

وحی و انکشاف الاهی

حسن یوسفیان

چکیده

واژه وحی در دو معنای اصلی به کار می‌رود: الف) وحی گزاره‌ای، بدین معنا که خداوند مجموعه اطلاعاتی را از راه‌های غیرعادی در اختیار آدمیان می‌گذارد. ب) وحی غیرگزاره‌ای، به این معنا که خداوند خود به قلمرو تاریخ بشر وارد می‌شود و برای مثال، در قالب حضرت مسیح (ع) مجسم می‌شود.

محور اصلی این نوشتار وحی گزاره‌ای است و پس از اشاره به معنای لغوی و اصطلاحی واژه وحی و برابر نهاد انگلیسی آن (revelation) به سه دیدگاه اصلی درباره چستی وحی پرداخته خواهد شد: ۱. رابطه انسان‌وار فرشته با آدمی ۲. کمال قوه عاقله و متخیله ۳. تجربه دینی پیامبر. الاهی‌دانان برای اثبات نیازمندی به وحی به قاعده لطف تمسک می‌جویند و فیلسوفان آن‌را برای سامان‌دهی به زندگی دنیوی ضروری می‌شمارند. با این حال، در روایات اسلامی و سخنان برخی از اندیشمندان مسلمان و مسیحی می‌توان استدلالی را یافت که برای اثبات نیازمندی به وحی بر تأمین سعادت اخروی تکیه می‌کند. برای شناخت و شناسایی پیامبران واقعی و تمیز و تفکیک آنها از مدعیان دروغین پیامبری نیز می‌توان از اموری چون معجزه و بشارت پیامبران پیشین، بهره برد.

ادیان الاهی برای نشان دادن رابطه گفتاری و رفتاری خدا با آدمیان، واژه‌هایی همچون وحی را به کار می‌گیرند و با وجود تفاوت‌های فراوان، شباهت‌های چشم‌گیری را نیز به نمایش می‌گذارند. وحی اسلامی مجموعه‌ای است از گزاره‌های معرفت‌بخش که پیامبران الاهی از راهی غیر عادی به دست می‌آورند. اما اندیشمندان مسیحی در دو سده اخیر، عالی‌ترین گونه وحی را تجلی خداوند در وجود حضرت عیسی (ع) دانسته و وحی و انکشاف گزاره‌ای را از انکشاف و وحی غیر گزاره‌ای تمیز داده‌اند. در این نوشتار عمدتاً با رویکردی ناظر به منابع و مدعیات اسلامی به وحی نظر می‌اندازیم، و البته به دیدگاه و آرای اندیشمندان مسیحی نیز اشاره خواهیم کرد.

۱. وحی گزاره‌ای

واژه وحی را می‌توان تقریباً با واژه revelation در زبان انگلیسی مترادف دانست، اما تفاوت لغوی و اصطلاحی این دو واژه را نباید نادیده گرفت. revelation در لغت به معنای انکشاف است و در کاربرد اصطلاحی نیز دامنه‌ای گسترده‌تر از وحی یافته است. اندیشمندان مسیحی بر این باورند که خداوند خود را به گونه‌ها و شیوه‌های مختلف برای آدمیان منکشف می‌سازد که یکی از آنها انکشاف در قالب پیام لفظی است: «خدا که در زمان سلف به اقسام متعدد و طریق‌های مختلف به وساطت انبیا با پدران ما تکلم نمود، در این ایام آخر به ما به وساطت پسر خود متکلم شد.»^۱

برخی از نویسندگان مسیحی، انکشاف خداوند را در دو دسته عمومی و خصوصی جای می‌دهند^۱ و در دسته اول، انکشاف خدا در طبیعت، تاریخ و وجدان انسان را می‌گنجانند. از دیدگاه ایشان، معجزه و پیشگویی‌های پیامبران در شمار انکشاف خصوصی خداوند است؛ زیرا در زمان‌هایی ویژه و برای افرادی خاص روی داده‌اند، هرچند آن افراد باید همه جهانیان را در این گنج با ارزش سهم سازند. موارد دیگر انکشاف خاص عبارتند از: تجلی خداوند در تجربیات شخصی، کتاب مقدس و وجود حضرت عیسی مسیح (ع).^۲

انکشاف اراده یا پیام خداوند برای انسان، «وحی گزاره‌ای» نامیده می‌شود. به کارگیری واژه گزاره (proposition) به جای جمله (sentence)، نشان‌گر آن است که اعتقاد به وحی گزاره‌ای لزوماً به معنای وحیانی دانستن الفاظ نیست.^۳ افزون بر واژه revelation، واژه inspiration را نیز

می‌توان به معنای وحی به شمار آورد^۴، زیرا این واژه که در اصل به معنای دمیدن است، در اصطلاح مسیحیان به این معناست که نویسندگان کتاب مقدس از الهام‌های الاهی برخوردارند چنان‌که گویی روح القدس پیام الاهی را در جان آنان می‌دمد.

چیستی وحی

به باور [غلط و سخیف] بسیاری از خردگرایان سده هجدهم اروپا، همه بنیان‌گذاران مکاتب دینی و به‌ویژه پیامبر اسلام (ص)، فریب‌کارانی بیش نبوده‌اند که ارتباط با منبع وحی را وسیله‌ای برای رسیدن به مقاصد و منافع خویش قرار داده‌اند. البته، هدف از به کارگیری این شیوه و شگرد، گاه امری پسندیده و مقدس بوده است؛ زیرا این مصلحان نیک‌اندیش، برای نجات جامعه از گرداب مشکلات و فسادهای اخلاقی، چاره‌ای جز این نمی‌دیدند که خود را پیام‌آور وحی‌ای آسمانی بخوانند.^۵

برخی دیگر از اندیشمندان غربی با تأکید بر صداقت پیامبر اسلام (ص) این نکته را خاطر نشان می‌سازند که بی‌تردید، آن حضرت بر این باور بوده است که پیام‌هایی را از مبدئی والا دریافت می‌دارد، اما صداقت او دلیل بر حقیقت پندارهایش نیست.^۶ به واقع، آدمی افزون بر شخصیت عادی‌اش، شخصیتی باطنی دارد که او را از پس حجاب‌های جسمانی به اندیشه‌های زیبا و روحانی رهنمون می‌سازد و از او در بن‌بست‌ها و دشواری‌ها دست‌گیری می‌کند. این، همان نیرویی است که در روح پیامبران اندیشه‌هایی پدید می‌آورد که به گمان آنان وحی الاهی است. بر این اساس، آنچه را که پیامبر راهنمایی‌های الاهی می‌پندارد، چیزی جز تجلی حالات و خصوصیات روانی او نیست.^۸

