

وحی و خاتمیت

تبیین و بررسی دیدگاه استاد مطهری و اقبال لاهوری*

ولی‌الله عباسی**

چکیده

دو واژه «وحی» و «خاتمیت» در دین اسلام از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند و از امهات مباحث دینی به شمار می‌روند. در دوره معاصر بحث از وحی و خاتمیت صورت تازه‌ای به خود گرفت؛ روشنفکران دینی با رویکردی متمایز از نگاه سنتی و با پرسشهایی بر آمده از تفکر مدرنیستی، به تحلیل خاصی از وحی، نبوت و خاتمیت پرداختند. این نوع نگرش به مسئله، در پاکستان با سخنان اقبال لاهوری آغاز شد و با نقدهای استاد مطهری، گسترش و تکامل یافت.

در این مقاله که هدف اصلی آن تبیین و بررسی دیدگاه استاد مطهری و اقبال لاهوری پیرامون وحی و خاتمیت است، پس از بحث و بررسی نظریه تجربه‌گرایی وحی و لوازم آن، دیدگاه اقبال درباره خاتمیت، و نقد استاد مطهری بر آن بیان شده است.

واژه‌های کلیدی: مطهری، اقبال، وحی، تجربه دینی، وحی گزاره‌ای، خاتمیت، جامعیت دین.

تاریخ تأیید: ۸۷/۰۳/۱۹

* تاریخ دریافت: ۸۷/۰۲/۰۶

** محقق و نویسنده حوزه علمیه قم.

«انا انزلنا قرآنا عربياً لعلکم تعقلون»^۱

«ما کان محمد ایا احد من رجالکم ولكن رسول الله وخاتم النبیین»^۲

بحث از وحی و خاتمیت از مباحث مهم کلامی است که هر چند اشاراتی پیرامون آن در آثار متکلمان، فلاسفه و عرفا می‌توان یافت، اما این بحث به طور مستقل و صریح در آثار پیشینیان مطرح نبوده است، بلکه طرح و شکوفایی آن را در دوره معاصر و بیشتر توسط روشنفکران دینی شاهد هستیم. در این میان، بیش از همه، استاد مطهری درباره این موضوع بحث و بررسی کرده است. آنچه در این نوشتار می‌آید، تحلیلی از دیدگاه‌های استاد مطهری در باب وحی و ختم نبوت است. همچنین در این مقاله، با استفاده از اندیشه‌های ایشان، نظریات برخی از نواندیشان دینی معاصر به ویژه اقبال لاهوری را در زمینه وحی و خاتمیت نقد و بررسی خواهیم کرد.

سرشت وحی (دیدگاه آسمانی و دیدگاه زمینی)

به طور کلی می‌توان گفت در باب سرشت وحی دو دیدگاه زمینی و آسمانی وجود دارد. دیدگاه زمینی که محصول دوره جدید (مدرنیته) است، درصدد طبیعی، این جهانی و غیر ماورایی کردن همه پدیده‌ها و از جمله وحی است و با نگاهی طبیعت باورانه به تحلیل و تبیین پدیده‌ها می‌پردازد.

اما بر اساس دیدگاه آسمانی، همه چیز، آسمانی، آن جهانی و فوق طبیعی است و باید پدیده‌ها را با نگرش مافوق طبیعی تحلیل و بررسی کرد؛ تبیین پدیده‌ها در پرتو قوانین فوق طبیعی صورت می‌پذیرد و کوششی در جهت رویه طبیعی حوادث انجام نمی‌شود. ما در تحلیل پدیده‌ها باید به ابعاد و جنبه‌های مختلف آنها، به خصوص دو بعد طبیعی و فراطبیعی، توجه کنیم. یک‌سونگری، یا به تعبیر پدیدارشناسان (فنومنولوژیست‌ها) «تحویل‌انگاری» (Reductionism)، یکی از آفات و آسیب‌های مهمی است که برخی از اندیشمندان و دین پژوهان دچار آن می‌شوند. تحلیل تک‌بعدی پدیده‌ها، و غفلت از ابعاد دیگر آنها، رهنز اندیشمندان غربی و شرقی بوده است. خطای تحویل‌انگاری در دین پژوهی راهزن‌تر است، چرا که دین و مسائل دینی کثیرالاضلاع و دارای ابعاد گوناگون هستند و رویه الهی و بشری را با هم دارند و لذا رؤیت یک ضلع و انکار سایر اضلاع موجب خطای تحویل‌گرایی (یا به تعبیر منطقدانان، «مغالطه کنه و وجه») می‌شود؛ همچنان که دین به اخلاق فرو کاسته شده، یا منحصر در بعد شریعتی شده، یا به ایدئولوژی تنزل داده شده و گاهی به تجربه دینی تحول داده شده است. از آنجا که دین حلقه وصل آسمان و زمین، خدا و انسان است، هر گونه تحلیل و تبیین در باب مسائل دینی باید به هر دو بعد الهی و انسانی آن توجه کند و هر دو جهت طبیعی و فوق طبیعی آن را بررسی نماید.^۲

طرح

سال ۱۳۸۶ - شماره ۲۲ - تابستان ۱۳۸۶

۱۴۲

چنان‌که اشاره شد، در مورد وحی دو دیدگاه زمینی و آسمانی وجود دارد. بر اساس دیدگاه زمینی، دین و وحی، تجربه درونی و اجتماعی پیامبر است و به تدریج به تبع پیامبر بسط‌پذیر است، بنابراین این «وحی» نوعی تجربه دینی است که برای پیامبر حاصل می‌شود. اما وحی در نگرش آسمانی، پیامی است که پیامبر از جانب خدا دریافت می‌کند. خداوند حقایق را به پیامبر منتقل می‌کند که مجموعه این حقایق، اصل و اساس وحی را تشکیل می‌دهند. این تلقی از وحی «دیدگاه گزاره‌ای» نام گرفته است؛ زیرا «خداوند حقایق را در قالب گزاره به پیامبر ابلاغ می‌کند.»

همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی

نظریه «تجربه دینی»^۴ (Religious Experience) بودن وحی یا دیدگاه غیر زبانی، دیدگاه غالب بین متکلمان مسیحی است که در اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم (لوتر و کالون) ریشه دارد و امروزه در مسیحیت پروتستان به طور گسترده رایج است. این نوع نگرش به وحی، در پرتو علل و عوامل خاصی (مانند شکست الهیات طبیعی / عقلی، نقادی کتاب مقدس، تعارض علم و دین و...) به منظور رهایی از تنگنای معرفتی و چالش‌هایی که گریبانگیر دین تحریف شده مسیحیت شده بود، به صورت مدون و منسجم در «الهیات لیبرال» (Liberal Theology) شکل گرفت.

در عالم تفکرات اسلامی نیز برخی از نواندیشان دینی معاصر از این رویکرد جانبداری کرده و می‌کوشند وحی اسلامی را به «تجربه دینی» ارجاع بدهند. نخستین کسی که در حوزه اندیشه اسلامی از تحویل و ارجاع وحی به تجربه دینی سخن گفته اقبال لاهوری (۱۲۸۹ - ۱۳۵۷) است. اقبال به مناسبت، در برخی از موارد از کتاب *احیای فکر دینی در اسلام* درباره تجربه دینی بحث میکند. وی در بحث تفاوت «پیامبر» و «عارف» به تجربه دینی پیامبر نیز اشاره می‌کند و معتقد است که مرد باطنی (عارف) وقتی تجربه اتحادی می‌یابد، نمی‌خواهد به زندگی این جهان بازگردد و هنگامی که بنا به ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشر سود چندانی ندارد، اما بازگشت پیامبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد. در مورد پیامبر، بیدار شدن نیروهای روان‌شناختی او جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که به طور کامل جهان بشری را تغییر می‌دهد؛^۵ بدین سبب وقتی وحی، تجربه دینی شد، آشکار است که آن را نمی‌توان به دیگری انتقال داد. حالت‌های باطنی، بیش از آنکه به اندیشه شباهت داشته باشند، به احساس

شبهات دارند. تفسیر و تعبیری که مرد باطنی یا پیغمبر از محتوای خودآگاهی دینی خویش می‌کند، ممکن است به صورت جمله‌هایی به دیگران انتقال داده شود، ولی خود محتوا قابل انتقال نیست.^۶

برخی از نویسندگان معاصر نیز 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 وحیانی، پیروان این ادیان وقتی می‌خواستند بفهمند وحی چیست، آن را با پارادایمهای معرفتی که در دست داشتند، مورد تفسیر قرار دادند... 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.^۷

نویسنده دیگری از «وحی» پیامبر، به «تجربه دینی» تعبیر آورده و می‌نویسد:

به همین سبب بزرگان ما به تجربه دینی و تجربه وحیانی پیامبر تکیه کرده‌اند و پیامبر را کسی دانسته‌اند که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند. پس مفهوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنان همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است.^۸

طهری

در این تعریف از وحی که به صراحت به تجربه دینی بودن تعبیر شده است. پیامبر ﷺ چنین می‌بیند که گویی [«می‌پندارد»، «خیال می‌کند»، «انگار» و...] کسی نزد او می‌آید و در گوش دل او پیامها و فرمانهایی می‌خواند. بنابراین، قرآن که تجربه پیامبر ﷺ است، از خود او سرچشمه گرفته است و در واقع، «ترجمان تجربه» وحی است، نه خود وحی! به عبارت دیگر، قرآن کریم از ضمیر ناخودآگاه پیامبر ﷺ سرچشمه گرفته و به شخصیت خودآگاه او رسیده است. چنین تحلیلی از وحی، مشابه تحلیل کسانی همچون سید احمدخان هندی است که وحی را گونه‌ای نبوغ می‌داند.^۹ (آن عامل درونی پیامبر - یعنی تجربه نبوی - چه فرقی با نبوغ یک فرد نابغه دارد و چرا نام آن را الهام و تجربه نبوی و نام این را جوشش درونی و نبوغ بدانیم!) سیداحمدخان هندی معتقد است: «او کلام نفسی خود را طوری با گوشه‌های ظاهر می‌شنود که گویی با او کسی سخن می‌گوید و نیز با چشمان ظاهری، خود را مشاهده می‌کند، مثل اینکه کسی جلوی او ایستاده است!»

استاد مطهری این دیدگاه را تحت عنوان نظریه روشنفکرانه چنین تقریر می‌کند:

بعضی از افراد خواسته‌اند که تمام این تعبیرات، وحی از جانب خدا و نزول فرشته و سخن خدا و کانون آسمانی و همه اینها را یک نوع تعبیرات بدانند، تعبیرات مجازی که با مردم عوام جز با این تعبیرات نمی‌شده صحبت

کرد. می‌گویند پیغمبر یک نابغه اجتماعی است ولی یک نابغه خیر خواه. یک نابغه اجتماعی که این نبوغ را خداوند به او داده است در جامعه‌ای پیدا می‌شود، اوضاع جامعه خودش را می‌بیند، بدبختیهای مردم را می‌بیند، فسادها را می‌بیند، همه اینها را درک می‌کند و متأثر می‌شود و بعد فکر می‌کند که اوضاع این مردم را تغییر بدهد، با نبوغی که دارد یک راه صحیح جدیدی برای مردم بیان می‌کند. می‌گویی پس وحی یعنی چه؟ روح الامین و روح القدس یعنی چه؟ می‌گویند روح القدس همان روح باطن خودش است، عمق روح خودش است که به او الهام می‌کند از باطن خود الهام می‌گیرد نه از جای دیگر...

نکته قابل توجهی در نظریه‌های برخی عارفان آمده است و آن اینکه وحی و تجربه‌هایی از این قبیل، اموری صرفاً نفسانی هستند که از درون نفس تجربه‌گر می‌جوشند. البته مسئله با وضوحی که اینک دارد، برای عارفان هفت یا هشت قرن پیش مطرح نبوده است، اما در کلمات آنها چیزهایی یافت می‌شود که به این نظریه نزدیک است. مثلاً به این اشعار مولوی توجه کنید:

چیز دیگر ماند اما گفتنش با تو روح القدس گوید نی منش
همچون آن وقتی که خواب اندر روی تو زپیش خود به پیش خود روی
بشنوی از خویش و پنداری فلان با تو اندر خواب گفت است آن نهان^{۱۱}

اگر مسئله 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 مسئله آن اشعار را سروده است، باید بدون هیچ تردید و درنگی وی را از طرفداران انفسی بودن الهامات و رؤیایها می‌دانستیم. اما با توجه به مطرح نبودن مسئله برای او، استاد این نظریه به او کمی مشکل‌تر می‌شود. البته وی صریحاً از وحی یا حتی الهامات ربوبی نام نمی‌برد، اما به هر حال در مورد رؤیا و پاره‌ای از الهامات می‌گوید که از درون خود انسان می‌جوشد و وی می‌پندارد که چیزی که از بیرون دریافت کرده است.^{۱۲}

عبدالعلی بحر العلوم در شرح اشعار مولوی گفته است: «جبرئیل که مشهود رسل علیهم‌السلام است همان مخزون در خزانه جناب ایشان است...»^{۱۳}

نقد و بررسی

مهم‌ترین چالشی که تجربه‌گرایان دینی در باب ماهیت و سرشت وحی با آن گرفتارند، یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی و نادیده انگاشتن تفاوت‌های اساسی میان وحی و تجربه دینی و امتیازاتی است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را از غیر (عرفاء، نوایغ و...) جدا می‌سازد (که استاد مطهری در کتاب وحی و نبوت به این امتیازات و اختصاصات اشاره می‌کند).^{۱۴} بر این اساس، این‌گونه نظریات در

باب وحی دارای اشکالات فراوانی است و تبعات زیانباری را به همراه دارد. قبل از اینکه به ارزیابی نظریه تجربه‌گرایی وحی بپردازیم، بهتر است نکته‌ای را درباره ماهیت «تجربه دینی» متذکر شویم.

