنت فلسفی و کلامی ما انجام شده است، یعنی کوشیده‌اند در حوزه الهیات از دنیای مادیات عزیمت کنند و با استدلال به الهیات برسند و از این طریق خدا را بشناسند. این واقعاً مصداق همان بیان جلال‌الدین بلخی است که گفت پای استدلالیان چوبین بود، یعنی با عصایی گام برمی‌دارد و می‌خواهد حوزه‌ای را بشناسد که اساساً از این جنس نیست. بنابراین به نظرم عقل در اینجا محدودیت‌های بسیار جدی دارد و برای طی این فرآیند، به قوای معرفتی نیاز است که بتواند از جنس آن عالم باشد و از آنجا برای ما خبر بیاورد. با بسته شدن این باب، ما در این زمینه دست‌کم محدودیت‌های بسیار زیادی داریم.

اما در مورد عقل به معنای مدرک کلیات چه می‌توان گفت؟ نخست باید بپرسیم مدرک کلیات چیست؟ آن کلیاتی که عقل به خودی خود درک می‌کند، چیست؟ به ما می‌گویند اولیات. اولیات چیست؟ یعنی آن چیزی که تصور و تصدیق موضوع و محمول موجب تصدیق آن می‌شود (یوجب التصدیق) مانند الكل اعظم من الجزء. کاربرد این قواعد در الهیات چه میزان است؟ چه میزان از باورهایی را که محصل است می‌تواند برای ما تعریف کند؟ فرض بنده این است که در اینجا نیز محدودیت‌های جدی داریم. پس هم در حوزه ارزش‌های اخلاقی و هم در حوزه شناخت الهیات، عقل با محدودیت‌های مواجه است. البته توجه داشته باشید بنده ادعای انسداد نکردم، بلکه فقط اذعان داشتم که محدودیت‌های بسیاری وجود دارد.

ادعای دوم بنده گزاره‌ای است که آن را مفروض گرفته و به‌عنوان یک اصل موضوع از آن در این بحث استفاده می‌کنم. گمان می‌کنم عموم امامیه این گزاره را می‌پذیرند که: هر آنچه قرآن و اهل‌البیت علیهم‌السلام از آن خبر می‌دهند، صادق است و به بیانی دیگر گواهی و گزارش قرآن و اهل‌البیت علیهم‌السلام هم توجیه‌گر باورهای ما و هم صادق است. اگر اثبات شد که این گزاره، گواهی قرآن یا اهل‌البیت علیهم‌السلام است، بنا بر مبانی که در جاهای دیگر بحث و اثبات شده است، هم صادق خواهد بود و هم توجیه‌کننده باورها صادق خواهد بود که ما آنها را از منابع دیگر به دست آورده‌ایم. یعنی ممکن است من آن باورها را مثلاً از مادر بزرگم

شنیده باشم و بعد با این گواهی‌های وحیانی و اهل‌البیت علیهم‌السلام مواجه می‌شوم که توجیه‌گر آن باورها خواهند بود و در واقع به نوعی تأمین‌کننده معرفت هستند.

حال در حوزه الهیات می‌توانیم به یک معنای کلی ادعا کنیم هر آنچه در آثار حدیثی ما ثبت شده است، چنانچه صدورش از معصوم احراز شود و وجه صدور آن نیز اخباری، آن هم اخباری بلائقیه، باشد منبعی برای شناخت آن موضوع خواهد بود. هر موضوعی که می‌خواهد باشد. توجه داشته باشید که بنده از پیشینه بحث نمی‌کنم که در باب انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و خداشناسی و اساساً الهیات، ائمه به دلایلی از جمله قاعده لطف و امثال اینها وظیفه دارند چیزی بگویند و آگاهی بدهند. در واقع حرکت من از این سو است به این معنا که هر چه در آثار و منابع حدیثی ما ثبت شده، اگر صدورش از معصوم احراز شود و وجه صدورش نیز اخباری غیرتقیه‌ای باشد، منبعی برای شناخت آن موضوع می‌باشد، دیگر تفاوتی نمی‌کند که موضوع مذکور جهان‌شناسی، شیمی، طب و پزشکی، الهیات باشد و مبدأ و معاد باش، زیرا همه این حوزه‌ها را پوشش می‌دهد. اجازه دهید یک بار بحث را مرور کنیم: اولاً گفتیم دامنه عقل در برخی زمینه‌ها به‌ویژه حوزه اخلاق و الهیات کاملاً محدود است و این دو حوزه کاملاً با سعادت دنیوی و اخروی ما مرتبط است. اساس سعادت دنیوی، ارزش‌های اخلاقی است و بدون ارزش‌های اخلاقی، ما نمی‌توانیم یک سبک زندگی قابل قبول داشته باشیم، در حالی که سبک زندگی، سعادت دنیوی یا شقاوت دنیوی را به وجود می‌آورد. بنابراین بسیار بحثی مهم است که با همه زندگی ما سر و کار دارد. اساساً اگر این بخش وجود نداشته نباشد، بقیه بخش‌های زندگی بی‌معنا می‌شود، یعنی میزان ارزش این بخش به هیچ‌وجه با بخش‌های دیگر معارف، قابل مقایسه نیست. این بخشی کوچک از بحث دامنه‌داری بود که با بحث‌های روز و بحث‌های کلام جدید هم به شدت مرتبط است.

انحصار

موضوع بعدی موضوع انحصار است. به گمان بنده مهمترین امتیازات انحصاری وحی و اهل‌البیت یعنی قرآن و حدیث، همان محدودیت‌های عقل است. یعنی همان دو تا چیزی که جزء محدودیت‌های عقل به شمار می‌رود، امتیازات انحصاری قرآن و حدیث می‌باشد. منظور از حدیث هم به معنای یقین سنتی نیست بلکه قابل اعتماد بودن هم کفایت می‌کند. بنابراین اینکه علی‌الاصول صادق باشد، کفایت می‌کند و هیچ نیازی نیست استانداردها و معیارهای معرفتی‌مان را آن قدر بالا ببریم که دست‌مان از بخش قابل توجهی از معارف مورد نیاز کوتاه شود. بنابراین می‌توان گفت آن بخش انحصاری، همان بخشی است که خود عقل به همان معنای موسع کلمه محدودیت دارد. روشن است که تجربه هم نمی‌تواند ارزش‌های اخلاقی را تأمین کند، چنان‌که صرف فلسفه‌ورزی هم چنین توانی ندارد.

