

وحی و تجربه دینی

ابوالفضل ساجدی

چکیده

یکی از مسائل مطرح در حوزه دین پژوهی نوین، ماهیت وحی و تجربه دینی است. موضوع، بررسی این مسئله است که آیا می‌توان وحی قرآنی را تجربه دینی پیامبر تلقی کرد؟ این نوشتار در پی آشکار ساختن نسبت میان این دو می‌باشد. برای رسیدن به این مقصود، لازم است ابتدا چیستی وحی و تجربه دینی در اندیشه مسیحی به بحث گذاشته شود. بدین منظور، دیدگاه‌های دوگانه درباره وحی و دیدگاه‌های سه‌گانه ماهیت تجربه دینی و دیدگاه صحیح بررسی گردیده‌اند، سپس به بیان چیستی وحی قرآنی پرداخته شده است. در این میان، کاربردهای متعدد وحی در قرآن و سپس مراد از وحیانی بودن آموزه‌های آن بررسی شده‌اند. در فرجام مقاله، ملاحظاتی درباره نوع پیوند وحی قرآنی با تجربه دینی ذکر گردیده است.

کلید واژه‌ها

فلسفه دین، وحی، تجربه دینی، الهام، تجربه، قرآن، کتاب مقدس

چیستی وحی در مسیحیت

بررسی سیر دین‌پژوهی مسیحی گویای حضور دو دیدگاه زبانی و تجربی دربارهٔ وحی است که در پی می‌آیند.

دیدگاه زبانی

این دیدگاه در قرون وسطی حاکم بوده و امروزه نیز در صورت‌های سنتی‌تر مذهب کاتولیک رومی و برخی حامیان پروتستان محافظه‌کار به چشم می‌خورد و طبق آن، وحی مجموعه حقایقی است که در قالب احکام و قضایا بیان شده است. وحی منتقل‌کنندهٔ حقایق اصیل و معتبر الهی به آدمی است. به تعبیر دائرةالمعارف کاتولیک «وحی را می‌توان به انتقال برخی حقایق از خداوند به موجودات عاقل از طریق وسایطی، که ورای جریان معمول طبیعت است، تعریف کرد.»^۱

این تفسیر از وحی بر بعد گزاره‌ای، لفظی و خطاناپذیری آن، به عنوان مجموعه آموزه‌هایی صادق، حقیقی و فرستاده شده از سوی خدا پای می‌فشارد. بر این اساس، حقایق دینی نخست از زبان پیامبران بیان شده و سپس مسیح و رسولان، آن را به نحو اتم و اکمل بیان نموده‌اند و اکنون در کتاب مقدس مضبوط است. شورای نخست واتیکان، باور کاتولیک‌ها در عصر جدید از کتاب مقدس را چنین بیان نموده: «... این کتاب‌ها چون با الهام از روح القدس نگاشته شده‌اند، می‌توان گفت که نویسندهٔ آن خداوند است.»^۲ ماورودس این نوع وحی را مدل مبتنی بر گفت و شنود می‌نامد. در این مدل فرض آن است که خداوند از رهگذر سخن گفتن با ما، خود را بر ما مکشوف می‌سازد.^۳

منشأ این نگرش زبانی از وحی، دیدگاهی در باب ایمان است که آن را عبارت از پذیرش بی‌چون و چرای این حقایق و حیانی می‌داند. شورای واتیکان به سال ۱۸۷۰ در تعریف ایمان چنین اظهار کرد: «یک کیفیت ماورای طبیعی که به واسطهٔ آن، در حالی که لطف خداوند شامل حال ما گردیده و به مدد ما شناخته، باورکنیم چیزهایی را که خداوند وحی کرده، واقعی هستند.»^۴

این دیدگاه نقدهایی را در پی داشت؛ از جمله آنکه مدعی مرجعیتی مطلق، آزمون نشده و ناشدنی است. گرچه می‌توان در زندگی روزمره مرجعیت اموری مانند تشخیص پزشک خبره را پذیرفت و آن را معقول و مدلل ساخت، اما در دعاوی دینی این امر میسر نیست؛ زیرا آزمون‌های شناخته شده‌ای برای اثبات اعتبار تشخیص پزشک وجود دارد، اما در مورد وحی چنین امری ناممکن است. وانگهی، در کثیری از موارد، دعاوی تورات و انجیل بر خلاف نتایج علم و عقل است.

سده هجدهم، که دوره شکوفایی عقل و عصر روشنگری نام گرفته است، بر مرجعیت مطلق کتاب مقدس حمله برد. فقدان پاسخی روشن به مشکلات درونی کتاب مقدس و به دنبال آن روند رو به رشد علم‌گرایی و اومانیزم، به تدریج بستر رویکردی بدیل برای تلقی زبانی وحی فراهم آورد.^۵

دیدگاه تجربی

بنابر این روی آورد، وحی حاوی مجموعه گزاره‌ها و حقایقی فرستاده شده از سوی خدا نیست. خداوند در پی آن نبوده است کتابی خطاناپذیر را املا و یا محتوای آن را به پیامبر القا کند، بلکه وحی به معنای انکشاف خداوند است. او از طریق تأثیر بر تاریخ به عرصه تجربه بشری پای می‌نهد. از این رو، احکام کلامی بر وحی مبتنی نیستند، بلکه تلاشی بشری برای فهم معنا و اهمیت حوادث و حیاتی تلقی می‌شوند. این نگرش نتایجی دارد. یکی از نتایج آن، نفی الهیات طبیعی (عقلی) و نقلی است. الهیات طبیعی، که درصدد یافتن پایه‌هایی عقلایی برای آموزه‌های دینی است از این جهت مورد انکار قرار می‌گیرد که برای اثبات متعلق ایمان باید از ایمان و تجربه درونی مدد جست. نفی الهیات نقلی نیز بدین رو است که الهیات نقلی، وحی را به مثابه انکشاف مجموعه‌ای از احکام الهی و کلامی انسان می‌انگارد؛ در حالی که وحی، به معنای انکشاف خداوند از طریق تاریخ است.^۶

نتیجه دیگر این است که کتاب مقدس سراپا مکتوبی بشری است که انسان جایز الخطا آن را به

نگارش درآورده است. به همین دلیل، بررسی آن باید به مدد انواع روش‌های تحقیق تاریخی و ادبی انجام شود.

وانگهی، از آنجا که وحی چیزی جز انکشاف خداوند نیست، فقط اکنون و در زمان حال می‌توان او را به عنوان خداوند حی شناخت. وحی در فعل کنونی خداوند و تجربه کنونی ما پدیدار می‌شود، و این چیزی است که در لسان شرع آن را «پیام آوری روح القدس» تعبیر می‌کنند. وحی مجموعه‌ای از گزاره‌ها یا تعالیم الهی نیست که بتوان جدا از تجربه خویش از خداوند به دست آورد. از سوی دیگر، به دلیل ماهیت درونی و تجربی آن همیشه بیان آن همراه تعابیر و تفاسیر بشری است و هیچ وحی‌ای فارغ از تفسیری بشری نمی‌توان یافت.^۷