وقتی درباره تجربه دینی و همچنین همسان بودن آن با وحی سخن می‌گوییم، نخست باید مشخص کنیم که تجربه دینی از چه سنخی است و سرشت و ماهیت آن چیست و منظور تجربه‌گرایان از تجربه دینی بودن وحی چیست.

سرشت تجربه دینی

به طور کلی درباره چیستی و ماهیت تجربه دینی، سه دیدگاه مطرح شده است:^{۱۵}

۱. «تجربه دینی، نوعی احساس است.» این نظریه را برای اولین بار فردریک شلایرماخر در کتاب ایمان مسیحی ذکر کرد^{۱۶} و کسانی مانند رودلف اتو^{۱۷} از وی پیروی کردند. شلایرماخر ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه از مقوله احساسات است. این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش را از جای دیگر نمی‌گیرد و اعتبار قائم به ذات دارد. از آنجا که این تجربه، نوعی احساس یا عاطفه است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود، لذا نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم.

۲. «تجربه دینی، نوعی ادراک حسی است.» برای نمونه ویلیام آلتون^{۱۸} معتقد است همان گونه که ادراک حسی از سه رکن «مدرک» (شخصی که مثلاً کتابی را می‌بیند)، «مدرک» (کتاب) و «پدیدار» (جلوه و ظاهری که کتاب برای شخص دارد) تشکیل می‌شود، در تجربه دینی هم سه جزء وجود دارد: «شخصی که تجربه را از سر می‌گذراند»، «خداوند که به تجربه در می‌آید» و «ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر».

۳. «تجربه دینی، ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است.» وین پراودفوت^{۱۹} چنین رویکردی به تجربه دینی دارد. به نظر او تجربه دینی آن تجربه‌ای است که صاحب آن، آن را دینی تلقی کند؛ چرا که این تجربه بر اساس امور طبیعی برای او تبیین پذیر نیست. چنان که دیدیم، سه دیدگاه درباره سرشت تجربه دینی مطرح شده است. حال باید دید تجربه دینی که تجربه‌گرایان به آن معتقدند و براساس آن به تعریف وحی می‌پردازند، از چه سنخی است. جواب این سؤال از سه دیدگاه فوق خارج نیست.

نقد نظریه نخست

اشکالی که بر دیدگاه نخست (یعنی اینکه تجربه دینی نوعی احساس است) وارد است، این

طرح

است که بر اساس این دیدگاه، احساسات مستقل از مفاهیم و باورهاست، در حالی که چنین نیست و در حقیقت، احساسات به مفاهیم و باورها وابسته است. وحی از این دیدگاه، تجربه‌ای توصیف ناپذیر است و به تمامی مفاهیم و عقاید تقدیم دارد. سؤال این است که اگر تجربه، مقدم بر مفاهیم است و مفاهیم و دعاوی معرفتی در مرحله متأخر قرار دارد، چگونه می‌توان از این تجربه توصیف ناپذیر، دعاوی معرفتی صدق و کذب بردار و ناظر بر واقع را استخراج کرد. اگر وحی (بر اساس این دیدگاه) نوعی تجربه دینی باشد، چگونه می‌توان عقاید و احکام دینی ادیان را توجیه کرد؟^{۲۰}

نقد نظریهٔ دوم

در دیدگاه دوم (یعنی اینکه تجربه دینی از سنخ ادراک حسی است) به جهت تفاوت اساسی که میان تجربه دینی و تجربه حسی وجود دارد، نمی‌توان تجربه دینی را از نوع ادراک حسی محسوب کرد. گرچه سه تفاوتی که برای تجربه دینی و حسی ذکر کرده‌اند «اینکه تجربه حسی عمومیت دارد»، اطلاعات زیادی را درباره جهان حسی می‌دهد» و نیز «همه انسانها استعداد آن را دارند»، (برخلاف تجربه دینی در هر سه مورد) مبطل نظریه آستون نیست و این تفاوتها نشان نمی‌دهد که ساخت تجربه دینی با ساخت تجربه حسی تفاوت بنیادین دارد.

اما تفاوتی مهم و ماهوی وجود دارد که از سنخ تجربه حسی بودن تجربه دینی را نفی می‌کند. این تفاوت، مربوط به ماهیت ظهورات یا نمودهای حسی است: در ادراک حسی، امر مُدرک را از طریق کیفیات حسی معینی می‌یابیم، اما کسانی که واجد تجربه‌های دینی (مثلاً تجربه خدا) هستند، در گزارش تجربه‌هایشان، منطوق ادراکشان (مثلاً خدا) را عاری از صفات و کیفیات حسی می‌دانند. اوصافی مانند رحمانیت و قدرت که اوصافی غیرحسی‌اند، نشانگر این هستند که تجربه دینی، ساختاری متفاوت با ساختار تجربه حسی دارد.^{۲۱} بر همین اساس، دیدگاه ادراک حسی بودن تجربه دینی را هم نمی‌توان درباره وحی پذیرفت.

نقد نظریهٔ سوم

طبق دیدگاه سوم، نمی‌توان تجربه را بر اساس امور طبیعی تبیین کرد و باید بر ماورای طبیعت متوسل شد، هر چند که این تنها تلقی فاعل تجربه باشد و در علم واقع، هیچ جایگزینی در مقابل آن تجربه وجود نداشته باشد. بنابراین، چنان که ملاحظه می‌شود، در این دیدگاه، تجربه دینی، اثباتگر متعلق خود نیست، بلکه فقط بیانگر این نکته است که تجربه‌گر، متعلق تجربه را واقعی می‌پندارد؛ خواه در واقع، گمان او درست باشد یا خیر.

در واقع در این دیدگاه، میان مقام توصیف (Description) و تفسیر یا تعبیر (Interpretation) تفکیک واقع شده است. در توصیف تجربه، منظر تجربه‌گر، نقش اصلی را دارد و به همین سبب نمی‌توان تجارب دینی را بدون در نظر گرفتن پیش فرضهای تجربه‌گر توصیف کرد.

بر اساس این دیدگاه نمی‌توان نظریه «تجربه (تجربه دینی) بودن وحی» را پذیرفت؛ زیرا اگر وحی، همان تجربه دینی است و در تجربه دینی (وحی) باید میان مقام توصیف و تعبیر (تفسیر) آن تمایز قائل شد، در این صورت، دستیابی به وحی اصیل الهی و پیام آسمانی آن امکان‌پذیر نخواهد بود؛ چرا که آنچه پیامبر (تجربه‌گر) برای دیگران توصیف و گزارش می‌کند، متأثر از پیش‌فرضها و فرهنگ اوست و در واقع، یافته‌های خود را به دیگران بازگو می‌کند. بنابراین، لازمه چنین سخنی (یعنی تفکیک تفسیر از تجربه) قول به تاثیرپذیری وحی از «فرهنگ زمانه» خواهد بود.

تفاوت وحی و تجربه دینی از دیدگاه استاد مطهری

همچنان که اشاره شد، تفاوت‌های اساسی میان وحی و تجربه دینی وجود دارد که این تفاوتها توهم یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی را به کلی طرد می‌نماید. این تمایزات را می‌توان (از نگاه استاد مطهری) چنین برشمرد:

۱. وحی‌ای که از جانب خداوند بر پیامبر نازل می‌شود، از قدرت و نیروی خارق‌العاده‌ای برخوردار است که با قدرت خارق‌العاده یک یا چند اثر مافوق قدرت بشر را ابراز می‌دارد که نشان دهنده بهره‌مندی پیامبر از نیروی خارق‌العاده الهی است و گواه راستین بودن دعوت و الهی و آسمانی بودن وحی است.

قرآن کریم چنین آثار خارق‌العاده‌ای را که پیامبران به اذن خداوند برای گواهی بر صدق وحی خود ارائه می‌کردند، «آیت» یعنی نشانه و علامت نبوت نبی می‌خواند و متکلمان اسلامی نیز آن را از این حیث که علائم، عجز و ناتوانی سایر افراد را آشکار می‌سازد، «معجزه» می‌نامند. بنابراین، از ویژگیهای اساسی وحی، اعجاز بودن آن است که آن را از تجربه دینی متمایز می‌کند. با اندک تأملی می‌توان فهمید که تجربه دینی نمی‌تواند معجزه باشد.^{۲۲}

۲. نکته دیگری که در باب متفاوت تجربه دینی و عرفانی این است که تجربه صاحب تجربه، از فرهنگ و باورهای پیشین او متأثر است. تجربه‌گر وقتی به سیر و سلوک و تجربه

عرفانی مشغول است، محصولات حال یا گذشته خود را در خواب یا بیداری می‌یابد. لذا فرهنگ و اعتقادات شخص تجربه‌گر به تجربه او تعین و تشخیص خاصی می‌بخشد. اما وحی پیامبران، بر عکس تجارب دینی است. وحی‌ای که پیامبر اخذ و تلقی می‌کرد، علیه افکار و عقاید زمان خود و کاملاً دگرگون‌کننده اوضاع و احوال حاکم بر فرهنگ و زمانه خود بوده است و نه تنها افکار، عقاید و بینشهای حاکم بر جامعه را دگرگون می‌کرده، بلکه ارزشهای اخلاقی و اجتماعی را نیز متحول می‌ساخته است. بنابراین، وحی پیامبران، برخلاف تجارب دینی و عرفانی که متأثر از فرهنگ و زمانه خود بوده، تأثیرگذار بر فرهنگ و زمانه بوده است. در واقع این تأثیرناپذیری از فرهنگ زمانه به ویژگی دیگر پیامبران یعنی «عصمت» باز می‌گردد.

عصمت (همچنان که شهید مطهری می‌فرماید) یعنی مصونیت از خطا و اشتباه؛ یعنی پیامبران نه تحت تأثیر هواهای نفسانی قرار می‌گیرند و نه مرتکب گناه می‌شوند و نه در کار خود دچار خطا و اشتباه می‌شوند و لذا در اعمال و افکارشان تحت تأثیر عادات اجتماعی و فرهنگ زمانشان نیستند؛ بنابراین وقتی که وحی را از جانب خداوند تلقی می‌کنند، بدون کوچک‌ترین دخل و تصرفی آن را به مردم ابلاغ می‌کنند.

از همین جا می‌توان به تفاوت پیامبر و نوابغ پی برد. نوابغ افرادی هستند که نیروی فکر و تعقل و حسابگری قوی دارند، یعنی از راه حواس خود با اشیا تماس می‌گیرند و با نیروی حسابگر عقل خود بر روی فرآورده‌های ذهنی خود کار می‌کنند و به نتیجه می‌رسند و احیاناً خطا می‌کنند. پیامبران الهی علاوه بر برخورداری از نیروی خرد و اندیشه و حسابگریهای ذهنی، به نیروی دیگر به نام وحی مجهزند و نوابغ از این نیرو بی‌بهره‌اند و به همین جهت به هیچ وجه نتوان پیامبران را با نوابغ مقایسه کرد؛ زیرا مقایسه هنگامی صحیح است که کار هر دو گروه از یک نوع و از یک سنخ باشد، اما از آنجا که از دو نوع و دو سنخ است مقایسه غلط است.^{۳۳}

۳. تفاوت دیگری که میان وحی و تجربه دینی وجود دارد، این است که لازمه وحی پیامبر، رهبری است و پیامبری با آنکه از مسیر معنوی به سوی خدا و تقرب به ذات او و بریدن از خلق (سیر من الخلق الی الحق) آغاز می‌شود که مستلزم انصراف از برون و توجه به درون است، ولی سرانجام با بازگشت به خلق و برون، به منظور اصلاح و سازمان بخشیدن به زندگی انسان و هدایت آن در یک مسیر صحیح (سیر بالحق فی الخلق) پایان می‌یابد.^{۳۴}

اقبال لاهوری با اینکه خود تفسیری تجربه‌گرایانه از وحی عرضه می‌کند، این تفاوت را چنین بیان می‌کند:

مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینان که با «تجربه اتحادی» پیدا می‌کند، به زندگی این جهان بازگردد، در آن هنگام که بنا به ضرورت باز می‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد، ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمر بخشی دارد، باز می‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط در آورد، و از این راه جهان تازه‌ای از کمال مطلوبها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از «تجربه اتحادی» مرحله‌ای نهایی است؛ برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روان‌شناختی اوست که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد.^{۲۵}

استاد مطهری پس از ذکر سخن اقبال و تأیید این تفاوت بین وحی و تجربه عرفانی که اقبال ذکر می‌کند، می‌نویسد: «بنابراین، رهبری خلق و سامان بخشیدن و به حرکت آوردن نیروهای انسانی در جهت رضای خدا و صلاح بشرت، لازمه لاینفک پیامبری است.»^{۲۶}

۴. پیامبران به طور کلی دو دسته‌اند: یک دسته پیامبرانی هستند که مستقلاً به خود آنها یک سلسله قوانین و دستورها وحی شده است و مأموریت یافته‌اند آن قوانین را به مردم ابلاغ و مردم را بر اساس آن قوانین و دستورها هدایت نمایند. این گروه از پیامبران، در اصطلاح قرآن به نام «پیامبران اولی‌العزم» خوانده می‌شوند. دسته دوم پیامبرانی هستند که از خود شریعت و قوانینی نداشته‌اند، بلکه مأمور تبلیغ و ترویج شریعت و قوانینی بوده‌اند که در آن زمان وجود داشته است. بنابراین، دست کم برخی از اقسام وحی، شریعت آفرین و برخی از پیامبران، صاحب شریعت بوده‌اند. در حالی که در تجارب دینی و عرفانی چنین چیزی مشاهده نمی‌شود و هیچ یک از صاحبان تجربه دینی چنین ادعای در سر نداشته، بلکه معمولاً تابع شریعت پیامبر خویش بوده‌اند.

