مهدويت و مسايل کلامي جديد

دکتر رضا حاج ابراهيم

در شماره‌ پيشين، ضمن‌ اشاره‌ به‌ سه‌ ديدگاه‌ درباب‌ چيستي‌ وحي، به‌ شرح‌ ديدگاه‌ تجربهِ‌ ديني‌ پرداختيم.

در اين‌ شماره، ضمن‌ مروري‌ بر خلاصه‌ مطالب‌ گذشته، به‌ ذكر دلايل‌ پيدايش‌ ديدگاه‌ تجربه‌ ديني، بيان‌ مشكلات، نواقص‌ و تنافي‌ آن‌ با اسلام‌ و فرهنگ‌ مهدويت‌ مي‌پردازيم.

نوشتهِ حاضر تقرير سلسله درس هاي <مهدويّت و مسائل كلا‌مي جديد> از دكتر رضا حاجي ابراهيم است كه در <مركز تخصّصي مهدويّت> در قم براي جمعي از طلا‌ب و دانش‌پژوهان ارائه شده است. از تلا‌ش برادر حجه‌الا‌سلا‌م مسعود اسلا‌مي از دانش‌پژوهان كوشاي اين مركز در تدوين اين درس‌ها سپاس‌گزاريم.

مروري‌ بر مطالب‌ گذشته‌

‌اولين‌ بحثي‌ كه‌ بر مبناي‌ آن، مناقشاتي‌ نسبت‌ به‌ مسائل‌ مهدويّت‌ صورت‌ گرفته، بحث‌ وحي‌ است. در مغرب‌ زمين‌ سه‌ ديدگاه‌ درباب‌ وحي‌ وجود دارد؛ ديدگاه‌ اول، كه ديدگاه‌ <گزاره‌اي> بود، مربوط‌ است‌ به‌ قبل‌ از قرن‌ نوزدهم، و ذكر آن‌ در دو شماره‌ قبل‌ گذشت.1 در اين‌ ديدگاه، <وحي> نوعي‌ فرايند انتقال‌ اطلاعات‌ از سوي‌ خدا يا فرشته‌ وحي‌ به‌ پيامبران‌ است. ديدگاه‌ دوم، ديدگاه‌ <تجربه‌ ديني> را در شماره‌ قبل2 توضيح‌ داديم‌ كه‌ منظور از تجربه‌ <مواجهه‌اي‌ همراه‌ با كُنش‌ پذيري‌ نسبت‌ به‌ يك‌ واقعيت‌ است>؛3 به‌ همين‌ جهت‌ ويژگي‌هاي‌ چند گانه‌اي‌ به‌ قرار زير، براي‌ تجربه‌ ذكر كرديم:

1 - تجربه‌ دريافتي‌ زنده‌ است.

2- ايجاد حس‌ همدردي‌ نسبت‌ به‌ كساني‌ كه‌ تجربه‌اي‌ نظير تجربه‌ ما داشته‌اند مي‌كند.

3- چون‌ يك‌ احساس‌ و دريافت‌ زنده‌ است، قابل‌ انتقال‌ از طريق‌ الفاظ‌ و مفاهيم‌ نيست.

4- به‌ همين‌ جهت‌ از استدلال‌هاي‌ عقلي‌ و مفاهيم‌ حصولي‌ استقلال‌ دارد؛ و باز به‌ همين‌ جهت‌ قابل‌ انتقال‌ نيست.

5- شخصي‌ و خصوصي‌ است؛ به‌ اين‌ معنا كه‌ فقط‌ آن‌ شخصي‌ كه‌ اين‌ تجربه‌ را داشته، مي‌تواند بگويد، چه‌ چيزي‌ را و با چه‌ حالت‌ و وضعيتي‌ تجربه‌ كرده‌ است.4

‌سپس‌ در مقام‌ توضيح‌ تجربه‌ ديني، بيان‌ كرديم‌ كه‌ بايد عباراتي‌ مثل: <چنين‌ به‌ نظرم‌ مي‌رسد> يا <برايم‌ چنين‌ نمودار مي‌شود> و... (در كاربرد پديدار شناختي‌ آنها) را به‌ گونه‌اي‌ به‌ كار بريم‌ كه‌ فقط‌ نحوه‌ ظهور يك‌ شييء و يا يك‌ واقعيّت‌ را براي‌ ما توضيح‌ دهد؛ بدون‌ اين‌ كه‌ نسبت‌ به‌ آنچه‌ كه‌ بر شخص‌ پديدار شده، داوري‌ داشته‌ باشند، كه‌ آيا اينها واقعيّت‌ نيز دارند يا خير؟ ‌و از حقيقتي‌ برخوردارند يا نه؟5 بر اين‌ اساس‌ گفتيم: تجارب‌ ديني‌ عبارتند از تجربه‌هايي‌ كه‌ شخصِ تجربه‌گر در توصيف‌ پديدار شناختي‌ آنها، از مفاهيم‌ و اصطلاحاتي‌ بهره‌ مي‌گيردكه‌ <مفاهيم‌ و اصطلاحات‌ ديني> هستند.6 در ديدگاه‌ تجربه‌ ديني، <وحي> ديگر مجموعه‌اي‌ از پيام‌ها نيست؛ <وحي> نفس‌ مواجهه‌اي‌ است‌ كه‌ پيامبر با خدايا فرشته‌ وحي‌ دارد؛ نفس‌ اين‌ مواجهه‌ و برخورد، <وحي> ناميده مي‌شود؛ برخلاف‌ ديدگاه‌ گزاره‌اي‌ كه‌ به‌ فرايند انتقال‌ اطلاعات‌ (از خدايا فرشته‌ وحي‌ به‌ پيامبر)، <وحي> گفته‌ مي‌شد.7