از این دیدگاه‌های دین‌ناباورانه که بگذریم، بسیاری از اندیشمندان بر ناشناختی بودن ماهیت وحی تأکید می‌ورزند و برای دست‌یابی به دانشی هرچند اندک در این باره، راهی جز بهره‌گیری از معارف دینی نمی‌شناسند. با این حال، کم‌نبرده‌اند کسانی که رویکردی عقلی-فلسفی را پیشه خود ساخته و یا در جست‌وجوی تبیینی علمی-تجربی از این پدیده برآمده‌اند. در این جا به چند دیدگاه در این باره اشاره می‌کنیم:



رابطه انسان وار فرشته با آدمی

دیدگاه رایج در میان توده مسلمانان که کم و بیش با ظواهر آیات و روایات نیز سازگار است، این است که فرشته الاهی با عبور از آسمان‌های هفت گانه به زمین می‌آید و به صورتی انسان‌وار با پیامبر به گفت‌وگو می‌نشیند.^{۱۱}

به فرموده قرآن کریم، فرشتگان الاهی در قالب پسرانی (خوش سیما) بر حضرت ابراهیم (ع) پدیدار گشتند و او برای آنان گوساله‌ای بریان فراهم ساخت، اما آنان - به دلیل بی‌نیازی از طعام جسمانی - دست به غذا نبردند.^{۱۲}

در احادیث اسلامی نیز بر تمثّل فرشته به صورت آدمی تأکید شده است^{۱۳}؛ چنان‌که بر پایه برخی از روایات، جبرئیل جز با اجازه پیامبر اکرم (ص) به محضر ایشان بار نمی‌یافت و در برابر آن حضرت همچون غلامان می‌نشست.^{۱۴} و چه بسا سیمای شخصی به نام دحیة بن خلیفه کلبی به خود می‌گرفت و در این حال، گاه به مشاهده اصحاب پیامبر نیز درمی‌آمد.^{۱۵}

کمال قوه عاقله و متخیله

فیلسوفان مسلمان، همچون فارابی (۲۵۹-۳۳۹ هـ ق) وحی و نبوت را با کمال قوه متخیله پیوند می‌زنند و بر این باورند که آدمی در اثر ارتباط با عقل فعال می‌تواند از پدیده‌های گذشته و آینده آگاه شود.^{۱۶} بر اساس این دیدگاه، پیامبر در فرایند وحی با باطن و حقیقت غیرمادی فرشته ارتباط می‌یابد و سپس با بهره‌گیری از قوه متخیله به این حقایق مجرد تمثّل جسمانی می‌بخشد.^{۱۷}

فیلسوفان بعدی، همچون ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ ق) و صدرالمتهلین شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ هـ ق) نیز راه فارابی را بی‌گرفته و برای توضیح و تکمیل دیدگاه وی، از مقدمات زیر بهره‌گرفته‌اند:^{۱۸}

الف) جوهرهای غیرمادی که در فلسفه، عقل و در شریعت، فرشته خوانده می‌شوند، نقش همه حقایق عالم را به همراه دارند و با ارتباط و اتحاد با آنها می‌توان از گذشته و آینده و حقایق دنیوی و اخروی آگاه شد.

ب) روح آدمی بسان آینه‌ای است که هرگاه زنگار از چهره‌اش زوده شود و در برابر جوهرهای روحانی قرار گیرد، صورت‌های موجود در آنها را به خود می‌پذیرد.

ج) اشتغال به امور حسی، پرده و حجابی در برابر روح انسان است که بهره‌گیری از حقایق نهفته در عقول مجرد را ناممکن می‌سازد. صفاتی فطری، ریاضت‌های علمی و عملی، مرگ ارادی، مرگ طبیعی و خواب را می‌توان از عواملی دانست که کم و بیش این پرده را کنار می‌زنند و اندیشه آدمی را به سوی حقایق متعالی می‌کشاند.

د) نه شرط دیدن آن است که با چشم انجام پذیرد و نه شرط شنیدن آن است که از مجرای گوش باشد؛ انکشاف کامل - هر چند با ابزاری غیر از چشم انجام پذیرد - دیدن خواننده می‌شود و آگاهی از مقصود حقیقی دیگران - گرچه بدون بهره‌گیری از گوش باشد - شنیدن نام می‌گیرد.

با بهره‌گیری از این مقدمات، می‌توان گفت که در فرایند وحی روح پیامبر صعود می‌یابد و در سایه ارتباط و اتحاد با عقل فعال از حقایق متعالی و پدیده‌های گذشته و آینده آگاه می‌گردد. این واقعیت‌های غیرمادی در مراتب وجودی پیامبر تنزل می‌یابد و به صورت امور دیداری و شنیداری پدیدار می‌شوند. به تعبیر ملا عبدالرزاق لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ هـ ق) «کلام الاهی را اول دل نبی شنود و بعد از آن به خیال درآید و بعد از آن مسموع سمع ظاهر گردد».^{۱۹}

افزون بر آنچه گذشت، پیامبران در قوه ناطقه نیز به کمال نهایی رسیده‌اند و از حدسی قوی و یقین آور برخوردارند؛ بدین معنا که بدون درس آموزی در مکتب‌های بشری و در زمانی کوتاه، حد وسط همه برهان‌ها را می‌یابند.

تجربه دینی پیامبر

در جهان غرب پس از آن که برهان‌های عقلی اثبات وجود خداوند با اشکالاتی جدی روبرو گشت و تلاش نظام‌های فلسفی برای دفاع عقلانی از دین به شکست انجامید، مسئله تجربه دینی مورد توجه قرار گرفت و پناهگاهی برای حراست از ایمان مذهبی به‌شمار آمد.^{۲۰}

شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م)، فیلسوف و الاهی‌دان آلمانی، اولین کسی است که اصطلاح تجربه دینی را به کار گرفت. او بر این باور بود که مبنای دیانت، نه تعالیم حیاتی است و نه عقل معرفت آموز، بلکه مبنای دیانت، آگاهی (تجربه) دینی است.^{۲۱} هر چند در مکتب شلایر ماخر، وحی واقعی تاریخی جایگاه چندانی نداشت^{۲۲}، اما بسیاری از الاهی‌دانان پس از او به پدیده وحی نیز از چشم‌انداز تجربه دینی، نگرستند و بر تأثیرگذاری محدودیت‌های انسانی بر تعبیر تجربه دینی تأکید ورزیدند.^{۲۳} بر اساس این دیدگاه «اعتنای خداوند این نبوده است که یک کتاب



