

الهی یا بشری بودن کتب مقدس در ادیان ابراهیمی

محمد کاظم شاکر^۱

مینا شمخی^۲

چکیده

ادیان ابراهیمی ادیانی متن محور هستند. دین مداران همیشه در پی این بوده اند که با استفاده از متد فهم متون و نیز در نظر گرفتن ویژگی های متون وحیانی، به فهم مراد و مقصود خداوند از گزاره های وحیانی دست یابند. یهودیان و مسلمانان به طور سنتی، الهی بودن الفاظ تورات و قرآن را باور داشته اند، اما مسیحیان، عنصر بشری را نیز در کتاب مقدس دخیل می دانند. این دیدگاه، امروزه در میان برخی لیبرال مسیحیان به گونه ای تبیین می شود که نقش عنصر بشری بسیار پر رنگ تر از عنصر الهی می شود. امروزه برخی از نواندیشان مسلمان این گونه تبیین ها را در مورد قرآن نیز قابل تعمیم دانسته اند. در این مقاله، ضمن بیان دیدگاههای مختلف در مورد الهی یا بشری بودن وحی در کتاب مقدس و قرآن نتیجه گرفته شده است که تفاوت اسلوبی کتاب مقدس و قرآن کریم مانع از تبیین های جدید مبنی بر بشری بودن الفاظ قرآن است.

کلید واژه‌ها: تفسیر، مبانی تفسیر، کتاب مقدس، مبانی صدوری، وحی، تجربه دینی

۱. طرح مسئله

مراد از کتب مقدس در ادیان ابراهیمی که در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار می گیرد، کتاب مقدس یهودی- مسیحی (عهدین) و قرآن است. پرسش اساسی این است که آیا الفاظ و کلمات کتاب مقدس و قرآن از سوی خداوند است و نویسندگان این کتابها و نیز پیامبرانی که این کتابها منسوب به آنهاست، هیچ

۱. دانشیار دانشگاه قم

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه قم

گونه دخالتی در آنها نداشته اند؟ یا آن که آنچه از طریق وحی رسیده تنها محتوای متون دینی است و الفاظ آن ساخته خود پیامبران و نویسندگانی است که کتاب‌ها به آنها منسوب است؟ این سؤال درباره قرآن کریم نیز از دیرباز در میان دانشمندان علوم قرآنی مطرح بوده است (زرکشی، ۱/۳۲۳). اکنون نیز این مسئله مورد توجه منتقدان و نواندیشان دینی است و دیدگاه‌های خاصی را در باره الفاظ قرآن و کلام الهی مطرح کرده اند.

۲. پیشینه بحث

از زمان شکل‌گیری ادیان ابراهیمی، پیروان این سه دین بزرگ در مورد حقیقت کتب مقدس و چگونگی انتساب این متون به خداوند یکسان نمی‌اندیشیده‌اند. این اختلاف اندیشه به اختلاف نظر این ادیان در مورد ماهیت وحی و نقش و کارکرد آن در زندگی بشر باز می‌گردد. غالب مسلمانان و یهودیان و اقلیتی از مسیحیان بر الهی بودن الفاظ کتاب مقدس تأکید داشته‌اند (Judaica، ۱۵/۱۲۳۵-۱۲۳۹؛ میشل، ۲۶). آنها وحی را پیامی ارتباطی بین خدا و انسان‌های برگزیده‌ای می‌دانند که به عنوان پیامبران الهی شناخته می‌شوند. مسلمانان ضمن اذعان به پیامبری پیامبران بزرگی چون نوح، ابراهیم، اسحاق، اسماعیل، یعقوب و پیامبران بنی اسرائیل از جمله موسی و عیسی و ایمان به کتب وحی شده به آنها، پیامبر اسلام را آخرین پیام آور الهی می‌دانند. لیکن به عقیده یهودیان، وحی و نبوت حدود چهار قرن قبل از میلاد منقطع شده است.

دیدگاه‌های گوناگونی درباره منشأ و خاستگاه کتاب مقدس یهودی-مسیحی وجود دارد. گروهی از مسیحیان، کتاب مقدس را «کتابی الهی» و برخی دیگر آن را «کتابی بشری» می‌دانند. کسانی که اعتقاد به وحیانی بودن دارند، نیز بر یک نظر نیستند؛ بلکه می‌توان گفت که دو دیدگاه در این زمینه وجود دارد. بنابراین، در مجموع، سه نظریه در مورد الهی یا بشری بودن کتاب مقدس وجود دارد.

در کتب علوم قرآنی در مورد نحوه انتساب قرآن کریم به خداوند نیز سه دیدگاه مطرح شده است. هر سه دیدگاه بر این نکته تأکید دارند که جوهر معانی و حقایق قرآنی از جانب

خداوند است. محور اختصاصی در هر یک از این سه دیدگاه، پدید آورنده الفاظ قرآن کریم است. این سه دیدگاه عبارتند از:

الف. حضرت محمد (ص) محتوا و معنای نازل شده از جانب خدا را در قالب الفاظ و کلمات بیان فرموده است؛

ب. حضرت جبرئیل محتوای قرآن را از خداوند گرفته و آن را در قالب الفاظ برای حضرت محمد (ص) بیان کرده است؛

ج. الفاظ و کلمات قرآن از سوی خدا نازل شده است و پیامبر و فرشته وحی هیچ نقشی در آن نداشته اند.

البته نظریه دوم نه طرفدار قابل توجهی دارد و نه آثار خاصی بر آن مترتب است. بنابراین می توان گفت که امروزه بحث و گفتگوها حول دو دیدگاه است؛ دیدگاه اول، که همان دیدگاه سنتی و پیش فرض قاطبه مسلمانان و مفسران قرآن کریم است، الفاظ قرآن کریم را عین کلام خدا می داند و برای شخص پیامبر و یا حتی فرشته وحی هیچ نقش مستقلی قائل نیست. دیدگاه دوم، که نقش خداوند را در پدید آوردن متن فرو می کاهد و برای شخصیت بشری پیامبر در ایجاد الفاظ و محتوای قرآن نقش قائل است.

در این مقاله سه دیدگاه موجود در مورد کتاب مقدس و دو دیدگاه مورد اشاره در مورد قرآن همراه با ادله آنها تجزیه و تحلیل و مقایسه می شوند.

۳. دیدگاههای مختلف در مورد وحیانی بودن کتب مقدس

همان طور که اشاره شد، در مجموع سه دیدگاه در مورد کتب مقدس مطرح شده است که در این بخش این دیدگاهها به طور جداگانه بحث و بررسی می شود.