‌از اين‌ رو، در ديدگاه‌ تجربه‌ ديني، آنچه‌ كه‌ پيامبر از تجربه‌اش‌ با امر قدسي‌ گزارش‌ مي‌كند، مفهوم‌ <وحي> نيست. اينها همه‌ توصيفات‌ و توضيحات‌ پيامبر از تجربه‌ خويش‌ است؛ به‌ عبارت‌ ديگر، تفسيرِ وحيند، نه‌ خود <وحي>. حال‌ در اين‌ تفسير و توصيف، ممكن‌ است‌ پيامبر چيزهايي‌ را اضافه‌ كند. در نتيجه، آنچه‌ به‌ عنوان‌ متون‌ مقدّس‌ از عقايد، مناسك‌ و اخلاقيات‌ پيش‌ روي‌ ماست، (از اين‌ منظر) خودِ <وحي> نيست؛ بلكه‌ توصيفات‌ و تفسيرهاي‌ پيامبر از آن‌ سفر معنوي‌ و تجربه‌ قدسي‌ اوست. به‌ همين‌ جهت‌ ممكن‌ است‌ در اين‌ توصيف‌ و تفسير خودش، يك‌ سري‌ مفاهيم‌ و مقولات، استنتاج‌هاي‌ منطقي‌ يا <فرضيه‌هاي‌ تبيين‌گر> را به‌ كار گيرد. در همين‌ رابطه، <استيس> مي‌گويد:8 <تفسير يك‌ تجربه، (اعم‌ از تجربه‌ عرفاني‌ يا وحياني) در واقع‌ چيزهايي‌است كه‌ صاحب‌ تجربه‌ بر تجربه‌اش‌ اضافه‌ مي‌كند، تا آن‌ را قابل‌ فهم‌ كند؛ حال‌ آن‌ چيزهايي‌ كه‌ او اضافه‌ مي‌كند، گاهي‌ مفاهيم‌ مقولي‌ است‌ (كليّاتي‌ از قبيل: واجب، ممكن، مَلَك، مفاهيمي‌ مربوط‌ به‌ عوالِم‌ يا رابطه‌ انسان‌ با خدا و...)، گاهي‌ استنتاج‌هاي‌ منطقي‌ است‌ (كه‌ شخص‌ صاحب‌ تجربه‌ مقدماتي‌ مي‌چيند، نتيجه‌اي‌ مي‌گيرد و براساس‌ آن‌ سعي‌ مي‌كند تا آنچه‌ براي‌ او اتفاق‌ افتاده‌ و تجربه‌اي‌ را كه‌ به‌ لحاظ‌ باطني‌ داشته، توصيف‌ و تفسير نمايد.) و گاهي‌ نيز فرضيه‌هاي‌ <تبيين‌گر> است؛ يعني‌ فرضيه‌هايي‌ كه‌ <چرايي> و قوع‌ يك‌ حادثه‌ را براي‌ ما توضيح‌ مي‌دهد. مثال‌ خيلي‌ ساده‌ آن، مسأ‌له‌ شفابخشي‌ است؛ كه‌ در جريان‌ توسّل، جهت‌ شفاي‌ يك‌ مريض؛ از شفا و بهبود حال‌ مريض، از مفاهيمي‌ مثل‌ <عنايت‌ ائمّه، شفاعت، شفا>، جهت‌ تبيين‌ چرايي‌ وقوع‌ اين‌ حادثه، استفاده‌ مي‌كنيم؛ كه‌ به‌ اينها مقولات‌ تبييني‌ گفته‌ مي‌شود.

‌بنابراين، همان‌ گونه‌ كه‌ اشاره‌ شد، تفسير (تجربي) به‌ معناي‌ چيزي‌ است‌ كه‌ قوّه‌ تفكّر ما به‌ تجربه‌ مي‌افزايد؛ تا آن‌ را دريابد (و فهم‌ كند)؛ اعم‌ از اين‌ كه، آنچه‌ كه‌ مي‌افزايد، فقط‌ مفاهيم‌ مقولي‌ باشد يا استنتاج‌ منطقي‌ و يا فرضيه‌ تبييني.>9.

‌اين‌ بياني‌ است‌ كه‌ <استيس> از <تفسير>، در باب‌ تجربه‌هاي‌ عرفاني‌ بيان‌ مي‌كند.10

‌در ديدگاه‌ تجربي، ادعا اين‌ است‌ كه‌ آنچه‌ در متون‌ مقدس‌ آمده، جملگي‌ يك‌ تفسير و توصيف‌ است؛ سفرنامه‌اي‌ است‌ كه‌ پيامبر بر اساس‌ فهم‌ خودش‌ و براي‌ فهم‌پذير كردن‌ آن‌ تجربه، گزارش‌ كرده‌ است. بر اين‌ اساس، اركان‌ وحي‌ تجربي‌ عبارتند از سه‌ ركن: خدا، پيامبر و نفس‌ مواجهه‌ پيامبر با امر قدسي؛ كه‌ از اين‌ به‌ <تجربه‌ وحياني> تعبير مي‌كنيم11.

اين‌ تجارب‌ به‌ دو معنا شخصي‌اند؛ يكي‌ به‌ همان‌ معنايي‌ كه‌ در صدر مقاله‌ گذشت، كه‌ مفهومي‌ عام‌ است‌ و شامل‌ همه‌ تجربه‌هاي‌ باطني‌ مي‌شود و معني‌ دومِ شخصي‌ بودن‌ تجربه‌هاي‌ وحياني، شخصي‌ بودن‌ از جهت‌ <نادر و كمياب‌ بودن> آنهاست12؛ يعني‌ تجربه‌اي‌ است‌ كه‌ فقط‌ پيامبران‌ و انبيا داشته‌اند؛ اما در مورد غير انبياء، دست‌ كم‌ ما ترديد داريم‌ كه‌ آيا ديگران‌ نيز چنين‌ تجربه‌اي‌ داشته‌اند يا نه. البتّه‌ اين‌ ترديد نيز از منظر برون‌ ديني‌ است، نه‌ از منظر درون‌ ديني؛ زيرا ما از منظر درون‌ ديني‌ قطع‌ داريم‌ كه‌ براي‌ غير پيامبران‌ اين‌ تجربه‌ها صورت‌ نگرفته‌ است‌ و بعد از پيامبر خاتم(ص) اين‌ تجربه‌ها ختم‌ شده‌اند. امّا از منظر برون‌ ديني‌ نسبت‌ به‌ ديگران‌ دست‌ كم‌ ترديد داريم‌ و نمي‌دانيم‌ كه‌ چنين‌ وقايعي‌ (يعني‌ تجربه‌هاي‌ وحياني) براي‌ آنها اتّفاق‌ افتاده‌ است‌ يا خير؟

‌به‌ همين‌ جهت‌ و به‌ اين‌ معناي‌ دوم، اين‌ تجربه‌ها شخصي‌ و خصوصي‌اند، يعني‌ بسيار نادر و كميابند و جز در مورد انسانهاي‌ خاص‌ (انبيا) اتّفاق‌ نمي‌افتد.

مخالفت‌ شاه‌ ولي‌ اللّه‌ دهلوي‌ و اقبال‌ لاهوري‌ با اعتقاد به‌ امامت‌

‌با توجّه‌ به‌ اين‌ خصوصيّتِ وحي‌ و مسأ‌له‌ ختم‌ نبوّت، كساني‌ مثل‌ <شاه‌ ولي‌ اللّه‌ دهلوي> و به‌ تبع‌ او <اقبال‌ لاهوري> گفته‌اند:

<اين‌ كه‌ شيعه‌ مدّعي‌ عصمت‌ و مفترض‌ الطّاعه بودن‌ و مقام‌ تحديث‌ براي‌ ائمّه‌ خود هستند، با ختم‌ نبوّت‌ سازگار نيست‌ و تفاوت‌ چنداني‌ با پيامبري‌ ندارد؛ زيرا بعد از پيامبر اسلام، بر هيچ‌ فردي‌ وحي‌ نمي‌شود، در آسمان‌ بر زمين‌ بسته‌ شده‌ است‌ و هيچ‌ انسان‌ آسماني، بر زمين‌ ظهور نخواهد كرد.>13.

‌پيداست‌ كه‌ اين‌ تفكّر با مسأ‌له‌ امامت‌ و مهدويت‌ به‌ روايت‌ شيعي‌ سازگار نيست‌ و آن‌ را قبول‌ ندارد. قابل‌ ذكر است‌ هم‌ چنان‌ كه‌ قبلاً گذشت، تجربه‌هاي‌ ديني، يا تجربه‌هاي‌ پيامبرانه‌ هستند يا غير پيامبرانه. تجربه‌هاي‌ پيامبرانه‌ نيز، اگر چه‌ بار معرفتي‌ داشته‌ باشند، يا وحياني‌ هستند يا غير وحياني14. آري، بعضي‌ از تجربه‌هاي‌ پيامبرانه‌ كه‌ وحياني‌ نيستند، براي‌ ائمّه‌ اتفاق‌ مي‌افتد؛ مثل‌ مسأ‌له‌ تحديث‌ و بعضي‌ از مراتب‌ الهامات. پيداست‌ كه‌ اين، با ختم‌ نبوّت‌ هيچ‌ منافاتي‌ ندارد؛ زيرا اين‌ امور از نوع‌ وحي‌ اصطلاحي، كه‌ قوام‌ پيامبري‌ به‌ آن‌ است، نيستند. در ادبيّات‌ ديني‌ (آيات‌ و روايات)، <وحي> معني‌ خاصِ خود را دارد، كه‌ با رفتن‌ پيامبر خاتم، خاتمه‌ يافته‌ است‌ و شامل‌ اين‌ موارد نمي‌شود.

