

وحی شناسی مسیحی با گذری بر وحی قرآنی

ابوالفضل ساجدی*

چکیده

سیر دین پژوهی مسیحی، گویای حضور دو نگرش زبانی و تجربی درباره وحی است. رویکرد اول، به دو گروه لفظی و گزاره‌ای، و رویکرد دوم، به دو نوع تجربه تاریخی و تجربه دینی قابل تقسیم است. دیدگاه زبانی، وحی را شامل مجموعه آموزه‌های صادق می‌داند که از سوی خدا فرستاده شده است. نگاه تجربی به انکشاف درونی خدا بر آدمی تأکید دارد. در میان دیدگاه‌های گوناگون، آنچه در مسیحیت حامیان بیشتری دارد، رویکرد تجربی است که در سده‌ی اخیر به تجربه دینی کشانده شده است. نوشتار پیش روی، پس از تبیین دیدگاه زبانی، عوامل افول آن را می‌کاود. سپس ماهیت رویکردهای تجربی، به ویژه تجربه دینی و لوازم پذیرش و امکان التزام به آن‌ها در باب وحی قرآنی را به بحث می‌گذارد.

واژگان کلیدی: وحی، تجربه دینی، اسلام، مسیحیت، قرآن، کتاب مقدس، انجیل.

* دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)
تاریخ دریافت: ۸۷/۴/۲ تأیید: ۸۷/۴/۲۴

یکی از پرسش‌های مطرح در حوزه دین پژوهی جدید، کنکاش در ماهیت وحی و تجربه‌دینی است. پژوهش‌های تطبیقی میان ادیان و وجود پاره‌ای مشترکات سبب تعمیم دیدگاه‌ها به ویژه در میان اسلام و مسیحیت است. از جمله مفاهیم اساسی در این دو دین، وحی است. تا چه اندازه می‌توان وحی در اسلام و مسیحیت را بریکدیگر تطبیق و نتایج و لوازم یکی را به دیگری سرایت داد؟ هدف از نوشتار حاضر، نگاهی به رویکردهای مختلف متفکران مسیحی به وحی است تا بستر نگرش تطبیقی فراهم شود. برای رسیدن به این هدف، دو نگرش تجربی و زبانی در مسیحیت محور بحث قرار می‌گیرد و هر کدام به تناسب و اختصار با دیدگاه اسلامی مقایسه می‌شود. نگرش تجربی که در میان مسیحیان حامیان بیشتری دارد، بحث فزون‌تری را به خود اختصاص می‌دهد. در این راستا، از دو نوع نگرش تجربی تاریخی و تجربه‌دینی سخن به میان می‌آید و سه تلقی احساسی، ادراک حسی و فوق طبیعی از تجربه‌دینی و سپس نظر برگزیده و دو جنبه معرفتی و احساسی تجربه‌دینی عرضه می‌شود. آخرین محور سخن، لوازم نگرش تجربی به وحی و امکان التزام به آن‌ها در باب وحی قرآنی است.

نگرش زبانی

نگرش زبانی را می‌توان به دو دسته لفظی و گزاره‌ای (Propositional view) تقسیم کرد. نگرش لفظی در قرون وسطی غالب بود و امروزه نیز در میان صورت‌های سنتی‌تر مذهب کاتولیک رومی و برخی از حامیان پروتستان محافظه کار به چشم می‌خورد. منظور از نگرش لفظی در این نوشتار، نگرشی است که هم محتوا و هم الفاظ کتاب مقدس را از سوی خدا می‌داند. بر این اساس، وحی مجموعه حقایقی است که در قالب احکام و قضایا بیان شده است. وحی منتقل‌کننده حقائق اصیل و معتبر الهی به آدمی است. به بیان دایرة المعارف کاتولیک "وحی را می‌توان به انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وسایطی تعریف کرد که ورای جریان معمول طبیعت است" (هیگ، ۱۳۷۲: ص ۱۱۹-۱۲۰).

این تفسیر از وحی بر جنبه لفظی و خطاناپذیری آن‌ها به عنوان مجموعه آموزه‌هایی صادق، حقیقی و نازل از سوی خدا تأکید دارد. بر این اساس، حقائق دینی نخست از زبان

پیامبران بیان شد، سپس مسیح و رسولان آن را کامل تر بیان کردند و اکنون در کتب مقدس مضبوط است. شورای نخست واتیکان، باور کاتولیک‌ها در عصر جدید درباره کتاب مقدس را چنین بیان کرد: "... این کتاب‌ها چون با الهام از روح القدس نگاشته شده‌اند، می‌توان گفت نویسنده آن‌ها خداوند است." (هیگ، همان: ص ۱۲۰) ماورودس این نوع وحی را مدل مبتنی بر گفت و شنود می‌نامد. در این مدل، فرض آن است که خداوند از رهگذر سخن گفتن با ما، خود را بر ما مکشوف می‌سازد. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۴۹۰)

قاموس کتاب مقدس در باب نگرش زبانی می‌نویسد:

کلام خداوند بر انبیا و رسلی نازل شده است که ایشان نیز بنابر اصطلاح لغات بنی نوع بشر بر آن وحی مقدس متکلم شدند و وحی مسطور را یا خود نبی و رسول بنفسه می‌نوشت و یا به کاتب دیگر رجوع می‌فرمود. (هاکس، ۱۳۷۷: مدخل کتاب مقدس)

افزون بر نگرش لفظی، دیدگاه دیگری در مسیحیت وجود دارد که فقط بر الهی بودن محتوا تأکید دارد، اما لفظ کتاب مقدس را انسانی می‌شمارد. دیدگاه دوم را می‌توان گزاره‌ای نامید. در این نگرش، حقایق و حیاتی گزاره‌هایی هستند که از زبان طبیعی استقلال دارند؛ یعنی حقایقی که به قلب پیامبر القا می‌شود؛ بدون اینکه صورت زبانی خاصی داشته باشند، ولی پیامبر آن‌ها را با زبان و عبارت خود بیان می‌کند. (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: الف، ص ۳۶) این نظریه بر تفکیک میان پیام کتاب مقدس از لفظ آن تأکید دارد. از این رو، اصل مژده نجات را که پیام خدا در کتاب مقدس است از خدا می‌داند، اما شکل آن را مربوط به غیر خدا می‌شمارد.

به باور کلیسای کاتولیک ما با خواندن پیام خدا به چیزهایی می‌رسیم که خدا می‌خواسته است از طریق نویسنده بشری بیاموزیم. گاهی این نویسنده بشری نظریه‌های غلط یا اطلاعات اشتباه آمیزی دارد که اثر آن در متن کتاب باقی می‌ماند، اما این امر به شکل و ظرف پیام مربوط می‌شود و تأثیری بر اصل پیام ندارد... بررسی‌های نقادانه کتاب مقدس که بازار پروتستی در دانشگاه‌ها، مؤسسه‌های الهیات و مدرسه‌های روحانی دارد، کوششی است برای بیرون آوردن پیام از ظرف و کشف سخن خدا از الفاظ کتاب مقدس. (میشل، ۱۳۷۷: ص ۲۷)

خاستگاه دو نگرش لفظی و گزاره‌ای به وحی، دیدگاهی در باب ایمان است که آن را عبارت از پذیرش بی‌چون و چرای این حقایق و حیاتی توسط انسان می‌داند. در این راستا، شورای واتیکان در ۱۸۷۰م. در تعریف ایمان چنین گفت: «یک کیفیت ماورای طبیعی که به واسطه آن، در حالی که لطف خداوند شامل حال ما گردیده و به مدد ما شتافته است،

باورکنیم که چیزهایی را که خداوند وحی کند، واقعی هستند». یا بنا به نگارش متکلم یسوعی آمریکایی معاصر، «برای یک کاتولیک واژه ایمان، تصور نوعی پذیرش عقلی مضمون وحی را به عنوان حقیقت به ذهن تبادر می‌کند و این به سبب قدرت گواهی دهنده خدای فرستنده وحی است... ایمان واکنش کاتولیک‌هاست؛ به نوعی پیام معقول که خداوند آن را ابلاغ کرده است». (هیگ، ۱۳۷۲: ص ۱۲۰)

عوامل افول نگرش زبانی

رویکرد زبانی به وحی در مسیحیت، چندان دوام نیافت. افول این نگرش و روی آوری به رویکرد تجربی به وحی، رویدادی تصادفی نبود، بلکه عواملی بسترساز ظهور آن شد که مروری بر آن‌ها برای فهم عمیق‌تر این نگرش ضروری است. این عوامل، سبب کنارزدن نگرش زبانی به وحی، به ویژه نوع لفظی آن، و روی آوردن به نگرش تجربه‌تاریخی و سپس تجربه دینی شد:

۱. مخالفت اکثر مسیحیان

برخلاف نگرش زبانی نسبت به قرآن که بیشتر اندیشمندان اسلامی در گذشته و حال بدان معتقدند، عالمان مسیحی، بیشتر نافی نگرش زبانی در مورد کتاب مقدس‌شان هستند. هیچ یک از دو نگرش فوق امروزه دیدگاه غالب مسیحیان نیست. این امر، یکی از عوامل زمینه‌ساز متروک ماندن رویکرد زبانی به انجیل شده است. به گفته میشل:

اقلیتی بسیار ناچیز از مسیحیان گمان می‌کنند کتاب‌های مقدس با همین الفاظ الهام شده‌اند و خدا پیام خود را کلمه به کلمه به کاتب بشری منتقل کرده و وی چیزهایی را که خدا املا نموده، با امانت ثبت کرده است... اکثر متفکران کاتولیک، ارتدوکس و پروتستان عصر حاضر، نظریه یاد شده را مردود می‌شمارند. آنان به وحی لفظی کتاب مقدس عقیده ندارند. (میشل، ۱۳۷۷: ص ۲۷)

۲. اعتقاد نداشتن به آسمانی بودن انجیل

کتاب مقدس از مجموعه بخش‌هایی تشکیل شده است که جمع زیادی در نوشتن آن شرکت داشته‌اند. بنابر آنچه در قاموس کتاب مقدس آمده، مجموع عهدین را تقریباً ۳۹ نفر در مدت هزار و پانصد سال تألیف کرده‌اند. (هاکس، ۱۳۷۷: ص ۵) با توجه به فاصله حدود

۱۴ قرن میان حضرت موسی علیه السلام و حضرت عیسی علیه السلام، نگارش عهد جدید نزدیک به سال ۱۰۰ میلادی، یعنی ۷۱ سال پس از حضرت عیسی به پایان رسیده است. عهد جدید حاوی کتاب‌ها یا رساله‌های متعدد و بنابر این، نویسندگان متعددی است. برخی از مؤلفان آن، مانند متی، مرقس، لوقا، یعقوب و یهودا، هر کدام، بخش واحدی را و برخی مانند یوحنا، پولس، پطرس، هر کدام، بخش‌های متعددی از آن را نگاشته‌اند (تنی، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱۳۶-۱۴۲). از طرفی «مؤلفان بشری کتاب مقدس هر یک در عصری خاص می‌زیسته و به رنگ زمان خود در آمده بودند. همچنین این مؤلفان، مانند دیگر انسان‌ها با محدودیت‌های زبان و تکنیک‌های علمی دست به گریبان بوده‌اند». (میشل، ۱۳۷۷: ص ۲۶) افزون بر این، تا آنجا که تاریخ نشان می‌دهد مسیحیان هرگز برای حضرت عیسی علیه السلام به کتابی قائل نبوده‌اند و اناجیل را تنها بیانگر زندگی و سخنان وی می‌دانسته‌اند. (توفیقی، ۱۳۷۹: ص ۱۳۳) اناجیل موجود گزارشی است که برخی از پیروان آن حضرت از سیره و سخنان وی ارائه داده‌اند، نه اینکه وحی مستقیم الهی باشد. توماس میشل در این زمینه می‌نویسد:

پیش از نوشته شدن اناجیل، یک سنت شفاهی وجود داشت. عیسی به عقیده مسیحیان در حدود سال ۳۰ وفات یافت و کسانی که از او پیروی کرده، وی را شناخته، کارهایش را دیده و سخنانش را شنیده بودند، خاطرات خویش از او را در خاطره نگه می‌داشتند. هنگامی که مسیحیان نخستین، برای عبادت گرد می‌آمدند، آن خاطرات نقل می‌شد. اندک اندک این منقولات شکل مشخصی یافت و بر حجم آن‌ها افزوده شد. (میشل، ۱۳۷۷: ص ۴۳-۴۴)

وی در جای دیگری می‌افزاید: *شکوه علوم انسانی و مطافات فرنگی*
 مسیحیان هرگز نمی‌گویند عیسی کتابی به نام انجیل آورد. آوردن وحی توسط عیسی به گونه‌ای که مسلمانان در مورد قرآن و پیامبر اسلام معتقدند در مسیحیت جایی ندارد. ... بر اساس اعتقاد آنان، انجیل‌ها حاصل تلاش شاگردان اوست که از طریق الهام، ایمان خود به مسیح و مفهوم این ایمان در جامعه پیروان وی را اعلام کرده‌اند. هر یک از انجیل‌های چهار گانه، شهادتی مشخص و مخصوص از مسیح می‌دهد. (میشل، همان: ص ۴۹-۵۰)

از آیه ۹۱ انعام نیز بر می‌آید که اهل کتاب در صدر اسلام معتقد نبودند که خداوند

کتاب خاصی را بر انسانی فرو فرستاده باشد. از این رو، نزول قرآن را نیز انکار می‌کردند:

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَن أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قُرْآنًا وَيُكْفَرُونَ بِهَا وَتَخْفُونَ كَثِيرًا وَ عَلَّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ؛ (انعام: ۶) (۹۱)

۱۲۵
 وحی شناسی مسیحی با گذری بر وحی قرآنی / ابو الفضل ساجدی

آن‌ها خدا را چنان که باید نشناختند که گفتند: خدا هیچ چیز بر هیچ انسانی نفرستاده است. بگو چه کسی کتابی را که موسی آورد نازل گردانید؛ کتابی که نور و هدایت برای مردم بود (اما شما) آن را به صورت پراکنده قرار می‌دهید. قسمتی را آشکار و قسمت زیادی را پنهان می‌دارید و مطالبی به شما تعلیم داده شده است که نه شما و نه پدرانتان از آن با خبر نبودید. بگو: خدا... و سپس آن‌ها را در گفت‌وگوهای لجاجت‌آمیزشان رها کن تا بازی کنند!

۳. کتاب مقدس مولود جامعه، نه وحی آسمانی

ناقدان نگرش زبانی در مسیحیت بر این باورند که کتاب مقدس برخاسته از جامعه مسیحی است. از اینجا می‌توان به یکی از تفاوت‌های وحی در اسلام و مسیحیت پی‌برد و آن اینکه قرآن از سوی خدا بر پیامبر ﷺ فرستاده شده و بر جامعه تأثیر گذاشته است؛ یعنی در پرتو عمل به قرآن، جامعه اسلامی پدید آمده است، اما در مسیحیت، کتاب مقدس محصول جامعه مسیحی است. به گفته میشل:

درک مسیحیت از رابطه کتاب‌های مقدس و وحی با درک اسلام از آن رابطه تفاوت دارد. مسلمانان امتی هستند که به مقتضای تعالیم قرآن پدید آمده‌اند. آنان عقیده دارند که خدا پیامبر اسلام را فرستاد و قرآن را به او وحی کرد و امت اسلامی به دنبال آن پدید آمد. مسیحیان می‌گویند جامعه مسیحیت به ارشاد روح القدس، ایمان ویژه و کتاب‌های خویش را که از وحی خدا در عیسی سخن می‌گویند، پدید آورد. به همین شیوه، جامعه مقرر کرد که کتاب‌های مقدس مسیحیت مجموع ۴۶* کتاب عهد عتیق یهود و ۲۷ کتاب عهد جدید باشد، نه چیز دیگر. (میشل، همان: ص ۵)

۴. نقادی کتاب مقدس

یکی از مهم‌ترین دین‌پژوهی‌های دو سده نوزدهم و بیستم بررسی و نقادی کتاب مقدس بوده است.

در طول تاریخ، به‌ویژه سده‌های اخیر، تلاش‌های اساسی برای کشف نسخه‌های اصلی و قدیمی کتاب‌های مقدس و رفع تردید از اعتبار این کتاب‌ها و نیز انطباق آن با نسخه‌های اصلی انجام شده است، ولی نه تنها تردیدها برطرف نشده است، بلکه قرن نوزدهم و بیستم

* گفتنی است عهد عتیق نزد پروتستان‌ها ۳۹ کتاب است؛ زیرا آنان ۷ کتاب اپوکریفایی را نمی‌پذیرند.

شاهد رشد روزافزون این تردیدهاست. این امر به گسترش روزافزون مسئله «نقادی کتاب مقدس» انجامیده است. (هوردون، ۱۳۶۸: ص ۳۶-۴۱) ربرت ام. گرنٹ در توضیح مکتب‌های تفسیری عهد جدید می‌نویسد:

انتقاد جدیدتر از کتب مقدس در واقع شک‌گراتر از انتقاد در قرن ۱۹ است؛ زیرا این انتقاد جدیدتر امکان فهم بسیاری از مطالبی را که در آن قرن بدیهی تلقی می‌شدند زیر سؤال می‌برد. فی‌المثل سؤالاتی مانند اینکه آیا ما اطلاعات کافی را برای تعیین اینکه آیا فلان و فلان عبارت معتبر هست یا نه داریم؟ ما اغلب فاقد چنین اطلاعاتی هستیم و یک انتقاد صادق باید به محدودیت‌های خود اعتراف نماید. (گرنٹ و تریسی، ۱۳۸۵: ص ۱۲۹)

پاپ پایوس دوازدهم در اعلامیهٔ پاپی خود با نام *Divino afflante spiritu* (۳۰ سپتامبر، ۱۹۴۳) با برشمردن نکات و شرایط لازم برای تفسیر و فهم کتاب مقدس بر باستان‌شناسی، پاپیروس‌شناسی (مطالعه و ترجمهٔ متون نگاشته شده بر پاپیروس) و کشف نسخه‌های خطی تأکید دارد. (گرنٹ و تریسی، همان: ص ۱۲۴) پاپیروس‌شناسی و کشف نسخه‌های خطی در جایی لازم است که اصل اعتبار اناجیل موجود مورد تردید باشد. از این رو، پاپ پایوس دوازدهم، نخستین قدم لازم برای فهم کتاب مقدس را پی‌گیری راه‌هایی برای کشف اصل اعتبار آن می‌داند. گرنٹ به صراحت انطباق انجیل فعلی با گفته‌های عیسی را رد می‌کند و می‌گوید: این بدان معنا نیست که عیسی تمام کلماتی که گزارش شده است را دقیقاً به همان شکلی که انجیل نویسان نوشته‌اند گفته است. (گرنٹ و تریسی، همان: ص ۱۲۸)

نیز می‌گوید:

به علاوه، قبل از اینکه محققین به مرحله تحلیل تاریخی برسند، باید در اعمال نسبتاً علمی انتقاد متنی و ادبی [کتاب مقدس] درگیر شوند.

