

تاریخی نگری و دین

خداخواست عرب صالحی*

چکیده

مقاله حاضر ضمن پرداختن به کیفیت نفوذ مکتب اصالت تاریخ به بحث‌های دینی در سه بخش سرچشمه دین، دریافت و ابلاغ دین، تداوم و بقای دین، به لوازم چنین نگرشی به دین پرداخته و آن‌گاه از جنبه‌های گوناگون به‌ویژه از جنبه دریافت و ابلاغ دین در حیطه دین مبین اسلام، آن را مورد نقد قرار داده است. واژگان کلیدی: تاریخی‌نگری، دین، وحی، انسان.

*. استادیار گروه فهم و دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۴/۲ تایید: ۱۳۸۷/۵/۷

مقدمه

تاریخی‌نگری از دیرزمان در زمره بحث‌های گسترده دامن فلسفه غرب و به‌ویژه مهد آن، آلمان بوده است. این نگرش خود را به بحث‌های صرف فلسفی محصور نکرده است. امروزه می‌توان ادعا کرد که آثار آن در سرتاسر زندگی انسان مدرن به چشم می‌آید و به نوعی می‌توان آن را همزاد با مدرنیته و قریب الافق با آن دانست. چه اینکه مدرن از ریشه (modo) به معنای (of today)، یعنی اکنونی، حالایی و امروزی است (Cahoon, 1996: 11). چنانکه بحث سکولاریزم نیز شانه به شانه دو واژه پیش‌گفته و از یک فکر سرچشمه گرفته‌اند. واژه لاتین saecularm به معنای این عصر یا زمان حاضر است و این عصر یا زمان حاضر به حادثه‌های جهان اشاره می‌کند یعنی حادثه‌های معاصر؛ نطفه معنا به صورت طبیعی و منطقی درباره جهان پیوسته در حال تغییر قرار دارد که در آن مفهوم نسبی‌بودن ارزش‌های بشری حصول پیدا می‌کند (تقیب العطاس، ۱۳۷۴: ۱۴). یعنی هر چیزی به ایام خود تعلق دارد و چون ایامش گذشت از مُد و رونق می‌افتد.

تاریخی‌نگری نیز چنانکه خواهد آمد انسان و علوم انسانی و امور مربوط به انسان را زاییده زمان و شرایط تاریخی خود می‌داند و چون زمان و شرایط تاریخی عوض شود انسان و آنچه متعلق به اوست نیز متغیر و نو می‌شود.

امروزه تاریخی‌نگری و مدرنیته بر صنعت، معماری، آداب و رسوم فرهنگی و اجتماعی، آداب تغذیه، خانواده، پوشش، وسایل زندگی، باورها و ارزش‌ها، اخلاق و دین انسان مدرن سایه افکنده است.

گفتاری از روسو به وضوح گویای این مطلب است. وی در رمان «الوئیزنو» اوضاع مدرنیته را این‌چنین وصف می‌کند:

«همگان پیوسته گفتار و کردار خویش را نقض می‌کنند و همه چیز مبهم و مهمل است اما هیچ چیز تکان‌دهنده نیست زیرا همگان به همه چیز عادت کرده‌اند؛ این جهانی است که در آن، خوب، بد، زیبا، زشت، حقیقت و فضیلت، فقط وجودی محلی و محدود دارند؛ شمار فراوانی از تجربه‌های نو به انسان عرضه می‌شود اما هر آن کس که بخواهد از آنها بهره‌بردار باشد باید بتواند به راحتی اصول باورهای خویش را همپای مخاطبانش عوض کند و در هر گام، روحیه خویش را با شرایط موجود وفق دهد؛ پس از اقامتی چند ماهه در این

محیط تازه دارم آن حالت مستی و گیجی را حس می‌کنم که این زندگی پرتنش و متلاطم انسان را در آن غرق می‌کند. با این شمار فراوان اشیا و موضوع‌هایی که از برابر چشمانم می‌گذرد، رفته رفته گیج و منگ می‌شوم. از میان این همه چیزهایی که برایم جذاب است حتی یکی نیست که دلم را اسیر خود سازد و با این حال مجموعه آنها به روی هم احساساتم را چنان تحریک می‌کند که از یاد می‌برم چه هستم و به که تعلق دارم ... من فقط اشیایی را می‌بینم که در برابرم ظاهر می‌شوند اما به محض آنکه می‌کوشم آنها را به چنگ بگیرم ناپدید می‌شوند» (برمن، ۱۳۷۹: ۱۸ - ۱۷).

در اینجا با دو پرسش اصلی روبه‌رو هستیم: ۱. آیا انسان موجودی ذاتاً تاریخ‌مند و زمان‌مند است یا از یک ذات و روح واحد متکامل برخوردار است؟ ۲. بر فرض اثبات ذات ثابت انسان آیا دین که وظیفه هدایت انسان را به عهده دارد امری تاریخی، بشری، موقت و متغیر است یا اینکه آموزه‌های ادیان بالجمله یا فی‌الجمله ثابت، فراتاریخ و فرازمانی هستند. آیا اومانیسیم و جدایی انسان از خدا و پیروی وی از عقل ابزاری و کارآمد در برابر عقل حقیقت‌جو سرنوشت محتوم انسان است؟ ادیان الهی و به‌ویژه دین مبین اسلام چه واکنشی در برابر این نگرش دارند؟ نوشتار حاضر در صدد نقدی روشمند از تاریخی‌نگری در دین و ارایه پاسخی درخور به پرسش‌های پیش‌گفته است.

تعریف مفردات

تاریخی‌نگری* (Historicism)

تاریخی‌نگری به معنای نگرش و جهان‌بینی‌ای است که در شکل کامل خود، تاریخ را محیط بر و مؤثر در تمام امور انسان اعم از وجود، فهم، عقل، شناخت، باورها، دین و مذهب، ارزش‌ها، اخلاق و فرهنگ وی و تعیین‌کننده مسیر زندگی‌اش می‌داند. هر کدام از این امور مختص و زاییده شرایط تاریخی خاص خود هستند و قابل تسریه به زمان‌ها و اوضاع و احوال دیگر نیستند.

بنابراین همان‌گونه که کارل هویسی (Karl Heussi) گفته، طبق این دیدگاه، انسان ذات

* نویسنده در مقاله‌ای تحت عنوان «تاریخی‌نگری و مرزهای دانش» به‌طور مفصل به تعریف‌ها، ذکر پیشینه، سیر و تطور معنایی و نقد اساسی هیستوریسیزم پرداخته که در شماره ۱۴ فصلنامه اندیشه نوین دینی به چاپ رسیده است.

ثابت ندارد، موجودی در تغییر دایم است، هرگز به یقین و حکم یقینی نمی‌رسد، تمام علم و فهم او محاط به تاریخ و متأثر از آن است، امکان رفتن به فراتاریخ ندارد، محدود و موقت است و قوانین زندگی‌اش محصول تاریخ هستند (Crai, 1998: 443 - 444).

دین

در نوشته حاضر ادیان الاهی و خصوص دین اسلام مدنظر است که عبارت از قرآن و سنت پیامبر ﷺ و امامان معصومان  (سنت واقعی نه سنت منقول و مکتوب ظنی) است. به عبارت دقیق‌تر مراد از دین، مجموع گزاره‌هایی است که از سوی پروردگار برای سعادت ابدی انسان مورد تنفیذ و ابلاغ قرار گرفته است.

تذکر

۱. موضوع بحث در مقاله حاضر تاریخی‌نگری در دین است بنابراین چه‌بسا کسی اصل این مکتب را نپذیرد اما خصوص دین به‌طور کلی یا بخشی از اجزای تشکیل‌دهنده آن را تاریخی بداند و اما آنکه قایل به هیستوریسیزم به‌صورت مطلق است استثنایی بر آن قائل نیست و لزوماً دین را نیز به‌صورت کلی تاریخ‌مند می‌داند. بنابراین نمی‌توان هر که را قائل به تاریخ‌مندی دین شد متعلق به مکتب اصالت تاریخ دانست اما مورد بحث اعم است.

۲. می‌توان گفت بحث معرفت دینی متفرع و متأخر از بحث «تاریخی‌نگری و دین» است به این معنا که نتیجه بحث حاضر نخستین آثارش در بحث‌های معرفت دینی ظاهر شده است و به عنوان یکی از پیش‌فرض‌های بحث معرفت دینی رخ می‌نماید. به عبارت دیگر در این موضوع سخن از نحوه هستی و چیستی دین است اما در بحث معرفت دینی سخن از امکان و چگونگی شناخت ما از دین پس از فراغ از هویت و ماهیت آن است.