تاريخچه‌ پيدايش‌ ديدگاه‌ تجربه‌ ديني‌

‌چه‌ عواملي‌ باعث‌ شد كه‌ روشنفكران‌ و فيلسوفان‌ غربي، در قرن‌ نوزدهم‌ به‌ اين‌ ديدگاه‌ و تفسير از وحي‌ رسيدند؟ چه‌ مسائل‌ و مشكلاتي‌ در ذهن‌ الهي‌دانان‌ مسيحي‌ (به‌خصوص‌ پروتستان‌ها) وجود داشته، كه‌ باعث‌ اين‌ تفسير عجيب‌ از وحي‌ شد و موجب‌ پيدايش‌ مشكلاتي‌ براي‌ خودشان‌ گرديد؟

‌ديدگاه‌ تجربه‌گرايي‌ ديني، به‌ شكل‌ رسمي‌ حيات‌ خود را در قرن‌ نوزدهم15، در دو بابِ <گوهر دين> و <حقيقت‌ وحي>، توسّط‌ شلاير ماخر16 آغاز كرد. به‌ همين‌ جهت، در اينجا به‌ تعريف‌ اجمالي‌ از گوهر دين‌ مي‌پردازيم.

ابعاد سه‌ گانه‌ موجود در اديان‌

‌در هر ديني‌ از اديان، حدّاقل‌ اين‌ سه‌ مؤ‌لّفه‌ وجود دارد:

1 - مجموعه‌اي‌ از عقايد و تعاليم‌ و آموزه‌ها، كه‌ در آن‌ به‌ بُعد عقيدتي‌ يا <بُعد معرفتي>، تعبير مي‌شود؛

2 - اخلاقيات‌ و اعمال‌ و مناسكي‌ كه‌ از آن‌ به‌ <بُعد اخلاقي> تعبير مي‌شود (اخلاق‌ به‌ معناي‌ عام، كه‌ حتي‌ شريعت‌ و فقه‌ را نيز در بر مي‌گيرد)

3 - تحوّلات‌ و انفعالات‌ دروني‌ و روحي‌ مؤ‌منان، كه‌ از آن‌ به‌ <بُعد تجربي> تعبير مي‌شود؛ اما تجربه‌ دروني‌ نه‌ تجربه‌ بيروني.

‌سؤ‌الي‌ كه‌ <شلاير ماخر> مطرح‌ كرد اين‌ بود كه، از ميان‌ اين‌ ابعاد سه‌ گانه، كه‌ در هر ديني‌ وجود دارد؛ يعني: آموزه‌هايي‌ كه‌ پيروان‌ به‌ آنها قائلند، اخلاقيات‌ (اعمال‌ و مناسكي) كه‌ پيروان‌ به‌ آنها ملتزم‌ هستند و حالت‌ها و انفعالات‌ دروني‌اي‌ كه‌ در اثر اين‌ اخلاقيات‌ و مناسك‌ براي‌ مؤ‌منان‌ حاصل‌ مي‌شود؛ كدام‌ بُعد جنبه‌ <گوهري> و تشكيل‌ دهنده‌ لُب‌ دين‌ را دارند؛ و كدام‌ يك‌ از اين‌ ابعاد جنبه‌ پوستگي‌ و حاشيه‌اي‌ دارد؟

گوهر دين‌ چيست؟

‌اينك‌ علت‌ مطرح‌ كردن‌ اين‌ سؤ‌ال‌ توسط‌ <شلاير ماخر> را بيان‌ مي‌كنيم. در ابتدا ببينيم‌ <گوهر دين> يعني‌ چه؟ شلاير ماخر مي‌گفت: اديان‌ نيز، همانند يك‌ گردو، كه‌ مغز و پوسته‌اي‌ دارد، مغزي‌ و پوسته‌اي‌ دارند. گوهري‌ در دين‌ وجود دارد كه‌ اگر آن‌ حفظ‌ شود و در دينداران‌ تحقّق‌ پيدا كند، آنها به‌ سعادت، يعني‌ هدف‌ دينداري‌ مي‌رسند؛ هر چند بعضي‌ از حواشي‌ از ميان‌ بروند و موجود نباشند.

‌حال‌ كدام‌ يك‌ از اين‌ سه‌ بُعد، گوهر دين‌ و كدام‌ يك‌ پوسته‌ و حواشي‌ است؟ يعني‌ كدام‌ بُعد جنبه‌ لُب‌ و مغز دين‌ دارد، كه‌ قوام‌ دينداري‌ به‌ آن‌ است‌ و هدف‌ دينداري‌ با آن‌ تأ‌مين‌ مي‌شود؟ و كدام‌ بعد جنبه‌ پوسته‌اي‌ و حاشيه‌اي‌ دارد؟؛ به‌ طوري كه‌ بر فرض‌ حذف‌ آن‌ حقيقت‌ و گوهر دينداري‌ دست‌ خوش‌ تحوّل‌ و تغييري‌ نخواهد شد؟

‌جوابي‌ كه‌ <شلاير ماخر> داد: اين‌ بود: آنچه‌ باعث‌ مي‌شود دينداري‌ ماندگار شود و شخص‌ ديندار نيز به‌ هدف‌ ديانت‌ برسد، عبارت‌ از <بُعد تجربي> است؛ در نتيجه‌ گوهر دين‌ نيز، همين‌ بُعد تجربي‌ و تجربه‌ ديني‌ است.

آنچه‌ موجب‌ پذيرش‌ ديدگاه‌ تجربي‌ در باب‌ وحي‌ شد

‌امّا چرا شلاير ماخر در جواب‌ اين‌ سؤ‌ال، به‌ اين‌ پاسخ‌ رسيد؟ اين‌ تابع‌ يك‌ سري‌ عواملي‌ است‌ كه‌ او را به‌ اين‌ سمت‌ سوق‌ داد و به‌ اين‌ پاسخ‌ كشاند.

‌عوامل‌ پنج‌گانه‌اي17 در زمان‌ شلاير ماخر (1834-1767م)، موجب‌ شدند تا ايشان‌ براي‌ رهايي‌ از عواقب‌ آنها، به‌ اين‌ نظريه‌ روي‌ آورد؛ غافل‌ از اين‌ كه‌ اين‌ ديدگاه‌ نيز، خود مشكلات‌ و مسائل‌ جديدي‌ را ايجاد خواهد كرد. اين‌ عوامل‌ عبارت‌ بودند از:

1 - شكست‌ الهيات‌ طبيعي‌ (عقلي) در مغرب‌ زمين توسط‌ افرادي‌ چون‌ هيوم‌ و كانت.