اخیراً کشف‌های مهمی در باب مسائل مربوط به متن انجام شده است... این کشف‌ها به خوبی می‌تواند به این معنا باشد که بازیابی متون معتبر اولیه، در مواردی که اختلاف نظر وجود دارد، یک «احتمال غیر ممکن» شده است. (گرنٹ و تریسی، همان: ص ۱۳۸)

۵. عقل‌گرایی سده هجدهم

سده هجدهم که به قرن عقل‌گرایی و روشن‌گری معروف است، ضرباتی جبران‌ناپذیر بر پیکرهٔ باورهای دینی مسیحیت وارد ساخت. عقل‌گرایان در هرگونه باور غیر عقلی تردید کردند. هیوم به مخالفت با معجزات پرداخت. کانت ادله توماس اکوئیناس بر اثبات خدا را

مخدوش ساخت. وی در نگرش نقدی خود، اعتبار الهیات طبیعی را فروریخت و امکان تبیین باورهای دینی از رهگذر استدلال عقلی و فلسفی را کنار زد. وی با اخراج دین از دایره عقل نظری آن را به حوزه عقل عملی محدود ساخت. وی باورهای مذهبی را تابع حوزه اخلاق قرار داد که خود پیوندی عمیق با عواطف و احساسات دارد. (هوردون، ۱۳۶۸: ص ۲۹-۳۳). از آنجا که نگرش زبانی به وحی، گزاره های کتاب مقدس را معتبر می دانست و جریان عقل گرایی سده هجده در مقام نقد دعاوی عقل ستیز کتاب مقدس بود، نوعی درگیری میان این جریان و نگرش زبانی به وحی پدیدار شد.

۶. ظهور مکتب رمانتیسم

در قرن هجدهم و نوزدهم، عرصه نبرد اندیشه های فلسفی و استدلال های خشک و بی روح، به تضعیف گرایید و بستر تولد مکتبی جدیدی به نام رمانتیسم شد. این نهضت که واکنشی فراوی عصر روشنگری و مطلق انگاری عقل بود، در المان هویدا گشت. آنچه جای گزین عقل شد، احساس، تخیل، عشق و اشتیاق بود. گرچه پیش تر نیز کسانی چون روسو بر جایگاه احساس تأکید کرده بودند، اما این بار نگرش احساسی به جریان خروشان بدل شد که جریان فکری نوی پدید آورد. تبلور کامل این جریان را می توان در آثار نوابغ هنری چون بتھون مشاهده کرد. از ویژگی های بارز این دوران، تأکید بر جایگاه (شعر و) هنر در معرفت انسان است. رمانتیک ها، مانند فردریش شیلر، کولریج (S. T. Coleridge)، فردریش ویلهلم شلینگ (F. W. Schelling)، به رغم ناشناختنی بودن "بودها" از نظر کانت، مدعی بودند که می توان به مدد عواطف و احساسات به فهم ناشناختنی ها دست یافت. آنان تنها هنرمند را قادر به دست یابی به ناگفتنی ها می دانستند. گاه از این هم فراتر رفته و از شباهت هنرمند و خدا در خلاقیت و آفرینش دم زدند. (گاردنر، ۱۳۷۴: ص ۴۱۹-۴۴۰). بدین ترتیب، ولادت این مکتب بستر مناسبی برای رویش نگرش احساسی و عاطفی در دین پژوهی گشت تا جایی که شلایرماخر دین را به احساسات قلبی محصور ساخت.

۷. تعارض عهدین با عقل و علم

پیدایش و پیش روی پردامنه دانش نوین تجربی، پرسش های پرشماری پیش روی پژوهشگران کتاب مقدس نهاد و با پرده برداری علم از ناشناخته های پیشین بشری، تعارض های تازه ای میان علم و دین رخ داد. گرنت خاستگاه اصلی انتقادهای متفکران و

حامیان مدرنیسم از یهودیت و مسیحیت را شکافی می‌داند که مدرنیست‌ها میان الهیات و علم یافتند. (گرنٹ و تریسی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۳)

ارنست رنن (Ernest Renan) می‌نویسد:

هیچ تناقضی نباید در آن کتاب وجود داشته باشد. اکنون با توجه به مطالعه دقیق که از کتاب مقدس انجام داده‌ام، در عین حال که گنجینه‌هایی تاریخی و زیباشناختی بر من نمایان شد، اما این نکته نیز برای من اثبات شد که این کتاب همچون سایر کتب قدیمی از تناقضات، اشتباهات و خطاها مستثنی نیست. در این کتاب، داستان‌های دروغین، افسانه‌ها و آثاری که کاملاً نگارش یافته انسان است، وجود دارد. (گرنٹ و تریسی، همان: ص ۱۲۰)

ویتگنشتاین انجیل را کتابی غیر منطقی توصیف می‌کند:

هر کس رسائل جدید [انجیل] را بخواند، می‌بیند که آنچه در آن آمده، نه فقط منطقی نیست، بلکه احمقانه است.

باور دینی نه فقط منطقی نیست، بلکه مدعی منطقی بودن نیز نیست. (هادسون، ۱۳۷۸: ص ۱۰۶)

طرح نظریه تجربه دینی برای رفع مشکلات عهدین

پراودفوت خاستگاه اندیشه تجربه دینی را درگیری میان دین و دانش تجربی می‌داند. به نظر وی، پردازش‌گران عرصه دین احساسی بودن دین را پذیرفتند تا از دست و پنجه نرم کردن با تعارض‌های علم و دین آسوده خاطر شوند.

برای مثال، شلایرماخر تکیه‌گاه دین را از کتاب مقدس به نهان‌خانه قلب مؤمن انتقال داد. وی موضوع تجربه دینی را به مثابه امری مستقل از مفاهیم و عقاید طرح کرد تا راهی برای حفظ عقاید دینی از پرسش‌های پرتوان بیابد. رویکرد وی، اساس تعارض میان باورهای دینی و دست‌آوردهای دانش جدید یا هر نظریه دیگری را از میان برداشت. (پرادفوت، ۱۳۷۷: ص ۳۰۸) کارل بارث و فیلیپس، رویکردی مشابه شلایرماخر پیش گرفتند تا هرگونه اندیشه‌ورزی در حیطه ایمان مسیحی یا تجربه و باور دینی را به تحلیل و توضیح درونی منحصر سازند. (پرادفوت، همان: ص ۳۰۸) بدین ترتیب، زمینه مناسبی برای رویش روی آوردهای تجربی در عرصه وحی شناسی فراهم شد و وحی نوعی تجربه دینی قلمداد شد.

به گفته پراودفوت، ورود شلایرماخر به رویکرد احساسی به دین، به‌منظور دست‌یابی به

دو هدف بود:

قصد اول وی این بود که نفرت نقادان و هنرمندان را از دین مسیحیت برطرف سازد. شلایرماخر می‌خواست به آن‌ها ثابت کند که آنچه مورد تنفر آن‌هاست، مسیحیت حقیقی نیست، بلکه عقاید و قوانینی است که از خلط جلوه‌های بیرونی دین با حیات درونی و نفسانی روح ناشی می‌شود. دین حقیقی، همان احساس درونی است و دین‌داری حقیقی، با سلامت روحی و احساس هماهنگی با عالم که هنرمندان و نقادان دینی در پی آن هستند، یکی است.

هدف دوم شلایرماخر مصون‌سازی کتاب مقدس و باورهای مسیحیت از اشکال‌های نظری و کلامی بود. او می‌کوشید تا با برابر دانستن دین با احساس و شهود، مدعی شود که دین مستقل از اندیشه‌هاست و نباید با عقیده یا عمل خلط شود. از این رو، با دست‌آورد‌های دانش جدید یا پیشرفت‌های علمی تعارض نمی‌کند. تعارض از آنجا ناشی می‌شود که دین را حاوی معرفت‌هایی در عرصه علم و فلسفه بدانیم، اما با جداشدن از عرصه اندیشه‌ها، هرگونه تعارض ظاهری زوده می‌شود. (پراودفوت، همان: ص ۱۸-۱۹)

ظهور نگرش‌های تجربی به وحی، زمینه‌ای پدید آورد که دین‌پژوهان و متکلمان مسیحی در مقام تبیین بیشتر این تجربه برآمدند و نظریه‌های متعددی ارائه دادند. در این روی آورد به جای نگاه زبانی و گزاره‌ای به وحی، آن را امری درونی دانستند که برای آدمی قابل تجربه شخصی است و از آن به تجربه دینی (Religious Experience) یاد می‌شود.