۳.۱. الهی بودن الفاظ کتب مقدس

مطابق این دیدگاه، کتب مقدس به صورت کلمه به کلمه و حرف به حرف از سوی روح القدس املا شده است. یهودیان معتقدند که تورات با الفاظش به طور کامل توسط خداوند

بر حضرت موسی وحی شده است و حتی برخی از دانشمندان یهودی به قدیم بودن آن سخت پایبندند. (Judaica، ۱۲۳۵/۱۵-۱۲۳۹)

ظاهر عبارت‌هایی از کتاب مقدس، هم در عهد قدیم و هم در عهد جدید نیز بر این امر دلالت دارد که وحی خدا به حضرت موسی و دیگر پیامبران، وحی زبانی بوده است. در سفر خروج آمده است: «پس موسی تمام سخنان پروردگار را نوشت» (خروج، ۴/۲۴) و در کتاب ارمیا می‌خوانیم: «خداوند، خدای اسرائیل به من فرمود: هر آنچه به تو گفته ام در طوماری بنویس، ... پس خداوند در باره اسرائیل و یهودا چنین فرمود: ...» (ارمیا، ۳۰/۱-۲). عبارت‌هایی چون «کلام خداوند» و «خدا فرمود»، «خداوند می‌گوید»، «کلام خدا را بشنوید»، و «خدا به موسی خطاب کرد»، و «با تو سخن خواهم گفت» و مانند این‌ها در کتب عهد عتیق زیاد تکرار شده است. برای مثال: «و خدا به موسی خطاب کرده وی را گفت: من یهوه هستم و با ابراهیم و اسحاق و یعقوب به نام خدای قادر مطلق ظاهر شدم، لیکن به نام خود، یهوه، نزد ایشان معروف نگشتم» (خروج، ۲/۶-۳). این کلامی است که از جانب خداوند به ارمیا نازل شده، گفت: «کلام این عهد را بشنوید و به مردان یهودا و ساکنان اورشلیم بگویید» (ارمیا، ۱۱/۱-۲).

برخی از نویسندگان عهد جدید نیز آشکارا ادعا کرده اند که تمام نوشته های کتاب مقدس از جانب خداوند الهام (وحی) شده است، (نک: کتاب اوّل تیموتائوس، ۱۶/۳؛ کتاب اوّل پطرس، ۲۰/۱-۲۱) که منظورشان کتاب‌های عهد عتیق است و نه رساله های خودشان. (Lofmark, ۷)

عده ای از مسیحیان، الهی بودن الفاظ را به تمام متن کتاب مقدس، اعم از عهد قدیم و جدید تعمیم داده اند. آنها بر این اعتقاد هستند که خداوند واژه های مقدس را عیناً در ذهن نویسندگان قرار داده است. یک مبلغ مسیحی به نام بیلی گراهام^۱ کتاب مقدس را این گونه توصیف می کند: «کتابی که خدا با استفاده از سی منشی نوشته است.» (Lofmark, ۷)

۱ . Billy Graham.

از آغاز قرن هفتم، بسیاری از پروتستان‌ها، کتاب مقدس را چونان مخزن معارف لدئی، «معصوم» یا مصون از خطا، مشتمل بر مسائل علمی که از جانب خداوند صادر شده تلقی کردند. یعنی به جای آن که کتاب مقدس را روایت رویدادهایی بدانند که خداوند خود را در آنها متجلی ساخته است، آن را مجموعه معارف بی خدشه و خطا ناپذیری در نظر آوردند که گزارش‌گونه و گزارش‌گویانه، لفظ به لفظ از سوی خداوند نازل شده است (باربور، ۳۴-۳۵).

میشل توماس، از نویسندگان مسیحی، اعتقاد مسیحیان در مورد الهی بودن الفاظ کتاب مقدس را چنین گزارش می‌کند:

اقلیتی از مسیحیان نیز گمان می‌کنند که کتاب‌های مقدس با همین الفاظ الهام شده‌اند و خدا پیام خود را کلمه به کلمه به کاتب بشری منتقل کرده است و وی چیزهایی را که خدا املا نموده، با امانت ثبت کرده است. این نظریه با اعتقاد ربانیون قدیمی یهود شباهت دارد و تا اندازه زیادی با نظر مسلمانان پیرامون وحی شدن قرآن مطابق است و از نتایج منطقی آن این است که وجود حتی یک اشتباه در کلمات کتاب مقدس محال باشد (میشل، ۲۶-۲۷).

«کولز»، استاد الهیات و یکی از نویسندگان جهان بایبل می‌گوید:

کتاب مقدس را باید کتابی الهی دانست که هرچه در آن است، منحصراً کلمات و سخنان خداست و از بیان و قلم نویسنده‌ای که به او این کلمات و آیات الهام شده هیچ اثری در کتاب وجود ندارد (آشتیانی، ۱۵).

به باور او نویسندگان کتاب مقدس از عقل خویش تنها برای درک آیات و کلام خدا استفاده کرده و در سایر زمینه‌ها مانند ابزاری بی اراده به نوشتن آیات الهی پرداخته و آیات را روی کاغذ می‌نوشتند؛ بنابراین کلمه کلمه کتاب مقدس کلام الهی است از آ، تا مکاشفه یوحنا و در آن اثری از سخن و تفکر بشری نمی‌توان یافت (همان‌جا).

دیدگاه مقبول و مشهور در میان اندیشمندان اسلامی، الهی بودن الفاظ قرآن است (نک: زرقانی، ۷۴/۱-۷۵، زرکشی، ۲۲/۱-۲۳؛ سیوطی، ۱-۱۲۵/۲؛ طباطبایی، المیزان، ۳۱۷/۱۵؛

۱. مقصود حرف اول کتاب مقدس، رساله آفرینش تا انتهای کائنات مسیحیت است، پاورقی ص ۱۵.

جوادی آملی، ۴۸). گذشته از باور مسلمانان از صدر اسلام تاکنون، در تأیید این نظریه می‌توان به ادله و شواهد زیر استناد کرد.

الف. تحدی قرآن کریم به همانند آوری: تحدی قرآن، که در آیات متعدد مطرح شده است، بیش از هرچیز ناظر به اعجاز بیانی و ساختار لفظی قرآن است، و دامنه این تحدی نه تنها کافران و مشرکان بلکه تمام انسان‌ها و حتی پیامبر (ص) را نیز در برمی‌گیرد، بنابراین خود پیامبر نیز به عنوان یک انسان توان آوردن چنین کتابی را ندارد. (نک: زرقانی، همان‌جا؛ معرفت، ۲۴/۴-۲۳). بنابراین، عجز بشر از پدید آوردن کلامی مانند قرآن حاکی از آن است که الفاظ قرآن و ساختار ظاهری آن از خداست و هیچ انسانی در آن نقش ندارد. یکی از قرآن پژوهان در این باره چنین می‌گوید:

آیات شریفی را که به بیان دلایل از سوی خدا بودن قرآن پرداخته، می‌توان در دو دسته کلی با عنوان‌های «آیات بیانگر دلیل عقلی» و «آیات بیانگر دلیل نقلی» قرار داد. مجموعه آیات بیانگر دلیل عقلی را آیات تحدی (آیات دعوت کننده به همانند آوری) می‌نامند (مصباح یزدی، ۱۰۹/۱-۱۱۰).

ب. مقایسه واژگان قرآن کریم با احادیث قدسی و نبوی: نکته دیگری که الهی بودن الفاظ قرآن را تأیید می‌کند، تفاوت قرآن و حدیث نبوی از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات است. این تفاوت و دوگانگی انکار ناپذیر بیانگر عدم تأثیر پذیری وحی از اندیشه و تعبیر پیامبر است. زرقانی تحت عنوان «اسلوب القرآن و اسلوب الحدیث النبوی» بر این امر تأکید کرده است (نک: زرقانی، ۳۹۳/۲-۳۹۴).