2 - ظهور فلسفه‌ كانت‌ و تحويل‌ دين‌ به‌ قلمرو اخلاق.

3 - تعارض‌ علم‌ و دين.

4 - تصحيح‌ انتقادي‌ متون‌ مقدّس، به‌ لحاظ‌ سندي‌ و مفهومي.

5 - ظهور مكتب‌ رمانتيزم18.

شرح‌ و توضيح‌ عوامل‌ پنج‌گانه‌

‌عامل‌ اوّل‌

‌اوّلين‌ مسأ‌له‌ شلاير ماخر، كه‌ او را به‌ پذيرش‌ ديدگاه‌ تجربي‌ سوق‌ داد، شكست‌ الهيات‌ طبيعي‌ (عقلي)در مغرب‌ زمين‌ است، كه‌ توسط‌ افرادي‌ چون‌ <ديويد هيوم>19 و <كانت> صورت‌ گرفت. از زمان‌ <سَن‌ توماس>20 در قرون‌ وسطي، الهيات‌ مسيحيت‌ به‌ دو شاخه‌ <الهيات‌ وحياني> و <الهيات‌ طبيعي> يا عقلاني‌ تقسيم‌ گرديد. الهيات‌ وحياني‌ شامل‌ چيزهايي‌ هستند كه‌ ما در باب‌ الهيات، تنها با اتّكاي‌ بر <وحي> مي‌توانيم‌ به‌ آنها دسترسي‌ پيدا كنيم؛ امّا <الهيّات‌ طبيعي>، شامل‌ اموري‌ هستند كه‌ اگر ما باشيم‌ و خودمان‌ (صرف‌ نظر از وحي)، مي‌توانيم‌ با عقل‌ خودمان‌ اين‌ امور را بفهميم. اين‌ دستاوردهاي‌ عقلاني‌ را الهيات‌ طبيعي‌ مي‌نامند.21

‌به‌ عنوان‌ مثال، ما مي‌توانيم‌ وجود خدا را اثبات‌ كنيم؛ چرا كه‌ با عقلمان‌ قادريم‌ وجود <واجب‌ الوجود> را اثبات‌ كنيم؛ امّا تجلّي‌ خداوند و تحقّق‌ خداوند در ضمن‌ مسأ‌له‌ تثليت‌ را نمي‌توانيم‌ با عقلمان‌ درك‌ كنيم؛ از اين‌ رو جزو الهيات‌ وحياني‌ مي‌شود؛ يعني‌ امري‌ است‌ كه‌ تنها از طريق‌ وحي‌ مي‌توان‌ به‌ آن‌ دست‌ يافت.

<سن‌ توماس> مي‌گفت: تا جايي‌ مي‌توانيم‌ بعضي‌ از آموزه‌هاي‌ دين‌ را با عقل‌ اثبات‌ كنيم؛ امّا از آنجا به‌ بعد، عقل‌ كشش‌ ندارد و نوبت‌ وحي‌ است‌ كه‌ به‌ كمك‌ ما بيايد و آن‌ مسائل‌ را حل‌ كند. اين‌ مطلب‌ در <كلام> ما هست؛ ما هم‌ در عمل‌ همين‌ تفكيك‌ را داريم. قسمتي‌ از علم‌ كلام‌ با عقل‌ اثبات‌ مي‌شود و از آنجا به‌ بعد، وَحي‌ به‌ كمك‌ ما مي‌آيد. در گزاره‌هايي‌ كه‌ عقل‌ آنها را درك‌ نمي‌كند، وحي‌ به‌ كمك‌ ما مي‌آيد (ويُعلّمِكُمُ ما لَم تَكُونُوا تَعلَمُون)22؛ چيزهايي‌ را كه‌ خودمان‌ به‌ تنهايي‌ درك‌ نمي‌كرديم، وحي‌ به‌ ما تعليم‌ مي‌كند. اين‌ همان‌ الهيات‌ وحياني‌ است.

مشكلات‌ ديويد هيوم‌ با كليسا

‌تا زمان‌ <هيوم>، الهيات‌ طبيعي‌ (عقلي) خيلي‌ مورد اعتنا بود؛ هيوم‌ به‌ خاطر دعوايي‌ كه‌ با كليسا داشت، لجاجت‌ كرد و سعي‌ كرد در عمده‌ مباني‌ دينيِ مورد اعتقاد مسيحيان، مناقشه‌ كند. به‌ همين‌ خاطر، برهانِ معجزه‌ (كه‌ در مسيحيت‌ براي‌ اثبات‌ خدا به‌ كار مي‌رود) را زير سؤ‌ال‌ برد. او مناقشاتي‌ دارد؛ اوّلين‌ مناقشه‌اش‌ بر مي‌گردد به‌ اصل‌ عليّت، كه‌ مبناي‌ همه‌ برهان‌هاي‌ خداشناسي، به‌ جز <برهان‌ فطرت> است‌ (شايد نشود آن‌ را برهان‌ ناميد؛ بلكه‌ بيشتر تنبيه‌ است) همچنين‌ مناقشه‌ نسبت‌ به‌ بحث‌ معجزه‌ و مناقشه‌ نسبت‌ به‌ برهان‌ نظم، با تقريرهايي‌ كه‌ در آن‌ زمان‌ رايج‌ بود (هشت‌ اشكال‌ عمده‌ دارد و عملاً برهان‌ نظم‌ مغرب‌ زمين‌ را زمين‌ زده‌ است).

‌شلاير ماخر، در فضايي‌ (در قرن‌ نوزدهم) قرار گرفته‌ كه‌ الهيات‌ عقلاني؛ يعني‌ استدلال‌هاي‌ عقلاني‌اي‌ كه‌ در صدد بر پا نگه‌ داشتن‌ الهيات‌ مسيحي‌اند، پروژه‌اي‌ منتهي‌ به‌ شكست‌ تلقّي‌ شده‌ است‌ و موثّر به‌ حساب‌ نمي‌آيد. لذا اوّلين‌ عامل‌ اين‌ است‌ كه‌ از نگاه‌ او، دفاع‌ عقلاني‌ نسبت‌ به‌ عقايد و آموزه‌ها چندان‌ امكان‌پذير نيست.

‌از سوي‌ ديگر، <كانت> خودش‌ كسي‌ است‌ كه‌ در قرن‌ هيجدهم‌ مدّعي‌ بود، عقل‌ نظري‌ ما قدرت‌ اين‌ را كه‌ بداند در جهان‌ خارج‌ از ذهن، چه‌ چيزي‌ هست‌ و چه‌ چيزي‌ نيست، ندارد. آنچه‌ با آن‌ مواجه‌ هستيم، پديدارها؛ يعني‌ داده‌هاي‌ حسّيمان؛ است‌ كه‌ اين‌ داده‌هاي‌ حسّ در ابتدا قالبِ زمان‌ و مكان‌ را مي‌پذيرند (اسم‌ اينها را مي‌گذارد <صُوَر شهود>)، بعد يك‌ سري‌ قالب‌ها (كه‌ اسم‌ آن‌ را مي‌گذاشت‌ <مقولات‌ فاهمه> كه‌ بايد در آنها نيز ريخته‌ شود، تا ما يك‌ چيزي‌ بفهميم. <فهم> يعني‌ دريافت‌ داده‌هاي‌ حسّي، بعد از گذر از قالب‌ صُوَر شهود و مقولات‌ فاهمه.