ظهور نگرش‌های تجربی از وحی، زمینه‌ای پدید آورد تا دین‌پژوهان و متکلمان مسیحی در مقام تبیین بیشتر تجربه دینی برآیند و نظریه‌های متعددی ارائه دهند. در این روی آورد، وحی را امری درونی قلمداد کردند که برای آدمی قابل تجربه شخصی است و آن را «تجربه دینی»^۸ خواندند. در تبیین مفهوم تجربه دینی به اختصار می‌توان چنین گفت: ما در زندگی خود تجارب فراوانی را کسب می‌کنیم؛ مانند تجارب علمی، پژوهشی، هنری، همسررداری و فرزندداری. گاهی متعلق تجربه ما امور متعارف نیست، بلکه احساسات درونی ما نسبت به موجودی فوق طبیعی است. گروهی از اندیشه‌وران احساسات درونی انسان در مواجهه و ارتباط با خداوند، حقیقت غایی، موجود نامتناهی و تجلیات خداوند، یا نسبت خود با خدا و یا خدا با جهان را تجربه دینی گفته‌اند. برخی جنبه شهودی و معرفتی آن را نیز در نظر گرفته‌اند. تجارب دینی غالباً با نوعی شهود و احساس ارتباط مستقیم با غایت مورد نظر همراهند. هر کس به فراخور حال خود می‌تواند در شرایط ویژه‌ای چنین احساساتی را تجربه کند. به گفته برایتمن، تجربه دینی هرگونه تجربه‌ای است، که هر کس می‌تواند با خدا داشته باشد. تجربه دینی نوع یا کیفیت یگانه‌ای از تجربه نیست. روش یگانه‌ای برای درک تجربه است. عوامل متعددی به ظهور این رویکرد انجامید که در پی می‌آید.

عوامل زمینه ساز

ظهور رمانتیسم

در قرن ۱۸ و ۱۹، نبرد تأملات فلسفی و استدلال‌های خشک و بی‌روح به تضعیف گرایید و بستر تولد مکتبی جدید به نام رمانتیسم فراهم آمد. این نهضت، که واکنشی فراروی عصر روشنگری و مطلق‌العنان انگاری عقل بود، در آلمان هویدا گشت. آنچه جایگزین عقل شد، احساس، تخیل، عشق و اشتیاق بود. پیشتر نیز کسانی چون روسو بر جایگاه احساس پای فشرده بودند، اما این بار رویکرد احساسی به جریان خروشان مبدل شد که عصر فکری بدیعی را پدید آورد. تبلور کامل این عصر را می‌توان در آثار نوابغ هنری چون بتھون مشاهده کرد. از خصایص بارز این دوران تأکید بر جایگاه هنر در معرفت انسان است. رمانتیک‌ها به رغم ناشناختنی بودن «بودها» از نظر کانت، مدعی بودند که می‌توان به مدد عواطف و احساسات به فهم ناشناختنی‌ها رسید. آنان تنها هنرمند را قادر به دستیابی به ناگفتنی‌ها می‌دانستند. برخی پا را فراتر نهادند و از شباهت هنرمند و خدا در خلاقیت و آفرینش دم زدند.^۹

ولادت این مکتب بستر مناسبی برای رویش نگرش احساسی و عاطفی در دین‌پژوهی گشت تا جایی که شلایر ماخر، دین را به احساسات قلبی محصور دانست.

عقل‌گرایی سده هجده

سده ۱۸، که به قرن عقل‌گرایی و روشنگری مشهور است، ضرباتی سهمگین بر پیکره باورهای دینی مسیحیت وارد ساخت. عقل‌گرایان در هرگونه باور غیر عقلی تردید کردند. هیوم به مخالفت با معجزات پرداخت. کانت ادله توماس اکوایناس بر اثبات خدا را مخدوش ساخت. وی با دیدگاه ناقدانه‌اش اعتبار الهیات طبیعی را فروریخت و امکان تبیین باورهای دینی از رهگذر استدلال عقلی و فلسفی را کنار زد و با اخراج دین از قلمرو عقل نظری، آن را به عقل عملی محدود نمود. کانت باورهای مذهبی را تابع حوزه اخلاق شمرد که خود پیوندی ژرف با عواطف و احساسات

نقادی کتاب مقدس

یکی از مهمترین دین‌پژوهی‌های دو سده ۱۹ و ۲۰، بررسی و نقادی کتاب مقدس است. همواره به ویژه در قرون اخیر تلاش‌های عمده‌ای برای کشف نسخه اصلی و کهن کتاب مقدس و رفع تردید در اعتبار و انطباق آن با نسخه اصلی انجام شده است، ولی نه تنها تردیدها مرتفع نشده، بلکه قرن ۱۹ و ۲۰ شاهد رشد روز افزون این تردیدها بوده است. این امر به گسترش روز افزون روند نقادی کتاب مقدس انجامید.^{۱۱} ربرت ام. گرنت در وصف مکاتب تفسیری عهد جدید می‌نویسد:

انتقاد جدیدتر از کتاب مقدس در واقع شک‌گراتر از انتقاد در قرن ۱۹ است؛ زیرا امکان فهم بسیاری از مطالبی را که در آن قرن بدیهی تلقی می‌شدند، زیر سؤال می‌برد. فی‌المثل آیا ما برای رسیدن به این که فلان عبارت معتبر است، اطلاعاتی داریم یا نه. ما اغلب فاقد چنین اطلاعاتی هستیم و یک انتقاد صادق باید به محدودیت‌های خود اعتراف کند.^{۱۲}

پاپ پایوس دوازدهم در اعلامیه پاپی خود با نام *Divino afflante spiritu* (۳۰ سپتامبر ۱۹۴۳) ضمن برشمردن نکات و شرایط لازم برای تفسیر و فهم کتاب مقدس بر باستان‌شناسی، پاپیروس‌شناسی،^{۱۳} و کشف نسخه خطی تأکید دارد.^{۱۴} پاپیروس‌شناسی و کشف نسخه خطی در جایی لازم است که اصل اعتبار انجیل موجود مورد تردید باشد و لذا پاپ پایوس دوازدهم نخستین قدم لازم برای فهم کتاب مقدس را پیگیری راه‌هایی برای کشف اصل اعتبار آن می‌داند. گرنت صریحاً انطباق انجیل فعلی با گفته‌های عیسی را رد می‌کند و می‌گوید:

این بدان معنا نیست که عیسی تمام کلماتی را که از او گزارش شده است، دقیقاً به همان شکلی که انجیل‌نویسان نوشته‌اند، گفته است.^{۱۵}

و نیز می‌گوید:

وانگهی از اینکه محققین به مرحله تحلیل تاریخی برسند، باید در اعمال نسبتاً علمی انتقاد متنی و ادبی [کتاب مقدس] درگیر شوند. اخیراً کشف‌های مهمی در

وحی و تجربه دینی □ ۱۱۳

باب مسائل مربوط به متن انجام شده است... این کشف‌ها به خوبی می‌توانند به این معنا باشند که بازیابی متون معتبر نخستین، در جایی که اختلاف نظر وجود دارد، یک «احتمال غیرممکن» شده است.^{۱۶}

انتقادات روزافزون، فلاسفه‌ای نظیر شلایر ماخر را به چاره‌اندیشی‌های نوینی در دین‌پژوهی سوق داد و آنان را واداشت تا تکیه‌گاه دین را از کتاب مقدس به نهانخانه قلب مؤمن انتقال دهند و به زعم خویش، اساس دین را از آسیب دور سازند و خیال خود را از پرسش‌های پرتوان آسوده کنند.