۵. در وحی پیامبران، شاهد اخبار عینی و نیز خبرهایی از گذشتگان هستیم. مثلاً پیامبر اکرم ﷺ که به اعتراف مورخان^{۲۷}، درس ناخوانده و مکتب ندیده و به تعبیر استاد مطهری «پیامبر اُمّی» بوده است، چطور می‌توانست جزئیات احوال حضرت موسی ﷺ و فرعون و نجات بنی‌اسرائیل از چنگال فرعون و احوالات سایر گذشتگان و پیامبران را به خوبی بداند و آنها را برای مردم بگوید؟ و یا شریعت و احکام گسترده‌ای را مطرح کند، به طوری که بیش از ۱۴۰۰ سال است که ثابت بوده و تا قیام قیامت ادامه خواهد داشت و تمامی جزئیات امور زندگی بشری را در بر می‌گیرد؟ در کدام یک از کشف و شهودها و تجارب دینی و عرفانی، چنین چیزی یافت می‌شود؟

علم

سال ششم - شماره ۲۲ - تابستان ۱۳۸۶

۱۵۰

با توجه به مطالب فوق روشن شد که تفاوت‌های وحی و تجربه دینی بیش از آن است که بتوان به همسان بودن آن حکم کرد. همسان‌انگاران از فرط علاقه‌شان به ارائه تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، از دیدن تمایزات بین وحی و تجربه دینی غفلت ورزیده‌اند. اگر هم بتوانند برخی تفاوتها را به خوبی توجیه کنند، اما از پذیرش «تحدی قرآن» «تأثیرناپذیری وحی از فرهنگ عصر نزول»، «اطمینان‌بخشی و مصونیت وحی از خطا» چاره‌ای ندارند.

دیدگاه گزاره‌ای - زبانی در باب وحی

برداشت دیگر از وحی، که در واقع قدیمی‌ترین دیدگان در باب سرشت وحی است، را می‌توان «دیدگاه گزاره‌ای» یا زبانی (propositional view) نامید. بر اساس این نظر، وحی مجموعه‌ای از حقایق است که در احکام و یا قضایا بیان گردیده است. وحی حقایق اصیل و معتبر الهی را به بشر انتقال می‌دهد. به گفته دایرةالمعارف کاتولیک:

وحی را می‌توان به عنوان انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وساطتی که ورای جریان معمول طبیعت است،
تعریف نمود.^{۲۸}

ارکان وحی گزاره‌ای

وحی گزاره‌ای بر ارکانی تکیه زده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. فرستنده؛ ۲. گیرنده؛ ۳. پیام. «فرستنده» در وحی گزاره‌ای، خدا (یا فرشته وحی) است. در مقابل، «گیرنده وحی» پیامبر است. در عمل وحی، پیامبر «پیامی» را از خدا دریافت می‌کند. دریافت این پیام در پرتو مواجهه‌ای صورت می‌گیرد که پیامبر با خداوند یا با فرشته وحی دارد. این مواجهه، تجربه‌ای دینی است و چون با دریافت پیامی همراه است، در اصطلاح، آن را «تجربه وحیانی»^{۲۹} می‌نامیم. بنابراین، تجربه و حیانی، تجربه‌ای است که پیامبر در هنگام دریافت وحی دارد. انتقال پیام مذکور در بستر و زمینه خاصی صورت می‌گیرد که «زمینه وحی» نام دارد. تجربه وحیانی و زمینه وحی همراه با وحی‌اند.

در وحی گزاره‌ای، مخاطبی در کار نیست؛ چرا که در ارتباط زبانی، مخاطب وجود دارد. بنابراین، مخاطب هنگامی پیدا می‌شود که پیامبر پیام وحی را در قالب زبانی خاص در می‌آورد و پیش از اینکه وحی صورت زبانی به خود بگیرد، تنها بالقوه مخاطب دارد. البته پیامبر واسطه است تا این پیام را به دیگران برساند. از این رو، به بیان دقیق‌تر، واسطه و گیرنده اصلی پیام در کارند. میان تجارب وحیانی و تجارب نبوی و وحی گزاره‌ای باید فرق بگذاریم. تجارب وحیانی تجاربی هستند که پیامبر همراه با دریافت وحی دارد. مجموع تجارب دینی که پیامبر در طول

زندگانی خود داشته است، غیر از تجارب وحیانی، تجارب نبوی‌اند. وحی گزاره‌ای با تجارب وحیانی و تجارب نبوی تفاوت دارد. تجارب وحیانی خود وحی نیستند، بلکه همراه با وحی تحقق می‌یابند. وحی، حقایقی است که به صورت گزاره القا می‌شود و همراه با این القای حقایق، پیامبر مواجهه‌ای دارد که تجربه وحیانی است. حقایقی هم که به صورت گزاره‌ای وحی می‌شوند، همان وحی هستند.

حقایق وحیانی که پیامبر از خدا دریافت کرده، حقایق ویژه‌ای هستند که هر کس توانایی اخذ آنها را از خدا ندارد. پیامبر در عملیات اخذ وحی، صعود دارد و نزول. او برای اینکه حقایق گزاره‌ای را دریافت کند، عروجی روحی انجام می‌دهد و سپس این حقایق را می‌گیرد و به زندگی روزمره تنزل می‌کند و آنها را در قالب زبان خاصی به دیگران انتقال می‌دهد.^{۳۰}

فلاسفه اسلامی از فارابی و ابن سینا گرفته تا بسیاری از متکلمان از قبیل غزالی، چنین نظریه‌ای در باب سرشت وحی داشتند. شهید مطهری هم نظریه حکمای اسلامی در باب وحی را بهترین نظریه دانسته است. از نظر آنها، انسان از جنبه استعداد روحی حکم یک موجود دو صفحه‌ای را دارد. ما روح داریم و تنها این بدن مادی نیستیم. روح ما دو وجهه دارد: یک وجهش همین وجهه طبیعت است. علوم معمولی را که بشر به دست می‌آورد، از راه حواس خود می‌گیرد. حواس ما وسیله ارتباط با طبیعت‌اند. آنچه انسان از طریق حواس اخذ می‌کند، در خزانه خیال و حافظه جمع‌آوری می‌کند و به مرحله عالی‌ترین می‌برد و به آن کلیت و تجرید می‌دهد. اما روح انسان وجهه دیگری نیز دارد که با جهان طبیعت سنخیت دارد. به هر نسبت که روح در آن وجهه ترقی کند، می‌تواند تماسهای بیشتری داشته باشد و به قول مولوی:

دو دهان داریم گویا همچونی یک دهان پنهانست در لبهای وی

مولوی روح انسان را به بدنی که دو دهان دارد تشبیه می‌کند و خدا را به نی‌زن. وی می‌گوید: شما با یک دهان نی آشنا هستید. وقتی در مجلس نی نشسته‌اید، دهانی را می‌بینید که آواز می‌خواند و تصور می‌کنید که کار این دهان است. نمی‌دانید که این نی دهان دیگری هم دارد که در لبهای نی‌زن پنهان است و چون در لب‌های او مخفی است، شما نمی‌بینید.^{۳۱}

فلاسفه گفته‌اند: موجودات آن جهان با موجودات این جهان متفاوت‌اند. جهان طبیعت (این جهان) مادی است و تغییر و تبدیل دارد، اما آن جهان چنین نیست. جهانها با همدیگر تطابق دارند؛ یعنی آن جهان قاهر بر این جهان است و در واقع، آنچه بر این جهان است، سایه آن جهان و به تعبیر فلسفی، معلول آن جهان است. می‌گویند روح انسان صعود می‌کند. در باب

وحی، اول صعود است بعد نزول. ما فقط نزول وحی را که با ما در ارتباط است می‌شناسیم، نه صعودش را.

ابتدا روح پیامبر صعود می‌کند و تلاقی‌ای میان او و حقایقی که در جهان دیگر هست صورت می‌گیرد که ما کیفیت آن تلاقی را نمی‌توانیم توضیح بدهیم. ولی همان گونه از طبیعت، یک صورت حسی می‌گیریم، سپس در روحمان درج‌اتش بالا می‌رود و حالت عقلانیت و کلیت به خود می‌گیرد، روح پیامبر نیز با استعداد خاصی، حقایق را در عالم معقولیت و کلیت می‌گیرد، ولی از آنجا به طرف پایین نزول می‌کند و لباس محسوسی به خود می‌گیرد و معنای اینکه «وحی نازل شد» همین است؛ حقایقی که او با یک صورت معقول و مجرد در آنجا ملاقات کرده، در مراتب وجود پیامبر تنزیل می‌کند تا به صورت یک امر حسی برای خود پیامبر در می‌آید، یا امر حسی مبصر و یا امر حسی مسموع.^{۳۲}

بنابراین تقریری که شهید مطهری از وحی ارائه می‌کند، بر دیدگاه گزاره‌ای وحی تکیه زده است. پیامبر در حالت صعود روح، حقایق و پیامهایی را از جانب خدا دریافت می‌کند. آن گاه این حقایق در مراتب وجود پیامبر تنزل می‌کند و به صورت امری حسی در می‌آید.

مشخصات وحی انبیا از دیدگاه استاد مطهری

استاد مطهری در کتاب نبوت، مشخصات چهارگانه‌ای را به شرح زیر برای وحی انبیا بیان می‌کند:

الف) درونی بودن

پیامبران وحی را از طریق باطن و درون تلقی می‌کردند نه از راه حواس ظاهری. لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در اغلب موارد که وحی بر ایشان نازل می‌شد، حواسش تعطیل می‌شد، حالتی غش مانند به او دست می‌داد، به طوری که در ظاهر به خود نبود و سنگین می‌شد و بعد عرق می‌زد. قرآن هم می‌فرماید: «نزل به الروح الامین علی قلبک».^{۳۳}

ب) معلم داشتن

بدین معناست که از قوه‌ای یا چیزی تعلیم می‌گرفته است. پس وقتی گفته می‌شود «بیرونی نیست»، یعنی از راه حواس نیست، از موجودی که در طبیعت به آن معلم بشری می‌گویند نیست. یا از تجربه و آزمایش نیست، نه اینکه اساساً هیچ معلمی ندارد. معلم آن خداست: «لم یجدک یتیماً فأوی و وجدک ضالاً فهدی و وجدک علائلاً فاغنی»؛^{۳۴} «ماکت تعلمها انت ولا قومک»؛^{۳۵} «و

علمک ما لم تکن تعلم».^{۳۶}

ج) استشعار

مشخصه سوم، استشعار انبیا به حالت خودشان بود. پیامبر در حالی که وحی را از خداوند اخذ می‌کند، مستشعر است که از جایی دیگر، دریافت می‌کند و لذا پیامبر ﷺ همیشه بیم داشت که آنچه می‌گیرد از ذهنش محو شود و به همین خاطر مرتب تکرار می‌کرد، که آیه نازل شد چنین کاری نکن «ولا تعجل بالقرآن من قبل آن یقضی الیک». ^{۳۷} در آیه دیگر آمد: «سنقرئک فلاتسی» ^{۳۸} و تضمین شد که پیامبر مبتلا به فراموشی نخواهد شد.

د) ادراک واسطه وحی

پیامبران معمولاً وحی را با واسطه دریافت می‌کردند، نه مستقیم از خدا: «نزل به الروح الامین» که منظور جبرئیل است. ولی در غزوات و الهامات فردی این چیزها دیگر در کار نیست و کسی احساس و درک نمی‌کند، در حالی که وقتی پیامبر وحی را از طریق واسطه تلقی می‌کند، مستشعر به آن وسیله هم هست. ^{۳۹}

و حیانی بودن الفاظ و کلمات قرآن

دیدیم که طرفداران دیدگاه تجربه دینی بودن وحی، بر خلاف دیدگاه گزاره‌ای (زبانی) که بر اخذ پیام و گزاره در وحی تأکید می‌کند، وحی را فقط مواجهه با خدا تلقی می‌کنند و سرشت آن را همین «مواجهه» می‌دانند؛ بنابراین، وحی در این نگرش، با تجربه پیامبر و حالات درونی او یکی است. وحی اخذ حقایق و گزاره‌ها نیست، بلکه همان مواجهه است.