‌بنابراين‌ از نظر كانت، اين‌ كه‌ در متن‌ واقع‌ چه‌ گذشته‌ است، بدون‌ اينكه‌ از اين‌ قالبها بگذرد، براي‌ ما قابل‌ دسترسي‌ نيست. از اين‌ رو ما به‌ متن‌ واقع‌ (نومنها)23 دسترسي‌ نداريم. آنچه‌ ما با آن‌ مواجه‌ هستيم‌ <فنومنها> هستند. به‌ اين‌ جهت‌ ما در عالم‌ پديدارها مي‌توانيم‌ حرفهايي‌ بزنيم، ردي‌ كنيم، اثباتي‌ كنيم؛ امّا اينكه‌ بخواهيم‌ از اين‌ پديدارها به‌ خود واقعي‌ و حقيقي‌ اشياء پُل‌ بزنيم، راهي‌ نداريم.

‌از اين‌ چشم‌انداز، آنچه نتيجه‌ <فلسفه‌ كانتي> مي‌شود <لا اَدري‌گري> است؛ كه‌ ما نمي‌دانيم‌ در جهان‌ خارج‌ چي‌ هست‌ و چي‌ نيست. از اين‌ رو كانت‌ گفت: نه‌ اثبات‌ خدا با عقل‌ ممكن‌ است‌ و نه‌ انكار او. گزاره‌هاي‌ بنيادين‌ دين، مثل: اثبات‌ وجود خدا، خلود نفس‌ و بحث‌ اختيار، هيچ‌كدام‌ از نگاه‌ كانت‌ از طريق‌ نظري‌ قابل‌ اثبات‌ نيست. پس‌ پروژه‌ و فلسفه‌ كانت‌ اين‌ نتيجه‌ را در پي‌ داشت‌ كه، عقل‌ ما در مقام‌ الهيات‌ توان‌ اثبات‌ آموزه‌هاي‌ اساسي‌ دين‌ را ندارد24.

عامل‌دوم‌

‌دومين‌عامل، ظهور <فلسفه‌كانت‌و تحويل‌دين‌به‌قلمرو اخلاق> است.

‌محصول‌فلسفه‌كانت‌به‌لحاظ‌نظري، يك‌نحوه‌<لاادري‌گري> است. او مي‌گويد: ما واقعاً نمي‌دانيم‌كه‌در جهان‌خارج‌چي‌هست‌و چي‌نيست. آن‌چيزي‌كه‌ما داريم، علوم‌تجربي‌است، كه‌با پديدارها مواجه‌است.

‌از طرف‌ديگر، كانت‌انسان‌متدّيني‌است؛ يعني‌به‌عقايد و باورهاي‌ديني‌ملتزم‌است؛ ولي‌چون‌مي‌بيند با عقل‌نظري‌ و نظام‌فلسفي‌خودش‌نمي‌تواند اين‌عقايد را مستند نمايد، مي‌گويد آموزه‌هاي‌اساسي‌دين‌از قلمرو اخلاق‌اتّخاذ شده‌اند و پيش‌فرض‌هاي‌رفتار و سلوك‌اخلاقي‌هستند. يعني‌مي‌گويد مسأ‌له‌اي‌مثل‌<خدا> را ما با عقل‌نظري‌نه‌مي‌توانيم‌اثبات‌كنيم‌و نه‌مي‌توانيم‌انكار كنيم؛ چون‌لازمه‌آن، به‌كارگيري‌مقولات‌فاهمه‌خالي‌از محتواست، و مقولات‌خالي‌از محتوا نيز ما را به‌جايي‌نمي‌رسانند. او مي‌گويد: اساساً دينداري‌يك‌نحوه‌سلوك، بر پايه‌اخلاقيات‌است. البته‌سلوك‌و التزام‌به‌اخلاقيات، يك‌سري‌پيش‌فرض‌دارد. يكي‌از اين‌پيش‌فرضها <خدا> است‌و ربط‌اعمال‌و خُلقياتِ ما با آثار خوب‌يا بدي‌كه‌بر اين‌اعمال‌و خُلقيات‌مترتّب‌مي‌شود؛ يعني‌ربط‌بين‌فضايل‌و رذايل‌اخلاقي، با ثواب‌و عقابي‌كه‌در اديان‌وعده‌داده‌شده‌است.

‌از اين‌رو، مشكلي‌كه‌<شلاير ماخر> را وادار كرد تا <گوهر دين> را <تجربه‌دين> قلمداد كند، همين‌سخن‌و نظريه‌فلسفي‌كانت‌است. چون‌با اين‌كلامِ كانت، آموزه‌هاي‌اساسي‌دين، پيش‌فرض‌هاي‌اخلاقي‌است؛ دين‌مي‌شود زير مجموعه‌اي‌از اخلاق‌و از قلمرو اخلاقيات‌استقلالي‌نخواهد داشت. ارجاع‌و بازگشت‌دين‌به‌قلمرو اخلاق، ايده‌اي‌است‌كه‌<شلاير ماخر> با آن‌مخالف‌است‌و براي‌آن‌كه‌(در مقام‌مخالف‌با آن) راه‌حلّي‌پيدا كند، سراغ‌بُعد تجربي‌رفته‌است‌و به‌جاي‌آن‌كه‌ريشه‌هاي‌دين‌را در بُعد اخلاقي‌آن‌جستجو كند، گوهر دين‌را تجارب‌دينداران‌به‌حساب‌مي‌آورد.

‌اين‌دومين‌مسأ‌له‌اي‌بود كه‌شلاير ماخر را به‌نظريه‌تجربه‌ديني‌سوق‌داده‌است.

عامل‌سوم‌

‌عامل‌و علّت‌سوم‌(زمينه‌ساز گرايش‌به‌ديدگاه‌تجربه‌ديني)، <تعارض‌علم‌و دين>25 است.

‌بسياري‌از تئوريهاي‌علمي، تا زمان‌شلاير ماخر (ابتدا در نجوم، سپس‌در زيست‌شناسي‌و زمين‌شناسي)، با مضاميني‌كه‌در <سِفر پيدايش>26 آمده‌بود، منافات‌داشتند. مشكلي‌را كه‌شلاير ماخر با ديدگاه‌تجربي‌مي‌خواهد حل‌كند، برداشتن‌اصل‌نزاع‌از حوزه‌دين‌است؛ به‌اين‌معنا كه‌مي‌گويد: در اصل‌حوزه‌دين‌و حوزه‌علم‌از هم‌جدا هستند. اين‌دو هيچ‌گاه‌با هم‌التقا، اصطكاك‌و ملاقاتي‌ندارند، تا با هم‌تعارضي‌داشته‌باشند. حوزه‌دين، تجارب‌ديني‌است، كه‌امري‌باطني‌است. آموزه‌هايي‌كه‌در متون‌مقدّس‌آمده، جزو <وحي> نيستند؛ اينها جزو توصيفات‌پيامبرند و از اين‌جهت‌ممكن‌است‌متأ‌ثّر از فرهنگ‌زمانه‌و تئوريهاي‌غلط‌دوران‌باشند.