از میان عوامل افول رویکرد زبانی به وحی، چهار عامل اولی (مخالفت بیشتر مسیحیان، اعتقاد نداشتن به آسمانی بودن انجیل، کتاب مقدس، مولود جامعه، نقادی کتاب مقدس) در ظهور نگرش تجربی تاریخی نقش بیشتری داشتند. در عین حال، در ظهور دیدگاه تجربه‌دینی، همه عوامل یاد شده به ویژه سه عامل نهایی (عقل‌گرایی سده هجدهم، ظهور مکتب رمانتیسم و تعارض عهدین با عقل و علم) اثر گذار بودند.

نگرش تجربی

نقدهای فراوانی که بر نگرش زبانی در مسیحیت سرازیر شد، از حامیان آن به شدت کاست و رویکردهای دیگری را جای‌گزین کرد. از این رو، امروزه نگرش زبانی حامیان اندکی دارد. نظریه غالب در میان مسیحیان پس از قرون وسطی، نگرش تجربی است. این رویکرد به دو نوع، تجربی تاریخی و تجربه دینی قابل تقسیم است:

دیدگاه تجربی تاریخی

این رویکرد که گاه از آن به «تجلی خدا در تاریخ» یا «تاریخ نجات‌بخش» نیز یاد می‌شود، حامیان فراوانی به ویژه در میان پروتستان‌ها دارد. این رویکرد وحی را تجلی ذاتی خداوند در مسیح از طریق تأثیرگذاری در تاریخ می‌داند. او از راه تأثیرگذاری در تاریخ به قلمرو و تجربه بشری راه می‌یابد. بنابراین، وحی، کتاب نیست، بلکه انسانی است که خدا خود را در او مکشوف ساخته است. (هیگ، ۱۳۷۲: ص ۱۳۴-۱۳۶)

مسیحیان عیسی را تجسم وحی الهی می‌دانند و به عقیده آنان، وی نه حامل پیام، بلکه عین پیام بوده است. بدین سبب، ما خواستار انجیلی نیستیم که عیسی آن را نوشته یا به شاگردانش املا کرده باشد. (میشل، ۱۳۷۷: ص ۴۹-۵۰)

به گفته کارل بارث، بنیان‌گذار مذهب ارتدوکس نوین، مکاشفه الهی بدین معنا نیست که خداوند اطلاعات جدیدی بر ما منکشف سازد که خود قادر به کشف آن نیستیم، بلکه منظور این است که خداوند خود را مکشوف کند. از این رو، وحی اصلی همان شخص عیسی مسیح است. (هوردرن، ۱۳۶۸: ص ۱۰۹-۱۱۰)

بر این اساس، کتاب مقدس فقط گزارشی از وحی الهی یا همان تجلی عیسوی است و الهیات مسیحی نیز تنها تلاش‌های بشری برای فهم معنا و اهمیت حوادث و حیاتی را نشان می‌دهد. عبارتی از انجیل یوحنا بدین نظریه اشاره دارد: «پس کلمه، انسان شد و میان ما سکنی گزید؛ ما شکوه و جلالش را دیدیم، شکوه و جلالی شایسته فرزند یگانه پدر و پراز فیض و راستی». (انجیل یوحنا، ۱: ۱۴)

این دیدگاه بر مسیح‌شناسی ویژه‌ای مبتنی است که بر اساس آن خداوند در مسیح جلوه کرده است. لوتر و کالوین که از حامیان این رویکرد هستند، منشأ اعتبار وحی را نه در نص ملفوظ، (Verbal text) بلکه در شخص مسیح می‌دانستند. به نظر آنان، کتاب مقدس از این جهت مهم است که شاهد صادقی بر واقعه وحی است که در مسیح نمایان شده است و در احوال شخصی وی و دیگر مؤمنان بازتاب می‌یابد. (باربور، ۱۳۶۲: ص ۳۵)

در این دیدگاه، مسیحیت کتاب مقدس را نه به عنوان خود وحی، بلکه به عنوان شهادت صادقانه اولیه بر تحقق واقعه وحی می‌شناسد، همین شهادت منبعی معتبر برای خودشناسی مسیحی در زمان حاضر به شمار می‌رود. به گفته دیوید تریسی، متکلم برجسته معاصر مسیحی:

گفتن اینکه «من همراه با رسولان به عیسی مسیح معتقدم»، به این معناست که واقعه وحیانی- مذهبی عیسی مسیح که در جامعه مسیحی فعلی تجربه می‌شود، همان واقعه وحیانی است که به واسطه جوامع رسولی اولیه که عهد جدید را نوشتند، مورد گواهی قرار گرفته است... افزون بر این، باور به عیسی مسیح، باور به خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب و در نتیجه، به واقعه وحیانی کوه سینا [در شبه جزیره سینا] است. واقعه‌ای که در کتب مقدس عبری بیان شده و به عنوان عهد قدیم مسیحی در پرتو واقعه- مسیح که در نوشته‌های رسولی بدان شهادت داده شده، تفسیر مجدد شده است. (گرنٹ و تریسی، ۱۳۸۵: ص ۱۷۶)

نگرش تجربه‌دینی

انتقادهای روزافزون در باب نگرش زبانی به وحی و مواجهه با مشکلات کتاب مقدس، به ظهور نگرش تجربی تاریخی بسنده نشد، بلکه فیلسوفان و متکلمان مسیحی را به چاره‌اندیشی‌های تازه‌ای در دین‌پژوهی کشاند. این امر، به مرور زمان به پیدایش رویکرد جدیدی انجامید که وحی را نوعی «تجربه دینی» مشترک میان آدمیان نامید. شلایر ماخر پایه‌گذار این نگرش است. وی تکیه‌گاه دین را از کتاب مقدس به نهان‌خانه قلب مؤمن انتقال داد تا به زعم خویش اساس مسیحیت را از آسیب اسوده و خیال متکلمان را از پرسش‌های جدی خالی سازد.

از میان عوامل چرخش رویکرد زبانی به رویکرد تجربی، سه عامل نهایی، یعنی عقل‌گرایی سده هجدهم، ظهور مکتب رمانتیسم و تعارض عهدین با عقل و علم، نقش بیشتری در پیدایش نگرش تجربه‌دینی به عهده داشتند. به‌منظور تبیین بیشتر موضوع، ماهیت تجربه‌دینی را از نظر اندیشمندان غربی به بحث می‌گذاریم. نخست به بیان معنای تجربه و سپس تجربه دینی می‌پردازیم.

چیستی تجربه

در معنای لغوی واژه «experience»، آزمایش و تجربه نهفته است، ولی در زبان انگلیسی جدید، به ویژه پس از زمان جان لاک، معنای آن توسعه یافته است و به هر چیزی اطلاق می‌شود که در ذهن انسان یافت شود یا هر احساس درونی که انسان واجد آن باشد. گرچه آزمایش و تکرار در آن نباشد. (قمی، ۱۳۷۶: فصل دوم)

معنای تجربه از دوره باستان تا قرن هفدهم معنای کنشی «active meaning» داشت. پس از قرن هفدهم، معنای کنش پذیری و انفعالی «passive meaning» بیشتری به خود گرفت؛ یعنی آنچه برای ما رخ می‌دهد، مانند دردها و عواطف و انفعالات، نه آنچه انجام می‌دهیم. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱ب: ص ۲۲) برخی تجربه را واقعه‌ای دانسته‌اند که شخص از سر می‌گذراند (خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر) و از آن آگاه است. برای مثال، بازیگری و تماشاگری فوتبال، هر دو نوعی تجربه تلقی می‌شوند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۳۶).

چیستی تجربه دینی

متفکران مغرب زمین در تبیین حقیقت تجربه دینی، آرای متفاوتی ارائه داده‌اند که به سه رویکرد عمده قابل تقسیم است:

۱. تلقی احساسی از تجربه دینی

فردریک شلایرماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) که پیشگام طرح بحث تجربه دینی قلمداد می‌شود، در کتاب ایمان مسیحی، تجربه دینی را نوعی احساس اتکا به مبدأ یا قدرتی فراطبیعی می‌داند. این تجربه، حسی، عاطفی و در واقع، نوعی شهود است و نمی‌تواند ابزاری معرفت‌بخش تلقی گردد. این نظریه، پیروان بسیاری میان اندیشمندان مسیحی یافت و تأثیر بسزایی در نگرش آن‌ها به وحی در پی داشت. از جمله این افراد رودلف اتو، فیلسوف آلمانی (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷) و ویلیام جیمز، فیلسوف عمل‌گرای امریکایی (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) هستند. رودلف اتو (Rudolf Otto) در کتاب مفهوم امر قدسی (The Idea of the Holy) رویکر شلایرماخر را تأیید کرد و کوشید تا تحلیل پدیدارشناسانه‌ای از ساختار خودآگاهی دینی ارائه دهد. وی تجربه دینی را نوعی احساس دانست که فراتر از حد تمایزات مفهومی می‌رود و قابل توصیف نیست. او تو به وجود سه نوع احساس در برابر خداوند عقیده داشت:

الف) احساس وابستگی و تعلق؛ ما خود را وابسته به وجود خدا می‌یابیم و در برابر او احساس نیستی داریم.

ب) احساس خوف یا خشیت دینی در برابر وجود هیبت‌انگیز الهی؛ ما هنگام رؤیت خدا و کسب بصیرت درباره وی، به لرزه می‌افتیم.

