

A Comparative Study of the Foundations of Prophetic Infallibility in the Thought of Allameh Tabataba'i and Friedrich Schleiermacher

Mohammad Heydarifard

Faculty Member, Department of Islamic Studies, Faculty of Basic and Applied Sciences, Kermanshah University of Technology, Kermanshah, Iran. Email: m.heydarifard@kut.ac.ir / <https://orcid.org/0009-0008-5566-7992>

Original Research

Received:
2026.06.07

Accepted:
2026.09.07

Keywords:
 Prophetic
 Infallibility;
 Allama
 Tabatabai;
 Friedrich
 Schleiermacher;
 Divine
 Revelation;
 Religious
 Experience

Abstract: This study employs a descriptive-analytical method and a comparative approach to examine the concept of “prophetic infallibility” in the thought of Allameh Tabataba'i and Friedrich Schleiermacher, aiming to show how differences in epistemological and theological foundations, particularly in understanding the nature of revelation, lead to two distinct conceptions of the prophet's status and, consequently, two modes of explaining infallibility. Allameh Tabataba'i regards infallibility as a necessary condition of prophethood and the goal of guidance, grounded in such foundations as revelatory intuitive knowledge, the sacred faculty, and divine confirmation, encompassing immunity from error in receiving revelation, conveying the message, and the practical sphere. In contrast, Schleiermacher, adopting a phenomenological and religious-studies approach, although deeming infallibility in its traditional and metaphysical sense unjustified, accepts it in an existential and ethical sphere as the complete dominance of God-consciousness over self-consciousness and the absence of deviation in the spiritual life of the prophet (Jesus). The findings show that this duality in explanation is rooted in their metatheoretical foundations; nevertheless, by moving beyond negative oppositions and distinguishing between the stability of the divine source of revelation and the dynamism of historical understanding, Schleiermacher's hermeneutical achievements in dynamically reading the prophets' lives and deriving their transhistorical messages can be utilized to enrich discussions in Islamic theology

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI [10.22034/iscw.2026.2087905.1243](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2087905.1243)

مقایسه مبانی عصمت پیامبران در اندیشه علامه طباطبائی و فریدریش

شلایرماخر

محمد حیدری فرد

عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم پایه و کاربردی، دانشگاه صنعتی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران.

m.heydarifard@kut.ac.ir . <https://orcid.org/0009-0008-5566-7992>

صص

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۴/۰۸/۲۶

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۳/۲۶

کلیدواژه‌ها:

عصمت پیامبران؛

علامه طباطبائی؛

فریدریش

شلایرماخر؛ وحی؛

تجربه دینی؛ علم

حضور

چکیده: این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکردی تطبیقی، به بررسی مفهوم «عصمت پیامبران» در اندیشه علامه طباطبائی و فریدریش شلایرماخر می‌پردازد تا نشان دهد چگونه تمایز در مبانی معرفت‌شناختی و الهیاتی، به‌ویژه در فهم ماهیت وحی، به دو تصویر متفاوت از جایگاه پیامبر و در نتیجه، دو شیوه تبیین از عصمت می‌انجامد. علامه طباطبائی عصمت را شرط ضروری نبوت و غایت هدایت می‌داند که بر پایه‌هایی چون علم حضوری و حیانی، قوه قدسیه و تأیید الهی استوار بوده و مصونیت از خطا در دریافت وحی، ابلاغ پیام و ساحت عمل را دربرمی‌گیرد. در مقابل، شلایرماخر با رویکردی پدیدارشناختی و دین‌شناختی، اگرچه عصمت را در معنای سنتی و متافیزیکی آن ناموجه می‌شمارد، اما آن را در ساحتی وجودی و اخلاقی، به‌مثابه غلبه کامل خداآگاهی بر خودآگاهی و نبود انحراف در حیات معنوی پیامبر (عیسی) می‌پذیرد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این دوگانگی در تبیین، ریشه در بنیادهای فرانظری آنان دارد؛ با این حال، با فراتر رفتن از تقابل‌های سلبی و تفکیک میان ثبات منشأ الهی وحی و پویایی فهم تاریخی، می‌توان از دستاوردهای هرمنوتیکی شلایرماخر در خوانش پویا از سیره و استخراج پیام‌های فراتاریخی پیامبران، در جهت غنای مباحث کلام اسلامی بهره جست.

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

[10.22034/iscw.2026.2087905.1243](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2087905.1243)

ناشر

DOI

مقدمه

مسئله «عصمت پیامبران» از محورهای مهم الهیات اسلامی و یکی از نقاط گفت‌وگوی جدی میان سنت کلامی و الهیات مدرن به شمار می‌رود. تحلیل این مفهوم به طور مستقیم با چگونگی فهم «وحی» گره خورده است؛ زیرا نوع نگاه به وحی تعیین می‌کند که پیامبر در مقام دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده پیام الهی، از چه جایگاه معرفت‌شناختی و وجودی برخوردار است. در سنت حکمت متعالیه، رابطه پیامبر با حقیقت وحیانی در قلمرو علم حضوری قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۱۱۷) و به همین دلیل، پیامبر از هرگونه خطا در مقام دریافت و ابلاغ وحی منزّه دانسته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۱). بر این اساس، طباطبائی با تکیه بر مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه، عصمت را به عنوان شرط لازم نبوت و معلول علم حضوری، قوه قدسیه و عنایت الهی تبیین می‌کند.

در برابر، فریدریش شلایرماخر، به عنوان بنیان‌گذار الهیات مدرن، وحی را نه صرفاً به مثابه ابلاغ گزاره‌های حقیقت‌ورز، بلکه به عنوان «تجربه حقیقت الهی در آگاهی انسان» درک می‌کند. از منظر او، تجربه دینی نه در ساحت فرابشری، بلکه در چارچوب تاریخ، زبان و محدودیت‌های معرفتی انسان شکل می‌گیرد (Schleiermacher, 2016, p.311)؛ و از همین رو، هر آنچه از پیامبر برمی‌آید، نه ناشی از یک امتیاز متافیزیکی، بلکه برخاسته از کیفیت خاص تجربه دینی اوست. بدین سیاق، این پرسش بنیادین مطرح می‌شود که آیا دو نوع تبیین متفاوت از وحی، لزوماً به دو دیدگاه متعارض درباره عصمت منجر می‌شوند یا می‌توان میان آن‌ها پیوندی هم‌افزا یافت؟

دغدغه‌ای که این پژوهش را برانگیخته، نیاز به بازخوانی دقیق دو رویکرد متفاوت است که هر یک از موضعی متمایز، از جایگاه دینی پیامبران سخن می‌گویند. بررسی‌های پیشین در این زمینه، اغلب بر تقابل میان دو نظام کلامی تأکید داشته‌اند؛ با این حال، برخی پژوهش‌ها نیز نشان داده‌اند که می‌توان از ظرفیت‌های تعاملی میان این دو اندیشه بهره برد (اکبری دهقان و پاشائی، ۱۳۹۷؛ فیاضی، ۱۴۰۰). با این وجود، تحلیل تطبیقی که بتواند میان «عصمت معرفت‌شناختی»

طباطبایی و «عصمت وجودی/اخلاقی» شلایرماخر، پل‌های ارتباطی برای الهیات معاصر برقرار کند، همچنان نیازمند بررسی دقیق‌تر است.

پرسش‌های اصلی این پژوهش عبارتند از: نخست، طباطبایی بر چه اساسی عصمت را به عنوان شرط ضروری نبوت تبیین می‌کند؟ دوم، شلایرماخر چگونه بی‌گناهی پیامبر را در قالب تجربه دینی و غلبه‌ی خداآگاهی تبیین می‌نماید؟ و سوم، این دو دیدگاه چگونه می‌توانند در مواجهه با نیازهای الهیات معاصر، مکمل یکدیگر عمل کنند؟

فرضیه مقاله بر این است که اگرچه در نگاه نخست، تبیین عصمت در اندیشه طباطبایی و شلایرماخر متعارض به نظر می‌رسد، اما با دقت در مبانی، می‌توان این دو را نه به مثابه دو نظام در تقابل، بلکه به عنوان «دو بال مکمل» برای مواجهه با نیازهای دینی معاصر نگریست. این پژوهش با استفاده از روش تحلیل تطبیقی، می‌کوشد نشان دهد که چگونه می‌توان میان «ثبات منشأ الهی وحی» در دیدگاه طباطبایی و «پویایی تجربه و فهم تاریخی» در دیدگاه شلایرماخر، توازن برقرار کرد تا جایگاه اسوه بودن پیامبران در بستر تاریخ و فراتاریخ، به شکلی جامع تبیین شود.

