

آیا وحی، نوعی تجربه دینی است؟ ولی الله عباسی

درآمد

پدیده «وحی» در ادیان ابراهیمی از اهمیت و جایگاه ارزشمندی برخوردار بوده و از بنیادی‌ترین مباحث دینی به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که با حذف یا تفسیر و تبیین نادرست آن، ماهیت الهی و قدسی دین از بین رفته و مفهوم و محتوای آن تهی می‌گردد؛ چرا که دین، مجموعه تعلیمات فوق بشری است که از طریق وحی به شخص برگزیده‌ای (پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم) می‌رسد و انکار یا تاویل آن به صورت امری غیر الهی و تجربه شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم، دین را امری تنها بشری و زمینی جلوه داده و جنبه هدایتی و قدسی بودن آن را طرد می‌کند. به همین خاطر، پایه و قوام بعثت انبیا و مرز تمایز ادیان الهی از مکاتب بشری، «وحی» می‌باشد. بحث از «وحی» و چیستی آن، از دوره‌های گذشته همواره مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان بوده است، به طوری که بحثهای بسیار دامنه داری میان فیلسوفان و متکلمان اسلامی در این باب صورت گرفته است که بسیار ارزشمنداند.

غالب بحثهای سنتی در این خصوص به تعریف نبوت، فرق نبی و رسول، دلایل بعثت و خصوصیات نبی و نبوت خاصه می‌پردازد. تحلیل چیستی و سرشت وحی و چگونگی ارتباط انبیا با منبع وحی را از منابع فلسفی، الهیات بالمعنی الأخص حکما باید جست و جو کرد، فیلسوفان در آثار خود، به ویژه در آثاری که به نام مبدأ و معاد پرداخته‌اند بیشتر به دنبال کشف و ابداع نظام فلسفی و تبیین آن بودند تا بتوانند پدیده وحی را تبیین و توجیه کنند. متکلمان نیز به دنبال اثبات ضرورت نبوت بودند.

بحث «وحی» در فلسفه دین معاصر و «کلام جدید» صورت تازه‌ای به خود گرفت؛ روشنفکران دینی با رویکردی متمایز از نگاه سنتی و با پرسش‌هایی برآمده از تفکر مدرنیستی، به تحلیل خاصی از وحی، نبوت و نتایج آن پرداخته‌اند. این نوع نگرش، دستاورد تحولاتی است که در عرصه اندیشه و زندگی مغرب زمین رخ داده، که نتیجه آن، تفکر انتقادی در زمینه‌های مختلف و از جمله دین و معرفت وحیانی بود. به دنبال چنین تحولاتی، انقلاب کپرنیکی در الهیات مسیحی لازم می‌آمد تا در فضای جدید، تصویر تازه‌ای از وحی ارائه گردد و هندسه معرفت ایمانی دگرگون شده و نسبت وحی با علم و عقل نوین بازسازی گردد.

گرچه مفهوم وحی در ادیان ابراهیمی، مفهومی اساسی و بنیادین است، اما معنای یکسانی از وحی در همه این ادیان محوریّت ندارد. معمولاً مسیحیان دو گونه وحی الهی را از هم تفکیک کرده‌اند:

(۱) تجلی خدا، (۲) وحی به معنای القاء حقایق از جانب خدا.

گونه اول وحیی است که در آن، خدا به صورت خاصی در حضرت عیسی علیه السلام برای نوع بشر تجلی کرده و تجسم یافته است.

در گونه دوم، خدا حقایقی را به صورت گزاره‌هایی القا می‌کند. مسیحیت بیش از آنکه بر وحی به معنای دوم تکیه کرده باشد، بر پایه وحی به معنای نخست استوار شده است.^۱ از نظر مسیحیان، کامل‌ترین وحی نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است. آنان بر این باورند که مسیح در زندگی و شخص خود، خدا را منکشف می‌سازد و اراده او در مورد بشر را بیان می‌کند.^۲

در مقابل، دین اسلام تصویر خاصی از وحی ارائه می‌دهد؛ اساس این دین را حقایق مُنزَل و مکتوب و حیانی که در قرآن متجلی شده، تشکیل داده است و خداوند به جای شخص (پیامبر)، در کلامش (قرآن) تجلی کرده است. عبارتی از امام علی علیه السلام دقیقاً به همین مطلب دلالت می‌کند، که می‌فرماید:

«فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر أن یكونوا رأوه بها أراهم من قدرته، و خوفهم من سطوته و کیف محق من محق بالمثلات، واحتصد من احتصد بالنعّمات!»^۳ خداوند در کتابش، بر بندگانش تجلی کرد، بدون آنکه او را ببینند و قدرت خود را به همه نمایاند، و از قهر خود ترسانند، و اینکه چگونه با کیفرها ملتی را که باید نابود کند از میان برداشت و آنان را چگونه با عذابها برکند.

بنابراین، مهم‌ترین تفاوت وحی اسلامی و وحی مسیحی در تجلی آن دو می‌باشد. «تجسم مفهوم وحی از نظر مسلمانان در یک کتاب (= قرآن) و در نظر مسیحیان در یک فرد (= مسیح) است... این گفته دقیق گواتکین به وسیله ویلیام تمپل بسط یافته است:

«اسلام در مورد وحی قرآن ادعایی می‌کند که در نظر اول شبیه عقیده‌ای است که در کتاب مقدس بیان شده است، و پیروان پیغمبر اسلام با احترامی بدو می‌نگرند که بیش از احترام یهودیان و یا مسیحیان به هر پیغمبری است.

با این همه او بیش از یک پیغمبر نیست؛ وحی در پیغام اوست نه در وجود او؛ بدین جهت در این رابطه سوژه - ابژه [Subject - Object] (درون ذاتی - برون ذاتی) بیشتر جنبه سوژکتیو دارد. به علاوه، وحی به طور عمده متشکل از احکام الهی است که لازمه‌اش تعبد به احکام شریعت است تا وفاداری و عشق به یک شخص.»^۴

دیدگاه تجربه دینی درباره وحی

در دوره مدرنیته، دیدگاهی به پدیده وحی و ماهیت آن شکل گرفت که می‌توان آن را تجربه گرایی (وحی) یا تجربه دینی بودن وحی (نامید) این دیدگاه در مسیحیت پروتستان طی قرن حاضر به طور

وسیع رواج یافته است. طرفداران وحی تجربی مدعی‌اند که این دیدگاه در اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم (مارتین لوتر، ۱۵۴۶ - ۱۶۴۳ و ژان کاتون ۱۵۶۴-۱۵۰۹ و هم‌ردیف‌های آنها) و حتی جلوتر از آن، در عهد جدید و کلیسای نخستین ریشه دارد.

«از نظر آنان، محمل وثاقت و منشأ اعتبار وحی، در نص ملفوظ [= کتاب صامت] نبود، بلکه در شخص مسیح، یعنی مهبط و مخاطب وحی، بود. کتاب مقدس از این نظر مهم بود که شاهد صادقی بود بر رویدادهای رهایشگرانه‌ای که طی آن محبت و مغفرت الهی که در مسیح جلوه گر شده، در احوال شخصی خود آنان [و سایر مؤمنان] بازتاب می‌یابد.»^۵

بنابراین، بر اساس این دیدگاه غیر گزاره‌ای، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقائق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو و تجربه بشری وارد می‌گردد. از این دیدگاه، احکام الهیات مبتنی بر وحی نیستند بلکه بیانگر کوشش‌های انسان برای شناخت معنی و اهمیت حوادث و حیاتی به شمار می‌روند.^۶

وحی گونه‌ای تجربه دینی است. طرفداران این دیدگاه بر مواجهه پیامبر با خدا تاکید می‌ورزند و سرشت وحی را همین مواجهه می‌دانند. به عبارت دیگر، وحی در این دیدگاه، به این معنی نیست که خدا پیامی را به پیامبر القا کرده است.

