

## وحی و تجربه دینی از منظر قرآن و اندیشمندان

□ علی باقری

### چکیده:

این مقاله به بررسی مسأله وحی از نظر معتقدان به فرضیه تجربه دینی می‌پردازد. نخست، عوامل پیدایش انگاره تجربه دینی بررسی می‌شود و در ادامه، مؤلف به بیان مفهوم و تعریف تجربه دینی می‌پردازد. پس از بیان نظریه‌های مختلف اندیشمندان غرب و برشمردن تعاریف آنان از تجربه دینی، به این نتیجه دست یافته که هرگز نمی‌توان این تعاریف را در معنایی کلی جمع کرد؛ زیرا برخی از این مفاهیم با دیگر تعریفها تضاد دارد. از دیگر مباحث این مقاله، بیان تفاوت تجربه دینی با تجربه اخلاقی، زیباشناختی و دین‌مداری است و اقسام تجارب دینی را چنین برمی‌شمارد: تجارب تفسیری، تجارب شبه حسی، تجارب وحیانی، تجارب احیاگر، تجارب مینوی و تجارب عرفانی. پس از بیان مفهوم وحی در نظریه تجربه دینی و بررسی دو نظریه «وحی زبانی» و «وحی غیر زبانی»، به وحی و تجربه دینی در اندیشه روشنفکران مسلمان توجه شده است و تلاش این اندیشمندان را در تطبیق وحی در اسلام با نظریه‌های متبعان فرنگی و نظریه تجربه دینی، مورد ملاحظه قرار گرفته است و به آثار چنین اندیشه‌ای اشاره شده است. در پایان با بررسی مسأله وحیانی بودن کلمات قرآنی، به این نتیجه رسیده که چون اندیشه صحیح درباره قرآن، این است که الفاظ آن توسط خداوند به جبرئیل القا شده و او آن الفاظ را بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خوانده است، وحی محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نوعی تجربه دینی نیست. **کلید واژگان:** وحی، تجربه دینی، دین، انواع وحی، انواع تجربه دینی.

مسأله «تجربه دینی» امروزه در تحلیل و توجیه مفاهیم دین، بسیار مورد توجه است. از این منظر، وحی، یک نوع تجربه است که در دسته تجارب دینی قرار دارد و در این مقاله به اختصار، این موضوع را بررسی کرده، مورد تحلیل قرار می‌دهیم.

## عوامل پیدایش نظریه تجربه دینی

در اثر اشتباهات فاحش کلیسای مسیحی، انحصارطلبی و قدرت‌خواهی آن در قرون وسطی (قرن نوزدهم میلادی)، مادی‌گری در غرب غالب آمده، امواج آن، سرتاسر این سرزمین را فراگرفت؛ به گونه‌ای که در این دیار، دین‌گریزی و دین‌ستیزی رواج یافت و ماوراء الطبیعه بالکل انکار گردید و همه چیز بر اساس یافته‌های حسی و تجربی توجیه گردید. در مقابل این جریان، مؤمنان به کلیسا موضع تدافع اتخاذ نمودند که به «تدابیر حفاظتی»<sup>۱</sup> معروف شد و در نتیجه، مکاتب خاص فلسفی پدید آمد.

یکی از این مکاتب، مکتب «شلایر ماخر»<sup>۲</sup> و ارائه نظریه تجربه دینی بود. مهمترین علل ارائه این نظریه و سایر تدابیر حفاظتی را می‌توان چنین برشمرد:

۱. ناسازگاری تعالیم کتاب مقدس با فهم عمومی و حل تناقضات کتاب مقدس: ناهم‌خوانی عقاید مسیحیت و مضامین کتاب مقدس با فهم عمومی انسانها پیامدهای زیانباری به همراه داشت و بسیاری از آزاداندیشان و متفکران غرب را به گرایشهای الحادی سوق داد که در مقابل آنان، برخی از متتبعان مسیحی که نمی‌توانستند به دین آبا و اجدادی خود پشت پا بزنند، برای مصون‌سازی دین در برابر نقد نقادان و توجیه خرافه‌های کتاب مقدس، دست به اقدامهایی زدند که «تدابیر حفاظتی» (protective strategies) نام گرفت و در این رهگذر، مکاتب فلسفی خاصی پدید آمد که سعی در بیرون بردن دین از قلمرو عقل داشتند.

یکی از این مکاتب، ارائه نظریه تجربه دینی به عنوان گوهر و اساس دین بود. «شلایر ماخر» ادعا کرد که گوهر دین، احساس و توجه باطنی به بی‌نهایت است و

1. protective strategies.

2. Friedrich Schleiermacher.

اساساً دین از مقوله احساس و شور و شوق به نامتناهی است و افکار و عقاید و اعمال دینی، جنبه ثانوی دارد و در واقع، چیزی جز تجلی احساسات دینی نیست. هدف اول «شلایر ماخر» همان‌گونه که اشاره شد، همان توجیه مفاهیم کتاب مقدس بود. وی هدف دومی را نیز دنبال می‌کرد و آن، مصون‌سازی دین از نقادیهای فیلسوفانی مانند «کانت» و «هیوم» بود.

بر اساس این برداشت از دین، در توجیه تناقضهای موجود در کتاب مقدس گفته شد: کتب مقدس را نمی‌توان متن وحی الهی شمرد. خداوند، وحی فرستاده است، ولی نه با املائی یک کاتب معصوم و مصون از تحریف و خطا. کتاب مقدس، وحی مستقیم نیست، بلکه گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آیین‌های احوال و تجارب بشری است.<sup>۱</sup>

## ۲. ناتوانی فلسفه غرب و کلام مسیحی:

پیشرفتهای علوم تجربی و رشد سریع فنون و تکنیک در دو قرن اخیر از یک سو و نارسایی مفاهیم کلامی و احیاناً تعارض عقاید اهل کتاب با دستاوردهای دانش تجربی از سوی دیگر، دین‌باوران غربی را که به مسیحیت اعتقاد داشتند، با مشکلات انبوه و دشواری مواجه ساخت که هر یک از نحله‌های مذهبی یا فلسفی در مقابل این تهاجم گسترده به گونه‌ای به مقابله و واکنش پرداخت. عده‌ای پس از مشاهده ناتوانی عقل نظری، به عقل عملی<sup>۲</sup> پناه بردند.

در مقابل اینان که به عقل پرداختند، متکلم آلمانی «شلایر ماخر» شیوه دیگری پیشنهاد کرد. او راه دستیابی به دین را نه عقلانی می‌دانست و نه وحیانی، بلکه دین را محصول تجربه یا انتباه دینی می‌انگاشت. به نظر وی، دین موضوع یک احساس زنده است، نه پیامد امری دور از احساس دینی و غایب از تجربه دینی.<sup>۳</sup>

۱. وین پراوت فوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.

۲. ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب (*critique of pure reason*)، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲ ه.ش.

۳. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۳۱.

### ۳. حلّ بی تفاوتی جامعه غرب و غیبت خدا از صحنه زندگی مردم:

نواندیشان مسیحی که به نوعی، متأثر از افکار اگزیستانسیالیستی نیز می‌باشند، گویا درد بزرگی را در جامعه غربی احساس کردند و آن، «بی تفاوتی» و «غیبت خدا» از صحنه زندگی عملی افراد و اجتماع بود. آنان فهمیدند مردم با آن که به طور رسمی دیندار و خداباورند، ولی دینداری و اعتقاد به خدا هیچ گونه نمود و تأثیری در زندگی آنان ندارد. لذا کوشیدند با بیدار کردن روان و وجدان تک تک افراد جامعه، دین را امری وجدانی و باطنی جلوه دهند.<sup>۱</sup>

### ۴. ظهور لیبرالیسم سیاسی و پلورالیسم:

پس از ظهور لیبرالیسم سیاسی، برای ایجاد یک پشتوانه عقیدتی برای اندیشه لیبرالیسم سیاسی از یک سو و همسو کردن مسیحیت با فکر سیاسی حاکم از سوی دیگر و در نتیجه، حفظ دین و ایجاد حصار بر دور آن که سراسر مشحون به عقایدی غیر قابل توجیه است، در مقابل سیل شبهات، اندیشه تجربه دینی مطرح گردید و دین را امری فردی گرداند که فردگرایی لیبرالیسم سیاسی نیز با آن منطبق است.