۱. تبیین مبانی عصمت در اندیشه سید محمدحسین طباطبایی

۱-۱. ماهیت وحی در نگاه طباطبایی

در اندیشه طباطبایی، وحی اساساً رخدادی معرفتی است که در مرتبه‌ای برتر از ادراکات عادی انسان تحقق می‌یابد و ساختار آن را باید از سنخ «علم حضوری» دانست. طباطبایی با تکیه بر مبانی فلسفی حکمت متعالیه، معرفت وحیانی را نوعی شهود بی‌واسطه حقیقت معرفی می‌کند؛ معرفتی که در آن، ارتباط میان پیامبر و واقعیت مورد ادراک نه با ابزار مفهومی و ذهنی، بلکه در سطحی وجودی و اتحادی شکل می‌گیرد. در چنین ساحتی، معلوم برای پیامبر «حاضر» است، نه «مفهوم»، و همین حضور وجودی موجب می‌شود که امکان خطا، سهو یا اختلاط با فرآورده‌های ذهنی از بنیاد منتفی باشد. (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۱۵۳)

طباطبایی تصریح می‌کند که سرچشمه خطا در آگاهی انسانی، ناظر به همان قلمرویی است که معرفت را از طریق مفاهیم، تحلیل‌های ذهنی یا فعالیت‌های حسی

حیدری فرد

و تخیلی محقق می سازد. هر جا میان «عالم» و «معلوم» واسطه‌ای چون صورت ذهنی، فرآیند شناختی یا عملیات حسی وجود داشته باشد، احتمال لغزش دائماً مطرح است. اما وحی، از آن جا که علم حضوری است و در آن اتحاد میان ادراک کننده و حقیقت مورد ادراک برقرار است، نه تنها تحت قوانین معرفت حصولی قرار نمی گیرد، بلکه اساساً در مرتبه‌ای تحقق می یابد که خطاپذیری در آن معنا ندارد. از این رو، عصمت پیامبر در مقام دریافت وحی، نه یک امتیاز اخلاقی یا کرامتی نفسانی، بلکه لازمه وجودشناختی نوع خاصی از معرفت است که پیامبر حامل آن است. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۰۸)

طباطبائی در تحلیل قوای ادراکی انسان نیز بر این نکته تأکید می کند که وحی از سنخ فعالیت های خیال، وهم یا الهامات نفسانی نیست. او با تفکیک دقیق مراتب ادراک انسان، نشان می دهد که قوای تخیلی و وهمی حتی در عالی ترین صورت هایشان مانند الهام شاعرانه، تخیل قدسی یا تجارب عرفانی همچنان در محدوده صور ذهنی و حالات نفس قرار دارند و بنابراین امکان تأثیرپذیری از شرایط روان شناختی، عوارض بدنی یا خطاهای ادراکی در آنها محفوظ است. (شانظری و طاهری، ۱۳۹۱) وحی پیامبر نه در سطح این قوا، بلکه در مرتبه ای برتر و به اصطلاح «مفارق» تحقق می یابد؛ مرتبه ای که در آن نفس پیامبر تحت عنایت و تأیید الهی، قابلیت اتصال مستقیم به حقیقت را می یابد و پیام الهی را بدون کمترین آلودگی به تخیلات یا تداعی های ذهنی دریافت می کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵)

در نتیجه این مبانی، وحی در نگاه طباطبائی حقیقتی است قدسی، حضوری و غیرخطاپذیر که پیامبر در آن با واقعیت الهی به نحوی مباشر و بی واسطه مواجه می شود. این تحلیل، یکی از استوارترین پایه های عصمت معرفتی را در نظام فکری طباطبائی شکل می دهد و نشان می دهد که امکان خطا در دریافت وحی، با ماهیت این نوع معرفت ناسازگار است.

۱-۲. دلایل عقلی عصمت

در پی تبیین ماهیت وحی در اندیشه طباطبایی اکنون روشن می‌شود که عصمت پیامبر تنها محصول نوع ویژه ادراک او نیست، بلکه پشتوانه‌ای عقلی و وجودی نیز دارد که ساختار نبوت را کامل می‌کند. در واقع، آن بنیان معرفتی پیشین، مقدمه‌ای است برای فهم این که چرا پیامبر نه تنها در دریافت وحی، بلکه در ساحت‌های دیگر معرفت و عمل نیز نیازمند عصمت است و چگونه این عصمت در دستگاه فکری علامه، ضرورت عقلی و تکوینی می‌یابد.

طباطبایی برای توضیح ضرورت عصمت پیامبران، ابتدا به «قوه قدسیه» اشاره می‌کند؛ نیرویی درونی که پیامبران به‌طور تکوینی از آن برخوردارند و به واسطه آن در مرتبه‌ای از ثبات روحی، روشن بینی و اراده استوار قرار می‌گیرند. البته واجد بودن این قوه به این معنا نیست که پیامبر کاملاً مجبور یا بی‌اختیار است؛ بلکه برعکس، قدرت و اختیار او در تشخیص و انتخاب خیر به قدری قوی است که گرایش به گناه برایش معنا و جذابیت ندارد. به بیان دیگر، قوه قدسیه نوعی کمال وجودی است که میل و اراده پیامبر را به سمت حق هدایت می‌کند و زمینه وقوع خطا یا لغزش را از بین می‌برد، نه اینکه اختیار را از او سلب کند. از این رو، پرهیز پیامبر از خطا نتیجه توان بالای او در شناخت، اراده و انتخاب است؛ نه محصول یک اجبار یا محدودیت بیرونی. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۲۵)

در کنار این بُعد تکوینی، طباطبایی بر «تأیید و تسدید الهی» تأکید می‌کند؛ امری که نشان می‌دهد عصمت پیامبر تنها به جوهر نفس او محدود نمی‌شود، بلکه استمرار و پایداری آن در گرو نوعی حفاظت الهی است. پیامبر در تمام مراحل ارتباط با وحی (از دریافت تا حفظ و ابلاغ آن) در قلمرو عنایت و هدایت ویژه الهی قرار دارد. این تأیید، پیوسته و متناسب با رسالت اوست و مانع از آن می‌شود که حالات روانی، عوامل بیرونی یا وسوسه‌های شیطانی در مسیر ابلاغ پیام الهی کوچک‌ترین تأثیری بگذارند. بنابراین عصمت، هم پایه‌ای درونی دارد (قوه قدسیه) و هم پشتوانه‌ای بیرونی و غیبی (تسدید الهی)، و این دو ساحت یکدیگر را تکمیل می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۸۱)

طباطبایی در نهایت، دلایل عقلی عصمت را با غایت‌شناسی نبوت پیوند می‌زند. به باور او، نظام آفرینش بر هدایت بشر بنا شده است و تحقق این هدف بدون پیامبری که در سخن، قصد، عمل و بیان خود هیچ‌گونه خطایی نداشته باشد، ممکن نیست. اگر پیامبر در دریافت یا ابلاغ وحی حتی در مواردی محدود دچار اشتباه شود، اعتماد مردم نسبت به پیام الهی سست خواهد شد و رسالت او بی‌اثر می‌گردد (خزایی، رضوی و هاشمی، ۱۴۰۳، ص ۱۸۱). در چنین صورتی، هدف الهی از نبوت که رساندن پیام روشن، قابل اعتماد و کامل است تحقق نمی‌یابد. بنابراین، ضرورت عصمت نه تنها از تحلیل وجودشناختی حقیقت وحی ناشی می‌شود، بلکه به‌عنوان شرط تحقق غایت الهی بر هدایت مردم نیز ضرورت عقلی پیدا می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ص ۸۹)

به این ترتیب، دلایل عقلی عصمت در اندیشه طباطبایی شبکه‌ای هماهنگ از مبانی تکوینی، الهی و غایت‌شناختی را تشکیل می‌دهد که هم فهم ماهیت وحی را تکمیل می‌کند و هم ضرورت مصونیت پیامبر در همه شؤون رسالت را تبیین می‌سازد.

۱-۳. عصمت در دریافت و ابلاغ وحی و عمل

پس از تبیین مبانی عقلی عصمت، طباطبایی این بحث را به حوزه «کارکردهای پیامبر» گسترش می‌دهد و نشان می‌دهد که عصمت پیامبر تنها در مرحله دریافت وحی محدود نمی‌شود، بلکه همه عرصه‌های مرتبط با رسالت را دربر می‌گیرد. به اعتقاد او، پیامبر باید در سه حوزه اصلی دریافت وحی، ابلاغ آن، و رفتار و عمل شخصی از هرگونه لغزش مصون باشد تا پیام الهی بدون تحریف به مردم برسد و اعتماد آن‌ها به نبوت از میان نرود.

در حوزه دریافت وحی، مصونیت پیامبر جنبه‌ای کاملاً «علمی» و معرفتی دارد. پیامبر حقیقت وحی را بدون واسطه مفاهیم ذهنی و بدون دخالت تخیل یا تصورات شخصی دریافت می‌کند؛ بنابراین امکان اشتباه، بدفهمی یا آمیختگی حالات روانی در این مرحله وجود ندارد. این نوع مصونیت تضمین می‌کند که پیام الهی همان‌گونه که هست، به ذهن و قلب پیامبر می‌رسد. (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۲۱)

اما عصمت تنها به دریافت وحی ختم نمی‌شود. پیامبر در مرحله ابلاغ نیز باید از خطا مصون باشد؛ زیرا اگر در بیان وحی یا در توضیح و تبیین احکام الهی دچار خطا شود، پیام الهی برای مردم قابل اعتماد نخواهد بود. از نظر علامه، شیوه سخن گفتن پیامبر، گزینش الفاظ، تبیین احکام و حتی داوری‌های اجتماعی و اخلاقی او، همگی تحت هدایت الهی و در چارچوب عصمت قرار دارد. به این ترتیب، مصونیت علمی و معرفتی پیامبر به مصونیتی در «ابلاغ» و «تبیین» نیز گسترش می‌یابد. پیامبر افزون بر محفوظ‌بودن از خطای معرفتی، از گناه و رفتارهای نادرست نیز مصون است. این بعد رفتاری عصمت، پیامبر را به الگوی عملی هدایت تبدیل می‌کند و رابطه او با مردم را بر اعتماد کامل استوار می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۷۳).