گستره و پیشینه

هم‌زمان با طرح مسئله تاریخی‌نگری در غرب نگرانی‌ها از سرایت آن به حوزه دین وجود داشته و سرانجام نیز به این حوزه کشیده شده است. تاریخی‌نگری نسبت به دین در سه حوزه اصل و سرچشمه دین، دریافت و ابلاغ دین، بقا و تداوم دین مطرح است. در حوزه نخست، اساس دین را ساخته و پرداخته شرایط اجتماعی و روانی انسان یا ساخته طبیعت یا ... می‌دانند در حوزه دوم، برای اساس دین سرچشمه الاهی قائل هستند اما در

مرحله دریافت و ابلاغ، آن را امر بشری می‌دانند و آن را مخلوق بشر هر چند بشر متعالی می‌دانند و در حوزه سوم بیشتر بحث‌های معرفت دینی مطرح است که قائل است هر چند دین اصل و سرچشمه الاهی دارد و پیامبران هم عین دین را به مردم ابلاغ کرده‌اند اما از آن پس آنچه در دست بشر است معرفت دینی بشری است که نسبی و تاریخ‌مند است.

در غرب بحث تاریخی‌نگری به هر سه حوزه کشیده شده است و آنچه در جهان اسلام پیش‌تر مطرح بود مربوط به حوزه سوم و اخیراً در قرن حاضر پاره‌ای از نویسندگان پا به حوزه دوم گذارده و دین را در مرحله دریافت و ابلاغ آن بشری می‌دانند.

نظریه جامعه‌شناختی دین که از سوی امیل دورکیم (Emile Durkheim, 1858 - 1917) مطرح شده مربوط به نگاه تاریخی به اصل و سرچشمه دین است طبق این نظریه خدایانی که افراد مورد پرستش قرار می‌دهند موجوداتی خیالی هستند که جامعه به‌طور ناخودآگاه به‌صورت ابزارهایی اختراع کرده تا از آن روش افکار و رفتار خود را کنترل کنند. این جامعه و گروه انسانی است که صفات الوهی را در ارتباط با اعضایش پیدا می‌کند و تصور خدا را در اذهان آنها پدید می‌آورد و به تبع آن به نمادی برای جامعه تبدیل می‌شود. براساس این تفسیر این حیوان عاقل است که برای حفظ هستی اجتماعی خود، خدا را خلق کرده است (هیگ، ۱۳۷۶: ۷۵ - ۷۸).

در حالی که این دیدگاه قادر نیست گستره حوزه عام وجدان دین آگاه را تحلیل کند که نوعاً از حدود هر جامعه‌ای فراتر رفته و با نوع بشر ارتباط برقرار می‌کند. علاوه بر آن پیامبران نوعاً نوآور بوده و چیزی ورای فهم عمومی جامعه ارایه می‌کردند؛ امر ورای تجربه عمومی یک گروه چگونه می‌تواند برخاسته از همان گروه باشد. ثالثاً بسیاری از پیامبران در برابر وضع موجود و فهم عمومی جامعه ایستاده و آنها را تخطئه می‌کرده‌اند و رابعاً این حرف یک فرضیه است که دلیلی برای اثبات آن ارایه نشده است (همان: ۷۸).

مانند این، نظریه فروید (۱۸۵۶ - ۱۹۳۶) که دین را نوعی دفاع ذهنی در برابر جنبه‌ها و پدیده‌های هولناک طبیعت مانند: زلزله، سیل، طوفان، بیماری و مرگ چاره‌ناپذیر می‌داند است (همان: ۸۱). در نتیجه همین فکر تاریخی‌نگری است که در جهان مدرن مدت‌ها بحث از مرگ خدا، پایان دین و پایان میهمانی ایمان مطرح است (See: Ratzinger, 1998; Smith, 1991).

دیتریش بونهافر (Dietrich Bonhoeffer, 1906 - 1945) - که در زندان نازی‌ها به دار

آویخته شد - در زندان به این نتیجه رسیده بود که انسان بالغ شده و دیگر به مذهب توجهی ندارد؛ انسان متجدد همه پرسش‌ها و مسایل خود را بدون در نظر داشتن خدا پاسخ داده و حل می‌کند.

خدای ادیان، خدای چالش‌ها و نارسایی‌ها است (The God of the Gaps) که اینها نیز یکی پس از دیگری به وسیله علم روز پر می‌شود و خدا از آن رخت برمی‌بندد و زمانی برسد که اندیشه‌وران در لوله‌های آزمایش خود حیات پدید خواهند آورد و این شکاف هم پوشانیده خواهد شد و دیگر کاری برای خدا باقی نخواهد ماند (هوردرن، ۱۳۶۸: ۱۷۹).

ارنست ترولیچ (Ernst Troeltsch, 1865 - 1923) بر این باور است که هر چیزی در جریان سیورورت و شدن دیده می‌شود و در جریان تفرد بی‌پایان و همیشه جدید، سیاست، قانون، اخلاق، مذهب، صنعت و هنر همه در جریان سیورورت منفسخ می‌شوند و همگی فقط به صورت اجزای مؤلفه توسعه تاریخی ما قابل فهم می‌شوند (Paul Edward, 1976: 3, 22 - 33).
دیلتای در تبیین و تأیید هیسنوریسیزم می‌گوید:

«این نیروی خلاق انسانی است که تمام مفهومی‌های جهان طبیعی، جهان اجتماعی، علوم، انواع مصنوعات، هنر، باورهای دینی و مذهبی را خلق می‌کند» (Clouser, 1996).

در این بین به نظر می‌رسد اصلاح‌های اولیه مارتین لوتر (۱۴۸۶ - ۱۵۴۶) مربوط به مرحله دریافت و ابلاغ دین باشد.

از آرای وی درباره کتاب مقدس به‌طور خلاصه چنین برمی‌آید که در نظر وی:

ا. تمام کتاب مقدس از ابتدا تا انتها به‌طور تحت‌اللفظی صحیح نیست و تمام قسمت‌های آن ارزش مساوی ندارند؛

ب. می‌توان اجزایی از کتاب مقدس مانند کتاب *استرومکاشفه* را از کتاب مقدس حذف کرد و کتاب *یعقوب* هم کم ارزش است؛

ج. برخی از پیش‌گویی‌های پیامبران غلط است؛ بنابراین کتاب مقدس نمی‌تواند در تمام جزئیات صحیح و مصون از خطا باشد؛

د. اشخاص دیگری [غیر از مسیح] مانند نویسندگان کتاب مقدس اگر تحت هدایت کامل روح‌القدس باشند می‌توانند یک عهد جدید تازه بنویسند (هوردرن، ۱۳۶۸: ۵۱).

البته در همان فضا کسانی بوده و هستند که در برابر این دیدگاه ایستاده و به رد آن پرداخته‌اند که از آن میان به چند نمونه که با فضای کنونی دیدگاه قایل به تاریخ‌مندی دین

در جهان اسلام نیز تناسب دارد، اشاره می‌شود. ویلیام هوردن نقدهای اساسی بر قائلین به نقادی کتاب مقدس را این چنین برمی‌شمرد:

۱. نقادان یک جهان‌بینی دارند که هرگز دلیلی بر اثبات آن ارائه نشده است آنها بر این باورند که هیچ واقعه‌ای در جهان نمی‌تواند اتفاق بیفتد مگر آنکه با درک فعلی ما از جهان و انسان قابل شرح باشد و این ادعایی است بلا دلیل؛

۲. آنها هرگز نتوانسته‌اند ثابت کنند که معجزه غیرممکن است، یا در کتاب مقدس گزارش‌های متضاد و ذاتاً خلاف عقل وجود دارد؛

۳. آنها غرق تصورات خود هستند و با خیال‌بافی ماهرانه، به جای قبول معجزه‌ها، فرضیه‌هایی ارائه می‌دهند. سخنان آنها نه نقادی واقعی و نه علمی است بلکه براساس باورهای جزمی تعصب‌آمیز قرار دارد؛

۴. نقادان تصور می‌کنند که جهان یک وحدت کلی است که با عقل بشر به‌طور کامل قابل درک است؛

۵. آنها بدون دلیل امور ماورای طبیعت را انکار می‌کنند و می‌گویند فقط طبیعت وجود دارد و با آن می‌توان همه چیز را توجیه کرد.

کارل هنری (Carl Henry) بر این باور است:

۱. در الهیات نقادان احترام کافی برای عقل و منطق وجود ندارد؛

۲. آنان درباره کلمه‌هایی مانند: خدا، کفار، نجات و مسیحیت سخنان دو پهلوئی بیان می‌کنند اما از تعریف آن خودداری می‌کنند تا برای همه یک مفهوم نداشته باشد.

مچن (John machen) می‌گوید:

«آزاد اندیشان و نقادان مخالف تفکر هستند زیرا برحسب عادت خود به جای اینکه بکوشند مفهوم اصلی کتاب مقدس را بفهمند، آنچه خودشان می‌خواهند از آن می‌فهمند. آنها عیسایی می‌خواهند که فقط انسان باشد» (همان: ۵۸ - ۵۶).

فازدیک (Harry Emerson Fosdich) می‌گوید:

«احتیاج‌های عمیق روح انسان خواه در مذهب یا رشته‌های دیگر محدود به عقل و تفکر نیست استفاده از عقل کار صحیحی است اما انسان از عقل خود بزرگتر است» (همان: ۸۶).