## مفهوم و تعریف تجربه دینی

در بیان مفهوم تجربه دینی و ارائه معنای جامع برای آن، در بین اندیشمندان غربی اختلافهای بسیاری دیده می‌شود. هر گروه از زاویه‌ای خاص به آن نگریسته است و شاید بتوان گفت: هر کس بر اساس رشته تخصصی و گرایش غالب علمی خود، به آن لباسی پوشانده که این امر، علاوه بر ایجاد ابهام در مفهوم آن، باعث بحثهای زیادی درباره آن گردیده است.

اصطلاح «تجربه دینی» قبل از چاپ کتاب «انواع تجارب دینی»<sup>۲</sup> اثر «ویلیام

۱. محمدباقر سعیدی روشن، تحلیل وحی در دیدگاه اسلام و مسیحیت، مؤسسه فرهنگی اندیشه، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷.

2. *the varieties of religious experience.*

جیمز<sup>۱</sup> به عنوان یک اصطلاح علمی، زیاد مورد استفاده قرار نمی‌گرفت. اگرچه تاریخ تفسیر مفاهیم عقیدتی و دینی به عنوان یک تجربه شخصی، حداقل به قرن شانزدهم میلادی و مکتب عرفانی اسپانیایی و دوره اصلاح طلبان پروتستان برمی‌گردد<sup>۲</sup>، اما تأکید بر این مفهوم و به کارگیری اصطلاح تجربه دینی، بیشتر توسط متفکرانی چون «جانسون ادواردز»<sup>۳</sup> و «فردریک شلایر ماخر» و «رودلف اتو»<sup>۴</sup> صورت گرفت.

اساس نگاه تجربی به دین، بر فراهم آوردن امکان اعتقاد به فهمی دست اول از دین قرار دارد و می‌خواهد دین، به عنوان نیروی واقعی در زندگی بشر پذیرفته شود و صرفاً به عنوان اعتقاد رسمی یک عضو کلیسا به آن نگریسته نشود. تلاش در تفسیر مفاهیم دینی؛ همچون خدا، ایمان، وجدان، گناه، رستگاری، نجات و عبادت از طریق تجربه فردی و تجلی احساسات، باب تحقیقات مادی را درباره موضوعات دینی بر روی روان‌شناسان، تاریخ‌نویسان، باستان‌شناسان، جامعه‌شناسان، فلاسفه و خصوصاً فلاسفه اگزیستانسیالیست گشود و مباحث دنباله‌داری را در بین دانشمندان به وجود آورد و برداشتهای مختلفی از این اصطلاح را به دنبال داشت؛ به گونه‌ای که نمی‌توان به مفهوم واحدی برای آن دست یافت.

می‌توان تعاریف گوناگون ارائه شده را به اختصار، این گونه برشمرد:

۱. اساس تجربه دینی بر تجربه فردی قرار دارد و می‌خواهد تفسیری بر اساس تجربه فردی از مفاهیم دینی به دست دهد.
۲. تجربه مستقیم خدا؛ می‌توان گفت، نوعی شناخت غیر استنتاجی و بی‌واسطه، شبیه شناخت حسی از خدا یا از امر مفارق و متعالی.
۳. نوعی نگاه به زندگی که بیشتر مبین روح انسانی است تا هر واقعیت ماورای مادی. در این تعریف، تجربه دینی، فاقد ارزش شناخت متافیزیکی است.

1. William James.

2. *the new encyclopedia of britannica*, vol 25, p.578, (religious experience).

3. Jhathan Edwards.

4. R.dolf Otto.

۴. انعکاس و تجسم آمال و آرزوها و... به صورت خواسته‌های دینی یا پدیده‌های روان‌شناختی و معنوی است که بر اثر خودکاوای بر آدمی مکشوف می‌شود.
۵. تجلی خدا به صورت نیرویی که شخصیت انسانی را کامل کرده، او را بر بیگانگی و ناتوانی‌اش غلبه دهد.
۶. تجربه دینی، مطلق احساسی درونی و روانی و فاقد هرگونه ارزش ادراکی است و راهی به تأیید و یا تکذیب و همچنین تعریف آن نیست.
۷. آگاهی بر امر مقدس که خطاب‌گر و شورانگیز است.
۸. احساس وابستگی انسان که بر فطرت بشری به عنوان یک مخلوق تجلی می‌کند.
۹. فنای فی الله و احساس خودیک‌بینی با خداوند.
۱۰. ادراک و شهود یک نظم غیبی و غیر مشهود یا شهود کیفیت حقیقت دائم و ازلی در تدبیر کیهانی.
۱۱. دیدن دست خدا و مشاهده دخالت مستقیم او در حوادث خارق‌العاده و شگفت‌انگیز؛ همچون معجزه‌ها و کرامتها.
۱۲. انتقاد خداوند از انسان به واسطه گمراهی و دوری از معنویت؛ همچون انتقاد انبیای بنی اسرائیل از مردمان عصر خود.<sup>۱</sup>
- هرگز نمی‌توان این معانی را تحت یک مفهوم جمع کرد و از آنها تعریف واحدی برای تجربه دینی فراهم آورد؛ بنابراین، آنچه برخی در جمع بین این معانی ادعا کرده‌اند و گفته‌اند: «در تمام این تعاریف، این حقیقت نهفته است که آدمی در جست‌وجوی موجودی لایتناهی و ورای خود است»، صحیح نیست؛ زیرا بر اساس بعضی از تعاریف فوق، تجربه دینی جز ظهور و تجلی خواسته‌های درونی انسان نیست.<sup>۲</sup>

۱. تمام این تعاریف در کتاب "the new encyclopedia of britannica, vol.25" آمده است.

۲. محمدتقی فعالی، «مکاشفه یا تجربه عرفانی»، مجله نقد و نظر، سال ششم، شماره ۳ و ۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۹.

## اقسام تجربه دینی

از آن جا که اقسام زیادی برای تجربه وجود دارد و برخی از این تجربه‌ها، ممکن است با دیگر تجربه‌ها اشتباه شود، باید نخست به برخی از تجربه‌های مشابه تجربه دینی که احیاناً بین آنها و تجربه دین اشتباه شده است، اشاره کرد:

**الف) تجربه اخلاقی:** ممکن است شخصی نسبت به عملی یا صفتی اخلاقی تجربه‌ای زنده پیدا کند، اما این تجربه با تجربه شخص دیندار نسبت به حقایق دین، متمایز است؛ زیرا اولاً، وظیفه اخلاقی، وظیفه کلی انسان را بیان می‌کند، در حالی که دین به وظایف جزئی فردی می‌پردازد. ثانیاً، تجربه اخلاقی، پاسخی به قانون اخلاقی است، در حالی که تجربه دینی، پاسخ به شخصی است که قانون اخلاقی را بنا می‌نهد. ثالثاً، اخلاق، مسئولیت انسان در این جهان است، اما تجربه دین، مسئولیت انسان در برابر وحی می‌باشد. رابعاً، سرسپردگی در تجارب دینی، گسترده‌تر از تجارب اخلاقی است.