بررسی نسبت عقل و وحی

به گمان بنده نسبت عقل و وحی هم طولی و هم عرضی است. در برخی بخش عقل به همان معنای موسعی که عرض کردم نه به معنای مدرک کلیات، در طول وحی - که اعم از قرآن و حدیث می باشد چون فرضم این است که علوم اهل البیت از جنس علوم و حیانی است - قرار دارد. برخی از علوم از منابع معرفتی خاص و ویژه نشأت گرفته است. حال ماهیت هستی شناختی این منابع معرفتی چیست؟ خود بسیار بحث انگیز است. آیا توانایی ادراکی خاصی در اهل البیت وجود دارد؟ یا به آنان افاضه می شود و ایشان فقط می توانند از این سمت به آن سمت تلقی کنند؟ تمام اینها جای بحث دارد ولی بنده می پندارم عقل در بخش هایی قابل توجه به نحو طولی به وحی نیاز دارد، یعنی عقل بدون تأمین مواد اولیه ادراکی از طریق کتاب و حدیث، از اساس نمی تواند هیچ کاری انجام دهد. از آن نیز چه بسا ممکن چنین رابطه ای (به نحو طولی) وجود داشته باشد. آنچه در اینجا بحث برانگیز می باشد این است که براساس تصویر متعارفی که در سنت الهیاتی (چه فلسفی، چه کلامی) ما وجود دارد، برای یافتن باور صادق موجه به اینکه خداوند هست، به عقل مستقل نیاز داریم و بدون آن قدم از قدم نمی توانیم برداریم؛ گویا تصور این است که فطرت و طرق دیگر کافی نیست. البته ممکن است کسی فطرت را در معنای عام و موسعی که در عقل از آن سخن گفتیم، به کار ببرد که این هم محل الکلام است. در هر صورت با این نگاه به نظر می رسد میان عقل و وحی، رابطه طولی دوطرفه برقرار است. در بعضی موارد، عقل مبتنی بر قرآن و حدیث است و در بعضی موارد قرآن و حدیث بر عقل ابتناء دارد. در برخی موارد نیز رابطه این دو عرضی هستند، یعنی عقل هم می تواند به طور مستقل در حوزه هایی مانند انسان شناسی، جهان شناسی، پزشکی و غیره ادراکاتی داشته باشد. فرض کنید در مواردی ما از سه منبع مختلف معطیات معرفتی داریم، به عنوان مثال در مورد انسان شناسی هم آیات و روایات وجود دارند و هم خودمان از طریق تجربه ادراکاتی به دست آورده ایم. به نظر بنده در اینجا رابطه، عرضی است نه طولی و ما در این زمینه ها از طرق مختلف معرفتی داده هایی را به دست آورده ایم که البته در نهایت باید این داده ها را با هم جمع کنیم که فرایندش تقریباً شبیه همان فرایندی است که در اصول الفقه در بحث تعارض ادله (برای رفع تعارض) طی می شود. سنت متعارف فلسفی ما اساساً به روایات و حتی آیات در امور هستی شناختی و فلسفی اعتنا نمی کند یا دست کم معتقد است ما در این زمینه ها به یقین نیاز داریم و اینها یقین آور نیستند و از این رو سودی ندارند. به اعتقاد بنده این رویکرد به هیچ وجه پذیرفتنی نیست؛ زیرا اینها منابع ادراکی و معرفتی هم عرض هستند که داده های شان در صورت تعارض، باید با هم سنجیده شود و در صورت تعاضد نیز که تحصیل حاصل است.

نسبت بعدی، نسبت مرجعیت اهل البیت علیهم السلام به قرآن است. به گمان بنده این نسبت، هم یک رابطه طولی و هم یک رابطه عرضی است. رابطه طولی است به این معنا که در بعضی از موارد، معارف اهل البیت علیهم السلام مستند به قرآن و اساساً تفسیر قرآن است. بنابراین رابطه، یک رابطه طولی است. چه بسا بتوان گفت

در مواردی رابطه قرآن و اهل‌البیت علیهم‌السلام از این سو نیز باز یک رابطه طولی است و آن در جایی است که می‌خواهیم خودمان از قرآن استفاده کنیم. برای مرجعیت یافتن قرآن، ما به مرجعیت علمی اهل‌البیت علیهم‌السلام نیاز داریم. البته این مرجعیت در اینجا ممکن است در مواردی جایگزین‌پذیر باشد، ولی در مواردی نیز جایگزین‌پذیر نیست. به هر حال این ادعا به‌نحو موجهه جزئیه به این معنا که دست‌کم در مواردی منبع معرفتی قابل‌اعتماد جایگزین‌ناپذیر است، تأمین می‌شود. بنده فکر می‌کنم مواردی وجود دارد که تنها طریق برای درک معنای قرآن، مراجعه به اهل‌البیت علیهم‌السلام است. چنین نیست که ما در همه موارد نیازمند مراجعه به اهل‌البیت علیهم‌السلام باشیم، ولی چنین هم نیست که در هیچ یک از آیات از مراجعه به اهل‌البیت علیهم‌السلام بی‌نیاز باشیم. بنابراین از این طرف هم یک رابطه طولی برقرار است و از آن طرف یک رابطه عرضی برقرار است، چون بخشی از معارف اهل‌البیت علیهم‌السلام از راهی غیر از قرآن و به‌طور مستقیم از خود آن حقیقت به دست آمده است. و چنین نیست که همه معارف اهل‌البیت علیهم‌السلام یا باورهای صادق موجه اهل‌البیت علیهم‌السلام از طریق مراجعه به قرآن یا آیات قرآن به دست آمده باشد تا بتوان رابطه مذکور را طولی دانست، خیر بخشی از آن هم در عرض قرار دارد. بنابراین نسبت مرجعیت اهل‌البیت علیهم‌السلام به قرآن (چنان‌که نسبت به عقل نیز این‌طور بود) هم طولی و هم عرضی است.

پرسش و پاسخ:

پرسش:

با توجه به قید غیرقابل حذف اگر ما جایی را پیدا کنیم که رابطه عقل یا علم با کلام اهل‌بیت علیهم‌السلام عرضی باشد و هیچ‌گونه نکته انحصاری هم وجود نداشته باشد، در اینجا مرجعیت برای چه کسی است؟ به‌عنوان مثال انرژی هسته‌ای را در نظر بگیرید. نکته دوم اینکه ادعای شما در مورد محدودیت عقل، دست‌کم در حوزه اخلاق ابطال‌ناپذیر است و کسی می‌تواند با توجه به وجود نظام‌های اخلاقی در میان حیوانات نیز ادعا کند که نظام اخلاقی ما برآمده از تکامل است و ادیان فقط تأیید کرده‌اند؛ از این‌رو ادعای شما که اگر ما خودمان بودیم و ادیان نبودند، یک ادعای ابطال‌ناپذیر به نظر می‌رسد.