‌ما اصلاً آنها را وحي‌نمي‌دانيم؛ آنها حاشيه‌دينند. گوهر و لب‌دين، تجربه‌پيامبر از امر قدسي‌است. او، در توصيف‌اين‌تجربه‌ممكن‌است‌از آموزه‌هايي‌استفاده‌كند كه‌خطا باشند؛ از اين‌رو بين‌تئوريهاي‌علمي‌و متن‌كتب‌مقدس‌تعارض‌به‌وجود مي‌آيد؛ اما متن‌كتاب‌مقدّس، عين‌وحي‌نيست؛ بلكه‌وحي، تجربه‌پيامبر است.

عامل‌چهارم‌

‌عامل‌و علت‌چهارم، <تصحيح‌انتقادي‌متون‌مقدّس> به‌لحاظ‌تاريخي‌و مفهومي‌است.27

‌به‌اين‌معنا كه، مسيحيان‌درصدد بر آمدند تا بدانند كُتب‌مقدسشان؛ يعني‌<تورات‌و انجيل> و بعد، <نامه‌هاي‌رسولان>، چگونه‌متني‌است‌و تا چه‌اندازه‌قابل‌اعتماد است‌و معتبرترين‌متون‌به‌لحاظ‌تاريخي‌كدامند؟

‌تصحيح‌انتقادي‌متون‌به‌لحاظ‌سندي، يك‌لوازمي‌داشت. معلوم‌شد كه‌از پنج‌سِفر اوّل‌تورات، چهار سِفر اساساً قابل‌استناد به‌حضرت‌موسي(ع) نيست؛ و اينها چهار نويسنده‌داشته‌اند. به‌همين‌جهت‌در سِفر پيدايش، دو روايت‌مختلف‌از نحوهِ‌خلقت‌انسان‌مي‌بينيد (دو نوع‌روايت، كه‌با هم‌همخوان‌نيستند).

‌تصحيح‌هاي‌انتقادي‌متون‌نشان‌داد كه‌به‌لحاظ‌سندي، تقريباً بيش‌از بيست‌درصد از كتاب‌مقدّس، قابل‌اعتماد نيست.

‌تصحيح‌سندي‌و متني، زمينه‌اي‌شد جهت‌تصحيح‌متون‌به‌لحاظ‌مفهومي. تحقيقات‌تاريخي، اين‌سؤ‌ال‌را پيش‌آورد كه‌اساساً <عيسايي> را كه‌انجيل‌معرّفي‌مي‌كند، با <عيسايي> كه‌در تاريخ‌ظهور كرده‌است، دو شخصيّت‌قابل‌انطباق‌هستند يا خير؟ كساني‌گفته‌اند كه‌اساساً بين‌اين‌دو شخص‌تفاوت‌است‌و اين‌دو، يك‌شخصيّت‌ نيستند. در نتيجه، تصحيح‌مفهومي‌بيشتر مناقشه‌مفهومي‌و محتوايي‌است، نسبت‌به‌آنچه‌در متون‌مقدّس‌آمده‌است.

‌در اين‌جهت، يك‌مشكلِ <شلاير ماخر> نيز، تصحيح‌انتقادي‌است؛ چرا كه‌اعتبار و وثاقت‌متون‌مقدّس، عملاً تا حدود زيادي‌از دست‌رفت.

عامل‌پنجم‌

‌علّت‌و عامل‌پنجم، <ظهور مكتب‌رُمانتيزم> است.

‌از عصر روشنگري؛ يعني‌از اواخر قرن‌هفدهم، تا بعد از كانت، در عصر روشنگري‌است، تكيه‌افراطي‌و توجه‌زيادي‌را نسبت‌به‌عقل‌مي‌بينيد؛ و اينكه‌ما با عقلمان‌همه‌چيز را مي‌توانيم‌ بدانيم. اين‌ديدگاه، در اوّل‌مدرنيسم‌خيلي‌مطرح‌بود. با ظهور كانت، از جمله‌لوازم‌فلسفه‌كانتي‌اين‌بود كه‌ما با عقلمان‌چيز زيادي‌را نمي‌توانيم‌بفهميم.

‌اواخر قرن‌هيجدهم، در مقابل‌مكتب‌روشنگري، مكتبي‌شكل‌گرفت، به‌نام‌<مكتب‌رمانتيزم>. اين‌ مكتب‌مي‌گويد: شما زياد به‌عقل‌توجّه‌و اعتنا كرده‌ايد و از جنبه‌هاي‌انساني‌غفلت‌ورزيده‌ايد؛ از هنر، ذوقيات، خلاّقيّت‌هايي‌كه‌انسان‌به‌لحاظ‌دروني‌دارد، غفلت‌كرديد. با بازگشت‌به‌خود و آنچه‌در صحنه‌درون‌مي‌گذرد، مي‌توان‌يك‌روزنه‌اي‌به‌حقيقت‌باز كرد. <كانت> مي‌گفت:

عقل‌ما به‌حقيقت‌راه‌ندارد.

مكتب‌رُمانتيزيم‌در واقع‌مي‌گفت:

<عود كردن‌و بازگشت‌به‌خود و ذوقيات، وجدانيات‌و عواطف‌و احساسات‌خود، مي‌تواند روزنه‌اي‌از حقيقت‌را بر شما بگشايد.>

‌شكل‌گيري‌انديشه‌شلاير ماخر در قرن‌نوزدهم، در بستر چنين‌گرايشي‌است‌كه‌بيشتر بر هنر، ذوقيات‌و ابعاد دروني‌آدمي‌تأ‌كيد مي‌كند. به‌همين‌جهت‌<گوهر دين‌و لب‌دين> را به‌جاي‌اين‌كه‌روي‌آموزه‌ها (كه‌در مورد آنها بحث‌عقلاني‌مطرح‌است) يا روي‌اخلاقيات‌(كه‌مربوط‌به‌حوزه‌اخلاق‌است) ببرد، از متون‌مقدّس‌به‌درون‌قلب‌انسانها منتقل‌مي‌كند؛ يعني‌جايي‌كه‌اين‌تجربه‌هاي‌ديني‌مي‌توانند محقّق‌شوند.

‌بنابراين، با تأ‌ثيرپذيري‌از مكتب‌رمانتيزم‌و براي‌حلّ اين‌مشكل، كه‌اگر نتوانستيم‌براي‌آموزه‌هاي‌ديني‌دليل‌عقلاني‌اقامه‌كنيم، به‌دينداري‌ما صدمه‌اي‌نخواهد خورد، شلاير ماخر به‌سراغ‌اين‌انديشه‌مي‌رود كه‌گوهر دين، همان‌تجربه‌ديني‌دينداران‌است، به‌همين‌جهت، اگر با عقل‌نيز نتوانستيم‌به‌نتيجه‌برسيم، اشكالي‌ندارد. اين‌موجب‌نمي‌شود كه‌دين‌را جزئي‌ از اخلاق‌بدانيم؛ بلكه‌دين‌خود حوزه‌اي‌مستقلّ است؛ هم‌از علم‌و هم‌از اخلاق؛ و تكيه‌گاه‌آن‌نيز، انفعال‌و تحوّلات‌دروني‌است. در تعارض‌علم‌و دين، باز دين‌صدمه‌اي‌نمي‌خورد؛ چون‌گوهر دين‌آموزه‌هاي‌منعكس‌در متون‌مقدّس‌نيست؛ بلكه‌بُعد تجربي‌پيامبر است.