آیت الله معرفت نیز می‌نویسد: اعراب عصر پیامبر (ص) که سال‌ها با آن حضرت معاشرت نموده و با سخنان وی آشنایی کامل داشتند، پس از شنیدن اولین آیات قرآن از زبان پیامبر به یکباره خود را با اقیانوسی از مضامین بلند در قالب الفاظ و اسلوبی به مراتب برتر از قالب‌های انسانی مواجه دیدند و آشکارا بر الهی بودن آن اعتراف نمودند (معرفت، ۱۱/۴-۱۲).

ج. دلالت واژگان و عبارات قرآنی بر وحیانی بودن الفاظ قرآن: در قرآن کریم به واژگان و عباراتی بر می‌خوریم که دلالتی روشن بر این نکته دارد که این متن ساخت

خداوند است و پیامبر تنها انتقال دهنده این کلام به بشر است. در میان این واژگان و عبارتها، می توان سه گروه به شرح ذیل را بیش از همه قابل توجه دانست.

گروه اول مربوط به واژه «قول» است. در چند آیه، از قرآن وحی شده بر پیامبر به عنوان «قول» یاد شده است. تعبیر قول بر مجموع دال و مدلول اطلاق می شود نه مدلول تنها. به عبارت دیگر، قول همان لفظ همراه با معناست، مانند: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (المزمل، ۵)، و یا «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ» (الطارق، ۱۳).

گروه دوم، واژگان «تلاوت»، «قرائت» و «ترتیل» است. واژه «تلاوت» در آیات متعددی در مورد قرآن کریم به کار رفته است (یوسف، ۲؛ الطارق، ۱۱۳؛ فصلت، ۳؛ الشوری، ۷؛ زخرف، ۳؛ شعراء، ۱۹۵) در استعمال این واژه، لفظ نیز مورد نظر می باشد؛ زیرا «تلاوت» به معنای پیروی و دنباله روی کردن است و به قرائت قرآن از این رو «تلاوت» اطلاق شده است که آیات آن در پی یکدیگر خوانده می شود. علاوه بر این، کلمه «تلاوت» به معنای «قرائت» است، با این تفاوت که تلاوت تنها در مورد خواندن دو کلمه و بیش تر به کار می رود، اما قرائت، در تلاوت یک کلمه نیز جایز و جاری است (ابن فارس، ۳۵۱/۱؛ فیومی، ۱-۲/۷۶؛ ابن منظور، ۱/۴۸؛ طبرسی، ۱-۲/۶۲؛ طباطبایی، ۱/۳۳۴). البته برخی تنها تفاوت آن دو را در این می دانند که تلاوت به کتابهای آسمانی اختصاص دارد، به خلاف قرائت که اعم است (راغب اصفهانی، ۷۵).

در آیات دیگری در مورد آنچه بر پیامبر اکرم (ص) از سوی خداوند نازل شده واژه «تلاوت» به کار رفته است، مانند: «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ» (البقره، ۲۵۲) نتیجه آن که از کاربرد «تلاوت» (که در آن لفظ نیز مورد نظر است) در این گونه آیات، الهی بودن لفظ قرآن استفاده می شود.

این حکم بر تعبیرات «قرائت» و «ترتیل»^۱ که در آیاتی از قرآن آمده است، قابل اطلاق است. قرآن تصریح دارد که الفاظ و عبارات قرآن، از آن خداست؛ زیرا استعمال واژه های

۱. ترتیل، بیان کردن سخنی منظم، پایدار و همراه با فاصله را گویند و نیز هرگاه سخنی پایدار به آسانی و راحتی بیان شود، آن را ترتیل

گویند. مفردات، ۱۸۷.

قرائت، تلاوت و ترتیل از نظر وضع لغت عرب تنها به معنای بازگو کردن سروده دیگران است، که الفاظ و معانی هر دو از آن دیگری باشد و بازگو کننده صرفاً آن را تلاوت می‌کند. از این رو فقها گفته‌اند: قرائت، عبارت است از حکایت لفظ، در مقابل تکلم که عبارت است از حکایت معنا (معرفت، ۵۸). بنابراین الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر(ص) نبوده و ایشان تنها آن‌ها را قرائت یا تلاوت کرده است.

گروه سوم، مربوط به واژه «عربی» است. این واژه در آیات متعددی در مورد قرآن کریم به کار رفته است؛ مانند: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف، ۲). این آیه، نزول قرآن را به زبان عربی و از سوی خدا می‌داند. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «معنای این آیه این است که خداوند خود در مرحله نزول، بر آیات این کتاب لباس عربی پوشانده است تا اندیشه بشر بتواند آن را دریابد و اگر خداوند خود معانی قرآن را در قالب الفاظ و عبارات درنیاورده بود، فهم قرآن به پیامبر(ص) اختصاص پیدا می‌کرد و قوم و امت او به اسرار آیات راه نمی‌یافتند. این نشان می‌دهد که وحیانی و عربی بودن الفاظ قرآن کریم، در ضبط اسرار آیات و حقایق معارف آن نقش دارند» (طباطبایی، ۸۷/۱۱-۷۹).

در آیات دیگری لسان قرآن، «عربی» معرفی شده است (الشعراء، ۱۹۳-۱۹۵؛ النحل، ۱۰۳). در برخی آیات نیز واژه «عربی» به عنوان وصف قرآن کریم آمده است (الزمر، ۲۸؛ فصلت، ۳؛ الزخرف، ۳).

البته واژه‌های دیگری از قبیل قرآن، کلام الله، حدیث، کتاب و ... در قرآن مطرح شده‌اند که همگی آنها نشان می‌دهند، علاوه بر محتوا، الفاظ و عبارات قرآن نیز از سوی خداوند بر پیامبر اکرم(ص) نازل شده‌اند که به جهت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

د. اشاره به عدم دخالت پیامبر در متن قرآن: پیامبر اسلام(ص) هیچ نقش و دخالتی در الفاظ قرآن نداشته و پس از نزول نیز امکان تغییر و تبدیل برای او نبوده است. این همان چیزی است که در آیات چندی بدان اشاره شده است:

« إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ » (الزخرف، ۳-۴) و یا « كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ » (فصلت، ۳).

از این آیات استفاده می‌شود که خداوند متعال قرآن را به عربی فرستاده است و فقط اوست که می‌تواند در آیات قرآنی تصرفی انجام دهد: « وَ لَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ » (الاسراء، ۸۶).

سنت الهی بر حفظ این متن آسمانی است و خود متعهد حفظ آن شده است: « لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ » (الانعام، ۱۱۵).