نکته مهمی که باید به آن توجه کرد، این است که چنین تحلیلی از وحی (تحویل آن به تجربه دینی)، در واقع به «نفی وحی» می‌انجامد. به تعبیر بهتر، در این تصویر از وحی، «تجارب پیامبر» به صحنه می‌آید و خود «متن وحی» به حاشیه می‌رود و از صحنه خارج می‌شود. کالبدشکافی این نگرش نشان می‌دهد که در آن، وحی الهی و قرآن کریم به صورت پدیده‌ای صرفاً تاریخی، حاصل تجربه‌های دینی مواجید شخصی انسانهایی است که واجد آن احساسهای قدسی شده‌اند، و دیگران نیز همانند آنان می‌توانند مشابه تجربه‌های آنان را در خود بیافرینند. ریشه این تحلیل به جایگزین کردن اومانیسیم و انسان محوری به جای خدا محوری باز می‌گردد و در هر گونه نقشی برای خدا خدشه شده است. ^{۴۰}

بنابراین، لازمه تجربه دینی بودن وحی، نفی و حیانی بودن الفاظ و کلمات قرآن است؛ بدین معنا که الفاظی که پیامبر تحت عنوان وحی بیان می‌کند، منشأ الهی و آسمانی ندارد؛ یعنی این

طهری

الفاظ از طرف خدا نازل نشده است، بلکه ساخته و پرداخته ذهن و زبان پیامبر (به عنوان فاعل تجربه دینی) است. در حالی که به اجماع مسلمانان و ادله‌ای که در خود قرآن آمده است، تمامی الفاظ و کلمات قرآن کریم از ناحیه خداوند متعال نازل شده است و پیامبر اکرم ﷺ بدون هیچ گونه تغییر و تصرفی در وحی، آن را به مردم ابلاغ می‌کردند. برخی از این ادله عبارت‌اند از:

۱. از نخستین دلایل وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم، معجزه خالده بودن آن است. قرآن یگانه کتاب آسمانی است که با قطعیت تمام، اعلام داشته هیچ کس توان آوردن مانند آن را ندارد و حتی اگر همه آدمیان و جنیان با یکدیگر همکاری کنند، قدرت چنین کاری را نخواهد داشت: «قل لمن اجتمعت الجن والانس علی ان یاتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله».^{۲۱}

آنان نه تنها قدرت آوردن کتابی مثل قرآن را ندارند، بلکه توانایی بر آوردن ده سوره و حتی یک سوره یک سطری را هم نخواهند داشت: «ام یقولون افتراء قل فاتوا بعشر سور مثله مفتریات و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین»؛^{۲۲} «ام یقولون افتراء قل فاتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین».^{۲۳}

قرآن سپس با بیشترین تأکیدها، همگان را مورد «تحدی» قرار داده و به معارضه طلبیده و عدم قدرت ایشان را بر چنین کاری، دلیل بر خدایی بودن این کتاب و رسالت پیامبر گرامی اسلام ﷺ دانسته است: «وان کنتم فی ریب مما نزلنا عبدنا فاتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءکم من دون الله ان کنتم صادقین».^{۲۴}

با این بیان، دامنه این تحدی نه تنها کافران و منکران کتاب الهی، بلکه تمام انسانها و حتی پیامبران را نیز شامل می‌شود و گستره تعجیز، خود پیامبر را هم در بر می‌گیرد. پس خود پیامبر هم در جایگاه انسان، بدون وحی الهی، قدرت آوردن چنین کتابی را ندارد.

۲. دلیل دوم، تعبیر «قول» و «قرائت» درباره وحی است. در چندین آیه از قرآن کریم به صورت قول یاد شده است که بر الهی بودن ساختار جمله‌های قرآن دلالت دارد: «انه لقول فصل»؛^{۲۵} «انا سنلقى علیک قولاً ثقیلاً».^{۲۶} همچنین در آیه دیگری، تعبیرهای «قرائت»، «ترتیل» به کار رفته است: «فاذا قرأتاه فاتبع قرآنه»؛^{۲۷} «رکل القرآن ترتیلاً»؛^{۲۸} «فاذا قرأت القرآن»؛^{۲۹} «ذلک نلوه علیک من الایات و الذکر الحکیم»؛^{۳۰} «واتل ما اوحی الیک من کتاب ربک لا مبدل کلماته».^{۳۱}

با توجه به اینکه «قول» بر مجموع دال و مدلول و نه مدلول تنها اطلاق می‌شود، و همچنین «قرائت» باز گفتن عبارات و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده، در برابر تکلم که انشای معنا با الفاظ و عباراتی است که خود انسان تنظیم می‌کند، نتیجه این می‌شود که الفاظ و

عبارات قرآن از پیامبر نیست؛ از این رو نمی‌گوییم: پیامبر قرآن را تکلم کرد، بلکه می‌گوییم: قرآن را قرائت یا تلاوت کرد.

۳. پیامبر اکرم هنگام نزول وحی به سبب ترس از فراموشی آیات، می‌کوشید آیات وحی شده را حفظ کند. بدین سبب در آغاز نبوت آیات را مرتب در حال وحی تکرار می‌کرد تا اینکه خداوند او را از این کار نهی کرد و به او اطمینان داد که حفظ و نگهداری قرآن به عهده خداوند است و هیچ گاه از دل پیامبر محو یا فراموش نخواهد شد: «لا تحمرك به لسانك و لتعجل به ان علينا جمعه و قرآنه».^{۵۲}

پس از وحی نیز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور می‌فرمود که آیات را بنویسند و ضبط کنند. این حرص و تلاش در حفظ وحی هنگام نزول وحی و پس از آن، به خوبی نشان می‌دهد که الفاظ و کلمات قرآن در اختیار پیامبر نبوده است، بلکه الفاظ و جملات قرآن همچون محتوای آن، از سوی خداوند متعال القا می‌شده و پیامبر در مقام مخاطب امین، آن را اخذ و دریافت می‌کرده است.

۴. در قرآن کریم آمده است که پیامبر، اختیار تبدیل و تغییر در قرآن را ندارد: «قل ما یکون لی ان ابدله من تلقاء نفسی ان اتبع الا ما یوحی الی». ^{۵۳} 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.

۵. قرآن در آیات متعددی تصریح می‌کند که خداوند کتابش را به زبان عربی بر پیامبر نازل کرده است: «انا انزلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون»؛ ^{۵۴} «وانه لتنزیل رب العالمین بلسان عربی مبین»؛ ^{۵۵} «انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون»؛ ^{۵۶} «وکنذک اوحینا الیک قرآناً عربیاً لتتذکر ام القری ومن حولها». ^{۵۷}

ع نکته دیگری که وحیانی بودن الفاظ و عبارات قرآن کریم را به قوت تأیید می‌کند، تفاوت قرآن و حدیث از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات است. این تفاوت و دوگانگی که واقعییتی انکار ناپذیر است و با اندک تأملی آشکار می‌شود، بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر در فرایند وحی و شکل‌گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است، و نشان می‌دهد که آنچه را پیامبر به صورت قرآن قرائت می‌کند، غیر از تعبیر شخصی از اندیشه اوست و قرآن در لفظ و معنا حقیقتی الهی و آسمانی دارد.

این آیات و آیات فراوان دیگر به صراحت و روشنی تمام بر این نکته دلالت دارند که آنچه بر قلب مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله القا می‌شد، سرشت زبانی داشت؛ یعنی متن لفظی قرآن، همان

گزاره‌هایی است که بی کم و کاست بر پیامبر نازل شده و قرآن با همین عبارات و الفاظ و عیناً وحی الهی و سخن خداست، نه سخن و تفسیر پیامبر از تجربه درونی خود. به بیان دیگر، وحی، نه امری «تفسی» که واقعیتهای «قدسی» است.^{۵۸}

وحی و خطاناپذیری از دیدگاه استاد مطهری

همان‌گونه که قبلاً هم اشاره شد، خطاپذیری وحی از نتایج مهم تجربه‌گرایی وحی است؛ چرا که (بر اساس اصول پذیرفته شده در بحث تجربه دینی) شخص تجربه‌گر، باورها و عقاید خویش را در تجربه خود و تفسیر آن دخالت می‌دهد. در مقابل، وحی گزاره‌ای (که طبق آن پیامبر، حقایق و پیامهایی را عیناً از جانب خداوند اخذ می‌کند) خطاناپذیری وحی را در ضمن خود به اثبات می‌رساند.

یکی از اصول مشترک بین همه انبیاء، عصمت آنان در تلقی، نگهداری و تبلیغ وحی است.^{۵۹} این امور از اوصاف کمالیه و ثبوتیه همه پیامبران است. خداوند هر گوه نقص و عیبی را از انبیا سلب کرده و به صورت اصلی کلی در قرآن می‌فرماید: «و ما کان لهنّ ان یفعلن»؛^{۶۰} یعنی هیچ پیامبری اهل خیانت نیست و نمی‌تواند خیانت کند؛ نه تنها در مسائل مادی و مالی، بلکه در وحی هم نباید خیانت کند و آنچه را اخذ کرده، باید بدون کم و زیاد باز گوید.

وحی نبوی در سه مقطع از هر اشتباهی مصون است: ۱. در مرحله دریافت و اخذ کلام خدا؛ ۲. در مقطع حفظ و نگهداری کلام خدا؛ ۳. در مرحله املا و ابلاغ پیام الهی و معارف وحیانی به دیگران. آیات متعددی در قرآن کریم درباره هر سه محور مصونیت وحی نبوی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. «وَ اِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»^{۶۱} همانا تو [ای پیامبر!] قرآن را نزد [پروردگار]

حکیم و علیم اخذ می‌کنی. این آیه شریفه به عصمت پیامبر در تلقی وحی (مرحله اول) اشاره دارد. پیامبر در منطقه «لدن» که وحی را تلقی می‌کند، معصوم است؛ زیرا موطن «لدن»، جای شک و اشتباه نیست. شک و اشتباه در جایی برای انسان حاصل می‌شود که حق و باطلی باشد و انسان نداند یافته او از نوع حق است یا از نوع باطل؛ ولی در جایی که هرگز باطل وجود ندارد، شک هم فرض ندارد؛ چنان که در منطقه «لدن» که خاستگاه و نشئه وحی است، باطل وجود ندارد؛ از این رو، خطا و اشتباه نیز نیست.

۲. «سَنُفَرِّقُكَ فَلَ تَسِي»^{۶۲} وحی را بر تو می‌خوانیم و آن را فراموش نمی‌کنی. این آیه

مبارکه، بیانگر این نکته است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مرحله حفظ و نگهداری وحی (مرحله دوم)

نیز معصوم است و به فرمایش مرحوم علامه طباطبایی، این جمله وعده‌ای است از خدای تعالی به پیامبرش، که علم به قرآن و حفظ قرآن را در اختیارش بگذارد؛ به طوری که قرآن را آن طور که نازل شد، همواره حافظ باشد، و هرگز دچار نسیان نشود و همان طور که نازل شده، قرائتش کند.

۳. «وما ینطق عن الهوی آن هوالا وحی یوحی»^{۶۲} و [پیامبر] از روی هوا و هوس نمی‌گوید. آنچه می‌گوید، به جز وحی‌ای که به وی می‌شود نیست. عبارت «ما ینطق» مطلق است و مقتضای اطلاق آن است که هوای نفس از مطلق سخنان پیامبر نفی شده باشد (حتی در سخنان عادی و روزمره‌اش)؛ اما از آنجا که خطاب در این آیات به مشرکان است؛ مشرکانی که دعوت پیامبر و قرآنی را که برایشان می‌خواند، دروغ و افترا بر خدا می‌پنداشتند، باید به سبب این قرینه مقامی گفته شود؛ منظور آیه شریفه این است که پیامبر در آنچه شما را به سوی آن (قرآن) دعوت می‌کند، متأثر از هوای نفس نیست؛ بلکه وحی‌ای است که از سوی خداوند به او شده است. خلاصه اینکه این آیه به مقام سوم عصمت یعنی عصمت در مرحله تبلیغ وحی ناظر است. آیه دیگری که در قرآن مجید بر عصمت پیامبر درباره وحی و درون پیکره آن، به طور مطلق (هم در مرحله اخذ و هم در مرحله حفظ و هم ابلاغ آن) دلالت می‌کند، آیات ۲۶ تا ۲۸ سوره مبارکه جن است: «عالم الغیب فلا ینظر علی غیبه احداً الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسداً لیعلم ان قد ابلفوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم و احصی کل شیء عدداً».

طاهر

سال ششم - شماره ۲۲ - تابستان ۱۳۸۶

این آیه دلالت می‌کند که وحی الهی از مصدر وحی (مُرسل) گرفته تا رسول و از رسول گرفته تا مردم (مُرسل الیهم)، از هر تغییر و تبدیلی محفوظ است: الف. در مورد مصونیت آن از حین صدور تا وقتی که به رسول می‌رسد باید گفت: اگر هیچ دلیلی به جز جمله «من خلفه» بر آن نباشد، همین جمله کافی است؛ البته در صورتی که ضمیر در آن به «رسول» برگردد. اما بنابر احتمالی که مرجع ضمیر، «غیب» باشد، دلیل بر مدعای ما مجموع دو جمله «من بین یدیه و من خلفه» خواهد بود؛ ولی به فرمایش علامه طباطبایی این احتمال (که مرجع ضمیر غیب باشد) ضعیف است.