**ب) تجربه زیباشناختی:** تجارب زیباشناختی با تجربه دین، تفاوتی دارد؛ زیرا اولاً، تجربه دین، غایی است، در حالی که تجربه هنری، غایی نیست. ثانیاً، تجارب هنری، صرفاً تحسین‌برانگیز است، ولی تجارب دین، انسان را سرسپرده می‌سازد.

**ج) تجربه دنیامداری:** شخص غیر متدین، دنیا را به گونه‌ای تجربه می‌کند که از بینش یک مؤمن، متمایز است؛ زیرا در تجربه دنیامدارانه، دنیا، هدفی برای این جهان نیست و هیچ تعهد و سپردگی برای او ایجاد نمی‌شود، در حالی که در تجربه دینی، اولاً، دنیا با هدف و غایت است و ثانیاً، آدمی به امر متعالی گردن می‌نهد.<sup>۱</sup>

اما در بیان اقسام تجربه دینی، «دیویس»<sup>۲</sup> یکی از متفکران غربی در کتاب خود به نام "dentiat force of religious experience"، تجربیات دینی را به شش دسته تقسیم کرده است که عبارت است از:

۱. تجارب تفسیری: ممکن است آدمی تجربه‌ای را تجربه دینی بداند، ولی نه به

۱. کیسر نورمن، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیه‌اللهی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵، ص ۳۲.

2. Ic.F.Davis

خاطر ویژگی خاص خود آن تجربه، بلکه به لحاظ شبکه تفسیری که از پیش برای او وجود دارد و این تجربه را در آن قرار می‌دهد؛ مثلاً زلزله، یک پدیده دینی نیست، ولی کسی که وقوع آن را به لحاظ افزایش گناهان بداند، از آن، تفسیری دینی ارائه داده است و این تجربه او تجربه‌ای تفسیری خواهد بود.

۲. **تجارب شبه حسی:** آن دسته از تجارب دینی است که عنصری از حس یا ادراکی که از طریق حواس پنج‌گانه حاصل می‌شود، در آنها دخالت داشته باشد؛ همچون رؤیای دینی؛ آن گونه که درباره حضرت یوسف ع اتفاق افتاد یا رنج و درد ایوب و....

۳. **تجارب وحیانی:** تجاربی که به هنگام نزول وحی یا الهام رخ می‌دهد، تجارب وحیانی است. این گونه تجارب، دارای این ویژگی‌هاست: اولاً، معمولاً به طور ناگهانی رخ می‌دهد؛ هرچند تأثیر آنها گاه طولانی است. ثانیاً، معرفتی بی‌واسطه در اختیار عارف قرار می‌دهد. ثالثاً، این معرفت جدید، به نظر عارف، خالص است و از طریق عامل بیرونی به دست نیامده است. رابعاً، عارف در اثر تجربه وحیانی، به ایمان راسخ و استوار نایل می‌آید.

۴. **تجارب احیاگر:** انسانهایی که عارف و پیامبر نیستند، گاه به هنگام عبادت، به تجاربی دسترسی می‌یابند که به آنها یک «دین زنده» را هدیه می‌کند.

۵. **تجارب مینویی:** این نوع از تجارب دینی، از ابتکارهای «رودلف اتو» است. او «امر مینویی»<sup>۱</sup> را در سه نوع احساس خلاصه می‌کند: نخست، احساس وابستگی و تعلق مطلق در برابر او. دوم، احساس خوف دینی و هیبت‌انگیز که به هنگام رؤیت خدا انسان را به لرزه می‌اندازد. سوم، احساس شوق انسان نسبت به آن وجود متعالی که انسان را کشان‌کشان تا پیشگاهش می‌برد و آدمی را در برابر او بی‌تاب می‌کند.

۶. **تجارب عرفانی:** آن دسته از تجارب دینی است که اولاً، درکی عمیق از واقعیت مطلق به انسان دهد. ثانیاً، انسان را از محدودیت زمان و مکان و اثر رها کند. ثالثاً، مشاهده وحدت و اتحاد را برای انسان به ارمغان آورد. رابعاً سعادت و آرامش را به



انسان اهدا کند و نهایتاً، به صلح، عشق، سلامت و صلاح برسد. به گفته «ویلیام جیمز» این نوع تجارب، دارای چهار ویژگی است: «توصیف‌ناپذیری» و «داشتن ارزش معرفتی» که این دو، ویژگیهای اساسی این تجارب است و «زودگذر» و «انفعالی» بودن که این دو از اهمیت کمتری نسبت به ویژگیهای قبلی برخوردار است.<sup>۱</sup>

### مفهوم وحی در نظریه تجربه دینی

در بین دانشمندان مسیحی، دو دیدگاه عمده در تفسیر وحی وجود دارد: نظریه نخست، معروف به «وحی زبانی» و دومی، «وحی غیر زبانی» است.

#### الف) نظریه زبانی:

این دیدگاه در قرون وسطی نظریه غالب بود و متفکرانی همچون «توماس اگویناس» و اکثر متفکران مسیحی به آن اعتقاد داشتند و امروزه نیز سنت‌گرایان کاتولیک و محافظه‌کاران پروتستان هنوز طرفدار همین نظریه هستند.<sup>۲</sup> وحی در این نظریه، این گونه تعریف شده است: «وحی، انتقال برخی از حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وسایطی که ورای جریان معمول طبیعت است» می‌باشد. در این دیدگاه، کتاب مقدس، منبعی موثق شمرده می‌شود که در آن، مجموعه‌ای از حقایق دینی به عنوان کلام خداوند از زبان پیامبران اعلام شده و وحی مستقیم خداوند است؛ بنابراین، خطاناپذیر است.<sup>۳</sup>

#### ب) دیدگاه غیر زبانی یا توجیه وحی با تجربه دینی:

این دیدگاه به گستردگی در قرن حاضر در بین مسیحیت پروتستان رواج یافته

۱. ر.ک: محمدتقی فعالی، همان.

2. *the catholic encyclopedia*, New york, Robert Appletonco, 1912, 111/1.

۳. ر.ک: جان هیک، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، فصل پنجم، چاپ اول، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲، ص ۱۱۹.

است. طرفداران این نظریه مدعی اند این اندیشه در بین مصلحان دینی قرن شانزدهم (لوتر، کالون و اقران آنها) و حتی جلوتر از آن، در عهد جدید و کلیسا ریشه دارد. طبق این دیدگاه، وحی، مجموعه‌ای از حقایق درباره‌ی خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، به قلمرو تجربه‌ی بشری وارد می‌گردد.<sup>۱</sup> مطابق این دریافت، کتاب مقدس، کتابی است که توسط موجودات بشری؛ همچون روایات افعال خداوند در تاریخ به نگارش درآمده است و بیانگر شرایط فرهنگی متنوعی است که در درون آنها تحریر یافته است.

«لوتر»<sup>۲</sup> معتقد بود: وحی، آن حادثه و واقعه‌ای است که به هنگام وقوعش، وجود انسان دگرگون می‌شود و آدمی، تولدی تازه می‌یابد و هدف از مطالعه‌ی کتاب مقدس نیز همین است و به دست آوردن معرفت و دانش از این کتاب، هدف ثانوی به شمار می‌آید. شاید بتوان جوهر این دیدگاه را در معنای وحی، همان انکشاف نفس خداوند یا نفس الامر به جای نزول مجموعه‌ای از آموزه‌ها و گزاره‌ها تفسیر کرد.

