

قبضی در «بسط تجربه نبوی»

□ ولی الله عباسی

چکیده:

نوشتار زیر، نقدی است بر دیدگاهی که از تجربه گرایی وحی (تجربه دینی بودن وحی) دفاع می‌کند.

«همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی»، «تکامل‌پذیری تجربه نبوی»، «تابع بودن وحی از پیامبر در فرایند اخذ وحی»، «عصری بودن دین»، «بشری بودن دین» و «بسط‌یابی تجربه نبوی» مطالبی است که نویسنده مقاله به تحلیل و ارزیابی آنها می‌پردازد.

کلید واژگان: فلسفه دین، وحی، تجربه دینی، تجربه نبوی، تکامل‌پذیری وحی، بسط‌یابی وحی، عصری بودن دین.

مقدمه

امروزه در میان مباحث دین‌پژوهی و کلام جدید، بحث «تجربه دینی» (Religious Experience) از اهمیت و جذابیت ویژه‌ای برخوردار است؛ به طوری که بخش قابل توجهی از فلسفه دین را به خود اختصاص داده است. رویکردهای متعددی نسبت به تجربه دینی اتخاذ شده است که تحویل «ایمان» به تجربه دینی، گوهرانگاری تجربه دینی، کارآیی آن در «توجیه» (Justification) معرفتی باور دینی و...

از جمله این رویکردهاست. در رویکردی دیگر، برخی از متکلمان جدید و فیلسوفان دین معتقدند که وحی، چیزی جز یک حالت روانی و تجربه دینی نیست که برای شخص پیامبر رخ می‌دهد؛ از این رو، دیگران هم می‌توانند به چنین تجاربی دست یابند.

نویسنده محترم کتاب *صراط‌های مستقیم*^۱ نیز از کسانی است که می‌کوشد دیدگاه تجربه دینی را در مورد وحی اسلامی به کار گیرد (تجربه‌گرایی وحی). وی در مقاله «بسط تجربه نبوی»^۲ و نیز در گفت‌وگویی به نام «اسلام، وحی و نبوت»^۳، از وحی پیامبر اسلام ﷺ که درخشنده‌ترین وحی آسمانی است، به «تجربه دینی» تعبیر می‌کند و در این تجربه، خاستگاه آن را شخصیت پیامبر ﷺ می‌داند. از این رو، موضوع محوری این نوشتار، نقد و بررسی مقاله «بسط تجربه نبوی» و گفت‌وگوی وی درباره آن می‌باشد.

نویسنده در دو مقاله یادشده، ادعاهای مختلفی را مطرح کرده است که به بررسی و نقد آنها می‌پردازیم. به طور کلی می‌توان خطوط اصلی ادعاهای وی را در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی.
 ۲. تکامل‌پذیری تجربه نبوی.
 ۳. تابعیت وحی و متبوعیت پیامبر ﷺ در فرایند اخذ وحی.
 ۴. عصری بودن دین (ارتباط دیالوگی پیامبر ﷺ با شرایط اجتماعی).
 ۵. بسط‌یابی تجربه نبوی.
 ۶. بشری بودن دین (دین، محصول تجربه درونی و بیرونی پیامبر ﷺ).
- اینک به تحلیل و ارزیابی هر یک از ادعاهای یادشده پرداخته، نشان خواهیم داد که هر یک از اینها سست‌بنیان و با دلایل عقلی ناسازگار می‌باشند.

۱. دکتر عبدالکریم سروش.

۲. مجله کیان، ش ۳۶.

۳. مجله آفتاب، ش ۱۵.

ماهیت وحی (وحی: تجربه دینی)

نویسنده محترم از «وحی» پیامبر، به «تجربه دینی» تعبیر می‌کند و تعریفی که از وحی ارائه می‌دهد، همان تجربه دینی است، اما نه در «بسط تجربه نبوی» و نه در گفت‌وگوی «اسلام، وحی و نبوت» اشاره‌ای به تعریف تجربه دینی نمی‌کند. البته پیش‌تر در برخی از نوشته‌های خود به این امر پرداخته است؛ از نظر وی، تجربه دینی عبارت است از: «مواجهه با امر مطلق و متعالی» (Transcendence).^۱ این مواجهه در صورتهای گونه‌گون ظاهر می‌شود: گاه به صورت رؤیا، گاه شنیدن صدایی، گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بی‌کرانه‌ای....

در جای دیگر می‌نویسد:

غرض از تجربه دینی، حیرت کردن در راز عالم، دیدن باطن جهان، دریدن حجابهای حس، شهود عالم بالا و مشاهده جمال حق و راز و نیاز با او، درک حقیقت وحی و ملائک و نحوه قیام ممکنات به خداوند و کیفیت سریان اسمای جلال و جمال او در مراتب هستی است.^۲

بر همین اساس، وی به یکسان‌انگاری وحی با تجربه دینی، و اینکه «گوهر پیامبری» و مقوم و تنها سرمایه انبیا، تجربه دینی است، می‌پردازد:

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 مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنان همان وحی یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است.^۳

در این تعریف از وحی که به صراحت به تجربه دینی بودن آن تعبیر شده است،

۱. عبدالکریم سروش، *صراطهای مستقیم*، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۷.

۲. همو، «*خدمات و حسنات دین*»، *مدارا و مدیریت*، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۲۳۸.

۳. همو، «*بسط تجربه نبوی*»، مؤسسه فرهنگی صراط، ص ۳.

پیامبر ﷺ چنین می‌بیند که گویی (بخوانید «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 «سیداحمدخان هندی» است که وحی را گونه‌ای نبوغ می‌داند.^۱ (آن عامل درونی پیامبر ﷺ - 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؟! برای نمونه، سخن وی را با این سخن سیداحمدخان مقایسه کنید:

او کلام نفسی خود را طوری با گوشهای 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!

وی با بهره جستن از سخنان غزالی در باب وحی، معتقد است که وحی و رؤیا از یک جنس است؛ همان‌طور که وسوسه‌های شیطانی نیز وحی به شمار می‌رود. او تمثیل «وحی شیطانی» را برگرفته از قرآن می‌داند «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إلی أَوْلِيَاءِهِمْ»^۲. بنابراین، پیامبران هم در معرض وسوسه ملکی قرار می‌گرفتند. در اصل می‌توان تعبیر «تجربه نبوی» را برداشت و به جای آن، «کشف نبوی» قرار داد! تجربه نبوی، غیر از این، چیزی نیست! با این بیان، پیامبران، همان عارفان هستند و پیامبران به حقایقی دست می‌یابند که عرفا به آن دست یافته‌اند؛ با این تفاوت که پیامبران از سر دلسوزی،

۱. بنگرید به: سیداحمدخان هندی، تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی. برای اطلاع از نقدهایی که بر قول سیداحمدخان هندی شده است، بنگرید به: سیدجمال‌الدین اسدآبادی، «تفسیر مفسر»، ایرانشهر، سال دوم، ش ۹؛ مرتضی مطهری، نبوت، ص ۲۱-۲۲؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ج ۲، ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره.
۲. انعام / ۱۲۱.

به میان امت بازمی‌گردند و سعی می‌کنند آنها را هم با خود بالا ببرند، در حالی که عرفا چنین کاری نمی‌کنند؛ آنها فقط به این تجاربشان دلخوش‌اند و با آن انس گرفته‌اند.

نقد و بررسی

مهم‌ترین چالشی که نویسنده در باب ماهیت و سرشت وحی با آن گرفتار است، یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی و نادیده‌انگاشتن تفاوت‌های اساسی میان وحی و تجربه دینی است. بر این اساس، نظریه وی در باب وحی دچار اشکالات فراوانی شده، تبعات زیانباری به همراه دارد. قبل از اینکه به ارزیابی دیدگاه وی درباره وحی بپردازیم، بهتر است نکته‌ای را درباره ماهیت «تجربه دینی» متذکر شویم.

وقتی درباره تجربه دینی و همچنین همسان‌بودن آن با وحی سخنی می‌گوییم، نخست باید مشخص کنیم که تجربه دینی از چه سنخی است و سرشت و ماهیت آن چیست؟

سرشت تجربه دینی

به طور کلی درباره سرشت تجربه دینی، سه دیدگاه مطرح شده است:^۱

۱. «تجربه دینی، نوعی احساس است». این نظریه را برای اولین بار «فریدریک شلایر ماخر» در کتاب *ایمان مسیحی* ذکر کرد و کسانی مانند «رودلف اُتو» (Rudolf Otto) از وی پیروی کردند.^۲

شلایر ماخر 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 آلستون»

۱. بنگرید به: مایکل پترسون و...، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، ص ۴۱-۵۰.

۲. بنگرید به: رودلف اُتو، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه دکتر همایون همتی، انتشارات نقش جهان، ص ۵۹.

(William Alston) معتقد است^۱ همان‌گونه که ادراک حسی از سه رکن «مدرک» (شخصی که مثلاً یک کتاب 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 درمی‌آید»، و «ظهور و تجلی خداوند بر آن شخص تجربه‌گر».

۳. «تجربه دینی، ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است». «وین پراودفوت» (Wayne Proudfoot)^۲ چنین رویکردی به تجربه دینی دارد. به نظر او تجربه دینی، تجربه‌ای است که صاحب آن، آن را دینی تلقی کند؛ چرا که این تجربه بر اساس امور طبیعی برای او تبیین‌پذیر نیست.

چنان که دیدیم، سه دیدگاه درباره سرشت تجربه دینی مطرح شده است. حال باید دید تجربه دینی‌ای که نویسنده به آن معتقد است و بر اساس آن به تعریف وحی می‌پردازد، از چه سنخی است؟ جواب ایشان به این سؤال، از سه حال خارج نیست (که البته ایشان در هیچ‌جا تصویر دقیقی از ماهیت تجربه دینی ارائه نداده‌اند و تنها به این مقدار بسنده کرده‌اند که وحی، همان تجربه دینی است).