ب. اما دلیل مصونیت وحی در آن حال که رسول آن را دریافت می‌کند، جمله «لیعلم ان قد ابلفوا رسالات ربهم» است که رسول، وحی الهی را به گونه‌ای دریافت می‌کند که در گرفتنش اشتباه رخ نمی‌دهد و ذهنش آن را فراموش نمی‌کند.

ج. در مورد مصونیت وحی در مسیرش از ناحیه رسول تا رسیدنش به مردم نیز اگر دلیلی به جز جمله «من بین یدیه» نباشد، همین جمله کافی است؛ البته به شرطی که ضمیر را به رسول بر گردانیم؛^{۶۴} بنابراین، پیامبران نه تنها در اخذ و تلقی وحی، که در حفظ و ابلاغ آن، از تأیید الهی برخوردارند و آموزه‌های وحیانی را بی‌آنکه با کاهش یا افزایشی همراه شود، به مردم انتقال می‌دهند.

تا که ما ينطق محمد عن هوى ان هو الا بوحي احتوى
 زان سبب قل گفته دريا بود گرچه نطق احمدى گویا بود
 گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت او کافر است^{۶۵}

استاد مطهری در مورد عصمت و خطاناپذیری وحی می‌نویسد:

از جمله مختصات پیامبران عصمت است. عصمت نیز یعنی مصونیت از گناه و از اشتباه؛ یعنی پیامبران نه تحت تاثیر هواهای نفسانی قرار می‌گیرند و مرتکب گناه می‌شوند و نه در کار خود دچار خطا و اشتباه می‌شوند. برکناری آنها از گناه و از اشتباه حد اعلاى قابلیت اعتماد را به آنها می‌دهد.^{۶۶}

بحث خاتمیت در کلام جدید

یکی از لوازم و پیامدهای نظریه تجربه دینی انگار وحی، «عدم خاتمیت»، «بسط‌پذیری تجربه نبوی» و گسترش دایره نبوت و سایر انسانهای عادی است که در اینجا به بحث و بررسی این مسئله می‌پردازیم. ظهور دین اسلام، با اعلام جاودانگی و واپسین دین الهی بودن آن و پایان یافتن دفتر نبوت با واپسین رسول الهی توأم بوده است. این دو نکته در علم کلام با عنوان «خاتمیت» مطرح شده‌اند که جزو اصول مسلم اسلام است.

بحث «خاتمیت» در دوره معاصر در کلام جدید صورت تازه‌ای به خود گرفت. روشنفکران دینی با رویکردی متمایز از نگاه سنتی و با پرسشهایی بر آمده از تفکر مدرنیستی، به تحلیل خاصی از وحی، نبوت و خاتمیت پرداختند. این نوع نگرش به مسئله با سخنان اقبال آغاز شد و با نقدهای شهید مطهری بر سخنان وی، این نظریه گسترش و تکامل یافت.

مسلمانان همواره «ختم نبوت» را امر واقع شده تلقی کرده‌اند و هیچ گاه برای آنان این مسئله مطرح نبوده که پس از حضرت محمد پیامبر دیگری خواهد آمد. در بین مسلمانان، اندیشه ظهور پیامبر با پیامبرانی دیگر در ردیف انکار خداوند و انکار قیامت، ناسازگار با ایمان به اسلام و تفکر اسلامی و بدعت در دین تلقی شده است. اما نو اندیشان دینی بدون آنکه در آیات و روایات تأمل کافی بکنند، تفسیر خاصی از وحی و نبوت ارائه می‌دهند که لازمه آن «عدم انقطاع وحی»

و «نفی خاتمیت» است. بدین سبب گفته می‌شود، «تجربه نبوی یا تجربه شبیه به تجربه پیامبران به طور کامل قطع نمی‌شود و همیشه وجود دارد» یا «در مورد اینکه هرکس می‌تواند رسولی بشود، باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود و احوال خاصی بیابد» و یا این سخن که «امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است.»

عقل و خاتمیت

در مورد خاتمیت نمی‌توان استدلال عقلی آورد و آنچه در توضیح آن بیان شده و می‌شود، جنبه معقول‌سازی (Rationalization) دارد نه جنبه برهانی و استدلالی (Reasoning). به عبارت دیگر بحث خاتمیت، یک بحث درون دینی و نقلی است که به گفته علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) در کتاب واجب الاعتقاد از ضروریات دین اسلام است.

فاضل مقداد (م ۸۲۶ق) نیز در شرح کلام علامه حلی در این زمینه، سه دلیل نقلی می‌آورد که یکی آیه مبارکه: «ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین»^{۶۷} است و دیگر گفته رسول خداست که فرمود: «لا نبی بعدی»^{۶۸} و سومی اجماع است که ملحق به دلیل نقلی است؛ زیرا اعتبارش را از سننی که اجماع کاشف آن است کسب می‌کند.^{۶۹}

طرح

اندیشمندان هم‌روزگار ما نیز به این مسئله معترف‌اند. از باب نمونه، کسانی می‌گویند: «ما به نحو کامل بر معیارهای این مسئله [خاتمیت] واقف نیستیم. مقتضای حکمت الهی این بود که پس از پیامبر اسلام ﷺ پیامبر دیگری مبعوث نگردد.»^{۷۰} همچنین جاودانگی و کامل بودن دین اسلام، خاتمیت آن را به اثبات می‌رساند. با توجه به آیاتی که از جهانی بودن دعوت اسلام و جاودانگی آن سخن می‌گویند، احتمال مبعوث شدن پیامبری که شریعت اسلام را نسخ کند نفی می‌شود.^{۷۱}

سال پنجم - شماره ۲۲ - تابستان ۱۳۸۶

خاتمیت و کمال دو امر متلازم‌اند؛ یعنی ممکن نیست که دین و آیینی، خود را خاتم ادیان بداند و داعیه کمال نداشته باشد و یا آنکه داعیه کمال نهایی داشته باشد و خود را به عنوان دین خاتم معرفی ننماید.^{۷۲}

موضوع خاتمیت در روایات متعددی تصریح شده است که همگی آنها بر ختم نبوت به وسیله پیامبر اکرم ﷺ دلالت دارند: «ارسلت الی الناس كافة، فی ختم النبیین.»^{۷۳} امام علی علیه السلام

۱۶۰

نیز بر این حقیقت تأکید می‌فرماید و پیامبر اسلام را ختم‌کننده صحیفه وحی معرفی می‌کند: باپی انت و امی، [یا رسول ...] لقد انقطع بموتک ما لم ینقطع بموت غیرک من النبوة و الانباء و أخبار السماء خصصت حق صرت مسلماً عن سواک و عممت حق صار الناس فیک سواد.^{۷۴}

دیدگاه اقبال در باب خاتمیت

در ابتدای بحث اشاره شد که نخستین کسی که در باب تبیین و تفسیر خاتمیت در عصر جدید سخن گفت، اقبال لاهوری است و استاد مطهری هم در برخی از آثار خود نظر وی را سخت به باد انتقاد گرفت و سرورش هم نقدهایی بر نظریه شهید مطهری و توجیهی برای نظر اقبال دارد.

مطالب اقبال پیرامون خاتمیت در سه محور قابل جمع بندی است:

۱. اقبال سخن خود را در باب خاتمیت از سرشت وحی آغاز می‌کند. وی در سخنان خود درباره سرشت وحی، نوعی از دیدگاه تجربه دینی و از سنخ غریزه را در نظر گرفته است. اقبال این مسئله را در چارچوب اندیشه برگسونی و تجربه‌گرایی دینی طرح می‌کند و از این حیث که متأثر از فلسفه حیات برگسون (Bergson) است، وحی را از نوع غریزه می‌داند و از حیث دیگر که از سنت تجربه دینی که در آثار شلایر ماخر و ویلیام جیمز شکل گرفته، رنگ پذیرفته، وحی را نوعی تجربه معرفی می‌کند.

پیامبر را می‌توان همچون نوعی از «خود آگاهی باطنی» تعریف کرد که در آن «تجربه اتحادی» تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود و در پی یافتن فرصتهایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد. در شخصیت وی، مرکز محدود زندگی در عمق نامحدود خود فرو می‌رود، تنها به این قصد که بار دیگر با نیروی تازه ظاهر شود و کهنه را بر اندازد و خط سیرهای جدید زندگی را آشنا سازد.^{۷۵}

بنابراین نبوت و پیامبری نوعی تجربه دینی است و از این جهت هیچ فرقی میان پیامبران و عارفان وجود ندارد. تنها اختلاف (روان‌شناختی) که میان این دو نوع خودآگاهی پیامبران و عارفان هست، این است که مرد باطنی یا عارف نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربه اتحادی» پیدا می‌کند به زندگی این جهانی بازگردد، در حالی که پیامبران دغدغه اصلاح جامعه را در سر دارند و تنها به نجات خود بسنده نمی‌کنند و لذا بازگشت پیامبر جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد.

۲. اقبال با تأثیرپذیری از تحلیل آگوست کنت (بنیانگذار مکتب پوزیتیویسم) از مراحل تاریخ، معتقد بود که پیامبران متعلق به دوران حاکمیت غریزی هستند. طرح تکامل کنت در زمینه تحول اندیشه بشری (قانون سه مرحله‌ای) عبارت است:

الف) مرحله خداشناسی - کلامی

که بر اساس آن تفکر درباره جهان تحت سلطه ملاحظات فوق طبیعی، دین و خدا قرار دارد.

ب) مرحله مابعدالطبیعی - فلسفی

که توسل به نیروهای فوق طبیعی با اندیشه فلسفی درباره ذات پدیده‌ها، و نیز توسعه ریاضیات، منطق و دیگر نظامهای فکری غیرجانبدارانه جایگزین می‌شود.

ج) مرحله اثباتی - علمی

که علم یا مشاهده دقیق واقعیت‌های تجربی و آزمایش روشمند نظریه‌ها، شیوه‌های مسلطی برای متراکم ساختن معرفت می‌شود.^{۷۶}

بر این اساس، اقبال اعتقاد داشت که:

۱. بشر دوران کودکی و دوران بزرگسالی خود را تجربه کرده است. آدمی در دوره کودکی تحت فرمان شهوت و غریزه است و در دوره بزرگسالی و پس از بلوغ، تحت حاکمیت عقل، که تنها همان سبب تسلط وی بر محیط است، و چون عقل تولد یافت، باید آن را با جلوگیری از اشکال دیگر معرفت، تقویت کند. بنابراین در دوره جدید (بزرگسالی بشر) چیزی به نام خرد استقرایی (inductive reason) پای به عرصه گذاشته است که انسان را بر طبیعت و محیط اطرافش چیره ساخته و به جای غرایز نشسته است.^{۷۷}

۲. پیامبری نوعی انرژی روانی است که به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه زندگی، از طریق پیروی از دستورها و داوریه‌ها و انتخابها و راههای عمل حاضر و آماده، صرفه‌جویی می‌شود. اما در دوره جدید با تولد عقل و ملکه نقادی - که عصر سیطره غریزه به پایان رسیده است - بساط وحی برچیده و نبوت متوقف می‌شود. بنابراین وحی و پیامبری متعلق به دوران سیطره غریزه است؛ چرا که وحی نوعی غریزه است.^{۷۸}

۳. «پیامبر اسلام میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است. تا آنجا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود، به جهان قدیم تعلق دارد، و از آنجا که پای روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است.»^{۷۹} به عبارت دقیق‌تر، منبع وحی همان غریزه است که در جهان قدیم حاکمیت داشت و محتوای آن تأکید بر فرد استقرایی دارد. به نظر اقبال، ظهور و ولایت اسلام، همان ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی است که اسلام با این کار، بشر را از دوره کودکی (یعنی سلطه غرایز) به مرحله بلوغ و بزرگسالی (یعنی تحت فرمان عقل) رساند.

دکتر شریعتی هم رهیافتی مشابه رهیافت اقبال دارد. با این تفاوت که وی قرائتی شیعه گونه از خاتمیت می‌دهد و اقبال قرائتی تسننی. به عبارت دیگر شریعتی همان تبیین اقبال را به طور کامل می‌پذیرد و یک نکته را بر آن می‌افزاید و آن اینکه زمان ختم رهبری از بیرون را ۲۵۰ سال دیرتر اعلام می‌کند. وی می‌پذیرد که: «از این پس انسان بر اساس طرز تربیتش، قادر است

طهر

که بدون وحی و بدون نبوت جدید، خود روی پای خودش به زندگی ادامه دهد و آن را کامل کند. بنابراین دیگر نبوت ختم است، خودتان به راه بیفتید.^{۸۰}

۴. از نظر اقبال، اندیشه خاتمیت را نباید به این معنا گرفت که در سرنوشت نهایی زندگی، عقل کاملاً به جای عاطفه نشسته است. چنین چیزی نه امکان پذیر است و نه مطلوب. ارزش عقلانی و پیامد اندیشه خاتمیت، این است که در مورد هر تجربه باطنی (عرفانی)، نگرشی انتقادی فراهم می‌آورد؛ چرا که حجیت و اعتبار ادعای اشخاص مبنی بر اینکه با عالم فوق طبیعت ارتباط دارد، به پایان رسیده است.