اینان در تبیین ایده خود دارای کلامی منسجم نبوده، هر کدام، وحی را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند. «شلایر ماخر» وحی را با انکشاف نفس خداوند در تجربه‌ی دینی یکی می‌داند.<sup>۳</sup> او می‌گوید: وحی عبارت است از آگاه شدن به وابستگی مطلق که درون انسان است و رابطه‌ی انسان و خدا را باید در این جا جست‌وجو کرد. خداوند، خود را از درون آدمی به او نشان می‌دهد.<sup>۴</sup>

«البرشت ریچل»<sup>۵</sup> (۱۸۲۲-۱۸۸۹) نیز معتقد است: خداوند وحی فرستاده، ولی نه با املای یک کاتب معصوم، بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران بنی اسرائیل. در این صورت، کتاب مقدس، وحی مستقیم نیست، بلکه گواهی انسان بر

۱. همان.

2. Luther.

۳. آلن گالووی، پانن برگ، *الهیات تاریخی*، ترجمه مراد فرهادپور، چاپ طلوع آزادی، مؤسسه صراط،

ص ۳۵. ۴. ایان باربور، همان، ص ۲ و ۱۳۱.

5. Albrecht Ritschil.

بازتاب وحی در آیین‌ها احوال و تجارب بشری است.<sup>۱</sup>

«کارل بارت»<sup>۲</sup> (۱۸۸۶-۱۹۶۸) کتاب مقدس را با کلام خدا یکی نمی‌داند، بلکه آن را ثبت مکاشفه گذشته و وعده مکاشفه آینده می‌پندارد. به نظر «بارت» مکاشفه این نیست که به ما یک مجموعه اطلاعات و یک سیستم الهیات جدید داده شود. خداوند، یک سلسله دانشهای غیبی را مکشوف نمی‌سازد، بلکه خودش را مکشوف می‌کند. وحی اصلی، همان شخص مسیح است؛ «کلمه الله» در شکل انسانی. به زعم وی، وحی، حادثه‌ای است که تمام وجود انسان را فرامی‌گیرد و آن را سیراب می‌کند و با عقل ما قابل درک نیست. وحی عبارت است از سخن به کلی دیگر [wholly other] که از طریق سخن انسان بگوش می‌رسد. متفکران اگزیستانسیالیستی همچون «امیل برورنر ویل تلخیخ»<sup>۳</sup> نیز همین نظر را انتخاب کرده‌اند.<sup>۴</sup>

«پاتن برگ»<sup>۵</sup> تفسیر ذهنی «شلایر ماخر» از وحی را نمی‌پذیرد و با نظر «بارت» که وحی را انکشاف نفس خداوند که همان «کلمه الهی» است، می‌داند؛ موافق نیست، بلکه آن را واقعه تاریخی می‌داند؛ واقعه تاریخی تفسیر شده به مثابه «فعل خداوند» منشأ این درک خاص از وحی در تجربه دینی بنی اسرائیل است. آنان تاریخ خویش را به منزله انکشاف نفس خدا تجربه کردند.<sup>۶</sup>

### نقد انگاره وحی در نظریه نوگرایان مسیحی

در بررسی نظریه نوگرایان، به چند نکته اشاره می‌کنیم:

۱. به زعم برخی از صاحبان این اندیشه، وحی، ارسال پیام الهی به بشر و دریافت یک سلسله معارف و حقایق از درگاه ربوبی نیست، بلکه مکشوف شدن خود خداوند

۱. همان.

2. Karl Barth.

3. Paul Tilich.

۴. همان.

5. Wolphart Pannenberg.

۶. الن گالوی، پاتن برگ، همان.

در زندگی بشر و ورود او در تجربه بشری است. به گفته برخی دیگر، اساساً وحی از مقوله گفتار نیست، بلکه از نوع حادثه و فعل و انکشاف خداوند یا فعل خداوند و یک تجربه دینی است. از این رو، نه کتاب مقدس، کلام خداست، بلکه حاصل تجربیات دینی نویسندگان آن است و نه با رفتن عیسی علیه السلام و رسولان، وحی به پایان می‌رسد. بنابراین، خدا ممکن است خود را به هر کسی نشان دهد و هر کسی می‌تواند حاصل مکاشفه خود را به عنوان وحی بنویسد و دریافت وحی، دارای ضابطه خاصی نیست. به نظر می‌رسد فهم مسیحیت از وحی، چه در دیدگاه زبانی و چه در نظریه غیر زبانی، چیزی فراتر از خطورات درونی و الهام‌گیری و مکاشفه نیست؛ حال این الهام، خواه از نظم جهان مولکولها و اتمها حاصل گردد و یا از مشاهده پدیده‌های کیهانی و یا از خلال کتاب مقدس؛ بلکه به گفته «جیمز»<sup>۱</sup>، تجربه دینی، تأثیر و احساس رویدادی است که در عالم تنهایی رخ می‌دهد و انسان را با آنچه آن را امر خدایی می‌نامند، پیوند می‌دهد. از این رو، فرقی نمی‌کند که چنین احساسی در اثر شنیدن یک کلمه، دیدن منظره‌ای جالب و در اثر یک رؤیا تحقق یابد و یا آن که در اثر مستی و نشئه مشروبات الکلی!

او اگرچه نمی‌خواهد الهامات عرفا و انبیا را از نوع تصوّرات و تخیلات معتادان و الکلیها بداند، ولی گنجاندن وحی در حالت روانی و احساس که یک طرف آن، می‌تواند همان تصوّرات و تخیلات استفاده‌کنندگان از دارو و الكل باشد، استخفاف مرتبه وحی و نشان دهنده عدم شناخت آن است.

۲. در این دیدگاه، تجربه دینی امری درونی و شخصی است و در حصول ایمان، استدلال و عقل راه ندارد. بنابراین، هر کسی باید به دریافتهای درونی خود اتکا کند. آیا این مطلب بدان معنی نیست که نمی‌توان به دریافتهای شخصی دیگری به عنوان فرستاده خدا اعتماد کرد؟ علاوه بر فرض نادیده گرفتن این تضاد و پذیرش وحی به عنوان تجربه دینی شخص دیگری که مدعی است خداوند او را فرستاده است، چگونه

۱. ر.ک: ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، چاپ اول، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳، ص ۶۹ و ۷۰.

می‌توان ادعای این مدعی پیامبری را پذیرفت، در حالی که اولاً، امکان تجربه دینی برای همه وجود ندارد و ثانیاً، تجارب شخصی هر کسی برای خودش سندیت دارد و ثالثاً، بر اساس راه حل ارائه شده این گروه، تشخیص تجربه‌های راستین را فقط می‌توان در درون همان دینی که صاحب تجربه، پیرو آن است<sup>۱</sup>، سنجید. پس ادعای صاحبان شریعت و پیامبرانی را که دین جدیدی آورده‌اند، چگونه باید محک زد؟! آیا این به معنای بستن راه جست‌وجو از حقیقت در بین ادیان مختلف نیست؟ یا آن که اینان بر اساس پلورالیسم دینی، همه ادیان را حق می‌دانند و ادعای هر یک از صاحبان تجربه دینی و مؤسسان مذهبی برای پیروان آنها حقیقت محض است؟!

۳. در نظر اینان، پیامبران، تجربه دینی خود را برای مردم بیان می‌کنند و از آن جا که از صفات اصلی تجربه دینی، توصیف‌ناپذیری است و اساساً از جنس الفاظ نیست، وحی از نوع مکاشفه و الهام است<sup>۲</sup>، نه از نوع الفاظ. صاحبان تجربه و دریافت‌کنندگان الهام، دریافته‌ها و تجربیات خویش را به حسب ویژگیهای فردی خود، تقریر و تألیف می‌کنند. به همین جهت در کتاب مقدس، اختلاف و تضاد دیده می‌شود.

از این روست که «شلایر ماخر»، نظریه هرمنوتیک خود را برای فهم متون دینی، بلکه هر متن دیگری، مبتنی بر دو محور می‌داند. الف) آگاهی از فرهنگ و شرایط حاکم بر مؤلف به هنگام نگارش کتاب و دستور زبان.