نقد نظریه نخست

اشکالی که بر دیدگاه نخست (نوعی احساسی بودن تجربه) وارد است، این 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. اگر کسی وحی را از این سنخ تجربه دینی بداند، باید مفهومی از «وابستگی»، «احساس» و... داشته باشد. اشکال دیگر اینکه طبق این دیدگاه، تجربه، توصیف‌ناپذیر است و بر تمامی مفاهیم

۱. درباره نظریه آلستون بنگرید به:

William. P. Alston, "The Perception of God", Topisin Philosophy.

«تجربه دینی»، ترجمه رضا حق‌پناه، *اندیشه حوزه*، ش ۳۵-۳۶، ص ۱۳۴-۱۴۸؛ «ادراک خداوند»، گفت‌وگوی اختصاصی کیان با آلستون، *کیان*، ش ۵۰، ص ۴-۱۴؛ ویلیام آلستون، «تجربه دینی، ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی، *کیان*، ش ۵۰، ص ۱۴-۲۲.

۲. بنگرید به: وین پراودفوت، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه طه، ص ۲۴۴-۲۵۳.

و عقاید تقدّم دارد. سؤال این است که اگر تجربه، مقدّم بر مفاهیم است و مفاهیم و دعاوی معرفتی در مرحله متأخر قرار دارد، چگونه می‌توان از این تجربه توصیف‌ناپذیر، دعاوی معرفتی صدق و کذب‌بردار و ناظر به واقع را استخراج کرد؟ اگر وحی (بر اساس این دیدگاه) نوعی تجربه دینی باشد، چگونه می‌توان عقاید و احکام دینی ادیان را توجیه کرد؟^۱

نقد نظریه دوم

در دیدگاه دوم (از سنخ ادراک حسی بودن تجربه)، 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» - بر خلاف تجربه دینی در هر سه مورد)، مبطل نظریه آلتون 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، متعلق 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.^۲ بر همین اساس، دیدگاه ادراک حسی بودن تجربه دینی

۱. ولی‌الله عباسی، «رویکرد گوه‌گرایان به پلورالیسم دینی»، *رواق اندیشه*، ش ۱۱، ص ۸۵.
۲. آلتون 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 ایرادهای دیگری دارد که برای اطلاع بنگرید به: علی‌رضا قائمی‌نیا، *تجربه دینی و گوه‌ردین*، بوستان کتاب قم، ص ۴۰-۴۲؛ هادی صادقی، *درآمدی بر کلام جدید*، مؤسسه طه و انجمن معارف، ص ۱۴۴-۱۴۵؛ «دین و تجربه»، *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴، ص ۲۴۰-۲۴۲.

را هم نمی‌توان درباره وحی پذیرفت.

نقد نظریه سوم

طبق دیدگاه سوم، نمی‌توان تجربه را بر اساس امور طبیعی تبیین کرد و باید به ماورای طبیعت متوسل شد. هرچند که این تنها تلقی فاعل تجربه باشد و در عالم 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 تجربه گر، متعلق تجربه واقعی می‌پندارد؛ خواه در واقع، گمان او درست باشد یا خیر. در واقع، در این دیدگاه، میان مقام توصیف «Description» و تفسیر (تعبیر) «Interpretation» تفکیک واقع شده است. در توصیف تجربه منظر تجربه گر، نقش اصلی را دارد و به همین سبب، نمی‌توان تجارب دینی را بدون در نظر گرفتن پیشفرضهای تجربه گر توصیف کرد.

بر اساس این دیدگاه، نمی‌توان نظریه «تجربی بودن وحی» را پذیرفت؛ زیرا اگر وحی، همان تجربه دینی است و در تجربه دینی (وحی) باید میان مقام توصیف و تعبیر آن تمایز قائل شد، در این صورت، دستیابی به وحی اصیل الهی و پیام آسمانی آن امکان‌پذیر نخواهد بود؛ چرا که آنچه پیامبر (تجربه گر) 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 تأثیرپذیری وحی از «فرهنگ زمانه» خواهد بود.

این در حالی است که نویسنده در برخی مواضع، چنین تفکیکی را پذیرفته است:

تجربه، محتاج تفسیر است؛ چه در عالم طبیعت و چه در عالم شهود... تجربه بی تفسیر نمی‌شود و همین که جامعه زبان می‌پوشد و از ساحت حضور به ساحت حصول می‌رسد، در دام و دامان مقولات فاهمه و ناطقه می‌افتد؛ یعنی تفسیر می‌شود.^۱

البته این موضع وی در تقابل آشکار با دیدگاهش در کتاب *فربه‌تر از ایدئولوژی* است؛

۱. مدارا و مدیریت، ص ۲۴۲.

آنجا که می نویسد: عین تجربه باطنی پیامبر، بدون تفسیر در اختیار مردم قرار می گیرد.^۱ بهتر است ایشان نخست تکلیف خود را با این اصل معرفت شناختی (عدم وجود تجربه بدون تفسیر) روشن کند، سپس وارد عرصه نظریه پردازی شود. از سویی، ایشان به اصل «عدم تجربه بدون تفسیر» تصریح می کند که در این صورت، چگونه می توان نظرشان را در *فربه تر از ایدئولوژی* توجیه کرد؟ از سوی دیگر، اگر این سخن که تجربه دینی پیامبر ﷺ بدون تفسیر در اختیار مردم قرار می گیرد، پذیرفته شود، آن اصل معرفت شناختی را که دیدگاه غالب «معرفت شناسی تجربه دینی» است، چطور باید توجیه کرد؟ ظاهراً توجیهی در این خصوص وجود ندارد و باید گفت که سخنان وی در این باب، متناقض و ناسازگار است.

بنابراین، با توجه به مطالبی که تا کنون گفته شد و نیز به سبب اینکه در مقاله «بسط تجربه نبوی» و گفت و گویی که درباره این مقاله انجام شده، تقریر دقیقی از تجربه دینی بودن وحی ارائه نشده است و به همین مقدار بسنده شده که «وحی - به اصطلاح امروز- «تجربه دینی» است». همچنین با نقدهایی که از این پس ذکر خواهیم کرد، معلوم می شود دیدگاه وی در باب وحی، بر تقریری خام و ناپخته از نظریه تجربی بودن وحی استوار است.

تفاوت وحی و کشف

نویسنده با بهره گیری از کلمات عرفا، وحی را از سنخ «کشف» و شهود عرفانی می داند. اشکالی که در سخنان وی وجود دارد، این است که او یک بار وحی را نوعی تجربه می شمارد و یک بار دیگر، از سنخ کشف و شهود. در حالی که میان این دو، فرق است و وحی، نه تجربه دینی است و نه کشف و شهود عرفانی.^۲

۱. عبدالکریم سروش، *فربه تر از ایدئولوژی*، مؤسسه صراط، ص ۷۷.

۲. بنگرید به: صبحی صالح، *پژوهشهایی درباره قرآن و وحی*، ترجمه محمد مجتهد شبستری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ص ۳۴-۳۵؛ عبدالله جوادی آملی، *دین شناسی*، مؤسسه اسراء، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ هادی صادقی، «تجربه دینی» *یقین گمشده (گفت و گوهایی درباره فلسفه دین)*، تدوین دکتر عبدالله نصری، انتشارات سروش، ص ۱۱۸-۱۱۹.

اولاً، اصطلاح «تجربه دینی» بار معنایی خاصی دارد که در دوره مدرن، میان متکلمان مسیحی به خاطر بحرانهایی در مسیحیت مطرح شد، در حالی که در فرهنگ اسلامی هیچ کدام از این عوامل و زمینه‌های ظهور تجربه دینی وجود ندارد؛ حتی تعبیر «شهود» و «مکاشفه» که در میان عرفای ما متداول است، از نوعی آگاهی (آگاهی لطیف از حقایق ربانی) حکایت دارد که این غیر از تجربه دینی است. صاحب کشف و الهام بودن یک انسان، هرگز او را شایسته مقام نبوت و وحی نمی‌گرداند و باید به این مطلب توجه اساسی داشت که پدیده وحی، همواره با آگاهی کامل همراه است و هر پیامبری، در گرفتن خبر الهی کاملاً به واقعیت و درون این پدیده، هشیاری و شعور دارد و به این جهت نمی‌توان آنچه را در دایره آگاهی و شعور پیامبر وجود دارد و خالی از هرگونه ابهام است، به بخش ناخودآگاه وجود او نسبت داد.

ثانیاً، اگر هم بپذیریم که عرفا، سنخ وحی و تجارب عرفانی و کشف و شهودهای عرفانی را یکی دانسته‌اند، بدین معنی نیست که تحلیل انفسی را پذیرفته باشند. عرفا هرگز منکر غیبت وحی نیستند و می‌پذیرند که در خارج از نفس، چیزی رخ می‌دهد و رؤیتی واقعی صورت می‌گیرد؛ نه اینکه باطن و درون پیامبر است که با او سخن می‌گوید. ثالثاً، ادعای «کشف» و «شهود» را تا حدودی می‌توان به آسانی از مدعی آن پذیرفت، در حالی که در وحی، چنین نیست؛ زیرا وحی، یک پدیده غیرعادی است که ثبوت آن، مقدمات خاص خود را لازم دارد. باب کشف و شهود، همیشه باز است، در حالی که به اعتقاد مسلمانان، باب وحی، مسدود شده و بعد از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که خاتم پیامبران است، ادعای وحی از کسی پذیرفته نیست.