یکی از علت‌های عقب‌نشینی دین در برابر تاریخی‌نگری در جهان مسیحیت فضای علم‌زدگی فائق بر آن جهان است. جان هیک می‌نویسد:

«گرچه علوم به طور دقیق هیچ‌یک از مدعیات دین را رد و ابطال نکرده‌اند اما چنان پرتو خیره‌کننده بر جهان افکنده‌اند که اکنون پندار بر این است که دین دیگر موضوعیتی ندارد و مقدر است که مدام از حوزه‌های معرفت بشری، بیشتر تبعید می‌شود» (هیگ، ۱۳۷۶: ۸۸).

معاصری دیگر که خود قایل به لزوم رفض دین تاریخی است می‌نویسد:

«به پندارم بزرگترین نقدی که بر تجددگرایی می‌توان داشت علم‌زدگی آن است. علم تجربی خود به خود هیچ عیب و ایرادی ندارد اما وقتی کوشش می‌شود که از علم تجربی که ذاتاً و برحسب تعریف، متعلق به عالم طبیعت است و محدود به آن است جهان‌بینی‌ای ساخته و پرداخته شود که در باب کل جهان هستی حکم و داوری کند و یگانه راه شناخت عالم واقع قلمداد کنند ما با علم‌زدگی (Scientism) سروکار پیدا می‌کنیم» (ملکیان، ۱۳۸۱: ۳۷۵).

استیس (Stace, 1968 - 1886) می‌نویسد:

«کشفیات علمی به طور یقین هیچ اثری بر مسئله وجود خدا نداشتند با این همه، انقلاب علمی به طور عملی و از لحاظ تاریخی عمیقاً ایمان به خدا را به تحلیل برد... کلید حل این معما در این نکته است که عقل‌های انسان‌ها به طور معمول به آن صورتی که منطقیون می‌گویند باید کار بکنند، کار نمی‌کنند، منطبق با آنچه انسان‌ها باور دارند، ارتباط کمی دارد. تعداد گذرگاه‌های غیرمنطقی ناشی از تلقین و تداعی، بسیار بیشتر از ارتباط‌های منطقی است» (استیس، ۱۳۷۷: ۱۴۲ - ۱۴۰).

در جهان اسلام نگرش تاریخی به دین، چندان ریشه تاریخی ندارد و موردهای مطرح شده نوعاً بازگویی و برگرفته‌شده از اندیشه‌های جاری در جهان غرب درباره مسیحیت است که این بار - بدون توجه به وجوه مفارق اصیل و متکثر بین اسلام و مسیحیت - قرار است درباره اسلام پیاده شود.

درباره اصل و سرچشمه الهی اسلام تاکنون کسی در جهان اسلام نتوانسته تشکیکی وارد کند جز فرد یا افرادی که چندان مورد توجه نیستند (ر.ک: فراست‌خواه، ۱۳۷۷: ۴۳۹ - ۴۳۲). اما درباره دریافت و ابلاغ دین و اینکه قرآن کریم محصولی فرهنگی است و پیامبر ﷺ تحت تأثیر فرهنگ زمانه آن را تلقی کرده و هم قرآن و هم شخصیت پیامبر ﷺ موجودی زمان‌مند و تاریخ‌مند است، نویسندگانی چند در قرن حاضر قائل به این دیدگاه شده‌اند اما در قرن‌های پیشین بحث مشهوری در این باره یافت نشده است. فقط به معمر بن عباد السلمی (متوفای، ۲۲۸ ق) از متکلمان معتزلی نسبت داده شده که اگر وحی الهی از درخت یا از خود پیامبر ظاهر شده آن درخت و پیامبر خالق آن کلمات هستند (نبویان، ۱۳۸۷: ۲۵۶).

از معتقدان به این دیدگاه در دوره معاصر، می‌توان به افرادی چون امین الخوللی، نصر حامد ابوزید و حسن حنفی از مصر، عابد الجابری از مغرب، محمد آرکون از الجزایر، عادل ضاهر از لبنان و در ایران اخیراً محمد مجتهد شبستری، عبدالکریم سروش، مصطفی ملکیان، حبیب‌الله پیمان و ... را نام برد و پیش از آن تا حدودی به آخوند زاده (۱۲۵۷ - ۱۱۹۱)، سیداحمد خان هندی (۱۲۷۷ - ۱۱۹۶)، احمد کسروی (۱۳۲۴ - ۱۲۶۹) و ... اشاره کرد.

به باور اینان، اسلام ولو سرچشمه الاهی دارد و پیامبر در پرتو تربیت الاهی به مقامی رسید که وحی را تلقی کند اما همین وحی وقتی در جان و ظرف وجودی محدود و بشری پیامبر ریخته شد یا از درون جان وی جوشید رنگ‌وبوی بشری یافته و محدود شد، محصول فرهنگی اعراب زمان نزول شد. بنابراین امکان نقص و اشتباه در آن بوده و قابل نقد است. بسیاری از دستورها و احکام آن متعلق به همان زمان پیامبر ﷺ است. باید بین آموزه‌های عرضی و ذاتی آن تفکیک کرده، ذاتی را دریافت و عرضی را فسخ کرده آن را با مدرنیته تطبیق داد و ...

خلاصه مجموع نظرات قائلان به تاریخ‌مندی دین اسلام به صورت مطلق یا جزئی به شرح ذیل است:

تاریخ‌مندی قرآن، تاریخ‌مندی شخص پیامبر اکرم ﷺ، تاریخ‌مندی وعده‌های الاهی، تاریخ‌مندی اساس فقه و شریعت، تاریخ‌مندی زبان دین، تاریخ‌مندی عبادیات، تاریخ‌مندی فقه معاملات، تاریخ‌مندی احکام جزایی اسلام، تاریخ‌مندی فقه سیاسی اسلام، تاریخ‌مندی احکام فقهی - حقوقی اسلام، تاریخ‌مندی خصوص احکام و حقوق زنان و نظام خانواده، تاریخ‌مندی ارزش‌ها و اخلاقیات دینی، تاریخ‌مندی قصه‌های قرآنی.*

* ر.ک: (آرکون، ۱۹۹۶؛ آثار نصر حامد ابوزید: محمد و آیات الهی، معنای متن، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف، متن بودن قرآن (ماهنامه آفتاب، ش ۳۰)؛ عابد جابری، ۲۰۰۶؛ آثار ضاهر عادل: الاسس الفلسفیه للعلمانیة؛ سروش، ۱۳۸۷ (الف)؛ همو، ۱۳۸۷ (ب) قبض و بسط حقوق زنان (ماهنامه زنان، شماره ۵۹)، پیامبر عشق (فصلنامه مدرسه، شماره ۶)، سکولاریزم سیاسی و سکولاریزم فلسفی (ماهنامه نامه، شماره ۳۸)؛ آثار مجتهد شبستری: تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ایمان و آزادی، قرائت نبوی از جهان (فصلنامه مدرسه، شماره ۶)؛ پیمان، ۱۳۸۱؛ همو، ۱۳۸۲؛ سکولاریته دینی (ماهنامه چشم‌انداز ایران، شماره ۳۳)، عصری سازی احکام دین (ماهنامه آفتاب، شماره ۳۲)؛ ملکیان، راهی به رهایی، بازنگری در دین تاریخی (اعتماد ملی، ۸۴/۱/۴)، حقوق بشر، دمکراسی و زنان (ماهنامه زنان، شماره ۱۱۸)، همو، ۱۳۸۱).

بر کسی پوشیده نیست که در مجموع این دیدگاه‌ها هیچ بخشی از آموزه‌های اسلام از شمول حکم تاریخی‌نگری مصون نمانده و حتی عبادیات و مسایل فردی انسان با خدا نیز زیر پرسش رفته است.

پیامدهای نگرش تاریخی به دین در مرحله دریافت و ابلاغ

به‌طور کلی لوازم این دیدگاه را می‌توان در موردهای ذیل خلاصه کرد و برای هر کدام می‌توان ده‌ها عنوان به مثابه زیرمجموعه ذکر کرد که به اندکی از آنها اشاره می‌شود:

ا. بشری بودن دین که از نتیجه‌های آن، عصری شدن دین، نقد پذیری و خطاپذیری دین و آموزه‌های دینی، تنازل دین از موقعیت فرانهادی به نهاد هم‌تراز، افول تدریجی مرجعیت‌های دینی در مشروعیت‌بخشی، انصراف از آموزه‌های وحیانی به سوی دستاوردهای عقلی و نقصان دین و ... است؛

ب. انکار جوهره ثابت برای دین که از نتیجه‌های آن، انکار حقایق مطلق و نفس‌الامری دین، انکار الگوهای ثابت و جاودانی برای بشر، فقدان قانون‌های ثابت و همیشگی برای هدایت بشر، لزوم تغییر و تحول مستمر و مدام در دین و در نتیجه متکثر شدن حقیقت دین و ... است؛

ج. عرفی شدن دین که از نتیجه‌های آن، اسطوره‌زدایی از دین، به حاشیه افتادن دین (دین حداقلی)، قداست‌زدایی از دین، شخصی شدن دین و لزوم تطابق دین با مدرنیته و ... است؛

د. نسبیّت ارزش‌ها، باورها، اخلاق، قانون، حقوق و نسبیّت معرفت دینی در تمام این حوزه‌ها که از نتیجه‌های آن اعراض از ثبات به تغییر، اعراض از قطع و یقین به نسبیّت، زیر پرسش رفتن حجیت قطعیه و طرح مسئله ترابط علوم و ... است.