پاسخ:

منظورتان ابطال‌ناپذیر است یا ابطال‌پذیر؟ هیچ اشکالی ندارد که ابطال‌ناپذیر باشد. در مورد نکته‌ای که اشاره کردید که ممکن است کسی ادعا کند اساساً اخلاق، یک اخلاق تکاملی است و اخلاق را طبیعت‌گرایانه بداند، بنده به‌طور پیش‌فرض آن را نادرست می‌دانم و فکر می‌کنم روشن است که هیچ یک از دعاوی فلسفی متوافق علیه نیست و اجماع بشری بر آن وجود ندارد، به‌ویژه در روزگار ما با جنگلی که از گرایش‌های فلسفی به

وجود آمده است. اما به هر حال دفاع کردن از رویکردهای طبیعت‌گرایانه خیلی سخت است؛ از این‌رو آن را کنار می‌گذاریم. در مورد بحث اول شما که بحث جایگزین‌ناپذیری بود، به نظرم درست تقریر نشد.

پرسش:

عرض بنده این است که علم بسیاری جاها حرف‌هایی زده که عین آن را اهل‌البیت هم گفته‌اند.

پاسخ:

در برخی موارد نسبت اینها، عرضی است یعنی دو تا منبع معرفتی داریم که مرجعیت به معنای جایگزین‌ناپذیری ندارند و این درست است، ولی ادعای مرجعیت به معنای منبع معرفتی قابل‌اعتماد جایگزین‌ناپذیر به نظرم در حوزه اخلاق و الهیات است، نه در همه حوزه‌ها، ولی در بخش‌هایی جایگزین‌ناپذیر است.

پرسش:

اشکال ایشان این است که شما در تعریف مرجعیت، قید غیرقابل حذف را آوردید و با بیانی که ذیل آن داشتید، آن قید اصلاً برای مفهوم مرجعیت، نیاز نیست. پس از مفهوم مرجعیت دو قید باقی می‌ماند؛ باور صادق موجه باشد و علی‌الاصول قابل‌اعتماد باشند. پس مؤلفه سوم از تعریف مرجعیت خارج می‌شود.

پاسخ:

خیر اگر بخواهیم به جایگزین‌ناپذیری مرجعیت متعهد باشیم، محدود می‌شود.

پرسش:

در مفهوم مرجعیت غیرقابل حذف بودن هست یا نیست؟ مباحثی که در مفهوم و مبانی شما بیان شد، نشان داد که قید غیرقابل حذف در تعریف مرجعیت از دیدگاه شما جایی ندارد و باید حذف شود.

پاسخ:

خیر حداقلی می‌شود، یعنی حذف نمی‌شود بلکه محدود می‌گردد.

پرسش:

مرجعیت توسعه پیدا می‌کند و نیاز به چنین قیدی نیست. ما می‌گوییم این قید نیاز نیست. ممکن است عقل، قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام فلان گزاره اخلاقی را گفته باشند، اما من به عقل و قرآن مراجعه نکرده‌ام، بنابراین مرجعیت اهل‌بیت علیهم‌السلام برای من اقتضا می‌یابد.

پاسخ:

توجه داشته باشید که جایگزین‌ناپذیر بودن، مستلزم انحصاری بودن نیست.

پرسش:

چرا قید جایگزین‌ناپذیری؟

پاسخ:

یعنی کاری که یکی از این سه انجام می‌دهد، دیگری نمی‌کند. فرض کنید یک مسئله کاملاً متواتر است، یعنی عین یک گزاره را بدون هیچ کم و کاست و توضیح و تخصیصی (گزارهٔ p) هم عقل، هم وحی قرآنی و هم حدیث اهل‌البیت بیان می‌کنند، در این صورت شاید در بادی امر به نظر می‌رسد این جایگزین‌پذیر است. (هرچند ممکن است نشان دهم در همین جا نیز جایگزین‌ناپذیر است) ولی در جاهای دیگری که واقعاً p نیست، بلکه p_1 و p_2 است، یعنی یکی از آنان عام، دیگری خاص است و... به این معنا که اگرچه متداخل می‌باشند اما دقیقاً یک گزاره نیستند. در این صورت دیگر نمی‌توانیم بگوییم آن (منبع) تأمین کرده است، پس تو چه کاره‌ای؟ این‌گونه موارد به‌ویژه در حوزه اخلاق و الهیات بسیار زیاد است، حتی به اعتقاد بنده در حوزه‌های دیگر مانند پزشکی نیز چنین مواردی فراوان وجود دارد. البته تا همین میزان نیز ادعای بنده تثبیت شده است زیرا بنده ادعای موجهه جزئیه کرده‌ام. حالا موردی را در نظر بگیرید که دقیقاً متواتر است (یعنی فقط p است) و به نظر می‌رسد جایگزین‌پذیر است. حال این گزاره را از این زاویه نگاه کنید که وقتی یک شاهد خود را از دست می‌دهد، تضعیف می‌شود یعنی مانند این است که شما بر یک گزاره دو شاهد صدق داشته باشید بعد یک شاهد صدق را از دست بدهید، در این صورت تضعیف می‌شود. بنابراین خود شاهد صدق جایگزین‌ناپذیر است، پس نمی‌توان گفت چون محتوای هر دو p است، پس به درد نمی‌خورد. درست مانند این است که شما سطحی را برد دوپایه بنا کنید و بعد یک پایه‌اش را از دست بدهد، در این صورت لرزان می‌شود و پایهٔ قبلی جای این پایه را نمی‌گیرد و این پایه هم جای خودش است. عرض بنده این است که جایگزین‌پذیری مستلزم انحصاری نیست.

پرسش:

این بحث غیرقابل حذف بودن را توضیح بدهید که با انحصار داشتن یا نداشتن مستلزم هم نیستند.

پاسخ:

بین چند چیز تفکیک می‌کنیم. یک معرفت داریم که باور صادق موجه است و یک منبع معرفتی داریم که تولیدکنندهٔ باور صادق موجه یا تولیدکنندهٔ توجیه باور صادق موجه است. بعد یک مرجع معرفتی داریم که به معنای منبع معرفتی جایگزین‌ناپذیر می‌باشد که این اصطلاح من است، یعنی منبع معرفتی اگر جایگزین‌ناپذیر شد، مرجع معرفتی خواهد بود، در غیر این صورت صرفاً منبع معرفتی است. به این معنا تمام احادیث ما در هر موضوعی اگر صدور و وجه صدورشان احراز شود، منبع معرفتی هستند. اما بحث در مرجعیت آن است یعنی اینکه جایگزین‌پذیر هست یا نیست؟ بنده دو نکته عرض کردم: اگر گزارهٔ p - گزاره‌ای است که هیچ یک از قید و وصف‌هایش تغییر نمی‌کند و به اصطلاح فیکس می‌شود - هم در منبع قرآنی، هم در منبع روایی و هم در منبع عقلانی به معنای موسع باشد، شما می‌گویید مشترک‌الورود است، بنابراین منبع معرفتی منحصره ندارد. (این

ادعا است) نکته این است که اکثر موارد، صرف گزاره p نیست که در سه منبع ذکر شده باشد، بلکه گزاره p₁، p₂ و p₃ است که هر یک تفاوت‌هایی با هم دارد و یک چیز تکرار نشده است که در اینجا آن اشکال اساساً وارد نمی‌شود. حال عرض بنده این است که حتی در آن موردی که سه تا منبع عین گزاره p را اظهار می‌کنند، اساساً مفهوم جایگزین‌ناپذیری مستلزم مفهوم انحصار نیست.