کار این اندیشه آن است که در برابر ما چشم انداز تازه‌ای از معرفت، در میدان تجربه درونی می‌گشاید. این کار نیمی از شعار مسلمانی است، و به کار نیم آن می‌نماند که با برهنه کردن نیروهای طبیعی از لباس خالقیتی که فرهنگهای کهن بر آن پوشانده بودند، اسلام روح مشاهده از روی نقادی در تجربه خارجی را ایجاد کرده و آن را پرورش داده است. بنابراین، به تجربه باطنی و عارفانه، هر اندازه هم که غیر عادی و غیر متعارفی باشد اکنون باید به چشم یک تجربه کاملاً طبیعی نظر شود و مانند سیماهای دیگر تجربه بشری، نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرد.^{۸۱}

به اعتقاد اقبال، اگر ارتباط شخصی با عالم فوق طبیعت قطع شود، پس این تجارب را هم باید تجاری زمینی و طبیعی محسوب کرد و لذا این تجارب را - برخلاف تجارب پیامبران - مورد نقادی و ارزیابی قرار داد. شاهد بر این مطلب، سخنان پیامبر به ابن صیاد است. به همین خاطر است که وظیفه تصوف در اسلام، تنظیم و تنسیق تجارب عرفانی بوده است.

نقد شهید مطهری بر اقبال

پیش از آنکه به دیدگاه استاد مطهری پیرامون خاتمیت بپردازیم، بهتر است نقدهای ایشان را بر نظریه اقبال مرور کنیم؛ چرا که برخی از دیدگاههای شهید مطهری در باب خاتمیت را می‌توان در تحلیل و ارزیابی ایشان از دیدگاه اقبال مشاهده کرد.

شهید مطهری چهار انتقاد اساسی را بر نظریه اقبال مطرح می‌کند، که از میان این انتقادات، سه موردشان را می‌توان نوعی تهافت و تناقض درونی در دیدگاه اقبال دانست؛ چرا که اقبال از پذیرش چنین نتایجی در مواضع دیگرش خودداری می‌ورزد و خود نیز آنها را قبول ندارد.

۱. تبیین نادرست از سرشت وحی

گفته شد که اقبال وحی را از سنخ غریزه و نوعی تجربه دینی می‌داند. این نظریه وی در

باب وحی متضمن دو نکته اساسی است: از سویی وی با تأثیر پذیری از فلسفه «برگسون» وحی را از سنخ غریزه می‌داند، و از سویی دیگر تحت تأثیر تجربه‌گرایان دینی (شلایر ماخر و جیمز) به وحی تجربی معتقد است. هر دو بخش نظریه اقبال در تعارض با وحی اسلامی و به طور کامل مردود است. اما چون فضای فکری که استاد مطهری در آن می‌زیست، هنوز به مباحث تجربه دینی به شکل کنونی آن آمیخته نبود، وی به بخش دوم نظریه اقبال توجه نداشته و فقط به بخش اول نظریه وحی یعنی وحی غریزی پرداخته و غریزه را دارای ویژگی صد در صد طبیعی و از لحاظ مرتبه، نازل‌تر از حس و عقل دانسته است؛ در حالی که وحی، هدایتی ما فوق حس و عقل است. به هر حال، با توجه به کاستیها و نارساییهایی که در باب نظریه تجربه‌گرایی وحی ذکر شد، و با توجه به نقدهایی که شهید مطهری درباره نظریه اقبال مطرح کرده است، وحی اسلامی را نمی‌توان از سنخ غریزه و تجربه دینی برشمرد و آن را به غریزه یا تجارب دینی پیامبر تحویل برد. وحی اسلامی، دارای سرشتی زبانی است و نمی‌توان آن را فقط با مواجهه پیامبر یا غریزه یکی دانست.

غریزه همان‌طور که اقبال خود توجه دارد، یک خاصیت صددرصد طبیعی (غیراکتسابی) و ناآگاهانه و نازل‌تر از حس و عقل است که قانون خلقت در مراحل اول حیاتی حیوان در حیوانات قرار داده است. با رشد هدایت‌های درجه بالاتر (حس و عقل) غریزه ضعیف می‌شود و فروکش می‌کند. اما وحی، بر عکس، هدایتی مافوق حس و عقل و... در اعلا درجه «آگاهانه» است. جنبه آگاهانه بودن وحی، به درجات غیر قابل توصیفی بالاتر از حس و عقل است.^{۸۲}

مرحوم مطهری سپس تأسف می‌خورد که چرا با وجود ارادت اقبال به عرفا، به ویژه مولوی، در نظریه آنها بیشتر دقت و تعمق نکرد تا این نکته را در یابد که وحی از نوع غریزه نیست، روح و حیاتی است برتر از روح و حیات عقلانی.

مولوی،^{۸۳} در مورد برتر بودن وحی از جمیع ادراکات غریزی، حسی و عقلی می‌گوید:

جسم ظاهر، روح مخفی آمدست	جسم همچون آستین جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی‌تر پَرَد	حس سوی روح زوتر ره بَرَد
جنبشی بینی بدانی زنده است	این ندانی که زعقل آکنده است
روح وحی از عقل پنهان‌تر بود	ز آنکه او غیب است و او زان سر بود
عقل احمد از کسی پنهان نشد	روح وحیش مُدرک هر جان نشد
روح وحیی را مناسب‌هاست نیز	در نیاید عقل کان آمد عزیز ^{۸۴}
لوح محفوظ است او را پیشوا	از چه محفوظ است محفوظ از خطا
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب	وحی حق و الله اعلم بالصواب ^{۸۵}

۲. بی‌نیازی بشر از دین

از دیدگاه استاد مطهری، لازمه تبیین اقبال از خاتمیت این است که نه تنها به وحی جدید و پیامبری جدید نیازی نیست، بلکه به راهنمایی وحی هم مطلقاً نیازی نیست، چرا که هدایت عقل تجربی، جانشین هدایت وحی است. اگر تبیین اقبال صحیح باشد، این تبیین مستلزم «ختم دیانت» است نه «ختم نبوت» و کار وحی اسلامی تنها اعلام پایان دوره دین و آغاز دوره عقل و علم است، در حالی که

این مطلب نه تنها خلاف ضرورت اسلامی است، مخالف نظریه خود اقبال است. تمام کوششها و مساعی اقبال در این است که علم و عقل برای جامعه بشر لازم است اما کافی نیست؛ بشر به دین و ایمان مذهبی و همان اندازه نیازمند به اصول ثابت و فروع متغیر است و کار «اجتهاد اسلامی» کشف انطباق فروع بر اصول است.^{۸۶}

طبق گفته شهید مطهری، اقبال از یک سو بر وحی به عنوان معرفتی متخذ از غریزه و تجربه باطنی و پیوند آن به عصر قدیم تأکید می‌ورزد که نتیجه آن نفی کلی نیاز بشر به وحی و ختم دیانت است و از سوی دیگر، بر عنصر حرکت در ساختمان اسلام بر اساس تداوم اجتهاد تصریح می‌کند که لازمه آن ضرورت وحی اسلامی در دوره جدید است، در حالی که این دو با هم ناسازگارند. در واقع استاد مطهری از عدم انسجام درونی در تفکر اقبال پرده بر می‌دارد.

برخی از دانشوران در نقد شهید مطهری بر نظریه اقبال مناقشه کرده و سعی کرده‌اند با توجیه سخنان اقبال از دیدگاه وی دفاع کنند. لذا اظهار داشته‌اند که برخی از انتقادات شهید مطهری از اقبال بر این پایه استوار گردیده که ایشان وحی را از نگاه اقبال نوعی غریزه می‌داند، در حالی که این نسبت صحیح نیست و از گفتار اقبال به هیچ وجه به دست نمی‌آید که وحی از نوع غریزه است، بلکه او تنها معنای اعمی برای وحی در نظر گرفته است که شامل غریزه نیز می‌شود، و این دقیقاً همان روشی است که مفسرانی مانند علامه طباطبایی^{۸۷} در ذیل آیاتی چون «و اوحی الیک ربک الی النحل آن اتخذنی من الجبال بیوتاً»^{۸۸} برگزیده‌اند. ایشان (علامه) در ذیل این آیه معنای اعم وحی را القای معنا به گونه‌ای که بر غیر مخاطب مخفی باشد دانسته و آن را شامل غریزه، الهام و وحی پیامبران گرفته است.^{۸۹}

در بررسی این نقد باید گفت: حتی اگر بپذیریم که مراد اقبال آن نبوده که غریزه اعم از وحی است، باز هم نقد شهید مطهری بر اقبال وارد است؛ زیرا در هر حال اقبال با یکی دانستن حقیقت وحی پیامبرانه و غریزه و اعتقاد به تقابل بین آنها با کمال عقل، در صدد اثبات این نکته است که با پیدایش کمال عقل، دوره وحی سپری شده است. او می‌گوید در موجودات هرچه عقل قوی‌تر شود، حاکمیت غرایز و وحی کمتر می‌شود. مشکل این عقیده با عام بودن معنای وحی

آن گونه که مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر *المیزان* بر آن است، قابل توجه نیست؛ زیرا معنای عام وحی که همان «الهام رمز گونه» است، خود اقسامی دارد که «غریزه» و «وحی پیامبرانه» هر دو از اقسام وحی به معنای عام نظیر غریزه است نه وحی پیامبرانه، در حالی که اقبال وحی عام و خاص را یک کاسه کرده و کمال عقل را در تقابل با همه آنها قرار داده است و نقد شهید مطهری نیز دقیقاً متوجه همین نکته است. ایشان علی‌رغم پذیرش معنایی عام برای وحی،^{۹۰} وحی را در معنای خاص (الهامات پیامبرانه) واجد ویژگی‌هایی می‌داند که برتر از غریزه است و نه تنها با کمال عقل منافات ندارد، بلکه با کمال عقل بارور می‌گردد.^{۹۱}

۳. عدم امکان تجارب درونی و عرفانی

اقبال معتقد بود که دیگر ادعای هیچ کس را مبنی بر اینکه باعالم فوق طبیعت ارتباط دارد، نمی‌توان پذیرفت و دوران تجارب درونی و عرفانی به پایان رسیده است. اما استاد مطهری بر آن است که اگر نظریه اقبال درست باشد باید با تولد عقل تجربی، چیزی که اقبال آن را «تجربه درونی» می‌نامد (مکاشفات اولیاءالله) نیز پایان یابد؛ چون فرض بر این است که این امور از نوع غریزه‌اند و با ظهور عقل تجربی، غریزه - که راهنمایی از بیرون است - فروکش می‌کند، و حال آن که خود اقبال تصریح می‌کند که تجربه باطنی برای همیشه باقی است و از نظر اسلام تجربه درونی یکی از منابع سه گانه معرفت (یعنی طبیعت، تاریخ و تجربه درونی) است.^{۹۲}

از دیدگاه اقبال «تجارب عرفانی و باطنی، دیگر تجاربی کاملاً طبیعی‌اند و مانند دیگر تجارب بشری نقادانه مورد بحث و تحلیل قرار گیرند.» به نظر شهید مطهری مقصود اقبال این است که:

با پایان یافتن نبوت، الهامات و مکاشفات و کرامات اولیاء الله پایان نیافته است، ولی حجیت و اعتبار گذشته آنها پایان یافته است. در گذشته که هنوز عقل تجربی تولد نیافته بود، معجزه و کرامت یک سند کاملاً طبیعی و قابل قبول و غیر قابل تشکیک بود، ولی برای بشر رشد یافته و به کمال عقلانی رسیده (بشر دوره ختمیه)، این امور دیگر حجیت و سندیت ندارد، مانند هر حادثه و پدیده دیگر باید مورد تجربه عقلانی قرار گیرد. عصر قبل از خاتمیت، عصر معجزه و کرامت بود؛ یعنی معجزه و کرامت عقلها را تحت نفوذ خویش قرار می‌داده است، ولی عصر خاتمیت عصر عقل است. عقل مشاهده کرامت را دلیل بر چیزی نمی‌گیرد مگر آنکه با معیارهای خود صحت و اعتبار یک حقیقت کشف شده از راه الهام را کشف کند.^{۹۳}

شهید مطهری در مقابل، سخن اقبال را، چه از نظر دوران پیش از خاتمیت و چه از نظر دوران بعد از خاتمیت، قابل خدشه می‌داند و از قرآن مجید به عنوان معجزه جاویدان خاتم پیامبران سخن می‌گوید.