نقد

ا. مقایسه انسان از نگاه اسلام و انسان در نگاه هیستوریسیزم

۱. همان‌گونه که در تعریف تاریخی‌نگری اشاره شد در این دیدگاه انسان گوهر ثابت و

* . پاره‌ای از تعبیرهای این قسمت از کتاب عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی نوشته علی‌رضا شجاعی‌زند برگرفته اقتباس شده است.

ذات لایتغیر ندارد؛ این دیدگاه به صورت کامل آن زاییده هیستوریسیزم فلسفی است که برگرفته از نظرات هیدگر (Martin Heidegger) و شاگردش گادامر (Gadamer) است. در این دیدگاه تاریخ‌مندی به ذات وجود بشر و عقل وی سرایت کرده است عقل بشری نمی‌تواند از شرایط تاریخ‌مند خود فراتر رود و به قول مارگولیس هیچ‌کس نمی‌تواند از تاریخ موضعی و محلی خود فرار کند، راهی برای فرار از شرایط تاریخی نیست (page, 1995: 50).

تفسیر هیدگر از وجود انسان به عنوان «دازاین» (وجود - آنجا=Dasain) به وضوح دیدگاه تاریخی‌نگری در باب انسان را روشن می‌کند. در این تفسیر دازاین، چیستی و ذات قابل تعریفی ندارد وی از همان اول از دو سو (گذشته و آینده) محدود به محیط و موقعیت خود است موقعیتی که او بدون اختیار در آن افکنده شده است جزء جدایی‌ناپذیر اوست و این موقعیت خود امری تاریخ‌مند و متغیر است. بنابراین وی نمی‌تواند به موقعیتی فراجاهانی و فرازمانی و فراتاریخی دست یابد (See: Heidegger, 1962: 27 - 45, 278, 432, 433, 434).

۲. از نظر اسلام، انسان مرکب از دو جنبه طبیعی و فراطبیعی است. آیه «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (ص (۳۸)، ۷۱) و آیه‌های (حجر (۱۵)، ۲۸؛ طارق (۸۶)، ۶) ناظر به جنبه طبیعی انسان هستند و آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر (۱۵)، ۲۹ و ص (۳۸)، ۷۲) و آیه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون (۲۳)، ۱۴) و ... ناظر به جنبه فراطبیعی انسان است.

قرآن معنای «روح» را به «امر رب» تفسیر کرده است (اسرا (۱۷)، ۸۵) و در تبیین «امر رب» آن را به همان اراده الاهی که به صرف اراده یک شیئی، آن شیئی موجود می‌شود تفسیر کرده است (یس (۳۶)، ۸۲). در نظر اسلام برای انسان در جنبه فراطبیعی راه اینکه به مقامی برسد که به اذن خدا، کار خدایی کند باز است. وی می‌تواند با تعبد و بندگی خدا به فرازمان متصل شود و کار فرازمانی کند. عبادت گوهری است که در ذات خود می‌تواند انسان را به ربوبیت برساند (العبودية جوهرة كنهها الربوبية) (مصباح الشريعة، ۱۴۰۰: ۷).

انسان خلیفه خدا است و سعه وجودی‌اش به اندازه سعه وجودی جهان هستی است و تنها جایی که وی راه ندارد مرحله کنه ذات خفی‌الله است.

۳. همین انسان از نظر اسلام فطرت واحد و هویت ثابت دارد یعنی نه تنها همه انسان‌ها از یک فطرت برخوردارند بلکه این فطرت تبدیل‌ناپذیر و تغییرناپذیر است (روم (۳۰)، ۳۰). پیامبر پیک همه انسان‌هاست (سبا (۳۴)، ۲۸) و هدایت‌کننده همه بشریت است (بقره (۲)، ۱۸۵).

بنابراین باید همه انسان‌ها حقیقتی یگانه داشته باشند. افزون بر آن حس، تجربه و استقرا نیز وحدت نوعی و حقیقی بشر را تأیید و تثبیت می‌کنند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۹۰ - ۹۱).

نکته سوم آنکه هر انسانی در تمام دوران زندگی، خود را شی‌ای واحد و ثابت می‌بیند که همه خاطره‌های خود را محفوظ داشته است. وی با آنکه گذر ایام و کثرت شئون مادی و قوای بدنی خود را ادراک می‌کند، حقیقت خود را به صورت امر واحدی که جزء همه آنها است به علم حضوری مشاهده می‌کند. وقتی از زمان و مکان می‌پرسد خود را مقید به هیچ زمان یا مکان خاصی ندیده بلکه همه زمان‌ها و مکان‌های گذشته را زیر پوشش هستی خود مشاهده می‌کند. در میان تمام تغییرها، خویش را واحد ثابتی می‌یابد که غایب از خود نبوده و در نزد خود حاضر است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۴).

۴. از نظر قرآن، دین فطری انسان است (روم (۳۰)، ۳۰) و همان‌گونه که فطرت امری تغییرناپذیر است در امور فطری نیز تغییر و تبدیل راه ندارد. افزون بر آن به مقتضای دو آیه «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران (۳)، ۱۹) و آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل (۱۶)، ۹۶) قیاسی به این صورت شکل می‌گیرد:

آنچه عندالله، دین شمرده می‌شود اسلام است و آنچه عندالله است، باقی و ثابت است پس دین، ثابت و باقی است. بنابراین، خطوط کلی دین که همان اسلام است برای همیشه ثابت و باقی خواهند بود.

حال در مواجهه با قائلان به هیستورسیزم به صورت مطلق یا قائلان به تاریخ‌مندی وجود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و در نتیجه تاریخ‌مندی قرآن می‌گوییم:

۱. پیامبر، انسانی فراتاریخ

دلیل بر تاریخ‌مندی وجود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله چیست؟ وجود انسان فراتاریخ کدام محذور عقلی را در پی دارد؟ ما در برابر قائلان به تاریخ‌مندی قرآن، اگر به قرآن هم استدلال نکنیم، به صورت فرضیه بلکه نظریه‌ای که از پشتوانه عقلی مستحکمی نیز برخوردار است که در بحث‌های کلامی توحید و نبوت مطرح شده سخن می‌گوییم و قائلان به تاریخ‌مندی هیچ دلیل و برهانی بر رد این نظریه اقامه نکرده‌اند. تلازمی بین بشر بودن و عدم امکان اتصال به فراتاریخ بلکه اتصال به نامتناهی وجود ندارد؛ چه رسد به پیامبری که به گفته قرآن «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم (۵۳)، ۸ - ۹) به این مقام از قرب رسیده و به

فرموده خودش: «لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لانی مرسل» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۹، ۲۴۳) به چنان سعه وجودی رسیده که هیچ فرشته مقرب و هیچ پیامبری از پیامبران ظرفیت وجودی‌اش را ندارند.

۲. پارادوکس در استدلال

از نظر عقلی با تفکر تاریخ‌زده نمی‌توان ثبات و دوام حکمی را زیر پرسش برد زیرا حکم دائم و ثابت بر فرض وجود از یک فکر و نگرش فراتاریخ صادر شده که حاکم و محیط بر کل تاریخ و آگاه به همه مصالح و مفساد تا روز قیامت است و فکر تاریخی توان دیدن فراتاریخ را ندارد تا بتواند قضاوت کند که حکمی دائمی و ابدی است یا تاریخ‌مند و موقت. بنابراین حکم به اینکه آموزه‌های پیامبر ﷺ و قرآن و اسلام نمی‌تواند برای تمام زمان‌ها کاربرد داشته باشد بلکه ویژه زمان خود پیامبر ﷺ و متناسب با فرهنگ زمانه پیامبر ﷺ است فرع بر احاطه به تمام مصالح و مفساد و تمام زمان‌ها و مکان‌ها است. این جز از سرچشمه فراتاریخ بر نمی‌آید، فقط مطلبی که می‌تواند ادعا کند این است که وی با فکر محدود خود در زمان حاضر مصلحتی در فلان حکم یا آموزه الهی نمی‌بیند و این غیر از تاریخ‌مند بودن آموزه‌های دین است. نگرش و تصور وی واقع را تغییر نمی‌دهد تاریخ‌مند دیدن غیر از تاریخ‌مند بودن است؛ از این رو ما مبدأ فاعلی دین را خدای مطلق و انسان‌های معصوم و متصل به مبدأ مطلق می‌دانیم و غیر آنها را بدعت‌گذار و کاذب. حال چگونه است که تاریخی‌نگر اندیشه خود را قطعی و صائب فرض کرده و آن را از گزند تاریخ و فرهنگ زمانه و بحث‌های مطرح در جامعه غرب که عمری در آن آموزش دیده، مصون و محفوظ می‌داند.