پیامبر مواجهه‌ای با خدا داشته است و از این مواجهه، تفسیری دارد. آنچه ما به عنوان «پیام وحی» می‌شناسیم - در واقع - تفسیر پیامبر و ترجمان او از تجربه‌اش می‌باشد. همچنین میان خدا و پیامبر جملاتی رد و بدل نشده، خود تجربه فارغ از زبان است. زبان صورتی است که پیامبر در قالب آن، تفسیر خود را به دیگران انتقال می‌دهد.^۷

نخستین تلاش مدون در زمینه تجربه گرایی وحی از آن شلایرماخر است که «وحی را با انکشاف نفس [Self - Disclosure] خداوند در تجربه دینی یکی دانست.»^۸ انکشاف نفس مطلق خدا در تجربه دینی تعبیر دیگری از «احساس وابستگی مطلق» است. احساس وابستگی مطلق به هیچ وجه یک احساس خالص نیست، این امر همیشه با احساس به معنای خود آگاهی حسی توأم است؛ یعنی همیشه به واسطه ارتباط با اشیا تحریک می‌شود و گاهی با احساس لذت و درد همراه است. همین مطلب است که شلایرماخر از اصل مورد نظر خود در نظر دارد که تجربه دینی هرگز به معنای لحظه آگاهی ناب از خدا نیست، خبر یافتن از خداوند عبارت است از نسبت داشتن با اشیا و بنابراین آگاهی از احساس‌های (نسبی) دیگران تحت عنوان احساس وابستگی مطلق.^۹

تفسیر تجربه دینی

یکی از واژه‌های مهم در بحث نظریه تجربه گرایی وحی، واژه تبیین یا به تعبیر دقیق‌تر «تفسیر» (Interpretation) است. میان نفس تجربه و تفسیر آن، تفاوت وجود دارد.

استیسی از جمله کسانی است که در کتاب «عرفان و فلسفه» این تمایز را به خوبی نشان داده است. باید به این نکته توجه کرد که تمایز تجربه و تفسیر در مطلق تجارب، یعنی تجارب حسی، دینی و اخلاقی و... مطرح می‌شود، هر چند استیسی این تمایز را در تجارب عرفانی مطرح کرده و نتایج این تمایز را در همین زمینه تعقیب می‌نماید.

استدلالی که استیسی برای این تمایز در تجارب عرفانی مطرح می‌کند، استدلالی از طریق تشابه و یا استدلالی تمثیلی است؛ یعنی از طریق تشبیه تجارب عرفانی به تجارب حسی، این تمایز را در تجارب عرفانی نیز اثبات می‌کند. البته تجارب عرفانی زیر مجموعه‌ای از مجموعه وسیع تجارب دینی هستند، ولی از بیان استیسی چنین به دست می‌آید که تجارب عرفانی حالت الگویی دارند، لذا به راحتی می‌توان این تمایز را در سطح مطلق تجارب دینی مطرح کرد. با در نظر گرفتن این تعمیم استدلال استیسی چنین است: تجربه دینی مشابه تجربه حسی است.

در تجربه حسی، نفس تجربه با تفسیر آن تفاوت دارد، پس در تجربه دینی هم تجربه با تفسیر متفاوت است. ۱۰

وی در مورد معنای تفسیر می‌نویسد:

«کلمه «تفسیر» را به معنای آنچه مفکره به تجربه می‌افزاید تا آن را دریابد بکار برده‌ام؛ اعم از اینکه آنچه می‌افزاید فقط مفاهیم مقولی یا استنتاجی منطقی یا فرضیه تبیینی باشد.» ۱۱

تفسیر تجربه ممکن است همانند تجربه حسی سطوح گوناگون داشته باشد. اگر کسی بگوید: «من رنگ سرخ می‌بینم»، تفسیر نازلی است؛ چرا که چیزی بیشتر از مفاهیم مقولی (یعنی تعیین نوع و صنف رنگ) در بر ندارد. ولی نظریه موجی نور که فیزیکدان مطرح می‌کند، تعبیر والایی است. ۱۲

ارکان وحی تجربی

همان گونه که وحی گزاره‌ای برای خود ارکانی داشت، وحی تجربی هم دارای ارکانی است. وحی در دیدگاه تجربه دینی بر سه رکن تکیه زده است:

(۱) خدا، (۲) پیامبر، (۳) تجربه و حیانی پیامبر که با خدا مواجهه‌ای دارد و خدا در تجربه او پدیدار گشته است. وحی در این برداشت، همین تجربه و حیانی می‌باشد.

گزاره‌هایی که پیامبر به عنوان «پیام وحی» به مردم ابلاغ می‌کند، خود وحی نیستند، بلکه توصیف‌ها و گزارشهایی هستند که پیامبر از تجربه دینی خود به دیگران ارائه می‌دهد. به تعبیر دیگر، گزاره‌هایی که پیامبر برای دیگران منتقل می‌کند، ترجمان تجربه و حیانی او و تفاسیرش از آن تجربه است، نه چیزهایی که به طور مستقیم در تجربه اخذ کرده است.

وحی تجربی به دو معنی تجربه‌ای شخصی است:

۱) تنها خود پیامبر - و نه کسی دیگر - می‌تواند تجربه‌اش را توصیف کند. شخصی و خصوصی بودن - به این معنی - ویژگی تمام تجارب دینی است و اختصاص به وحی ندارد.

۲) تنها خود پیامبر - و نه کسی دیگر - حق دارد این تجربه را داشته باشد؛ دیگران نمی‌توانند چنین تجربه‌ای داشته باشند. تجربه و حیانی تجربه‌ای است که فقط به پیامبر اختصاص دارد، نه دیگران و نادر بودن وحی هم به این معناست که فقط پیامبران دارای چنین تجربه‌ای هستند.

شخصی و خصوصی بودن تجربه و حیانی هم در دیدگاه وحی گزاره‌ای مطرح است و هم در دیدگاه وحی تجربی. وحی را چه مجموعه‌ای از گزاره‌ها بدانیم و چه از سنخ تجارب دینی، تجارب و حیانی به هر دو معنی خصوصی‌اند.

تفاوت دو دیدگاه در این است که در دیدگاه گزاره‌ای، وحی به معنای دریافت پیام بوده و این دریافت با تجارب و حیانی همراه است، اما در دیدگاه تجربه دینی، وحی، خود این تجارب است، نه دریافت پیام و گزاره. ۱۳

عوامل پیدایش تجربه‌گرایی وحی

به طور کلی ظهور اندیشه تجربه دینی با رهیافت‌های مختلف آن از جمله تجربه دینی بودن وحی، در دوره نوین شکل گرفته است. مفهوم تجربه‌گرایی وحی وقتی به بهترین وجه فهمیده می‌شود که در زمینه تاریخی مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. بنابراین، پرسش اساسی آن است که چه علل و عواملی موجب پدید آمدن دیدگاه تجربه دینی در الهیات مسیحی شد؟

به طور عمده سه عامل، الهیات لیبرال را به سوی این نظر سوق داد که وحی، گونه‌ای تجربه است. این عوامل عبارتند از:

۱ - شکست الهیات عقلی؛ ۲ - تعارض علم و دین؛ ۳ - نقادی کتاب مقدس. در طرز تلقی گزاره‌ای از وحی، دین به صورت مجموعه‌ای از آموزه‌ها در می‌آید که متکلم باید از آنها دفاع کند. الهیات از قدیم، به الهیات عقلی و الهیات نقلی (مکشوف شده - و حیانی) تقسیم شده است این تقسیم در مسیحیت، از زمان توماس آکویناس به بعد مشهور شده است.

الهیات عقلی بررسی و تبیین فلسفی و عقلی دین است. اثبات خدا، تبیین و توجیه عقلانی باورهای دینی از قبیل اعتقاد به تثلیث در مسیحیت، بخشی از الهیات عقلی است.

الهیات نقلی یا و حیانی در مسیحیت، بار معنایی خاصی داشته، مثلاً آکویناس اعتقاد داشت که با الهیات عقلی می‌توان وجود خدا را اثبات کرد، ولی در مقابل، به الهیات و حیانی نیاز داریم تا بفهمیم که خدا در تثلیث وجود دارد. از این رو، الهیات عقلی (طبیعی) تلاش انسان برای یافتن خداست، در حالی که در الهیات و حیانی، خدا در جست و جوی انسان است.