۱-۴. نقش عصمت در حجیت دین

از نگاه طباطبایی، عصمت پیامبران تنها یک ویژگی شخصی یا فضیلتی اخلاقی نیست، بلکه رکن بنیادین «حجیت دین» به شمار می‌آید. به بیان دیگر، دین زمانی می‌تواند مرجع معتبر برای هدایت انسان باشد که پیام‌آور آن در تمام مراحل رسالت خود از هرگونه خطا، غفلت یا انحراف مصون باشد. این پیوند ساختاری میان عصمت و حجیت، جایگاه ویژه‌ای به عصمت در نظام الهیاتی طباطبایی می‌بخشد و نشان می‌دهد که بدون آن، نه رسالت معنایی روشن می‌یابد و نه شریعت می‌تواند کارکرد هدایت‌گرانه خود را ایفا کند. (کرکه‌آبادی و روشنی، ۱۴۰۱)

نخست، عصمت پیامبر ضامن اعتماد مردم به پیام الهی است. اگر پیامبر در تفسیر، تصمیم‌گیری یا رفتار شخصی ممکن بود دچار لغزش شود، مخاطبان هرگز نمی‌توانستند میان سخن الهی و برداشت بشری تفکیک کنند. در چنین وضعی، پیام الهی اعتبار قطعی خود را از دست می‌داد و پذیرش آن تابع حدس و گمان می‌شد. طباطبایی تأکید می‌کند که پیامبر باید در نظر مردم شخصیتی باشد که هم در مقام فهم و بیان حقیقت و هم در سلوک فردی، به‌گونه‌ای عمل کند که اعتماد کامل و بی‌تردید به سخن او شکل گیرد. بنابراین، عصمت ملزوم اجتماعی-معرفتی حجیت است؛ یعنی شرطی است که مخاطب را قادر می‌سازد پیامبر را به‌عنوان مرجع مطمئن دریافت حقیقت بپذیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۲۰۰)

دوم، عصمت در ساختار شریعت نقشی اساسی دارد. شریعت مجموعه‌ای از آموزه‌ها، احکام و رهنمودهای عملی برای هدایت انسان است، و اگر پیامبر در بیان یا اجرای این احکام دچار اشتباه شود، انسجام و سازگاری شریعت از میان می‌رود. طباطبائی بر این باور است که شریعت تنها زمانی می‌تواند نقشه راه هدایت باشد که کاملاً متکی بر بیان مصون از خطای پیامبر باشد؛ زیرا هرگونه خلل در این بیان، غایت هدایت را مختل می‌کند. به همین دلیل، عصمت نه یک لایه الحاقی، بلکه بنیانی درونی برای شکل‌گیری و استمرار شریعت است.

در نهایت، عصمت پیامبر زمینه تحقق عملی هدایت الهی را فراهم می‌کند. پیامبران در نگاه طباطبائی تنها «ناقلان پیام» نیستند، بلکه هادیانی‌اند که با رفتار، تصمیم‌ها و الگوی زندگی خود، مسیر سلوک انسان را روشن می‌سازند. اگر رفتار پیامبر در معرض خطا قرار بگیرد، کارکرد تربیتی و الگو بودن او نیز از دست می‌رود. بنابراین عصمت، پیامبر را فراتر از مفسر وحی بودن، به «نمونه عینی هدایت» تبدیل می‌کند. (صولتی، ۱۴۰۱، ص ۱۰۷)

از این منظر، عصمت در اندیشه طباطبائی ستون اصلی حجیت دین است؛ ستونی که بدون آن، اعتماد مخاطب، انسجام شریعت و امکان هدایت همگی فرو می‌ریزند.

۲. عصمت در الهیات شلایرماخر

۲-۱. جایگاه دین و مبنای پذیرش آن در اندیشه شلایرماخر

پیش از تبیین ماهیت وحی و عصمت، باید مبنای پذیرش اصل دین در اندیشه شلایرماخر روشن شود؛ زیرا تبیین او از جایگاه پیامبر، به‌شدت به تلقی او از ماهیت دین وابسته است. شلایرماخر دین را نه مجموعه‌ای از گزاره‌های متافیزیکی و اخلاقی، بلکه نوعی تجربه وجودی می‌داند. نقطه آغاز اندیشه او، مفهوم «احساس وابستگی مطلق» است؛ احساسی که در ژرفای آگاهی انسان قرار دارد و نشان‌دهنده پیوند وجودی او با امر نامتناهی است (Schleiermacher, 1996a, p.217).

در این دیدگاه، مبنای پذیرش دین، تجربه‌ای است که در آن انسان خود را در پیوندی مستقیم با مبدأ متعال درمی‌یابد. شلایرماخر میان دین و سایر ساحت‌های معرفتی، مانند فلسفه یا اخلاق، تمایز قائل می‌شود؛ از نظر او، دین در ساحت

«احساس و شهود» قرار دارد، نه در ساحت استدلال‌های نظری یا قواعد رفتاری. با این حال، لازم است میان «مبنای دین» و «کارکردهای دین» تفکیک شود. اگرچه دین در اندیشه او پیامدهایی همچون آرامش روحی، انسجام شخصیت و جهت‌دهی اخلاقی دارد، اما این کارکردها، مبنای اصلی اعتبار دین نیستند. دین برای شلایرماخر فراتر از یک ابزار برای تأمین آرامش روانی یا کارکردی اجتماعی است؛ بلکه حقیقت دین در همان تجربه بنیادین وابستگی به امر نامتناهی نهفته است.

همچنین باید تأکید کرد که منظور از «احساس» در اینجا، یک حالت عاطفی، سلیقه‌ای یا روانی گذرا نیست، بلکه نوعی آگاهی وجودی و درک حضوری از حقیقت است. این احساس، ریشه در ساختار آگاهی انسان دارد و به همین دلیل می‌تواند تجلی‌های گوناگون و تاریخی به‌خود بگیرد (Schleiermacher, 2011b, p.73). بنابراین، از آنجا که دین در این سطح از آگاهی معنا می‌یابد، وحی نیز به‌جای آنکه صرفاً ابلاغ گزاره‌هایی از بیرون باشد، به‌مثابه ظهور و تعمیق این تجربه در آگاهی پیامبر درک می‌شود (Schleiermacher, 2016, p.311). این مبنای معرفتی، زمینه‌ساز تبیین او از عصمت در قالب «غلبه‌ی خداآگاهی بر خودآگاهی» خواهد بود.

۲-۲. ماهیت وحی در اندیشه شلایرماخر

در الهیات شلایرماخر، مسئله عصمت پیامبران مستقیماً از برداشت او درباره ماهیت وحی سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا او برخلاف الهیات سنتی که وحی را حقیقتی بیرونی و نازل‌شده از سوی خدا می‌دانست، وحی را به مثابه «تجربه‌ی حقیقت الهی در آگاهی انسانی» تفسیر می‌کند. البته طباطبایی نیز در سنت اسلامی، به گونه‌ای از درونی بودن وحی سخن می‌گوید، با این تفاوت که در اندیشه او، نفس پیامبر به واسطه اتحاد با مرتبه «ام‌الکتاب» که حقیقت و مخزن وحی است، به نحو «علم حضوری» وحی را می‌یابد و آن حقیقت در جان پیامبر نقش می‌بندد؛ اما درونی بودن در اندیشه شلایرماخر به معنای حضور شرایط تاریخی، زبانی و تجربی پیامبر در مقام دریافت و بیان وحی است. نقطه آغاز اندیشه شلایرماخر مفهوم «احساس وابستگی مطلق» است؛ احساسی وجودی که در ژرفای نفس انسان قرار دارد و نوعی درک

حیدری فرد

حضور از پیوند با مبدأ متعال را نشان می‌دهد. این احساس نه زاده استدلال است و نه محصول دریافت پیام فوق‌طبیعی به معنای متعارف آن، بلکه تجربه‌ای بنیادین است که در همه انسان‌ها حضور دارد؛ با این تفاوت که در پیامبران با شدتی بسیار عمیق‌تر بروز می‌کند (مک‌گراث، ۱۴۰۰، ص ۲۱۷).

بر این اساس، وحی در نگاه شلایرماخر نه انتقال صرفِ گزاره‌های آسمانی، بلکه تجلی تجربه دینی ناب پیامبر است. پیامبر در این تصویر، حامل حقیقتی ثابت و فرا بشری نیست که از هیچ مجرای انسانی عبور نکند، بلکه انسانی است که تجربه معنوی‌اش از دیگران برجسته‌تر است و همین برجستگی، او را قادر می‌سازد آنچه را در باطن خویش یافته، در قالب مفاهیم و نمادهای قابل فهم برای جامعه خود بیان کند. به همین دلیل، بیان پیامبر از تجربه الهی، ناگزیر با عناصر فرهنگی، زبانی و روان‌شناختی او درهم‌تنیده است (Schleiermacher, 2016, p.311).

با چنین تصویری، وحی امری تاریخی و تفسیرپذیر می‌گردد. از این‌رو، محتوای وحی در اندیشه شلایرماخر نه به عنوان پیام منقطع از زمینه، بلکه به عنوان «بازتاب انسانی تجربه معنوی» درک می‌شود. این چرخش پارادایمی از «وحی به مثابه ابلاغ گزاره‌های معصومانه» به «وحی به مثابه تجربه»، نشان‌دهنده‌ی تفاوت بنیادین در تبیین عصمت است؛ زیرا شلایرماخر با ردّ «عصمت متافیزیکی» به عنوان یک امتیاز غیرتجربی، به جای نفی جایگاه پیامبر، به دنبال تبیین عصمت در بستر «غلبه‌ی خداآگاهی» بر «خودآگاهی» است. در واقع، پیامبر در نگاه او، شرح‌دهنده تجربه‌ای است که به دلیل کمال اتصال با الوهیت، از خطاهای معمول به دور مانده است.