رابعاً، تجارب عرفانی و الهامات، معمولاً با ابهام همراه است و به روشنی قابل دریافت نیست. ابهام آن به حدی است که عارفان معترف‌اند قادر به بیان و توصیف آن نیستند؛ چرا که آنچه به کشف نسبت داده می‌شود، غالباً نتیجه جهد و کوشش فراوان در یک موضوع یا اثر ریاضت روحانی و یا نتیجه یک رشته تفکرات طولانی درباره یک موضوع است و عاقبت نیز آنچه از این راهها به دست می‌آید، در نفس انسان یقین صددرصد و حتی شبهه صددرصد نیز به وجود نمی‌آورد و همواره کشف به صورت یک پدیده مربوط به «خویشتن» شخص کاشف باقی می‌ماند و به صورت یک

«حقیقت» که بیرون از کاشف و از یک مبدأ برتر و بالاتر گرفته است، در نمی آید؛ بر خلاف وحی که کاملاً واضح و آشکار (برای شخص پیامبر) صورت می گیرد و پیامبر آنچه را از خدا دریافته است، به صورت واضح و روشن و بدون کوچکترین ابهامی، در اختیار مردم قرار می دهد. به همین سبب، وحی، اطمینان بخش است (این هم تفاوت دیگری میان وحی و کشف است). زمانی که وحی بر پیامبر نازل می شد، وی را در طریقی که در پیش گرفته، مصمم و استوار می کرد و بدون هیچ شک و شبهه‌ای، مجاهدتهای سنگین اجتماعی و غیراجتماعی را می پذیرفت و برای انجام رسالتش، زحمات فراوانی را متحمل می شد.

خامساً، در تجربه‌های عرفانی، شاهد نوعی تناقض هستیم و کشف و شهودهای عرفانی که در اوقات و حالات مختلف برای شخص عارف دست می دهد، یکسان نیست. بسیاری از عارفان در شهود، با یکدیگر اختلاف دارند و گاهی مشخص می شود که مشهود عارف، اشتباه است؛ از این رو، به معیار و میزانی نیاز دارد تا مشهودات صحیح و ربانی را از مشهودات باطل و شیطانی جدا کند، در حالی که در وحی نبوی، هیچ اختلافی دیده نمی شود. در میان انبیا اختلافی نیست، بلکه یافته‌های آنان با هم اتفاق دارد. از این رو، در قرآن کریم آمده است: «مصدقاً لما بین یدیه»^۱ یعنی پیامبر پسین، پیامبر پیشین را تصدیق می کند؛ چنان که پیامبر سابق به پیامبر آینده بشارت می دهد. اگر هم در یافته‌های انبیا در برخی موارد، اختلافی دیده می شود، آن اختلافات نیز پیش‌بینی شده است (نسخ).

اگر وحی، غیرالهی و از جانب خود انسان بود، در حصول آن، اختلاف پدید می آمد، در حالی که خود قرآن، پیامبر، اندیشمندان و عرفا و تحلیلگران عرفان نظری، همگی اذعان دارند که وحی، مصون از خطاست و اگر غیر از این بود، اختلاف بسیاری در آن پدید می آمد: «و لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیہ اختلافاً کثیراً»^۲ اما تجارب عرفانی، هرگز مصون از خطا نیست و به همین خاطر، عرفا برای الهامات، اقسامی ذکر کرده‌اند که از جمله آنها، الهامات رحمانی و الهامات شیطانی است.

سادساً، نکته دیگری را که در باب تفاوت تجربه باطنی و وحی باید در نظر داشت، این است که وحی از فرهنگ، تأثیر نپذیرفته است (که البته مدعای نویسنده، غیر از این است و بعداً همین مدعای وی را جداگانه مورد بحث و بررسی قرار خواهیم داد)، اما نظریه غالب در باب تجارب عرفانی این است که تجربه عارف و صاحب تجربه، از فرهنگ و باورهای پیشین او متأثر می‌باشد؛ عارف وقتی به سیر و سلوک و تجربه عرفانی مشغول است، محصولات حال یا گذشته خود را در خواب یا بیداری می‌یابد. بنابراین، فرهنگ و اعتقادات شخص تجربه‌گر به تجربه او تعیین و تشخیص خاصی می‌بخشد، اما تجارب و حیاتی پیامبران، برعکس تجارب عرفاست؛ وحی 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، بر خلاف تجربه عارفان که متأثر از فرهنگ و زمانه خود بوده، تأثیرگذار بر فرهنگ و زمانه بوده است.

سابعاً، در وحی پیامبران، شاهد اخبار غیبی و نیز خبرهایی از گذشتگان هستیم؛ مثلاً پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که به اعتراف مورخان،^۱ درس ناخوانده و مکتب‌نندیده و به تعبیر استاد مطهری «پیامبر اُمی» بوده است، چطور می‌توانست جزئیات احوال حضرت موسی علیه السلام و فرعون و نجات بنی اسرائیل 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 قیامت ادامه خواهد داشت و تمامی جزئیات امور زندگی بشری را دربرمی‌گیرد. در کدام یک از کشف و شهودها و تجارب عرفانی، چنین چیزی یافت می‌شود؟ نویسنده می‌گوید:

پیامبر، اولاً در سنین پختگی؛ یعنی در چهل سالگی تجربه پیامبرانه پیدا کرد. تا قبل از آن، فرد امین و پرهیزگاری بود که با خلوت انس داشت و هفته‌هایی از سال را

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، ج ۳، ص ۲۰۵.

بیرون از شهر، در غاری به سر می‌برد و قطعاً از این طریق، ثمرات و مواهب نیکویی هم نصیب می‌برد.^۱

سؤال این است که آیا می‌توان بر اساس این مطلب، چنین گفت که پیامبر ﷺ بر اساس خلوت‌گزینی و ریاضت‌کشی، ماجراهای نوح و ابراهیم و لوط و یعقوب و... را شرح آنها به تفصیل در قرآن آمده است - ذکر کرد. آیا سختگیری بر خود، حداکثر مایه قوت نفس می‌شود، یا اطلاعات تاریخی هم برای انسان فراهم می‌کند؟! پاسخ این پرسش را قرآن مجید به روشنی داده است و می‌فرماید: «نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقِصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَ إِن كُنتَ مِن قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ»^۲؛ یعنی: ما با این قرآن که به سویت وحی کردیم، بهترین ماجراها را بر تو گزارش می‌کنیم و همانا پیش از این از بی‌خبران بودی.

بنابراین، وحی الهی را نمی‌توان زاده تجربه شخصی و برخاسته از شعور باطن پنداشت؛ زیرا چنان که گذشت، تا اطلاعات تاریخی و صحیحی درباره گذشته به ناخودآگاه نرسد، معلومات درستی از آنجا به خودآگاه منتقل نخواهد شد و با «انس در خلوت» و یا حتی ریاضت، چنین امری میسر نمی‌شود.

شخصیت عظیم پیامبر ﷺ همچون کسانی نیست که به دلیل عدم تعادل، چهره‌های غریب به نظرشان می‌رسد و صداهای عجیب می‌شنوند و آنها را از جمله امور واقعی می‌پندارند (در حالی که واقعیت ندارد)؛ زیرا اشباح ذهنی، معلوماتی به کسی نمی‌آموزد. بنابراین، گروه مزبور - برخلاف پیامبران حق - هرگز از سازندگان فرهنگ و آموزگاران معرفت نبوده‌اند و به دلیل خیالات شخصی، قدرت اداره جامعه را هم نداشته‌اند.

آیا می‌توان تبدیل انسانی اُمّی به فردی سرشار از حکمت قرآنی و فقه دینی و سیاسی و هنر نظامی و آگاه به امور اقتصادی و... را معلول انس با خلوت و درون‌گرایی در غار و رؤیت صور موهوم پنداشت؟! یا باید انصاف داد و برای نزول وحی و شهود «روح القدس»

تفسیر معقول‌تری اندیشید^۱ و سخن قرآن کریم را پذیرفت که می‌فرماید: «أنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم و كان فضل الله عليك عظيماً»^۲. بنابراین، اولین نتیجه مخرب‌بی که نظریه «تجربی بودن وحی» و همسان‌انگاری آن با تجارب عرفانی به دنبال دارد، و حیانی نبودن الفاظ قرآن کریم است. در واقع، روشنفکرانی که قائل به تجربه دینی بودن وحی هستند، باید وحی را عاری از «سرسشت زبانی» بدانند؛ چراکه بر اساس آن، پیامبر، خود تجربه دینی خویشتن را در قالب الفاظ و گزاره‌ها ارائه می‌دهد، نه اینکه گزاره‌ای را از خداوند متعال دریافت کرده به دیگران منتقل کند.

آیا گوهر دین، «تجربه دینی» است؟^۳

دیدیم که نویسنده بر اساس نظریه تجربه‌گرایی وحی، «گوهر دین» و مقوم شخصیت و نبوت انبیا را «تجربه دینی» می‌داند. برخی از متکلمان غربی و در رأس آنها شلایرماخر، برای نجات و مصون‌سازی دین از انتقادات روشنفکران، گوهر دین را نوعی تجربه دینی تلقی کردند. این مسأله که گوهر دین چیست، یک بحث پدیدارشناختی است. در میان پدیدارشناسان دین بر سر تعیین گوهر دین، وفاقی وجود ندارد و هر یک به گوهری متفاوت قائل‌اند. هر یک از ادیان، از عناصر مختلفی مانند گزاره‌ها، نهادها، اساطیر دین و... تشکیل می‌شوند که در میان اینها برخی جایگاه محوری و مرکزی دارند که از آنها به عنوان گوهر دین یاد می‌شود و بقیه در حاشیه دین جای گرفته‌اند. دینداری اشخاص هم به گوهر دین است؛ یعنی اگر کسی واجد گوهر دین باشد، دیندار است وگرنه، بی دین شمرده می‌شود.

تجربه‌گرایان دینی در این نکته متفق هستند که گوهر دین، نوعی «تجربه دینی» است، اما در این مطلب که کدام سطح یا کدام یک از تجارب دینی، گوهر دین به شمار

۱. مصطفی حسینی طباطبایی، «وحی قدسی، نه وحی نفسی»، کیان، ش ۴۲، ص ۲۱.

۲. نساء / ۱۱۳.

۳. نگارنده در نوشتاری مستقل، دیدگاه گوهرانگاری تجربه دینی را نقد و بررسی کرده است. بنگرید

به: ولی‌الله عباسی، «پدیدارشناسی، تجربه‌گرایی و گوهر دین»، اندیشه حوزه، ش ۳۵-۳۶، ص ۳۷.

می آید، اختلاف دارند. شلایر مآخر در دو دوره از تفکراتش، دو نظر متفاوت دارد: در دوره نخست و در کتاب *درباره دین*، لبّ و لباب دین را نوعی «احساس و اشتیاق به بی‌نهایت» می‌داند، اما در دوره دوم، به صراحت این احساس را «احساس وابستگی مطلق» معرفی می‌کند.