تعارض عهدین با عقل و علم

پیدایش و پیشروی دانش نوین تجربی پرسش‌های پرشماری پیش روی پژوهشگران کتاب مقدس نهاد و بدین سان، تعارضاتی تازه میان علم و دین رخ نمود. گرنه منشأ اصلی انتقادات متفکران و حامیان مدرنیسم به یهودیت و مسیحیت را شکافی می‌داند که مدرنیست‌ها میان الهیات و علم یافتند.^{۱۷} ارنست رنن^{۱۸} می‌نویسد:

هیچ تناقضی نباید در این کتاب وجود داشته باشد. اکنون با توجه به مطالعه دقیقی که از کتاب مقدس انجام داده‌ام، در همان حال که گنجینه‌هایی تاریخی و زیباشناختی بر من نمایان شد، این نکته نیز برایم اثبات شد که کتاب مقدس همچون سایر کتب کهن، از تناقضات، اشتباهات و خطاها در امان نیست. در این کتاب داستان‌های دروغین، افسانه‌ها و آثاری وجود دارد که کاملاً بر ساخته انسان است.^{۱۹}

پراودفوت، منشأ اندیشه تجربه دینی را تنازع دین و رشد دانش تجربی می‌داند. به نظر وی پردازشگران پهنه دین به پذیرش احساسی بودن دین پناه بردند تا از مواجهه با تعارضات علم و دین بگریزند. فی‌المثل شلایر ماخر با طرح تجربه دینی به مثابه امری مستقل از مفاهیم و عقاید، راهی برای حفظ عقاید دینی جست. رویکرد وی اساس تعارض میان باورهای دینی و

دستاوردهای دانش نوین یا هر نظریه دیگری را از میان برداشت.^{۲۰} بارت، شلایر ماخر و فیلیپس رویکردهای مشابهی پیش گرفتند تا هرگونه اندیشه ورزی و تعقل در حیطه ایمان مسیحی یا تجربه و باور دینی را به تحلیل و توضیح درونی منحصر سازند.^{۲۱}

عوامل فوق به روی آوردهای تجربی در عرصه وحی شناسی انجامید و وحی نوعی تجربه دینی قلمداد شد. اینک، برای تبیین بیشتر موضوع، ماهیت تجربه دینی را به بحث می گذاریم.

ماهیت تجربه دینی

متفکران مغرب زمین در تبیین حقیقت تجربه دینی نظریه‌هایی گوناگون به دست داده‌اند، که به سه رویکرد عمده قابل تقسیم‌اند:

۱. تلقی احساسی از تجربه دینی

فردریک شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) که پیشگام طرح بحث تجربه دینی قلمداد می‌شود، در کتاب ایمان مسیحی تجربه دینی را نوعی احساس اتکا به سبدا یا قدرتی فراطبیعی می‌داند. این تجربه، صرفاً حسی، عاطفی و در واقع نوعی شهود است و نمی‌تواند ابزاری معرفت‌بخش تلقی گردد. این نظریه، پیروان بسیاری میان اندیشه‌مندان مسیحی یافت و تأثیر بسزایی در نگاه آنها به وحی در پی داشت. از این کسانی رودلف اتو، فیلسوف آلمانی (۱۸۶۹-۱۹۳۷) و ویلیام جیمز، فیلسوف عمل‌گرای امریکایی (۱۸۴۲-۱۹۱۰). اتو در کتاب مفهوم امر قدسی^{۲۲} رویکرد شلایر ماخر را تأیید کرد و کوشید تا تحلیل پدیدارشناسانه‌ای از ساختار خودآگاهی دینی ارائه دهد. وی تجربه دینی را نوعی احساس دانست که فراتر از حد تمایزات مفهومی است و وصف‌پذیر نیست. اتو معتقد به وجود سه نوع احساس در برابر خداوند بود:

الف. احساس وابستگی و تعلق. ما خود را وابسته به وجود خدا می‌یابیم و در برابر او احساس نیستی می‌کنیم.

ب. احساس خوف یا خشیت دینی در برابر وجود هیبت‌انگیز الهی. ما هنگام رؤیت خدا و

کسب بصیرت نسبت به وی، به لرزه می‌افتیم.

پ. احساس شوق و مجذوبیت در برابر خدا. احساس شوق نسبت به وی جزئی از وجود ما است.^{۲۳}

۲. تجربه دینی؛ نوعی ادراک حسی

ویلیام آلستون از حامیان این نظریه است و تجربه دینی را نوعی ادراک حسی و دارای ساختاری مشابه آن می‌داند. تجربه دینی بسان تجربه حسی دارای سه رکن است. ارکان تجربه حسی عبارتند از: شخص حس‌کننده، شیء محسوس، جلوه و ظاهر شیء محسوس (پدیدار). در تجربه دینی نیز هر سه رکن موجود است: شخص تجربه‌کننده، خدا که مورد ادراک تجربی است و تجلی خداوند بر شخص تجربه‌کننده. گرچه درباره ماهیت ادراک حسی پرسش‌هایی مطرح است، اما همگان متفق‌اند که در ادراک حسی، اشیای خارجی به نحوی بر ما نمایان می‌شوند. بر همین میزان، در تجربه دینی نیز خداوند به گونه‌ای بر ما ظاهر می‌شود که ما قادر به شناخت او و افعالش می‌شویم.

این نگرش علاوه بر تأکید بر شباهت‌ها به وجود تفاوت‌هایی نیز میان تجربه دینی و حسی معترف است، اما آنها را چنان نمی‌داند که مانع تلقی تجربه دینی به عنوان نوعی تجربه حسی شوند. از جمله موارد شباهت این است که هر دو دارای ساختار مشابه سه رکنی هستند. همچنین، اعتقادات مبتنی بر هر یک از تجربه حسی و دینی، از آغاز موجه و پذیرفتنی به نظر می‌رسد، مگر دلیلی قانع‌کننده برای کذب آن به دست آوریم.

تفاوت آنها در این است که:

- حصول تجربه حسی برای همه اشخاص ممکن است، اما تجربه دینی برای همه حاصل نمی‌شود و از عمومیت کمتری برخوردار است.

- تجربه حسی برای هر کسی در هر حالی ممکن است پیش آید، اما تجربه دینی در حالات ویژه و نادری رخ می‌دهد.

- تجربه حسی اطلاعات تفصیلی فراوانی به انسان می دهد، اما تجربه دینی اطلاعات اندک و مبهمی فراهم می سازد.^{۲۴}

دیدگاه آلتون از جهاتی قابل تأمل است:

۱. چنان که برخی اشاره کرده اند، به نظر می رسد پاره ای از تفاوت ها به گونه ای است که مانع تلقی تجربه دینی به عنوان نوعی تجربه حسی می شود. برای مثال، متعلق تجربه حسی ادراکات متعارف حسی - مانند رنگ، بو، وزن، نرمی و امثال آن - است، اما متعلق تجربه دینی اموری معنوی - به سان عشق، حضور، بخشودگی و وجود خداوند - است.^{۲۵}

۲. اگر مراد از تجربه حسی معنای متعارف آن است که فقط محدود به داده های حواس پنج گانه ظاهری است، هرگز نمی توان تجربه دینی را نوعی تجربه حسی تلقی کرد و الا خلاف فرض و تناقض در تعریف لازم می آید. اگر مراد تعمیم تجربه حسی به گونه ای است که تجارب دینی را نیز در برمی گیرد، این امر به جای روشن کردن حقیقت تجربه دینی، نزاع را لفظی می سازد. با تصرف در گستره معنای تجربه حسی نمی توان تفاوت های تجربه دینی با تجربه حسی را نادیده گرفت. شباهت های این دو به حدی نیست که بتوان ادعای آلتون را پذیرفت؛ یعنی تجربه دینی را قسمی از تجربه حسی و آنها را همانند تلقی کرد.

۳. اینکه تجربه حسی و دینی در برخورداری از ساختار سه رکنی همچون یکدیگرند، نمی تواند تجربه دینی را در شمار انواع تجربه حسی درآورد. اگر چنین امری ممکن است، باید تجارب حاصل از ادراکات خیالی و وهمی را نیز نوعی تجربه حسی بشماریم؛ زیرا تجارب خیالی نیز دارای سه رکن هستند: فرد خیالپرداز، شیء متعلق خیال، تجلی و ظهور شیء مورد خیال.