ب) آگاهی از ذهنیت خاص مؤلف و همدلی با او.

این تفسیر از وحی، درباره قرآن کریم صادق نیست<sup>۳</sup> و به رغم تلاش برخی از روشنفکران مسلمان که تلاش می‌کنند به تبع این نظریه، وحی محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نیز از نوع الهام و تجربه دینی به همان معنی که ذکر شد، جلوه دهند، وحی بر پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نمی‌توان با این نظریه تطبیق نمود؛ زیرا پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الفاظ وحی را از فرشته تلقی کرد، نه آن که مفاهیم را گرفته و خود در قالب الفاظ بریزد؛ بلکه اساساً

۱. وین پراود فوت، همان، ص ۷۶. ۲. ویلیام جیمز، همان.

۳. وین پراود فوت، همان.

«پیامبران الهی، یک رشته حقایق را از جهان بالا دریافت کرده‌اند که ارتباطی به محیط خود آنها و فرهنگ حاکم بر آنان ندارد».<sup>۱</sup>

## وحی و تجربه دینی در اندیشه روشنفکران مسلمان

همان گونه که گفته شد، نظریه تجربه دینی در فرهنگ مسیحی و به منظور رهایی از تنگناهایی که در قرن نوزدهم، این عقیده، گرفتار آن شده بود، پدید آمده است و با این فلسفه فکری، عجین است. از این رو، استفاده از آن در حوزه مفاهیم دین اسلام به نظر برخی از روشنفکران مسلمان<sup>۲</sup> خطیر و گمراه کننده است. در عین حال، گروهی دیگر از روشنفکران مسلمان که تا حدی تحت تأثیر فلسفه غرب قرار گرفته‌اند، نه تنها بهره‌گیری از این نظریه را در توجیه معارف اسلامی، مضر نمی‌دانند، که آن را تنها راه فهم این معارف می‌پندارند. اینان بدون توجه به تفاوت‌های اساسی این دیدگاه با دیدگاه اسلامی، سعی در بازگو کردن سخنان فلاسفه غربی در جامعه اسلامی دارند؛ بدون آن که مرجع و آدرس حرف‌های خود را بیان کنند.

به نظر این گروه از روشنفکران مسلمان نیز وحی همچون دیدگاه تجربه دینی، به معنای الهام قلبی است و برخی از آنان می‌خواهند با تفسیر و توجیه کلمات عرفا و متصوفه، به نظریه خود، رنگ عرفانی داده، آن را برخاسته از متن جامعه اسلامی جلوه دهند. یکی از اینان می‌نویسد:

همان طور که واسطه ادراک از دیدگاه اصحاب حس، فقط حواس ظاهر است، از دیدگاه متصوفه و عرفا نیز راه و واسطه ادراک به نحو حقیقی «حس نهان» است. به اعتقاد ایشان این ادراک، مخصوص انبیا نیست، بلکه برای اولیا و اصفیا نیز حاصل می‌شود. لیکن به لحاظ فرق، از اولیا را الهام نام نهند و از انبیا را وحی.

۱. جعفر سبحانی تبریزی، «هرمنوتیک»، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۳۷، سال دهم، بهار ۱۳۸۰.

۲. محمد لگنهاوسن، مجله نقد و نظر، سال ۹، شماره ۳ و ۴.

از پس روپوش عامه در بیان وحی دل‌گویند آن را صوفیان یعنی به خاطر آن که عامه نفرت نکنند، مواجید عرفا را به جای وحی، الهام نامیده‌اند، لیکن برای متکلمان و حضرات صوفیه، این قسم احتیاط و پاس خاطر عوام، چه لزومی داشت، وقتی که دیده می‌شود خدا این احتیاط را نکرده است؛ زیرا در قرآن مجید در مورد مادر حضرت موسی علیها السلام لفظ وحی آمده است، در صورتی که او پیغمبر نبوده است.<sup>۱</sup>

او همچنین دیدن ملک را توسط پیامبر، تجسم قوه ملکوتی او معرفی می‌کند و همچون میر سیداحمدخان هندی، صراحت مبدأ وحی را قلب خود پیامبر می‌داند. همان گونه که واضح است، این نویسنده با خلط بین معنای لغوی وحی و معنای اصطلاحی آن، خواسته است نظر خود را اثبات کند. البته پر واضح است که وحی در معنای لغوی خود بر الهام نیز اطلاق می‌شود؛ همان طور که در قرآن کریم درباره مادر حضرت موسی علیها السلام مورد استفاده قرار گرفته است، ولی این معنی با وحی تشریحی تفاوتی فاحش دارد.

علامه اقبال لاهوری نیز وحی را تجربه دینی می‌داند و آن را از نوع مواجید عرفا؛ البته نه مساوی با آن بر می‌شمارد و پیامبر را مرد باطنی معرفی می‌کند. او اگرچه تعریف روشنی از تجربه دینی به دست نمی‌دهد، ولی چه آن را پیوستگی من بشری به من مطلق یا فنای فی الله دانسته<sup>۲</sup> یا آن که متخلّق شدن انسان به صفات الهی بداند<sup>۳</sup>، تجربه دینی را امری عینی و واقعی؛ همچون هر تجربه دیگری می‌پندارد و واقعیتها در تجربه دینی را همچون سایر واقعیتهای بشری معرفی می‌کند و به نظر او این تجربه توسط قلب صورت می‌گیرد.<sup>۴</sup>

او معتقد است وحی، نوعی احساس و تجربه درونی و اتصال و ارتباط باطنی انسان با خدای متعالی است. احساسی بسیط است که قابل انتقال به دیگران نیست. از سنخ

۱. شبلی نعمان، *سوانح مولوی*، ص ۹۳.

۲. اقبال لاهوری، *احیاء تفکر دینی*، ترجمه احمد آرام، انتشارات پایا، ص ۲۰، ۲۱ و ۷۳.

۳. همان.

۴. همان.

اندیشه و فکر نیست و در قالب الفاظ نمی‌گنجد، بلکه نوعی حضور و مشاهده قلبی است و در عین حال، مشتمل بر یک عنصر ادراکی است که می‌تواند رنگ فکر و اندیشه به خود بگیرد و به صورت یک فکر و در قالب الفاظ، به دیگران منتقل گردد.

اقبال در این باره می‌نویسد:

احساس باطنی مانند هر احساس دیگر، مشتمل بر یک عنصر ادراکی و عقلی نیز هست و به نظر من به علت همین عنصر ادراکی است که رنگ فکر و اندیشه به خود می‌گیرد. در واقع، طبیعت احساس چنان است که به صورت اندیشه‌ای خود را آشکار می‌سازد. چنان به نظر می‌رسد که احساس و اندیشه، جنبه دوگانه پایدار و گذران عامل واحدی است که همان تجربه باطنی باشد.<sup>۱</sup>

او همچنین می‌گوید:

ارتباط اساسی احساس و فکر، بر اختلاف کلامی کهن درباره وحی شفاهی که زمانی مایه پریشانی خاطر فراوان میان متفکران دینی مسلمان شده بود، روشنی خاصی می‌افکند. احساس غیر ملفوظ در جست‌وجوی آن است که سر خویش را در فکری به پایان برساند که آن نیز به نوبه خود، میل دارد از خود بیرون آید و لباس خویش را آشکار سازد. اگر بگوییم که فکر و کلمه، هر دو توأمان از رحم احساس بیرون آیند، سخنی بر مجاز نگفته‌ایم؛ هر چند که فهم منطقی جز این نتواند که آنها را به ترتیب زمانی خاص دریافت کند و از راه جدا نگریستن آنها از یکدیگر، برای خود دشواری فراهم آورد؛ حسی که با آن، کلمه نیز آشکار می‌شود.<sup>۲</sup>

برخی دیگر از این متجددان، برای این نظریه چنین استدلال کرده، می‌گویند:

مفسران گمان کرده‌اند آیه ۵۱ سوره شوری «و ماکان لبشر أن یکلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو یرسل رسولاً فیوحی بآیة من یشاء» در مورد وحی سخن می‌گوید، در حالی که این آیه درباره کلام است و کلام الله با وحی، متفاوت است. وحی در این آیه به همان

۱. همان، ص ۲۶.