ردولف اتو در «مفهوم امر قدسی» تجربه مینوی را گوهر دین ذکر می‌کند و استیسی از «تجربه عرفانی» به عنوان هسته مشترک ادیان یاد می‌کند. البته خود تجربه عرفانی هم مختلف است: تجربه‌ای که عارف مسلمان دارد، با تجربه‌ای که عارف یهودی یا مسیحی یا... دارد، متفاوت است. همچنین سایر تجربه‌گرایان هر یک نظریه‌ای را در این باب ارائه کرده‌اند. علاوه بر اینکه تجربه‌گرایان دینی، خود وفاقی در تعیین گوهر دین ندارند و هر کدام به گوهری خاص قائل هستند، این دیدگاه با چالشهای مختلفی مانند چالشهای معرفت‌شناختی، تاریخی، درون‌دینی و... روبه‌روست که ذیلاً به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱- چالش اصلی که این دیدگاه با آن مواجه است، این است که لازمه چنین دیدگاهی، خروج اکثریت دینداران از دایره دینداری است؛ چرا که اکثریت مردم چنین تجربه‌ای را ندارند. و تفکیک تجربه از تفسیر، (به این معنی که مشکل انسانها مشکل تفسیر صحیح تجربه دینی است، نه خود تجربه. «انسانها آن امر مطلق را تجربه می‌کنند، اما هنگام تفسیر و تعیین مصداق دچار اشتباه می‌شوند؛ یعنی مشکل عامه مردم در تعبیر و تفسیر است نه در تجربه.»^۱) نوعی فرار از اشکال است، چون در این صورت نیز مرز میان دینداری و بی‌دینی مشخص نمی‌شود؛ زیرا همه مردم (چه دیندار و چه بی‌دین) دارای تجربه هستند، هرچند تفسیر و تعبیر نادرستی از تجربه خود ارائه می‌دهند.

۲- این نگرش با واقعیات تاریخی ادیان همخوانی ندارد. یکی از ارکان اساسی رشته‌ای مانند تاریخ ادیان، تحقیقات تاریخی است و سیر تاریخی و تحولات درونی ادیان در این رشته از اهمیت والایی برخوردار است، در حالی که در رهیافت وجودی

۱. محمد مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، طرح نو، ص ۴۳۰.

به دین (تجربه دینی) اصلاً دیدگاه تاریخی جایی ندارد و به سیر تحول ادیان بی توجهی شگفتی شده که به هیچ وجه توجیه پذیر نیست.

۳- علاوه بر اینکه، این نگرش با ادعای ادیان در متون دینی همخوانی ندارد و در هیچ دینی بر کسب تجربه دینی تأکیدی نشده است، در این دیدگاه، محتوای معرفتی، اخلاقی و بُعد شریعتی و فقهی دین و همچنین سایر ابعاد مانند بُعد جامعه شناختی آن به گونه ای مورد انکار واقع شده، به طوری که گویی دین چیزی جز احساسات شخصی فاقد پیام و توصیه نظری و عملی نیست. بدین سان، این دیدگاه گرچه با (رد، ارجاع و تقلیل) دین به علم و فلسفه و مقولات فلسفی به شدت مخالف است، اما خود به نوعی «تحویل / فروکاهش گرایی» (Reduction) -تحویل دین به احساس و تجربه شخصی - دچار شده است.

تکامل پذیری تجربه پیامبری

نویسنده «بسط تجربه نبوی»، پس از آنکه دیدگاه تجربه دینی را در باب وحی می پذیرد، ادعای دیگری را مبنی بر اینکه شخصیت پیامبر در حال دگرگونی و تکامل تدریجی است، مطرح می کند:

«اگر پیامبری به معنای نزدیک تر شدن به عوالم معنی و شنیدن پیام سروشهای غیبی یک تجربه است، در آن صورت می توان این تجربه را افزون تر، غنی تر و قوی تر کرد؛ یعنی همان طور که هر تجربه گری می تواند آزموده تر و مجرب تر شود، پیامبر هم می تواند به تدریج پیامبرتر شود. شاعر هم می تواند شاعرتر، هنرمند، هنرمندتر و عارف، عارف تر و مدیر، مدیرتر شود.»^۱

نویسنده مقاله برای روشن تر کردن این ادعا به آیاتی از قرآن اشاره کرده، می کوشد این آیات را به سود مدعای خود مصادره نماید:

۱- خداوند به پیامبر دستور می دهد که افزونی علم و دانش را از من بخواه: «و قل

۱. «بسط تجربه نبوی»، ص ۱۰.

ربّ زدنی علماً^۱ و این علم کشفی مندرج در ماهیت وحی و پیامبری است.
۲- خداوند در یک جا، از سرّ و حکمت نزول تدریجی قرآن پرده برمی دارد:
«كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً»^۲، بنابراین نزول تدریجی قرآن بدین سبب بود
که پیامبر قوت قلب بیشتری بیابد، تا محکم‌تر و استوارتر شود، تا تردیدها و تحیرها در
جانش رخنه نکند و مخالفتها و دشمنیها وی را نلغزاند.

دو تقریر متفاوت از تکامل تجربه پیامبر

نویسنده یادشده دو بیان متفاوت از «تکامل‌پذیری تجربه نبوی» ارائه می‌دهد:^۳
۱. **تکرار وحی**. تجربه پیامبرانه مرتب تکرار می‌شد نه اینکه فقط یک بار وحی بر
پیامبر آمده باشد یا فقط یک نوبت به معراج رفته باشد و باقی عمر بر سر آن گنج
بنشیند و از آن خرج کند، بلکه باران رحمت همواره بر او می‌بارید، و او را قوت و
شکوفایی بیشتر می‌بخشید. لذا پیامبر به تدریج هم عالم‌تر می‌شد، هم متیقن‌تر، هم
ثابت‌قدم‌تر، هم شکفته‌تر، هم مجرب‌تر و در یک کلام پیامبر‌تر.
۲. **مجرّب شدن**. این لازمه هر تجربه‌ای است که رفته‌رفته پخته‌تر شود. هر جا
سخن از تجربه می‌رود، سخن از مجرب‌تر شدن هم رواست و این امر در هر تجربه‌ای
جاری است؛ بدون اینکه گوهر آن تجربه دست بخورد یا حقیقت آن لطمه‌ای ببیند.

نقد تقریر نخست

۱. این یک واقعیت تاریخی است که پیامبر اسلام تنها یک بار وحی را دریافت
نکرد، بلکه وحی استمرار داشت، ولی لازمه این سخن کامل‌تر شدن تجارب پیامبر
نیست؛ زیرا از تکرار یک تجربه ضرورتاً تکامل آن نتیجه نمی‌شود.

۲. فرقان / ۳۲.

۱. طه / ۱۱۴.

۳. همان، ص ۱۱ و ۱۳.

۲. وحی اسلامی از مقولہ گفتار است، نہ تجربہ، و تجربہ ملازم با آن است. از تکرار یکی از دو امر کہ لازم و ملزوم هستند تکامل دیگری نتیجہ نمی شود و تکرار وحی بہ معنای افزایش افعال گفتاری خداست کہ بہ ہمراہ آن تجربہ های وحیانی پیامبر نیز تکرار می شد، نہ اینکه تجربہ و حیانی یا افعال گفتاری خدا تکامل می یافت.

نقد تقریر دوم

پیدا است کہ تجربہ و حیانی با تجاربی همانند سخنرانی و شاعری متفاوت است. از این رو، این تقریر بر تشبیه نادرست تکیہ زدہ و قیاس مع الفارق است و باید دو نکتہ را در مورد تفاوت آنها در نظر داشت:

۱. تجربہ شاعرانہ و سخنوری بہ خلاقیت شاعر و سخنران بستگی دارد، بر خلاف تجربہ و حیانی کہ بہ قوہ خلاقیت و نوآوری پیامبر مربوط نمی شود.
۲. تجارب و حیانی، تجارب غیر طبیعی هستند و ہر کس امکان داشتن این تجارب را ندارد و اگر ہمہ انسانها چنین توانایی ای داشتند، دیگر نیازی بہ انبیا نبود و نمی توان تجارب طبیعی و غیر طبیعی را مشمول یک اصل ساخت.^۱

تابع و متبوع (نقش فاعلی یا مفعولی گیرندہ وحی)

دیدیم کہ نویسندہ یاد شدہ در تحلیل پدیدہ وحی، بہ تحویل آن بہ «تجربہ دینی» رو آورد. بنابراین در این صورت، خاستگاہ وحی پیامبر ہم نہ خداوند متعال، بلکہ فراوردہ شخصیت خود نبی بہ شمار می رود. پیامبر کہ ہمہ سرمایہ اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیانی بود و بسطی کہ در شخصیت او می افتاد، بہ بسط تجربہ (و بالعکس) می انجامید. وی می کوشد تقریری از وحی بہ دست دہد کہ شأن «فاعلی» نبی (نہ نقش مفعولی) در آن برجستہ

۱. ولی الله عباسی، «تکامل پذیری و بسطیابی تجربہ پیامبری»، پگاہ حوزہ، ش ۵۷، ص ۲۰.