الهیات عقلی در دوره نوین مورد نقادی فلاسفه واقع شد و شاید بیش از همه، دیوید هیوم در این میان، سهم بیشتری داشت. او در براهین اثبات خدا، معجزات و بسیاری از باورهای دینی تشکیک کرد و فلاسفه دیگر از قبیل کانت کار او را دنبال کردند. انتقاد از الهیات عقلی در الهیات مسیحی، حالت بحرانی به وجود آورد. یکی از این راه حل‌هایی که متکلمان مسیحی در پیش کشیدند این بود که وحی را نباید از نسخ گزاره‌ها و آموزه‌ها بدانیم، بلکه وحی اساساً گونه‌ای تجربه است. ۱۴

تعارض علم و دین هم مزید بر علت شد. دو گروه به تعارض علم و دین اعتقاد داشتند: مادی گرایان و نص گرایان افراطی. این هر دو معتقدند که تعارض جدی بین علم و عقاید دینی وجود دارد، و دنبال دانشی بر پایه محکم هستند، یکی منطق و داده‌های تجربی را مأخذ می‌گیرد و دیگری ظاهر کتاب مقدس خطاناپذیر را، و هر دو حدود علم را نادیده می‌گیرند. مادی گرایان از علم شروع می‌کنند و به احکام فلسفی جهان شمول می‌رسند و نص گرایان افراطی از متون دینی شروع می‌کنند و احکامی درباره موضوعات علمی صادر می‌نمایند. مادی گرایان روش علمی را تنها راه قابل اعتماد برای کسب دانش می‌دانند، و از دیدگاه آنها علم به تنهایی می‌تواند همه چیز را توضیح دهد و بنابراین جایی برای دین باقی نمی‌ماند. ۱۵

عامل دیگر، نقادی کتاب مقدس یا به تعبیر دقیق‌تر، نقادی مفهوم کتاب مقدس بود. نقادی کتاب مقدس به دو طریق عملی می‌شد: نقادی متن و نقادی مفهوم. نقادی متن تلاشی برای به دست آوردن صحیح‌ترین و معتبرترین متن و نسخه از کتاب مقدس بود که این نقادی موجب راست دینی مسیحی نشد. بعد از نقادی متن، نوبت نقادی مفهوم بود که از متن فراتر می‌رود تا به حقیقت وقایع برسد.

برای این منظور دانشمندان باید روشن سازند که هر قسمت از کتاب مقدس در چه تاریخی نوشته شده و نویسنده آنچه کسی بوده و برای چه کسانی و به چه علتی نوشته شده است. این موضوع باعث کشفیاتی گردید که راست دینی مسیحی را تکان داد. ۱۶ در نتیجه «نقادی تاریخی» که روش جدیدی برای ارزیابی کتاب مقدس بود، روشن شد که چه جعلیاتی در کتاب مقدس به عمل آمده و چه قسمت‌هایی بر آن افزوده شده است. بنابراین، کتاب مقدس مانند سایر کتابها، لازم است برای اثبات صحت و اعتبار خود با محک نقادی تاریخی آزموده شود.

نتایج نقادی مفهوم باعث نگرانی راست دینی مسیحی گردید. برای مثال، یکی از عقاید نقادان این بود که بر خلاف نظر سنتی، نویسنده پنج کتاب اول کتاب مقدس از حضرت موسی علیه السلام نبوده، بلکه نویسندگان آن، دست‌کم چهار نفر بوده‌اند. در نتیجه در کتاب پیدایش، دو نظر متفاوت درباره شرح آفرینش وجود دارد. بنابراین درباره هر مطلبی که کتاب مقدس بیان می‌کند شک و تردید به وجود آمد. ۱۷

در نتیجه عوامل فوق بود که عده‌ای از متکلمان مسیحی و در رأس آنها شلایرماخر دیدگاه تجربه دینی را مطرح کردند. بنابراین اگر وحی از سنخ تجربه دینی باشد هیچ یک از مشکلات یاد شده پدید نخواهد آمد.

تلقی شلایرماخر از وحی تجربی، پس از وی بوسیله متکلمان دیگری مانند پل تیلیش، رودلف بولتمان و... پی گرفته شد. جورج ماوردس از فیلسوفان دینی معاصر هم معتقد به دیدگاه تجربه دینی می‌باشد.

و چون وحی نوعی تجربه دینی است، بیشتر آنچه می‌توان در مورد تجربه گفت در مورد وحی هم صادق است. ۱۸.

از نظر جان هیک هم وحی عبارت از مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست، بلکه تأثیر حضور خداوند در تجارب دینی بشر است.

وی ارتباط شخصی فرد دیندار را برتر از پذیرش حقایق تحت عنوان حقایق و حیانی می‌داند، و بر این مطلب تاکید فراوان می‌ورزد که ادراک و آگاهی دینی، تمام حیات بشری را به تجربه وا می‌دارد، تجربه‌ای که در آن افراد همواره با خدا ارتباط دارند و خدا مستمراً با افراد در ارتباط است. تاکید بر انکشاف وحی خداوند از طریق جریان تاریخ نجات، همسو با این نظریه است. ۱۹.

تجربه دینی و وحی اسلامی

در حوزه فرهنگ اسلامی، اولین اندیشمندی که برای نخستین بار از «تجربه دینی» و ارجاع وحی به آن سخن گفته است، اقبال لاهوری (۱۳۵۷-۱۲۸۹) می‌باشد. اقبال در بحث خود از تجربه دینی از ویلیام جیمز و کتاب معروفش «انواع تجربه دینی» متأثر بوده است. وی همراه با جیمز، بی واسطگی، تجزیه ناپذیری، غیر قابل انتقال بودن و بالاتر از همه، ویژگی عقلانی تجربه دینی را یک به یک مورد بررسی قرار می‌دهد. البته او بر این باور است که حالتهای عرفانی هر چند منحصر به فردند، ولی جدا از تجربه‌های معمولی نیستند. از همین روست که می‌گوید: تفاوت حالت عرفانی با آگاهی به مفهوم متداول، به خلاف تصور پروفیسور ویلیام جیمز که در این مورد به خطا رفته است، به معنی گسسته بودن این دو از یکدیگر نمی‌باشد. در هر دو صورت یک «حقیقت» است که بر ما اثر می‌گذارد.

آگاهی عقلی به معنی متداول از نظر نیازی که ما عملاً در تطبیق خویش با محیط داریم، آن حقیقت را به تدریج کسب می‌کند و پی در پی مجموعه انگیزه‌های مستقل و منفرد را برای تأثرات متقابل بر می‌گزیند. ۲۰.

از دیدگاه اقبال تجارب دینی، «بیش از آنکه به اندیشه شباهت داشته باشند، به احساس شباهت دارند. تفسیر و تعبیری که مرد باطنی یا پیغمبر به محتوای خود آگاهی دینی خویش می‌دهد، ممکن است به صورت جمله [گزاره]‌هایی به دیگران انتقال شود، ولی خود محتوا قابل انتقال نیست.»^{۲۱} در توضیح باید گفت این گزاره نیز در واقع آن تجربه دینی را تفسیر می‌کند و محتوای آن محسوب نمی‌شود و اساساً چنان که اقبال خود تصریح می‌کند، محتوای تجربه دینی، انتقال‌پذیر نیست، مگر اینکه در تعبیر ما از آن، شکل حکمی و گزاره‌ای به خود بگیرد.

اقبال در بحث «تفاوت پیامبر» و «عارف» (در کتاب احیای فکر دینی در اسلام) به تجربه پیامبر نیز اشاره می‌کند. البته او در مقام مقایسه تجارب است و به صراحت از همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی از یک سو، و تأکید بر تجارب دینی پیامبر در مقام گوهر پیامبری، از سوی دیگر، سخن نمی‌گوید، بلکه می‌توان دیدگاه تجربه دینی را در باب وحی از لابه‌لای سخنان او به طور ضمنی به دست آورد. از دیدگاه اقبال، تجربه و حیانی پیامبر با تجربه عارف تفاوت گوهری ندارد، بلکه تفاوتشان عرضی است:

«حضرت محمدصلی الله علیه وآله وسلم به آسمان به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت، عبدالقدوس گنگهی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که، اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم»^{۲۲}

گرچه تفسیر تجربی وحی، بخاطر برخی مشکلات درونی دین مسیحیت و معضلات معرفتی حاکم بر مغرب زمین، در دوره مدرن و در مورد وحی مسیحی طرح شد، اما چندی است که این دیدگاه در کشور ما و درباره وحی اسلامی هم ترویج می‌شود. برخی از روشنفکران دینی معاصر بر این باورند که باید الگوهای سنتی را کنار گذاشت و به پدیده‌هایی همچون وحی از چشم انداز تجربه دینی نگاه کرد:

«در طول تاریخ ادیان و حیانی، پیروان این ادیان وقتی خواستند بفهمند وحی چیست، آن را با پارادایم‌های معرفتی که در دست داشتند مورد تفسیر قرار دادند. در میان یهودیان و مسیحیان و مسلمانان، مدل معرفتی مدل ارسطو بوده است و لذا با آن مدل به مساله نزدیک می‌شده‌اند. امروز اگر مدل معرفتی دیگری پذیرفته شود، مثل مدل تجربه دینی، در این صورت با این پارادایم باید به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این زاویه دید»^{۲۳}