پرسش:

لازمه صحبت شما این است که بپذیریم مثلاً اهل بیت علیهم السلام در قرن اول و دوم در بعضی از مباحث مرجعیت داشته باشند و امروزه بتوان این مرجعیت را از آنان سلب کرد. به عنوان مثال بر اساس علوم جدیدی، منبع جدیدی می‌یابیم و علمی تولید می‌شود و با تولید این علم، آن انحصار می‌شکند و قابلیت جایگزینی می‌یابد، بنابراین امروز می‌توانیم بگوییم که اهل بیت علیهم السلام دیگر مرجع نیستند. یعنی به سادگی می‌توان مرجعیت را از اهل بیت علیهم السلام گرفت در حالی که وقتی که ما مرجعیت قائل هستیم، معتقد هستیم که اینها از ابتدا تا قیامت مرجعیت دارند و این مرجعیت از ایشان قابل سلب نیست.

پاسخ:

فکر می‌کنم همچنان مناقشه بر سر این است که آیا وقتی که دقیقاً گزاره p از سه منبع به دست می‌آید، این منابع جایگزین‌پذیری‌شان را از دست می‌دهند؟

پرسش:

یعنی زمانی که هر سه به گزاره p می‌رسند، هم عقل، هم قرآن و هم اهل بیت علیهم السلام مرجعیت دارند؟

پاسخ:

فرض این است؛ از این رو بنده عرض کردم و تعبیر بنده این بود که مرجعیت عرضی دارند. یعنی لازمه دیدگاه اعزه این است که اساساً مرجعیت عرضی پارادوکسیکال باشد، مرجعیت می‌تواند طولی باشد یا اساساً وجود نداشته نباشد.

پرسش:

دو اشکال وجود دارد: ۱. اگر هر سه منبع p را بگویند، هیچ یک مرجع نیستند. حدیث چیزی را می‌گوید که مثلاً که قرآن هم عیناً همان را می‌گوید. شما می‌فرمایید منبع معرفتی هست، اما مرجع معرفتی نیست. بنابراین می‌گوییم این اصطلاح اصلاً برای چیست؟ اینکه ما دنبال مرجعیت اهل بیت علیهم السلام بودیم، دنبال انحصار منبع معرفتی برای اهل بیت بودیم؟ آیا اصلاً دعوا بر سر این بود و کسی آن را مطرح کرده است؟

پاسخ:

مگر دیگران جعل اصطلاح نکرده‌اند؟ ما در مقام کشف حقیقت هستیم. ما یک مسئله ای داشتیم و دنبال حل این مسئله بودیم و اصلاً هم کاری نداریم که کسی این حرف را زده است یا نه؟ بنده ادعایی داشتم و دارم آن را پیش می‌برم و آن ادعا این است که در مواردی ائمه مطالبی فرموده‌اند و یا باورهای داشته‌اند که این باورهای شان صادق موجه بوده است و بعد آنها را به ما انتقال داده‌اند و ما به اینها دسترسی پیدا کرده‌ایم و اینها در هیچ جای دیگری نیست، حال باید بپذیریم یا نپذیریم؟ مسلم است که باید بپذیریم.

پرسش:

در هیچ جای دیگر نبودن، قید پذیرش آن گزاره است یا مرجعیت کلام خود آنها، معیار پذیرش سخنان ایشان است. شما پذیرش سخنان آنان را به اینکه در جای دیگری گفته نشده باشد، مقید می‌کنید. اشکال ما این است.

پاسخ:

این تقریری که حضرتعالی می‌فرمایید، عرض حقیر نیست. بنده اصلاً چنین چیزی نگفته‌ام. مناقشه بر سر این است که جایگزین ناپذیری، مستلزم انحصار در منبع است یا نه؟ اصلاً یکی از تفاوت‌های توجیه با صدق این است که توجیه درجه‌پذیر می‌باشد و می‌تواند کم و زیاد شود. بنده ممکن است بر باور به اینکه این یک میوه است، درجه‌ای از توجیه داشته باشم که بر باور به اینکه پشت این میز یک خودکار افتاده است، در عین حال که توجیه دارم، اما آن میزان از توجیه را نداشته باشم، چرا؟ چون از طرق مختلف ادراک حسی این میوه را درک می‌کنم. حال فرض کنید که من فقط بتوانم بو کنم، ولی نتوانم بینم، در این صورت از درجه توجیه من کاسته می‌شود.

برای مطالعه بیشتر

۱. آهنچی، امید و انوار، سعید، برهان انسان معلق ابن سینا و بررسی امکان تحقق عملی آن، حکمت سینوی (مشکوه النور) سال پانزدهم پاییز و زمستان ۱۳۹۰، شماره ۴۶.
۲. تمسکی بیدگلی، علی و ربیع نتاج، سید علی اکبر و موسوی، سید محسن، رهیافتی به تعریف «وجوه» و «نظائر» از دیدگاه قرآن پژوهان، آ موزه های قرآنی، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، شماره ۲۲.
۳. توسلی جهرمی، منوچهر، ثبوت و اثبات، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۲، شماره ۶۲.
۴. قدردان قراملکی، محمدحسن، حقیقت وحی تاجر به دینی یا عرفانی؟، قیسات، ۱۳۸۱، شماره ۲۶.
۵. کشفی، عبدالرسول و زارع پور، محمدصالح، تقریری جدید از دیدگاه ویلیام آلستون در باب اعتبار معرفت شناختی تجربه دینی، آینه معرفت سال ششم زمستان ۱۳۸۷ شماره ۱۷.

۶. کشفی، عبدالرسول، تعریف سه جزئی معرفت و شرط چهارم، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، بهار و تابستان ۱۳۸۳، شماره ۱.