است. مقصود از شأن و نقش فاعلی نبی در فرایند وحی یعنی اینکه خود او در نزول وحی آمریت دارد و به گفته وی: «وحی تابع او بود، نه او تابع وحی. و هر آن چه خسرو می‌کرد شیرین بود. و اگر بخواهیم به زبان عارفان سخن بگوییم، او در اثر قرب فرایضی و نوافلی چنان شده بود که حق، سمع و بصر و شمّ او بود و به حکم «و ما رمیت إذ رمیت و لکنّ الله رمی»^۱ کلامش حق بود. نه او تابع جبرئیل، که جبرئیل تابع او بود و ملک را او نازل می‌کرد. و در جایی که می‌خواست و می‌توانست از او درمی‌گذشت؛ چنان که تجربه معراج گواه آن است:

احمد ار بگشاید آن پر جلیل تا ابد بیهوش ماند جبرئیل
بازگفت او را بیا ای پرده‌سوز من به اوج خود نرفتم هنوز
گفت بیرون زین حدّ ای خوش فرّ من گر ز نم پزّی بسوزد پزّ من
حیرت اندر حیرت آمد این قصص بیهشیّ خاصگان اندر اخص^۲

منظور از تابعیت وحی از پیامبر و فاعلیت وی این است که فرایند وحی تابع شخصیت پیامبر بود؛ یعنی آن اتفاقاتی که می‌افتد تا کشفی برای پیامبر حاصل شود، خود آن کشف و آن فرایند، تابع شخصیت پیامبر و متناسب با ظرفیت اوست. درست مثل اینکه بگوییم، دیدنیها تابع چشم‌اند؛ یعنی به تناسب قوت و ضعف و سلامت و بیماری چشم (و سایر اشیاء) در دایره دید آدمی قرار می‌گیرند و به رؤیت می‌رسند. در مورد پیامبر نیز مکانیسم انکشاف و دامنه آن، کاملاً متناسب با ظرفیت پیامبر و در گرو شخصیت اوست. به این معنی، وحی تابع پیامبر بود. به همین دلیل است که بعضی از پیامبران به وحی‌های کم‌دامنه‌تری دسترسی داشتند. منظور عرفا از کشف تام محمدی همین بود که شخصیت پیامبر به گونه‌ای بود که قدرت کشف تمام واقعیت را داشت.^۳ وی در توضیح نقش فاعلی پیامبر در اخذ و تلقی وحی، در گفت‌وگوی خود پیرامون «بسط تجربه نبوی» می‌گوید:

۱. انفال / ۱۷.

۲. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۳۷۹۹ و ۳۸۰۲-۳۸۰۴.

۳. «بسط بسط تجربه نبوی»، گفت‌وگوی بهاءالدین خرمشاهی و سروش، کیان، ش ۴۷، ص ۹-۱۰.

وحی تابع پیامبر بود؛ یعنی متناسب بود با شخصیت پیامبر، متناسب بود با زبان، محیط، حوادثی که در زمان پیامبر رخ می‌داد، بنیه مزاجی و عقلانیتی که قوم او داشتند، ضرب‌المثلی که آنها می‌زدند، معانی که در الفاظ خودشان ریخته بودند و با ظرفیتی که زبان و بینش آن قوم داشتند. در واقع وحی خودش را با این مسائل تطبیق می‌داد: گسر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه‌ای^۱

نقش «مدل معرفت‌شناختی کانت» در نظریه سروش

مبنای سخنان مؤلف مزبور در باب تبعیت وحی از پیامبر، «مدل کانت» می‌باشد؛ کانت^۲ معتقد بود که هر شیء دو جنبه دارد: یکی جنبه ناپدیداری و واقعی و «بود» شیء که از آن به نومن (Noumenon)؛ یعنی شیء آن‌گونه که هست، تعبیر می‌کند. و دیگری جنبه پدیداری، ظاهری و «نمود» شیء است که فنومن (Phenomenon) نامیده می‌شود؛ یعنی شیء آن‌گونه که بر ما ظاهر می‌شود. به اعتقاد کانت، ما اشیاء را به صورتی که بر ما پدیدار می‌شوند می‌شناسیم، نه چنان که در نفس الامر هستند، و ذهن حاوی مقولاتی است که فقط توانایی شناخت جنبه پدیدار شیء را دارد، اما جنبه نومن شیء غیر قابل شناخت است. بنابراین ذهن فاعلیت دارد و تجربه ثابتی در کار نیست. بر اساس این دیدگاه، وحی تابع پیامبر است و شخصیت او در وحی تأثیر دارد و پیامبر هم فاعل است و هم قابل! در واقع مدل معرفت‌شناختی کانت، با استدلال ضمنی که می‌آید، تجربه‌های وحیانی پیامبر را نیز شامل می‌شود:

۱. در تجارب معمولی، تجربه تابع شخصیت فاعل است (مدل کانتی).

۲. تجارب وحیانی مثل تجارب معمولی هستند.

۱. عبدالکریم سروش، «اسلام، وحی و نبوت» (گفت‌وگو پیرامون بسط تجربه نبوی)، آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۲.
 ۲. در مورد نظریه معرفت‌شناسی کانت، بنگرید به: ایمانوئل کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی؛ یوستوس هارتناک، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، انتشارات فکر روز؛ اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی؛ ماکس آپل، شرحی بر تمهیدات کانت، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، مرکز نشر دانشگاهی.

اگر مقدمه اول (یعنی مدل معرفت شناختی کانت) را بپذیریم برای اینکه بگوییم تجارب پیامبر هم تابع شخصیت او می باشد، باید مقدمه دوم را نیز بپذیریم و تجارب پیامبر را مانند تجربه های معمولی بدانیم، در حالی که مقدمه دوم ناتمام است، چون پذیرش تجارب و حیانی به معنای پذیرفتن وجود «تجارب غیر عادی» است.

در سخنان یاد شده نوعی تناقض گویی نیز وجود دارد؛ تناقض میان پذیرفتن مدل کانتی در تجارب و حیانی و سخن گفتن از کشف تام محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. «کشف تام»؛ یعنی انکشاف واقع آن گونه که هست، حال آنکه پذیرفتن مدل کانتی، راه دستیابی به واقع را مسدود می کند؛ زیرا طبق دیدگاه کانتی همواره عناصری از شخصیت پیامبر در تجارب او حضور دارند و تجربه محض در کار نیست تا کشف تامی هم صورت پذیرد. به علاوه، پذیرفتن مدل کانتی مساوی نفی و انکار عصمت پیامبران است، چون طبق این مدل هیچ گاه پیامبر به وحی، آن گونه که هست، دسترسی ندارد و وحی تابع شخصیت اوست! بنابراین لازمه چنین سخنی اولاً انسداد باب علم و یقین در وصول به واقع و ثانیاً نفی و انکار عصمت پیامبران است.

اشکال دیگری که در مدل کانتی وجود دارد، این است که کانت معتقد است شناخت با تجربه آغاز می گردد و هیچ معرفتی بر تجربه «حسی» مقدم نیست. بنابراین در قلمرو معرفت شناسی کانت تجارب و حیانی معنی ندارد، چون این تجارب به عالمی دیگر (ماورای طبیعت) تعلق دارند.^۱

بدین سان مؤلف یاد شده در تفسیر وحی و پیامبری راهی را برگزیده که با نص قرآن مخالفت دارد. وی آیه صریح قرآن را به یاد نیاورده که می فرماید: «وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِيَّاكَ مِنْ رَبِّكَ»^۲؛ آنچه را که از سوی خداوندت به تو وحی می شود پیروی کن. و یا این آیه شریفه: «قُلْ... إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ...»^۳ جز آنچه بر من وحی می شود، چیزی را پیروی نمی کنم. بنابراین پیامبر تابع وحی بود، نه وحی تابع پیامبر! حادثه «فترت وحی» (بدین معنی که مدتی نزول وحی بر پیامبر متوقف شد و او را

۱. تکامل پذیری و بسط یابی تجربه پیامبری، ص ۲۱.

۲. احزاب / ۳. ۳. یونس / ۱۵ و احقاف / ۹.

در رنج و فشار قرار داد) که در تاریخ اسلام مشهور است، از این مطلب حکایت دارد که وحی در اختیار و تابع پیامبر نبود، بلکه از جای دیگر می آمد و این پیامبر بود که تابع وحی بود و چنانچه مبدأ وحی نمی خواست، متوقف می شد. همان گونه که در قرآن کریم می خوانیم: «و لئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیک»^۱؛ اگر بخواهیم هر چه را بر تو وحی کردیم از میان می بریم (از تو می گیریم).

مؤلف مزبور در گفت و گوی خود با آقای خرمشاهی در توجیه فترت می گوید: «دانشمندان نیز دچار فترت می شوند و ممکن است مدتی ایده ای به ذهنشان خطوط نکند. ممکن است مدتی در دوره انکوباسیون باقی بمانند تا پختگی لازم فرابرسد».^۲ اما قرآن در تبیین علت عدم نزول وحی و فترت آن می فرماید: «و اذا لم تأتهم بآیة قالوا لولا اجتیبتنا قل انما اتبع ما یوحی الی من ربی...»^۳؛ هنگامی که در نزول وحی تأخیر افتد و آیه ای برای آنها نیامد می گویند چرا از پیش خودت آن را برنگزیدی؛ بگو من تنها از چیزی پیروی می کنم که بر من وحی می شود.

بنابراین، قرآن علت فترت وحی را نه «عدم خطوط وحی به ذهن پیامبر» که عدم اراده خداوند در انزال وحی می داند و میان این دو تفاوت آشکاری وجود دارد و تشبیه پیامبر به دانشمند مغالطه ای بیش نیست که بطلان آن واضح است.

وی در فراز دیگری از مقاله می نویسد: «به اشاره بگویم که کلام پیامبر را عین کلام باری دانستن، بهترین راه حل مشکلات تکلم باری است و باز به قول مولانا:

چون پری غالب شود بر آدمی گم شود از مرد، وصف مردمی
هرچه گوید آن پری گفته بود زین سری زان آن سری گفته بود^۴

این سخن به وضوح نمایانگر آن است که وی نزول کلام الهی و وحی خارجی را بر پیامبر ﷺ انکار می کند و اساساً همان کلام رسول را کلام باری تعالی می داند و آیه شریفه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»^۵ را به عنوان شاهد مدعا ذکر می کند. اما

۱. اسراء / ۸۶
۲. «بسط بسط تجربه نبوی»، ص ۱۰.
۳. اعراف / ۲۰۳.
۴. مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۱۱ و ۲۱۱۲.
۵. انفال / ۱۷.

بہتر بود کہ وی توضیح می داد کہ فرق میان قرآن و حدیث نبوی چیست؟ و چرا ہمہ مسلمانان قرآن را - و نہ حدیث نبوی را - «کلام اللہ» می شمرند؟ و چرا پیامبر اکرم ﷺ اختیار نداشتند تا کمترین تغییری در قرآن پدید آورند (همان طور کہ در آیہ ۱۵ سورہ یونس ہم آمده است).