دکتر سروش، نواندیش دیگری است که به صراحت از تجربه دینی بودن وحی دفاع می‌کند. از نظر وی، پیامبر کسی است که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند. مقوم شخصیت انبیا و تنها سرمایه آنها همان «تجربه دینی» (وحی) است که هم سنخ تجربه‌های عارفان است. در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که

«گویی» کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیامها و فرمانهایی را می‌خواند. بنابراین، دین، تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و کلام خداوند همان کلام پیامبر است؛ قرآنکه تجربه پیامبر است، از خود او سرچشمه گرفته است و در واقع، «ترجمان تجربه» وحی است، نه خود وحی! در اینجا وحی تابع پیامبر است و به تدریج و به تبع شخصیت پیامبر بسطپذیر است. پیامبر به تدریج پیامبرتر می‌شود و وحی نیز به تدریج غنی‌تر و افزون‌تر. بر این اساس، تفاوت پیامبران با دیگر ارباب تجربه در این است که آنان در حیطه و حصار تجربه شخصی باقی نمی‌مانند و با آن دل خوش نمی‌دارند و عمر خود را در ذوقها و مواجید درونی سپری نمی‌کنند، بلکه بر اثر حلول و حصول این تجربه، ماموریت جدیدی احساس می‌کنند و انسان تازه‌ای می‌شوند. در پیامبری نوعی ماموریت وجود دارد که در عرفان نیست. ۲۴

نکته قابل توجهی که در نظریه‌های برخی عارفان به چشم می‌خورد آن است که وحی و تجربه‌هایی از این قبیل، اموری صرفاً نفسانی‌اند که از درون نفس تجربه‌گر می‌جوشند. البته مساله به وضوحی که اینک دارد، برای عارفان گذشته مطرح نبود، اما در سخنان آنان چیزهایی یافت می‌شود که به این دیدگاه نزدیک است. مثلاً به این اشعار مولوی توجه کنید:

چیز دیگر ماند اما گفتنش

با تو روح القدس گوید نی‌منش

همچون آن وقتی که خواب اندر روی

تو ز پیش خود به پیش خود روی

بشنوی از خویش و پنداری فلان

با تو اندر خواب گفت است آن نهران

اگر مساله عینی‌گرایی (Objectivism) یا انفسی‌گرایی (Subjectivism) که امروز برای اندیشمندان مطرح است، در زمان مولوی نیز مطرح بود و می‌دانستیم که وی با توجه به این مساله آن اشعار را سروده است، باید بدون هیچ تردید و درنگی وی را از طرفداران انفسی بودن الهامات و رویاها می‌دانستیم.

اما با توجه به مطرح نبودن مساله برای آنان، اسناد این نظریه به آنها کمی مشکل‌تر می‌شود. البته وی صریحاً وحی یا الهامات ربوبی را نام نمی‌برد، اما به هر حال در مورد رویاو پاره‌ای از الهامات می‌گوید که همه از درون خود انسان می‌جوشد و وی می‌پندارد که چیزی از بیرون دریافت کرده است. ۲۵

عبدالعلی بحر العلوم در شرح اشعار مولوی گفته است:

«جبرئیل که مشهود رسل علیهم السلام است همان مخزون در خزانه جناب ایشان است.» ۲۶

نقد و بررسی

دیدگاه تجربه دینی اشکالات متعددی دارد که مانع از آن است که بتوان این نظریه را دست کم در مورد وحی اسلامی پذیرفت. به طور کلی، تجربه‌های دینی و عرفانی، بیشتر مبهم بوده و به روشنی قابل دریافت نیستند. ابهام این تجارب به گونه‌ای است که کسانی که خود دارای این تجارب هستند (یعنی عارفان و صاحبان تجارب) به این امر اعتراف کرده‌اند که تجربه‌های دینی بیان‌ناپذیر و غیر قابل توصیف می‌باشند؛ چرا که آنچه که به تجربه‌های دینی نسبت داده می‌شود، معمولاً نتیجه جهد و کوشش فراوان در یک موضوع یا نتیجه ریاضت روحانی و یک سلسله تفکرات طولانی درباره یک موضوع است و همچنین آن چیزی که در پایان از این راه‌ها حاصل می‌شود، در نفس انسان یقین صد در صد ایجاد نمی‌کند و تجربه همواره به صورت یک پدیده مربوط به خویشتن شخص تجربه گر باقی می‌ماند، در حالی که وحی، به صورت کاملاً واضح و آشکار (برای شخص پیامبر) صورت گرفته و پیامبر آنچه را که به عنوان وحی از خداوند اخذ و دریافت کرده، عیناً و به صورت واضح و بدون کوچک‌ترین ابهامی در اختیار مردم قرار می‌دهد. به همین خاطر است که وحی، اطمینان بخش است.

هنگامی که وحی بر پیامبر نازل می‌شد، وی را در طریقی که در پیش گرفته بود، مصمم و استوار می‌کرد و بدون هیچ شک و شبهه‌ای، مجاهدتهای سنگین اجتماعی و غیر اجتماعی را می‌پذیرفت و برای انجام رسالتش، زحمات فراوانی را متحمل می‌شد.

در تجربه‌های دینی، شاهد نوعی تناقض هستیم و تجاربی که در حالات و اوقات مختلفی برای شخص تجربه گر رخ می‌دهد، یکسان نیستند. بسیاری از اشخاصی که دارای تجارب دینی هستند، در تجربه‌شان با همدیگر اختلاف دارند و حتی در برخی موارد متعلق تجربه، اشتباه است؛ از این رو به معیار و ملاکی نیاز دارند تا تجارب و مشهودات صحیح و ربانی را از تجارب شیطانی و باطل جدا کنند، در حالی که در وحی الهی، هیچ اختلاف و تناقضی وجود ندارد. تمامی انبیا در دریافت‌هایی که داشتند با هم اتفاق نظر داشتند. از این رو در قرآن کریم آمده است که پیامبر اسلام پیامبران پیش از خود را آنها را تصدیق می‌کند: «مصدقاً لما بین یدیه» (بقره / ۹۷). اگر هم یافته‌های پیامبران در برخی موارد، اختلافی دیده می‌شود، آن اختلافات هم پیش بینی شده است که از آن به نسخ یاد می‌شود.

اگر وحی، غیر الهی و از جانب خود انسان بود، در حصول آن، اختلاف پدید می‌آمد، در حالی که خود قرآن کریم، روایات متعدد، اندیشمندان و عارفان، همگی اذعان دارند که وحی مصون از خطاست و اگر غیر از این بود، اختلاف بسیاری در آن پدید می‌آمد: «و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافاً کثیراً» (نساء / ۸۲). اما تجارب دینی و عارفان، هرگز مصون از خطا نیست و به

همین خاطر، عرفا برای الهامات و تجارب دینی، اقسامی ذکر کرده‌اند که از جمله آنها، الهامات رحمانی و الهامات شیطانی است. ۲۷

قرآن کریم که بالاترین نوع وحی الهی است، به صراحت تمام، خود را غیر بشری معرفی می‌کند و می‌گوید این کتاب از جانب پروردگار بر قلب رسول مکرم اسلام علیه السلام نازل شده است: «و ما كان هذا القرآن أن يفتری من دون الله و لكن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل الكتاب لا ریب فیہ من رب العالمین ام یقولون افتراه قل فأتوا بسوره مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقیین»؛ (یونس / ۳۷-۳۸) چنان نیست که این قرآن از جانب غیر خدا [و] به دروغ ساخته شده باشد. بلکه تصدیق [کننده] آنچه پیش از آن است می‌باشد و توضیحی از آن کتاب است و در آن تردیدی نیست [و] از پروردگار جهانیان است × یا می‌گویند آن را به دروغ ساخته است، بگو اگر راست می‌گویید سوره‌ای مانند آن بیاورید و هر که را جز خدا می‌توانید فراخوانید.

در این دو آیه شریفه، که منحصر به فرد هم نیستند و نمونه‌های مشابه آن در آیات دیگر قرآن وجود دارد، چند نکته با اهمیت در مورد وحی گفته شده است: اول اینکه قرآن چیزی نیست که آن را به خدا بر بسته باشند، بنابراین دستاورد بشر نیست. دوم اینکه اگر کسانی ادعا می‌کنند که قرآن دستاورد بشر است که به خدا نسبت داده شده، هر که را می‌خواهند (ولو همه انس و جن) کمک بگیرند تا مانند یکی از سوره‌های آن را بیاورند، و نخواهند توانست آورد.