منابع

۱. ابن سینا، حسین، الاشارات و التنبیہات، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵ش.
۲. ابن سینا، رسالہ نفس، با مقدمہ و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، نشر دانشگاه بوعلی سینا، ہمدان، ۱۳۸۳ش.
۳. جوادی آملی، عبداللہ، تفسیر انسان بہ انسان، قم، اسراء، ۱۳۸۹ش.
۴. جوادی آملی، عبداللہ، رحيق مختوم، قم، اسراء، ۱۳۹۳ش.
۵. حسین زاده، محمد، معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۶ش.
۶. حسین زاده، محمد، منابع معرفت، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۴ش.
۷. خاتمی، محمود، مسئلہ گیتہ، قبسات، ۱۳۷۸، شماره ۱۲.
۸. دبیری، احمد و میرجلیلی، سید کاظم، «ماہیت نظریہ اخلاقی؛ شرحی بر یک نظریہ اخلاقی درست و مقبول»، پژوهش نامہ اخلاق، ۱۳۹۷، شماره ۴۱.
۹. سیوطی، عبد الرحمن ابی بکر، الاتقان، دار التاب العربی، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۱۰. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، النکت فی مقدمات الاصول، تحقیق سید محمد رضا حسینی، قم، المؤتمر العالمی لألفیۃ الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار العقلیۃ الاربعۃ، قم، مکتبہ المصطفوی، ۱۳۸۶ش.
۱۲. فعالی، محمد تقی، معرفت شناسی دینی، قم، زلال کوثر، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.
۱۳. کلانتری، ابراہیم، وحی قرآنی چیستی، حقیقت و چگونگی نزول وحی قرآنی، دیدگاہها، نقد و نظر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۶ش.
۱۴. گتیه، ادموند، آیا معرفت، باور صادق موجه است؟، ترجمہ شاپور اعتماد، فصلنامہ فلسفی ارغنون، شماره ۷ و ۸.

۱۵. مشکور، محمدجواد، فرهنگ فرق اسلامی، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۵ش.

۱۶. مطهری، مرتضی، ده گفتار، قم، صدرا، ۱۳۹۸.

۱۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۰ش.

۱۸. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم، موسسه فرهنگی تمهید قم، ۱۳۷۸ش.

۱۹. آرای محدث نوری در باب تحریف قرآن و پاسخ‌های مستدل به آن، <https://iqna.ir/fa/news>

آشنایی با حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید علی طالقانی

حجت الاسلام و المسلمین دکتر سید علی طالقانی تحصیلات حوزوی را در مشهد و قم در سطح چهار و تحصیلات دانشگاهی را در دانشگاه فردوسی مشهد گذرانده و دارای مدرک دکترای فلسفه تحلیلی است. وی در فقه و اصول از محضر اساتیدی چون حجت الاسلام اشتهاردی، آیت الله موسوی شاهرودی، آیت الله مرتضوی، آیت الله خوشوقت، آیت الله امامی کاشانی و آیت الله شاه آبادی استفاده نموده است. ایشان مسلط به سه زبان عربی، انگلیسی و آلمانی است.

وی به تدریس دروس مختلف در حوزه کلام اسلامی، کلام جدید، کلام تطبیقی، فلسفه اسلامی، فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، فرق و مذاهب، منطق، معرفت شناسی، زبان تخصصی و ... در دانشگاه فردوسی مشهد، دانشگاه قرآن و حدیث قم، حوزه علمیه مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان و سایر مراکز حوزوی و دانشگاهی اشتغال دارد.

وی تاکنون چندین جلد کتاب و مقاله به رشته تحریر درآورده است. «مسأله نفس و بدن دیدگاه صدرایی و دوگانه‌انگاری دکارتی»، «معاد جسمانی و مسأله این‌همانی شناخت علوم عقلی اسلامی»، «جریان‌شناسی مباحث کلام جدید در ایران»، «تحلیل فلسفی مفهوم انتظار» و «نفس و بدن در ابن‌سینا و ملاصدرا» برخی از این آثار است. عضو شورای علمی گروه پژوهشی فلسفه و کلام؛ عضو شورای علمی گروه پژوهشی دین‌پژوهی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، مدیر کلان پروژه نفس پژوهشکده فلسفه و کلام، سردبیری و ویراستاری مجله تخصصی اخلاق، عضو هیئت مؤسس و مدیر مرکز پژوهش‌های کلامی از جمله فعالیت‌های وی است.

تحصیلات

لیسانس، دانشگاه فردوسی

دکترای فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانشهای بنیادی (IPM)، تهران

سطح چهار، حوزه علمیه قم

سطح سه، حوزه علمیه قم

سطح دو، حوزه علمیه قم

دکتری، دانشگاه فردوسی مشهد، واحد بین الملل

خارج فقه و اصول، قم و مشهد

کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مشهد

اساتید

درس خارج فقه: آیت الله شاه آبادی

عربی: استاد عربشاهی

ریاضی فیزیک: دکتر حقیقی

اخلاق: آیت الله دهشت، آیت الله امجد، آیت الله خوشوقت، آیت الله امامی کاشانی

اصول: حجج اسلام واعظی، نکونام، رجایی شاهرودی و رضازاده

فقه: حجج اسلام اشتهاردی، امینی، نکونام، موسوی شاهرودی و آیت الله مرتضوی

ادبیات: حجت الاسلام والمسلمین صابر اکبری جدی

آشنایی با زبانهای خارجی

عربی

انگلیسی

آلمانی

تدریسها

مرکز تخصصی آخوند خراسانی، مشهد

فلسفه اشراق: معرفت شناسی سهروردی، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته فلسفه و کلام اسلامی؛ نیرسمال دوم ۱۳۹۵-

۱۳۹۶.

کلام اسلامی: معاد در کلام امامیه، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته فلسفه و کلام اسلامی؛ نیرسمال دوم ۱۳۹۵-۱۳۹۶.

تاریخ فرق کلامی: فرق نخستین و معتزله، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته کلام مقارن؛ نیرسمال ۱۳۹۵-۱۳۹۶.

- فلسفه مشاء: نمط ثالث اشارات، (۳ واحد) مقطع سطح سه، رشته فلسفه و کلام اسلامی؛ نیمسال اول ۱۳۹۵-۱۳۹۶.
- منطق، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته کلام مقارن؛ نیمسال دوم ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- روش تحقیق در کلام مقارن، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته کلام مقارن؛ نیمسال دوم ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- روش تحقیق تخصصی، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته فلسفه و کلام اسلامی؛ نیمسال دوم ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- منطق، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته فلسفه و کلام اسلامی؛ نیمسال دوم ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- روش تحقیق، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته فلسفه و کلام اسلامی؛ نیمسال اول ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- منطق، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته فلسفه و کلام اسلامی؛ نیمسال اول ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- روش تحقیق، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته کلام مقارن؛ نیمسال اول ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- منطق، (۲ واحد) مقطع سطح سه، رشته کلام مقارن؛ نیمسال اول ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- زبان تخصصی، (۳ واحد) مقطع سطح سه، رشته علوم حدیث؛ نیمسال اول ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- روش تحقیق، (۳ واحد) مقطع سطح سه، رشته فقه مقارن؛ نیمسال دوم ۱۳۹۳-۱۳۹۴.
- زبان تخصصی، (۳ واحد) مقطع سطح سه، رشته علوم حدیث؛ نیمسال دوم ۱۳۹۳-۱۳۹۴.