ج) احساس شوق و مجذوبیت درباره به خدا؛ احساس شوق درباره وی جزئی از وجود ماست. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۱۸-۱۹)

این برداشت احساسی از تجربه‌دینی، هرگونه جنبه معرفتی را در آن انکار می‌کند؛ در حالی که احساسی بودن یک تجربه، مستلزم نفی جنبه معرفتی آن نیست. اثبات و نفی جنبه معرفتی آن دلیل دیگری می‌طلبد. برای مثال، هنگام مشاهده یا شنیدن حوادث تلخ یا شیرین طبیعی، احساس غم یا شادی دست می‌دهد. قضایای عرفی و روزمره یا قضایای علمی می‌توانند تأثیرات احساسی برجای نهند. کسی که به پزشک مراجعه می‌کند و پس از معاینه و آزمون‌های طبی، اگر به وی گزارش شود که به سرطان یا فلان بیماری واگیر مبتلا هستی، بیمار از شنیدن گزارش متأثر می‌شود. کسی که خبر مرگ عزیز خود را می‌شنود، منقلب می‌شود و ... در تمام این موارد، احساسات درونی برانگیخته می‌شود و در عین حال، این احساسات با نوعی واقعیت بیرونی نیز مرتبط است. از این رو، پدیدار شدن این احساسات در آدمی، مستلزم نفی هرگونه جنبه معرفت‌بخشی آن نمی‌تواند باشد. البته هر احساسی، مستلزم وجود جنبه معرفتی نیست، ولی سخن در این است که پدیداری احساس در آدمی، دلیل نفی جنبه شناختاری نیز نیست.

بسیاری از اشعار شاعران، بخش زیادی از گزاره‌های تاریخی و حتی علمی، با وجود داشتن جنبه معرفتی، با نوعی احساس همراهند، بلکه می‌توان ادعا کرد هیچ دانش و معرفتی از احساس تهی نیست و تنها میزان درجه احساس همراه با آن‌ها، با یکدیگر متفاوت است. تنها دین، منبع تولید احساس نیست. فیلسوف مادی که هیچ باوری به خدا و دین ندارد و دین را مخدر یا اقیون می‌داند. نیز، خالی از احساس نیست و چه بسا پژوهش‌های او همراه با احساسات شدید ضد دینی است. کوتاه سخن اینکه بی‌شک هر احساسی مستلزم وجود جنبه معرفتی نیست، ولی ظهور احساس در آدمی نیز دلیل نفی جنبه شناختاری آن نیست.

۲. تجربه دینی نوعی ادراک حسی

ویلیام الستون از حامیان این نگرش است. وی تجربه‌دینی را نوعی ادراک حسی و دارای ساختاری مشابه آن می‌داند. تجربه‌دینی بسان تجربه‌حسی دارای سه رکن است. ارکان تجربه‌حسی عبارتند از: الف) شخص حس کننده؛ ب) شی مورد ادراک حسی؛ ج) جلوه و ظاهر آن شی (پدیدار).

در تجربه‌دینی نیز هر سه رکن موجود است: الف) شخص تجربه کننده؛ ب) خدا که مورد ادراک تجربی است؛ ج) تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر.

گرچه در مورد ماهیت ادراک حسی پرسش‌هایی مطرح است، همگان هم رأیند که در ادراک حسی اشیای خارجی به گونه‌ای بر ما نمایان می‌شوند. بر همین میزان، در تجربه‌دینی نیز خداوند به گونه‌ای بر ما ظاهر می‌شود که ما به شناخت او و افعالش قادر می‌شویم.

این نگرش افزون بر تأکید بر شباهت‌ها، به وجود تفاوت‌هایی نیز میان تجربه‌دینی و حسی معترف است، اما آن‌ها را چنان نمی‌داند که مانع تلقی تجربه‌دینی به عنوان نوعی تجربه حسی شود. از جمله موارد شباهت آنها این است که هر دو دارای ساختار مشابه سه رکنی هستند. همچنین باورهای مبتنی بر هر کدام از تجربه حسی و دینی، از آغاز موجه و پذیرفتنی به نظر می‌رسند؛ مگر آنکه دلیلی قانع کننده برای کذب آن‌ها به دست آوریم. تفاوت آن‌ها در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱. تجربه حسی بر همه اشخاص عمومیت دارد، اما تجربه‌دینی برای همه حاصل نمی‌شود و عمومیت کمتری دارد.

۲. تجربه حسی چه بسا برای هر فردی در همه احوال حاصل شود، اما تجربه‌دینی در همه حالت‌های هر فرد محقق نمی‌شود، بلکه در حالت‌های ویژه و نادری رخ می‌دهد.

۳. تجربه حسی، اطلاعات تفصیلی فراوانی به انسان می‌دهد، اما تجربه‌دینی اطلاعات اندک و مبهمی فراهم می‌سازد.

این دیدگاه تجربه دینی را دارای دو جنبه احساسی و معرفتی می‌داند؛ معرفتی که این دیدگاه به آن اشاره می‌کند، معرفت یقینی مطابق با واقع نیست، بلکه منظور معرفتی است که می‌تواند از واقع حکایت کند؛ نه اینکه به یقین مطابق با واقع باشد. (پترسون و دیگران، همان: ص ۱۸ و ۱۹)

نقد

دیدگاه آلتون از جنبه‌هایی قابل تامل است:

۱. همچنان که برخی اشاره کرده‌اند، برخی از تفاوت‌ها بگونه‌ای است که مانع تلقی تجربه‌دینی به عنوان نوعی تجربه حسی می‌شود. برای مثال، متعلق تجربه حسی، ادراک‌های متعارف حسی مانند رنگ، بو، وزن، نرمی و امثال آن است، اما متعلق تجربه‌دینی، اموری

معنوی بسان عشق، حضور، بخشودگی و وجود خداوند است. (پترسون و دیگران، همان: ص ۱۸)

۲. همچنین اگر مراد از تجربه حسی، معنای متعارف آن باشد که تنها به داده‌های حواس پنج‌گانه ظاهری محدود است، هرگز نمی‌توان تجربه‌دینی را نوعی تجربه حسی پنداشت، و گرنه خلاف فرض و تناقض در تعریف لازم می‌آید. اگر مراد، تعمیم تجربه حسی به گونه‌ای باشد که تجربه‌های دینی را نیز در برگیرد، این امر به جای روشن کردن حقیقت تجربه‌دینی تاحدی نزاع را لفظی می‌سازد. با تصرف در گستره معنای تجربه حسی نمی‌توان تفاوت‌های میان تجربه‌دینی و تجربه ما از محسوسات خارجی را نادیده گرفت. شباهت‌های میان این دو به حدی نیست که بتوان ادعای آلتون را پذیرفت؛ یعنی تجربه‌دینی را قسمی از تجربه حسی و هر دو را همانند پنداشت.

۳. شباهت تجربه حسی و دینی در برخورداری از ساختار سه‌رکنی نمی‌تواند تجربه‌دینی را نوعی از تجربه حسی قرار دهد، وگرنه باید تجربه‌های حاصل از ادراک‌های خیالی و وهمی را نیز نوعی تجربه حسی بنامیم؛ زیرا تجربه‌های خیالی نیز دارای سه رکن هستند: الف) فرد خیال‌پرداز؛ ب) شیء متعلق خیال؛ ج) تجلی و ظهور شیء مورد خیال برای خیال‌پرداز.

۴. از آنجا که تجربه‌های حسی از نوع ادراک‌های حسی و اموری بیرونی و آشکار هستند، دارای معیارهای قابل اندازه‌گیری بیرونی است. از این رو، ارزیابی آن‌ها ساده‌تر از تجربه‌های درونی و پنهانی است. نیز تجربه‌دینی از نوع ادراک‌های حضوری است و حقیقت آن با ادراکات حسی - که از نوع حصولی است - کاملاً متفاوت است. در ادراک حصولی، تنها مفهوم و تصویر شیء در نفس ما حاضر می‌شود، اما در ادراک حضوری وجود شیء در نزد ما حاضر است. با توجه به تفاوت‌های یادشده، نمی‌توان معیارهای ارزیابی یکی را به سادگی به دیگری سرایت داد.

۳. تلقی فوق‌طبیعی از تجربه‌دینی

به باور وین پراودفوت، تجربه‌دینی گونه‌های متعددی دارد و یافتن هسته مشترک برای آن‌ها دشوار است. اگر تجربه‌دینی را نوعی تجربه حسی بدانیم، باید شرایط تجربه حسی بر آن صادق باشد؛ در حالی که چنین نیست. در تجربه حسی اولاً متعلق تجربه وجود خارجی دارد؛ ثانیاً علت واقعی تجربه ما، همان شیء خارجی است؛ در حالی که اگر چنین باشد، تنها

می‌توان یکی از انواع ناسازگار تجربه‌دینی را تجربه‌واقعی دانست؛ زیرا یا خدای واحد ادیان توحیدی واقعیت دارد و یا خدایان متعدد ادیان شرک‌آلود و یا خدای کلی ادوینا و دانسا. در این صورت، تنها تجربه‌ پیروان یکی از ادیان، تجربه‌ واقعی دینی خواهد بود. پراودفوت برای حل این مشکل کوشید تا تعریفی جامع ارائه دهد؛ به‌گونه‌ای که تجربه‌ ادیان مختلف را شامل شود و بر واقع بودن متعلق آن متوقف نباشد.