همچنین درباره آیه مذکور (انفال / ۱۷) باید گفت کہ کلمہ «رمیت» - کہ دو بار در آیہ تکرار شدہ - فعل متعدی است و در ہر دو مورد مفعولی در تقدیر دارد کہ در آیہ کریمہ نیامدہ است، ولی با توجہ بہ شأن نزول آیہ کہ مفسران یاد کردہ اند، می توان مفعول آن را معلوم کرد. مفسرانی مانند، طبری، طبرسی، زمخشری و طوسی آورده اند^۱ کہ آیہ شریفہ بہ مناسبت جنگ بدر نازل شدہ کہ پیامبر اکرم ﷺ مشتی خاک بہ طرف مشرکان پرتاب کرد و در پی آن، ناگهان طوفانی از خاک و شن بر ضد آنان برخاست. در این آیہ می فرماید: «تو (آن طوفان خاک و شن را) نیفکندی زمانی کہ (مشتی خاک و شن) انداختی، ولی خداوند آن را درافکند». پس با اندکی پژوهش و تأمل معلوم می گردد کہ در این آیہ، فعل پیامبر از فعل خداوند تفکیک شدہ و عین آن بہ شمار نیامدہ است و لذا نمی توان همچون نویسنده یاد شدہ «کلام» را با «فعل» قیاس کرد و گفت کہ سخن پیامبر ہم عین سخن خداست.^۲

وی در گفت و گوی خود با مجلہ *آفتاب*، در تأیید این ادعا کہ وحی تابع پیامبر بود نہ اینکه وحی از جانب خداوند و با واسطہ حضرت جبرئیل بر پیامبر نازل می شد، می گوید:

فرض کنیم کہ کلام الہی آن باشد کہ جبرئیل بہ پیغمبر می گوید نہ آنکہ خود پیغمبر فکر می کند؛ در این صورت باز ہم باید این سؤال را از خودمان بکنیم کہ جبرئیل آن کلام را از کہ می شنود؟ آیا آن کلام را ملک دیگری در گوش جبرئیل می گوید، یا خود جبرئیل چیزهایی را می فہمد و کلماتی را در ذہن خود حاضر می یابد و سپس واسطہ گری می کند و آنها را بہ پیغمبر انتقال می دہد؟ بالاخرہ ما باید در جایی توقف کنیم و معتقد شویم کہ موجودی، بی واسطہ، بہ مطالبی می رسد و درمی یابد کہ این

۱. بہ عنوان نمونہ بنگرید بہ: علامہ طبرسی، *مجمع البیان*، ج ۴، ص ۸۱۴؛ علامہ طباطبائی، *المیزان*، ج ۹، ص ۵۷.

۲. بنگرید بہ: وحی قدسی، نہ وحی نفسی، ص ۲۱-۲۲.

مطالب الهی است. حال، اگر شما پیامبر را چنان موجودی نگیرید که بی واسطه سخنی را می شنود، بالاخره باید این سلسله را به جایی برسانید که بی واسطه باشد. ما که نمی توانیم بگوییم جبرئیل هم خودش یک جبرئیل دیگر دارد، و آن جبرئیل هم جبرئیل دیگری و... چنین نیست. ما ناچار باید در این سیستم و در این الگوی فکری، به جایی برسیم که بگوییم موجودی (اسمش هر چه می خواهد باشد) می فهمد که واجد اندیشه‌هایی شده و این اندیشه‌ها الهی است. این موجود گاه واسطه‌گری می کند و آن اندیشه‌ها را به دیگری منتقل می کند و گاه چنین نمی کند، بلکه می گوید این اندیشه‌ها برای این است که خودم بفهمم. ما معمولاً در مورد پیامبر بر این باوریم که اگر خودش به این استنباط رسید که سخنان الهی است، کافی نیست؛ چون چنین چیزی را مغایر با الهی بودن آن سخن می دانیم و گمان می کنیم حتماً باید خدا کسی را انتخاب کند که ناطق آن کلام به پیامبر باشد...^۱

در این کلام، خلطی صورت گرفته است. بحث بر سر این نیست که وحی باید با واسطه جبرئیل باشد و یابی واسطه باشد. قطعاً وحی می تواند هم با واسطه نازل شود و هم بی واسطه. خداوند متعال در سوره مبارکه شوری در مورد تکلیم الهی می فرماید: «و ما کان لبشر أن یکلمه الله إلاّ وحیاً أو من وراء حجاب أو یرسل رسولاً فیوحی بإذنه ما یشاء»^۲؛ خداوند با هیچ بشری سخن نگفته مگر از راه وحی (وحی مستقیم) یا از پشت حجاب یا رسولی می فرستد و پس به اذن خود هر چه می خواهد به او وحی می کند. بدین سان این آیه دلالت می کند که وحی خداوند به سه صورت انجام می گیرد که یک صورت آن، وحی مستقیم است.

مرحوم علامه طباطبایی ذیل این آیه می فرماید: نکته دیگری که در این آیه هست این است که این سه قسم را با کلمه «أو» عطف به یکدیگر کرده، و ظاهر این کلمه آن است که سه قسم نامبرده با هم فرق دارند، و باید هم همین طور باشد، چون می بینیم دو قسم اخیر را مقید به قیدی کرده، یکی را مقید به حجاب و دومی را مقید به رسول کرده، ولی اولی را به هیچ قیدی مقید ننموده و ظاهر این مقابله آن است که مراد به قسم اول تکلیم خفی باشد؛ تکلیمی که هیچ واسطه‌ای بین خدا و طرف مقابلش نباشد و اما

۱. «اسلام، وحی و نبوت»، ص ۷۵. ۲. شوری / ۵۱.

دو قسم دیگر به خاطر اینکه قید زائدی در آن آمده که یا حجاب است و یا رسولی که به وی وحی می‌شود، تکلیمی است که با واسطه انجام می‌شود.^۱ سخن بر سر این است که آیا قرآن کلام خداست یا کلام پیامبر؟ و با تأمل در آیات قرآن و از جمله آیات فوق این نکته به خوبی روشن می‌شود که پیامبر تابع وحی بوده و قرآن کلام الهی است، نه فراورده پیامبر.

مؤلف محترم در ادامه سخن، تفسیر دیگری از الهی بودن وحی ارائه می‌دهد و بر آن است که زمان مند، مکان مند، تاریخی و عصری بودن وحی پیامبر، هیچ‌یک، از الهی بودن وحی نمی‌کاهد؛ زیرا معنایش این است که پیامبر به هدایت الهی در هر وقت و مناسبتی همان سخنان را می‌گفت که خداوند می‌خواست. معنای الهی بودن این نیست که هر چه انسان می‌گوید فوق زمان و مکان باشد، این ماورای طبیعی بودن است و ماورای طبیعی بودن با الهی بودن تفاوت دارد. کار پیامبر، وجود او، وحی او همه الهی‌اند؛ یعنی تحت هدایت و نظارت خداوندند. اما لا زمان و لا مکان نیستند، به دلیل اینکه خود پیامبر لا زمان و لا مکان نبود.^۲

نقدهایی بر این سخنان وارد است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:^۳

۱- اگر الهی بودن وحی همانند الهی بودن طبیعت و ماورای طبیعت است، و اگر وحی به دلیل اینکه بر پیامبری وارد می‌شود که در عالم طبیعت است، همانند هر شیء طبیعی و هر پدیده مادی است، و به همان معنایی که هر پدیده طبیعی، الهی است، وحی هم الهی است، پس ویژگی وحی پیامبران چیست؟ پس چه وجهی دارد که بگوییم پیامبر موجودی تحت نظارت خداوند بوده و هدایت می‌شده است و یا تحت هدایتی ویژه بوده است؟! مگر هر پدیده‌ای در این عالم تحت هدایت و نظارت خدا نیست؟ مگر حتی گیاهان و نباتات این عالم نیز مشمول هدایت عامه پروردگار نیستند؟ خلاصه ویژگی وحی، نبوت و شریعت در برابر بقیه پدیده‌های طبیعی چیست؟

۲- این نظریه در باب وحی پیامبران، بر خلاف آیات فراوانی از قرآن است؛ زیرا

۲. بنگرید به: «اسلام، وحی و نبوت»، ص ۷۵-۷۶.

۱. المیزان، ج ۱۸، ص ۱۱۶.

۳. رواق اندیشه، ش ۱۳، ص ۱۲.

این آیات بر این دلالت دارند که پیامبران شأنی جز دریافت‌کنندگی وحی از جانب خدا ندارند و وحی نوعی تکلیم الهی است که با پیامبران انجام می‌شده است، به همین سبب کتب آسمانی مانند قرآن و تورات و انجیل از طرف خدا نازل شده و کلام خدا تلقی می‌شوند نه کلام پیامبران.

طبق نظریه یادشده این سؤال مطرح می‌شود که فرق میان قرآن و سنت پیامبر چیست؟ مگر پیامبر و فکر و شخصیت او (طبق نظریه بالا) تحت نظارت و هدایت ویژه خداوند نبوده است؟ پس چه فرقی است میان ایده‌ها و سخنانی که در قرآن مطرح شده است و ایده‌ها و سخنان پیامبر که به عنوان سنت (نه قرآن) مطرح شده است؟ و یا چه فرقی است میان قرآن و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام؟ مگر طبق عقیده ما امامان نیز تحت هدایت و نظارت خدا نبوده‌اند؟ آیا هر کسی که تحت هدایت و نظارت خداوند قرار گیرد افکار و ایده‌ها و سخنان او را می‌توان به همان معنایی الهی دانست که قرآن و تورات و انجیل را الهی می‌دانیم؟! ^۳

تفسیر الهی بودن وحی و کتب آسمانی، به این معنی که پیامبران و افکار آنها تحت نظارت الهی بوده‌اند تفسیری است که علمای مسیحی امروز از وحی دارند. آنها در عین اینکه معتقدند نویسندگان اناجیل (متی، لوقا، مرقس، یوحنا) و نیز نویسندگان بقیه بخشهای عهد جدید و نیز بسیاری از بخشهای عهد عتیق، از پیامبران نبوده‌اند، اما (برای معتبر و مقدس نشان دادن همه کتاب مقدس) می‌گویند این نویسندگان تحت نظارت و هدایت خدا و یا روح القدس بوده‌اند و در موقع نوشتن این کتب برخوردار از مصونیت بوده‌اند.^۱

فرشته وحی؛ مفهومی نمادین یا موجودی واقعی؟

به تبع تحلیل تجربی وحی، دگرگونی خاصی در لوازم و همبسته‌های وحی از جمله

۱. در این باره بنگرید به: توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ص ۲۶-۲۷.