۳. تلقی فوق طبیعی از تجربه دینی

به اعتقاد وین پرادفوت تجربه دینی گونه های متعددی دارد که یافتن هسته مشترک برای آنها سخت است. اگر تجربه دینی را نوعی تجربه حسی بدانیم، باید شرایط تجربه حسی بر آن صادق

باشد؛ در حالی که چنین نیست. در تجربه حسی اولاً، متعلق تجربه وجود خارجی دارد. ثانیاً، علت واقعی تجربه ما همان شیء خارجی است. اگر چنین باشد، فقط می توان یکی از انواع متعارض تجربه دینی را تجربه واقعی تلقی کرد؛ زیرا یا خدای واحد ادیان توحیدی واقعیت دارد و یا خدایان متعدد ادیان شرک آلود و یا خدای کلی ادوینا و داننا. در این صورت فقط تجربه پیروان یکی از ادیان تجربه واقعی دینی خواهد بود. پراودفوت برای حل این مشکل می کوشد تعریفی جامع ارائه دهد به گونه ای که تجربه ادیان مختلف را شامل شود و شمول آن، موکول بر واقع بودن متعلق آن نباشد.

بر این اساس، وی تجربه دینی را تجربه ای می داند که از منظر فاعل آن دینی است؛ یعنی تجربه گر، تبیین طبیعی را برای تجربه خود صحیح نمی داند، بلکه معتقد است که این تجربه فقط بر مبنای آموزه های دینی بیان شدنی است. برای مثال، فرد مدعی تجربه ارتباط با خدا، علت تجربه خود را تغذیه جسمی، عواطف و آرزوها، یا امور نیمه خود آگاه نمی داند. به نظر وی این تجربه فقط در سایه تکلم با خدا و مواجهه با او پذیرفتنی است.

پراودفوت توصیف و تبیین تجربه دینی را تفکیک نموده است. بدین سان، در توصیف تجربه، آن را از منظر فاعل و در تبیین تجربه، آن را از منظر واقعی می نگرد. در توصیف تجربه نمی توان باورهای فاعل را نادیده گرفت. فاعل تجربه دینی، تجربه خود را مبتنی بر آموزه های دینی و علت آن را امری واقعی در خارج می پندارد. او تجربه خود را بر اساس امور فوق طبیعی توصیف می کند؛ اما در تبیین تجربه دینی، ما به منشأ واقعی این تجربه در فاعل و یا خارج از وجود او می پردازیم. برخی از تجارب دینی معلول عوامل طبیعی و برخی معلول عوامل غیر طبیعی اند. علت طبیعی داشتن، منشأ غیر دینی بودن تجربه نمی شود. آنچه برای دینی بودن تجربه لازم است، نوع نگاه دینی فاعل به تجربه است. اگر او تجربه خود را بر اساس باورهای دینی و غیر طبیعی تفسیر کند، تجربه اش دینی خواهد بود.^{۲۶}

به نظر می رسد تفکیک توصیف و تبیین، سبب تغییر در متعلق تجربه نمی شود. آنچه تجربه دینی را از غیر دینی تفکیک می کند، متعلق تجربه است. این امر در تجربه دینی، امری فراتر از

امور طبیعی و محسوسات ظاهری است. البته تجربه‌کننده در توصیف متعلق تجربه خود، از تفاسیر شخصی، باورها، امیال و عواطف درونی‌اش مصون نیست. او نمی‌تواند توصیفی خالص از تجربه خود ارائه دهد. در همان حال همه تجربه‌گران در ادیان مختلف در این امر شریکند که کل یا جزئی از متعلق تجربه آنها اموری فراطبیعی است و با تجارب حسی وصف نمی‌شود.

وحی قرآنی و تجربه دینی

آیا می‌توان به تبع اندیشه‌مندان مسیحی، قرآن را نیز نوعی تجربه دینی پیامبر به سان دیگر تجارب دینی تلقی کرد؟ برخی روشنفکران ایرانی وحی را همان تجربه دینی پیامبر دانسته‌اند.^{۲۷} در اینجا برای کشف رابطه آنها نخست به بیان مراد از وحی در قرآن و سپس مقایسه آن با تجربه دینی می‌پردازیم. دلیل رویکرد قرآنی به موضوع این است که چون می‌خواهیم درباره وحی قرآنی به داوری بنشینیم، بهتر است در خود این کتاب مذاقه و امعان نظر کنیم.

چیستی وحی

واژه «وحی» و مشتقات آن، معانی متعددی مانند: اشاره، الهام، نوشتن، پیام و القای نهانی دارند.^{۲۸} ابن فارس در مقاییس اللغة با اشاره به ریشه لغوی وحی، آن را دال بر القای دانش پنهانی به دیگران می‌داند. بر این اساس، هر چه به دیگران به نحوی القا شود، وحی است، اعم از اینکه به واسطه اشاره باشد یا نوشتن و غیره.^{۲۹}

کاربردهای وحی در قرآن

واژه «وحی» و مشتقات آن بیش از هفتاد بار در قرآن آمده‌اند. قرآن مصادیق متعددی برای دریافت‌کننده وحی ذکر کرده است که شامل پیامبران، دیگر انسان‌ها و دیگر موجودات زنده مانند زنبور عسل و گاه موجودات دیگری چون آسمان و زمین است. در برخی آیات قرآنی، وحی به معنای هدایت تکوینی جمادات و گیاهان و یا هدایت غریزی

حیوانات آمده است.^{۳۰} هدایت غریزی حیوانات نیز نوعی هدایت تکوینی تلقی می‌شود؛ زیرا خلقت آنها به گونه‌ای است که برای بقای خود رفتارهای غریزی دارند. مراد از هدایت تکوینی، حاکمیت سنن و نظام‌های مکنونی است که بر همه جهان دامن گسترده است. خداوند با تدبیر خود جهان را در چارچوب قوانین ویژه‌ای آفریده است.

گاه وحی در قرآن به معنای تسدید و تأیید عملی به کار رفته است.^{۳۱} وحی به این معنا از نوع تشریحی نیست که گیرنده آن پیامبران الهی هستند، بلکه تأیید عملی و موفق ساختن به انجام افعال نیک و ایصال به مقصود است که از آن به «وحی تسدید» تعبیر می‌کنند. امامان معصوم در عین عدم برخوردار از وحی تشریحی، از این نوع موهبت الهی بهره‌مند بوده‌اند.^{۳۲}

در پاره‌ای آیات، وحی به معنای الهام الهی به کار رفته است؛ مانند الهام به مادر موسی که در سوره قصص آمده است.^{۳۳} خداوند از طریق الهام به این بانوی پرهیزکار پیامی را القا می‌کند. الهام نوعی خطور معنا در دل است که می‌تواند منشأ الهی داشته باشد.^{۳۴}

گاه واژه وحی در قرآن به معنای القا یا الهام شیطانی به کار رفته است.^{۳۵} در پاره‌ای آیات نیز وحی به معنی القای معنا از طریق اشاره است.^{۳۶} از دیگر موارد آن، القای معنا به فرشتگان است.^{۳۷}

بیشترین کاربرد واژه وحی در قرآن، که بیش از ۶۰ مورد است، وحی به پیامبران است. وحی در این معنا عبارت است از ابلاغ و القای پیام از طرف خداوند به پیامبر که برگزیده او است. آیات متعددی به این معنا اشاره دارند. برای مثال در سوره نساء: ۱۶۳ آمده است: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾؛ یعنی «ما به تو وحی فرستادیم همان گونه که به نوح و پیامبران بعد از او وحی فرستادیم و [نیز] به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط [بنی اسرائیل] و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان و وحی نمودیم و به داوود زبور دادیم». در سوره شوری: ۳ نیز چنین آمده است: ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾؛ یعنی «بدین گونه خداوند شکست‌ناپذیر حکیم به تو و کسان پیش از

تو وحی می‌کند. این ارتباط و القای پیام می‌تواند به اشکال گوناگون - اعم از مستقیم، غیر مستقیم و آشکار و پنهان - باشد؛ مانند ارتباط در خواب، تکلم با واسطه از طریق فرشته وحی و سخن گفتن مستقیم خداوند با پیامبر.