۳. روح ثابت، دین ثابت

انسانیت انسان به روح وی و بدن، تابع روح است و به واسطه خلقت همین روح است که خداوند خود را احسن‌الخالقین نام نهاد (مؤمنون (۲۳)، ۱۴) و فقط در خلق انسان تعبیر به «خَلَقْتُ بَدَنِي» (ص (۳)، ۷۵) نمود و خلقت وی را در احسن تقویم قرار داد (تین (۹۵)، ۴) و ارسال رسولان و انزال کتاب‌های آسمانی نیز برای هدایت و پروراندن همین روح بود و الا بدن بماهو بدن قابل هدایت تشریحی و تکامل معنوی نیست. حال اگر روح انسانی امر

ثابت و حقیقت واحد بود دینی که برای هدایت و تربیت این روح آمده است نیز واحد، ثابت و لایتغیر است. آیت‌الله جوادی‌آملی در این باره می‌نویسد:

«بدین روش راه برای تغییر مدام دین، صراط‌های مستقیم و پلورالیزم دینی بسته خواهد شد زیرا برای حقیقت واحد، کمال‌های متباین، باورهای متباین، فقه و حقوق متباین فرض صحیح ندارد» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۱: ۸۹).

بنابراین می‌بینیم که ادیان الاهی نه تنها در اصول بلکه در بسیاری از فروع نیز مشترکند و نسخ دین سابق به وسیله دین لاحق شامل همه فروع و کل شریعت دین سابق نمی‌شده است. به طور مثال نماز، زکات، نیکی به پدر و مادر، روزه، حرمت ربا، قصاص و ... در ادیان سابق نیز بوده است (طه (۲۰)، ۱۴؛ مریم (۱۹)، ۱۴، ۳۱ و ۳۲؛ بقره (۲)، ۱۸۳؛ نساء (۴)، ۱۶۱؛ مائده (۵)، ۴۵).

تغییرات در فروع به حسب زمان و مکان ادامه داشته تا کامل‌ترین دین و شریعت در دین خاتم ظهور کرده است و پس از آن تغییر در خطوط کلی محال است و راه تغییر در موردهای لازم در خود دین تعبیه شده است.

۴. مصلحت‌ها و مفسده‌های نفس‌الامری

در بخش شریعت بنا بر دیدگاه حق همه بایدها و نبایدهای تشریعی تابع مصلحت‌ها و مفسده‌های واقعی است. تمام امرها و نهی‌های الاهی هر چند اموری اعتباری شمرده می‌شوند اما چون از پشتوانه تکوینی برخوردار هستند؛ بقا و دوام آنها به واسطه آن پشتوانه تضمین شده است. به طور مثال دستوره‌های پزشک در نهی از خوردن سم و امر به خوردن فلان دارو یا نهی پدر از بازی کردن طفل با آتش، آیا می‌توان گفت چنین بایدها و نبایدهایی هم تاریخ‌مند و زمانی‌اند؟

در روایتی امام رضا علیه السلام در پاسخ به پرسشی که آیا حلال و حرام شرعی فقط برای تعبد است، فرمودند:

«این دیدگاهی گمراه است و صاحب آن به خسران آشکار گرفتار شده است زیرا در این صورت جایز بود که خداوند آنان را با حرام کردن حلال و حلال کردن حرام‌ها به تعبد بکشانند. به طور مثال آنها را با نهی از نماز، روزه، اعمال نیک، امر به انکار خدا، پیامبران و کتاب‌های آسمانی و امر به زنا، دزدی، ازدواج با محارم و ... به تعبد آورد چون قصدش فقط تعبد بوده است اما خداوند این نظر را ابطال کرده است (مجلسی، ۱۴۰۴: ۶، ۹۵).

پرسش این است که قائلان به تاریخ‌مندی شریعت اسلام در برابر این دیدگاه چه توجیهی دارند با این نگاه چگونه می‌توان قائل به تاریخ‌مندی احکام شریعت شد؟ بله آنها می‌توانند در اصل دیدگاه تشکیک کرده و قایل به دیدگاه اشاعره یا غیر آن باشند که در آن صورت نیاز به بحث کلامی دیگری دارد که در جای خود، دیدگاه مورد نظر با ادله متقن عقلی و نقلی به اثبات رسیده است.

۵. اعجاز علمی قرآن

اگر پیامبر ﷺ محصور در فرهنگ و زمان خود و قرآن، محصول فرهنگی چنین پیامبری باشد مسایل علمی‌ای که در قرآن احیاناً بیان شده و بشر پس از قرن‌ها به پاره‌ای از آن رسیده چگونه قابل توجیه است و چگونه پیامبر به فرازمان متصل شده و اخبار علمی و غیبی‌ای را مطرح کرده که روح و جان مردم زمانه‌اش از آن خبر نداشته است. موریس بوکای (Maurice Bucaille) متخصص و جراح معروف و معاصر فرانسوی می‌نویسد:

«وی [پیامبر امی] چطور می‌تواند آن‌چنان حقیقت‌های علمی را بیان کند که در عصر خویش هیچ قدرت بشری دیگری قادر به پروراندن آنها در ذهن خویش نبوده و تمام این حقیقت‌های مسلم را نیز بدون کوچک‌ترین سهو و اشتباه در زمینه‌های گوناگون بیان دارد؛ برای یک مخلوق بشری که در قرن هفتم میلادی می‌زیسته این غیرقابل تصور است که گزاره‌های بسیار متنوعی ارایه کند که هم‌عرض عصر خودش نبوده و فقط منطبق با دانشی است که قرن‌ها بعد از وی به اثبات رسیده است (بوکای، ۱۳۸۳: ۵۰).

برای نمونه به موردهایی از آن اشاره می‌شود:

نیروی جاذبه زمین (لقمان (۳۱)، ۱۰) کروی بودن زمین (اعراف (۷)، ۱۳۷؛ صافات (۳۷)، ۵)، حرکت زمین (نمل (۲۷)، ۸۸) مسئله زوجیت عام در تمام اشیا (ذاریات (۵۱)، ۴۹)، تطورهای جنین (مؤمنون (۲۳)، ۱۲ - ۱۴)، آب سرچشمه کل حیات (انبیاء (۲۱)، ۳۰)، انجام عمل لقاح به وسیله باد (حجر (۱۵)، ۲۲)، رتق و فتق آسمان‌ها و زمین (انبیا (۲۱)، ۳۰)، امواج عظیم درونی در دریاها (نور (۲۴)، ۴۰)، گسترش همیشگی آسمان‌ها (ذاریات (۵۱)، ۴۷) و ... از موردهای اعجاز علمی قرآن شمرده شده است (ر.ک: معرفت، ۱۴۱۷؛ تفتنازی، ۱۴۲۷).

البته مدعا این نیست که آنچه عالمان طبیعی روز گویند به‌طور دقیق مطابق با آیه‌های قرآن است اما پرده‌ای از رمزهای قرآن به وسیله این مکاشفه‌های علمی برداشته شده است و چه بسا در آینده رمزهای فراوان دیگری نیز در قرآن کشف شود.

۶. مبارزه پیامبر ﷺ و قرآن با فرهنگ و آداب جاهلی و خرافات رایج

این مسئله نیاز به توضیح ندارد و آیه‌های فراوانی از قرآن نیز دلالت بر این مطلب دارد؛ آیا عاقلانه است بگوییم این همه رنج‌ها، جنگ‌ها و مصیبت‌ها که پیامبر ﷺ، اهل بیت علیهم‌السلام و انسان‌های منخلص با تقدیم جان و مال خود در راه ابلاغ دین متحمل شده‌اند؛ به خاطر این بوده که چون پیامبر می‌خواست محصول فرهنگی همان عصر را ارایه کند مورد غضب اهل همان فرهنگ واقع شده است.

در سوره اعراف (۷)، ۱۵۷ آمده است:

«وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ».

در سوره مائده (۵)، ۱۰۳ به بسیاری از خرافات تاخته و آن را نشان بی‌عقلی می‌داند؛ در سوره احزاب (۳۳)، ۴، ۳۷ و ۵۴؛ مجادله (۵۸)، ۱۱ به پاره‌ای دیگر از عادت‌های ناپسند جاهلی اعتراض و آن را رد می‌کند و از همه مهمتر اقامه عدل و مبارزه با جور و ستم که از وظیفه‌های اصلی پیامبران است.

همچنین در قرآن بیش از ده بار پیامبر را از اطاعت کفار و هواها و خواسته‌های آنها نهی کرده است و به وی هشدار داده است. (مائده (۵)، ۷۷؛ انعام (۶)، ۱۵۰؛ بقره (۲)، ۱۲۰؛ رعد (۱۳)، ۳۷؛ شوری (۴۲)، ۴۲؛ مؤمنون (۲۳)، ۲۳).