معصوم املا کند، یا تعالیم تخطی ناپذیر و خطاناپذیری القا کند... وحی الوهی و واکنش انسانی همواره درهم تنیده بوده است. یک مواجهه که به مشیت و مبادرت الاهی بوده، توسط بشر جایز الخطا تجربه، تعبیر و توصیف شده است.^{۲۱}

در جهان اسلام، اقبال لاهوری (۱۸۷۷-۱۹۳۸ م) از نخستین کسانی است که وحی را تجربه دینی پیامبر نامیده‌اند.^{۲۲} امروزه بسیاری از روشنفکران مسلمان از این رویکرد به وحی، جانب‌داری می‌کنند^{۲۳} و بر تأثیرپذیری تجربه دینی از محدودیت‌های انسانی تأکید می‌ورزند: «وقتی تجربه در تعبیر می‌آید، از فرهنگ متأثر است و چهار محدودیت انسان، یعنی محدودیت تاریخی، محدودیت زبانی، محدودیت اجتماعی و محدودیت جسمانی وی در تجربه او اثر می‌گذارد.»^{۲۴}

گروهی دیگر از روشنفکران به انگیزه آن که چاره‌ای برای وحیانی بودن الفاظ قرآن بیابند، راه دیگری در پیش گرفته و تفسیر تجربه دینی پیامبر را به آدمیان طول تاریخ سپرده‌اند. بنابر این دیدگاه، راز خاتمیت دین اسلام در این نکته نهفته است که وحی اسلامی به گونه‌ای تعبیر نشده در اختیار همگان قرار گرفته تا در هر دورانی تعبیری مناسب از آن ارائه گردد و قرائت تازه‌ای از دین فراهم آید؛ یعنی برخلاف پیامبران دیگر که برداشت خود از تجربه باطنی‌شان را پیش کش امت‌ها می‌کردند، درباره رسول گرامی اسلام (ص) تقدیر الاهی بر این گونه بوده است که «عین تجربه باطنی پیامبر، بدون تفسیر، در اختیار مردم قرار گیرد... گویی که آن تجربه برای ما و برای هر نسلی و در هر عصری تکرار می‌شود.»^{۲۵}

امکان وحی

کسانی که خدا را با قدرت نامتناهی‌اش شناخته‌اند، پدیده‌ای به نام وحی را محال و ناشدنی نمی‌دانند.^{۲۶} به راستی چرا کسانی نتوانند از راهی به جز حس و عقل، به معارفی دست یابند و با نشانه‌هایی تردیدناپذیر، بهره‌مندی خود را از این منبع سرشار به دیگران بنمایانند: «أكان للناس عجباً ان اوحینا الی رجل منهم ان انذر الناس و بشر الذین آمنوا...»^{۲۸}؛ آیا برای مردمان شگفت‌آور است که به مردی از ایشان وحی فرستادیم که مردم را هشدار ده و مؤمنان را بشارت ده...؟ «همانندی در انسانیت، نباید رهن اندیشه گردد و به یک‌سان‌انگاری همه آدمیان بیانجامد. چه بیارند موجودات به ظاهر همسان که با یک‌دیگر تفاوت‌هایی چشم‌گیر دارند و تنوعی شگفت‌انگیز را به نمایش می‌گذارند.

کسانی که وحی را ناممکن می‌شمارند، گاه بر استبعاد محض تکیه می‌زنند و بدون اقامه دلیلی ناباورانه می‌پرسند: چگونه ممکن است کسانی که همچون دیگر مردمان بسته خواب و خوراک‌اند، با جهانی دیگر ارتباط یابند و از معارفی خردگریز برخوردار گردند؟!^{۲۷}

فیلسوفان مسلمان، برای کاستن و از میان بردن این نابوری، گاه بر این نکته تأکید می‌ورزند که اگر برخی از آدمیان می‌توانند در خواب، از اموری نهانی و غیبی آگاه می‌شوند، چرا نتوان انسان‌های والایی را یافت که در خواب یا بیداری به درجاتی بالاتر از این گونه آگاهی دستی یابند؟^{۲۹} همچنین، اگر در تک‌تک مسائل معرفتی حدس یقین‌آور را روا می‌دانیم، مجموعه همه مسائل نیز همین حکم را خواهد داشت و می‌توان کسانی را یافت که از راه حدس و در زمانی بسیار کوتاه هیچ گره‌ای را فروسته نگذارند.^{۳۰}

افزون بر این، گاه برای اثبات ناممکن بودن وحی چنین استدلال می‌شود که رابطه کلامی خداوند با انسان مادی به جسم‌انگاری خداوند و تشبیه می‌انجامد و او را در جرگه موجودات مادی می‌نشانند.^{۳۱} تحلیل فیلسوفان از چیستی وحی جایی برای این اشکال باقی نمی‌گذارد و پاسخ الاهی دانان به این استدلال آن است که خداوند به دلیل قدرت نامتناهی‌اش می‌تواند بدون بهره‌گیری از ابزارهایی همچون زبان و دهان به ایجاد صوت پردازد و آن‌را به گوش پیامبر برساند،^{۳۲} چنان که امام علی (ع) در وصف خداوند متعال می‌فرماید: «خدایی که با موسی (ع) سخن راند، و آیت‌های بزرگ خود را بدو نمایاند، بی‌دست‌افزار و اندام و بی‌جنبان لب و گشودن و بستن کام.»^{۳۳}

دلیل نیازمندی به وحی

برخی از وحی‌ستیزان بر این باورند که بر فرض آن که ارتباط کلامی خداوند با آدمی ممکن باشد، باز هم نیازی به آن نیست؛ زیرا آدمیان با بهره‌گیری از عقل خویش می‌توانند راه درست را از نادرست بازشناسند.^{۳۴} الاهی‌دانان مسلمان، براهمه هند را سردمدار چنین اندیشه‌ای می‌خوانند و این استدلال را از آنان گزارش می‌کنند که: داده‌های وحی یا مطابق احکام عقل است یا مخالف آن؛ در صورت اول، عقل به تنهایی کافی است و در حالت دوم آموزه‌های وحیانی، به دلیل خردستیزی، پذیرفتنی نیست.^{۳۵}



پاسخ این استدلال آن است - معارف خرد ناستیز، گاه خرد گریزند و بی کمک وحی به چنگ نمی آیند. افزون بر این، وحی می تواند در امور خردناگریز نیز از عقل آدمی دست گیری کند و غبار غفلت از چهره این گنجینه گران بها بزداید.^{۳۶} به هر حال، در جهان اسلام کسانی چون زکریای رازی (۲۵۱-۳۱۳ هـ ق.) به جانبداری از اندیشه بی نیازی از وحی متهم گشته اند^{۳۷} و در اشعار ابوالعلاء معری (۳۶۳-۴۴۹ هـ ق.) نیز چنین مضمون هایی به چشم می خورد.^{۳۸} در جهان غرب نیز اصطلاح دئیست (Deist) اولین بار در سده شانزدهم میلادی درباره کسانی به کار رفت که دین و حیاتی را بر نمی تابیدند و عقل بشری را خود کفا به حساب می آوردند.^{۳۹}

اندیشمندان مسلمان، برای اثبات نیازمندی به وحی راه های گوناگونی پیموده اند^{۴۰} که در این جا به مهم ترین آنها اشاره می کنیم.