پیامبران پیشین از قبیل ابراهیم، موسی و عیسی که هم کتاب آسمانی داشته‌اند و هم معجزه، زمینه اعجاز شان چیزی غیر از کتاب آسمانی شان بوده‌است، از قبیل تبدیل شدن آتش سوزان به «برد و سلام» یا اژدها شدن چوب خشک و یازنده شدن مردگان. بدیهی است که هر کدام از این معجزات امری موقت و زودگذر بوده است، ولی زمینه معجزه خاتم پیامبران، خود کتاب اوست. کتاب او در آن واحد، هم کتاب است و هم برهان رسالتش. و به همین دلیل، معجزه ختمیه بر خلاف سایر معجزات، جاویدان و باقی است، نه موقت و زودگذر...^{۹۳}

خاتمیت از دیدگاه استاد مطهری

مطالبی که تا به حال در مورد خاتمیت بیان شد، گرچه بیشتر حول و حوش دیدگاه اقبال بود و نظریات استاد مطهری هم در نقد اقبال بود؛ یعنی بیشتر جنبه سلبی داشت، اما از لابه‌لای اشکالات شهید مطهری بر اقبال می‌توان تا حدودی به دیدگاه ایشان در باب خاتمیت نزدیک شد. این مهم - یعنی ختم نبوت از دیدگاه شهید مطهری - وقتی شفاف و کامل‌تر خواهد شد که از سایر آثار ایشان پیرامون همین موضوع غفلت نورزیم. استاد در نوشته‌ها و آثار مختلفی در باب مسئله ختم نبوت سخن گفته است. اولین و مفصل‌ترین اثر ایشان در این زمینه، سخنرانیهایی است که تحت عنوان «خاتمیت» به چاپ رسیده است.

دومین اثر ایشان، «ختم نبوت» است که در مجموعه‌ای به نام «محمد خاتم پیامبران» به چاپ رسیده است. و سومین اثر ایشان جزء سوم از مجموعه «مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی» با نام «وحی و نبوت» می‌باشد که در بخشی از آن به مسئله فلسفه ختم نبوت پرداخته شده است. در دیگر آثار ایشان نیز همچون «اسلام و مقتضیات زمان»، «آشنایی با قرآن» و «نقدی بر مارکسیسم» اشاراتی به این مسئله دیده می‌شود.

شهید مطهری سخن خود را در باب تبیین خاتمیت با بحثی پیرامون علل تجدید نبوتها شروع می‌کند. با اینکه نبوت یک جریان پیوسته است و پیام خدا (یعنی دین) یک حقیقت بیشتر نیست، ظهور پیاپی پیامبران، تجدید دائمی شرایع، نسخهای مداوم کتب آسمانی، این سؤال را پیش می‌کشد که چرا پس از اسلام و با اعلام ختم نبوت، ارتباط انسان با جهان غیب یکسره منقطع شد، و نه تنها پیامبر تشریحی (صاحب شریعت) نیامده و نخواهد آمد، حتی پیامبر تبلیغی نیز نیامده و نخواهد آمد. خلاصه اینکه فلسفه و راز ختم نبوت چیست؟ استاد مطهری در پاسخ به

این سؤال و علت یابی خاتمیت سه علت عمده را بیان می‌کند: ۱. تحریف، ۲. نقص و ۳. نیاز به تفسیر و تبلیغ.

۱. تحریف

یکی از علل تجدید رسالت و ظهور پیامبران جدید، تحریف و تبدیل‌هایی است که در تعلیمات و کتب مقدس پیامبران رخ می‌داده است و به همین جهت آن کتابها و تعلیمات، صلاحیت خود را برای هدایت مردم از دست می‌داده‌اند.^{۹۵}

بشر قدیم به علت عدم رشد و عدم بلوغ فکری قادر به حفظ کتاب آسمانی خود نبود؛ معمولاً کتب آسمانی مورد تحریف و تبدیل قرار می‌گرفت و یا به کلی از بین می‌رفت؛ از این رو لازم می‌شد که این پیام تجدید شود.^{۹۶}

بنابراین یکی از دلایل تجدید پیامبران و شرایع جدید، از بین رفتن محتوای ادیان پیشین و تحریف کتب آسمانی است. در حالی که این مسئله در مورد خاتمیت صدق نمی‌کند؛ چرا که خداوند خود وعده محفوظ ماندن قرآن از تحریف و تغییر را داده است: «*انا نحن نزّلنا الذکر و انا له لحافظون*».^{۹۷} به علاوه نزول قرآن زمانی صورت گرفت که بشر دوره کودکی را طی کرده بود و می‌توانست کتاب آسمانی را از تحریف حفظ کند. لذا مسلمانان از همان بدو نزول قرآن به حفظ و نگهداری قرآن اهتمام ویژه‌ای نشان دادند، به گونه‌ای که امکان هر گونه تحریف و تغییری از بین می‌رفت. به همین خاطر، علت عمده تجدید پیام و ظهور پیامبر جدید منتفی می‌گردد و شرط لازم (نه شرط کافی) جاوید ماندن یک دین، موجود می‌شود.

بنابراین آیه فوق به منتفی شدن مهم‌ترین علت تجدید نبوت و رسالت از تاریخ نزول قرآن به بعد اشاره می‌کند و در حقیقت، تحقق یکی از ارکان ختم نبوت یعنی بلوغ اجتماعی بشر را اعلام می‌دارد.

۲. نقص

در دوره‌های پیشین، انسانها به واسطه عدم بلوغ و رشد کافی قادر نبودند که یک نقشه جامع و کامل برای مسیر خود دریافت کنند تا بتوانند با استفاده از آن نقشه، راه خویش را ادامه دهند؛ لازم بود که مرحله به مرحله و منزل به منزل راهنمایی شوند و راهنمایی همیشه آنان را همراهی کنند. ولی در دوره جدیدی که اسلام ظهور کرد، بشر توانایی دریافت این نقشه کلی را داشت و لذا برنامه راهنمایی مرحله به مرحله متوقف و آن نقشه کلی یکجا به جای آن جایگزین

طالع

سال ۱۳۸۶ - شماره ۲۲ - تابستان ۱۳۸۶

شد. از اینجاست که می‌توان به علت دیگر تجدید نبوتها پی‌برد و آن هم این است که در دوره قبل از خاتمیت، بشر قادر به دریافت برنامه کلی و جامع نبود، اما با پیدایش این امکان و این استعداد در عصر رسالت ختمیه و بعد از آن، طرح کلی و جامع در اختیار بشر قرار گرفت و این علت تجدید نبوتها و شرایع نیز منتفی گشت. علمای امت اسلام متخصصانی‌اند که با استفاده از نقشه کلی راهنمایی که اسلام به دست می‌دهد و با تدوین و تنظیم آیین‌نامه‌ها و تاکتیکهای موقت، راه را به دیگران نشان می‌دهند.^{۹۸}

۳. نیاز به تفسیر و تبلیغ

پیامبران مجموعاً دو وظیفه انجام می‌داده‌اند: یکی اینکه از جانب خدا برای بشر قانون و دستورالعمل می‌آوردند؛ دوم اینکه مردم را به اطاعت از خدا و عمل به دستورها و قوانین الهی آن عصر و زمان دعوت و تبلیغ می‌کرده‌اند. به عبارت دیگر، استاد مطهری میان نبوت تبلیغی و نبوت تشریحی تفکیک قائل می‌شود و پیامبران را به پیامبران صاحب شریعت و پیامبران مبلغ شرایع انبیای گذشته تقسیم می‌کند. غالب پیامبران، بلکه اکثریت قریب به اتفاق آنها، پیامبران تبلیغی بوده‌اند نه تشریحی.

اسلام که ختم نبوت را اعلام کرده است، نه تنها به نبوت تشریحی خاتمه داده، بلکه به نبوت تبلیغی نیز پایان داده است. حال سخن بر سر این است که بر فرض پذیرفتیم که اسلام به واسطه کمال و کلیت و جامعیتش به نبوت تشریحی پایان داده است، پایان یافتن نبوت تبلیغی را به چه حساب و فلسفه‌ای می‌توان توجیه کرد.

استاد مطهری در پاسخ این سؤال می‌فرماید:

حقیقت این است که وظیفه اصلی نبوت و هدایت وحی، همان وظیفه اول است، اما تبلیغ و تعلیم و دعوت، یک وظیفه نیمه بشری و نیمه الهی است... ولی عالی‌ترین و راقی‌ترین مظاهر و مراتب هدایت است. وحی رهنمودهایی دارد که از دسترس حس و خیال و عقل و علم و فلسفه بیرون است و چیزی از اینها جانشین آن نمی‌شود. ولی وحی‌ای که چنین خاصیتی دارد وحی تشریحی است، نه تبلیغی. وحی تبلیغی برعکس است. تا زمانی بشر نیازمند به وحی تبلیغی است که درجه عقل و علم و تمدن به پایه‌ای نرسیده است که خود بتواند عهده دار دعوت و تعلیم و تبلیغ و تغییر و اجتهاد در امر دین خود بشود. ظهور علم و عقل، و به عبارت دیگر، رشد و بلوغ انسانیت خود به خود به وحی تبلیغی خاتمه می‌دهد و علما جانشین چنان انبیا می‌گردند... در عهد قرآن وظیفه تعلیم و حفظ آیات آسمانی به علما منتقل شده و علما از این نظر جانشین انبیا می‌شوند.^{۹۹}

بنابراین از دیدگاه شهید مطهری، مفهوم «اجتهاد» در فلسفه ختم نبوت، نقش مهمی را ایفا می‌کند. علمای امت در دوران خاتمیت که عصر علم است، قادرند با معرفت به اصول کلی اسلام و شناخت شرایط زمان و مکان، آن کلیات را با شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی تطبیق دهند و حکم الهی را استخراج و استنباط نمایند (اجتهاد)؛ و بدین ترتیب بسیاری از وظایفی را که پیامبران تبلیغی و قسمتی از وظایف پیامبران شریعی را (بدون آنکه خود مُشَرَع باشند) با عمل «اجتهاد» و با وظیفه خاص رهبری امت انجام دهند. از این رو، در عین حال که نیاز بشر به تعلیمات الهی و تبلیغاتی که از راه وحی رسیده، همواره باقی است، نیاز به تجدید نبوت و آمدن کتاب آسمانی و پیامبر جدید برای همیشه منتفی شده و «پیامبری» پایان یافته است.^{۱۰۰}

از نظر شهید مطهری، پیامبر خاتم کسی است که جمیع مراتب را طی کرده است و دیگر مرحله طی نشدنی یا طی نشده از نظر او و از نظر کار او وجود ندارد: «الخاتم من ختم المراتب باسرها». لذا چیزهایی که از طریق وحی و الهام باید به بشر القا بشود، ابلاغ شده و دیگر راه نرفته و سخن نگفته دیگری باقی نمانده است. بنابراین وقتی که تمام مراحل طی شده در این قسمت وجود دارد به پایان رسید، خواه ناخواه نبوت هم ختم می‌شود. ایشان در توضیح این مطلب می‌نویسد:

مسائلی که بشر از طریق وحی و الهام باید آنها را کشف کند و از این طریق باید به بشر الهام بشود نامتناهی نیست، محدود است و متناهی. وقتی آنچه که در ظرفیت و استعداد بشر هست بیان شد، مطلب ختم می‌شود.^{۱۰۱}

ایشان خاتمیت و جاودانگی اسلام را بر فطری بودن دین متکی می‌کنند؛ چرا که اگر معارف و آموزه‌های اسلامی فطری یا مبتنی بر فطرت باشد، تغییرناپذیر و جاویدان خواهد ماند. رمز دیگر خاتمیت و جاودانی بودن این دین که آن نیز از هماهنگی با قوانین فطری سرچشمه می‌گیرد این است که برای احتیاجات ثابت و دائم بشر قوانین ثابت و لایتغیری در نظر گرفته و برای اوضاع و احوال متغیر وی وضع متغیری را پیش‌بینی کرده است.^{۱۰۲}

شهید مطهری این نکات را به تفصیل توضیح داده و بر پایه این تبیین از جاودانگی اسلام، تفسیری را ترتیب داده که بر چهار رکن استوار است:

۱. انسان و اجتماع

انسان هم دارای جنبه‌های ثابت و هم دارای جنبه‌های متغیر است و لذا باید از یک نظر از اصول ثابت پیروی کند و در بخشهایی هم از اوضاع متغیر تبعیت نماید.

۲. وضع خاص قانون‌گذاری اسلام

اسلام اصول ثابتی دارد و فروع متغیری که ناشی از همین اصول ثابت است؛ یعنی به موازات انسان اسلام قوانین (ثابت و متغیر) دارد.

۳. علم و اجتهاد

وقتی که عالم به روح اسلام آشنا شد و اهداف و وسیله‌ها را هم شناخت و توانست فروع را به اصول برگرداند، وظیفه واقعی خود را انجام داده است.