‌تصحيح‌انتقادي‌متون‌نيز صدمه‌اي‌به‌اصل‌دين‌نمي‌زند؛ چون‌آنچه‌در متون‌مقدّس‌آمده، فقط‌يك‌توصيف‌متناسب‌با زمان، از تجربه‌هاي‌باطني‌پيامبر است.28

‌اين‌عوامل‌باعث‌شد كه‌شلاير ماخر قائل‌به‌ديدگاه‌تجربه‌ديني‌شود حقيقت‌وحي‌را تجربه‌پيامبر از امر قدسي‌بداند. بنابر نظر او، گوهر دين‌(كه‌قوام‌دينداري‌به‌آن‌است) هدف‌دينداري‌را هم‌تضمين‌مي‌كند؛ يعني‌اگر آن‌باشد، دينداري‌هم‌هست‌و اگر نباشد، دينداري‌نيز نيست. گوهر دين‌همين‌تجربهِ‌وحياني‌پيامبر است.

‌از زمان‌شلاير ماخر به‌بعد، دو بحث‌در الهيات‌اعتدالي‌مغرب‌زمين‌شكل‌مي‌گيرد:

‌الف) بحث‌حقيقت‌وحي‌به‌عنوان‌تجربهِ‌ديني‌

‌ب) بحث‌گوهر دين، كه‌مبناي‌تكثّر گرايي‌ديني‌شده‌است.

آثار و مشكلات‌نظريّه‌تجربه‌ديني29

‌كاري‌كه‌<شلاير ماخر> كرد، بعضي‌از مشكلات‌را در آن‌فرهنگ‌حلّ كرد؛ ولي‌مشكلات‌ديگري‌را ايجاد كرد. از جمله‌اين‌مشكلات‌قطع‌رابطه‌انسان‌و وحي‌و زمين‌و آسمان‌است؛ چون‌تنها رشته‌رابط‌بين‌ما انسانها با پيامبران‌و خدا، متون‌مقدّس‌هستند. حال‌اگر معتقد شويم‌كه‌متون‌مقدّس‌اعتبار ندارند و اعتمادپذير نيستند ديگر چيزي‌بين‌ما و پيامبر و خدا به‌عنوان‌وحي‌موضوعيّت‌ندارد. اگر گفتيم‌متون‌مقدس‌مطابق‌فرهنگ‌زمانِ نزول‌وحي‌هستند، كه‌ممكن‌است‌خرافات‌در آنها دخيل‌باشد و تئوريهاي‌خلاف‌علمي‌وارد شده‌باشد، اين‌موجب‌سلب‌اعتماد از متون‌مي‌شود و ديگر رابطه‌اي‌بين‌پيامبر و پيروانِ بعد از پيامبر باقي‌نخواهد ماند.

‌مكتب‌تجربه‌ديني، كه‌<حقيقت‌وحي> را نفس‌مواجهه‌پيامبر با امر قدسي‌مي‌داند و <گوهر دين> را بُعد تجربي‌مي‌انگارد، لوازمي‌را در پي‌داشت، كه‌از جمله‌آنها، بحث‌<تكثّر گرايي> يا <پُلوراليزم‌ ديني> است. ادعاي‌اصلي‌پلوراليزم‌ديني‌آن‌است‌كه؛ هيچ‌ديني‌حق‌محض‌نيست‌و هيچ‌ديني‌باطل‌محض‌نيست؛ هر يك‌از اديان‌‌نماينده‌اي از حق‌و باطلند، كه‌مسيري‌براي‌نيل‌به‌نجات‌ارائه‌مي‌دهند. از اين‌رو براي‌نيل‌به‌رستگاري، يك‌صراط‌مستقيم‌(كه‌متجلّي‌در دين‌خاص‌باشد) نداريم؛ بلكه‌با صراطهاي‌مستقيم‌مواجهيم.30

‌نه‌مي‌توان‌گفت‌اسلام‌كاملاً از حقيقت‌برخوردار است‌و بقيّه‌اديان‌باطلند و نه‌بالعكس؛ چرا كه‌آموزه‌هاي‌هر ديني، راه‌يابي‌به‌نجات‌و رستگاري‌را به‌دنبال‌دارند؛ در نتيجه‌به‌هر ديني‌كه‌تمسّك‌بجويي، تو را به‌نجات‌مي‌رساند. پيداست‌كه‌اين‌عقيده‌و ديدگاه‌با فرهنگ‌و عقايد اسلام‌سازگار نيست‌و به‌كلّي‌با آن‌منافات‌دارد. قرآن‌و آموزه‌هاي‌ديني‌اسلام، با صراحت‌<اسلام> را دين‌كامل‌و جامع‌و صد در صد برخوردار از حقيقت‌مي‌داند و هيچ‌دين‌و آيين‌ديگري‌را غير از اسلام‌پذيرفتني‌نمي‌داند: <وَمَن يَبتَغِ غَيرَ الاسلامِ ديناً فَلَن يُقبَلَ مِنهُ>31.

‌در آموزه‌هاي‌ديني‌اسلام‌و مذهب‌تشيّع‌(يعني‌فرهنگ‌مهدويّت)، وعده‌جهاني‌شدن‌اسلام32 به‌عنوان‌تنها راه‌و تنها دين‌نجات‌بخش، مطرح‌است. آشكار است‌كه‌اين‌فرهنگ‌با <تكثّر گرايي>، كه‌محصول‌عقيده‌به‌<تجربه‌ديني> است، سازگار نيست‌و منافات‌دارد. آياتي‌كه‌تفسير يا تأ‌ويل‌آنها به‌حضرت‌مهدي(ع) و قيام‌عدالت‌گسترِ جهاني‌او بر مي‌گردد، همگي‌بر همين‌مطلب‌دلالت‌دارند. هم‌چنين‌است‌روايات‌فراواني‌كه‌از پيامبر(ص) و اهل‌بيت(ع) در اين‌زمينه‌رسيده‌است.33

‌ديدگاه‌تجربه‌ديني، ريشه‌همه‌بحث‌هايي‌است‌كه‌در باب‌<تكثرگرايي> و <بسط‌تجربه‌هاي‌نبوي>، توسّط‌افرادي‌همچون‌دكتر سروش‌و... مطرح‌گرديده‌است.34

<ديدگاه‌تجربه‌ديني> نه، تنها راه‌حل‌ممكن‌بود و نه‌بهترين‌راه‌حل، متكلّمان‌مسيحي‌در مقابل‌هر يك‌از اين‌مشكلات، راه‌هاي‌مختلفي‌را‌پيموده‌اند. به‌عنوان‌مثال، براي‌مسأ‌له‌تعارض‌علم‌و دين، پاسخ‌هاي‌بسيار متفاوتي‌ارائه‌شده‌است.35 يا در مقابل‌نقّادي‌كتاب‌مقدّس، مكاتب‌كلامي‌ديگري‌ظهور كردند. همچنين‌به‌رغم‌ شكست‌الهيّات‌عقلي‌در مسيحيّت، در دوره‌نوين، مكاتب‌عقلي‌گوناگوني‌ظهور كردند و الهيّات‌هاي‌متفاوتي‌را بنيان‌گذاشتند. از اين‌گذشته، ديدگاه‌تجربه‌ديني، بهترين‌راه‌حل‌هم‌نبود؛ زيرا:

1 - اين‌راه‌حل‌دست‌بشر را از حقايق‌وحياني‌كوتاه‌مي‌كرد.