دانشگاه قرآن و حدیث، قم

- کلام جدید، (۲ واحد) مقطع کارشناسی ارشد؛ نیمسال دوم ۱۳۹۳-۱۳۹۴.
- کلام جدید، (۲ واحد) مقطع کارشناسی ارشد؛ نیمسال دوم ۱۳۹۲-۱۳۹۳.

دانشگاه فردوسی، مشهد

- فلسفه علم، (۲ واحد) مقطع کارشناسی؛ نیمسال اول ۱۳۹۱-۱۳۹۲.
- فلسفه علم، (۲ واحد) مقطع کارشناسی؛ نیمسال اول ۱۳۹۰-۱۳۹۱.

دانشگاه خيام، مشهد

- کلیات فلسفه، (۶ واحد) مقطع کارشناسی؛ نیمسال اول ۱۳۸۹-۱۳۹۰

دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، مشهد

- نهایه الحکمه، سطح سه حوزه علمیه؛ نیمسال اول و دوم ۱۳۹۲ - ۱۳۹۳.
- جریان‌ها و مسائل فرهنگی و اجتماعی، (۲ واحد) دوره عالی آموزشی و عطف و خطابه؛ نیمسال اول ۱۳۹۲ - ۱۳۹۳.
- مسائل و جریان‌های فرهنگی و اجتماعی، (۲ واحد) دوره عالی مدیریت و برنامه‌ریزی فرهنگی؛ نیمسال اول ۱۳۹۰-۱۳۹۱.

- فلسفه اسلامی (دوره کامل کتاب بدایه الحکمه معادل ۸ واحد) سطح دو حوزه؛ نیمسال اول و دوم ۱۳۸۹ - ۱۳۹۰.
- کلام جدید (۲ واحد) دوره عالی فلسفه و کلام اسلامی؛ نیمسال دوم ۱۳۸۸ - ۱۳۸۹.
- کلام جدید (۲ واحد) دوره عالی فلسفه و کلام اسلامی؛ نیمسال اول ۱۳۸۸ - ۱۳۸۹.
- فلسفه دین (۲ واحد) دوره عالی فلسفه و کلام اسلامی، نیمسال اول ۱۳۸۲-۱۳۸۳.

- کلام تطبیقی (۲ واحد) دوره عالی فلسفه و کلام اسلامی، نیمسال اول ۱۳۸۱-۱۳۸۲.
- کلام اسلامی (۲ واحد) دوره عالی فلسفه و کلام اسلامی، نیمسال اول ۱۳۸۰-۱۳۸۱.
- کلام اسلامی (۲ واحد) دوره عالی فلسفه و کلام اسلامی، نیمسال دوم ۱۳۸۰-۱۳۸۱.
- منطق صوری (۲ واحد) دوره عالی فلسفه و کلام اسلامی، نیمسال اول ۱۳۷۹-۱۳۸۰.

دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، اصفهان

- فلسفه دین، (۲ واحد) معادل ارشد؛ نیمسال دوم ۱۳۸۶-۱۳۸۷.
- کلام جدید، (۲ واحد) معادل ارشد؛ نیمسال اول ۱۳۸۶-۱۳۸۷.
- انسان جدید، دنیای جدید، (۲ واحد) معادل ارشد؛ نیمسال دوم ۱۳۸۵-۱۳۸۶.
- معرفت شناسی، (۲ واحد) معادل ارشد؛ نیمسال اول ۱۳۸۵-۱۳۸۶.
- رشته‌های فلسفی در جهان امروز، (۲ واحد) معادل ارشد؛ نیمسال اول ۱۳۸۴-۱۳۸۵.
- کلیات فلسفه، (۲ واحد) معادل ارشد؛ نیمسال اول ۱۳۸۳-۱۳۸۴.

حوزه علمیه، مشهد

- بررسی‌های اصولی (مباحث الموافقة)، ۱۳۹۵-۱۳۹۶.
- بررسی‌های اصولی (مباحث الحکم)، ۱۳۹۴-۱۳۹۵.
- بررسی‌های اصولی (مباحث القطع)، ۱۳۹۳-۱۳۹۴.
- نهایه الحکمه: تفسیر و بررسی (ادامه مباحث)، ۱۳۹۳-۱۳۹۴.
- نهایه الحکمه: تفسیر و بررسی، ۱۳۹۲-۱۳۹۳.
- اصول فقه (جلد اول اصول الفقه - مظفر)، نیمسال اول و دوم ۱۳۸۴-۱۳۸۵.
- کلام اسلامی. سطح سه حوزه. نیمسال اول ۱۳۸۱-۱۳۸۲. دارالفقاهه ثامن.
- منطق جدید (درآمدی بر منطق جدید - ضیاء موحد)، نیمسال دوم ۱۳۸۰-۱۳۸۱.
- منطق جدید (درآمدی بر منطق جدید - ضیاء موحد)، نیمسال اول ۱۳۸۰-۱۳۸۱.
- منطق (دوره کامل المنطق - مظفر)، نیمسال اول و دوم ۱۳۷۹-۱۳۸۰.
- اصول فقه (قطع و ظن رسائل شیخ انصاری)، نیمسال اول و دوم ۱۳۷۸-۱۳۷۹.
- اصول فقه (حلقات شهید صدر)، نیمسال اول و دوم ۱۳۷۶-۱۳۷۷.
- نحو (سیوطی)، نیمسال اول و دوم ۱۳۷۵-۱۳۷۶.
- صرف (صرف ساده)، نیمسال اول و دوم ۱۳۷۴-۱۳۷۵.

مؤسسات و مراکز پژوهشی و فرهنگی

- آشنایی با معرفت‌شناسی معاصر. مجمع عالی حکمت مشهد. نیمسال دوم ۱۳۹۵-۱۳۹۶.
- آشنایی با مبانی معرفت‌شناسی معاصر. مجمع عالی حکمت مشهد. ۱۸ شهریور ۱۳۹۵.

انسان‌شناسی و حیانی. مرکز مهدویت خراسان رضوی. مشهد. نیمسال اول ۱۳۹۴-۱۳۹۵.

امامت در الاهیات شیعه. مرکز مهدویت خراسان رضوی. مشهد. ۱۶ و ۱۷ دی‌ماه ۱۳۹۴، (شش جلسه).

حکمت متعالیه (مباحث نفس اسفار، جلد هشتم)[به زبان انگلیسی]. مرکز پژوهشی جامعه‌المصطفی‌العالمیه - مشهد. ۱۳۹۳-۱۳۹۴.