۴. استعداد پایان‌ناپذیر کتاب و سنت

دین مانند طبیعت است که تفسیر آن پایان‌ناپذیر است و در هر زمان بشر موظف است روی آن تفکر و تدبیر کند تا بهره ببرد.^{۱۰۳}



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشتها:

۱. یوسف: ۲.
۲. احزاب: ۴۰.
۳. ر.ک: هادی صادق، *درآمدی بر کلام جدید*، مؤسسه طه و انجمن معارف، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۴۲.
۴. رهیافتهای مختلف به تجربه دینی اتخاذ شده‌است؛ تحویل و فرو کاستن ایمان، به تجربه دینی، گوهرانگاری دینی (در این تلقی تجربه دینی، گوهر دین است)، کارایی آن در «توجه» (Justification) معرفی باور دینی از جمله رویکردهاست. برخی از فیلسوفان دین، تجربه دینی را راهی برای اثبات خداوند یا دست کم اثبات ماورای طبیعت می‌دانند و گروهی هم (و در راس آنها جان هیک) آن را مبنایی برای پلورالیسم دینی قلمداد می‌کنند. نوشتار حاضر به نقد و بررسی رویکرد دیگری، یعنی «تجربه‌گرایی وحی» (یا تجربه دینی بودن وحی) می‌پردازد. برای اطلاع بیشتر از رویکردها به آثار زیر مراجعه کنید: جان هیک، *مباحث پلورالیسم دینی*، تجربه عبدالرحیم گواهی، انتشارات تبیان؛ جان هیک، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات الهدی؛ میرچالیا، *دین پژوهی*، ج ۱، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ محمد تقی فعالی، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ توماس ریچارد مایلز، *تجربه دینی*، ترجمه جابر اکبری، دفتر پژوهش و نشر سپهروردی؛ محمد لکنهاوزن، *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*، ترجمه نرجس جواندل، مؤسسه طه.
۵. ر.ک: محمد اقبال لاهوری، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، کانون نشر و پژوهشهای اسلامی، ص ۱۴۳.
۶. همان، ص ۲۶.
۷. محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، طرح نو، ص ۴۰۵. و نیز ر.ک: همو، *ایمان و آزادی*، طرح نو، ص ۱۱۷ و ۱۱۸؛ *نوگرایی دینی*، گفتگوی حسن یوسفی اشکوری با شبستری و...، نشر قصیده، ص ۱۶۲-۱۶۴.
۸. عبدالکریم سروش، *بسط تجربه دنیوی*، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۳.
۹. بنگرید به: سیداحمدخان هندی، *تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان*، ترجمه محمدتقی فخر داعی گیلانی. برای اطلاع از نقدهایی که بر قول سید احمد خان هندی شده‌است. بنگرید به: سید جمال‌الدین اسیدآبادی، «تفسیر مفسر»، *ایران‌شهر*، سال دوم، ش ۹؛ مرتضی مطهری، *نبوت*، ص ۲۱-۲۲؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۲، ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره.
۱۰. مرتضی مطهری، *نبوت*، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۳، ص ۲۲.
۱۱. مثنوی معنوی، *تصحیح نیکلسون*، نشر هرمس، ص ۲۹۵.
۱۲. *درآمدی بر کلام جدید*، ص ۲۴۴.
۱۳. به نقل از، محمدباقر سعیدی روشن، *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*، مؤسسه فرهنگی اندیشه، چاپ اول، ۱۳۷۵، ص ۶۰.
۱۴. مرتضی مطهری، *وحی و نبوت*، مجموعه آثار، ج ۱، انتشارات صدرا، ص ۱۵۹-۱۶۸.
۱۵. ولی‌الله عباسی، *قبضی در «بسط تجربه دینی»*، *مجله تخصصی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (الهیات و حقوق)*، ش ۷۸، ص ۷۹-۸۰.

طالع

سال ششم - شماره ۲۲ - تابستان ۱۳۸۶

۱۷۲

۱۶. دیدگاه شلایرماخر در جاهای متعددی آمده‌است، از جمله: مایکل پتروسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ص ۴۱؛ وین پرودفوت، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، موسسه فرهنگی طه، ص ۳۴ به بعد؛ محمدتقی فعالی، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۲۵۲؛ همچنین کتاب شلایر ماخر تحت عنوان: *The Christian Edith, Edinburgh: T&T. Clark, ۱۹۵۶.*

۱۷. ر.ک: ردولف اوتو، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، انتشارات نقش جهان.

۱۸. درباره نظریه آلستون، ر.ک: ویلیام آلستون، «تجربه دینی، ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی، کیان، ش ۵۰؛ ویلیام آلستون، «ادراک خداوند»، (گفتگوی اختصاصی کیان با آلستون)، کیان، ش ۵۰؛ ویلیام آلستون، «تجربه دینی»، ترجمه رضا حق پناه، *اندیشه حوزره*، ش ۳۵-۳۶: Wiliam P. Alston, *The perception of God.*

۱۹. ر.ک: وین پرودفوت، *تجربه دینی*، ص ۲۴۴-۲۵۳.

۲۰. ولی‌الله عباسی، «رویکرد گوهرگرایان به پلورالیسم دینی»، *روایت اندیشه*، ش ۱۱، ص ۸۵.

۲۱. آلستون این اشکال را می‌پذیرد ولی در مقام پاسخ به آن، میان اوصاف پدیداری (Phenomenal qualities) و اوصاف عینی (Objective qualities) تمایز می‌گذارد. اما این جواب هم دچار اشکالات عدیده‌ای است. برای اطلاع بیشتر بنگرید به: علی‌رضا قائمی‌نیا، *تجربه دینی و گوهر دین*، بوستان کتاب قم، ص ۴۰-۴۲؛ هادی صادقی، *درآمدی بر کلام جدید*، ص ۱۴۴-۱۴۵.

۲۲. مرتضی مطهری، *وحی و نبوت*، مجموعه آثار، ج ۲، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹.

۲۳. *وحی و نبوت*، ص ۱۶۲.

۲۴. همان، ص ۱۶۱.

۲۵. محمداقبال لاهوری، *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۱۴۳.

۲۶. مرتضی مطهری، *وحی و نبوت*، ص ۱۶۴.

۲۷. ر.ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۱۴۳.

۲۸. جان هیک، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین‌المللی الهدی، ص ۱۳۳-۱۳۴.

۲۹. «تجربه وحیانی» (Revelatory Experience) به معنای دیگری نیز به کار می‌رود که با معنای مذکور تفاوت دارد. دیویس در کتاب *زیر، تجارب وحیانی را یکی از اقسام تجارب دینی ذکر میکند: C.F. Davis, The evidential face of Religious Experience, Oxford, New York, ۱۹۸۹.*

۳۰. علی‌رضا قائمی‌نیا، *وحی و افعال گفتاری*، انجمن معارف، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۳۹-۴۰.

۳۱. ر.ک: مرتضی مطهری، *نبوت*، انتشارات صدرا، ص ۸۵.

۳۲. همان، ص ۸۵-۸۶.

۳۳. *شماره*: ۱۹۳.

۳۴. *ضمیمه*: ۸۶.

۳۵. *هود*: ۴۹.

۳۶. *نساء*: ۱۱-۳.

۳۷. *طه*: ۱۱۴.

۳۸. *اعلی*: ۶.

۳۹. نبوت، ص ۸۳-۸۴
۴۰. شاکر، محمد کاظم، قرآن در آینه پژوهش، نشر هستی نما، ص ۲۸.
۴۱. اسراء: ۸۸
۴۲. هود: ۱۳
۴۳. یونس: ۲۸
۴۴. بقره: ۲۳
۴۵. طارق: ۱۳
۴۶. مزمل: ۵
۴۷. قیامت: ۱۸
۴۸. زمر: ۴
۴۹. نحل: ۹۸
۵۰. آل عمران: ۵۸
۵۱. کهف: ۲۷
۵۲. قیامت: ۱۶-۱۸
۵۳. یونس: ۱۵
۵۴. یوسف: ۲
۵۵. شعراء: ۱۹۳-۱۹۵
۵۶. زخرف: ۳
۵۷. شوری: ۷
۵۸. ولی الله عباسی، لوازم و پیامدهای نظریه «تجربه‌گرایی وحی»، قبسات، ش ۲۶، ص ۱۰۸-۱۰۹.
۵۹. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، مؤسسه اسراء، ج ۶، ص ۶۰
۶۰. آل عمران: ۱۶۱
۶۱. نمل: ۶
۶۲. اعلی: ۶
۶۳. نجم: ۳ و ۴
۶۴. ر.ک: علامه طباطبایی، المیزان، ج ۲۰، انتشارات جامعه مدرسین، ص ۲۲۱-۲۲۲؛ علامه طباطبایی، قرآن در اسلام، انتشارات جامعه مدرسین، ص ۹۸؛ جعفر سبحانی، الاهیات، ج ۳، انتشارات مؤسسه امام صادق علیه السلام، ص ۱۸۶-۱۸۸.
۶۵. متنوی معنوی، آیات ۴۶۴۹ و ۸۱۵ و ۲۱۲۲.
۶۶. مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۱۶۰.
۶۷. احزاب: ۴۰



طهری

سال ششم - شماره ۲۲ - تابستان ۱۳۸۶

۱۷۴

- ۶۸ البخاری، صحیح البخاری، بیروت: دار الجبل، ج ۵، ص ۴۲؛ علاء‌الدین علی الممتقی، *کنز العمال فی سنن الاقوال*، بیروت، الرسالة، ۱۹۸۹، ج ۱۱، ص ۵۹۹؛ نوالدین الهیثمی، *مجمع الزوائد و منبع الفوائد*، بیروت، دارالکتب العربیة، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۱۰۹.
- ۶۹ جمال‌الدین مقداد عبدالله‌السیوری (فاضل مقداد)، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، مشهد، مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۴۱۲ق.
- ۷۰ محمدتقی مصباح یزدی، *معارف قرآن (۵): راهنما شناسی*، نگارش محمد سعیدی مهر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۴؛ نقل از: درآمدی بر کلام جدید، ص ۲۱۶-۲۱۷.
۷۱. رک: محمدتقی مصباح یزدی، *آموزش عقاید*، قم، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۸۶.
۷۲. عبدالله جوادی آملی، *شریعت در آیینه معرفت*، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۸، ص ۲۱۴؛ عبدالله جوادی آملی، *ولایت فقیه*، قم: نشر اسراء، ۱۳۷۹، ص ۶۳.
۷۳. *صحیح مسلم*، ج ۸، ص ۸۹؛ *الطبقات الکبری*، ج ۱، ص ۶۵؛ *مسند احمد*، ج ۴، ص ۸۴ و ۸۱؛ نقل از جعفر سبحانی، *الاهیات*، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۰۰.
۷۴. *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات پارسایان، ۱۳۷۹، خطبه ۲۳۵، ص ۴۷۲.
۷۵. *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۴۴. این کتاب بعدها بار دیگر ترجمه و چاپ شد. کتاب شناسی ترجمه بعدی عبارت است از: محمد بقائی (ماکان)، *بازسازی اندیشه*، ناشر: مترجم، ۱۳۶۸. اثر فوق در واقع حاصل هفت سخنرانی است که در سال ۱۹۲۸ به درخواست انجمن اسلامی موراس در شهرهای موراسی، حیدرآباد، و علیگره ایراد شد و برای اولین بار در سال ۱۹۳۰ در لاهور و به زبان انگلیسی به چاپ رسید: *Mohammad Iqbal, The reconstruction of religious Thought in Islam*.
۷۶. جاناتان اچ. ترنر، *مفاهیم و کاربردهای جامعه‌شناسی*، ترجمه محمد فولادی - محمد عزیز بختیاری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۸؛ *ملکهم همیلتون*، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات تبیان، ۱۳۷۷، ص ۳۸؛ جان مک کویری، *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی - محمد محمد رضایی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۶.
۷۷. رک: *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۱۴۵.
۷۸. همان.
۷۹. همان، ص ۱۴۶.
۸۰. علی شریعتی، *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۶۳؛ نقل از: *درآمدی بر کلام جدید*، ص ۲۲۰-۲۲۱.
۸۱. *احیای فکر دینی در اسلام*، ص ۱۴۷.
۸۲. *وحی و نبوت*، ص ۱۹۲.
۸۳. در مورد دیدگاه مولوی پیرامون «وحی» به مقاله زیر مراجعه کنید: علی اصغر رجیبی، «وحی در نگاه مولوی»، *پژوهشهای قرآنی*، ش ۲۱-۲۲، ص ۳۱۲-۳۳۲.
۸۴. *مثنوی*، دفتر دوم، ص ۳۱۳.
۸۵. *مثنوی*، دفتر چهارم، ص ۶۳۱.

۸۶. مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۱۸۹.
۸۷. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۲، ص ۲۹۲.
۸۸. نعل: ۶۸
۸۹. مسعود امامی، «تاملی در فلسفه ختم نبوت از دیدگاه شهید مطهری»، معارف، ش ۱۵، ص ۵.
۹۰. از جمله نگاه کنید به: مرتضی مطهری، نبوت، ص ۷۴-۷۲.
۹۱. حسین دیبا، «بازخوانی دو نظریه در فلسفه ختم نبوت»، معارف، ش ۱۱ ع ۹، ص ۹.
۹۲. مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۱۹۰.
۹۳. مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۱۹۱.
۹۴. همان، ص ۱۹۴.
۹۵. مرتضی مطهری، ختم نبوت، مجموعه آثار، ج ۳، چاپ ششم، ۱۳۷۵، ص ۵۶؛ مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، مجموعه آثار، ج ۲۱، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۱، ص ۲۱.
۹۶. مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۱۷۳-۱۷۴.
۹۷. حجر: ۹.
۹۸. همان، ص ۱۸۴. ر.ک: مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۲۴۰-۲۴۱.
۹۹. مرتضی مطهری، ختم نبوت، ص ۱۷۳ - ۱۷۴.
۱۰۰. ر.ک: مرتضی مطهری، وحی و نبوت، ص ۱۸۵.
۱۰۱. مرتضی مطهری، خاتمیت، انتشارات صدرا، چاپ پانزدهم، ۱۳۸۱، ص ۵۹.
۱۰۲. مرتضی مطهری، ختم نبوت، ص ۱۹۱.
۱۰۳. مرتضی مطهری، خاتمیت، ص ۱۳۴-۱۲۲.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

علوم