در آیاتی از قرآن، خداوند پیامبر(ص) را در صورت هرگونه تغییر، تهدید به خواری و مرگ می‌کند (الحاقه، ۴۵-۴۶)

کلمه «قل» در قرآن ۳۳۲ بار تکرار شده که حاکی از آن است که خود پیامبر(ص) هیچ دخالتی در کار وحی نداشته است و الفاظ قرآن برساخته ذهن او نیست. علاوه بر واژه «قل» واژه‌هایی نظیر «اقرأ» یا «اتل» نیز همین دلالت را دارند. بنابراین او در بسیاری از آیات قرآن تنها نقش یک مخاطب را دارد و بدیهی است که در این‌گونه آیات او خود نمی‌تواند متکلم نیز باشد. به گفته برخی قرآن پژوهان، ظاهر قرآن آشکارا نشان می‌دهد که حتی یک بار هم پیامبر سخنگو نیست و حتی یک آیه هم در سراسر قرآن نمی‌یابیم که گوینده‌اش رسول مکرم باشد! البته، در مواردی با ذکر «قال الرسول»، «اذ تقول» و جز آنها گفتار او نقل شده است، ولی گوینده آن خداست نه پیامبر! و این حقیقتاً شگفت آور است (نک: عبدالعلی بازرگان، هوی یا هدی، در پاسخ به دکتر عبدالکریم سروش).

۳.۲. الهی و بشری بودن کتب مقدس

مطابق این نظریه، به رغم آن که الفاظ کتاب مقدس، بشری است، محتوای آن، الهام الهی است؛ یعنی معانی از سوی خدا بر نویسندگان الهام شده و آن‌ها آن معانی را در قالب کلمات بشری درآوردند. بسیاری از الاهی دانان ترقی خواه کنونی، بر این باورند که نویسندگان، الفاظ کتاب مقدس را خودشان خلق کرده اند؛ اما این در زمانی بوده که روح خدا بر آنها القا می شده است؛ زمانی که پرده‌ها به کناری رفته، حضور خدا را درک می‌کرده اند. (Lofmark, ۷)

مارتین لوتر (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶)، می‌نویسد: «روح القدس نویسندگان را به آنچه سزاوار است انبیا بیان کنند ارشاد می‌نمود و آنها نیز معانی را با الفاظی که خود می‌ساختند عرضه می‌کردند» (عزیز، ۸۶).

فهم عزیز از مفسران مسیحی در این باره می‌نویسد: «ما درباره کتاب مقدس بر این باور نیستیم که از لوح محفوظ آمده و از آسمان نازل شده است، آن طوری که مسلمانان معتقدند. بلکه مطمئن هستیم که خدا این کتاب را به اندازه توان بشری از زبان و فکر و علم مناسب با شرایط تاریخی کتابت عرضه کرده است» (عزیز، ۱۶۳).

تفکر غالب در میان مسیحیان در قرون وسطی و امروز نیز در صورت‌های سنتی‌تر مذهب کاتولیک و محافظه کاران پروتستان آن است که خداوند حقایق گزاره‌ای به پیامبران الهام کرده است (نک: هیک، ۵۶).

بر اساس این نظر، وحی مجموعه‌ای از حقایق است که به صورت احکام یا قضایا بیان گردیده است وحی حقایق اصیل و معتبر الهی را به بشر انتقال می‌دهد. به نوشته دائرة المعارف کاتولیک، «وحی را می‌توان انتقال برخی حقایق از سوی خداوند به موجودات عاقل از طریق وسائلی که و رای جریان معمول طبیعت است نام نهاد» (هیک، ۱۱۹).

مسیحیان معتقدند که خداوند کتاب‌های مقدس را به وسیله مؤلفان بشری نوشته است و بر اساس این اعتقاد می‌گویند که کتاب‌های مقدس یک مؤلف الهی و یک مؤلف بشری دارند. به عبارت دیگر مسیحیان معتقدند که خدا کتاب مقدس را به وسیله الهامات روح القدس تألیف کرده و برای این منظور مؤلفانی از بشر را برای چنین نوشته‌هایی برانگیخته و آنان را در نوشتن به گونه‌ای یاری کرده است که فقط چیزهایی را که او می‌خواسته، نوشته‌اند (میشل، همان‌جا).

به عقیده این گروه از مسیحیان، اصل پیام از خدا آمده و در نتیجه حق است؛ اما شکل پیام تنها به خدا مربوط نمی‌شود؛ بلکه به عامل بشری نیز ارتباط پیدا می‌کند. این عامل بشری نویسنده کتاب است که مانند همه مردم محدود و در معرض خطاست و این خطاها بر اصل پیام تأثیری ندارد (همان‌جا).

نویسنده دیگری در این باره چنین می‌نویسد: «وحی فقط القای معانی است نه املائی الفاظ، و این ویژگی، یک شخصیت والایی به گیرنده وحی می‌دهد که فقط ابزار نباشد، از این رو دست او باز است که کجا موضوع را بیشتر توضیح دهد و با روش کلامی مناسب آن را تفهیم کند» (غردیه، ۳۹۲/۲).

مهم‌ترین مشکلی که این دیدگاه در مبانی تفسیر دارد آن است که چگونه می‌توان مرز الهی بودن را از بشری بودن مشخص کرد. چگونه می‌توانیم امری را مقصود الهی بدانیم و امر دیگری را برخاسته از شرایط فکری و فرهنگی حاکم بر ذهن و زبان گوینده متن بدانیم. طبق این دیدگاه، الفاظ قرآن نیز بشری است؛ یعنی ساخته و پرداخته خود پیامبر(ص) است که معانی دریافتی را در قالب این الفاظ موجود بیان کرده است. این نظریه در طول تاریخ چندان مورد توجه نبوده است؛ اما به هر حال در حوزه اندیشه دینی حضور داشته است.

منشاء این دیدگاه به «ابن کلاب» متکلم قرن سوم هجری برمی‌گردد (نک: کلاتری، ۸۸). مطابق نظریه ابن کلاب، حقیقت کلام خداوند را که اساس دین اسلام است در ورای معقول و مفهوم قرار دارد و قرآن را تنها یک تعبیر عربی با محدودیت‌های بشری از آن کلام به شمار می‌آورد. به نظر وی مسلمانان به حقیقت کلام خدا دسترسی ندارند. همچنین طبق دیدگاه وی تورات و انجیل نیز تعبیرات دیگر از همان حقیقت و رای معقول و مفهوم‌اند و باطن هر سه دین اسلام و یهودیت و مسیحیت عبارت است از یک «حقیقت واحد» که همان کلام قدیم خداوند است (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۵۲۱/۴).

۱. ابومحمد عبدالله بن سعید بن کلاب القطان بصری، متکلم معروف سده سوم قمری وی از تدوین کنندگان عقاید کلامی سلف است که بعدها کسانی چون ابوالحسن اشعری آراء و روش وی را دنبال کردند و «کلام اشعری» را بنیاد گذاشتند. ابن کلاب یکی از مخالفان معروف و معتبر معتزله بود و بر ضد آرای آنان مصنفاتی پرداخته است. عقاید و آرای کلامی ابن کلاب در شکل‌گیری کلام اسلامی اثر مهمی داشته است. پیروان آرای وی «کلابیه» نامیده شده‌اند (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۵۲۰/۴).

در قرن اخیر نیز برخی از نویسندگان نوگرا در جهان اسلام با گرایش به این دیدگاه درصدد تقویت و ترویج آن برآمده‌اند. شاه ولی الله دهلوی، سید احمد خان هندی و سید امیر علی هندی، که هر یک در نهضت اصلاح دینی در شبه قاره هند نقشی بر عهده داشته‌اند، بر این باور بوده‌اند که تنها معانی قرآن بر پیامبر وحی شده ولی الفاظ و متن قرآن از شخص پیامبر(ص) است (کلانتری، ۸۹).