الف) وحی، زمینه ساز انجام تکالیف عقلی

برخی از الاهی دانان امامیه برای اثبات ضرورت وحی - همچون بسیاری دیگر از مسائل کلامی - به قاعده معروف «لطف» چنگ می زنند و با بیان این سخن که «ان التکالیف السمعیة الطاف فی التکالیف العقلیة» آموزه های حیاتی را زمینه ساز گردن نهادن به تکالیف عقلی می خوانند.^{۴۱} فاضل مقداد (متوفای ۸۲۶ هـ ق) برای توضیح این استدلال از مثال زیر بهره می گیرد: «کسی که خود را به انجام نماز و روزه مقید می سازد، با خدا و صفاتش آشناتر می گردد.»^{۴۲} همچنین، هنگامی که وحی آسمانی به اموری چون ادای امانت فرمان داد، انگیزه آدمی برای انجام این تکلیف عقلی بیشتر می شود.^{۴۳}

ب) فراهم آوردن قانونی کامل و جهان شمول

فیلسوفان مسلمان بر نیاز جامعه به قانون کامل و جهان شمول تأکید می ورزند و وحی آسمانی را یگانه راه بر آورده ساختن این نیاز می دانند. این برهان بیان گر آن است که زندگی انسان ذاتاً اجتماعی است و در برخورد با هم نوعان گریزی از اختلاف نیست. برای رفع اختلاف باید به قانون پناه آورد و تدوین قانونی که همه ویژگی های انسان را در نظر آورد، جز از آفریننده هستی بر نمی آید.^{۴۴}

ژان ژاک روسو (۱۷۱۲-۱۷۷۸ م) نیز می گوید: «برای کشف بهترین قوانین ... یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند، ولی خود هیچ حس نکند. با طبیعت هیچ رابطه ای نداشته باشد، ولی آن را کاملاً بشناسد. سعادت او مربوط به ما نباشد، ولی حاضر شود به سعادت ما کمک کند... بنا بر آنچه گفته شد فقط خدایان می توانند - چنان که باید و شاید - برای مردم قانون بیاورند.»^{۴۵}

ج) وحی، بیان گر راه دستیابی به سعادت

برهان پیشین بر این مطلب تأکید و تکیه دارد که بهره مندی از وحی برای سامان دهی به زندگی دنیوی ضروری است، در حالی که همه مسلمانان این نکته را پذیرفته اند که یگانه یا اصلی ترین هدف پیامبران، بیان راه دستیابی به سعادت اخروی است^{۴۶} و این نکته در روایتی از امام صادق (ع) به خوبی تبیین گشته است. مضمون این روایت که عبدالرزاق لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ هـ ق.) آن را کامل ترین برهان نبوت می خواند،^{۴۷} چنین است:

چون که ثابت شد جهان دارای آفریننده و سازنده ای است که از یک سو حکیم است و از سوی دیگر چنان متعالی است که نتوان او را مشاهده کرد و با او به گفت و گو نشست، پس باید فرستادگانی را به سوی مردمان گسیل دارد که از او سخن بگویند و مردم را از سود و زیانشان آگاه سازند.^{۴۸}

برخی از اندیشمندان مسلمان، با اشاره به کاستی های برهان فیلسوفان، به پی ریزی استدلالی پرداخته اند که به مضمون این روایت نزدیک بوده و بر مقدمات زیر استوار است:

(۱) خداوند حکیم به گرد کار لغو و بیهوده نمی گردد و آدمی را برای رسیدن به کمال نهایی و سعادت جاودانه آفریده است.

(۲) زندگی دنیا مقدمه زندگی آخرت است و سعادت و شقاوت ابدی در گرو چگونه زیستن در این جهان است.

(۳) انتخاب مسیر زندگی، افزون بر اراده، وابسته به شناخت و آگاهی است.

(۴) ابزار عمومی شناخت (حس و عقل) از درک راه درست زندگی و چگونگی رابطه دنیا و آخرت ناتوانند.^{۴۹}



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۳۹۰



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۳۹۰



اندیشمندان مسیحی نیز برای اثبات نیازمندی به وحی به استدلال‌هایی کم‌وبیش مشابه با آنچه گذشت می‌پردازند، هرچند بر اساس مبانی پذیرفته شده در مسیحیت، گاه بر مسائلی چون گناهکار بودن ذاتی انسان نیز تأکید می‌ورزند. به گفته توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴ م.) خداوند آدمی را برای هدفی آفریده که فراتر از درک عقل است؛ از این رو، برای دستیابی به مقصود آفرینش چاره‌ای جز جنگ‌زدن به وحی آسمانی نداریم^{۵۰} و اگر در مسائلی از این دست به عقل خود بسنده کنیم، همواره در «سیاه‌ترین سایه‌های جهالت» باقی می‌مانیم.^{۵۱}

یکی دیگر از نویسندگان مسیحی در این باره می‌گوید: «انسان نه فقط گناهکار و به موت ابدی محکوم است، بلکه از خدا دور است و اطلاعی از مقاصد الاهی و راه نجات ندارد، و با قدرت خود نمی‌تواند به سوی خدا باز گردد... مکاشفه ثبت نشده الاهی نمی‌تواند این مسائل را حل کند. با توجه به مراتب فوق کاملاً واضح است که انسان برای مهم‌ترین مسئله زندگی؛ یعنی سعادت ابدی خود، به تعلیم مصون از خطا احتیاج دارد.»^{۵۲}

ریچارد سویین برن در مقدمه کتاب وحی، از استعاره تا تمثیل در برابر کسانی که مسیحیت را بی‌بهره از وحی گزاره‌ای می‌خوانند، بر ضرورت این گونه وحی و وجود آن در مسیحیت تأکید می‌ورزد^{۵۳} و در جایی دیگر برای اثبات نیازمندی به وحی گزاره‌ای، رستگاری انسان را در گرو بهره‌مندی از چهار دسته آگاهی و اطلاعات می‌شمارد:

الف) آگاهی‌هایی از حقایق عام اخلاقی، همانند: «نیکوکاران سزاوار قدردانی‌اند»، «خطاکاران باید به جبران اعمال ناشایست خود بپردازند» و «موجودات مقدس سزاوار پرستش‌اند.»
ب) آگاهی و اطلاعاتی که به کارگیری قواعد عام پیش‌گفته را میسر می‌سازند، مانند «خدایی خیر محض و مقدس ما را آفریده است.»