نکته دیگر آنکه وقتی قرآن مکرر هدف رسالت الهی پیامبر خاتم را پیروزی وی بر تمام دین‌ها، فرهنگ‌ها و از بین بردن فرهنگ جاهلی می‌داند چگونه می‌تواند همین قرآن از فرهنگ جاهلی اثر پذیرفته باشد و به مذاق آنان سخن بگوید:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (توبه (۹)،

۳۳؛ فتح (۴۸)، ۲۸؛ صف (۶۱)، ۹؛ معرفت، ۱۴۲۴: ۱۱۵).

۷. اشتباه در مقایسه اسلام با مسیحیت و قرآن با انجیل

اگر تاریخی‌نگری، اومانیسیم، سکولاریزم و مدرنیته در جهان غرب با پس‌زدن کلیسا و عقب‌راندن انجیل و عمده آموزه‌های آن در قرن‌های اخیر توانسته فکر حاکم بر آن جهان باشد، معلوم نیست اجرای همان تفکر و بازگویی همان مقاله‌ها و تبعیت بی‌چون و چرا از تجدد و مدرنیته غربی در جهان اسلام همان‌گونه جواب دهد.

باید دانست که فرق‌های جوهری و اصیل بین اسلام و مسیحیت و قرآن و انجیل وجود دارد. پرداختن به وجوه مفارق اسلام و مسیحیت از حوصله یک یا دو مقاله خارج است و اینجا فقط به عنوان‌های اصلی آن اشاره می‌شود:

۱. تفاوت در سندیت کتاب آسمانی

اجماع مسلمین بر آن است که در قرآن تحریفی صورت نگرفته و ادله برون‌دینی و درون‌دینی هم در کنار اجماع بر عدم تحریف قرآن دلالت دارد. قرآن عین کلام خدا و بدون کم و کاست به وسیله پیامبر به مردم ابلاغ شده است. اما انجیل مسیحیان چنانچه خود به آن معترف هستند و دلایل و شاهدهای تاریخی نیز بر آن دلالت دارد عین عبارت‌ها و آیه‌هایی که حضرت مسیح برای مردم قرائت کرده نیست بلکه برداشت نویسندگان آن از کلام مسیح است؛ بنابراین راه نفوذ باطل در آن باز است چون کلام معصوم نیست و برداشت غیرمعصوم از کلام معصوم است. قرآن کریم نیز در آیه‌های فراوانی انجیل فعلی را تحریف شده می‌داند.

۴۹

تفسیر

تاریخی نگری و دین / خداخواست عرب - صالحی

نویسنده کتاب *دریای ایمان* از قول منتقدان کتاب مقدس می‌نویسد:

«نوشته‌های انجیل از آغاز جنبه تقدس نداشت، اینها در ابتدا تحریرهایی بود که گاه‌گاهی مصون ماند و احترام گسترده یافت و سرانجام کلیسا آن را مقدس ساخت؛ پس انجیل در اصل مقدس نبود، تحول‌های تاریخی بعدی به آن تقدس داد. «نامه به رومیان» [بخشی از کتاب مقدس] به ظاهر به قلم پولس و خطاب به جمعی از مردم روم است و همان‌گونه که از مفادش برمی‌آید به هیچ‌وجه خطاب سرمدی پروردگار به بنی آدم نیست» (کیوپیت، ۱۳۷۶: ۱۱۰).

از نظر بولتمان (۱۸۸۴ - ۱۹۷۶) که بزرگترین متخصص عهد جدید در قرن بیستم لقب یافته است، بسیاری از سخنان مکتوب حضرت عیسی علیه السلام گفته‌های خود وی نیست بلکه محصول حیات جامعه‌های مسیحی اولیه شمرده می‌شود.

آدام کلارک از محققان مسیحی می‌نویسد:

«این مسئله ثابت شده است که انجیل‌های دروغین فراوانی در قرن‌های نخست مسیحیت رایج بوده است و بسیاری از این وقایع دروغین، لوقا را بر آن داشت که انجیلش را تحریر کند؛ نام بیش از هفتاد عدد از این انجیل‌های دروغین یافت شده است که قسمت‌هایی از آنها هنوز باقی است (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۱۸۵ و ۱۸۶).

۲. شخصیت پولس و شکل‌گیری انجیل

طبق آنچه در تاریخ ویل دورانت آمده پولس در دهم میلادی متولد شد؛ ۳۰ میلادی جریان

صلیب رخ داد و در همان سال پولس به دین مسیح گروید (دورانت، ۱۳۸۱: ۳، ۶۴۹ و ۶۷۹). پولس را اغلب دومین مؤسس مسیحیت لقب داده‌اند و اغلب هم وی را تحریف‌کننده باورهای ساده مسیح می‌دانند. پولس برای جذب هر چه بیشتر ساکنان امپراطوری به دین جدید، آن را به‌طور اساسی بازنگری و مطلب‌هایی را در آن وارد کرد؛ به‌طوری که می‌توان ادعا کرد پولس بنیان‌گذار دینی جدید با استفاده از پوشش مسیحیت بود (زیبایی‌نژاد، ۱۳۸۴: ۱۰۴). البته نفوذ پولس بلافاصله محسوس نشد. جماعتی که تشکیل داده بود مانند جزیره‌های کوچکی بودند در اقیانوسی از مشرکان. کلیسای روم، کلیسای پطرس بود و به وی وفادار ماند. پولس تا یک قرن پس از مرگش به‌طور تقریبی فراموش شده ماند اما هنگامی که نخستین نسل‌های مسیحی از میان رفتند و هدایت شفاهی حواریون آغاز به محو شدن کرد، هنگامی که صدها گونه رفض و بدعت روح مسیحیت را برهم زد، رساله‌های پولس چارچوبی فراهم آورد تا نظامی باثبات از باورهایی که جماعت‌های پراکنده را به صورت کلیسایی مقتدر گرد هم جمع کرده شکل گیرد. پس از آن پانزده قرن سپری شد تا اینکه لوتر، پولس را رسول اصلاح مذهب نامید (دورانت، ۱۳۸۱: ۶۹۳).

در منابع اسلامی هم از امام صادق علیه السلام نقل شده است که:

«پیامبران خداوند در زمان خود و پس از خود به شیطان‌هایی مبتلا بودند که آنان را می‌آزردند و مردم را پس از آنان گمراه می‌کردند پولس و مرسیا در امت عیسی این چنین‌اند» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۳، ۲۱۲).

امام کاظم علیه السلام در روایتی سرزمینی از جهنم را معرفی می‌کند که اختصاص به بدعت‌گذاران و گمراهان بزرگ دارد در این سرزمین پنج نفر از امت‌های گذشته قرار دارند که پولس در زمره آنان است (همان: ۸، ۳۱۰). چنین شخصیتی از پایه‌گذاران اصلی انجیل‌ها، و نوشته‌هایش مبنای تشکیل کلیسا می‌شود.

۳. تفاوت اسلام و مسیحیت کنونی در آموزه‌ها و باورهای زیربنایی

به‌طور فهرست‌وار در اسلام، آموزه‌هایی از مسیحیت محرف مانند: قهر و ادبار به دنیا، بی‌تفاوتی درباره اوضاع اجتماعی و مناسبت‌های قدرت در جامعه، زندگی راهبانه، خداسازی پیامبر، ترویج ایمان محض، بی‌توجهی به عمل، رسوخ باورهای مخالف صریح عقل چون تثلیث، غیرعقلانی بودن موارد ایمان، گسست دین و اخلاق، بی‌توجهی به عقل

و علم و تعارض دین با علوم جدید که چهره مسیح واقعی را دگرگون کرده، از چنین آموزه‌هایی به کلی در اسلام خبری نیست و درست در برابر آن قرار دارد. اسلام چون با فطرت تغییرناپذیر بشر سخن می‌گوید و جان وی را مخاطب قرار می‌دهد و تشویق به استعانت از عقل و به‌کارگیری آن می‌کند و... نمی‌تواند مشمول مرور زمان شود و با این آموزه‌های قوی و غنی، تاریخی‌نگری و تجدد به معنای غربی را برگردانده و راه نمی‌دهد (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۱: ۳۲۶ به بعد).

ب. پاسخ به برخی از شبهات

طرح همه شبهه‌ها از حوصله مقاله خارج بوده، بلکه طرح و نقد تفصیلی آنها نگارش کتاب‌هایی مفصل می‌طلبد اما در این مختصر به پاره‌ای از شبهه‌هایی که مؤید یا دلیل تاریخ‌مندی دین در مرحله دریافت و ابلاغ آن گرفته شده می‌پردازیم:

۱. گفته شده بسیاری از تعبیرهای قرآنی در لفظ محتوا متأثر از فرهنگی عربی حجاز و محیط اجتماعی و طبیعی آن منطقه است و اگر قرآن در منطقه‌ای دیگر نازل می‌شد به‌طور حتم خبری از این آیه‌ها به این شکل و محتوای کنونی نبود. این مسئله به وعده‌های قرآنی و حتی به نمازهای پنجگانه و عبادیات سرایت داده شده است و ادعا شده این امور از عرضیات دین است که اموری بخشی و محلی‌اند و اصالت جهانی ندارند و می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸: ۳۱، ۵۵ - ۶۲؛ ملکیان، ۱۳۸۱: ۶۲ و ۶۳).