بر این اساس، وی تجربه‌دینی را تجربه‌ای می‌داند که از منظر فاعل آن دینی باشد؛ یعنی تجربه‌گر، تبیین طبیعی را برای تجربه‌ خود درست نمی‌داند، بلکه معتقد است تنها این تجربه بر مبنای آموزه‌های دینی تبیین پذیر است. برای مثال، فرد مدعی تجربه‌ ارتباط با خدا، علت تجربه‌ خود را تغذیه‌ جسمی، عواطف و آرزوها، یا امور نیمه خودآگاه نمی‌داند. به نظر وی، این تجربه تنها در پرتو تکلم با خدا و مواجهه با او پذیرفتنی است.

پراودفوت میان توصیف و تبیین تجربه‌ دینی تفکیک نهاده است. در توصیف تجربه، آن را از منظر فاعل و در تبیین تجربه، آن را از منظر واقعی می‌نگریم. در توصیف تجربه، نمی‌توان باورهای فاعل را نادیده گرفت. فاعل تجربه‌دینی، تجربه‌خود را مبتنی بر آموزه‌های دینی و علت آن را امری واقعی در خارج می‌پندارد. او تجربه‌ خود را بر اساس امور فوق طبیعی توصیف می‌کند، ولی در تبیین تجربه‌ دینی ما به خاستگاه واقعی این تجربه در فاعل و یا خارج از وجود او می‌پردازیم. برخی از تجربه‌های دینی، معلول عوامل طبیعی و برخی معلول عوامل غیر طبیعی است. علت طبیعی داشتن تجربه، عامل غیر دینی بودن آن نمی‌شود. آنچه برای دینی کردن تجربه لازم است، نوع نگاه دینی فاعل به تجربه است. اگر او تجربه‌ خود را بر اساس باورهای دینی و غیر طبیعی تفسیر کند، تجربه‌ او دینی خواهد بود. (پترسون و دیگران، همان: ص ۲۰-۲۲؛ رک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۱ب: ص ۳۶-۴۶)

نقد

نخست اینکه در تجربه‌ حسی نیز علت واقعی تجربه‌ ما، همان شیء خارجی نیست، بلکه تخیل و تصور آن است. از همین رو، برخی از ادراک‌های حسی ما خطا و خلاف واقع است. در موارد خطای حس که ما میله راست را در آب شکسته می‌بینیم، علت ادراک حسی شکستگی میله، شکستگی واقعی آن در خارج نیست، بلکه نوع انعکاس حاصله از این تجربه در ذهن ماست. وقتی با دستان بسیار سرد در آب کمی سرد فرو می‌بریم و

تجربه گرم بودن آب را می‌کنیم نیز همین حالت جاری است. ما ارتباط ادراک‌های درونی خود را با اشیا خارجی و علیت این اشیا را برای ادراکات درونی خود با دلایلی عقلی اثبات می‌کنیم. چه بسا در باب تجربه‌دینی نیز با ادله عقلی بیرونی، رابطه تجربه‌های درونی خود را با خاستگاهی خارجی اثبات کنیم.

دوم اینکه در تجربه‌های دینی نیز، وجه مشترک وجود دارد. از همین رو، روان‌شناسان از احساس نیاز معنوی در همه انسان‌ها سخن می‌گویند. اختلاف افراد در ادیان مختلف به اشتباه در مصداق خدای واقعی بر می‌گردد. این ویژگی، گویای وجود ساختاری مشترک میان همه انسان‌ها در تجربه‌دینی است.

به نظر می‌رسد تفکیک میان توصیف و تبیین، سبب تغییر در متعلق تجربه نمی‌شود. آنچه می‌تواند تجربه‌دینی را از غیر دینی جدا سازد، متعلق تجربه است. این امر در تجربه‌دینی، امری فراتر از امور طبیعی و محسوسات ظاهری است. البته تجربه‌گر به طور طبیعی در توصیف متعلق تجربه خود از تفسیرهای شخصی، باورها، گرایش‌ها و عواطف درونی خود مصون نیست. او نمی‌تواند توصیفی خالص از تجربه خود ارائه دهد.* در عین حال، همه تجربه‌گران در ادیانی که به گونه‌ای با خدا و امور فراطبیعی مرتبط است، در این امر شریک‌اند که کل یا جزئی از متعلق تجربه آن‌ها، اموری فراطبیعی و توصیف ناپذیر با تجربه‌های حسی است.

نظریه برگزیده

زندگی آدمی سرشار از انواع تجربه‌هاست که می‌توان آن‌ها را به سه نوع ذهنی، قلبی و رفتاری تقسیم کرد:

۱. تجربه انواع فهم‌ها و دانش‌ها؛ مانند فهم مسائل عادی، کسب علوم تجربی و انسانی، تجربه‌های علمی، پژوهشی.
۲. تجربه انواع احساس‌های درونی، گرایش‌ها؛ مانند تجربه لذت، ترس، غم، شادی، وابستگی و دوست داشتن.

* البته این سخن در مورد تجربه‌وحیانی پیامبر ﷺ که به امداد الهی، توصیف آن مصون از تغییر می‌ماند، صادق نیست.

۳. تجربه انواع کنش‌ها و رفتارهای برونی، اعم از رفتارهای عادی زندگی روزمره یا رفتارهای تخصصی و مهارتی؛ مانند تجربه‌های هنری، همسرداری، فرزندپروری، صنعت‌گری، خلبانی، ورزشی و درمانگری.

دو قسم اول نشان می‌دهد که تجربه تنها به عمل خارجی محدود نمی‌شود، بلکه هر آنچه در ذهن و ضمیر آدمی راه می‌یابد نیز، نمونه‌ای از آن به شمار می‌آید.

بعد معرفتی و احساسی تجربه دینی

آنچه از دیدگاه‌های متفکران غربی بر می‌آید این است که با وجود پاره‌ای اختلاف نظرها، جایگاه اصلی تجربه‌دینی در میان انواع تجربه‌های فوق، در نوع دوم است و در رده احساس‌های درونی قرار دارد. وجه مشترک نگرش‌های کسانی مانند شلایرماخر، رودلف اتو، ویلیام آلتون، ویلیام جیمز و وین پرآودفوت، این است که تجربه‌دینی نوعی از تجربه است که متعلق آن امور مادی و متعارف نیست، بلکه امور عرفانی و شهودی، یعنی احساس درونی درباره امور ماورای طبیعی، حقیقت غایی و موجود نامتناهی است؛ مانند تجربه خداوند یا نیروانا، یا تجلی خدا در چیزی یا شخصی مانند مسیح. به نظر پرآودفوت، تجربه‌گر، تبیین طبیعی را برای تجربه خود درست نمی‌داند، بلکه معتقد است تنها این تجربه بر مبنای آموزه‌های دینی تبیین پذیر است. هر کس فراخور حال خود می‌تواند در شرایط ویژه‌ای چنین احساس‌هایی را تجربه کند. به گفته برایتمن، تجربه‌دینی هرگونه تجربه‌ای است که هر کس می‌تواند درباره خدا داشته باشد.

بدین ترتیب، احساس درونی از امور ماورای طبیعی، عنصر مشترک در این دیدگاه‌هاست. اما آیا این احساس، جنبه معرفتی نیز دارد؟ اندیشمندان غربی در این زمینه اختلاف نظر دارند.

شلایرماخر و اتو تجربه دینی را از مقوله احساس و گرایش می‌دانند که فاقد جنبه معرفتی است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۴۱) آلتون که تجربه‌دینی را بر ادراک حسی مبتنی می‌داند، جنبه معرفتی آن را می‌پذیرد؛ زیرا همچون ادراک حسی، شناختی به همراه خود دارد. ویلیام جیمز نیز با آلتون موافق است. به نظر وی، گرچه این حالت‌های عرفانی به احساس شباهت زیادی دارد، نوعی از معرفت را هم در پی دارد. (پرآودفوت، ۱۳۷۷: ص ۲۱۸ - ۲۱۹؛ قمی، ۱۳۷۶: ص ۱۶۳). پرآودفوت هم آن را نوع خاصی از معرفت توأم با

احساس می‌داند. (پترسون و دیگران، همان: ص ۵۰؛ صادقی، ۱۳۷۹: ص ۲۴۳)

البته کسانی که جنبه معرفتی تجربه‌دینی را می‌پذیرند و آن را به احساس تهی از هر گونه شناخت، تعریف نمی‌کنند، منظورشان معرفت قطعی و مطابق واقع نیست، بلکه معرفت‌بخشی اجمالی است. فرد تجربه‌گر، هم احساس می‌کند و هم می‌فهمد، ولی نه اینکه به ضرورت فهم وی صحیح و مطابق واقع باشد. چه بسا آنچه را او با تجربه یافته است، به واقع وجود ندارد و او تنها در دریای توهم و خیال غوطه ور است.

در مجموع، تجربه‌دینی را می‌توان احساسی دانست که با علم حضوری درک می‌شود و متعلق ادراک، احساس درونی فرد از امور ماورای طبیعی؛ مانند موجود نامتناهی، خدا و نوعی ارتباط قلبی با اوست.