در نهایت، شلایرماخر با بازخوانی وحی به مثابه تجربه‌ای انسانی، بنیان نظری عصمت را از یک اصل فراطبیعی استعلایی، به یک اصل وجودی و اخلاقی تبدیل می‌کند. او با نقد پیش‌فرض‌های متافیزیکی درباره عصمت، نه در پی انکار مقام شامخ پیامبر، بلکه در تلاش برای ارائه تبیینی است که با ساحت تاریخی تجربه دینی سازگار باشد (Schleiermacher, 2016, p.229). از این منظر، عصمت نه یک امتیاز بیرونی، بلکه نتیجه‌ی استمرار حضور الهی در آگاهی پیامبر است که او را در مسیر هدایت، از لغزش مصون می‌دارد.

۳-۲. دلایل نفی عصمت متافیزیکی

در چارچوب الهیات شلایرماخر، بازخوانی و نفی عصمت متافیزیکی پیامبران، نتیجه طبیعی مبانی انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی اوست. از آنجا که وی وحی را تجربه‌ای درونی و در بستر آگاهی انسانی می‌داند، نخستین پیامد این رویکرد آن است که هر تجربه انسانی، حتی در ژرف‌ترین سطح معنوی، به‌طور ساختاری با ویژگی‌های ساحت ادراک بشری همراه است. تجربه دینی، هرچند در پیامبران با شدت و خلوصی بی‌مانند تحقق یابد، همچنان در بستر ذهن و روان انسانی رخ می‌دهد و از محدودیت‌های طبیعی ادراک، تفسیر و انتقال واقعیت جدا نیست (Dole, 2010).

به همین دلیل، شلایرماخر تأکید می‌کند که فهم و صورت‌بندی پیامبر از تجربه الهی، ناگزیر در قالب زبان، مفاهیم، پیش‌فرض‌ها و افق فرهنگی دوران او به ظهور می‌رسد. زبان پدیده‌ای انسانی و تاریخی است و انتقال یک حقیقت را از مجرای ساختارهای زبانی و تاریخی صورت می‌دهد. از نظر او، آموزه‌ها و گزاره‌های دینی صادرشده از پیامبران نیز در این بستر تاریخی معنا می‌یابند؛ زیرا پیامبر در شبکه‌ای از مفاهیم و نشانه‌های زبانی عصر خویش می‌اندیشد و با جامعه خود سخن می‌گوید. بنابراین، پیام و بیان دینی پیامبر نه تنها از زمینه فرهنگی و تاریخی‌اش تفکیک‌پذیر نیست، بلکه دقیقاً در دل همین مناسبات تعین می‌یابد (Schleiermacher, 1996a, p.93).

بر پایه همین مبانی، شلایرماخر تلقی سنتی از عصمت را به مثابه یک «امتیاز متافیزیکی و مصونیت فراطبیعی» که انسان را از ساختار وجودی‌اش خارج کند، غیرقابل دفاع می‌داند. انسان به عنوان موجودی تاریخی و متناهی، از ساختار تکوینی و طبیعی ادراک خود جدا نمی‌شود. البته این نگرش هرگز به معنای انکار قداست یا بی‌گناهی پیامبران نیست؛ بلکه شلایرماخر این جایگاه را بر پایه‌ای وجودی و اخلاقی تبیین می‌کند. از این منظر، اگرچه انتقال زبانی تجربه همواره از مسیر تفکر و نمادهای تاریخی عبور می‌کند، اما این امر به معنای نفی کمال زیست اخلاقی و معنوی پیامبر نیست.

بر این اساس، شلایرماخر نه در مقام انکار ارزش قدسی پیامبران، بلکه در چارچوب نقد تبیین‌های جزئی، با «عصمت متافیزیکی» به عنوان یک امتیاز ماورای تجربی مخالفت می‌ورزد. از نگاه او، بی‌گناهی و طهارت مسیح (و به طور کلی پیامبران) حاصل سه مؤلفه بنیادین است: غلبه کامل خداآگاهی بر خودآگاهی، نبود هرگونه تعارض میان اراده انسانی با اراده الهی، و تداوم پایدار این یگانگی در سراسر حیات. بدین ترتیب، بی‌گناهی پیامبر امری اخلاقی و وجودی است؛ از این رو شلایرماخر اصل طهارت و معصومیت پیامبر را ناممکن نمی‌داند، بلکه با تبیین متافیزیکی و فراطبیعی آن مخالف است. پیامبر در این رویکرد، شاهدی زنده است که پیوند بی‌واسطه خود با مبدأ متعال را در قالب حیاتی مخلصانه و زبانی ملموس به جهان عرضه می‌دارد (Schleiermacher, 2011a, p.73).

۲-۴. پیامدهای معرفت‌شناختی دیدگاه شلایرماخر

در منظومه فکری شلایرماخر، تلقی انسانی و درونی از وحی پیامدهایی عمیق در عرصه معرفت‌شناسی دارد که دامنه آن تنها به تفسیر وحی محدود نمی‌ماند، بلکه فهم انسان از جایگاه دین و تجربه دینی را نیز بازتعریف می‌کند. هنگامی که تجربه دینی در بستر روان و تاریخ انسان تحقق می‌یابد، نخستین پیامد این رویکرد آن است که شناخت برآمده از این تجربه، همواره با «محدودیت‌های ساختاری ادراک بشری» همراه است. خداوند در اندیشه او نه از طریق گزاره‌های انتزاعی و فرازمانی، بلکه از راه تجربه درونی شناخته می‌شود؛ بنابراین، فهم انسان از حقیقت الهی در قالب‌های ذهنی و تفسیری او جای می‌گیرد و به ناچار، با لایه‌های متنوع درک انسانی گره می‌خورد (Schleiermacher, 2011b, p.161).

به همین ترتیب، زبان و مفاهیمی که پیامبران برای صورت‌بندی تجربه معنوی خود به کار می‌برند، بخشی از این «ساختار میانجی» است. زبان نه آینه‌ای صلب از حقیقت، بلکه ابزاری انسانی، فرهنگی و پویاست؛ از این رو، تعبیرات دینی با نشانه‌ها، استعاره‌ها و لایه‌های تفسیری عصر پیامبر همراه می‌شود. در این نگاه، تنوع در روایت‌های دینی، اعم از کلام پیامبر یا نقل‌های پیروان، نه لزوماً نشانه کاستی، بلکه

بازتابی از انتقال تجربه‌ای درونی از مسیر «مجرای زبان بشری» است؛ مجرای که به طور طبیعی با فاصله‌ای میان «اصل تجربه» و «صورت بیان» همراه است. نتیجه روشن این مبانی آن است که پیامبران در مقام کنش‌گران تاریخی، در ساحت بیان و تفسیر آموزه‌ها، تابع مقتضیات زمانی و انسانی‌اند. از نگاه شلایرماخر، پیامبر در مقام انسانی که تجربه‌ی الهی را در قالب جهان تاریخی خود عرضه می‌کند، با محدودیت‌های «فهم گفتمانی» روبروست. بدین ترتیب، آنچه سنتاً «خطا» خوانده می‌شد، در این دستگاه فکری، به معنای وجود مقتضیات انسانی و تاریخی در ساحت بیان و تبیین پیامبر است؛ مقتضیاتی که پیامبر را از ساحت الوهیت جدا کرده و به عنوان «الگوی اعلای انسانیت» در مسیر تعالی قرار می‌دهد.

به این ترتیب، معرفت دینی در دستگاه فکری شلایرماخر مجموعه‌ای پویا و تفسیرپذیر است؛ پیامبران در این چارچوب، آغازگران و الگوهای برجسته تجربه دینی‌اند که پیوند بی‌واسطه خود با مبدأ متعال را در قالب زیستی مخلصانه به تاریخ عرضه می‌دارند. با این حال، این پویایی لزوماً با برداشت «من عنداللهی» و عصمت الهی در اندیشه طباطبایی ناسازگار نیست؛ چرا که می‌توان میان «ثبات منشأ الهی وحی» و «پویایی فهم و تحقق تاریخی آن» تمایز نهاد. دیدگاه شلایرماخر، افزون بر آشکارسازی محدودیت‌های تاریخی فهم دین، می‌تواند در غنای مباحث کلامی درباره نقش مفسر و شرایط تاریخی وحی، مکملی برای اندیشه کلامی اسلامی باشد. در مقابل، تأکید طباطبایی بر علم حضوری و تأیید الهی، مبنایی استوار برای حفظ حجیت وحی فراهم می‌آورد. از این رو، گفت‌وگوی میان این دو دیدگاه را می‌توان نه تقابلی سلبی، بلکه تعاملی هم‌افزا دانست که در آن، پویایی فهم دینی با ثبات منشأ الهی وحی به گونه‌ای سازوار جمع می‌شود (Veldsman, 2019, p.4).

۲-۵. نقش پیامبران در چارچوب بازخوانی عصمت

در منظومه فکری شلایرماخر، پیامبر حتی در چارچوب بازخوانی عصمت، جایگاهی پیچیده و برجسته می‌یابد؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت او با نقد تلقی متافیزیکی از عصمت، نه تنها شأن پیامبران را فرو نمی‌کاهد، بلکه آن را در مسیری تازه و متفاوت بازتعریف می‌کند. پیامبران در نگاه او مرکز ثقل دین‌اند، اما نه از این جهت که حاملان

حیدری فرد

گزاره‌های تغییرناپذیر الهی باشند؛ بلکه از آن جهت که اوج تبلور تجربه دینی انسان محسوب می‌شوند. در واقع، شلایرماخر بر نوعی «برجستگی وجودی» در پیامبران انگشت می‌گذارد: آنان انسان‌هایی‌اند که احساس وابستگی به امر نامتناهی در وجودشان به درجه‌ای از شدت و شفافیت رسیده که برای دیگران دست‌نیافتنی است.