توجه به چند نکته پاسخ این شبهه‌ها را روشن می‌کند:

زبان قوم، صفت کمال:

اینکه زبان قرآن، عربی است و شأن نزول بسیاری از آیه‌ها، حادثه‌های به وقوع پیوسته در جامعه عرب زمان پیامبر ﷺ در طول ۲۳ سال است و اینکه قرآن از کلمه‌ها، اصطلاح‌ها و عبارات‌های زبان عربی استفاده کرده است - به‌ویژه با توجه به اینکه به صورت شفاهی و چهره به چهره مردم عصر نزول را مخاطب قرار داده است و نه به صورت نوشتاری و مکتوب - از کمال‌های قرآن است. زیرا عربی، زبان مخاطب اولیه آن است و سخن گفتن در خلأ و بدون توجه به واقعیت‌های موجود بی‌معنا بوده و عاقلانه نیست. اگر قرآن در جامعه فارسی‌زبان یا انگلیسی‌زبان نازل می‌شد طبیعت قضیه و عقلایی این بود که به زبان فارسی یا انگلیسی نازل شود اما این شرطیه‌های خلاف واقع نه مشکلی برای قرآن پدید می‌آورد و نه باعث نقص

عربی بودن قرآن است. هر پیامبری به زبان قوم معاصر خود فرستاده شده است.

عربی مبین نه فرهنگ عرب

اینکه قرآن به زبان عربی است به معنای تأثر قرآن از فرهنگ عربی و آمیخته شدن آن به باورهای مردم عرب و فرهنگ عربی نیست؛ بلکه به معنای استفاده از زبان عربی برای بیان حقایق الهی است. بنابراین قرآن خود را «عربی مبین» می‌داند یعنی زبانی که مورد فهم مخاطب اولیه است تا بدین وسیله آشکارکننده حقیقت‌ها و آموزه‌های الهی دین باشد نه بیان‌کننده حق آغشته به باطل. شکی نیست که خداوند باید جامعه‌ای را انتخاب می‌کرد تا دین خود را بر آنان ابلاغ کند و درباره اسلام، جامعه حجاز را انتخاب کرده است تا آن را در این قالب به اطلاع جهانیان برساند.

وحی ناظر، نه وحی متأثر

قائلان به تاریخ‌مندی دین هم علم مطلق خداوند را پذیرفته‌اند. وی از ازل می‌دانست که قرآن را بر کدام جامعه باید بفرستد و در آن جامعه چه حادثه‌هایی رخ می‌دهد تا مفهوم‌های دینی را به مناسبت آن حادثه ابلاغ کند و چه حادثه‌هایی رخ می‌دهد که قابلیت ابلاغ مفهوم‌های دینی را ندارد. بنابراین قرآن ناظر به همان جامعه و حادثه‌ها و اتفاق‌هایی که در آن جامعه رخ می‌دهد است و در علم ازلی خداوند و در لوح محفوظ وجود داشته است و فرق بسیار است بین تأثیر قرآن از جامعه عرب و ناظر بودن بر آن. مضاف بر اینکه حادثه‌ها، اتفاق‌ها و وجود جامعه عرب زمان پیامبر ﷺ هم در دست قدرت لایزال خداوند است و اوست که از پیش همه این امور را به‌طور هماهنگ کنار هم چیده تا ظرفیت نزول وحی موجود شود. خداوند چون علم مطلق است، قدرت مطلق و جود مطلق است اگر ظرف زمانی، مکانی یا فرهنگی بهتر از آنچه درباره نزول قرآن واقع شد ممکن بود به‌طور قطع آن را انتخاب می‌کرد. بهترین جایی که می‌توانست به‌طور مثال نمازهای پنج‌گانه که پشتوانه آن، مصلحت‌های واقعی و تکوینی است را برای مردم ابلاغ کند؛ سرزمین استوایی حجاز بود و به‌طور قطع اگر برای ابلاغ دین اسلام سرزمین‌های قطبی یا نزدیک به آن انتخاب می‌شد چنین کاری در نظر کسی عقلایی نمی‌رسید.

مغالطه‌ای عجیب

به نظر می‌رسد خلط و مغالطه عجیبی در کلمات امثال آقای سروش، بین زمینه و سبب و به عبارت بهتر بین علت معدّه و علت فاعلی انجام گرفته است. وی پرسش‌های مردم و حادثه‌های واقع شده در زمان پیامبر را سبب و علت نزول آیه‌ها در هر مورد می‌داند و آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که:

«اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حادثه‌های بیشتری بر سرش می‌بارید لاجرم مواجهه‌ها و مقابله‌های وی هم بیشتر می‌شد و این است معنای آنکه قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که هست» (سروش، ۱۳۷۸: ۲۰).

وی می‌گوید:

«خود پرسش کردن باعث حرمت عمل یا شاق‌شدن تکلیف می‌شود نه اینکه فقط باعث بیان حکم شود یعنی پرسش تکلیف پدید می‌آورد نه کشف از آن» (همان: ۷۰).

آنچه از این سخن برمی‌آید این است که این حادثه‌ها علت تامه نزول آیه‌ها و مواجهه پیامبر با آن بوده است در حالی که حادثه‌های زمان پیامبر فقط زمینه‌ای بودند تا معارف الهی برای بشر نازل شود و آنچه بر وی مخفی مانده دریافت علت معدّه به جای علت تامه یا حداقل علت فاعلی است.

شاهد مدعا اینکه حادثه‌های بسیاری در مدت ۲۳ سال رسالت پیامبر رخ داده که هیچ آیه و سوره‌ای در شأن آن نازل نشده است و حتی در سال‌های نخست رسالت، وحی به مدت حدود سه سال منقطع شد؛ حال آیا باید گفت در این مدت هیچ حادثه‌ای برای پیامبر و جامعه معاصر وی رخ نداده است؟ یا اینکه زمینه برای نزول آیه‌های جدید مناسب نبوده است؟! فزون بر این دلیل اینکه اگر پیامبر صلی الله علیه و آله عمر بیشتری می‌کرد آیه‌های جدیدی درباره حادثه‌های جدید نازل می‌شد چیست؟ صرف قیاس به گذشته تمسک به استقرار صرف و رسیدن از جزئی به کلی بدون همراهی تجربه و حد وسط عقلی است. متأسفانه در این گفتار، قرآن کریم در حد یک روزنامه حوادث به زیر کشیده شده است.

جاودانگی، کمال و جامعیت قرآن در کلمات معصومین علیهم‌السلام

در قرآن و فرمایش‌های امامان علیهم‌السلام شواهد و ادله فراوانی است که دلالت بر تمامیت و کمال قرآن دارد به صورتی که اگر پیامبر صلی الله علیه و آله فرضاً صدسال دیگر هم عمر می‌کرد حتی یک آیه دیگر نازل

نمی‌شد. اصولاً دلیل خاتمیت پیامبر و دین اسلام نیز همین است که با توجه به سازوکارهایی که در اسلام تعبیه شده از جمله توأمان دیدن قرآن و عترت معصوم علیهم‌السلام و عدم افتراق آنان تا روز قیامت، این دین پاسخ‌گوی تمام نیازهای دینی بشر از گهواره تا گور تا روز قیامت است.

از امام باقر علیه‌السلام نقل شده است که:

«وَلَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أَوْلِيَاكَ الْقَوْمُ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَ لَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (حکیمی، ۱۴۱۳: ۲، ۱۴۹).

«اگر با مرگ قومی که آیه‌ای در شأن وی نازل شده آیه هم بمیرد دیگر چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند اما قرآن مادام که آسمان‌ها و زمین پابرجا است همچون روز اولش زنده و باقی خواهد بود».

حضرت امیرالمؤمنان علیه‌السلام نیز می‌فرماید:

«وَعَمْرَ فَيَكُمُ نَبِيَّهُ أَزْمَانًا حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ وَ لَكُمْ فِيمَا أَنْزَلَ مِنْ كِتَابِهِ دِينَهُ الَّذِي رَضِيَ لِنَفْسِهِ» (صبحی صالح، ۱۴۱۲: خ ۸۶، ۱۱۷).

«آن قدر عمر پیامبر را طولانی کرد تا دین مرضی خود را در کتابش برای مردم کامل کرد».

«أَتَمَّ نُورَهُ وَ أَكْمَلَ بِهِ دِينَهُ وَ قَبِضَ نَبِيَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ وَسَلَّمَ وَ قَدْ فَرَّغَ إِلَى الْخَلْقِ مِنْ أَحْكَامِ الْهُدَى بِهِ ... فَإِنَّهُ لَمْ يُخْفِ عَنْكُمْ شَيْئًا مِنْ دِينِهِ وَ لَمْ يَتْرِكْ شَيْئًا رَضِيَهُ أَوْ كَرِهَهُ إِلَّا وَ جَعَلَ لَهُ عِلْمًا بَادِيًا وَ آيَةً مُحْكَمَةً» (همان: خ ۱۸۳، ۲۶۶ - ۲۶۵).