آیه ۵۱ سوره شوری به شیوه‌های متعدد ارتباط خدا با پیامبران اشاره می‌کند: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾؛ یعنی «هیچ انسانی شایسته نیست که خدا با او سخن بگوید، مگر از طریق وحی، یا از پشت حجاب و یا رسولی می‌فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می‌کند؛ که او بلند مقام و حکیم است.»

این آیه به سه روش سخن گفتن خدا اشاره دارد:

۱. الهامات و القانات درونی و روحانی مستقیم و بی‌واسطه بر قلب پیامبر؛ چنان که حضرت پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - فرمودند: «أَنَّ رُوحَ الْقُدُسِ يَنْفُثُ فِي رُوعِي»؛ یعنی: «روح القدس بر جان من می‌دمد.»

۲. آفریده شدن صوت با رسیدن وحی به گوش پیامبر؛ چنان که کسی که جز او نشنود. این گونه شنیدن صوت و ندیدن صاحب صوت مانند آن است که کسی از پس پرده سخن می‌گوید و به همین دلیل با تعبیر «من وراء حجاب» از آن یاد شده است. وحی بر حضرت موسی - علیه السلام - به ویژه در کوه طور، چنین بود و نیز وحی بر پیامبر در لیلۃ المعراج.

۳. القای وحی به وسیله فرشته؛ چنان که جبرئیل پیام الهی را بر روان پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - فرود می‌آورد. در قرآن آمده است: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾^{۳۸} و ﴿فَأَنزَلَهُ عَلَى قَلْبِكَ﴾^{۳۹} در دو صورت اول، وحی‌کننده خدای متعال است. کلام مستقیماً به خداوند نسبت داده می‌شود، هرچند خود دوگونه است: در صورت اول، کلام بدون حجاب است و حتی لفظ در قلب و روح انسان دمیده می‌شود و در صورت دوم، کلام شکل لفظی به خود می‌گیرد و گوش ظاهر آن را می‌فهمد و حتی گاه از شینی خاص مثل درخت شنیده می‌شود.^{۴۰}

از کاربردهای متعدّد وحی در قرآن چنین برمی‌آید که معنای مورد نظر علم کلام و علوم

قرآنی، معنای رسالی است. در اینجا وحی به معنای ابلاغ، تفهیم و القای پیام از خداوند به پیامبر برگزیده او است. برخی روایات حکایت از این دارند که پیامبر اکرم - صلی الله علیه و آله - هنگام دریافت این نوع وحی، بیهوش می شده است؛ زیرا خداوند بی واسطه بر حضرت تجلی می یافته است.^{۴۱}

به نظر می رسد کاربردهای مختلف واژه وحی در قرآن، علی رغم اختلاف در جزئیات، دارای نوعی اشتراک معنوی اند و آن القای معنا به مخاطب است. این نکته در مورد همه کاربردهای هشت گانه مذکور - جز هدایت تکوینی یا غریزی و وحی تسدید - روشن به نظر می رسد. همه آنها نوعی القای معنا به مخاطب اند. این القا، گاه الهی و گاه شیطانی است. گاه دریافت کننده آن پیامبر است و گاه فرشتگان و گاه دیگران. القای آن، گاه مستقیم و گاه غیر مستقیم است. گذشته از این موارد، شاید بتوان هدایت تکوینی را نیز نوعی القای معنا دانست. هدایت تکوینی در واقع قرار دادن هستی و خلقت موجودات به گونه ای است که طبق سنن و قواعد خاصی، موجودیت، حرکت و رفتار داشته باشند.

از برخی آیات قرآن برمی آید که اجسام و جمادات نیز مورد خطاب الهی واقع می شوند و فرمانبردار دستور خداوندند. آیه ای که پیشتر ذکر شد، به همین مطلب اشاره دارد: ﴿يَوْمَئِذٍ تُعَدُّنَّ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحِي لَهَا﴾؛ یعنی «آن روز که [زمین] خبرهای خود را بازگوید که پروردگارت بدان وحی کرده است»^{۴۲} وحی به زنبور عسل و هدایت غریزی حیوانات نیز نوعی هدایت تکوینی است. وحی تسدید را نیز شاید بتوان نوعی هدایت تکوینی قلمداد کرد؛ زیرا امام یا فردی که وحی را دریافت می کند به گونه ای تکوینی به عمل سوق داده می شود و وادار به رفتار می گردد. تأیید عملی و ایصال به مقصود، در واقع نوعی هدایت تکوینی است که شامل بندگان برگزیده الهی می شود. انتقال و القای معنا به پیامبران می تواند حتی مستقیم و به نحو تکلم شفاهی باشد. این نوع تکلم اختصاص به پیامبران دارد و هیچ انسان دیگری مشمول آن نمی شود. به هر حال، وحی نوعی القای معنا و پیام به پیامبران است که گاه می تواند به صورت تکلم آشکار و یا نهان صورت گیرد.

رابطه تجربه دینی و وحی رسالی

چه رابطه‌ای میان تجربه دینی و وحی رسالی قرآنی می‌توان یافت؟ آیا آنچه دین پژوهان مسیحی به عنوان تجربه دینی از آن یاد می‌کنند، همان است که ما در فرهنگ اسلامی نام وحی بر آن می‌نهیم؟ در این باره می‌توان چنین گفت:

یک - پیشینه تاریخی نگرش تجربی به وحی گویای آن است که منشأ و خاستگاه این دیدگاه عبارت از عقل‌گرایی افراطی، رمانتیسم سده ۱۸ و ۱۹، نقادی کتاب مقدس و تعارض عهدین با عقل و علم بوده است. این در حالی است که هیچ یک از این عوامل نمی‌تواند در تبیین نگرش تجربی به وحی در اسلام پذیرفته شود. برخی عوامل، مانند عقل‌گرایی افراطی و رمانتیسم، هر یک در سویی راه افراط در پیش گرفته‌اند. در واقع، افراط در عقل‌مداری دوران مدرنیسم و عدم توجه کافی به ابعاد عاطفی و احساسی سبب رویش نگرش‌های رمانتیک و نفی عقل‌گرایی و رویکردهای پسامدرن شد. دلیل پشت کردن به مدرنیسم و روی آوردن به پسامدرنیسم مشکلات فلسفی نگرش مدرنیسم در تکیه بر عقل بود؛ در حالی که راه صواب، توجه مناسب و متعادل به هر دو بعد عقل و احساس و و رابطه آنها با معرفت‌شناسی و معناشناسی است. برخی دیگر از عوامل یاد شده، مانند نقادی کتاب مقدس و تعارض با عقل و علم، در قرآن جاری نیستند.^{۴۳} نقد خاستگاه یک نظریه، نمی‌تواند دلیل بر نقد خود نظریه تلقی شود، اما دلیلی است بر ضرورت تأمل و تشکیک در تعمیم آن نظریه. ظهور نگرش تجربی به وحی در مسیحیت به دلیل خاستگاه‌های ویژه‌ای است. بدین روی نمی‌توان آن را به وحی قرآنی - که با وحی مسیحی و آموزه‌های مسیحیت تفاوت دارد - تعمیم داد.