این درک متفاوت از پیامبری به او اجازه می‌دهد میان «مرجعیت معرفتی» و «مرجعیت وجودی» تمایز بگذارد. پیامبر از نظر او نه، مرجع معرفتی مصون از خطای گزاره‌ای، بلکه مرجع وجودی و معنوی است؛ یعنی کسی که کیفیت حضور او در جهان و نحوه درک او از امر قدسی، دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین دلیل، پیامبر به جای آنکه در مقام «مفسر بی‌خطا» قرار گیرد، بیشتر به «مبدع یک افق معنوی تازه» می‌ماند. زبان، اعمال و زیست پیامبر برای دیگران الهام‌بخش است، چون او تجربه‌ای را زیسته که در سطح جمعی قابلیت بازتولید و هم‌دلی دارد (Schleiermacher, 2012, p.259).

شلایرماخر در این چارچوب تأکید می‌کند که این الهام‌بخشی پیامبر تنها نتیجه شدت تجربه دینی او نیست، بلکه به نحوه فعلیت‌یابی اجتماعی این تجربه نیز مربوط است. پیامبران، به‌زعم او، توانایی اجتماعی-ارتباطی ویژه‌ای دارند؛ یعنی می‌توانند تجربه درونی خود را به شیوه‌ای بیان کنند که ظرفیت‌های فرهنگی جامعه را درگیر سازد و نوعی «وجدان جمعی دینی» پدید آورد. بدین ترتیب، پیامبران بنیان‌گذاران سنت‌های دینی‌اند، اما نه از راه ابلاغ فرمان‌های آسمانی، بلکه با ایجاد یک فضای تجربه دینی هم‌افزا که بعدها می‌تواند با تفسیرهای گوناگون گسترش یابد.

این نگاه، تعریفی تازه از «اقتدار معنوی» به دست می‌دهد. اقتدار پیامبر نزد شلایرماخر نه از «حقانیت مطلق کلام»، بلکه از «عمق تجربه و اصالت شخصیت» سرچشمه می‌گیرد. به همین دلیل، حتی اگر پیامبر در بیان دینی با مقتضیات انسانی ادراک مواجه باشد، این امر چیزی از رکن وجودی او نمی‌کاهد؛ زیرا کارکرد اصلی پیامبر ارائه‌ی یک الگوی متعالی از تجربه ایمان است، نه صرفاً تضمین گزاره‌های معرفتی خالی از محدودیت (فلاحی و حاج‌حسینی، ۱۴۰۴، ص ۱۵).

به تبع این دیدگاه، جامعه دینی نیز رابطه‌ای پویا با پیامبر برقرار می‌کند: نه رابطه تبعیت مطلق از یک منبع مصون، بلکه رابطه‌ای هم‌سویه با انسانی که راهی تازه به سوی تجربه قدسی گشوده است. مؤمنان از پیامبر می‌آموزند، اما این یادگیری به «شیوه مشارکت در تجربه» هم‌شأن است تا «اطاعت از دستور». این نوع الگوگیری هم‌داستانی، تقلیدی سطحی نیست، بلکه به مثابه هم‌ذات‌پنداری وجودی با پیامبر است؛ هر فرد مؤمن با الهام از تجربه پیامبر، تجربه دینی خود را شکل می‌دهد و ادامه می‌دهد.

در مجموع، در دستگاه شلایرماخر، پیامبر در چارچوب بازخوانی عصمت، شخصیتی نیست که بهره‌مند از امتیاز فراطبیعی متافیزیکی باشد، بلکه نقطه خلاق و آغازین سنت دینی است؛ شخصیتی که با شدت تجربه‌اش، امکان دین‌ورزی را برای دیگران فراهم می‌سازد و با قدرت بیانش آن را به سطح اجتماعی می‌رساند. چنین پیامبری بیش از آن که «معلم حقیقت ثابت» باشد، «پدیدآورنده‌ی افق ایمان» است؛ افقی که دیگران در نور آن، یعنی در اقتباس از آن، زندگی دینی خود را می‌سازند (Vander Schel, 2024, p.9).

۳. مقایسه تطبیقی مبانی طباطبایی و شلایرماخر

۳-۱. تعارض مبنایی در تعریف وحی: علم قدسی یا تجربه دینی

در مقایسه تطبیقی دیدگاه طباطبایی و شلایرماخر درباره ماهیت وحی، نخستین و بنیادی‌ترین مسئله از افتراق در همان تعریف اولیه‌ی آن‌ها از «چیستی وحی» آشکار می‌شود. این تفاوت صرفاً اختلافی اصطلاحی نیست، بلکه گسستی ژرف در دو افق معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی است؛ گسستی که مسیر هر دو نظریه را از ابتدا در جهتی متمایز قرار می‌دهد و در عین حال، امکان گفت‌وگوی سازنده را نیز فراهم می‌آورد.

در اندیشه‌ی طباطبایی، وحی نه نوعی علم قدسی و حضوری است؛ مرتبه‌ای از آگاهی است که در آن پیامبر به حقیقت الهی اتصال وجودی می‌یابد، بی‌آنکه این اتصال از مجاری مفهومی یا فرایندهای ذهنی معمول بشری بگذرد. وحی در این

دستگاه فکری، تجربه‌ای وجودی است که منبع و ساختار آن از سطح تجربه‌ی بشری فراتر می‌رود؛ و پیامبر در مقام دریافت آن، به ساحتی از ادراک دست می‌یابد که با ادراک وجودی صرفاً انسانی فاصله دارد. این یافتن علمی، وحی را در قلمرو «معرفت متمرکز الهی» قرار می‌دهد و آن را پیوندی میان عقل قدسی پیامبر و حقیقت مطلق الهی می‌سازد (اژدری زاده، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷).

در مقابل، شلایرماخر با رویکردی تجربه‌گرا و پدیدارشناسانه، وحی را انتقال حقیقتی بیرونی نمی‌داند، بلکه صورت برجسته و نابی از تجربه دینی انسان معرفی می‌کند. پیامبر در نگاه او، کسی است که «احساس وابستگی مطلق» به شکلی ویژه و استثنایی در او متجلی می‌شود. بنابراین، ماهیت وحی نه عبور حقیقتی از ساحتی فراتجربه‌ای به ساحتی انسانی، بلکه تعالی یافتگی تجربه‌ای است که بنیاداً ماهیتی انسانی دارد. وحی برای شلایرماخر آگاهی از جنس علم قدسی نیست، بلکه تجربه‌ای است که ناگزیر در تعامل با زبان، فرهنگ و تاریخ، معنا می‌یابد (Schleiermacher, 1996b, p.57).

بر این اساس، مقایسه ماهیت وحی در اندیشه این دو متفکر، نمایانگر دو نگاه متمایز به امکان ارتباط خدا با انسان است: در نگاه علامه، وحی نوعی «نزول حقیقت» و گشودن راهی به ساحت فرابشری است؛ در حالی که در دستگاه شلایرماخر، وحی «ظهور تجربه‌ی شدت یافته‌ی انسان» است. اختلاف این دو رویکرد، تنها به دو تعریف متفاوت نمی‌انجامد، بلکه دو هستی‌شناسی متمایز از رابطه‌ی انسان با امر قدسی را ترسیم می‌کند؛ رویارویی دو سوی نور در یک راه، که به خلاف دو مربی کاملاً متضاد، به‌سختی سازگاری کامل می‌رسد و همین سازگاری در تعامل فلسفی و کلامی، بستر باروری برای هر دو دیدگاه است.

۲-۳. مصونیت وحیانی یا خطاپذیری انسانی

در مقایسه دیدگاه طباطبایی و شلایرماخر درباره مسئله «امکان یا امتناع خطا در دریافت و ابلاغ وحی»، تفاوت آرا بیش از آن که برخاسته از تعارض کلامی باشد، ریشه در تمایز پیش فرض‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آنان دارد. هر یک از این

دو متفکر بر پایه تبیین خاص خود از ماهیت ادراک و ساختار آگاهی پیامبرانه، افق متمایزی را در تبیین چگونگی مصونیت پیامبر ترسیم می‌کنند. در اندیشه طباطبایی، امتناع خطا در دریافت و ابلاغ وحی نه یک ویژگی پیرامونی یا توصیه اخلاقی، بلکه ضرورتی معرفت‌شناختی و وجودی است. از آن‌جا که وحی در تفکر او در مرتبه‌ای از علم حضوری و شهودی به حقیقت الهی تحقق می‌یابد، پیامبر فرامفهوم و بی‌واسطه با اصل واقعیت روبرو می‌شود. در چنین مرتبه‌ای از شهود حضوری، حضور خطا سالبه به‌انتفای موضوع است؛ زیرا خطاپذیری تنها در ساحت مفاهیم و صور ذهنی (علم حصولی) معنا می‌یابد. افزون بر این، مبادی وجودی پیامبر و تأییدات مستمر الهی در فرایند ابلاغ، مانع از بروز هرگونه لغزش یا سوءبرداشت در انتقال پیام می‌گردد. از این‌رو، عدم بروز خطا در این دستگاه فکری، برآمده از ماهیت خود ادراک و حیانی و عصمت ساختاری پیامبر است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۸۷).