«خداوند نور خود را [کنایه از قرآن] تمام کرد و دینش را به واسطه آن کامل کرد و در حالی پیامبرش را قبض روح کرد که وی از ابلاغ احکام هدایت فارغ شده و چیزی از دین را برای مردم مخفی نگذاشته بود و برای تمام احکام الاهی نشانه آشکار و دلیلی محکم قرار داده بود».

از امام صادق علیه‌السلام پرسیده شد: چگونه است که قرآن با نشر و تدریس تازه‌تر می‌شود؟ وی فرمودند:

«لَا نَهَ لَمْ يَنْزِلْ لَزْمَانِ دُونَ زَمَانٍ وَ لَا لِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَ عِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ غَضٌّ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۷، ۲۱۳).

همچنین در روایتی دیگر از حضرت رضا علیه‌السلام در وصف قرآن آمده است:

«لَا يَخْلُقُ مِنَ الْأَزْمِنَةِ وَ لَا يَعْتُ عَلَى الْأَلْسِنَةِ لِأَنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ لَزْمَانٍ دُونَ زَمَانٍ بَلْ جُعِلَ دَلِيلَ الْبُرْهَانِ وَ حُجَّةً عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ» (همان: ۱۷، ۲۱۰).

«قرآن با مرور ایام کهنه نمی‌شود (یا قرآن زاییده زمان‌ها و فرهنگ‌ها نیست) و با گردش بر زبان‌ها نحیف و لاغر نمی‌شود؛ زیرا مخصوص زمان خاصی نیست بلکه برهانی راه‌گشا و

حجت بر هر انسانی است».

این قبیل روایت‌ها به صراحت تام تاریخ‌مندی قرآن را نفی می‌کند و گذشت چهارده قرن بر قرآن و تجربه عملی مؤمنان، مؤید معنای روایت‌ها بوده و هست؛ قائلان به تاریخ‌مندی چه توجیهی برای این روایت‌ها دارند؟

قرآن در کنار عترت بسان چشمه جوشانی است که هرگز خشک نمی‌شود و در طول روزگار ارواح تشنه را سیراب می‌گرداند بدون آنکه شامل مرور زمان شود و مانند آب چشمه همواره تازه و روح‌افزا بوده و جریانش چون جریان خورشید و ماه است که همواره تازه و مفید و ثمربخش باقی خواهد ماند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۳، ۱۹۷).

وعده‌های جاوید

در باب وعده و وعیدهای قرآنی باید گفت اولاً این وعده‌ها فقط خوشایند یا ناخوشایند جامعه عرب حجاز نبوده و نیست؛ کیست که باغ‌ها و چشمه‌ساران و میوه‌های گوناگون با آن وصف‌هایی که در قرآن برای آن ذکر شده، همسران و هم‌نشینان بهشتی با وصف‌هایی که برای آنان ذکر شده - نه جدا از آن وصف‌ها - برایش خوشایند نباشد و کیست که از آتش فوار و سوزان جهنم نترسد و سوختن در آن برایش خوشایند باشد؟ فزون بر این وعده‌های بهشتی در قرآن به این موردها منحصر نیست. آیه‌هایی مانند «رِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ (آل‌عمران (۳)، ۱۵)، لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ (نحل (۱۶)، ۳۱)، أَكُلُوهَا دَائِمًا وَظَلُّوهَا (رعد (۱۳)، ۳۵)، فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ... (نسا (۴)، ۶۹)» و آنچه در روایت‌ها آمده که «فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» (صدوق، ۱۴۱۰: ۱، ۱۹۲) از موردهایی است که هیچ شائبه تأثر از فرهنگی خاص در آن راه ندارد.

نتیجه‌گیری

از آنچه به‌طور فشرده گذشت ظاهر شد که تاریخی‌نگری هر چند در عمل بسیاری از افکار را به‌ویژه در جهان غرب تحت تأثیر قرار داده است اما از حیث نظری از پایه‌ای عقلانی برخوردار نبوده و به‌ویژه آنجا که قصد نفوذ به ادیان الاهی غیرمحرّف را دارد در برابر عنصرهای قویم و آموزه‌های متین و فطری آن تاب مقاومت ندارد و با اشکال‌های عمیق عقلی و نظری روبه‌رو است و با ادله نقلی نیز به شدت ناسازگار است.

منابع و مأخذ

أ. فارسی و عربی

۱. قرآن کریم.
۲. آرکون، محمد، ۱۹۹۶م، *العلمنة والدين*، بیروت: دارالساقی، سوم.
۳. استیس والتر، ترن، ۱۳۷۷ش، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: انتشارات حکمت.
۴. امام صادق علیه السلام (منسوب)، ۱۴۰۰ق، *مصباح الشریعه*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۵. برمن، مارشال، ۱۳۷۹ش، *تجربه مدرنیته*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
۶. بوکای، موریس، ۱۳۸۳ش، *قرآن و علم*، ترجمه طیبزاده، تهران: مؤسسه انتشارات بعثت.
۷. پیمان، حبیب‌الله، ۱۳۸۱ش، «تجربه و معرفت و حیانی»، *ماهنامه آفتاب*، ش ۲۰.
۸. _____، ۱۳۸۲ش، «نسبت کلام و حیانی و کلام بشری»، *ماهنامه چشم‌انداز ایران*، ش ۲۸.
۹. تفتنازی، مروان وحید شعبان، ۱۴۲۷ق، *الاعجاز القرآنی*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۹ش، *فطرت در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء، دوم.
۱۱. _____، ۱۳۸۱ش، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء، دوم.
۱۲. حکیمی، محمدرضا، ۱۴۱۳ق، *الحیاه*، ۲، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ششم.
۱۳. دورانت، ویل، ۱۳۸۱ش، *تاریخ تمدن*، ترجمه حمید عنایت، پرویز داریوش و علی اصغر سروش، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، هشتم.
۱۴. زیبایی نژاد، محمدرضا، ۱۳۸۴ش، *مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای*، تهران: انتشارات سروش، دوم.
۱۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷ش (الف)، «نظریه دکتر سروش در مورد وحی قرآنی»، *مجله تخصصی کلام اسلامی*، ش ۶۵.
۱۶. _____، ۱۳۸۷ (ب)، «طوطی و زنبور»، *روزنامه صدای عدالت*، ۸۶/۱۲/۲۳.
۱۷. شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۱ش، *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران: انتشارات باز.
۱۸. صبحی صالح، ۱۴۱۲ق، *نهج البلاغه*، قم: انتشارات دارالهجره، پنجم.
۱۹. صدوق، علی بن بابویه، ۱۴۱۰ق، *من لایحضره الفقیه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. عابد جابری، محمد، ۲۰۰۶م، *مدخل الی القرآن الکریم*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه.

۲۱. _____، ۱۹۹۰م، *اشکالیات الفكر العربی المعاصر*، بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، الثانيه.
۲۲. فراستخواه، مقصود، ۱۳۷۷ش، *دین و جامعه*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۳. کیویت، دان، ۱۳۷۶ش، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران: انتشارات طرح نو.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحارالانوار*، ۷۹، بیروت: مؤسسه الوفا، چهارم.
۲۵. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۷ق، *التمهید*، ۴، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۶. _____، ۱۴۲۴ق، *شبهات و ردود حول القرآن الکریم*، قم: انتشارات ذوی القربی، الثانيه.
۲۷. ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱ش (الف)، «عقلانیت، دین، نواندیشی»، *ماهنامه نامه* (دوره جدید)، ش ۱.
۲۸. _____، ۱۳۸۱ش (ب)، *راهی به رهایی*، تهران: نشر نگاه معاصر.
۲۹. نبویان، سیدمحمد، ۱۳۸۷ش، *جستارهایی در باب دین*، قم: پرتو ولایت.
۳۰. نقیب العطاس، سیدمحمد، ۱۳۷۴ش، *اسلام و دنیوی گری*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۱. هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸ش، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاطهوس میکائلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی.
۳۲. هیک، جان، ۱۳۷۶ش، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی هدی.

ب. انگلیسی

1. available at: www.freewebs.com 2005.8.15.
2. Cahoone, Lawrence, 1996, *From modernism to Postmodernism*, U.S.A , Blackwell.
3. Cantwell, Smith, Wilfred , 1991, *The Meaning and End of Religion*, New York Macmillan.
4. Clouser, Roy, 2000, "A Critique of Historicism", The college of New Jersey, Reprinted in *Contemporary*, edited by DFM Strauss and EM Botting.
5. Crai, Edward, 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge London and New York.
6. Edward, Paul, 1967, *Routledge Encyclopedia of philosophy*, Macmillan publishing Co. and freepress New York.
7. Heidegger, Martin, 1962, *Being and Time*, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harpersan Francisco.
8. Page, Carl, 1995, *Philosophical Historicism and The Betrayal of First Philosophy*, Pennsylvania state University press.
9. Ratzinger, Joseph Cardinal, 1986, *The Feast of Faith*, Translated by Graham Harisson, Published by Ignatius pres.