ج) اطلاعاتی درباره‌ی این که خداوند برای جبران گناهان آدمیان چه اقدامی کرده و برای مثال، آیا همچون پدری مهربان که بدهی‌های فرزندش را می‌پردازد، تجسّد یافته و رنج کشیده است.
د) اطلاعاتی درباره‌ی این که در جهانی دیگر نیکان به بهشت می‌روند و بدان در دام و دایره‌ی دوزخ گرفتار می‌آیند.

از دیدگاه سویین برن، وحی در دو دسته نخست یاری‌گر عقل است و در دو دسته دیگر یگانه منبع معرفت.^{۵۴}

معیار ارزیابی ادعای برخورداری از وحی

از دیدگاه اندیشمندان مسلمان، مهم‌ترین راه شناسایی پیامبران راستین آن است که با مشاهده‌ی مستقیم یا شنیدن خبرهای متواتر و یقین‌آور به صدور معجزه از آنان مطمئن شویم.^{۵۵}

الاهی‌دانان مسلمان در شرایط معجزه‌آمیزی از این دست را برمی‌شمارند: خارق‌العاده بودن، همراهی با ادعای نبوت، هماهنگی با توانایی‌های ادعا شده، همراه بودن با تحدی و مبارزه‌طلبی و ناتوانی دیگران از انجام مثل یا مشابه آن.^{۵۶} در چگونگی دلالت معجزه بر صدق ادعای پیامبری نیز سخن فراوان است^{۵۷} و گروهی از الاهی‌دانان بر این باورند که اگر خداوند دروغ‌گویان را بر انجام معجزه توانا سازد، مردمان را فریفته و به گمراهی کشانده است و این با حکمت خداوند سازگار نیست.^{۵۸}

اندیشمندان مسیحی نیز معجزه را مهم‌ترین نشانه ارتباط با عالمی دیگر می‌خوانند^{۵۹} و برخی از آنان نقض قوانین طبیعی را مهم‌ترین ویژگی معجزه و نشان‌گر دخالت مستقیم خداوند می‌دانند.^{۶۰} با این همه، امروزه چگونگی دلالت معجزه بر صدق ادعای پیامبری با چالش‌های جدی روبرو شده است و یکی از مسائل بحث‌انگیز در فلسفه دین و کلام جدید به‌شمار می‌رود.

افزون بر این، بشارت پیامبران پیشین و تحقق پیش‌گویی آنان درباره‌ی پیامبر بعدی را می‌توان از دیگر نشانه‌های برخورداری از وحی به حساب آورد.^{۶۱} همچنین گاه اموری چون پایداری تاریخی یک دین با وجود توطئه‌ها و دسیسه‌های دشمنان،^{۶۲} و نیز غنای محتوایی آن،^{۶۳} نمایان‌گر وحیانی بودن دین قلمداد می‌شود.

۲. وحی غیر گزاره‌ای

مسیحیان تا قرن هجدهم میلادی، جز معنای گزاره‌ای برداشت دیگری از وحی نداشتند،^{۶۴} اما در دو سده اخیر، برداشت غیر گزاره‌ای از وحی رواج روزافزونی یافته و بیان‌گر آن است که «کامل‌ترین وحی نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است.»^{۶۵}

پژوهش‌های نوین درباره‌ی کتاب مقدس و کشف این حقیقت که نویسندگان کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید ویژگی‌های فرهنگی - تاریخی خود را در نوشته‌هایشان منعکس ساخته‌اند، عده‌ای از مسیحیان را بر آن داشت تا تفسیر تازه‌ای از وحی ارائه دهند و به جای پافشاری بر اسلای یک کتاب بری و عاری از خطا، بر حضور خداوند در زندگی مسیح و دیگر پیامبران تأکید



پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب مقدس، عبرانیان، ۱: ۱-۲.
۲. برخی دیگر از مسیحیان دسته‌بندی‌های دیگری انجام داده و در نام‌گذاری انواع انکشاف الاهی، از واژه‌هایی همچون «طبیعی» و «فوق طبیعی» نیز بهره برده‌اند. برای نمونه، نک: Johannes Deninger, "Revelation", *The Encyclopedia of Religion*, V. 12, pp. 356 & 359; J. Jenson, "Revelation, concept of", *New Catholic Encyclopedia*, V. 12, p. 436; Paul Jewett, *God, Creation & Revelation*, pp. 68 & 74
۳. هنری نیسن، *الاهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، ص ۷-۱۷.
۴. در زبان انگلیسی، گاه میان دو واژه *proposition* و *statement* از یک سو و واژه *sentence* از سوی دیگر، و گاه میان هر سه واژه، تفاوت‌هایی نهاده می‌شود. برای مقصود حاضر کافی است که بدانیم بر اساس یک اصطلاح، سه جمله «پادشاه مُرد»، «مات الامیر» و «The king is dead» بیان‌گر یک گزاره‌اند (حتی اگر در زمان‌هایی گوناگون و درباره پادشاهان متفاوت بیان شده باشند). برای مطالعه بیشتر نک: peter Angeles, *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, p. 246; R. W. Ashby, (Verifiability Principle), *The Encyclopedia of Philosophy*, V. 8, p. 241; Richard Swinburne, *Revelation from Metaphor to Analogy*, pp. 9-13
5. See Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, p. 213
6. Maxime Rodinson, *Muhammad*, trans. from French by Anne Carter, pp. 75-76.
7. *Ibid.*, p. 77.
۸. گزارشی مبسوط از این دیدگاه در منابع زیر آمده است، محمد فرید وجدی، *دائرة المعارف القرن العشرين*، ج ۱۰، ص ۷۱۲-۷۲۰؛ محمد رشید رضا، *تفسیر المنار*، ج ۱۱، ص ۱۴۶-۱۷۸. ویلیام موننگمری وات نیز در رویکردی مشابه، وحی را تختل خلاق پیامبر می‌نامد. نک: محمد پیامبر و سیاستمدار، ترجمه اسماعیل والی زاده، ص ۲۹۷-۲۹۹.
۹. نک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۴، ص ۳۵۲-۳۵۳.
۱۰. سوره هود (۱۱): ۶۹-۷۰. کتاب مقدس بهودی - مسیحی نیز این حکایت را گزارش می‌کند، اما برخلاف قرآن از غذا خوردن فرستادگان الاهی خبر می‌دهد. نک: پیدایش ۱۸: ۸.
۱۱. برای مطالعه بیشتر در این باره، نک: حسن حسن‌زاده آملی، *نصوص الحکم شرح بر فصوص الحکم*، ص ۳۶۴-۴۰۳.