کلام جدید. نیمسال اول ۱۳۹۳-۱۳۹۴. مجمع عالی حکمت مشهد.

عرفان اسلامی (شرح بخشی از کتاب منازل السائرین). نیمسال اول ۱۳۸۴-۱۳۸۵. مؤسسه فرهنگی - انتشاراتی گل آفتاب. مشهد.

کلام جدید (۲ واحد)، نیمسال دوم ۱۳۸۱-۱۳۸۲. مرکز پژوهش‌های کلامی. مشهد.

معرفت‌شناسی (۲ واحد)، نیمسال اول ۱۳۸۱-۱۳۸۲. مرکز پژوهش‌های کلامی. مشهد.

تاریخ فلسفه اسلامی (۱ واحد)، تابستان ۱۳۸۱. مرکز پژوهش‌های کلامی. مشهد.

فلسفه دین (۲ واحد)، تابستان ۱۳۸۱. مرکز پژوهش‌های کلامی. مشهد.

فلسفه اسلامی (دوره کامل کتاب بدایه الحکمه معادل ۸ واحد)، نیمسال اول و دوم ۱۳۸۰-۱۳۸۱. مرکز پژوهش‌های کلامی. مشهد.

تدریس و شرکت در کارگاه‌های آموزشی

دبیر علمی دومین مدرسه تابستانی کلامی امامیه: مرکز تخصصی آخوند خراسانی و انجمن کلام حوزه. مشهد - اول تا سوم شهریور ۱۳۹۵.

دبیر علمی چهارمین همایش مطالعات اسلامی در علوم انسانی. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد. ۱۳ بهمن ۱۳۹۰.

ارائه بحث با عنوان "استنتاج از راه بهترین تبیین." برای دانش‌پژوهان گروه آموزشی فلسفه و کلام. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد. ۲۸ دی ۱۳۹۰.

تدریس در سلسله کارگاه‌های سیر تفکر فلسفی در قرن بیستم (۱۲ جلسه)، اسفند ۱۳۸۹- بهار ۱۳۹۰. جهاد دانشگاهی مشهد.

ارائه بحث در کارگاه سه روزه زبان، شناخت و واقعیت با عنوان "نام‌های بی‌مصدق." پژوهشگاه دانش‌های بنیادی. تهران. ۸ مهر ۱۳۸۸.

دبیر علمی اولین نشست فلسفی هویت فلسفه اسلامی با حضور دکتر رضا داوری اردکانی و دکتر غلامرضا اعوانی. دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان. آبان ۱۳۸۶.

دبیر علمی دومین نشست فلسفی هویت فلسفه اسلامی با حضور دکتر محمد لگنهاوسن و استاد حسین عشاقی. دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان. دی ۱۳۸۶.

- نقد کتاب «خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان» (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ قم - ۱۳۸۵)، نوشته آقای علی آقانوری. دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان. مهر ۱۳۸۶.
- تدریس در سلسله کارگاه‌های فلسفه دین (۸ جلسه)، پاییز ۱۳۸۴. جهاد دانشگاهی مشهد.
- تدریس در سلسله کارگاه‌های روش‌شناسی علوم انسانی (۸ جلسه)، تابستان ۱۳۸۴. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی.
- تدریس در سلسله کارگاه‌های فلسفه دین (۱۰ جلسه)، پاییز ۱۳۸۳. جهاد دانشگاهی مشهد.
- تدریس در کارگاه روش‌شناسی نقد اندیشه‌ها (۸ جلسه)، تابستان ۱۳۸۳. جهاد دانشگاهی مشهد.
- تدریس در طرح سراج (۶ جلسه)، زمستان ۱۳۷۹ - بهار ۱۳۸۰. مؤسسه خدمات مشاوره‌ای، جوانان و پژوهش‌های اجتماعی آستان قدس رضوی. مشهد.

فعالیت آموزشی

- طراحی دوره‌های تربیت مربی الاهیات برای کودکان
- طراحی و تدوین سرفصل‌های «مقطع سطح سه معرفت‌شناسی». (۱۳۸۳). مرکز تخصصی آخوند خراسانی. مشهد.
- عضو شورای علمی گروه آموزشی فلسفه و کلام (۱۳۸۹ تاکنون). دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.
- مشاور معاونت آموزش دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان (۱۳۸۳-۱۳۸۶).
- طراحی و مدیریت علمی «دوره عمومی فلسفه و کلام» (۱۳۸۳-۱۳۸۶). دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان.
- طراحی «دوره تخصصی کلام جدید» (۱۳۸۰). دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.
- طراحی «دوره عمومی دین‌پژوهی و کلام جدید» (۱۳۷۹). دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

سخنرانی و ارائه بحث آکادمیک

- سخنرانی‌های علمی و ارائه مقاله در سمینارها با دعوت رسمی
- "دین، اخلاق، تجدد." مجتمع دانش‌آموختگان قرآن و حدیث اصفهان. ۱۲ آذر ۱۳۹۵.
- "اجتهاد و تقلید در عقاید." دومین مدرسه تابستانی کلامی امامیه: مرکز تخصصی آخوند خراسانی و انجمن کلام حوزه. مشهد - اول شهریور ۱۳۹۵.
- "نقد نظریه‌های امامت آکادمیسین‌های معاصر." دومین مدرسه تابستانی کلامی امامیه: انجمن کلام حوزه. اصفهان - ۲۶ مرداد ۱۳۹۵.
- "فلسفه علم پوپری و امکان علوم تجربی اسلامی." مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام. مشهد. ۹ آبان ۱۳۹۲.
- "ترمینولوژی معاد جسمانی." مدرسه تابستانی کلامی امامیه: دانشگاه قرآن و حدیث، شهریور ۱۳۹۴.

"معاد جسمانی و مسأله این‌همانی." مدرسه تابتستانی فلسفه دین: پژوهشکده فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانشهای بنیادی. تهران. ۱۳۹۳.

جاندارانگاری: پژوهشکده فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانشهای بنیادی. تهران. ۱۳۹۳.

دو جلسه با کارگروه اقتصاد: دکتر فخلعی و ...

"استتاج از راه بهترین تبیین." ارائه بحث در گروه آموزشی فلسفه و کلام. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد. ۲۸ دی ۱۳۹۰.

"نام‌های بی‌مصدق." ارائه بحث در کارگاه سه روزه زبان، شناخت و واقعیت. پژوهشگاه دانشهای بنیادی. تهران. ۸ مهر ۱۳۸۸.

در جمع اساتید علوم قرآنی کشور، دانشگاه اوقاف مشهد: تابستان ۱۳۹۳.