در مقابل، شلایرماخر با تکیه بر تحلیل پدیدارشناختی آگاهی، وحی را «تجربه و تجلی حقیقت الهی در بستر آگاهی انسان» تبیین می‌کند. در این چارچوب، هرچند آگاهی پیامبرانه (به‌ویژه در تجلی کامل آن در حضرت عیسی) به نقطه‌ای از سیطره «خداآگاهی» می‌رسد که اراده بشری را کاملاً با خواست الهی همسو می‌سازد و نوعی «عصمت اخلاقی و وجودی» را پدید می‌آورد، اما این آگاهی در مقام بیان و ابلاغ، ناگزیر از بسترهای انسانی نظیر زبان، فرهنگ و ساختارهای مفهومی عصر خود بهره می‌جوید. آن‌چه شلایرماخر در تبیین خود بر آن دست می‌گذارد، نفی توانایی الهی یا انکار عصمت پیامبر نیست؛ بلکه تصریح بر این نکته است که مصونیت پیامبر نه از سنخ «عصمت متافیزیکی و مکانیکی گسسته از شرایط انسانی»، بلکه حاصل غلبه کامل خداآگاهی بر خودآگاهی و یگانگی اراده انسانی با منشأ الهی است. بنابراین، محدودیت‌های زبانی و تاریخی در نگاه او ناظر بر ذات آگاهی الهی پیامبر نیست، بلکه ویژگی ذاتی ساحت ابلاغ در ظرف حیات تاریخی و بشری به شمار می‌رود.

در برآیند این دو رویکرد، در حالی که طباطبایی با اتکا به علم حضوری، مصونیت مطلق را در تمامی مراحل دریافت و ابلاغ تبیین می‌کند، شلایرماخر با بازخوانی

عصمت در قالب خداآگاهی کامل، جنبه اخلاقی و وجودی آن را پررنگ ساخته و ساحت ابلاغ را در تعامل با ظرفیت‌های آگاهی تاریخی انسان تحلیل می‌نماید.

۳-۳. الگوهای متقابل از رفتار پیامبر: عصمت مطلق یا الگوی انسانی الهام‌بخش

در چهارچوب اندیشه طباطبایی، رفتار پیامبر نقشی بنیادین در ساختار هدایت الهی ایفا می‌کند. پیامبر در نگاه ایشان، نه صرفاً ابلاغ‌کننده کلام خداوند، بلکه «مظهر عینی» حقیقت وحی است؛ تجسمی زنده که باید در کردار، منش، و قضاوت‌هایش، آموزه‌های وحیانی را بازتاب دهد تا برای جامعه دینی، ملموس و قابل اعتماد باشد. از این منظر، عصمت رفتاری پیامبر ضروری است تا پیوند میان «گفتار وحی» و «کردار وحیانی» همچنان استوار باقی بماند. طباطبایی بر این باور است که انسان‌ها تنها از طریق واژگان وحی هدایت نمی‌شوند، بلکه به الگویی زنده نیازمندند که آموزه‌های الهی را در ساحت عمل تحقق بخشد. او تأکید می‌کند که هرگونه خطای رفتاری، حتی کوچک و صرفاً انسانی، می‌تواند اعتماد جامعه به سرچشمه وحی را متزلزل سازد و نقش پیامبر را از «معیار تشخیص عملی حق از باطل» به سطحی فروتر، چون استادی اخلاق یا عارفی برجسته، تنزل دهد. از این رو، عصمت رفتاری، پیش‌فرضی منطقی برای تداوم هدایت الهی محسوب می‌شود.

در مقابل، شلایرماخر، با اتکا به مبانی انسان‌شناختی و تجربه‌محور خود، پیامبر را شخصیتی ممتاز و الهام‌بخش می‌داند، اما نه در چارچوبی که او را از مرزهای تجربه انسانی جدا سازد. از نظر او، پیامبر اوج «احساس وابستگی مطلق» را تجربه می‌کند؛ انسانی که عمیق‌ترین آگاهی را از حضور الهی درمی‌یابد، اما این تجربه، او را از قواعد عام انسانی و شرایط زیست تاریخی‌اش بیگانه نمی‌کند. رفتار پیامبر، همچون دیگر انسان‌ها، در بستر شرایط روانی، تاریخی و اجتماعی شکل می‌گیرد و لذا امکان خطاپذیری در آن به معنای متعارف انسانی، وجود دارد. برتری پیامبر در این رویکرد، نه در مصونیت پیشینی از لغزش، بلکه در عمق ایمان و ژرفای بینش او نسبت به حقیقت الهی است (Schleiermacher, 2011b, p.73).

بر این اساس، پیامبر در نگاه شلایرماخر، «الگوی معنوی و اسوه وجودی» تلقی می‌شود؛ کسی که سطحی متعالی از اتصال به حقیقت الهی را در بستر زیست انسانی

به نمایش گذاشته است. اسوه‌بودگی پیامبر برای انسان‌های زمان‌مند و مکان‌مند، مستلزم تفکیک میان «ظرف تاریخی رفتار» و «پیام فراتاریخی آن» است. شلایر‌ماخر با تحلیل رفتار پیامبر در بستر زندگی واقعی و انضمامی، راه را برای خوانشی پویا و تاریخی از سیره نبوی می‌گشاید؛ رویکردی که در تعاملی سازنده با مبانی کلام اسلامی، امکان کاربست عمیق‌تر آموزه‌ها را فراهم می‌آورد. بدین‌سان، به‌جای تقلید صوری از ظواهر زمان‌مند، مؤمنان با درک پیام‌های فراتاریخی و مقاصد قدسی نهفته در عملکرد تاریخی پیامبر، از تجربه زیسته او در افق‌های نوظهور تاریخی الهام می‌گیرند و ظرفیت‌های اجتهادی و معنایی کلام اسلامی را غنا می‌بخشند.

نتیجه این دو رویکرد را نباید در قالب تقابل میان «اقتدا به پیامبر» و «فهم پویای رفتار او» صورت‌بندی کرد. در اندیشه طباطبایی، گفتار و رفتار پیامبر به سبب منشأ الهی و برخورداری از عصمت، دارای حجیت دینی‌اند و معیار هدایت مؤمنان محسوب می‌شوند؛ از این حیث، پیامبر نقطه‌اتکای حجیت و اسوه‌ای برای هدایت انسان‌هاست. با این حال، التزام به این حجیت، هرگز به معنای نادیده‌گرفتن بستر تاریخی رفتار پیامبر یا پذیرش نوعی فهم صامت و بی‌تحلیل از سیره نیست؛ بلکه می‌توان در راستای حفظ حجیت رفتاری پیامبر، پیام‌های فراتاریخی و مقاصد قدسی او را نسبت به شرایط دگرگون‌شده زمانه بازخوانی کرد و از ظرفیت‌های تفسیری و اجتهادی سیره برای الگوگیری معاصر بهره برد. در مقابل، تأکید شلایر‌ماخر بر مشارکت فعال انسان در فهم و بازتفسیر تجربه و رفتار پیامبر، نه به‌مثابه نفی حجیت یا نسبی‌شدن آموزه‌های پیامبر، بلکه به‌عنوان تأکید بر پیوند پویای فهم دینی با شرایط تاریخی تفسیر تلقی می‌شود.

بدین‌ترتیب، این دو دیدگاه در چارچوبی هم‌افزا قابل تلفیق‌اند: «ثبات منشأ الهی و حجیت سیرت پیامبر» از یک سو، و «پویایی فهم، تفسیر و تحقق تاریخی پیام‌های فراتاریخ» از سوی دیگر، دو مؤلفه‌ای هستند که در گفت‌وگویی تکمیلی، قادرند غنای مباحث کلامی معاصر را از یک سو، و رهبری متدینان در مسیر کاربست دینی رفتار پیامبر در عصر نوین را از سوی دیگر فراهم آورند. پیامبر بدین‌سان هم نقطه‌اتکای حجیت است و هم سرچشمه الهام برای تحقق پیام‌های جاودان الهی در موقعیت‌های

تاریخی گوناگون؛ و از این منظر، نسبت این دو رویکرد، نه تقابل میان «اقتدا» و «تفسیر»، بلکه تعامل میان «ثبات حجیت» و «پویایی فهم تاریخی» است.

۳-۴. بنیادهای متفاوت برای حجیت دین: عصمت یا عمق تجربه

در اندیشه‌ی طباطبایی، حجیت دین به‌طور بنیادین با عصمت پیامبر پیوند خورده است؛ زیرا تنها در پرتو مصونیت رابطه‌ی پیامبر با حقیقت قدسی از هرگونه خطا، تحریف یا مداخله‌ی عوامل بشری است که آموزه‌های دینی، وثاقت مطلق می‌یابند. عصمت در این منظومه، ویژگی‌ای پیرامونی نیست، بلکه پیش‌شرطی است که پیامبر را قادر می‌سازد حقیقت الهی را بی‌کم‌وکاست دریافت، حفظ و ابلاغ کند. از نگاه طباطبایی، اگر پیامبر در معرض خطا -چه در ادراک وحی، چه در تبیین و چه در رفتار- باشد، اعتماد معرفتی به دین دچار چالش می‌شود؛ چرا که کوچک‌ترین احتمال لغزش، بنیان اعتبار گزاره‌های دینی را دستخوش تردید می‌سازد. به همین سبب، عصمت در دستگاه فکری طباطبایی، پشتوانه‌ای منطقی برای شریعت و سازوکاری تضمین‌کننده برای حجیت آن است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ب، ص ۱۷۹).

در مقابل، شلایرماخر حجیت دین را نه بر یک مصونیت متافیزیکی، بلکه بر «شدت و خلوص تجربه‌ی دینی پیامبر» بنا می‌کند. در این چهارچوب، پیامبر به این دلیل مرجعیت می‌یابد که تجربه‌ی او از «وابستگی مطلق»، اصیل‌تر و نافذتر از دیگران است؛ تجربه‌ای که می‌تواند مخاطبان را به درکی ژرف‌تر از امر الهی سوق دهد. بنابراین، اعتبار کلام پیامبر برخاسته از «کیفیت وجودی تجربه‌ی دینی او» است. در نگاه شلایرماخر، پیامبر حامل حقیقتی است که در او آگاهی دینی به اوج خویش رسیده و به همین سبب، کلام او اثرگذار و راه‌گشا می‌شود. حجیت دین در این دستگاه، ماهیتی تجربه‌محور دارد؛ به‌گونه‌ای که هرچه عمق این تجربه بیشتر باشد، اقتدار دینی نیز در ساحت حیات بشری افزون‌تر می‌گردد (De Cruz, 2022, p.169).