نصر حامد ابوزید، از متفکران دگراندیش مصری، نیز چنین دیدگاهی را قبول دارد (ابوزید، ۱۸-۱۹). در نظر وی بازنگری و قرائتی جدید از مفهوم وحی امری قابل اندیشه است. ابوزید درباره آیه ۵۱ سوره شوری^۱ که در تحلیل وحی به آن استناد می‌شود، چنین می‌گوید: «این آیه نه از وحی، بلکه از کلام الله سخن می‌گوید. باید این دو را از هم تفکیک کرد. بنابراین آیه، کلام الهی سه گونه است: الف. وحی به پیامبران: در این آیه، کلمه وحی به همان معنای لغوی‌اش یعنی، الهام به کار رفته است؛ ب. سخن گفتن از پس حجاب که تنها نمونه آن را در ماجرای موسی سراغ داریم؛ ج. فرستادن رسول [فرشته] تا او به اذن خدا مطلبی را الهام کند» (همان، ۵۱۶-۵۱۷).

او نوع سوم کلام خدا را همان وحی معهودی می‌داند که در آن رسول (فرشته) چیزی را ابلاغ نکرده، بلکه وحی و الهام می‌کند. وی با تفکیک میان وحی و کلام الهی نتیجه گرفته است که جبرئیل کلمات را به پیامبر(ص) تحویل نداده، بلکه آنها را الهام (وحی) کرده است (نک: همان).

طرفداران این دیدگاه در اثبات نظریه خود به آیاتی از قرآن استناد کرده که «قلب پیامبر را مهبط وحی معرفی کرده است»، مانند: آیه «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (الشعراء، ۱۹۳-۱۹۴) و آیه: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ» (البقرة، ۹۷). با توجه به این که این آیات دلالت بر نزول قرآن بر قلب پیامبر می‌کند، نتیجه

۱. وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ

گرفته شده است که آنچه وحی می‌شده تنها معانی بوده است و نه الفاظ، زیرا نزول وحی بر قلب نیاز به الفاظ نداشته و قلب جایگاه معانی است.

ابوزید فهم خود را از آیه ۵۱ سوره شوری با این آیات سازگار می‌داند و می‌گوید: چنین است که می‌توانیم قرآن را وحی خدا و در عین حال، کلام پیامبر بدانیم. وی این دیدگاه را به حقیقت نزدیک‌تر می‌داند و علت آن را چنین بیان می‌کند: «اگر معتقد باشیم که الفاظ قرآن عین کلام الهی است، در آن صورت تعدد و اختلاف قرائت چه می‌شود؟ آیا می‌توان پذیرفت که در نفس کلام الهی انحراف پدید آمده است؟ اگر بپذیریم که وحی همان کلام الله حرفی و ملفوظ است، لاجرم یکی از این دو قرائت اشتباه است. بر این‌ها بیفزایید روایات فراوانی که می‌گویند قرآن بر هفت حرف نازل شده است و این روایات را اهل سنت و بسیاری از شیعیان پذیرفته‌اند. پس نتیجه می‌گیریم وحی کلام الله حقیقی است؛ اما در بیان و تعبیر آن تا اندازه‌ای به بشر اجازه داده‌اند؛ هم در اعراب، هم در واژگان و هم در ترکیب جملات» (همان، ۵۱۷-۵۱۸).

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که الهی بودن الفاظ قرآن منافاتی با نزول قرآن بر قلب پیامبر(ص) ندارد؛ زیرا نزول معارف قرآن در قالب این عبارات، گرچه مورد عنایت قرآن و مسلمانان است، اما به این معنا نیست که در تحقق وحی به حواس ظاهری و ابزار مادی نیاز است. چنان که علامه طباطبایی بر این اعتقاد است که «قلب» در آیه مذکور عبارت است از نفس انسانی که صاحب شعور، ادراک و اراده است و نزول وحی بر قلب را در آیه مذکور ناظر به کیفیت تلقی و دریافت وحی توسط پیامبر می‌داند. وی تصریح می‌کند که دریافت وحی توسط نفس شریف پیامبر صورت می‌گرفته و هیچ یک از حواس ظاهری در آن دخالت نداشته‌اند. پیامبر(ص) در هنگام وحی فرشته وحی را می‌دید و سخن او را می‌شنید، بدون آن که در این دیدن و شنیدن، چشم و گوش و حواس ظاهری خود را به کار گیرد (طباطبایی، ۳۱۷/۱۵).

برخی از نویسندگان معاصر، از «وحی» پیامبر، به «تجربه دینی» تعبیر می‌کنند و می‌نویسند: «به همین سبب، بزرگان ما به تجربه دینی و تجربه وحیانی پیامبر تکیه کرده‌اند و

پیامبر را کسی دانسته‌اند که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند. پس مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنان همان وحی یا به اصطلاح امروز، «تجربه دینی» است» (نک: سروش، ۳).

گرچه سروش در کتاب بسط تجربه نبوی این موضوع را که قرآن حاصل تجربه نبوی است، به طور مبهم برگزار کرده، اما در گفتارها و نوشتارهای اخیرشان به رغم باقی ماندن برخی ابهامات، به صورت شفاف تری آن را مطرح کرده است. از سخنان اخیر وی فهمیده می‌شود، قرائت دیگری از تجربه دینی عرضه کرده است که از آنچه در غرب توسط دانشمندان مسیحی همچون شلایر ماخر و جان هیک مطرح شده کاملاً متفاوت است. این دیدگاه را می‌توان نگاهی به وحی به عنوان پدیده ای الهی - بشری دانست که بر پایه مبانی عرفان اسلامی استوار گشته است. در واقع، نامبرده با استفاده از عرفانه وحدت وجودیه محیی الدین بن عربی و نیز آموزه های عرفانی مولانا جلال الدین رومی، این نظریه را سامان بخشیده است. البته می‌توان گفت که محرک اصلی برای این نظریه پردازی، گزاره‌هایی از قرآن است که به نظر وی به هیچ روی نمی‌توان آنها را خدایی محض دانست و بر درستی و واقعی بودن آنها مهر صحت نهاد. به هر روی، در دیدگاه او قرآن در عین آن که کلام خداست، کلام محمد (ص) نیز هست؛ یعنی در عین آن که کلامی الهی است، بشری نیز هست و باید به لوازم بشری بودن آن نیز پایبند بود. او می‌گوید:

این که بگوییم قرآن کلام محمد(ص) است، درست مانند این است که بگوییم قرآن معجزه محمد(ص) است. هر دو به یک اندازه به محمد(ص) و به خدا انتساب دارند و تاکید بر یکی به معنای نفی دیگری نیست. هر چه در عالم رخ می‌دهد، به علم و اذن و اراده باری است. یک موحد در این شکی ندارد. با این حال همه می‌گوییم آلبالو، میوه درخت آلبالو است. آیا باید بگوییم خدا میوه آلبالو می‌دهد تا موحد باشیم؟ این اشعریت کهن را جامه تقدس نوین نپوشانیم و سخن به قاعده بگوییم و معنای سخنان دقیق و رازآلود را نیز نیکو دریابیم. قرآن میوه شجره طیبه شخصیت محمد(ص) بود که به اذن خدا

ثمر بخشی می کرد (توتی اکلها کل حین باذن ربها) و این عین نزول وحی و تصرف الهی است (نک: سروش، کارگزاران، ۸۶/۱۱/۲۰).