۲. همان، ص ۲۹.



معنای لغوی خود به معنای الهام است؛ بنابراین، کلام سه قسم است: سخن گفتن از پس حجاب که تنها نمونه آن را در ماجرای موسی عَلَيْهِ السَّلَام سراغ داریم و وحی به معنی الهام و فرستادن رسول [فرشته] که به اذن خداوند، مطلبی را الهام کنند، این نوع سوم، همان وحی معهود است. بنابراین تفکیک، معلوم می‌شود جبرئیل کلمات را بر پیامبر ابلاغ نکرده، بلکه آنها را الهام [وحی] کرده است، چنین است که می‌توانیم قرآن را وحی و کلام ملفوظ از جانب پیامبر بدانیم.

او این نظریه را جمع بین همه نظرات مطروحه در باب قدمت قرآن می‌داند و معنای کلام اشعریان که کلام الله را قدیم دانسته و قرائت آدمی از آن را حادث می‌پندارند، حمل بر همین معنا می‌کند و می‌گوید:

کلام الله به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحی شده است، اما آن کسی که از کلام الله تعبیر می‌کند و بدان ساخت عربی می‌دهد، پیامبر است؛ زیرا کلام الله نه عربی است و نه به زبانهای اروپایی، هندی یا هر زبان دیگر... وحی در این فراز از آیه فوق «أُوْرْسِلُ رَسُوْلًا فَيُوْحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ» به معنای الهام است و الهام به معنی سخن گفتن زبانی نیست. الهام با دایره افکار و اندیشه پیوند دارد، نه زبان واژگان لفظی.<sup>۱</sup>

او معتقد است: با این تفسیر از وحی، «بین مفهوم وحی در مسیحیت و اسلام، اتحاد ایجاد می‌شود.»

بنابراین، اولین نتیجه‌ای که این نظریه به دنبال دارد، و حیانی نبودن الفاظ قرآن کریم است. حال باید دید سایر نتایج الهامی بودن وحی و تفسیر آن بر اساس تجربه دینی چیست. یکی دیگر از این متتبعان که وحی را تجربه دین می‌داند و تجربه دین را نیز مواجهه با امر مطلق و متعالی<sup>۲</sup> تفسیر می‌کند، درباره نتایجی که بر این انگاره بار می‌شود، می‌گوید:

حال که پیامبری، یک تجربه است، یکی از لوازم آن آن است که پیامبر هر روز در کار

۱. نصر حامد ابوزید، «گفتگو»، مجله کیان، سال دهم، شماره ۵۴، مهر و آبان ۱۳۷۹، ص ۱۲.

۲. عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۷.

خود، استادتر و مجرب‌تر شود. لذا پیامبر تدریجاً هم عالم‌تر می‌شد، هم متیقن‌تر و هم ثابت‌قدم‌تر، شکفته‌تر و هم مجرب‌تر و در یک کلام، پیامبرتر. این لازمه هر تجربه‌ای است که رفته رفته پخته شود. خلاصه آن که پیامبر اسلام ﷺ در دو سطح، تجربه داشت که اسلام، محصول این دوگونه تجربه است: تجربه درونی و تجربه بیرونی، و به مرور زمان، در هر دو تجربه، مجرب‌تر و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. در تجربه بیرونی، مدینه را ساخت، مدیریت کرد و در تجربه دینی، وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه داشت. این جا هم پخته‌تر و استادتر شد. اسلام با چنین سیرت و هویتی تا هنگام رحلت پیامبر اسلام ﷺ در حال ساخته شدن و کامل‌تر شدن بود و اکمال دین، ناظر به اکمال حداقل است، نه حداکثری، اما حداکثر ممکن است در تکامل تدریجی بعدی اسلام پدید آید... اینک در غیبت پیامبر ﷺ هم باید تجربه‌های بیرونی و درونی پیامبرانه بسط باشد و بر غنا و فربهی دین بیفزاید. پیامبران در اثر حلول تجربه دین، مأموریت جدیدی احساس می‌کنند و انسان تازه‌ای می‌شوند. صرف تجربه دینی و دیدن ملک، انسان را پیامبر نمی‌کند. در پیامبری مفهوم و عنصری از مأموریت مندرج است و همین است که در تجربه متعارف عارفان وجود ندارد و در خاتمیت، این مأموریت رخت برمی‌بندد و اصل تجربه و مکاشفه باقی می‌ماند.<sup>۱</sup>

یکی دیگر از نتایجی که بر این رأی بار می‌شود، تفسیری بودن این دریافتهاست.

آنگاه که وحی انبیا از نوع مواجید عرفا و تجربه دین است، احتیاج به تفسیر دارد و در حقیقت، هیچ تجربه خام نداریم. همین که صاحب تجربه بخواهد بفهمد کشفی که کرد، چه بود، ورود به عرصه تفسیر است؛ بلکه نفس بیان تجارب به زبان و مفهوم‌سازی آنها به نحوی تفسیر کردن آنهاست و این تفسیرها بسیار متفاوت و متعدد است.

«وقتی دیدگاه اهل کشف و تجربه، متفاوت باشد، محصول تجربه آنان متفاوت خواهد بود.» این مطلب در حق انبیای عظام الهی هم صادق است، چه رسد به آدمیان که به مقام عصمت انبیا هم نرسیده‌اند و به تمام حقیقت و به پیکره واقعیت دست نیافته‌اند. هر یک از انبیا حظی که یافته، با امت خود در میان نهاده و این بهره‌ها

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، مؤسسه صراط، ۱۳۷۸، ص ۱-۲۸.

متفاوت بوده؛ چون شخصیت پیامبران متفاوت بوده است: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض»<sup>۱</sup>. به بیان دیگر، خدا بر هر کسی به گونه‌ای تجلی کرده است و هر کسی هم تجلی حق را به گونه‌ای تفسیر کرده است و در عشق، خانقاه و خرابات شرط نیست. اولین کسی که بذر پلورالیسم را در جهان کاشت، خود خداوند بود که پیامبران مختلف فرستاده، بر هر کدام، ظهوری کرد و هر یک را در جامعه‌ای مبعوث و مأمور کرد و بر دهان و زبان هر کدام، تفسیری نهاد و این چنین بود که کوره پلورالیسم گرم شد.<sup>۲</sup>

تا به حال اساس این انگاره و آثار آن روشن شد و معلوم شد اینان نیز همچون فلاسفه غرب، جنبه لفظی وحی را انکار کرده، آن را از نوع خطورات قلبی و تجربه‌ای شخصی می‌دانند. به رغم آن که مشکل تناقضات موجود در کتاب مقدس که به خاطر آن، الهیات جدید پروتستان، نظریه تجربه دینی را مطرح کرده است، درباره قرآن کریم صادق نیست، متأسفانه همان حرفها را بدون ذکر مأخذ، ترجمه کرده، وارد حوزه فرهنگ اسلامی نموده‌اند و خواسته‌اند همان آثار را بر مفاهیم دینی در اسلام نیز تحمیل کنند. از این رو، تفسیر خود را از وحی و کلام الهی پایه پلورالیسم دینی قرار داده‌اند.