از این‌رو، مقایسه‌ی این دو دیدگاه نشان می‌دهد که مبنای حجیت را نباید در قالب دوگانه‌ای انحصاری از «تضمین معرفت‌شناختی» در برابر «بستر پدیدارشناختی» صورت‌بندی کرد. سنت طباطبایی، اگرچه در مقام تبیین بر

مصونیت پیامبر از خطا و وثاقت معرفتی ناشی از آن تأکید می‌ورزد، اما این مصونیت را ریشه در طهارت وجودی و اتصال پیامبر به حقیقت الهی می‌داند؛ از این رو، حیث معرفتی و حیث وجودی در این سنت نه دو بدیل، بلکه دو ساحت لازم و ملزوم‌اند. از سوی دیگر، شلایرماخر نیز اگرچه حجیت دین را بر بستر پدیدارشناختی تجربه‌ی دینی استوار می‌سازد، این رویکرد نافی ایمان به عصمت نیست؛ او خود از منظری وجودگرایانه به بی‌گناهی و عصمت مسیح باور دارد و آن را نه امری متافیزیکی، بلکه حاصل غلبه‌ی کامل «خداآگاهی» بر «خودآگاهی» در تمامی حیات او می‌داند.

نتیجه آن که هر دو دستگاه فکری برای دین مرجعیت تام قائل‌اند و هر دو امکان ایمان به عصمت را می‌پذیرند؛ با این تفاوت که یکی بر حیث معرفت‌شناختی عصمت در تضمین وثاقت پیام تأکید می‌ورزد و دیگری بر حیث وجودی آن در تحقق تجربه‌ی دینی. این دو رویکرد نه رقیب یکدیگر، بلکه مکمل‌اند: همچنان که می‌توان از منظری وجودگرایانه به عصمت پیامبر ایمان داشت، ایمان به وثاقت معرفتی او نیز در پرتو قرائتی وجودی از مصونیت‌اش، تعمیقی دوچندان می‌یابد.

نتیجه‌گیری

هنگامی که دو منظومه‌ی فکری طباطبایی و فریدریش شلایرماخر در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، روشن می‌شود که مواجهه‌ی آن‌ها را نباید در قالب دوگانه‌ای تقابلی یا ناسازگار صورتبندی کرد؛ بلکه این دو متفکر در بنیان‌های تبیینی خود پیرامون وحی، عصمت و مرجعیت دین، راهکارهای متمایزی را برای تبیین حقیقت پیشنهاد می‌دهند. هر دو نظام فکری در پی اثبات و حفظ حجیت دینی و اسوه‌بودگی پیامبر هستند، اما آنچه این دو منظومه را از هم متمایز می‌سازد، نحوه‌ی تبیین ماهیت وحی و سرشت مصونیت پیامبر است.

در منظومه‌ی فکری طباطبایی، ساختاری هماهنگ و پیوسته از مفاهیم وحی، نبوت و هدایت ارائه می‌شود. در این ساختار، عصمت تنها یک ویژگی اخلاقی یا مفهومی انتزاعی نیست، بلکه رکن بنیادین سامان الهی برای هدایت انسان به‌شمار می‌رود. این رویکرد سبب می‌شود که «نبوت» از درون، پیوستگی خود را حفظ کند: پیامبری که از نظر وجودی در مرتبه‌ای والا قرار گرفته و به حقیقت وحی متصل

حیدری فرد

است، توانایی دارد پیام الهی را بی‌کم‌وکاست دریافت کرده و در مقام گفتار و رفتار نیز آن را بی‌تحریف به انسان‌ها برساند. چنین تصویری، اتقان و وثاقت معرفتی دین را تضمین می‌کند و مانع از بروز گسست معرفتی میان خدا و انسان می‌گردد.

با این حال، تأکید طباطبایی بر حجیت و وثاقت رفتار و گفتار پیامبر، به معنای جزم‌گرایی یا نادیده گرفتن شرایط تاریخی نیست. فهم مؤمنان از متن مقدس و سیره نبوی، به اقتضای رشد اندیشه و تجربیات بشری در طول تاریخ، تکامل می‌یابد؛ امری که ضرورت ارائه تفسیرهای روزآمد، پویا و بی‌پایان را اثبات می‌کند. این همان حقیقتی است که در سنت روایی ما نیز بازتاب یافته است: «إِنَّ الْقُرْآنَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ». از این رو، اقتدار معرفتی دین در اندیشه‌ی طباطبایی، نه به معنای جمود بر ظواهر، بلکه به معنای حضور زنده و پویای حقیقت الهی در بسترهای گوناگون تاریخی است.

در مقابل، منظومه‌ی فکری شلایرماخر وحی را به‌مثابه‌ی «تجربه‌ی حقیقت الهی در آگاهی انسان» تبیین می‌کند. او عصمت و بی‌گناهی پیامبر را نفی نمی‌کند، بلکه آن را از منظری وجودگرایانه و اخلاقی می‌پذیرد و حاصل غلبه‌ی کامل «خداآگاهی» بر «خودآگاهی» و تداوم این وضعیت در تمامی حیات پیامبر می‌داند. آنچه شلایرماخر با آن مواجهه دارد، عصمت به معنای متافیزیکی و فراتر از قواعد عام بشری است. تأکید او بر عبور وحی از مسیر واسطه‌های انسانی و تاریخی (مانند زبان، فرهنگ و تفسیر)، توجه به نقش فعال انسان در فهم دین را برجسته می‌سازد.

مقایسه‌ی این دو دیدگاه نشان می‌دهد که تفاوت اصلی، نه در اصل پذیرش مرجعیت و اسوه‌بودگی پیامبر، بلکه در شیوه‌ی تبیین آن است: طباطبایی بر وثاقت معرفت‌شناختی و طهارت وجودی پیامبر برای تضمین هدایت تأکید می‌ورزد، در حالی که شلایرماخر بر حیث پدیدارشناختی و توان تجربی پیامبر در برانگیختن آگاهی دینی در مؤمنان تمرکز می‌کند. این تفاوت در رویکرد، نه تنها نشانگر تعارض نیست، بلکه بستری برای هم‌افزایی فراهم می‌آورد. کلام معاصر می‌تواند با تلفیق «ثبات منشأ الهی وحی» (از طباطبایی) و «پویایی فهم تاریخی بشر» (از شلایرماخر)، به تبیینی دست یابد که در آن، عصمت، تکیه‌گاهی برای ثبات حقیقت دین و در عین

حال، مجالی برای تعامل زنده و پویا با نیازهای متغیر انسانی باشد. بر اساس این قرائت هم‌افزا، پیروان دین می‌توانند در پرتو سیره‌ی نبوی، هم به «اسوه بودن» پیامبر در قله‌های فضیلت و معرفت قدسی تکیه کنند و هم با تکیه بر اصالت عقل و تفکر (فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ)، به بازخوانی این حقیقت در سپهر تمدنی خود پردازند. بدین‌سان، عصمت پیامبران، نه دیواری برای محدود کردن فهم دینی، بلکه پنجره‌ای برای گشودگی مداوم وحی در طول اعصار است.

فهرست منابع

۱. ازدری‌زاده، حسین. (۱۳۸۲). «تعیین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشه علامه طباطبایی». *روش‌شناسی علوم انسانی*، (۳۵)، ۱۱۰-۱۳۴.
۲. اکبری دهقان، محمد سعید، و پاشایی، وحید. (۱۳۹۷). «نگرشی تطبیقی به خوانش متن از دیدگاه شلایرماخر و سیدمرتضی». *اندیشه دینی*، (۶۶)، ۳-۲۰.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *دین‌شناسی*. چاپ پنجم. قم: نشر اسراء.
۴. خزایی، ناصر، رضوی، سید محمد، و هاشمی، سیده فاطمه. (۱۴۰۳). «بررسی توقیفی بودن مفهوم و مصداق خلیفه‌الله در قرآن و روایات معصومین (ع)». *اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی در جهان معاصر*، (۲)، ۱۵۱-۱۸۵
<https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2040909.1097>
۵. شانظری، جعفر، و طاهری، زهرا. (۱۳۹۱). «هویت و ماهیت وحی از منظر ملاصدرا و علامه طباطبائی». *پژوهش‌های علوم انسانی*، (۹)، ۳-۲۵۲.
۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة* (جلدهای ۱-۹؛ چاپ سوم؛ با حاشیه علامه طباطبائی). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۷. صولتی، یحیی. (۱۴۰۱). «عصمت انبیاء از منظر کلام اسلامی با بررسی تطبیقی بین دیدگاه متکلمان مسلمان و آراء کلامی علامه طباطبائی». *پژوهشنامه کلام تطبیقی شیعه*، (۵)، ۸۷-۱۱۲
<https://doi.org/10.22054/jcst.2023.72050.1109>
۸. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۶۲). *اعجاز قرآن*. چاپ نخست. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۹. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان* (۲۰ جلد). چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).