ورزند.^{۶۶} این دیدگاه بر مسیح‌شناسی پولسی استوار است و با سه آموزه اصلی مسیحیت (تثلیث، تجسد و فدیة)، پیوندی ناگسستنی دارد. کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸م) متکلم پرآوازه پروتستان در این باره می‌گوید: «وحی اصلی همانا شخص مسیح است، کلمه‌الله در هیأت انسانی. کتاب مقدس یک مکتوب صرفاً بشری است که بر این واقعه وحیانی شهادت می‌دهد. فعل خداوند در وجود مسیح و از طریق او است، نه در املائی یک کتاب معصوم. هم از این روی، هر آنچه را که انتقاد تاریخی و تحلیل مستند درباره محدودیت‌های بشری نویسندگان کتاب مقدس ... می‌گوید، می‌توان به سمع قبول شنید.»^{۶۷}

مهم‌ترین دلیل مسیحیان بر انکشاف خداوند در مسیح، بخش‌هایی از کتاب مقدس، به‌ویژه نوشته‌های پوکس و یوحنا است.^{۶۸} در آیات آغازین انجیل یوحنا در این باره چنین آمده است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود... و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن شد، پر از فیض و راستی، و جلال او را دیدیم، جلالی شایسته پسر یگانه پدر.»^{۶۹} با این حال، برخی از اندیشمندان مسیحی برای نشان دادن ضرورت این انکشاف به پی‌ریزی استدلال‌هایی عقلی-تقلی نیز پرداخته‌اند که بسیاری از آنها در سخنان کسانی چون آنسلم قذیس (۱۰۳۴-۱۱۰۹م) ریشه دارند و بر مقدمات زیر استوارند:

۱. خداوند آدمیان را برای رسیدن به خوشبختی و سعادت جاودانه آفریده است.
۲. انسان با آلودگی به گناه، به سعادت خود پشت پا می‌زند، اما خداوند به مقتضای رحمت بیکران خود می‌بایست کاری را که آغاز کرده، به انجام رساند و با پرداخت فدیة‌ای برای گناه آدمی، راه سعادت را به روی او گشوده نگاه دارد.
۳. بخشیده شدن گناه ذاتی انسان، بهایی سنگین می‌طلبد که پرداخت آن جز از خداوند برنمی‌آید.
۴. از سوی دیگر، کسی می‌تواند گناه آدمیان را جبران کند که از جنس آنان (انسان‌ها) باشد.
۵. بر اساس مقدمات پیشین می‌توان گفت که با تجسد خداوند در مسیح، موجودی رخ می‌نمایاند که در همان حال که کاملاً یک انسان است، کاملاً خدا است. این شخص واحد که دو طبیعت الوهی و انسانی در او به یگانگی رسیده‌اند، می‌تواند شرایط پیش گفته را برآورده سازد و با مرگ خود تاوانی برای گناه آدمیان فراهم نماید.^{۷۰}



۱۲. محمدباقر مجلسی، همان، ج ۱۸، ص ۲۵۶ و ۲۶۰. گفتمی است که بر اساس برخی از روایات، گناه پیامبر (ص) جبرئیل را به صورت اصلی اش می دید. نک: همان، ج ۴، ص ۳۳؛ ج ۵۶؛ ص ۲۵۹؛ ج ۹۰، ص ۱۳۵؛ جلال الدین سیوطی، الدر المنثور، ج ۱، ص ۹۲.
۱۳. نک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۵۸۷؛ محمدباقر مجلسی، همان، ج ۱۸، ص ۲۶۷؛ ج ۲۰، ص ۲۱۰؛ ج ۲۲، ص ۳۳۲؛ ج ۹۲، ص ۳۵۴.
۱۴. ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۱۱۴-۱۱۶ (فصل ۲۵).
۱۵. «فیکون الموحی الیه یصل بالملک بباطنه و یتلقى وحیه بباطنه، ثم یتخیل [یتخیل] للملک صورة محسوسة و لکلامه اصواتاً مسموعة»؛ ابونصر فارابی، فصوص الحکم، ص ۸۹ (فصل ۵۶).
۱۶. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۱۱۵-۱۲۱؛ صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۴۶۷-۴۸۳ و نک: همو، الحکمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة، ج ۷، ص ۲۴-۲۸.
۱۷. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۶۶.
18. Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, pp. Xii-Xiii.
۱۹. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرّمشاهی، ص ۱۳۱.
۲۰. همان، ص ۱۳۲ و نیز نک:
- Friedrich Schleiermacher, *on Religion*, trans. by Crouter, p. 133.
21. See Keith Ward, *Religion & Revelation*, pp. 226-232; Donald G. Bloesch, *Holy Scripture*, p. 47-128.
۲۲. ایان باربور، همان، ص ۲۶۹.
۲۳. نک: محمد اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۴۴.
۲۴. نک: محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرآنت رسمی از دین، ص ۴۰۵.
۲۵. همان، ص ۳۸۳.
۲۶. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی، ص ۷۷.
۲۷. محمد عبده، رساله التوحید، ص ۵۸.
۲۸. سوره یونس (۱۰)، آیه ۲.
۲۹. نک: صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۴۶۷-۴۷۲.
۳۰. ابن سینا، همان، ص ۱۱۶.
۳۱. سید شریف جرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۳۱؛ محمد فرید وجدی، همان، ج ۱۰، ص ۷۱۹-۷۲۰.