باید به این نکته بپردازیم که آیا واقعاً وحی قرآن از نوع مواجید عرفانی و الهام است که پیامبر ﷺ به آن لباس زبان پوشانده است یا الفاظ قرآنی نیز از سوی خداوند نازل شده و وحی پیامبر ﷺ از نوع الهامات دیگر افراد و خطورات قلبی نیست. همچنین آیا می‌توان بر وحی تشریحی، تجربه دینی اطلاق کرد یا خیر؟

## و حیانی بودن الفاظ و کلمات قرآنی

سیوطی در *الاتقان* در کیفیت نزول قرآن، سه قول نقل می‌کند: قول نخست آن که لفظ و معنی هر دو نازل شده، جبرئیل آنها را از لوح محفوظ گرفته و بر پیامبر فرود فرستاده است. دوم این که جبرئیل معانی خاصی را به پیامبر منتقل کرده و آن حضرت آنها را

۲. عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، ص ۱۸.

۱. بقره / ۲۵۳.

گرفته و به عربی درآورده است. سوم آن که معانی بر جبرئیل القا شده و او آنها را در قالب الفاظ درآورده و بر پیامبر نازل کرده است.

سیوطی خود، وحی قرآنی را نزول الفاظ و معانی هر دو از نزد پروردگار متعال می‌داند و القای معانی، بدون الفاظ را درباره سنت نبوی صادق نمی‌انگارد<sup>۱</sup>، این قول که هم لفظ قرآن و هم معنای آن از پیشگاه پروردگار است، سخنی حق است که عمده مسلمانان آن را پذیرفته‌اند و آیات قرآنی بر آن دلالت دارد. البته در قرآن، وحی به معنای مختلف آمده است، ولی مراد از وحی تشریحی و وحیی که قرآن به آن نازل شد، این است که خداوند، کلماتی را بر جبرئیل القا کرده و او آن الفاظ را بر پیامبر خوانده است. با آن که مسلمانان، فرقه‌های مختلفی دارند، در این معنی که جملات و ترکیب قرآنی از خداوند متعال است، توافق دارند. علاوه بر آن، آیات زیادی از قرآن کریم بر این مطلب دلالت دارد که از آن جمله می‌توان به این آیات اشاره کرد:

۱. «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ»<sup>۲</sup>
۲. «وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا»<sup>۳</sup>
۳. «وَ قَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا»<sup>۴</sup>
۴. «سَنُقَرِّئُكَ فَلَاتَنْسَى»<sup>۵</sup>
۵. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يَزَكِّيهِمْ وَ يَعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»<sup>۶</sup>
۶. «وَ اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا»<sup>۷</sup>
- علاوه بر این آیات، قرآن صریحاً به عنوان «کلام الله» یاد شده است.
۷. «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمًا لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۸</sup>

۱. جلال‌الدین سیوطی، *الاتقان*، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، منشورات رضی، ص ۱۵۷.

۲. اسراء / ۴۵.

۳. نحل / ۹۸.

۴. اسراء / ۱۰۶.

۵. اعلی / ۶.

۶. كهف / ۲۷.

۷. جمعه / ۲.

۸. توبه / ۶.

۸. «یریدون أن یبدلوا کلام الله قل لن تتبعونا کذلکم قال الله من قبل فسیقولون بل تحسدوننا بل کانوا لا یفقهون إلاّ قليلاً»<sup>۱</sup>

همچنین خداوند تصریح فرموده که قرآن به زبان عربی مبین نازل شده است:

۹. «وإنه لتنزیل ربّ العالمین... بلسان عربیّ مبین»<sup>۲</sup>

روشن‌تر از تمام آیات مذکور برای اثبات مطلب، به گفته یکی از کسانی که خود نظریه مخالف دارد<sup>۳</sup> و وحی را الهام می‌پندارد، آیه‌ای است که پیامبر ﷺ را به هنگام دریافت وحی، از حرکت سریع زبان برای خواندن باز می‌دارد:

۱۰. «لا تحرّک به لسانک لتعجل به... فإذا قرأناه فاتبع قرآنه»<sup>۴</sup>

لذا جای تردید نیست که قرآن در دو جهت لفظ و معنی و ساختار از سوی خداوند متعال نازل شده است و کلام خدا در غیر این صورت نمی‌تواند به الفاظ خود تحدی کند و پذیرش این نظر که معانی بر قلب پیامبر نازل شده است و او آنها را لباس عربی پوشانده، با مسائل ذیل ناسازگار است:

۱. اعجاز لفظی قرآن و تحدی؛ بخش مهمی از اعجاز قرآن بستگی به این نظم شگرف و اسلوب بیانی و ساختار آن دارد که دیگران را توان آوردن مثل آن نیست. اگر بنا باشد بشر در ایجاد چنین متنی دخالت داشته باشد، دیگر مبارزه‌جویی قرآن بی معنی خواهد شد.

۲. استناد سخنی به گوینده، وقتی صادق است که خود او معانی را در قالب الفاظ ریخته باشد و به آن نظم داده باشد. اگر پیامبر ﷺ الفاظ قرآنی را انشا کرده و به معانی، لباس لفظ پوشانده باشد، دیگر قرآن کلام الله نخواهد بود.

کسانی که وحی قرآنی را غیر لفظی می‌پندارند، به آیات «فإنه نزله علی قلبک یاذن الله مصدقاً لما بین یدیہ و هدی و بشری للمؤمنین»<sup>۵</sup> و «نزل به الروح الأمين علی قلبک

۱. فتح / ۱۵. ۲. شعراء / ۱۹۲-۱۹۵.

۳. نصر حامد ابوزید، مقاله «وحی» از کتاب «مفهوم النص»، المرکز الثقافی العربی، بیروت، الطبعة الخامسة، ۲۰۰۰ میلادی، ص ۴۵ (مجله نقد و نظر، سال سوم، شماره ۴، ص ۳۹۷).

۴. قیامت / ۱۶-۱۸. ۵. بقره / ۴۷.

لتكون من المنذرين»<sup>۱</sup> استناد کرده‌اند و گفته‌اند: این آیات دلالت دارد که قرآن بر قلب پیامبر نازل شد که جای ادراک درونی است، ولی این احتمال، مردود است؛ زیرا مقصود از قلب در این دو آیه، شخصیت درونی پیامبر است که شخصیت حقیقی او را تشکیل می‌دهد. دریافت وحی نیز باید از همان راه صورت می‌گرفت؛ چون پیام وحیانی به گونه‌ای معمولی انجام نمی‌گیرد تا بتوان با حس ظاهری، آن را دریافت کرد، بلکه دستگاه گیرنده مناسب خود را برای دریافت نیاز دارد که همان جنبه روحانی و ملکوتی پیامبر است که به سرحد کمال رسیده، شایستگی دریافت و باز کردن چنین پیامی را دارد.<sup>۲</sup>

باعث تعجب است که برخی، وحی از طریق جبرئیل را الهام می‌پندارند، ولی وحی به حضرت موسی عليه السلام از ورای حجاب را کلام ویژه الهی و کلام مستقیم می‌شمارند:

کلام خداوند با عالمیان، صورتهای مختلف دارد. در پاره‌ای موارد، این کلام ویژه است که ما تنها در ماجرای بعثت موسی به روایت قرآن از آن سراغ داریم. موسی به این اعتبار، کلیم الله است؛ چه آن که خداوند از پس حجاب با او سخن گفته است.<sup>۳</sup>

این نویسنده، کلام را از طریق درخت و کوه، کلام مستقیم الهی می‌داند، ولی وحی قرآن به وسیله جبرئیل را الهام معانی، نه الفاظ می‌انگارد! چرا خداوند کلام مستقیم خود را بتواند از طریق آن واسطه‌ها ابلاغ کند، ولی چنین کاری از طریق جبرئیل امکان نداشته باشد؟! حال آن که علامه طباطبایی فرموده‌اند:

وحی از ورای حجاب و وحی از طریق ملک و همچنین از طریق رؤیاهای صادق، وحی غیر مستقیم است و می‌توان قسم اول را که در آیه ۵۱ سوره شوری به آن اشاره شده، وحی مستقیم برشمرد.<sup>۴</sup>

۱. شعراء / ۱۹۳ و ۱۹۴.