۱۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷ الف). *مجموعه رسائل* (۳ جلد، چاپ اول). قم: بوستان کتاب قم (وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۱. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۷ ب). *تعالیم اسلام*. چاپ اول. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علم اول. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علم).
۱۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸ الف). *شیعه در اسلام* (طبع جدید، چاپ پنجم). قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۳. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۸ ب). *بررسی‌های اسلامی* (چاپ ۲، ۲ جلد). قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۴. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن* (چاپ ۲، ۲۰ جلد). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. فلاحی، جعفر، و حاج حسینی، مریم. (۱۴۰۴). «خدا و دین در الهیات شلایرماخر». *مقالات یازدهمین همایش ملی مطالعات و تحقیقات نوین در حوزه علوم انسانی، مدیریت و کارآفرینی ایران*. تهران. بازیابی شده از <https://civilica.com/doc/2431755>
۱۶. فیاضی، مسعود. (۱۴۰۰). «نظریه فهم متن شلایرماخر و نقد اصول فقهی آن». *ذهن*، (۸۵)، ۵۸-۳۳.
۱۷. کرکه‌آبادی، سمانه، و روشنی، فاطمه. (۱۴۰۱). «مستندات قرآنی اثبات عصمت پیامبران از دیدگاه علامه طباطبایی». *پژوهش‌های نوین در آموزه‌های قرآن و سنت*، (۹)، ۷۸-۶۵.
۱۸. مک‌گراث، آلیستر. (۱۴۰۰). *درسنامه الهیات مسیحی: بخش نخست؛ دوره‌ها، چهره‌ها، منابع و شیوه‌ها* (ترجمه بهروز حدادی، ویراست پنجم). قم: انتشارات ادیان و مذاهب.
۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۷۹). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: انتشارات بیدار، چاپ سوم.
20. De Cruz, H. (2022). A taste for the infinite: What philosophy of biology can tell us about religious belief. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 57(1), 161–180. <https://doi.org/10.1111/zygo.12765>
21. Dole, A. (2010). Schleiermacher on religion. *Religion Compass*, 4(2), 75–85. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00196.x>
22. Schleiermacher, F. (1996a). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (R. Crouter, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
23. Schleiermacher, F. (1996b). *Dialectic: Or, the art of doing philosophy—A study edition of the 1811 notes* (T. N. Tice, Trans.). Oxford University Press.

24. Schleiermacher, F. (2011a). *Selections from Friedrich Schleiermacher's Christian Ethics* (J. M. Brandt, Ed.). Westminster John Knox Press.
25. Schleiermacher, F. (2011b). *Brief outline of theology as a field of study* (T. N. Tice, Trans.; 3rd ed.). Westminster John Knox Press.
26. Schleiermacher, F. (2012). *Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism* (A. Bowie, Ed.). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814945>
27. Schleiermacher, F. (2016). *The Christian Faith: A New Translation and Critical Edition* (T. N. Tice, C. L. Kelsey, & E. Lawler, Trans.). Westminster John Knox Press.
28. Vander Schel, K. M. (2024). Schleiermacher's Speeches and the Modern Critique of Religion. *Religions*, 15(3), 311.
<https://doi.org/10.3390/rel15030311>
29. Veldsman, D. P. (2019). To feel with and for Friedrich Schleiermacher: On religious experience. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 75(4), Article a5537.
<https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5537>

References

1. Ajarizadeh, H. (2003). *Ta'ayyonī-ye ma' refat-hā-ye vahyānī dar andīshe-ye 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī* [The social determination of revelatory knowledges in Allameh Tabataba'i's thought]. *Ravesh-shenāsī-ye 'Olūm-e Ensānī*, (35), 110–134.
2. Akbari Dehghan, M. S., & Pāshā'ī, V. (2019). *Negāhī-ye taṭbīqī be khānesh-e matn az dīdgāh-e Shlāyermākher va Seyyed Morteza* [A comparative view of textual reading in Schleiermacher and al-Sayyid al-Murtada]. *Andīshe-ye Dīnī*, (66), 3–20.
3. De Cruz, H. (2022). A taste for the infinite: What philosophy of biology can tell us about religious belief. *Zygon: Journal of Religion and Science*, 57(1), 161–180. <https://doi.org/10.1111/zygo.12765>
4. Dole, A. (2010). Schleiermacher on religion. *Religion Compass*, 4(2), 75–85. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2009.00196.x>
5. Fallāḥī, J., & Hāj-Hoseynī, M. (2026). *Khodā va dīn dar elāhiyyāt-e Shlāyermākher* [God and religion in Schleiermacher's theology]. In *Proceedings of the 11th National Conference on New Studies and Research in Humanities, Management and Entrepreneurship in Iran* (Tehran). <https://civilica.com/doc/2431755>
6. Fayyāzī, M. (2022). *Nāzariyyeh-ye fahm-e matn-e Shlāyermākher va naqd-e oṣūl-e feqhī-ye ān* [Schleiermacher's theory of text understanding and a critique of its jurisprudential principles]. *Zehn*, (85), 33–58.
7. Javādī Āmolī, A. (2008/2009). *Dīn-shenāsī* (5th ed.). Qom: Nashr-e Esrā.
8. Karkeh-Ābādī, S., & Rūshanī, F. (2023). *Mostanadāt-e Qur'ānī-ye esbāt-e 'eṣmat-e payāmbarān dar dīdgāh-e 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī* [Qur'anic evidence for proving the infallibility of prophets in Allameh Tabataba'i's view]. *Pazhūhesh-hā-ye Novīn dar Āmūzeh-hā-ye Qur'ān va Sonnat*, (9), 65–78.
9. Khazaei, N., Razavi, S. M., & Hashemi, S. F. (2024). *Barrasi-ye tawqīfī budan-e maḥmūm va mesdaq-e khalīfat Allah dar Qur'an va revayat-e ma'sūmin (A.S.)* [An examination of the stipulative (tawqīfī) nature of the concept and referent of Khalīfat Allāh in the Qur'an and the narrations of the Infallibles]. *Eslām-shenāsī va Qur'ān-pazhūhī dar Jahān-e Mo'aṣser*, 3(2), 151–185. <https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2040909.1097>

10. McGrath, A. (2022). *Darsnāmeḥ-ye elāhiyyāt-e masīḥī: Bakhsh-e nokhost; dowreh-hā, chehreh-hā, manābe' va shīveh-hā* [Christian theology handbook: Part one; periods, figures, sources, and methods] (B. Ḥaddādī, Trans.; 5th ed.). Qom: Enteshārāt-e Adyān va Mazāheb.
11. Mollā Ṣadrā, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2001). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (3rd ed.). Qom: Enteshārāt-e Bīdār.
12. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mullā Ṣadrā). (1981). *Al-Ḥikmah al-muta'āliyyah fī al-asfār al-'aqliyyah al-arba'ah* (Vols. 1–9, 3rd ed., with marginalia by 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
13. Schleiermacher, F. (1996a). *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (R. Crouter, Ed. & Trans.). Cambridge University Press.
14. Schleiermacher, F. (1996b). *Dialectic: Or, the art of doing philosophy—A study edition of the 1811 notes* (T. N. Tice, Trans.). Oxford University Press.
15. Schleiermacher, F. (2011a). *Selections from Friedrich Schleiermacher's Christian Ethics* (J. M. Brandt, Ed.). Westminster John Knox Press.
16. Schleiermacher, F. (2011b). *Brief outline of theology as a field of study* (T. N. Tice, Trans.; 3rd ed.). Westminster John Knox Press.
17. Schleiermacher, F. (2012). *Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism* (A. Bowie, Ed.). Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814945>
18. Schleiermacher, F. (2016). *The Christian Faith: A New Translation and Critical Edition* (T. N. Tice, C. L. Kelsey, & E. Lawler, Trans.). Westminster John Knox Press.
19. Shānezārī, J., & Ṭāherī, Z. (2013). *Hoviyyat va māhiyyat-e vaḥy az manzar-e Mollā Ṣadrā va 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī* [The identity and quiddity of revelation in Mulla Sadra and Allameh Tabataba'i]. *Pazhūhesh-hā-ye 'Olūm-e Ensānī*, 3(9), 217–252.
20. Šulātī, Y. (2023). *'Eṣmat-e anbiyā' az manzar-e kalām-e eslāmī bā barrasī-ye taṭbīqī beyn-e dīdgāh-e motekallemān-e mosalmān va ārā'-ye kalāmī-ye 'Allāmeḥ Ṭabāṭabā'ī* [Prophetic infallibility in Islamic theology: A comparative study between Muslim theologians and Allameh Tabataba'i's theological views]. *Pazhūheshnāmeḥ-ye Kalām-e Taṭbīqī-ye Shī'eh*, 3(5), 87–112.
<https://doi.org/10.22054/jcst.2023.72050.1109>

21. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1984). *E'jāz-e Qur'ān* (1st ed.). Tehran: Markaz-e Nashr-e Farhangī-ye Rajā.
22. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1996). *Tarjomeh-ye Tafṣīr al-Mīzān* (20 vols., 5th ed.). Qom: Daftar-e Enteshārāt-e Eslāmī (Jāme'eh-ye Modarresīn-e Ḥowzeh-ye 'Elmīyeh-ye Qom).
23. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (2009a). *Majmū'eh-ye Rasā'el* (3 vols., 1st ed.). Qom: Būstān-e Ketāb.
24. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (2009b). *Ta'ālīm-e Eslām* (1st ed.). Qom: Būstān-e Ketāb.
25. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (2010a). *Shī'eh dar Eslām* (New ed., 5th ed.). Qom: Būstān-e Ketāb.
26. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (2010b). *Barrasi-hā-ye Eslāmī* (2 vols., 2nd ed.). Qom: Būstān-e Ketāb.
27. Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1390 A.H.). *Al-Mīzān fī tafṣīr al-Qur'ān* (20 vols., 2nd ed.). Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt.
28. Vander Schel, K. M. (2024). Schleiermacher's Speeches and the Modern Critique of Religion. *Religions*, 15(3), 311. <https://doi.org/10.3390/rel15030311>
29. Veldsman, D. P. (2019e Studies / Theological Studies, 75*(On religious experience. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 75(4), Article a5537. <https://doi.org/10.4102/hts.v75i4.5537>