ممکن است بگویند ادعای الهی بودن وحی چیزی است که در خود وحی آمده و استدلال به آن دوری است. در پاسخ می‌گوییم که استدلال ما تنها به آیات قرآن نیست، در قرآن ادعایی شده است و تحدی نیز صورت پذیرفته.

وجود تحدی در قرآن و ناتوانی همه دشمنان از صدر اسلام تاکنون، در آوردن نمونه‌ای از سوره‌های قرآن، نشان می‌دهد که قرآن وحی الهی است نه فراقنی یک شخصیت عارف؛ زیرا اگر این چنین بود، باید در طول زمان درازی که بر آن گذشته، عارفان دیگری نیز پیدا می‌شدند که می‌توانستند مشابه آن را بیاورند. به ویژه آنکه تجربه روحانی پیامبر و کلمات قرآن نیز پیشروی آنان بوده و می‌توانستند از آن درس بگیرند و مشابه سازی کنند. بنابراین باید پذیرفت که تجربه وحی چیزی است متفاوت و متمایز از تجربه‌های عرفانی. ۲۸

افزون بر موارد یاد شده، تفاوت وحی با کلمات شخص پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم است. از پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله وسلم روایات زیادی بر جای مانده است که هنگامی که آنها را با قرآن مقایسه می‌کنیم تفاوت محسوسی در سبک و نحوه بیان و آهنگ کلمات و ترکیب جملات مشاهده می‌شود. چه تبیینی برای این تفاوت محسوس می‌تواند وجود داشته باشد جز اینکه کلمات وحی کلمات خداوند است نه کلمات پیغمبر؟

کسانی که می‌گویند: «کلام خداوند همان کلام پیامبر است»، این تفاوت آشکار را تبیین شده گذاشته‌اند. ۲۹

بنابراین با توجه به تفاوت‌هایی که میان وحی و تجربه دینی وجود دارد نمی‌توان به تجربه دینی بودن وحی حکم کرد و آن امر الهی را همانند پدیده‌های بشری تبیین کرد.

نتایج وحی تجربی

طبیعی است که هر نظریه‌ای، علاوه بر مبانی، لوازم و نتایجی را در ضمن خود دارد. تحلیل تجربی وحی هم، یک سلسله لوازم و پیامدهایی را برای دین و دینداری دارد، که در این جا پس از اشاره به برخی از این لوازم به نقد آنها خواهیم پرداخت.

۱. نفی سرشت زبانی وحی

دیدیم که طرفداران دیدگاه تجربه دینی، وحی را فقط مواجهه با خدا تلقی کرده، و سرشت آن را همین «مواجهه» می‌دانند. بنابراین، وحی در این نگرش، با تجربه پیامبر و حالات درونی او یکی است. وحی گرفتن حقایق و گزاره‌ها نیست، بلکه همان مواجهه است.

این تحلیل ناسوتی وحی که آن را از عرش به فرش و از آسمان به زمین آورده، می‌کوشد تا وحی را دست پرورده انسان و دستاوردی طبیعی و زمینی معرفی کند. بدین ترتیب، هر آنچه پیامبر درباره تجربه خود می‌گوید، تعبیر خود او از تجربه دینی خویش است که در کسوت الفاظ و کلمات در می‌آید. در حقیقت کسانی که به تجربی بودن وحی قائلند، وحی را عاری از سرشت زبانی می‌دانند؛ چرا که پیامبر خود باید تجربه دینی خویش را در قالب الفاظ ارائه دهد.

ابوزید با اینکه وحی را مساوی تجربه دینی نمی‌داند، اما سرشت زبانی آن را نیز قبول ندارد. وی معتقد است که:

«آنکه از کلام الله تعبیر می‌کند و به آن ساخت عربی می‌دهد، پیامبر است. زیرا کلام الله نه به عربی است و نه به زبان‌های اروپایی، هندی یا لاتین» ۳۰

نقد و بررسی

نکته مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که چنین تحلیلی از وحی (تحویل آن به تجربه)، در واقع به «نفی وحی» می‌انجامد. به تعبیر بهتر، در این تصویر از وحی، «تجارب پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم» به صحنه آمده، خود «متن وحی» به حاشیه می‌رود و از صحنه خارج می‌شود.

وحیانی بودن ساختار قرآن و داشتن سرشت زبانی بر پایه ادله‌ای استوار است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱ - نخستین دلیل بر وحیانی بودن الفاظ قرآن، معجزه خالده بودن آن است، که با قاطعیت تمام اعلام داشته هیچ کس، حتی اگر تمامی آدمیان و جنیان با یکدیگر همکاری کنند، قدرت چنین کاری را نخواهند داشت؛ «قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله» (اسراء / ۸۸)

۲ - دلیل دوم، تعبیر «قول» و «قراءت» درباره وحی است که در چندین آیه، بر قرآن اطلاق شده است «إنه لقول فصل» (طارق / ۱۳)، «إنا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً» (مزمّل / ۵).

۳ - در قرآن کریم آمده است که پیامبر، اختیار تبدیل و تغییر در قرآن را ندارد: «قل ما یكون لی أن أبدله من تلقاء نفسی إن أتبع إلا ما یوحی الی» (یونس / ۱۵) این سلب اختیار، نشان دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نیست و گرنه هر انسانی می‌تواند آنچه را گفته است، به تعبیر و بیان دیگری بگوید.

۴ - قرآن در آیات متعددی تصریح می‌کند که خداوند، کتابش را به زبان عربی بر پیامبر نازل کرده است: «أنا أنزلناه قرآناً عربیاً» (یوسف / ۲)، «وإنه لتنزیل ربّ العالمین... بلسان عربی مبین» (شعراء / ۱۹۲ و ۱۹۴)

۵ - نکته دیگری که سرشت زبانی وحی را به قوت تایید می‌کند، تفاوت قرآن و حدیث از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات است. این تفاوت، بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر در فرآیند گرفتن وحی و شکل‌گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است. ۳۱

۲. نفی عصمت پیامبر، و خطا پذیری وحی

نتیجه دیگر دیدگاه تجربه دینی در باب وحی، این است که چون وحی نوعی تجربه درونی انسان است، و تجربه همیشه با تعبیر و تفسیر همراه است، هیچ وحی تعبیر نشده‌ای وجود ندارد. بدین ترتیب وحی خطاپذیر خواهد بود.

«از این نظر گاه، اعتنای خداوند این نبوده است که یک کتاب معصوم املا کند یا تعالیم تخطی‌ناپذیر و خطاناپذیری القا کند، بلکه به منصف ظهور آوردن وقایعی در حیات افراد و جوامع بوده است. خود کتاب مقدس سراپا یک مکتوب بشری است که حکایتگر این وقایع وحیانی است. عقاید نویسندگان آن گاه یک جانبه و محدود است و از قوالب فکری عصری شان متأثر است.

وحی الهی و واکنش انسانی همواره در هم تنیده بوده است.» ۳۲

به عبارت دیگر، در این دیدگاه، وحی سرشت زبانی ندارد، بلکه از مقوله احساسات درونی و حالات روحی است. اگر این دیدگاه پذیرفته شود، عصمت در پیکره وحی نفی می‌شود؛ چرا که پیامبر مواجهه‌ای با خدا داشته که در مرحله بعد تفسیر و ترجمه مواجهه اثر را در اختیار مردم قرار می‌دهد. و تفسیر تجربه یعنی پذیر تأثیرپذیری وحی (تجربه) از باورها، انتظارات و فرهنگ پیامبر

(تجربه گر). بنابراین، نمی‌توان گفت که تفسیر و تعبیر پیامبر از مواجهه‌اش صحیح است و در تفسیر او خطا راه ندارد؛ چرا که گرفتار بودن تفسیر در دام محدودیتهای بشری پیامبر را از رسیدن به تجربه ناب و خالص باز می‌دارد.

نقد و بررسی

عصمت انبیا در تلقی، نگهداری و تبلیغ، یکی از اصول مشترک همه آنها و از ویژگیهای برجسته تمامی پیامبران است (جوادی، ۱۳۷۹، ص ۶۰) خداوند هرگونه نقص و عیبی را از انبیا سلب کرده و به صورت اصلی کلی در قرآن می‌فرماید: «و ما کان لنبی أن یغل» (آل عمران / ۱۶۱) از آنجا که پیامبران، پیامهایی را از جانب خداوند متعال برای سعادت انسان‌ها به آنها ابلاغ می‌کنند، اگر در فرا گرفتن، نگهداشتن و رساندن وحی خطایی کنند، نقض غرض پیش آمده و با هدایت الهی منافات دارد.