The Doctrine of the Raj'a in Twelver Shi'ism and its Similarity to the Doctrine of the "Resurrection of Jesus in Christianity." At inter-faith dialogue seminar. International Al-Mustafa University, Mashhad branch. ۱۳, August ۲۰۱۳.

"امکان‌سنجی علوم تجربی دینی در چارچوب فلسفه علم پوپر." در چهارمین همایش مطالعات اسلامی در علوم انسانی. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد. ۱۳ بهمن ۱۳۹۰.

"جریان‌شناسی تحلیلی اسلامی‌سازی علوم انسانی در ایران." در سومین همایش مطالعات اسلامی در علوم انسانی. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد. ۲۲ مهر ۱۳۸۹.

"نقد جریان روشنفکری دینی در دهه اخیر." در دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد. ۱۶ دی ۱۳۸۸.

"جریان‌شناسی کلام جدید." در دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد. آبان ۱۳۸۸.

"نقد و بررسی نظریه قرآن محمدی عبدالکریم سروش." در دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد. ۷ شهریور ۱۳۸۷.

"کارکرد روشنفکری دینی در دو دهه اخیر." در دومین سمینار دین و مدرنیته: آسیب‌شناسی روشنفکری دینی. مؤسسه گفتگوی ادیان و حسینیه ارشاد. تهران. ۱۵ شهریور ۱۳۸۶.

"ارزیابی معرفتی پروژه فکری عبدالکریم سروش." در همایش بررسی آراء دین‌شناسان عبدالکریم سروش. (به دعوت انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاه صنعتی اصفهان) دانشگاه صنعتی اصفهان. اصفهان. ۲۶ آذر ۱۳۸۶.

"اسلام و مدرنیته: سازگاری یا ناسازگاری؟" در سمینار دین و مدرنیته. مؤسسه گفتگوی ادیان و حسینیه ارشاد. تهران. ۲۶ مرداد ۱۳۸۵.

"امکان و چگونگی دینداری در عصر عدم قطعیت." در دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی. مشهد. ۲۴ اردیبهشت ۱۳۸۵. (به دعوت سازمان دانشجویان جهاد دانشگاهی دانشکده الهیات).

"آموزه‌های تشیع و حقوق بشر" در میزگرد آیا اسلام شیعی با حقوق بشر سازگار است؟، جهاد دانشگاهی مشهد. دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی. مشهد. اردیبهشت ۱۳۸۴.

"چرا باید در اندیشه احقاق حقوق زنان بود؟" در همایش اجتماعی برای زنان، نه زنانی برای اجتماع. جهاد دانشگاهی مشهد. دانشگاه فردوسی. مشهد. آذر ۱۳۸۲.

خطابه در سلسله سخنرانی‌های گروه

نظریه تقوم و مقایسه آن با هایلومورفیسیم. پژوهشکده فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانشهای بنیادی. تهران. ۱۵ آذر ۱۳۸۹. علیت درون‌ماند. پژوهشکده فلسفه تحلیلی، پژوهشگاه دانشهای بنیادی. تهران. ۲۲ اسفند ۱۳۹۰.

سخنرانی‌های علمی در مجامع دانشجویی

چرا خدا ناباوری ناموجه است؟. مشهد، ۱۳۸۹.

دین داری به مثابه شیوه زیستن. مشهد، ۱۳۹۰.

سردبیری و فعالیت‌های ویرایشی

سردبیری و ویراستاری مجله تخصصی اخلاق. ش ۹-۱۰. دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان. اصفهان.

ویراستاری درس گفتارهای دکتر عباس منوچهری: روش‌شناسی علوم انسانی. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

ویراستاری درس گفتارهای دکتر محمدرضا ریخته‌گران: فلسفه معاصر. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

ویراستاری درس گفتارهای آقای مصطفی ملکیان: جریان‌شناسی فرهنگی معاصر. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

ویراستاری درس گفتارهای آقای محمد مجتهد شبستری: الهیات جدید مسیحی. دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

فعالیت‌های پژوهشی

عضو شورای علمی گروه پژوهشی فلسفه و کلام. (۱۳۸۴ تاکنون) دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

مدیر کلان پروژه نفس. (۱۳۸۶) پژوهشکده فلسفه و کلام. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. قم.

عضو شورای علمی گروه پژوهشی دین‌پژوهی. (۱۳۸۳) دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

سوابق اجرایی و مدیریتی

مدیر گروه آموزشی فلسفه و کلام اسلامی (مرداد ۱۳۹۴ تاکنون). مرکز تخصصی آخوند خراسانی. مشهد.

معاونت «گروه آموزشی فلسفه و کلام» (۱۳۷۸-۱۳۷۹). دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

مدیر بخش طرح و برنامه معاونت پژوهش (۱۳۷۹-۱۳۸۰). دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

تأسیس و مدیریت «گروه آموزشی دین پژوهی و کلام جدید» (۱۳۷۹ - ۱۳۸۱). دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی. مشهد.

عضو هیأت مؤسس و مدیر «دانشنامه جوان مسلمان» (۱۳۷۹ - ۱۳۸۱). مشهد.

عضو هیأت مؤسس و مدیر «مرکز پژوهش‌های کلامی» (۱۳۸۰ - ۱۳۸۲). مشهد.

جوایز و تقدیرها

• کارت هدیه و لوح سپاس از جانب رئیس دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی به دلیل تلاش‌های تعلیمی و تربیتی. ۱۳۹۰.

• تقدیرنامه از جانب معاونت آموزشی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی به دلیل کسب رتبه عالی در ارزشیابی آموزشی. ۱۳۸۹.

• نیم سکه بهار آزادی و لوح تقدیر از جانب معاونت آموزشی دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان به دلیل تلاش در عرصه آموزش. ۱۳۸۷.

• لوح تقدیر از جانب معاونت آموزشی دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان. ۱۳۸۶.

• لوح سپاس از جانب رئیس مؤسسه پژوهشی انتظار نور به دلیل تلاش در تبیین و نشر معارف تشیع و فرهنگ مهدویت. آذر ۱۳۸۵.

• لوح تقدیر از جانب رئیس دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم به دلیل تولید پژوهش‌های نوآمد. ۱۳۸۴.

• ربع سکه بهار آزادی و لوح تقدیر از جانب رئیس دفتر تبلیغات اصفهان به دلیل همکاری مؤثر و مفید در عرصه پژوهش. ۱۳۸۴.

• ربع سکه بهار آزادی و لوح تقدیر از جانب رئیس دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم به دلیل تلاش در عرصه تحقیقات اسلامی. آذر ۱۳۸۳.

• لوح سپاس از جانب معاونت فرهنگی جهاد دانشگاهی مشهد به دلیل سخنرانی در نخستین همایش دانشجویی زنان. ۱۳۸۲.