۳۲. نک: عبدالرزاق لاهیجی، سوارق الالهام، ص ۵۵۵.
۳۳. نهج البلاغه، ترجمه سید جعفر شهیدی، خطبه ۱۸۲، ص ۱۹۱.
34. Richard Swinburne, "Revelation", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V. 8, p. 299.
۳۵. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۲۵۱؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، شرح اصول الخمسة، ص ۵۶۳.
۳۶. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۴۸؛ مقداد بن عبدالله سیوری، ارشاد الطالبین، ص ۲۹۶؛ عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۹؛ سید شریف جرجانی، همان، ج ۸، ص ۲۳۵؛ سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۵، ص ۹.
۳۷. نک: ابوحاتم رازی، اعلام النبوة، ص ۳-۸؛ حمیدالدین کرمانی، الاقوال الذهبية، ص ۸.
۳۸. برای نمونه، نک: ابوالعلاء معری، لزوم مالایزیم، ج ۱، ص ۶۱ (لا امام سوی العقل)؛ ج ۲، ص ۸۸۷ (و العقل یعجب و الشرائع کلها/خبر یقلد لم یفسه فانس)؛ ج ۳، ص ۱۲۶۹ (اثنان اهل الارض ذو عقل بلا دین / و آخر دین لا عقل له) و ج ۳، ص ۱۷۱۶ (ایها الغر ان خصصت بعقل / فاسألنه فکل عقل نبی).
39. William L. Rowe, "Deism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V. 2, p. 854.
۴۰. نک: جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۳، ص ۲۲-۵۸.
۴۱. نک: علامه حلی، همان، ص ۳۴۸.
۴۲. مقداد بن عبدالله سیوری، همان، ص ۲۹۸.
۴۳. همان، ص ۲۹۹.
۴۴. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ص ۴۴۱ (المقالة العاشرة. الفصل الثاني)؛ صدر المتألهین، المبدأ و المعاد، ص ۴۸۸-۴۸۹؛ همو، السواهد الربوبية، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ محمدحسین طباطبایی، همان، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۳۳.
۴۵. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، ص ۸۱ (کتاب دوم، فصل هفتم).
۴۶. بر این اساس، صدر المتألهین در لایلهای برهان پیشین، جملاتی از این دست را می افزاید: «و یسن لهم طریقاً یصلون به الی الله و یذکرهم امر الاخرة» (المبدأ و المعاد، ص ۴۸۸).
۴۷. عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۵۷.
۴۸. محمد بن یعقوب کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۶۸. در سخنان امام رضا(ع) نیز برهانی با همین مضمون و محتوا به چشم می خورد. نک: محمدباقر مجلسی، همان، ج ۱۱، ص ۴۰.
۴۹. محمدتقی مصباح یزدی، راهنما شناسی، ص ۲۷-۳۹.
50. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, A Concise translation, p. 1.
51. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, trans. by Anton Pegis, V.1, p. 67.



کتابنامه

۱. اقبال لاهوری، محمد، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، رسالت قلم، بی تا.
۲. نینسن، هنری، *الاهیات مسیحی*، ترجمه ط. میکائیلیان، انتشارات حیات ابدی، بی جا، بی تا.
۳. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۴. براودفوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه طه، ۱۳۷۷ ش.
۵. حسن زاده آملی، حسن، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجاء، ۱۳۷۵ ش.
۶. خاجیکی، سارو، *اصول مسیحیت*، انتشارات حیات ابدی، بی جا، ۱۹۸۲ م.
۷. روسو، ژان ژاک، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، چاپ هفتم، تهران، انتشارات ادیب، ۱۳۶۸ ش.
۸. سرروش، عبدالکریم، *فریه تراز ایدئولوژی*، تهران، صراط، ۱۳۷۲ ش.
۹. لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرآنت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. مستر هاگس، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *راهنما شناسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۴، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. مونتگمری وات، ویلیام، *محمد پیامبر و سیاستمدار*، ترجمه اسماعیل والی زاده، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۴۴ ش.
۱۵. میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. *نهج البلاغه*، ترجمه سیدجعفر شهیدی، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۷. ابن سینا، الشفاء، تحقیق: ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۱۸. _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ ش.

۵۲. هنری نینسن، همان، ص ۴۳.

53. Richard Swinburne, *Revelation from Metaphor to Analogy*, pp. 3-4; and See Paul Jewett, "God, Creation. & Revelation", p. 95.

54. Ibid. pp. 71-73.

۵۵. ابن سینا، الشفاء، الاهیات، ص ۴۴۲؛ ابونصر فارابی، *احصاء العلوم*، ص ۸۹؛ قاضی عبدالجبار معتزلی، *المغنی*، ج ۱۵، ص ۱۴۷.

۵۶. علامه حلی، همان، ص ۳۵۰؛ مقداد بن عبدالله سیوری، همان، ص ۳۰۶-۳۰۷؛ سید شریف جرجانی، همان، ج ۸، ص ۲۲۳-۲۲۵؛ قاضی عبدالجبار، *شرح الاصول الخمسه*، ص ۵۶۹-۵۷۲.

۵۷. نک: سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۵، ص ۱۸؛ سید شریف جرجانی، همان، ج ۸، ص ۲۲۸-۲۳۰؛ محمدحسین طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۸۳-۸۷.

۵۸. جعفر سبحانی، همان، ج ۳، ص ۹۵-۹۷؛ سید ابوالقاسم خویی، *البیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ص ۴۵-۴۶.

59. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, pp. 444, 451, 523.

60. Richard Swinburne, *Revelation from Metaphor to analogy*, p. 90.

۶۱. عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۳۹۲ و ۳۹۸؛ سعدالدین تفتازانی، همان، ج ۵، ص ۱۹ نک:

John Hick, "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy*, V. 7, p. 191.

۶۲. عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۳۷۹؛ هنری نینسن، همان، ص ۴۴-۴۵. برای نقد این عامل نک:

Richard Swinburne, *Revelation from Metaphor to analogy*, p. 218.

۶۳. عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۳۹۷؛ و نک:

Richard Swinburne, *Revelation...*, p. 85.

64. John Hick, "Revelation", *The Encyclopedia of Philosophy*, V. 7, p. 186; Keith Ward, *Religion & Revelation*, p. 225.

۶۵. توماس میشل، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، ص ۲۸.

۶۶. ایان باربور، همان، ص ۱۳۰-۱۳۱.

۶۷. همان، ص ۱۴۵.

68. See Johannes Deninger, *Revelation, The Encyclopedia of Religion*, V. 12, p. 360.

۶۹. انجیل یوحنا، ۱: ۱ و ۱۴.