دو - رویکرد تجربی فعلی غرب درباره وحی، رویکردی عقل‌ستیز است و راه‌های عقلی را برای رسیدن به مبانی دینی کاملاً مسدود می‌داند. حامیان این رویکرد، دین را به احساساتی درونی محدود می‌سازند در نتیجه، وحی را نیز چیزی ورای امور باطنی نمی‌پندارند. برای مثال، ویلیام جیمز می‌گوید:

همه ادیانی که می‌خواهند هستی خدا را از نظام طبیعت بیرون آورند و در قرون

گذشته این اندازه پر زور می نمودند، امروزه خاکخور کتابخانه‌های دنیایند... .
حقیقت این است که در قلمرو متافیزیک و مذهب، استدلال و تعقل در ما اثری
ندارند، مگر آنکه دلایل قلبی ما را به آن سوی رهبری کنند.^{۴۴}

مشابه این رویکرد در دیدگاه شلایر مآخر قابل مشاهده است. این نگرش، که ارتباط عقل و
وحی را منتفی می‌داند، مستلزم تعطیل کامل نقش عقل در عرصه عقاید دینی است. این امر نه
عقلاً پذیرفتنی است و نه با آموزه‌های قرآنی سازگاری دارد و از نظر عقلی، همه راه‌ها را برای
انتخاب معیار ترجیح ادیان بر یکدیگر یا بازشناسی عقاید صحیح و اصیل از آموزه‌های خرافی،
جعلی و بدعت‌های دینی برمی‌بندد. آیا در جهانی که مملو از ثنوری‌ها، عقاید و افکار متفاوت و
متضاد با اهداف انسانی و غیرانسانی است، می‌توان چشم‌بسته و بدون به‌کارگیری عقل، هر گونه
مکتب و عقیده خرافی و غیرخرافی را پذیرفت و دنبال آن راه سپرد؟ آیا خود معتقدین به رویکرد
ایمانگرایی، در عمل به این عقیده ملتزمند یا فقط دیگران را به این راه می‌خوانند؟ آیا وصول به
هدف اسپینوزا با پذیرش هر نظریه‌ای که خود را دین می‌نامد، حاصل می‌شود؟ اگر هدف اسپینوزا
ارزشمند است، آیا نباید بهترین راه وصول به آن را انتخاب کرد؟ آیا یافتن دینی که می‌تواند اراده
سرکش انسانی را به اعتدال و درستی راه نماید، نیازمند به‌کارگیری عقل و مقایسه ادیان مختلف
نیست؟

سه - نگرش تجربی به وحی دارای لوازمی است که با وحی قرآنی ناسازگار است. برای مثال،
مطابق نگرش تجربی به وحی، خداوند در پی نبوده است که کتابی خطاناپذیر را املا و یا محتوای
آن را به پیامبر القا کند، بلکه وحی به معنای انکشاف خداوند است. کتاب مقدس سراپا بشری
است و توسط انسان جایز الخطا به نگارش درآمده است. بدین روی، بررسی آن باید به مدد انواع
روش‌های تحقیق تاریخی و ادبی انجام شود؛ در حالی که مقتضای دلیل عقلی لزوم نزول قرآن
برای هدایت بشر این است که کتابی خطاناپذیر به واسطه فردی معصوم نازل شود. وجوه اعجاز
قرآن نیز برخی از زوایای این امر را روشن می‌سازد.

چهار - اساساً وحی قرآنی با تجربه دینی تفاوت‌هایی دارد. که برخی از آنها عبارتند از:

۱. تجربه دینی را می‌توان نوعی علم حضوری تلقی کرد که متعلق ادراک، احساس درونی فرد نسبت به خدا و نوعی ارتباط قلبی با او است. همان‌گونه که کودک خردسال، مادر خود را دوست دارد و به او علاقه دارد و از درون احساس می‌کند که بدو وابسته است و این حقیقت را به طور قلبی درک می‌کند، آدمی نیز این چنین است و نسبت به خدا ادراک حضوری دارد. از طرفی، از قرآن برمی‌آید که وحی به معنای نوعی القای معنا به پیامبر است؛ اما این القا ضمن نوعی مواجهه با خدا، جبرئیل، وسائط الهی و توجه به خدا و عظمت او حاصل می‌شود و از این‌رو، همراه احساسات ویژه، تجارب دینی و درونی خاص و درک حضوری خداوند است.

از موارد کاربرد وحی در قرآن می‌توان دریافت که وحی به جنبه معرفتی، شناختی و دریافت اطلاعات آن اطلاق می‌شود نه جنبه احساسی و عاطفی‌اش که نوعی تجربه دینی و درونی است. برای مثال، آیات ۱۰۶ و ۱۴۵ انعام و ۱۱۷ اعراف، نشان می‌دهند که وحی قابل تبعیت است و پیامبر مأمور است که هم خود تبعیت کند و هم دیگران را به آن فرا بخواند. اما تجربه دینی قابل تبعیت نیست، بلکه فقط قابل احساس است و از طرفی امری شخصی و درونی است. آنچه قابل پیروی است، مضمون آن و معنای منتقل شده در ضمن آن است. به عبارت دیگر، وحی رسالی به معنای نوعی القای معنا و انتقال اطلاعات، گزاره‌ها و آموزه‌های دینی - اعم از تاریخی، فقهی، اخلاقی و جز آن - است. جمله‌ای واحد می‌تواند از راه‌های متعددی به انسان منتقل گردد و به تناسب گوینده - که ممکن است برادر، مادر، دوست، استاد، محبوبی بسیار عزیز و مانند آن باشد - احساسات متفاوتی در آدمی پدید آورد. نوع احساسات، تجربه‌ای درونی است که به تناسب مواجهه با گویندگان مختلف، متفاوت است. این مواجهه و تجربه اگر به خدا مرتبط باشد، تجربه دینی تلقی می‌شود. اما نکته مهم این است که معنای دریافتی، چیزی است و احساسات درونی ملازم آن، چیز دیگری است. به عنوان مثال، شخصی را فرض کنید که با استاد اخلاق برجسته‌ای ارتباط دارد و این استاد برای او بسیار مهم است و حضور در کنار وی و شنیدن سخنانش سبب حالات روحی و توجهات معنوی ویژه‌ای می‌شود. وقتی استاد برای شاگرد سخن می‌گوید و به او هشدار می‌دهد و راهنمایی‌اش می‌کند، به طور طبیعی شنیدن این سخنان برای شاگرد حالاتی

در پی می‌آورد. در اینجا مضمون پیام استاد چیزی غیر از حالات روحی شاگرد حین شنیدن کلمات است. آنچه از قرآن استفاده می‌شود، این است که وحی مضمون کلام الهی و مطالبی است که خداوند به پیامبر خود نازل کرده است، گرچه دریافت آن همراه تجارب دینی و حالات روحی خاصی است.

۲. تجربه دینی پیامبر مخصوص زمان دریافت وحی نبوده، بلکه وی به دلیل علوم مقام الوهی و معنوی و قلب پاک و نورانی خود، هنگام عبادات، مناجات و ... دچار حالات معنوی و تجارب دینی می‌شده است. پیامبر به دلیل عظمت روحی همواره به یاد خدا بوده و در بسیاری از اوقات در حال تجربه دینی در درجات مختلف بوده است؛ در حالی که همیشه در این حالات، وحی دریافت نمی‌کرده و فقط در لحظات محدود و شرایط خاصی وحی الهی بر او نازل می‌شده است. بنابراین، نزول وحی الهی وابسته به حالات معنوی و تجربه دینی وی نبوده، بلکه وابسته به شرایط و نیازمندی‌های مسلمانان بوده است.