آیات متعددی از قرآن دلالت می‌کند که وحی نبوی در سه مقطع از هر اشتباهی مصون است:

۱ - مرحله دریافت و گرفتن کلام خدا؛ «و انک لتلقى القرآن من لدن حکیمِ علیم» (نمل / ۶)

۲ - مقطع حفظ و نگهداری کلام خدا؛ «سنقرئک فلاتنسی» (اعلی / ۶)

۳ - مرحله ابلاغ پیام الهی، «و ما ینطق عن الهوی. ان هو الا وحی یوحی» (نجم / ۴-۳).

تا که ما ینطق محمد عن هوی

ان هو الا بوحی احتوی

زان سبب قل گفته دریا بود

گر چه نطق احمدی گویا بود

گر چه قرآن از لب پیغمبر است

هر چه گوید حق نگفت او کافر است

۳. دین بشری

یکی دیگر از لوازم این نظریه، این است که دین و شریعت، فرآورده و تولید یافته شخص پیامبر صلی الله علیه وآله وسلم است نه خدا؛ وقتی که وحی چیزی جز تجربه درونی پیامبر نیست و فاقد خاستگاه و حقیقت ماورای طبیعی و الهی است، در نتیجه وحی متأثر و متناسب با عصر، حوادث، بنیه مزاجی، فرهنگ و عقلانیت حاکم بر زمان پیامبر خواهد شد. لازمه گریزناپذیر چنین دیدگاهی «الهی نبودن دین» خواهد بود؛ یعنی دین اسلام، ساخته و پرداخته بشر (پیامبر) و محصول تجربه درونی و بیرونی پیامبر می‌باشد!

«اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال [که از طرف خداوند نازل شده] نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک ماموریت است. بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرصلی الله علیه وآله وسلم [و تراوش یافته از ذهن او] است. شخصیت پیامبر در این جا محور است و آن، همه آن چیزی است که خداوند به امت مسلمان داده است و دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد و همانا تجربه درونی و بیرونی پیامبرصلی الله علیه وآله وسلم است که پیامبرصلی الله علیه وآله وسلم از سر می‌گذراند.» ۳۳

خلاصه کلام اینکه پیامبر اسلام صلی الله علیه وآله وسلم در دو سطح، تجربه داشت و اسلام محصول این گونه تجربه است: تجربه درونی و سوبژکتیو و تجربه بیرونی، و به مرور زمان، پیامبر در هر دو تجربه مجرب‌تر و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. در بخش تجربه درونی، وحی را دریافت می‌کرد و در قسمت بیرونی، جنگ و صلح و... داشت.

نقد و بررسی

معنای ادعای یاد شده این است که، اولاً: وحی - و در پی آن دین - نه گفتار خدا، بلکه حالات و تجارب پیامبر است.

ثانیاً: این تجارب و حالات تنها تجربه‌هایی نبودند که در ارتباط با خدا و عمل گرفتن وحی صورت می‌گرفتند، بلکه با شرایط اجتماعی و سیاسی، رابطه دیالوگی داشتند و تجاربی هم که در واکنش به آن شرایط به دست می‌آیند. این سخن غیر از آن است که بگوییم، دین حقایقی است که پیامبر در تجاربش از خدا دریافت می‌کرد و رفتار او هم - که عمدتاً به تجارب بیرونی او مربوط می‌شوند - مفسر آن حقایق یا نشان دهنده موارد کاربردی آن بودند.

تفاوت دو سخن، گویای تفاوت حقیقت دین از منظر صاحبان دو دیدگاه است. در سخن نخست، حالات و تجارب پیامبر، کانون توجه اوست و محوریت، با حالات و تجارب - درونی و بیرونی - اوست؛ ولی در سخن دوم، حالات و تجارب، از حقیقت دین خارج می‌شوند. پیامبر در تجارب درونی حقایقی را از طریق گفتار یا از راه‌های دیگر دریافت می‌کند و مضمون تجارب بیرونی او، تفسیری از آن حقایق گفتاری یا غیر گفتاری و یا کاربردهایی از آن را نشان می‌دهند. ۳۴

پس از تحلیل مفهومی فوق، سوال این است که چرا حقیقت را، به جای حقایق مُنزل از جانب خدا، باید در حالات و تجارب دینی پیامبر جست و جو کرد؟ بر اساس آیات قرآن، پیامبر واسطه و فرستاده‌ای است که وظیفه‌اش تبلیغ مطالبی است که بر او نازل شده است؛ یعنی حقیقت اسلام، نه تجارب درونی و بیرونی، بلکه چیزهایی است که از طرف خداوند نازل شده است. از جمله این آیات عبارتند از:

«و ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل إنقلبتم على أعقابكم» (آل عمران ۱۴۴/)

«يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك» (مائده ۶۷/)

۴. بسط پذیری تجربه نبوی (نفی خاتمیت)

یکی دیگر از پیامدهای وحی تجربی، بسط و توسعه دایره نبوت به انسان‌های دیگر است؛ چرا که وحی، نوعی تجربه دینی است و تجربه دینی نیز محدود به پیامبران نیست، بلکه انسان‌های دیگری نیز دارای تجارب دینی هستند. پس با داشتن تجربه دینی می‌توان به مقام نبوت نایل آمد.

بدین ترتیب، گرچه «ماموریت نبوی» پایان یافته است، ولی مجال برای تجربه نبوی همچنان باز است و در هیچ زمانی منقطع نخواهد شد و تجارب نبوی از شخص پیامبر فراتر می‌روند و شامل شاعران، هنرمندان و... نیز می‌شوند و آنها هم می‌توانند «کار پیامبرانه» انجام دهند. بنابراین، ممکن است اشخاصی در دوره خاتمیت به این تجربه نایل شوند و به آموزه‌هایی حتی مخالف و مغایر با آموزه‌های اسلام دسترسی پیدا کنند، بلکه بالاتر از این، این احساس به آنها دست دهد که دیگر لازم نیست پیرو شریعت اسلام باشند؛ چرا که این احساس و تجربه برای آنان حجت است.

«امروز دوران ماموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است، اقتدا به آن روح بزرگوار ایجاب می‌کند تجارب باطنی و اجتماعی و سیاسی وی را ادامه دهیم و با حفظ روح وحی، دیالوگ گسترده‌ای، با عالم درون و عالم بیرون سامان دهیم و مبتکرانه و دلیرانه در این میدان در آیم و از تقلید و شرح و تماشگری به تحقیق و ابتکار و اکتشاف و بازیگری عبور کنیم و از حدود و حصول کثرت نهراسیم و تجربه کنندگان این عرصه‌های درشتناک را ارج و حرمت بگذاریم.» ۳۵

نقد و بررسی

۱ - تجارب پیامبر متجانس و همگون نیستند؛ دسته‌ای وحیانی و دسته‌ای غیر وحیانی هستند. پایان یافتن ماموریت نبوی نیز به این معنی است که دیگر هیچ کس تجارب وحیانی نخواهد داشت و کسی نمی‌تواند ادعای برقراری ارتباط وحیانی با خدا داشته باشد و «کاری پیامبرانه» انجام دهد.

۲ - تجارب هر کس مخصوص خود اوست و به طور دقیق در دیگران یافت نمی‌شود (و با پذیرش مدل کانتی - همان طور که دیدیم نویسنده محترم مدلی را می‌پذیرد - که بر اساس آن بسط و گسترش تجربه دینی (وحیانی و غیر وحیانی) به دیگران امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا طبق این مدل جداسازی صورت از ماده آن ممکن نیست و ویژگیهای شخصی پیامبر در متن تجربه دخیل می‌باشد، چون این جداسازی، به معنای از دست رفتن خود تجربه است و همچنین طبق این

مدل نمی‌توان ادعا کرد که تجارب پیامبر و تجارب عرفا و... ماده واحدی دارند؛ چون پذیرفتن ماده واحد مشترک به معنای پذیرفتن «ذات گروی» است، در حالی که دیدگاه کانتی «ساخت گرا» است؛ یعنی صورت به ماده شکل و محتوای خاص می‌دهد. ۳۶

۳ - مسلمانان همواره «ختم نبوت» را امر واقع شده تلقی کرده‌اند و هیچ‌گاه برای آنان این مساله مطرح نبوده که پس از حضرت محمدصلی الله علیه وآله وسلم پیامبر دیگری خواهد آمد؛ در میان مسلمانان، اندیشه ظهور پیامبر یا پیامبرانی دیگر، در ردیف انکار خداوند و انکار قیامت، ناسازگار با ایمان به اسلام و بدعت در دین تلقی شده است.