70. Anselm, "Basic Writings", pp. 253-260 (Cur Deus Homo. Book 2, Chapters 1-7).



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۴۰۶



نقد و نظر / سال دوازدهم / شماره سوم و چهارم، ۱۴۰۶

١٩. التفازاني، سعدالدين، شرح المقاصد، تحقيق: عبدالرحمن عميره، ج ٥، قم، منشورات الشريف الرضي، بي تا.
٢٠. الجرجاني، السيد الشريف، شرح المواقف، ج ٨، قم، منشورات الشريف الرضي، بي تا.
٢١. الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح، الطبعة الثانية، بيروت، دارالعلم للملأين، ١٣٩٩ هـ.ق.
٢٢. خوني، سيد ابوالقاسم، البيان في تفسير القرآن، ج ١، الطبعة الثالثة، قم، المطبعة العلمية، ١٣٩٤ هـ.ق.
٢٣. دوفور، ليون، معجم اللاهوت الكتابي، اشرف على الترجمة نيافة المطران انطونيوس نجيب، بيروت، دارالمشرق، ١٩٩١ م.
٢٤. الرازي، ابوحاتم، اعلام النبوة، تهران، انجمن فلسفه ايران، ١٣٧٩ هـ.ق.
٢٥. الراغب الاصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، بيروت، الدار الشامية، ١٤١٦ هـ.ق.
٢٦. رشيد رضا، محمد، تفسير المنار، الطبعة الثانية، دارالمنار، مصر، ١٣٧٢ هـ.ق.
٢٧. السبحاني، جعفر، الالهيات، تحرير حسن محمد مكي العاملي، ج ٣، الطبعة الثالثة، قم، المركز العالمي للدراسات الاسلامية، ١٤١٢ هـ.ق.
٢٨. سهروردي، شهاب الدين يحيى، حكمة الاشراق، ترجمه سيد جعفر شهيدى، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٥٧ ش.
٢٩. السيوري الحلبي، مقداد بن عبدالله، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٥ هـ.ق.
٣٠. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، محمد امين دمج، بيروت، بي تا.
٣١. الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم، الملل والنحل، الطبعة الثانية، بيروت، دارالمعرفة، ١٣٥٩ هـ.ق.
٣٢. صدرالدين الشيرازي، محمد، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ٧، بيروت، داراحياء التراث العربي، بي تا.
٣٣. ———، السواهد الربوبية، تصحيح: جلال الدين آشتياني، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ١٣٤٦.
٣٤. ———، المبدأ والمعاد، تصحيح: جلال الدين آشتياني، تهران، انجمن فلسفه ايران، ١٣٥٤ ش.
٣٥. طباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الثانية، قم، مؤسسه اسماعيليان، ١٣٩٢ هـ.ق.
٣٦. عبده، محمد، رسالة التوحيد، بيروت، دارالكتب العلمية، بي تا.

٣٧. العلامة الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٣٦٣ ش.
٣٨. الفارابي، ابونصر، آراء اهل المدينة الفاضلة، تعليق: نصري نادر، بيروت، دارالمشرق، ١٩٩١ م.
٣٩. ———، احصاء العلوم، تحقيق: علي بوملحم، بيروت، دار مكتبة الهلال، ١٩٩٦ م.
٤٠. ———، فصوص الحكم، تحقيق: محمد حسين آل ياسين، قم، انتشارات بيدار، ١٤٠٥ هـ.ق.
٤١. ———، فريد وجدی، محمد، دائرة المعارف القرن العشرين، الطبعة الثانية، مصر، مطبعة دائرة المعارف القرن العشرين، ١٣٤٣ هـ.ق.
٤٢. الفيروز آبادي، مجدالدين، القاموس المحيط، مصر، مؤسسة فن الطباعة، بي تا.
٤٣. القاضي عبدالجبار المعتزلي، شرح الاصول الخمسة، تحقيق: عبدالكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠٨ هـ.ق.
٤٤. ———، المعنى في ابواب التوحيد والعدل، ج ١٥، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٥ هـ.ق.
٤٥. كرماني، حميدالدين، الاقوال الذهبية، تهران، انجمن فلسفه ايران، ١٣٩٧ هـ.ق.
٤٦. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تهران، دارالكتب الاسلامية، بي تا.
٤٧. اللاهيجي، عبدالرزاق، سوارق الالهام في شرح تجريد الكلام، بي تا، بي جا، بي تا.
٤٨. المجلسي، محمدباقر، بحار الانوار، بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ.ق.
٤٩. المعري، ابوالعلاء، لزوم ملايلزم، شرح نديم عدی، الطبعة الثانية، دمشق، دار طلاس، ١٩٩٨ م.
50. Angeles, Peter A., *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, Harper Perennial, New York 1992.
51. Anselm, *Basic Writing*, trans. by S. N. Deane, Open Court USA, 1995.
52. Aquinas, Thomas, *Summa Contra Gentiles*, trans. by Anton Pegis, University of Notre Dame Press, Notre Dame & London, 1975.
53. ———, *Summa Theologiae* (A Concise translation), Timothy Mcdermott (ed.), Christian Classics, Texas 1989.
54. Ashby, R. W., "Verifiability Principle", Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*. V.8, pp. 240-247.



55. Clark, Gordon H., *Religion, Reason and Revelation*, The Trinity Foundation, Maryland, 1986.
56. Deninger, Johannes, "Revelation", trans. from German by Matthew o'connell, Mircea Eliade, (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, V.12, pp. 356-362.
57. Desrosiers, Gilbert, *An Introduction to Revelation*, Continuum, London & New York, 2000.
58. Hick, John, *Philosophy of Religion*, Prentice - Hall, New Jersey, 1990.
59. ———, "Revelation", Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, V.7, pp. 189-191.
60. Hughes, Thomas Patrick, *Dictionary of Islam*, Kazi Publications, Chicago ,1994.
61. Jensen, J., "Revrlation, Concept of", *New Catholic Encyclopedia*, V. 12, pp. 436-439.
62. Jewwett, Paul, *God, Creation, & Revelation*, Eerdmans, Michigan, 1991.
63. Proudfoot, Wayne, *Religious Experirnce*, University of California Press, Berkeley ,1985.
64. Rowe, William, "Deism", Edwards Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, V. 2, pp. 853-856.
65. Schleiermacher, Friedrich, *On Religion*, trans. by Richard Crouter, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
66. Swinburne, Richard, "Revelation", Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, V.8, pp. 297-300.
67. ———, *Revelation, from Metaphor to Analogy*, Clarendon Press, Oxford ,1992.
68. Ward, Keith, *Religion & Revelation*, Clarendon Press, Oxford ,1994.