فرشته و حامل وحی امین، لوح محفوظ، خاتمیت و... به وجود می آید. تصور جبرئیل به عنوان کسی که «تابع پیامبر بوده و به فرمان او نازل می شده است» آن را مفهومی نمادین و غیرواقعی نه موجودی صاحب هویت و واقعی نشان می دهد و در تعارض آشکار با آیاتی است که او را «معلم» پیامبر، بسیار نیرومند، در افقی بالاتر، دارای مکانتی عظیم نزد صاحب عرش و امین پروردگار عالم معرفی کرده است. همان طور که پیش تر هم اشاره شد، خدای سبحان گاهی با ارسال پیک و رسول خود با انسان کامل (پیامبر) سخن می گوید، گاه جبرئیل امین را ارسال می کند که او حامل «کلام الله» است. در این وحی با واسطه، جبرئیل علیه السلام هم اصل رساندن وحی را به اذن خدا انجام می دهد و هم آنچه را که می رساند به مشیت و خواست خداوند است. این پیک الهی چیزی از خود ندارد، نه از خود بر وحی می افزاید و نه از وحی می کاهد و نه بدون اذن خداوند تنزل می کند و به همین جهت خدای سبحان از فرشته وحی به امانت یاد می کند و او را فرشته امین می نامد: «نزل به الروح الامین. علی قلبك لتكون من المنذرين»^۱ این روح و این پیک وحی، در همه هستی اش امین است و در این قسم از وحی، فرشته الهی مصدر کلام است، ولی مصدر قریب و خداوند مصدر نهایی است.^۲ در آیه پنجم سوره مبارکه نجم می خوانیم: «علمه شدید القوی». به گفته مفسران ضمیر در «علمه» به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم بر می گردد، که در این صورت مفعول دوم تعلیم که یا قرآن است و یا مطلق وحی حذف شده، و تقدیر آن «علمه القرآن أو الوحی» (قرآن یا وحی را به او تعلیم کرده) می باشد. و مراد از «شدید القوی» - به طوری که گفته اند - جبرئیل است، چون خدای سبحان او را در کلام مجیدش به این صفت یاد کرده و فرموده: «إنه لقول رسول کریم. ذی قوّة عند ذی العرش مکین»^۳؛ این قرآن سخن فرستاده ای کریم است، و دارای نیرو که نزد خدای ذی العرش منزلتی دارد. بنابراین، مراد از «رسول کریم» در آیه مبارکه، جبرئیل است، همچنان که در جای

۱. شعراء / ۱۹۳-۱۹۴.

۲. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن، مؤسسه اسراء، ج ۱، ص ۵۲.

۳. تکویر / ۱۹-۲۰.

دیگر فرمود: «من کان عدوًّا لجبریل فإِنَّه نَزَلَه علی قلبک یا ذن الله»^۱؛ کسانی که جبرئیل را دشمن می‌دارند، باید بدانند که او قرآن را بر قلب تو نازل کرده است. بنابراین، چنان که می‌بینیم، جبرئیل، فرشته‌ای واقعی - و نه مفهومی نمادین - است که واسطهٔ میان وحی الهی می‌باشد و وحی را از پروردگار متعال اخذ و به پیامبر ابلاغ می‌کرد. مرحوم علامه طباطبایی در تفسیر شریف المیزان ذیل آیه ۱۹-۲۱ سوره تکویر می‌فرماید: در اینکه «قول» را به جبرئیل به عنوان رسول نسبت داده، می‌فهماند که در حقیقت قول از آن خود خداست و نسبتش به جبرئیل نسبت رسالت به رسول است، و در این مقام جبرئیل را به شش صفت توصیف کرده؛ اول اینکه او را رسول خوانده که می‌فهماند او قرآن را به رسول خدا ﷺ وحی می‌کند، و دوم اینکه او را کریم خوانده که می‌رساند نزد خدای متعال کرامت و احترام دارد و به اعزاز او عزیز شده، سوم اینکه ذی قوتش خوانده که می‌فهماند او دارای قوت و قدرت و شدت بالغه‌ای است، و چهارم اینکه او را نزد خدای صاحب عرش، مکین خوانده؛ یعنی دارای مقام و منزلت است، پنجم اینکه «مطاع ثم» اش خوانده که دلالت دارد بر اینکه جبرئیل در آنجا یعنی نزد خداوند دستوردهنده‌ای است که زیردستانش دستوراتش را به کار می‌بندند... و ششم اینکه او را امین خوانده که می‌رساند جبرئیل، خدا را در دستوراتی که می‌دهد و در رساندن وحی و رسالت خیانت و دخل و تصرفی نمی‌کند.^۲

تبعیت پیامبر از وحی

(نقد درون‌دینی / قرآنی فاعلیت پیامبر در فرایند وحی)

دیدیم که زیربنای نظریهٔ «تبعیت وحی از پیامبر» و فاعلیت او در فرایند وحی، «مدل معرفت‌شناختی کانت» (یعنی تفکیک بود و نمود) بود که ناتمام بودن و ناسازگاری آن را در مورد وحی به ویژه وحی اسلامی بیان کردیم. در آیات متعددی از قرآن کریم،

۱. بقره / ۹۷.

۲. المیزان، ج ۲۰، ص ۵۲۹؛ و نیز بنگرید به: ج ۱۹، ص ۵۱.

اتباع و پیروی از وحی به پیامبر نسبت داده شده است و خود او سهمی در ساختن و پروراندن آنها نداشته است. پیامبر می‌بایست منتظر می‌نشست تا خداوند هرگاه مصلحت ببیند آیات یا سوره‌هایی را بر او نازل کند. پیامبر به نص خود قرآن نه در نزول وحی، نه در تنظیم محتوای آن و نه حتی در خواندن و شرح کردن آیات نازل شده، حق کمترین دخالت و تصرفی را نداشت و به همین دلیل وی در فرایند وحی به طور مطلق فاقد شأن فاعلی است و فقط حیثیت قابل (شایستگی دریافت وحی) را دارد. در این فرصت فقط به برخی از آیات که گواه این مدعاست و به روشنی برانفعال نبی در فرایند وحی دلالت تام دارند اشاره می‌شود:

طبق آیات قرآنی، پیامبر در ارتباط با وحی همواره خود را تابع آن می‌دانست، نه آنکه وحی را تابع خود بداند: «قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي»؛ ای پیامبر! بگو که همانا من فقط از چیزی تبعیت می‌کنم که از جانب پروردگارم بر من وحی شود. «وَأَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ»؛ تبعیت کن آنچه را که از جانب پروردگارت بر تو وحی می‌شود.

یا این آیه شریفه که هنگامی که کافران از پیامبر درخواست قرآنی جدید می‌کنند، پیامبر در جواب می‌فرماید امر قرآن مربوط به مشیت خداست نه مشیت من و من فرستاده او هستم. در این آیه تبعیت و اطاعت محض پیامبر از وحی الهی به صراحت و روشنی به تصویر کشیده شده است: «و إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي وَآلِيٌّ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ. قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أُدْرِكُكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ»؛^۱ وقتی آیات روشن ما برایشان تلاوت شود کسانی که امید به لقای ما ندارند گویند قرآنی غیر از این بیاور یا آن را تغییر ده، بگو من حق ندارم قرآن را از پیش خود تغییر دهم. من بجز از آنچه به من وحی شود پیروی نمی‌کنم، من اگر نافرمانی پروردگار خویش کنم از عذاب روزی

۲. احزاب / ۲؛ یونس / ۱۰۹.

۱. اعراف / ۲۰۳.

۳. یونس / ۱۵-۱۶.

بزرگ می ترسم. بگو اگر خدای خواسته بود قرآن را برای شما تلاوت نمی کردم و خدا آن را به شما نمی آموخت. من پیش از نزول قرآن سالها در میان شما به سربرده‌ام؛ پس چرا تعقل نمی کنید.

«... إن أتبع إلا ما يوحى إليّ و ما أنا إلا نذير مبين»^۱؛ [من هیچ یک از این حوادث را به غیب و از ناحیه خود نمی دانم، بلکه] من تنها پیروی می کنم آنچه را که از این حوادث به من وحی می شود و من وظیفه‌ای جز انذار آشکار شما ندارم.

«إنه لقرآن كريم. في كتاب مكنون... تنزيل من رب العالمين»^۲؛ این کتاب (قرآن) نزد خدا کریم است. در کتابی پنهان از بشر بود (و مصون و محفوظ از هر دگرگونی و تبدیل است)... از ناحیه خدا نازل شده است.

«إنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم»^۳؛ همانا تو قرآن را از پیش خدای علیم و حکیم دریافت می کنی.

«إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون»^۴؛ همانا ما قرآن را به زبان عربی نازل کردیم تا در آن تعقل کنید.

آنچه آوردیم تنها فهرستی بود از برخی آیات که به صراحت بر خلاف مدعای نویسندگان محترم دلالت دارد؛ زیرا به روشنی بر این مطلب دلالت می کنند که شخص پیامبر در فرایند وحی کاملاً منفعل است و هیچ گونه آمریتی ندارد. او در اخذ وحی کاملاً مطیع اراده الهی است و این فقط خداست که در انزال وحی شأن فاعلی دارد. و خلاصه، پیامبر تابع وحی الهی بود نه بر عکس.