لوازم نگرش تجربی به وحی

رویکرد تجربی به وحی، لوازمی دارد که برخی از آن را از نظر اندیشمندان غربی بر می‌شماریم. آنان به لوازم دیدگاه تجربی توجه دارند و در عمل نیر بدان ملتزم‌اند:

۱. بشری بودن و خطاپذیری کتاب مقدس

برابر هر دو رویکرد تجربی، سراسر کتاب مقدس، مکتوبی بشری است که انسان‌های جایز الخطا نگاشته‌اند. وحی، شامل مجموعه گزاره‌ها و حقایقی نازل از سوی خدا نیست. خداوند نمی‌خواسته است کتابی خطا ناپذیر را املا کند یا محتوای آن را به پیامبر القا نماید، بلکه وحی به معنای انکشاف خداوند است. او از طریق تأثیرگذاری در تاریخ، به عرصه تجربه بشری وارد می‌شود. از این رو، احکام کلامی بر وحی مبتنی نیستند، بلکه تلاشی بشری برای فهم معنا و اهمیت حوادث و حیاتی تلقی می‌شوند. به دلیل نگارش انسانی کتاب مقدس، باید به مدد انواع روش‌های تحقیق تاریخی و ادبی بررسی شود تا میزان انطباق و اختلاف آن با نسخه‌های اصلی آشکار شود. (میشل، ۱۳۷۷: ص ۲۷-۲۹؛ باربور، ۱۳۶۲: ص ۲۶۹؛ هیک، ۱۳۷۲: ص ۱۴۵)

۲. پیوند وحی با تجربه درونی

در دیدگاه تجربی تاریخی، وحی با تجربه درونی، کشف و مکاشفه پیوند نزدیکی دارد. وحی بدین معناست که خدا خود را در شخص مسیح و از این طریق به دیگر انسان‌ها

منکشف می‌سازد. در این سنت مسیحی، خدا خود را به انسان نشان می‌دهد و بدین طریق، او را هدایت می‌کند. (تیسسن، بی‌تا: ص ۴۳-۴۴؛ سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۵: ص ۱۶۱) در دیدگاه تجربه‌دینی نیز، وحی چیزی جز نوعی تجربه‌دینی نیست. از این رو، به احکام تجربه‌های دینی بشری و عمومی محکوم است.

۳. شخصی شدن وحی

بنابر هر دو رویکرد تجربی، وحی امری کاملاً شخصی می‌شود که هر کس در هر دوره زمانی به طور خصوصی از آن بهره می‌برد. بنابر دیدگاه تجربی تاریخی، چون وحی چیزی جز انکشاف خداوند نیست، تنها اکنون و در زمان حال می‌توان او را به عنوان خداوند حی شناخت. وحی در فعل کنونی خداوند و تجربه کنونی ما پدیدار می‌شود و این چیزی است که در شرع از آن به پیام آوری روح القدس تعبیر می‌شود. وحی مجموعه‌ای از گزاره‌ها یا تعالیم الهی نیست که بتوان جدای از تجربه خویش از خداوند به دست آورد. (باربو، ۱۳۶۲: ص ۲۶۸-۲۶۹) بنابر دیدگاه تجربه‌دینی، این امر روشن‌تر است. هر کس به تجربه درونی خود روی می‌آورد و به تجربه دیگران کاری ندارد.

۴. ممکن نبودن تجربه وحی، بدون تفسیر

چون در نگرش تجربی، وحی ماهیتی تجربی و شخصی دارد، به دلیل ماهیت درونی و تجربی آن، همیشه بیان آن توأم با تعبیرهای بشری است و هیچ وحی فارغ از تفسیری، نمی‌توان یافت. (باربور، ۱۳۶۲: ص ۲۶۸-۲۷۰)

۵. نفی شریعت

از جمله پی آمدهای دیدگاه تجربی به وحی، نفی شریعت است؛ زیرا شریعت با الهیات نقلی پیوند دارد و دیدگاه تجربی تاریخی در وحی مستلزم نفی الهیات نقلی است؛ زیرا الهیات نقلی، وحی را چونان انکشاف مجموعه‌ای از احکام الهی و کلامی به انسان می‌انگارد؛ در حالی که در نگرش تجربی تاریخی، وحی به معنای انکشاف خداوند در ضمیر هر فرد در طول تاریخ است. (هیک، ۱۳۷۲: ص ۴۳-۱۴۴) یکی از پی آمدهای نفی الهیات نقلی، نفی شریعت است؛ زیرا بر این اساس، وحی حامل و کاشف احکام نیست تا ما بدان ملتزم شویم. خداوند بارها در طول تاریخ، از زمان آدم تا مسیح، خود را برای انسان مکشوف ساخته

است. این کشف‌ها که به شیوه‌های مختلفی مانند گفتار و معجزه ادامه داشته است، همگی ناقص و زمینه‌ساز کشف نهایی بوده‌اند. با آمدن پسر خدا در زمین و جسم‌گرفتن وی، کشف خدا به مرحله کامل و پایانی خود رسیده است. (سلیمانی، ۱۳۸۵: ص ۱۵۹-۱۶۲)

نفی شریعت در نگرش تجربه‌دینی آشکارتر است. بنابراین دیدگاه، اساساً دین و وحی، حقیقتی بیرونی از خدا نیست که شامل احکام و گزاره‌های دستوری باشد، بلکه تمام حقیقت دین و ایمان، به نوعی احساس درونی و فردی، مانند احساس اتکا به خدا، خوف از او، یا شوق به او، خلاصه می‌شود.

نفی شریعت افزون بر اینکه از لوازم نگرش تجربی به وحی است. بنابر نگرش زبانی نیز، برخی عبارت‌های عهد جدید گویای نفی شریعت در مسیحیت است. از رسائل پولس قدیس بر می‌آید که حضرت آدم گناه کرد و از بهشت رانده شد. از این رو، خود و فرزندانش گناه‌کار و شایسته مجازات شدند. چنین انسان رانده شده‌ای از آن پس، غلام و برده شد. از این رو، مجبور شد که به شریعت ملتزم شود و بار آن را بر دوش کشد. پیامبران به عنوان حاملان و پاسداران شریعت آمدند و این وضعیت از آدم تا موسی ادامه داشت. (رومیان، ۲۰:۵) با آمدن مسیح و به صلیب رفتن او، دوران شریعت و نبوت پایان یافت. (غلاطیان ۲:۲۱ و رومیان، ۷:۱-۴) اساساً به صلیب رفتن مسیح، برای برداشتن قلاده شریعت از گردن آدمیان بود. «مسیح ما را از لعنت شریعت آزاد کرد؛ چونکه در راه لعنت شده». (غلاطیان، ۳:۱۳)

۶. آزادی انسان از بندگی به فرزندگی خدا

علت نفی شریعت در رویکرد تجربی تاریخی و برخی تفسیرهای رویکرد زبانی به وحی، این است که به باور آن‌ها در پرتو ایمان به مسیح، فرزندخواندگی وی از سوی خدا، به دیگران منتقل می‌شود. تا پیش از آمدن مسیح، شریعت و عمل به دستورها مطرح بوده است، ولی با تجسد فرزند خدا و به صلیب رفتن او، کسانی که به مسیح ایمان آورند، از آن پس نه عبد خدا، بلکه فرزند او خواهند بود. از این رو، ایمان به مسیح انسان را از یوغ بندگی خدا رها می‌سازد و به فرزند خوانده خدا تبدیل می‌کند. آدمی تا زمانی که بنده است، به عمل به شریعت محکوم است. با رهایی از زندان بندگی و ارتقا به سطح فرزندگی خدا، از لوازم بندگی نیز خلاصی می‌یابد. به گفته پولس «همه کسانی که از روح خدا هدایت می‌شوند، پسران خداوند». (رومیان، ۸: ۱۴-۱۷ و غلاطیان، ۴: ۴-۷؛ سلیمانی، همان: ص ۱۵۹-۱۶۲)

۷. جدایی کامل عقل و ایمان

الهیات مسیحی به دو دسته طبیعی (natural theology) و وحیانی (revealed theology) تقسیم می‌پذیرد. در الهیات طبیعی، برخلاف الهیات وحیانی، تلاش می‌شود باورهای دینی با روش‌ها و اطلاعاتی که از طریق حسّ و عقل در اختیار همگان است اثبات شود. (لگنهاوزن، ۱۳۸۴: ص ۵۱۲-۵۱۳) یکی از لوازم دیدگاه غیر زبانی در باب وحی، نفی الهیات طبیعی یا رویکرد عقلانی به دین است. الهیات طبیعی که در پی یافتن پایه‌هایی عقلانی برای آموزه‌های دینی است، از این جهت در رویکرد غیر زبانی انکار می‌شود که در این نگرش، برای اثبات خدا و متعلق ایمان، باید از ایمان و تجربه درونی مدد جست، نه از دانش و خرد. (هیگ، ۱۳۷۲: ص ۱۴۳-۱۴۴) بدین جهت، رویکرد تجربی فعلی حاکم در غرب در باره وحی، راه‌های عقلی برای رسیدن به مبانی دینی را کاملاً بسته می‌داند. حامیان این رویکرد، دین را به احساس‌هایی درونی محدود می‌سازند. در نتیجه، وحی را نیز چیزی ورای امور باطنی نمی‌پندارند. برای مثال، ویلیام جیمز چنین می‌گوید:

تمام ادیانی که می‌خواهند هستی خدا را از نظام طبیعت دریابورند و در قرون گذشته این اندازه پر زور می‌نمودند، امروزه خاک‌خور کتاب‌خانه‌های دنیاست... حقیقت این است که در قلمرو متافیزیک و مذهب، استدلال و تعقل در ما اثری ندارند، مگر آنکه دلایل قلبی ما را به آن سوی رهبری کنند. (ویلیام، ۱۳۷۲: ص ۵۶؛ هیگ، ۱۳۷۲: ص ۱۴۳) مشابه این رویکرد، در دیدگاه شلایرماخر قابل مشاهده است.