۲. محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، بهار ۱۳۷۸، ص ۵۷.

۳. نصر حامد ابوزید، «گفتگو»، مجله کیان، شماره ۵۳، ص ۱۴.

۴. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی،

کانون نشر محمدی، چاپ سوم، ج ۳۵، ۱۳۶۴، ص ۱۲۰.

## تعدد قرائت، نزول قرآن علی سبعة احرف و الهامی بودن قرآن

یکی از ادله‌ای که در سخنان قائلان به غیر لفظی بودن وحی قرآنی دیده می‌شود، تعدد قرائت و نزول قرآن «علی سبعة احرف» است. تفسیر صحیح از موضوع، این است که اولاً، مراد از «سبعة احرف»، قرائتهای هفت‌گانه متواتر نیست. ثانیاً، با این که قرآن متواتر روایت شده، هیچ یک از قرائتهای هفت‌گانه، متواتر نیست و سلسله اسناد آن مشخص است. این گونه نیست که جبرئیل با این قرائتهای هفت‌گانه، قرآن را بر پیامبر ﷺ خوانده باشد یا آن حضرت به این قرائتهای مختلف، قرآن را قرائت کرده باشد، بلکه این قرائتها بعداً به وجود آمده است. تنها قرائت «حفص از عاصم» صحیح و اثبات شده است؛ بین مسلمانان مشهور است که از صدر اسلام، طبق آن قرائت می‌کرده‌اند و منظور از حدیث «سبعة احرف»، جواز خواندن قرآن به لهجه‌های مختلف عربی است، نه قرائتهای مختلف.<sup>۱</sup>

بنابراین، قرآن فقط به یک گونه و به یک قرائت نازل شده، نه بر هفت قرائت، تا آن را دلیلی بر غیر لفظی بودن وحی قرآن دانست. حتی اگر این نظر نیز پذیرفته نشود و قرائتهای مختلف را بپذیریم، باز همچنان دلیلی بر نظریه مورد نظر نخواهد شد؛ زیرا اگر حتی پیامبر ﷺ هم به وحی، قالب لفظی داده باشد، آن را در یک قالب و به شکل یک قرائت گنجانده است، نه قرائتهای مختلف.

پس نمی‌توان وحی تشریحی را در حد الهام و خطورات قلبی و یا دریافت معانی، تنزل داد یا آن که با مفهوم «تجربه دینی» که به معنای نوعی احساس است که نمی‌تواند جنبه حجیت برای دیگران داشته باشد و خطوری قلبی و یا نهایتاً در حد مواجهید عرفاست، تفسیر نمود. اساساً دین اسلام را نمی‌توان منحصر به یک احساس قلبی دانست. ایمان در نظر اسلام، فراتر از یک اعتقاد قلبی و عبارت است از اعتقاد قلبی و عمل به جوارح.<sup>۲</sup>

۱. محمد هادی معرفت، علوم قرآنی، فصل چهارم، قراء و قرائت سبع.

۲. سعیدی روشن، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ص ۶۱.

همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، به دست آوردن تجربیات صوفیانه، امری کسبی و از طریق دریافت، تقوا و یا دیگر طرق قابل دست‌یابی برای همه است، در حالی که وحی و نبوت، یک انتخاب از سوی خداوند است؛ امری تعلیمی و کسبی نیست و آن را نمی‌توان با آموزش یا دریافت‌های خاص به دست آورد.

به هر حال نمی‌توان وحی را تجربه دینی دانست؛ زیرا تجربه دینی، حتی با تعریفی که قبلاً از "Davis" درباره تجربه و حیانی در اقسام تجربه دینی نقل شد، بر وحی قرآن صادق نمی‌باشد؛ چون یکی از ویژگی‌های آن را این می‌دانست که «معرفت حاصل از این تجربه، از عامل بیرونی به دست نیامده»، در حالی که در قرآن، یک عامل بیرونی چون فرشته را در القای وحی مؤثر می‌بیند، مگر آن که بگوییم منظور از عامل بیرونی، عوامل حسّی ظاهری است و می‌خواهد بگوید این نوع معرفت از نوع علم حضوری است که در این صورت نیز باید به این نکته توجه داشت که اگرچه خصیصه هر نوع تجربه باطنی و معرفت مستقیم و بی‌واسطه، این است که متن آن واقعه را نمی‌توان به دیگران انتقال داد، اما درباره تجربه انبیا، این تمایز وجود دارد که آنها هم می‌توانند اصل واقعه را برای دیگران در حدّی که در الفاظ می‌گنجد، بیان نمایند و هم پیام دریافتی را عیناً منتقل نمایند.

هرچند معرفت و حیانی، تجربه باطنی شخص پیامبر است و آن را با علم حضوری دریافته است، ولی به خلاف تجارب عارفانه و مکاشفات دیگر، جنبه فردی ندارد و در عین این که حکایت از حال درونی پیامبر دارد، محتوای همگانی دارد و بعثت به سوی جامعه است. بدین جهت، صحیح نیست گفته شود که پیامبران در کتابهای خویش چیزی جز کشف و شهودشان را نگفته‌اند و در کشف شخصی و شهود هم پروای دیگران مطرح نیست. در نتیجه، زبان وحی، عاری از استدلال است؛ زیرا محتوای کشف پیامبرانه، خود بگونه‌ای است که برای عموم بوده، مخاطب با دیگران را مطرح می‌سازد و چگونگی روابط جامعه انسانی را بیان می‌کند و مشتمل بر قوانین جامع زندگی انسان است؛ همچون قرآن که تا کنون نظیر و هم‌وردی هم نپذیرفته است و شیوه کلامی آن، مشحون از استدلال و اقناع فکری و تحدّی با مردم است.

پس این تعبیر هم مقبول نیست که پیامبر، محتوای خود آگاهی خویش را نمی‌تواند



به دیگران انتقال دهد، بلکه آن را به صورت جمله‌هایی به دیگران ارائه می‌کند؛ زیرا اگرچه درک واقعه تجربه و حیانی و تصوّر روشن آن، برای مردم، مشکل و شاید هم محال است؛ چون چنین تجربه‌ای خارج از دسترس آنهاست، ولی لازمه طبیعی بعثت نبوی، عرضه کامل محتوا و پیام خداست.

در مواجهه با وحی محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این حقیقت به صراحت به چشم می‌خورد که نزول قرآن، پیش از نزول تدریجی، در قالب الفاظ و عباراتی که مقدمه نزول تدریجی قرآن است، توسط خدای حکیم صورت پذیرفت و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در این ارتباط، نقشی جز وساطت در ابلاغ کامل متن و محتوای پیام خداوند نداشتند: «کتاب حکمت آیاتہ ثم فصلت من لدن حکیم خبیر»<sup>۱</sup>، «و ما کان هذا القرآن أن یفتی من دون الله و لكن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل الکتاب لا ریب فیہ من رب العالمین»<sup>۲</sup>، «أفغیر الله أبتغی حکماً و هو الذی أنزل إلیکم الکتاب مفضلاً و الذین آتیناهم الکتاب یعلمون أنه منزل من ربک بالحق فلا تكونن من الممتزین»<sup>۳</sup>.

اساساً تفاوت قرآن با هر کلام دیگر؛ حتی احادیث قدسی، در همین است که وحی، عین همان چیزی است که به رسول الله وحی شده و به مردم انتقال یافته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۲. یونس / ۳۷.

۱. هود / ۱.

۳. انعام / ۱۱۴.