2 - اين‌راه‌حل‌با ادّعاي‌خودِ اديان، در متون‌ديني، همخوان‌نيست؛ چرا كه‌اديان‌ادّعا دارند حقايقي‌را از طريق‌گزارش‌هاي‌پيامبران‌به‌ديگران‌انتقال‌مي‌دهند. به‌عبارت‌ديگر، از دقّت‌در متون‌در مي‌يابيم‌كه‌گزارش‌هاي‌اديان‌موضوعيّت‌دارند.

3 - اين‌راه‌حل‌با واقعيّات‌تاريخيِ اديان‌نيز همخوان‌نيست. علاوه‌بر مطلب‌سابق، تاريخ‌نيز گواه‌بر آن‌است‌كه‌پيامبران‌(در ادّعاي‌پيامبريشان) برگزارش‌هاي‌خود از وحي، تأ‌كيد داشتند.

4 - تجارب‌(وحياني)، بدون‌توصيف‌پيامبر دست‌نيافتني‌هستند. حتّي‌اگر پيامبران‌بر تجاربشان‌تأ‌كيد مي‌داشتند، ديگران‌براي‌كه‌اين‌تجارب‌را داشته‌باشند، بايد نخست‌آن‌را بشناسند؛ و اين‌شناخت‌تنها از راه‌گوش‌دادن‌آنان‌به‌توصيفات‌و گزارش‌هاي‌انبيا ميّسر است؛ چرا كه‌همهِ‌تجارب‌- به‌اين‌ معنا - شخصي‌اند و تنها صاحب‌تجربه‌حق‌دارد تجربه‌اش‌را براي‌ديگران‌توصيف‌كند. بنابراين، معرفت‌به‌تجارب‌پيامبران، تنها از راه‌اعتنا به‌گزارش‌هاي‌آنها امكان‌پذير است‌و طبق‌اين‌راه‌حل، نبايد به‌اين‌گزارش‌ها اعتماد كرد؛ از اين‌رو، تجارب‌پيامبران‌اموري‌دست‌نيافتني‌هستند.

5 - اين‌نظر و ديدگاه، بر تفكيك‌تفسير از تجربه‌تكيه‌زده‌است؛ يعني‌تفكيك‌تفسير از تجربه‌را امكان‌پذير مي‌داند. به‌عبارت‌ديگر، طبق‌اين‌راه‌حلّ، پيامبر در مرحله‌اول، تجربه‌اي‌محض‌و عاري‌از هر گونه‌تفسير دارد و در مرحله‌دوم، تفسيري‌از آن‌را در قالبِ گزارش‌به‌ديگران‌ارائه‌مي‌دهد.

‌در مقابل، معرفت‌شناسانِ معاصر اين‌اصل‌را مي‌پذيرند، كه‌تفكيك‌تفسير از تجربه‌امكان‌پذير نيست‌و تجربه‌محض‌و تفسير نشده‌اي‌در كار نيست. زبان‌و باورِ فاعل‌تجربه، در متنِ تجربه‌اش‌حضور دارند و به‌آن‌رنگ‌و شكل‌خاصي‌مي‌دهند و هر تجربه‌اي‌از معبر اين‌امور مي‌گذرد.36

‌بنابراين، نظريه‌تجربه‌ ديني، ضمن‌آن‌كه‌يك‌ادّعاي‌بدون‌دليل‌بيش‌نيست، اشكالات‌متعددّي‌نيز دارد؛ همان‌گونه‌كه‌با مباني‌اسلامي‌و قرآني‌نيز سازگاري‌ندارد. والحمدلله‌ربّ العالمين.

(ادامه‌دارد.)

------------------

پي نوشت ها:

1- مجله‌انتظار، شمارهِ 6 ، ص91.

2- همان، شماره‌7، ص.

3- ر.ك: علي‌رضا قائمي‌نيا، تجربهِ‌ديني‌و گوهر دين، فصل‌اول.

4- ر.ك. همان، ص‌27 - 22.

5- ر.ك‌: مجله‌انتظار، ش7، ص96 - 95.

6- همان، ص97.

7- همان، ص88 - 87 و علي‌رضا قائمي‌نيا، <وحي‌و افعال‌گفتاري>، ص53 - 35.

8- ر.ك: كتاب‌عرفان‌و فلسفه‌استيس، ص27.

9. همان‌(از <وحي‌و افعال‌گفتاري>، ص‌51، علي‌رضا قائمي‌نيا).

10. <استيس> اين‌بحث‌را در مورد تجارب‌عرفاني‌مطرح‌كرده‌است، ولي‌بحث‌او به‌اين‌تجارب‌اختصاص‌ندارد.

11. علي‌رضا قائمي‌نيا، <وحي‌و افعال‌گفتاري>، ص‌52.

12. همان، ص‌53.

13. شاه‌ولي‌اللّه‌دهلوي، التفهيمات‌الالهيّه، ج‌2، ص‌344. (از بسط‌تجربهِ‌نبوي، ص‌142).

14. مجله‌انتظار، ش‌6، مقاله‌مهدويت‌و مسائل‌كلامي‌جديد.

15. <وحي‌و افعال‌گفتاري>، ص‌54.

16.(1834 - 1768 Schelier Macher ).

17 . ر.ك: به‌<وحي‌و افعال‌گفتاري>، ص‌56 به‌بعد، از علي‌رضا قائمي‌نيا، با اين‌تفاوت‌كه‌ايشان‌سه‌عامل‌از اين‌عوامل‌پنج‌گانه‌را نام‌برده‌و شرح‌مي‌دهد.

18. ر.ك: محمدتقي‌فعالي، تجربهِ‌ديني‌و مكاشفهِ‌عرفاني، ص‌117 به‌بعد.

19 David Hume.

20 Saint Thomas Aquinus.

21 . علي‌رضا قائمي‌نيا، وحي‌و افعال‌گفتاري، ص‌56 و 57.

22. بقره ، 151.

23. ذوات،Noumene .

24. ر.ك: اشتفان‌كورنر، فلسفه‌كانت، ترجمه عزت‌الله‌ فولادوند، ص‌272 - 245 و اصول‌فلسفه‌و روش‌رئاليسم، ج‌1، ص‌125 و آموزش‌فلسفه، آيه‌الله‌مصباح، ج‌1، ص‌42.

25. ر.ك: به‌<وحي‌و افعال‌گفتاري>، علي‌رضا قائمي‌نيا، ص‌57.

26. ر.ك: اِيّان‌بار، علم‌و تجربه ديني، ترجمه: بهاء الدين‌خرمشاهي‌فصول‌1 تا 3.

27. همان.

28. همان، ص‌58.

29. همان، ص‌59، در آنجا نويسنده‌پنج‌ايراد، از جمله‌همين‌ايراد مذكور را ذكر مي‌نمايد.

30. ر.ك: دكتر سروش، صراط‌هاي‌مستقيم.

31. آل‌عمران 85.

32. <.. لِيُظهِرَهُ عَلَي‌الدٍّينِ كُلٍّهِ...>، توبه ، 33، فتح ، 28 و صفّ ، 9.

33. ر.ك: غيبت‌نعماني، غيبت‌طوسي، كمال‌الدين‌صدوق‌و...

34. ر.ك: كتابهاي‌بسط‌تجربه‌نبوي، صراط‌هاي‌مستقيم‌و...، از دكتر سروش.

35. ر.ك: ايان‌باربور، پيشين.

36. همان، ص‌61 - 59.