سرشت خاتمیت با سرشت وحی اسلامی گره خورده است. چنان که پیش‌تر نیز گفتیم، وحی اسلامی سرشتی زبانی دارد و پیامبر در جایگاه واسطه میان انسان و خدا، پیام الهی را از ناحیه خداوند دریافت کرده و در قالب وحی مکتوب یعنی قرآن و بدون هیچ‌گونه تحریفی در اختیار مردم قرار داد. حال اگر این وحی مکتوب از تحریف مصون بماند و همان طور که ادله صیانت قرآن بر آن دلالت می‌کند و دیگر به واسطه نیازی نخواهد بود؛ چرا که پیام الهی همچنان در دست بشر باقی است.

اما تحلیلگران تجربی وحی، بدون اینکه در آیات و روایات تأمل کافی بکنند، تفسیر خاصی از وحی و نبوت عرضه می‌کنند که لازمه آن «عدم انقطاع وحی» و «نفی خاتمیت» است. در حالی که از آیات و روایات بسیاری استفاده می‌شود که حقیقتاً با رفتن پیامبر، وحی و تجربه پیامبرانه منقطع شده است و هیچ‌کس به مقام وحی و نبوت نخواهد رسید. تعبیر «خاتم النبیین» در آیه شریفه «ما کان محمد أباً أحد من رجالکم و لکن رسول اللّٰه و خاتم النبیین» (احزاب / ۴۵) ظهور در همین معنی است. جمله معروف - بین شیعه و سنی - از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم: «إلا إله لا نبی بعدی» نیز دلالت کننده بر همین مدعاست. همچنین جمله زیر از امام علی علیه السلام نیز بر این معنی دلالت دارد: «... و ختم به الوحی» ۳۷

تجربه دینی بودن وحی و پلورالیسم دینی

تجربه دینی در دوره معاصر از زاویه دیگری نیز مورد توجه واقع شد و آن مساله «پلورالیسم دینی» (Religious Pluralism) است. کسانی که وحی را به تجربه دینی فرد کاهش داده‌اند تلاش می‌کنند تا بر اساس آن، تکثر ادیان را نیز توجیه کنند. این دیدگاه بیشتر از همه در آثار جان هیک پرورش یافته است. در کشور ما هم، روشنفکرانی که از وحی تجربی دفاع می‌کنند، عموماً آن را یکی از مهم‌ترین مبانی پلورالیسم دینی قلمداد می‌کنند.

گرچه جان هیک، مشهورترین فیلسوف دین مسیحی است که درباره پلورالیسم دینی به عنوان یک نظریه در باب کثرت ادیان اندیشیده است و در واقع، این مفهوم را بیش از هر کس دیگری در

برابر مطلق گرایی (Absolutism) دین مسیحیت پرورنده است. اما این تز را می‌توان در آثار برخی از تجربه‌گرایان دینی ما قبل هیک، مانند شلایرماخرواُتو، و همچنین در آثار متفکران دیگری همچون لسینگ (۱۷۸۱ - ۱۷۲۹)، امرسون (۱۸۸۲-۱۸۰۳) و توین بی (۱۹۷۵-۱۸۸۹) نیز مشاهده کرد. در میان متفکران مسلمان نیز می‌توان مدعیان کثرت‌گرایی دینی متقدم برهیک را پیدا کرد و این نکته موضوع نخستین کتاب فریتیوف شوان (۱۹۹۸-۱۹۰۷) با عنوان «وحدت متعالی ادیان» (۱۹۷۵) بود. آنچه درباره هیک استثنایی است، تمامیت و کمال تلاش او در زمینه الهیات مسیحی به منظور تشخیص و تطبیق کثرت‌بنیادی به او و حتی تجربه دینی به عنوان امری که ریشه در حقیقت توصیف‌ناپذیر دارد، می‌باشد. ۳۸

هیک مفصل‌ترین بیان از دیدگاه کثرت‌گرایانه خویش را در کتاب «تفسیر دین» (۱۹۸۹) آورده است. اثر دیگری که وی سعی بلیغ نمود تا به انتقادهای وارده پاسخ گوید، «کلام مسیحی درباره ادیان» (۱۹۹۵) است. مدعای اصلی وی آن است که بهترین تبیین اختلافات ادیان این است که آنها را «راه‌های گوناگون برای درک و تجربه کردن یک واقعیت الوهی غایی به شمار آوریم». ۳۹ از این رو، سنت‌های بزرگ دینی را باید «فراخناهای» بدیل رستگاری یا «راه‌هایی» دانست که زنان و مردان در آن می‌توانند تحقق رستگاری یا آزادی را بنگرند. ۴۰

هیک این موضوع را در سایر کتابهایش دنبال می‌کند، حتی عنوان کتاب او، «خدا اسامی متعدد دارد» (۱۹۸۹) یا «خدا و جهان ایمان‌ها» (۱۹۷۷) و «رنگین کمان ایمان‌ها» (۱۹۹۵) اشاره به این معنی است که خدا را به چندین طریق متفاوت می‌توان مورد پرستش قرار داد. طبیعی است که پذیرش فرضیه کثرت‌گرایانه باید تأثیر عمده‌ای بر عقاید و باورهای دینی داشته باشد و لذا هیک بر آن است که مسیحیانی که پلورالیسم را می‌پذیرند، باید از آموزه «تجسد» دست بردارند.

مهمترین مبنای کثرت‌گرایی دینی، تجربه دینی است. کثرت‌گرایان با استناد به تجربه دینی و تفکیک تفسیر از تجربه معتقدند که انسان‌ها در مواجهه با واقعیت غایی، تجربه‌هایی را از سر می‌گذرانند، که وقتی آن را در قالب ذهن و زبان خویش می‌ریزند اختلافات پدید می‌آید. هیک برای تبیین این اختلافات، به نظریه فلسفی - معرفت‌شناختی کانت در تمایز و انفکاک «نومن از فنومن» توسل می‌جوید. وی بر اساس این مدل، که آن را «فرضیه نوع - کانتی» (Kantian - type - Hypothesis) می‌نامد، معتقد است: «فرضیه پلورالیستی نوع کانتی در مواجهه با مساله دعاوی متعارض بر حق بودن ادیان مختلف، این پیشنهاد را می‌دهد که دعاوی این ادیان در واقع تعارضی با یکدیگر ندارند؛ زیرا این ادعاها درباره جلوه‌های مختلف واقعیت متعالی در جوامع ایمانی و بشری مختلف است و هر یک از آنها با مفاهیم ذهنی، اعمال معنوی، نحوه زندگی،

گنجینه‌ای از اسطوره‌ها و داستانها و خاطرات تاریخی مخصوص به خود، کار خود را انجام می‌دهند.» ۴۱

نکته قابل ذکر اینکه کثرت گرایی در مقابل «شمول گرایی» (Inclusivism) و «انحصارگرایی» (Exclusivism) قرار دارد.

بر اساس شمول گرایی، در همه ادیان، خدای واحدی پرستش می‌شود، ولی کامل‌ترین شناخت از او را باید در سنت مسیحی سراغ گرفت (= شمول گرایی مسیحی). مسیحیت حسرتها و آرزوهای مبهمی را که در سایر ادیان ابراز شده‌اند، ارضا می‌کند.

انحصار گرایی هم، رستگاری، رهایی، کمال، یا هر چیز دیگر که هدف نهایی دین تلقی می‌شود، منحصرأ در یک دین خاص جست‌وجو می‌کند، ادیان دیگر حامل حقایقی هستند، اما تنها یک دین حق وجود دارد. ۴۲

نقد و بررسی

پلورالیسم دینی، اشکالات متعددی دارد که یاد کرد همه آنها از حوصله نوشتار حاضر بیرون است. در این جا فقط به برخی از اشکالات مبنا انگاری تجربه دینی برای پلورالیسم می‌پردازیم. سؤال اساسی و مهمی که کثرت گرایان باید پاسخ دهند این است که بر اساس این نظریه، چه راهی وجود دارد تا بتوان تشخیص داد که همه ادیان درباره یک واقعیت سخن می‌گویند؟ به عنوان مثال، در داستان فیل و مردان کور، چه راهی برای مردان کور وجود دارد تا بفهمند که همه آنها درباره یک واقعیت سخن می‌گویند؟ هیچ راهی وجود ندارد، مگر اینکه به یک فرد بینای مورد اعتماد رجوع کنند که در این صورت وی آنها را از خطایشان آگاه می‌کند. بنابراین همه آنها می‌فهمند که همگی در اشتباهند، نه اینکه هر کدام از منظر خاص و جداگانه‌ای سخن می‌گفتند.