از نظر وی وحی پیامبرانه صد در صد بشری و صد در صد الهی است! یعنی ماورای طبیعتی است که مقدر به اقدار طبیعت شده است و فرا تاریخی است که تاریخمند شده است و امری متعالی است که «نازل» شده است، و بحری است در کوزه و جیحونی است در خم، و نفسی است دمیده در نی و از خدایی است در میان آدمیان نشسته و از آدمیی است پر از خدا شده (نک: همانجا).

بر طبق این تعریف از وحی که به صراحت به تجربه دینی بودن تعبیر شده است؛ قرآن، که تجربه پیامبر است، از خود او سرچشمه گرفته است و در واقع «ترجمان تجربه وحی» است، نه خود وحی، به عبارت دیگر قرآن کریم از ضمیر ناخودآگاه پیامبر سرچشمه گرفته و به شخصیت خودآگاه او رسیده است. نامبرده حضرت محمد را هم فاعل و هم قابل وحی می داند؛ البته با این توضیح که او بشری است مؤید و مطهر و از شجره طیبه وجود او جز میوه ای طیب برنخواهد خاست (نک: همانجا).

نکته قابل توجه در دیدگاه وی نسبت به وحی آن است که او لزومی نمی بیند که در فرایند وحی به موجودی مستقل به نام جبرئیل اعتقاد ورزیم که پیامی را از سوی خدا بر پیامبر نازل کند؛ بلکه آن را نیز مرتبه ای از وجود و نفس شریف پیامبر می داند. ایشان با استشهاد به برخی از اشعار مولانا می نویسند: «مولانا» روح القدس را از مراتب وجود صدتوی آدمی می شناسد و می شناساند و آدمی را چون دریایی عمیق می بیند که لایه ها دارد، و لایه یی در گوش لایه دیگر راز می گوید و این را عین رازگویی روح القدس می شمارد و حتی گفتگو با دیگری در خواب را سخن گفتن خود با خود می داند و از این راه پنجره ای به روی درک مکانیزم وحی و الهام می گشاید. گویی در تلقی وحی تلاطمی و جوششی در شخصیت پیامبر رخ می دهد و خود برتر پیامبر با خود فروتر او سخن می گوید و البته همه اینها به اذن الله و به عین الله صورت می گیرد که او همه جا حاضر و به همه چیز محیط است» (همانجا).

استاد مطهری این دیدگاه را تحت عنوان «نظریه روشن فکرانه» چنین تقریر می‌کند که بعضی خواسته اند تعبیراتی از قبیل «وحی از جانب خدا»، «نزول فرشته»، «سخن خدا» و «کانون آسمانی» را تعبیراتی مجازی بدانند؛ تعبیراتی که جز با آن نمی‌توان با مردم عوام صحبت کرد. این افراد روح القدس را نیز همان روح باطن پیامبر می‌دانند که الهام بخش اوست (نک: مطهری، ۲۱-۲۲).

با عنایت به قرآن مجید این نظریه پذیرفتنی نیست؛ زیرا خداوند آورنده قرآن را جبرئیل معرفی کرده است. علامه طباطبایی در کتاب قرآن در اسلام در پاسخ به این گونه افکار می‌گوید: «قرآن مجید این نظر را تأیید نمی‌کند؛ زیرا قرآن القا کننده آیات را جبرئیل می‌نامد. آیه ۹۷ سوره بقره پاسخ یهود است که از پیامبر پرسیدند: این آیات قرآن را که بر تو نازل می‌کند؟ فرمود: جبرئیل، گفتند: ما با جبرئیل دشمنیم؛ زیرا به ما بنی اسرائیل محدودیت‌ها را او نازل می‌کرد و چون دشمن او هستیم به کتابی که وی آورده ایمان نمی‌آوریم. خدای متعال در این آیه به سخن‌شان پاسخ می‌دهد که جبرئیل قرآن را به اذن خدا به پیغمبر اکرم نازل نمود، نه از پیش خود و بالاخره قرآن سخن خداست و باید ایمان آورد نه سخن جبرئیل. بدیهی است یهود دشمنی با یک موجود آسمانی داشتند که متصدی رساندن وحی الهی و از حضرت کلیم و حضرت محمد(ص) جدا بود، نه باروان پاک ایشان» (طباطبایی، ۷۷-۷۹).

نکته دیگری که در مورد نظریه سروش مطرح است، این است که همان طور که جبرئیل به عنوان مرتبه ای از وجود پیامبر پایین آمده است، ممکن است کسی خود خداوند را نیز به عنوان مرتبه ای برتر در وجود آدمی فرو کاهد و به نظریه انسان خدایی منجر شود. مطلب آخر در مورد این نظریه آن است که ایشان و نیز آقای نصر حامد ابوزید روشن نکرده اند که چرا نمی‌توان وحی را عین کلام خداوند دانست. به تعبیر روشن تر، چرا نمی‌توان پیامبر را به قول خود سروش، ضبط صوتی فرض کرد که عین کلام خدا را پس از ضبط برای مردم پخش می‌کند. آیا این اتفاق از نظر فلسفی دارای مشکلاتی است یا خیر؟

به هر حال این امری است که نمی توان در باره آن پیش داوری کرد. باید منتظر بود تا تبیین های نصر حامد ابوزید و سروش در این باره به رشته تحریر درآید. خلاصه آن که ممکن است نظریاتی چون گزاره ای بودن و یا تجربه دینی بودن در مورد بخش هایی از متون کتاب مقدس یهودی مسیحی صادق باشد، اما اسلوب بیانی قرآن این اندیشه ها را بر نمی تابد. مطالعه پیشینه این اندیشه ها نشان می دهد که طرح این گونه اندیشه ها در مورد قرآن کریم بی تأثیر از نظریاتی نیست که در غرب در مورد کتاب مقدس مطرح شده است؛ گرچه باید اذعان کرد که وجود برخی پرسش ها و اشکالات مشترک در مورد کتاب مقدس و قرآن به طرح این فرضیات مشترک نیز انجامیده است. زرقانی در این باره تعبیر تندی دارد و می نویسد: «اندیشه هایی که قرآن را عین کلام خدا نمی داند، به طور صریح با خود قرآن و سنت و اجماع مخالف است و حتی به اندازه مدادی که آن را می نویسد، ارزش ندارد و به نظر من این نوع اندیشه ها در اصل از مسلمانان نیست و گرنه چگونه می توان آن را کلام خدا و معجزه اش دانست، در حالی که الفاظ و عبارات آن ساخته پیامبر است!» (همو، ۱/۴۹).