۳. آیاتی از قرآن، که از نزول وحی به پیامبر و وظیفه او در ابلاغ وحی به دیگران سخن می‌گویند،^{۴۵} نشان می‌دهند که وحی همان تجربه دینی پیامبر نیست؛ چون نسبت خدا با چنین تجربه‌ای، ایجاد کردن و نسبت پیامبر با آن، احساس کردن است. خداوند می‌تواند تجربه دینی را در قلب پیامبر ایجاد کند و پیامبر آن را احساس کند، نه اینکه خداوند آن را نازل سازد و پیامبر آن را دریافت و ابلاغ کند. آیات قرآن گویای این حقیقت‌اند که پیامبر وظیفه داشته است وحی را برگیرد و برای مردم بیان کند و از این رو است که اوصافی چون بیان، تبیان، بینه و بینات برای قرآن ذکر شده است.^{۴۶} وحی بیان‌کننده آموزه‌های الهی است و ویژگی معرفت‌بخشی و انتقال گزاره‌ها، مفاهیم، معانی و تعالیم خاصی در آن ملاحظه می‌شود.

۴. برخی آیات قرآن از تکلم خدا با پیامبر سخن می‌گویند.^{۴۷} پاره‌ای دیگر، وحی را یکی از اقسام تکلم الهی با برخی بندگان خود می‌شمارند.^{۴۸} این آیات ماهیت انتقال مفهومی وحی را آشکارتر می‌سازند.

پنج - به فرض که وحی را همان تجربه دینی بدانیم که همراه با انتقال معنا است و به عبارتی

دارای دو بعد معرفتی و احساسی است؛ اما این تجربه ویژگی‌هایی دارد که آن را از تجارب دینی دیگر انسان‌ها ممتاز می‌سازد.

۱. با توجه به تعریف تجربه دینی به خوبی روشن می‌شود که این تجربه، نسبتاً همگانی است و مخصوص پیامبران نیست؛ در حالی که مستفاد از قرآن این است که وحی ویژه پیامبران است. قرآن می‌فرماید: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ مِنَ رِشَاءٍ مَنْ عِبَادِهِ﴾؛^{۴۹} یعنی: «پیامبران‌شان به آنان گفتند که ما کسانی جز انسان‌هایی مانند شما نیستیم؛ ولی خداوند بر برخی بندگان خود که بخواهد منت می‌گذارد.» از این آیه می‌توان دریافت که تنها وجه تمایز پیامبران الهی - که دیگران نمی‌توانند بدان دست یابند - یک ویژگی است. حتی به امامان نیز وحی به معنای خاص خود نازل نمی‌شود تا چه رسد به دیگر مردم.

۲. تجربه دینی متعارف، تعبیری انسانی دارد؛ اما در وحی الهی لفظ و معنا از سوی خدا است: ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾.^{۵۰}

۳. حصول تجربه دینی نیازمند اعتقاد به خدای واحد نیست، بلکه برای پیروان ادیان الحادی نیز ممکن است حاصل شود؛ در حالی که وحی نه تنها بر منکران خدا نازل نمی‌شود، بلکه از موحدان نیز تنها بر پیامبران فرو فرستاده می‌شود.

۴. اعتبار تجربه دینی - اگر در واقع اعتباری در کار باشد - شخصی است و برای دیگران معتبر نیست؛ زیرا این تجربه، احساسی درونی است که برای افرادی خاص حاصل می‌شود. دلیلی ندارد که کسی احساسات درونی و شخصی دیگران را معتبر بشمارد؛ در حالی که مقتضای دلیل عقلی لزوم نبوت و فروفرستادن وحی برای هدایت بشر، حجیت و اعتبار مضمون وحی برای همه انسان‌ها است.

۵. تجربه دینی متعارف حتی برای خود فرد صاحب تجربه نیز چندان معتبر نیست؛ زیرا منشأ آن متعدد است و هر کس بر اساس وضعیت روانی و فکری و محیطی خود می‌تواند تجارب قدسی مختلف و حتی متضادی حاصل کند. بدین سان، ممکن است حالات روحی، تخیلات و توهمات و نگرش‌های فرد بر تجربه یا تفاسیر فرد از آن تأثیر بگذارد. تجربه‌های دینی می‌توانند

به تعداد افراد صاحب تجربه، متفاوت و گاهی متضاد باشند. حال، چگونه می توان همه مدعیات مختلف و حتی متضاد را معتبر تلقی کرد؟ از این رو، به کسانی که تجربه قدسی کسب می کنند، توصیه می شود تجربه خویش را تکیه گاه عمل خارجی یا شناخت و قضاوت خود نسبت به واقع قرار ندهند. اما اقتضای دلیل عقلی، صدور وحی از منبعی مطمئن و خطاناپذیر است. این ویژگی نه تنها متکی بر دلیل برون دینی است، شاهد درون دینی نیز دارد؛ چنان که خداوند می فرماید:

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَأُرِيَبَ فِيهِ مِنَ رَبِّ الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَلَطَّكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^{۵۱}

۶. اگر محتوای تجارب دینی متعارف به لفظ درآید، مطالب آن غالباً مبهم و قابل ارائه در چند گزاره محدود است؛ در حالی که مدلول وحی قرآنی هزاران گزاره روشن در موضوعات مختلف فردی، اجتماعی، سیاسی، عبادی، اخلاقی، تاریخی و جز آن است.

۷. تجربه دینی احساسی مبهم و درونی از خداوند یا غایت هستی است. چنین نیست که صدایی به گوش رسد و کسی به آدمی پیامی ابلاغ کند یا با او سخن گوید؛ در حالی که جبرئیل بارها به صورت انسان بر پیامبر نازل شده و با وی سخن گفته و وحی الهی را ابلاغ کرده است. گاه پیامبر به طور مستقیم و گاه با واسطه پیام الهی را برگرفته است.

۸. تجربه دینی احساسی است که هرگاه انسان بخواهد می تواند با فراهم کردن شرایط روحی خاص، به آن دست یابد. اگر فرد در خود فرو رود و به خدای خود توجه کند، تجربه دینی برایش حاصل می شود؛ ولی دریافت وحی برای پیامبر به دلخواه او نیست. چنین نبوده که هرگاه پیامبر به خدا توجه کند یا اراده کند، وحی بر او نازل شود.

از مباحث پیش گفته این حقیقت نیز روشن می شود که استناد به قرآن برای نفی یکسان انگاری وحی و تجارب دینی متعارف، مستلزم دور نیست؛ زیرا اولاً در بیان مقایسه وحی با دیگر انواع تجارب دینی، هشت تفاوت مذکور آمد که همه آنها، جز سه تفاوت نخست، بر دلیل برون دینی استناد دارند. توجه به همین تفاوت های پنج گانه برای نفی تلقی واحد از قرآن و تجارب متعارف

دینی کافی است. ثانیاً چنان‌که پیشتر اشارت رفت، اعجاز قرآن، نزول آسمانی آن را ثابت می‌کند. از سوی دیگر، مقتضای دلیل عقلی لزوم نزول وحی الهی برای هدایت بشر، انتقال دقیق و عاری از تغییر و دستبرد بشری است. در غیر این صورت نقض غرض حاصل می‌شود و مخالف حکمت الهی است. پس از اثبات اعتبار قرآن به روش برون‌دینی می‌توان برای اثبات امور دیگر، از جمله کشف ماهیت و دیگر ویژگی‌های وحی، به خود قرآن تکیه کرد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

بی‌نوشت‌ها

- ۱- جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، (تهران، الهدی، ۱۳۷۲)، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.
- ۲- همان، ص ۱۲۰.
- ۳- پترسون و دیگران، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۶)، ص ۴۹۰.
- ۴- جان هیک، همان، ص ۱۲۰.
- ۵- آلن گالووی، پانن برگ: الهیات تاریخی، ترجمه مراد فرهادپور، (تهران، صراط، ۱۳۷۶)، ص ۳۳-۳۵.
- ۶- جان هیک، همان، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.
- ۷- ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲)، ص ۲۶۷-۲۷۰.