بررسی

بررسی تفصیلی مقایسه رویکردهای مسیحیت به وحی با رویکردهای اسلامی، مجال دیگری می‌طلبد،* اما در اینجا در اینجا به اجمال نکاتی را می‌آوریم:

نگاه تاریخی به جریان افول رویکرد زبانی و رشد گرایش به وحی در مسیحیت، عوامل مختلفی را آشکار ساخت که هیچ کدام در اسلام جاری نیست:

بیشتر عالمان و نیز امت اسلامی، حامی نگرش زبانی‌اند و بر این باورند که الفاظ و ساختار کلمات و آیات قرآنی خداوند است. اندک موارد استثنایی از اندیشمندان اسلامی در

* در مقاله «وحی، کلام الهی یا بشری» که بزودی منتشر می‌شود، به تفصیل خواهد آمد.

طول تاریخ بوده‌اند که در برابر اجماع دیگران قرار دارند. آنان بر آسمانی بودن قرآن و نزول آیات الهی بر پیامبر تأکید دارند و آن را محصول جامعه اسلامی نمی‌دانند، بلکه به عکس، شکل‌گیری امت اسلامی صدر اسلام را در پرتو عمل به آموزه‌های قرآن می‌دانند.

برخی از عوامل آن، مانند عقل‌گرایی افراطی و رمانتیسم هر کدام در سویی، راه افراط در پیش گرفته‌اند. در واقع، افراط در عقل‌مداری در دوران مدرنیسم و بی‌توجهی به جنبه‌های عاطفی و احساسی، سبب رویش نگرش‌های رمانتیک و نفی عقل‌گرایی و رویکردهای پسامدرن شد. اساساً دلیل پشت کردن به مدرنیسم و رویکرد به پسامدرنیسم، مشکلات فلسفی نگرش مدرنیسم در تکیه افراطی بر عقل بود. نگرش‌های فلسفی حاکم در مغرب زمین، فراز و فرودهایی داشته‌اند که اقتضای عقل و منطق، تقلید نکردن از نگرشی خاص است. راه درست، توجه متعادل به هر دو جنبه عقل و احساس، و رابطه آن‌ها با معرفت‌شناسی و معناشناسی است. برخی دیگر از عوامل، مانند نقادی کتاب مقدس و تعارض با عقل و علم در مورد قرآن جاری نیست. (رک: گرنت و تریسی، ۱۳۸۵؛ ص ۲۹۳-۳۰۵؛ ساجدی، ۱۳۸۷؛ فصل «علم و دین»)

لوازم رویکرد تجربی به وحی نیز در اسلام پذیرفتنی نیست؛ زیرا:

۱. شواهد بسیاری از جمله، وجوه اعجاز قرآن غیربشری بودن آن را نشان می‌دهد. افزون بر مقتضای عقلی، کاستی ابزارهای معرفت بشری برای هدایت بشر، فرستادن کتابی آسمانی و خطاناپذیر به واسطه فردی معصوم، حاوی شریعتی هدایتگر است. (رک: ساجدی، ۱۳۸۷؛ ص ۶۱-۶۲)

۲. اگر به صلیب آویخته شدن علت آزادی از شریعت است، پس خود حضرت عیسی هم تا پیش از آن، باید ملتزم به شریعت باشد. پس از آن نیز، باید در میان مردم حضور محسوس نداشته باشد تا معلوم شود که به شریعت ملتزم بوده است یا نه؟ در این صورت، در ملتزم نبودن به شریعت، کدام پیامبر الگویی آنان است؟ آیا زندگی خود حضرت مسیح می‌تواند الگو باشد؟

۳. آن‌گونه رویکرد به دین که ارتباط میان عقل و وحی را متفی می‌داند، مستلزم تعطیل کامل نقش عقل در عرصه باورهای دینی است. این امر، نه از نظر عقلی پذیرفتنی است و نه با آموزه‌های قرآنی سازگاری دارد.

از نظر عقلی، این امر هرگونه راهی برای انتخاب معیار در ترجیح ادیان بر یکدیگر و یا بازشناسی باورهای صحیح و اصیل از آموزه‌های خرافی، جعلی و بدعت‌های دینی را از ما باز می‌ستاند. آیا امروزه که عصر نظریه‌ها، باورها و اندیشه‌های متفاوت و متضاد با

هدف‌های انسانی و غیر انسانی است، می‌توان چشم بسته و بدون به‌کارگیری عقل، هر مکتب و عقیده خرافی و غیر خرافی را پذیرفت؟ آیا خود معتقدان به این رویکرد، در عمل به این عقیده ملتزم‌اند یا اینکه تنها دیگران را به این راه فرا می‌خوانند؟ آیا یافتن دینی که در مهار اراده سرکش انسانی کارآمدتر باشد، به کاربرد عقل و مقایسه میان ادیان مختلف نیاز ندارد؟

نتیجه‌گیری

گفتمان مسیحیت در باب وحی، فراز و فرودهای فراوانی را نشان می‌دهد. آغاز آن، دیدگاه زبانی است که وحی را حاوی مجموعه آموزه‌های صادق فرستاده شده از سوی خدا می‌داند. این گفتمان به دلایلی مانند مخالفت بیشتر مسیحیان، بی‌اعتقادی به آسمانی بودن انجیل، کتاب مقدس را مولود جامعه نه وحی آسمانی دانستن، نقادی کتاب مقدس، عقل‌گرایی سده هجدهم، ظهور مکتب رمانتیسم و تعارض عهدین با عقل و علم، به افول گرایید. در پی آن، نگرش تجربی به عرصه آمد که در آغاز بر دیدگاه تجربی تاریخی تأکید داشت. این رویکرد، وحی را تجلی ذاتی خداوند در مسیح از راه تأثیرگذاری در تاریخ می‌دانست. به تدریج، زمینه ظهور نگرش تجربه دینی فراهم شد و حامیان بسیاری یافت. نگرش تجربی در هر دو شکل آن، لوازمی دارد؛ مانند: بشری بودن کتاب مقدس و خطاپذیری آن، پیوند وحی با تجربه درونی، شخصی شدن، پیوند جدایی ناپذیر با تفسیر، نفی شریعت، آزادی انسان از بندگی به فرزندگی خدا و جدایی کامل عقل و ایمان. با بررسی اجمالی دیدگاه‌های یاد شده، روشن شد که هیچ کدام از عوامل افول نگرش زبانی به وحی، در مورد وحی قرآنی جاری نیست. از سویی، نمی‌توان لوازم رویکرد تجربی به وحی مسیحی را در باب قرآن پذیرفت.

منابع و مأخذ

۱. باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲. پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، چاپ چهارم.
۳. پراودفوت، وین، ۱۳۷۷، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، پاییز.
۴. تنی، مریل سی، ۱۳۶۲، معرفی عهد جدید، ترجمه میکائیلیان، تهران، انتشارات حیات ابدی.

۵. توفیقی، حسین، ۱۳۷۹، آشنایی با ادیان بزرگ الهی، تهران، سمت، چاپ سوم.
۶. تیسن، هنری، بی‌تا، الهیات مسیحی، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، حیات ابدی.
۷. جیمز، ویلیام، ۱۳۷۲، دین و روان، ترجمه مهدی قاننی، قم، دارالفکر.
۸. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۷، دین با نگاهی نوین، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۵، درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت، قم کتاب طه، چاپ دوم.
۱۰. صادقی، هادی، تابستان و پاییز ۱۳۷۹، نقد و نظر، شماره ۲۳-۲۴.
۱۱. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، تجربه دینی و گوهر دین، قم، بوستان کتاب.
۱۲. _____، ۱۳۸۱، وحی و افعال گفتاری، تهران، انجمن معارف اسلامی ایران.
۱۳. قمی، محسن، ۱۳۷۶، برهان تجربه دینی، پایان نامه ارشد.
۱۴. گاردنر، یوستاین، ۱۳۷۴، دنیای سوفی، ترجمه کورش صفوی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، چاپ دوم.
۱۵. گرنت، رابرت م، دیوید تریسی، ۱۳۸۵، تاریخچه مکاتب تفسیری و هرمنوتیکی کتاب مقدس، ترجمه به همراه نقد و تطبیق با قرآن، توسط ابوالفضل ساجدی، تهران، نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
۱۶. میشل، توماس، ۱۳۷۷، کلام مسیحی، مترجم حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذهب.
۱۷. هادسون، ویلیام دانالد، ۱۳۷۸، ویتگنشتاین، ربط فلسفه او به باور دینی، ترجمه مصطفی ملکیان تهران، گروس.
۱۸. هاکس، ۱۳۷۷، قاموس کتاب مقدس، تهران، نشر اساطیر.
۱۹. هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهوس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
۲۰. هیک، جان، ۱۳۷۲، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی.

21. Peterson, Michel, 1991, *Reason and Religious belief, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press

22. Robert M. Grant and David Tracy, 1984, *A short History of the Interpretation of the Bible*, Fortress Press.