۳.۳. بشری بودن کتب مقدس

در مقابل دو دیدگاه یاد شده، که هریک به نوعی کتاب مقدس را حاصل وحی الهی می دانستند، گروهی دیگر کتاب مقدس را الهی نمی دانند و قداستی برای کتاب مقدس قائل نیستند. این دیدگاه که می توان آن را دیدگاهی غیر گزاره ای از وحی دانست، در مسیحیت پروتستان طی قرن حاضر به طور گسترده رواج یافته است. مطابق این دیدگاه نه لفظ کتب مقدس از خداست و نه معنا و محتوای آن، بلکه هر دو ساخته و پرداخته ذهن و اندیشه مؤلفان بشری است که این متون را پدید آورده اند.

بولتمان را می توان از این دسته به شمار آورد. وی در سال ۱۹۲۶ میلادی کتاب کوچکی به نام «عیسی» انتشار داد که در آن، عیسی به عنوان واعظی معرفی شده است که مردم را به تصمیم گیری دعوت می کند و بدین طریق، ما را قادر می سازد که وجود خود را

تفسیر نماییم. مطابق دیدگاه بولتمان، کتاب مقدس وحی نیست و از این بالاتر، چیزی به نام کلام عینی خدا وجود ندارد (براون، ۱۹۰).

در دو سده اخیر، این دیدگاه با عنوان تجربه دینی^۱ یا دیدگاه غیر زبانی مطرح شده است. این نوع نگرش نسبت به کتاب مقدس، در پرتو علل و عوامل مختلفی از جمله تعارض علم و دین و نقادی کتاب مقدس شکل گرفت. به دنبال چنین انتقادات و مناقشه‌هایی بود که بحث تجربه دینی برای اولین بار توسط شلایر ماخر^۲ مطرح شد.

حقیقت آن است که نه تعریف مورد اجماعی از تجربه دینی وجود دارد و نه ارتباط آن با متون مقدس به روشنی تبیین شده است. طبق برخی از تعاریف، تجربه دینی انگاشتن وحی هیچ مغایرتی با گزینش پیامبران از سوی خدا و املائی الفاظ یا الهام حقایق بر آنها ندارد. تنها در بعضی تئوری‌پردازی‌ها از تجربه دینی، این قسم در مقابل دو قسم پیشین قرار می‌گیرد.

بر طبق دیدگاه غیر زبانی از نظریه تجربه دینی، مضمون وحی به معنای مجموعه‌ای از دانش‌ها و حقایق غیبی نیست که به پیامبر القا شده باشد؛ بلکه حضور خداست که از طریق تأثیر گذاری در تاریخ وارد قلمرو تجربه بشر می‌گردد. به حسب این دیدگاه، وحی از مقوله فعل و حادثه (Event) است، نه از مقوله سخن و گفتار، بنابراین ما با اقوال و حیانی مواجه نیستیم؛ بلکه صرفاً با حوادث و وقایع و حیانی رو به رو هستیم (سعیدی روشن، ۱۱۹). به بیان دیگر، مطابق این نظرگاه، وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خدا نیست؛ بلکه خدا از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌گردد (هیگ، ۶۴). بنابراین، خداوند بر آن نبود که یک کتاب معصوم از خطا و ریب فرو فرستد؛ بلکه او می‌خواست وقایعی را در حیات افراد و جوامع به منصفه ظهور درآورد. وقایع و حیانی، هرچه هستند، هم پای بشر را به میان می‌کشند و هم خداوند را؛ از این رو، هیچ وحی تعبیر نشده‌ای وجود ندارد (نک: ایان باربور، ۲۶۷-۲۶۹؛ میشل، ۱۸؛ فعالی، درآمدی، ۳۵۵-۳۵۶).

۱. Religious Experience

۲. Schleiermacher

پرادفوت می‌نویسد: «بیش‌تر متون مشتمل بر عهد عتیق، گزارش تلاش‌هایی است برای تفسیر اعمال مردمانی خاص و تفسیر حوادثی که برای آنها رخ داده و درک مقاصدی که ورای این اعمال و حوادث بوده است» (همو، ۶۹).

میشل توماس در توجیه وحی در کتاب مقدس می‌گوید: «خدا ذات خود را در تاریخ بشر وحی می‌کند (منکشف می‌سازد) و اسفار کتاب مقدس این وحی ذاتی را آشکار و تفسیر می‌کند. خدا وحی می‌کند که او کیست، چگونه خدایی است و چه اوصاف و ویژگی‌هایی دارد» (همو، ۲۸).

با توجه به تبیین‌های مختلفی که الهی دانان مسیحی عرضه کرده اند، می‌توان به این نتیجه رسید که به طور کلی، درباره چیستی و ماهیت تجربه دینی، سه دیدگاه مطرح شده است:

۱. «تجربه دینی، نوعی احساس است». این نظریه را اولین بار، فردریک شلایر ماخر در کتاب «ایمان مسیحی» ذکر کرد (نک: وین پرا دفوت، تجربه دینی نوشته، ترجمه عباس یزدانی؛ فعالی، تجربه دینی، مکاشفه عرفانی؛ schleiermacher friedrich، ۱۹۹۶)، on religion) و کسانی مانند «رودلف اتو» از او پیروی کردند (نک: رودلف اتو، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی). شلایر ماخر ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست؛ بلکه از مقوله احساسات است. این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش را از جای دیگر نمی‌گیرد و اعتبار قائم به ذات دارد. از آن رو که این تجربه نوعی احساس یا عاطفه است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود؛ از این رو، نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم.

از دیدگاه اُتو، کتاب مقدس را می‌توان [به نوعی] بازتابی از امر قدسی در پیامبران بنی‌اسرائیل دانست. او می‌گوید: دین شریف موسی نشانگر آغاز یک فرآیند است که از آن نقطه به بعد با نیرویی دائماً فزاینده رشد می‌کند و از طریق آن امر قدسی، عقلی و اخلاقی می‌شود. اوج این فرآیند را می‌توان در کتاب‌های انبیا و انجیل‌ها یافت (اُتو، ۱۵۳). بر اساس این فرضیه، نویسندگان کتاب مقدس هر یک تبیین و تفسیری مناسب با احساس خود از امر

قدسی را عرضه کرده‌اند. به طور مثال، انعکاس بیش از حد «احساس مخلوقیت» باعث ترویج عقیده قضا و قدر در آثار پولس رسول شده است (اُتو، ۱۷۶).

۲. «تجربه دینی، نوعی ادراک حسی است». برای نمونه، ویلیام آلتون معتقد است: همان‌گونه که ادراک حسی از سه رکن «مدرک» (شخصی که مثلاً کتابی را می‌بیند)، «مدرک» (کتاب) و «پدیدار» (جلوه ظاهری که کتاب برای شخص دارد) تشکیل می‌شود، در تجربه دینی هم سه جزء وجود دارند؛ «شخصی که تجربه را از سر می‌گذراند»، «خداوند که به تجربه درمی‌آید» و «ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر» (نک: ویلیام آلتون «تجربه دینی ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی، کیهان، ش ۵۰؛ ویلیام آلتون، «تجربه دینی»، ترجمه رضا حق پناه، اندیشه حوزه، ش ۳۵-۳۶).