8. Religious Experience.

- ۹- بوستان گاردن، دنیای سوفی، ترجمه کورش صفوی، (تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۴)، ص ۴۴۰-۴۱۹ / ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، (تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸)، ص ۴۵.
- ۱۰- ویلیام هوردن، همان، ص ۲۹-۳۳.
- ۱۱- همان، ص ۳۶-۴۱.

12. Robert M. Grant and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, p.

129.

۱۳- مطالعه و ترجمه متون نگاشته شده بر پایروس.

14. Ibid., p. 124.

15. Ibid., p. 138.

16. Ibid., p. 138.

17. Ibid., p. 123.

18. Ernest Renan.

19. Ibid., p. 120.

۲۰. پرادفوت وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، (قم، طه، ۱۳۷۷)، ص ۳۰۸.

۲۱. همان، ص ۳۰۸.

22. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, 1970.

23. Peterson, Michel, et al., *Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion*, pp. 16-17.

24. Ibid., pp. 18-19.

25. Ibid., p.18.

26. Ibid., pp. 20-22.

ر.ک. علیرضا قائمی‌نیا، تجربه دینی و گوهر دین، (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱)، ص ۴۶-۳۶.

۲۷. به گفته وی «پیامبری نوعی تجربه و کشف بود... هر جا سخن از تجربه می رود، سخن از تکامل تجربه هم درست است. هر جا سخن از مجرب شدن است، سخن از مجرب‌تر شدن هم رواست. شاعر با شاعری شاعرتر می شود و سخنران با سخنرانی، سخنران‌تر. و این امر در هر تجربه ای جاری است... به سیر جدلی و دیالکتیکی آزمون و آزمونگر بنگرید، این دو در هم اثر می کنند... پیامبر ﷺ نیز که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود؛ این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیی بود، و بسطی که در شخصیت او می افتاد، به بسط تجربه و (بالمعکس) منتهی می شد و لذا وحی تابع او بود؛ نه او تابع وحی.» (عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۱ و ۱۳)

۲۸. ر.ک. الخلیل بن احمد الفراهیدی، ترتیب کتاب العین، (تهران، اسوه، ۱۴۱۴ هـ.ق)، ص ۱۹۳۲ / اسماعیل

بن حماد بن حماد انجوهری، الصحاح، (بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ هـ.ق)، ج ۳، ص ۲۵۱۹ /

ابوالحسن احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، (بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۱ ق)، ج ۶، ص ۹۳.

۲۹. «و،ح،ی. اصل یدل علی الفاء علم فی اخفاء. فالوحي: الاشارة. و الوحي: الكتابه و الرسالة، و کل ما لقیته

الی غیرک حتی علمه فهو وحی کیف کان. و کل ما فی باب الوحي فراجع انی هذا الاصل.»

۳۰. فصلت: ۱۲؛ زلزال: ۴۵؛ نحل: ۶۸.

۳۱. مانند انبیا: ۷۳.

۳۲. ر.ک. سید محمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، (قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۰)، ج ۱۴، ص

۳۰۴ و ۳۰۵ و ج ۶، ص ۲۶۱ / عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم: (تهران، رجاء،

۱۳۷۳)، ج ۷، ص ۱۴۹.

- ۳۳- قصص: ۷.
- ۳۴- سید محمدحسین طباطبایی، همان، ج ۱۶، ص ۱۹.
- ۳۵- انعام: ۱۱۲ و ۱۲۱.
- ۳۶- مریم: ۱۱.
- ۳۷- انفال: ۱۲.
- ۳۸- شعراء: ۱۹۲ و ۱۹۳.
- ۳۹- بقره: ۹۷.
- ۴۰- محمدهادی معرفت، «گفت‌وگویی پیرامون وحی»، مجله معرفت، ش ۶۰، ص ۱۲.
- ۴۱- محمدباقر مجلسی، بحارالانوار: (قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲)، ج ۱۸، ص ۲۵۶.
- ۴۲- زلزلا: ۴ و ۵.
- ۴۳- برای آگاهی بیشتر بنگرید به مقالات نگارنده: «مقایسه میان سه رویکرد تفسیری در فهم قرآن و عهدین»، قیسات، ش ۲۹، ص ۱۰۹-۸۷ و «روش‌های حل تعارض عقل و دین»، معرفت، ش ۵۱، ص ۱۷-۳۰.
- ۴۴- ویلیام جیمز، دین و روان، (قم، دارالفکر، ۱۳۷۲)، ص ۵۶. (با اندکی تغییرات ویرایشی)
- ۴۵- مانند اعراف: ۶۲ و ۶۸، مائده: ۶۷.
- ۴۶- آل عمران: ۳۸، نحل: ۸۹، انعام: ۱۵۷، بقره: ۱۸۵.
- ۴۷- بقره: ۲۵۳، نساء: ۱۶۴.
- ۴۸- شوری: ۵۱.
- ۴۹- ابراهیم: ۱۱.
- ۵۰- قیامت: ۱۸-۱۶.
- ۵۱- یونس: ۳۸-۳۷.

منابع

- ابن فارس، ابوالحسن احمد، معجم مقایس اللغة، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۱ق؛
 - الجوهری، اسماعیل بن حماد بن حماد، الصحاح، الطبعة الثالثة، دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ هـ ق؛
 - باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲؛
 - پترسون و دیگران، عقل و اعتقادات دینی: ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶؛
 - جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، تهران، مؤسسه فرهنگی رجاء، ۱۳۷۳، ج ۷؛
 - جیمز، ویلیام، دین و روان: ترجمه مهدی قانسی، قم، دارالفکر، ۱۳۷۲؛
 - ساجدی، ابوالفضل، «روش های حل تعارض عقل و دین»، معرفت، ش ۵۱؛
 - «مقایسه میان سه رویکرد تفسیری در فهم قرآن و عهدین»، قیسات، ش ۲۹؛
 - سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹؛
 - طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیرالقرآن، جماعة المدرسین بقم المشرفه، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۰؛
 - فراهدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تهران، اسوه، ۱۴۱۴ هـ ق؛
 - قائمی نیا، علیرضا، تجربه دینی و گره دین، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱؛
 - گاردن، یوستاین، دنیای سوفی: داستانی درباره تاریخ فلسفه، ترجمه کورش صفوی، تهران، دفتر پژوهش های فرهنگی، ۱۳۷۴؛
 - گالووی، آلن، پانن برگ: الهیات تاریخی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶؛
 - مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲، ج ۱۸؛
 - معرفت، محمدهادی، «گفت وگویی پیرامون وحی»، مجله معرفت، ش ۶۰، ص ۸۱۳؛
 - وین، برادفوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، پاییز ۱۳۷۷؛
 - هوردن، ویلیام، راهمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهوس میکائیلان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸؛
 - هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲؛

منابع لاتین

- Grant, Robert M. and David Tracy, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, Fortress Press, 1984;
 - Peterson, Michel, et al., *Reason and Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1991;
 - Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Oxford University Press, 1970.