اولاً، تمثیل فیل نوعی شکاکیت افراطی در مورد شناخت خداوند را با خود دارد. به‌ویژه این تمثیل بیان می‌کند که هیچ کس و هیچ مذهبی، خداوند را به طور کامل نمی‌شناسد. در این صورت اگر خداوند عمدتاً درک‌ناپذیر است، چگونه می‌توانیم بفهمیم که او درک‌ناپذیر است؟ در آن صورت، چگونه حتی می‌فهمیم که او اصلاً وجود دارد؟ ثانیاً، در حالی که این تمثیل می‌کوشد که به حقیقت تمامی مذاهب، اعتبار و ارزش ببخشد، اما بیشتر در زمینه نشان دادن این مطلب موفق بوده است که تمام مذاهب آن چنان که باید در شناخت و درک خداوند موفق نبوده‌اند. در این صورت، تمثیل بیانگر این است که [نه تنها] تمامی ادیان درست نیستند، بلکه تمام ادیان عمدتاً نادرست و بی اساس می‌باشند. ۴۳

راه دیگر برای تشخیص وحدت تجربه، یافتن هسته مشترک تجارب دینی است. اگر بتوان میان تجارب مختلف دینی، هسته مشترکی یافت، در این صورت، می‌توان گفت که این تجارب

گونگون، تماماً از چیز واحدی حکایت دارند و جنبه‌های مختلف آن را نشان می‌دهند. اما اگر چنین هسته مشترکی یافت شود، به معنای پذیرش ذات‌گرایی در بحث تجربه دینی است. در حالی که کثرت‌گرایی که از برهان تجربه دینی استفاده می‌کند، عموماً ساخت‌گرا هستند و منکر وجود هسته مشترک در تجارب دینی هستند. ۴۴ بنابراین، راهی برای اثبات وحدت تجربه وجود ندارد. لازمه نظر کثرت‌گرایی نظیر هیک آن است که به نوعی شکاکیت تن داده، و مرزی میان دینداری و الحاد قائل نشوند؛ چرا که مومن و ملحد هیچ کدام تصویری روشن از واقعیت مطلق ندارد. همچنین این نظریه، به دیدگاه «اهل تعطیل» در سنت اسلامی شباهت دارد، که بر اساس آن، معرفت به ذات ربوبی ناممکن است.

۱ - قائمی نیا، علی رضا، وحی و افعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری)، انجمن معارف، ۱۳۸۱/۳۳. رک: ریچارد سویین برن، آیا خدایی هست؟ ترجمه محمد جاودان، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۹۶-۱۸۹.

Richard swinburn, Revelation, Clarendon press, ۲, p.۱۹۹۲Oxford

۲ - میشل توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۲۸.

۳ - نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷.

۴ - آربری، آ. ج. عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ترجمه حسن جوادی، انتشارات امیر کبیر، ۷-۸ □ ۱۳۷۲.

۵ - باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرماشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۶۲ □ ۱۳۶۲

۶ - هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۵۰ □ ۱۳۸۱

۷ - قائمی، علی رضا، وحی و افعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری)، انتشارات انجمن معارف قم، ۱۳۸۱/۴۶.

۸ - گالووی، آلن، برگ، پانن: الهیات تاریخی، ترجمه مراد فرهادپور، موسسه فرهنگی صراط، ۳۵.

۹ - سایکس، استون، شلایر، ماخر، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدری، انتشارات گروسی، ۷۴ □ ۱۳۷۶.

۱۰ - قائمی نیا، علی رضا، تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب قم، ۲۷۰ □ ۱۳۸۱.

۱۱ - استیس، والتر ترنس، فلسفه و عرفان، ترجمه بهاء الدین خرماشاهی، انتشارات سروش، ۲۷ □ ۱۳۷۹.

- ۱۲ - همان.
- ۱۳ - قائمی نیا، علی رضا، وحی و افعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری)، انجمن معارف، ۵۳-۵۲ □ ۱۳۸۱.
- ۱۴ - همان، ۵۷-۵۶
- ۱۵ - گلشنی، مهدی، از علم سکولار تا علم دینی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۴۹ □ ۱۳۸۰.
- ۱۶ - عباسی، ولی‌الله، پدیدارشناسی، تجربه‌گرایی دینی و گوهر دین، اندیشه حوزه، ش ۲۷۱ □ ۳۵-۳۶.
- ۱۷ - ر.ک: هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۳۸.
- ۱۸ - ماوردس، جورج، باور به خدا، ترجمه و نقد رضا صادقی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌رحمه‌الله، ۵۴-۵۳ □ ۱۳۸۱.
- ۱۹ - حسینی سید حسن، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، انتشارات سروش، ۵۷ / □ ۱۳۸۲، ر.ک: جان هیک، فلسفه دین، ۱۶۴-۱۵۰.
- ۲۰ - معروف، محمد، اقبال و اندیشه‌های دینی غرب، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، نشر قصیده سرا، ۱۸۶-۱۸۵.
- ۲۱ - اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، نشر پژوهشهای اسلامی، ۲۶.
- ۲۲ - همان، ۱۴۳.
- ۲۳ - مجتهد شبستری، محمد، نقدی بر قراءت رسمی از دین، طرح نو، ۴۰۵ □ ۱۳۷۹.
- ۲۴ - ر.ک: سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، موسسه فرهنگی صراط، ۱۵-۳.
- ۲۵ - صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، انجمن معارف و کتاب طه، ۲۴۵-۲۴۴ □ ۱۳۸۲.
- ۲۶ - نقل از: محمد سعیدی روشن، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، موسسه اندیشه معاصر، ۶۰ □ ۱۳۷۵.
- ۲۷ - ر.ک: نصری، عبدالله، یقین گمشده (گفت و گوهایی در باب فلسفه دین)، انتشارات سروش، ۱۱۸-۱۱۹. عباسی، ولی‌الله، قبضی در بسط تجربه نبوی، مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (الهیات و حقوق)، شماره ۷ و ۸، بهار و تابستان ۸۵-۸۴ □ ۱۳۸۲.
- ۲۸ - صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، ۲۴۸-۲۴۷
- ۲۹ - همان.

- ۳۰ - ابوزید، نصر حامد، تأویل، حقیقت و نص، (گفت و گو)، کیان، ش ۱۳ □ ۵۴.
- ۳۱ - ر.ک. عباسی، ولی الله، لوازم و پیامدهای تجربه گرایی وحی، قبسات، ش ۱۰۸-۱۰۹ □ ۲۶.
- موسی، حسینی، و حیانی بودن الفاظ قرآن، پژوهشهای قرآنی، ش (۲۳۴-۲۳۳) □ / (۲۱-۲۰)
- ۳۲ - باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ۲۶۹.
- ۳۳ - سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ۱۹.
- ۳۴ - قائمی نیا، علی رضا، وحی و افعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری)، انجمن معارف، ۲۳۶ □ ۱۳۸۱.
- ۳۵ - ر.ک: سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ۲۷.
- ۳۶ - ر.ک: عباسی، ولی الله، قبضی در بسط تجربه نبوی، ۱۲۳.
- ۳۷ - نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳.
- ۳۸ - لگنهاوزن، محمد، اسلام و کثرت گرایی دینی، ترجمه نرجس جواندل، موسسه فرهنگی طه، ۴۶.
- ۳۹ - مقاله دیوید بازینجر در: عبدالکریم سروش، صراطهای مستقیم، موسسه فرهنگی صراط، ۳۰۸.
- ۴۰ - او کیف، تری و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاده، انتشارات اشراق، ۹۶.
- ۴۱ - هیک، جان، پلورالیسم دینی، ترجمه سعید عدالت نژاد، پل فیروزه، ش ۹۰ □ ۸.
- ۴۲ - پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ۴۰۲.
- ۴۳ - کنت آرلا سامپس، پاسخ به کثرت گرایی دینی، ترجمه علی کربلایی پازوکی، کلام اسلامی، ش ۷۸ □ ۳۸.
- ۴۴ - ر. ک: صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، ۳۴۶.