۳. «تجربه دینی، ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است». وین پرادفوت (همو، ۲۲۴-۲۵۳) چنین رویکردی به تجربه دینی دارد. به نظر او، تجربه دینی تجربه‌ای است که صاحبش آن را دینی تلقی کند؛ چرا که این تجربه بر اساس امور طبیعی برای او تبیین‌پذیر نیست (عباسی، ۷۹-۸۰).

واقعیت آن است که تنوع مطالب و سبک‌های بیانی در مجموعه نوشته‌های موسوم به کتاب مقدس یهودی مسیحی به قدری متفاوت است که به هیچ روی نمی‌توان یک نظریه از نظریات پیشین را در مورد آنها منطبق دانست. از این رو می‌توان گفت که این نظریات مانعة الجمع نیستند. به طور قطع نمی‌توان کلامی را که در تورات به عنوان سخن خداوند به حضرت موسی آمده با آنچه که در کتاب اعمال رسولان به عنوان گزارش کارهای حواریون حضرت عیسی آمده است، یکسان انگاشت. از این رو دیدگاه‌های مطرح شده در میان مسیحیان در مورد کتاب مقدس هریک با توجه به بخشی از مطالب این کتاب است و نمی‌توان هیچ کدام از این نظریات را به تمام متن تعمیم داد.

۴. نتایج

با بحث‌هایی که در مورد الهی یا بشری بودن کتاب مقدس و قرآن کریم آوردیم، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. بررسی تاریخی دیدگاه‌های مختلف در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نشان می‌دهد که اندیشه بشری بودن متون مقدس در ادیان ابراهیمی از سوی مسیحیان پدیدار گشته است. یهودیان و مسلمانان به طور سنتی بر الهی بودن تورات و قرآن تأکید داشته‌اند و نظریات دیگر در میان پیروان این ادیان را می‌توان متأثر از مباحثی دانست که از سوی لیبرال مسیحیان در سده‌های اخیر به دنبال مباحث هرمنوتیک جدید و تجربه دینی در غرب مطرح شده است.

۲. حقیقت آن است که تنوع اسلوب بیانی در میان مباحث گوناگون موجود در نوشته‌های عهد عتیق و جدید به گونه‌ای است که ادعای الهی بودن تمام این نوشته‌ها را امری بسیار مستبعد می‌نماید. از این رو، متفکران و الاهیات دانان مسیحی در سده‌های اخیر در پی طرح نظریاتی بوده‌اند تا پاسخ‌گوی پرسش‌هایی باشند که خوانندگان این متون مطرح کرده‌اند. آنها به این نتیجه رسیدند که مشکلات موجود در این متون سبب شده است تا نظریه الهی بودن الفاظ با چالشی جدی‌تر رو به رو شود. در واکنش به این چالش، دیدگاه‌های موسوم به گزاره‌ای بودن وحی و نیز تجربه دینی در غرب مطرح شده است. داوری منصفانه اقتضا می‌کند که این دیدگاه‌ها در مورد بسیاری از بخش‌های کتاب مقدس صائب هستند. اما ویژگی‌های بیانی قرآن، که به برخی از آنها در متن مقاله اشاره شد، مانع از آن است که این دیدگاه‌ها را برتابد. در برخی از بخش‌های کتاب مقدس به جنبه بشری بودن آن تصریح شده است. اما قرآن کریم در آیات متعددی تصریح می‌کند که آن، نه تجربه باطنی و شخصی پیامبر، بلکه کلام خداست.

کتاب شناسی

قرآن کریم

کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)

ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالجلیل، ۱۹۹۱م

ابن منظور، محمد بن مکرّم، لسان العرب، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ - ۱۹۸۸م

- آتو، رودلف، مفهوم امر قدسی، ترجمه و توضیح همایون همتی، تهرانی، انتشارات نقش جهان، ۱۳۸۰
- آشتیانی، جلال‌الدین، تحقیقی در دین مسیح، تهران، نشر نگارش، ۱۳۷۹
- آلستون، ویلیام، تجربه دینی ادراک خداوند است، ترجمه مالک حسینی، کیهان، ش ۵۰
- امینی، ابراهیم، وحی در ادیان آسمانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷
- انطونیوس نجیب و نیافة المطران، معجم اللاهوت الکتابی، بیروت، دارالمشرق
- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴
- بجنوردی، سید کاظم، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰
- براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- پرادفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، موسسه فرهنگی طه
- توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سمت، ۱۳۸۴
- جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آئینه وحی، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۳
- راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، مصر، نشر الکتاب، ۱۴۰۴ق
- زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق
- زرقانی، عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۸م
- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸
- سلیمانی، عبدالرحیم، درآمدی بر الهیات تطبیقی اسلام و مسیحیت، قم، کتاب طه، ۱۳۸۲
- سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، اندیشه، ۱۳۷۵
- سیوطی، جلال‌الدین، الاتقان فی علوم القرآن، مؤسسه الکتب الثقافیة، ۱۴۱۶ق
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۱ق
- طباطبایی، محمد حسین، قرآن در اسلام، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۰ش
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق
- عباسی، ولی الله، قبضی در بسط تجربه نبوی، علوم اسلامی رضوی (الهیات و حقوق)، ش ۷-۸
- طوسی، نصیر الدین محمد بن الحسن، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۹ق

عزیز، فهیم، علم التفسیر، دارالثقافة، قاهرة

غردیه، لويس، فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام و المسيحية، ترجمه به عربی توسط صبحی صالح و فرید جبر، بیروت، درالعلم للملایین، ۱۹۷۹م

فعالی، محمد تقی، درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر، قم، انتشارات معارف، ۱۳۷۹
فعالی، محمد تقی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۹

قائمی نیا، علیرضا، تجربه دینی و گوهر دین، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، ۱۳۸۱ش

قائمی نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱ش

فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ق

کلانتری، ابراهیم، قرآن و چگونگی پاسخگویی به نیازهای زمان، قم، پژوهشکده فرهنگ و معارف، ۱۳۸۲ش

مصباح یزدی، محمد تقی، قرآن شناسی، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴ش

مطهری، مرتضی، نبوت، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۳ش

معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسة النشران الاسلامی، ۱۴۱۶ق

معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید، ۱۳۷۸

میر محمدی، سیدابوالفضل، تاریخ و علوم قرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ش

میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ش

ابوزید، نصر حامد، مفهوم النص، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۶م

ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰ش

هیك، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲ش

Hick، John ، Philosophy of Religion، (fourth eidition)، new Jersey: prentice – hall، Inc، ۱۹۹۰.

Encyclopaedia Judaica (Jerusalem ۱۹۷۸-۱۹۸۲)

Schleiermacher, Friedrich, on Religion: speeches to its cultured Despisers, translated and Edited by Richard Crouter: Cambridge University Press.
The Interpreters Bible, the Holy Scriptures in the King James and version ۱۲ vols. Abingdon Press, ۱۹۹۵.
The Catholic Encyclopedia, New York: Robert Appleton Co ۱۹۱۲.
Lofmark, Carl, What is the Bible, London, Rational Publication, ۱۹۹۰.
Reader's Digest Great Illustrated Dictionary, New York, The Reader's Digest Associated Limited, ۱۹۸۴.

Archive of SID