بازتاب فرهنگ زمانه در وحی (دین عصری)

نواندیشان دینی و از جمله نویسندگان یادشده، نظریه‌ای را در مورد وحی و معرفت دینی ابلیز می کنند که به «تئوری عصریت» یا «تاریخمندی متن» نامبردار است. تئوری عصریت به تأثیرپذیری و رنگ‌پذیری وحی و متن دینی از فرهنگ عصر نزول اهتمام خاصی

۱. احقاف / ۹.

۲. واقعه / ۷۷-۸۰.

۳. نمل / ۶.

۴. زخرف / ۳.

نشان می‌دهد و لذا دین (وحی) را «محصول فرهنگی» می‌داند و قرائت رسمی - سنتی از دین را به دلیل غفلت و نادیده‌انگاشتن «بُعد تاریخی» متن مورد انتقاد قرار می‌دهد. به طور کلی نظریهٔ عصری‌گری (Contxtualism/زمینه‌گرایی، سیاق‌گرایی) مبتنی است بر نفی قطعیت، ضرورت و ثبات وحی و معارف دینی (برگرفته از وحی)، و به طور موجه کلیه مدعی است که تمامی معرفت‌های دینی بدون استثنا عصری و آفریده شرایط عصر خودشان می‌باشد و طبعاً با دگرگونی و قبض و بسطی که در آن شرایط بر اثر تحولات فرهنگی، زبانی و... رخ می‌دهد، آنها هم دچار تغییر و قبض و بسط می‌شوند. در میان نواندیشان، نصر حامد ابوزید اهتمام زیادی به این مطلب دارد و در کتاب *مفهوم النص*^۱ و نیز *نقد الخطاب الدینی*^۲ بارها به این مطلب تصریح می‌کند. به اعتقاد ابوزید، قول به قدم قرآن، به متون دینی جمود و تنگی می‌بخشد، در حالی که قول به حدوث قرآن و تاریخی بودن آن به متون دینی پویایی و رهایی از یک فهم خاص را عطا می‌کند. اما باید توجه داشت که ابوزید تنها به طرح و پذیرش مبنای حدوث قرآن رضایت نمی‌دهد و معتقد است باید علاوه بر این، به متون دینی «نگاه تاریخی» داشت. وی در کتاب *نقد الخطاب الدینی* با طرح بعضی از مسائل زبان‌شناسی و استفاده از آنها در فهم متون دینی و ارائه چند نمونه از فرایند فهم، به مسئله «نگاه تاریخی به دین» وضوح بیشتری می‌بخشد.

متون دینی به نگاه تاریخی، متون زبانی‌اند؛ یعنی به یک ساختار فرهنگی معینی منسوب‌اند و مطابق با آن فرهنگی که زبان، نظام معنایی محوری آن رامی‌سازد، معنی می‌دهند. این سخن بدان معنی نیست که متون دینی همواره بر ساخته فرهنگ خود هستند، بلکه متون دینی نیز به نوبهٔ خود در فرهنگ‌سازی نقش دارند. ابوزید از رهگذر تفکیک سو سور، زبان‌شناس معروف سوئسی میان زبان و گفتار،^۳ «زبان» را نظام نشانه‌ای انسانی با حفظ کلیت و عمومیت سطوح مختلف آوایی، صرفی، نحوی و

۱. نصر حامد ابوزید، *مفهوم النص؛ دراسة فی علوم القرآن*، المرکز الثقافی العربی، بیروت.

۲. نصر حامد ابوزید، *نقد الخطاب الدینی*، دار الثقافة الجديدة، قاهره، دار سینا.

3. Ferdinand De Saussure, *Course in General Linguistics*, 1966.

معنایی می‌داند که آدمیان به هنگام «گفتار» آن را به کار می‌گیرند. بنابراین «گفتار» از جهت رابطه با زبان، جزئی و عینی محسوب می‌شود و یک نظام جزئی را در درون نظام کلی موجود در ذهن انسانها می‌سازد. در همان حال، همین «گفتار» با حفظ جزئیّت و عینیّت خود، از یک ساختار زبانی کلی حکایت می‌کند و یک رابطه دیالکتیکی میان «گفتار» و «زبان» برقرار می‌شود.^۱

بنابراین از نظرگاه ابوزید رابطه متن با فرهنگ رابطه‌ای دیالکتیکی و دوسویه است. از سویی متون دینی (وحی) از فرهنگ زمانه خود متأثر، و از سوی دیگر در فرهنگ زمانه خود تأثیرگذارند. وی با شمارش مثالهایی -مانند مسئله بردگی، جنّ و شیطان- که از نظر او صرفاً به مثابه شواهد تاریخی محسوب می‌شوند و امروز به دلیل منسوخ شدن واقعیت اجتماعی آنها، احکامی بدون موضوع قلمداد می‌شوند، در صدد القاء و اثبات این نکته است که این مفاهیم در ساختار ذهنی مردم عصر نزول قرآن نقش بسته بودند و لذا در قرآن منعکس شده‌اند. محمد آرتون، دیگر نواندیش عرب نیز از شرایط و چارچوب تاریخی و زبانی و فرهنگی ای که وحی را احاطه کرده است، سخن به میان می‌آورد. وی با تأثیرپذیری از دیرینه‌شناسی و تبارشناسی «میشل فوکو» در صدد آن است که متون دینی را در فضای عقلانیت حاکم در زمان تکوین متن بفهمد.^۲

مؤلف مقاله «بسط تجربه نبوی» نیز هم‌نوا با نواندیشان هم‌فکر خویش به تئوری عصرت و اینکه وحی متأثر از فرهنگ زمانه می‌باشد، می‌پردازد. وی اگر در «قبض و بسط تئوریک شریعت» از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی سخن می‌گفت حال در «بسط تجربه نبوی» از بشری و تاریخی بودن خود دین و تجربه دینی (وحی) سخن می‌گوید:

... و اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید، لاجرم

۱. نقد و بررسی‌هایی درباره اندیشه‌های نصر حامد ابوزید، به کوشش سعید عدالت‌نژاد، مشق امروز، ص ۶۶-۶۷.

۲. بنگرید به: احمد واعظی، «نواندیشی دینی معاصر و رسالت حوزه»، دین پژوهان، ش اول، ص ۹؛ محمد آرتون، الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد، بیروت، دار الساقیه.

مواجهه‌ها و مقابله‌های ایشان هم بیشتر می‌شد و این است معنای آنکه قرآن می‌توانست بسی بیش از این باشد که هست. و این سخن را که چندی پیش گفته بودم بعضی دریافته و برناتافته بودند. اگر به عایشه تهمت رابطه نامشروع داشتن با مردی دیگر را نزده بودند، آیا آیات ابتدای سوره نور نازل می‌شد؟ اگر جنگ احزاب رخ نداده بود، آیات سوره احزاب نازل می‌شد؟^۱...

قرآن یک متن تاریخی است، به این معنی که پیدایش آن تدریجی و در ارتباط با ظروف و شرایط تاریخی بود، ولی نمی‌توان نتیجه گرفت که اسلام رابطه دیالوگی حقیقی با آن ظروف و شرایط داشت (و منظور از دیالوگ حقیقی - چنان که توضیح آن خواهد آمد - دیالوگی است که فاقد مضمون ثابت می‌باشد). برای مثال اگر عمر رسول خدا بیشتر می‌شد و حوادث فزون‌تری رخ می‌داد، شاید حجم قرآن بیشتر از این می‌شد. همچنین اگر حوادث تاریخی دیگری پیش می‌آمد، چه بسا آیات دیگری نازل می‌شد! آری، پیام اصلی قرآن هرگز نمی‌توانست دگرگون شود، هرچند حواشی آن تغییر می‌کرد، چون این متن مقدس رابطه دیالوگی حقیقی با ظروف و شرایط تاریخی و اجتماعی نداشت تا با تغییر آنها، محتوای پیام این هم تغییر کند، بلکه قرآن رابطه دیالوگی غیرحقیقی با آنها داشت، لذا شرایط جدید تنها به حواشی آن پیام می‌افزود و یا موقعیتهای جدیدی برای کاربرد، تشریح و تبیین آن فراهم می‌آورد.^۲ بنابراین، هویت اصلی وحی الهی و قرآن نه عصری و تاریخمند که فراعصری و فراتاریخی است و هرچند به مناسبت پدید آمدن حوادث مختلف تاریخی نازل می‌شد، اما در گرو هیچ یک از آن حوادث نبود و آن حوادث علت تامه نزول وحی نبود، آن‌طور که نویسنده محترم گمان می‌کند. خداوند در انتظار وقوع حادثه‌ای نمی‌نشیند تا بر اساس آن وحی را نازل کند. با این بیان دیگر نمی‌توان سخن وی را پذیرفت که تئوریهای علمی دوران نزول قرآن به ویژه تئوری بطلمیوسی هفت آسمان در قرآن راه یافته است و اگر برخی از مفسران «سبع سموات» (ملک/۳، فصلت/۱۲، بقره/۲۹، نوح/۱۵

۱. «بسط تجربه نبوی»، ص ۲۰.

۲. علی رضا قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری، انجمن معارف، ص ۲۳۳.

و...) را بر طبق نظریه بطلمیوسی تفسیر کرده‌اند این اصلاً به قرآن کریم ربطی ندارد. «ورود تئوریهای علمی دوران (طب و نجوم و...) در کتاب و سنت دینی نیز امری بالعرض است. خواه آن تئوریه‌ها را حق و صادق بدانیم و خواه قائل به مسامحه صاحب شریعت در صدق و کذبشان شویم....»

تئوری بطلمیوسی هفت آسمان (درکی که همه مفسران مسلمان از آیات مربوطه قرآن تا پایان قرن نوزدهم میلادی داشته‌اند) نه ذاتی اسلام است و نه تنها راه بیان نعمت و قدرت خداوند.^۱

اگر نظریه‌ای صادق باشد در قرآن راه می‌یابد، و اگر کاذب باشد، هرگز در حریم قرآن راهی ندارد. صاحب شریعت نیز در بیان واقعیات اهل مسامحه نیست تا سخنی کذب را در کتابی جاوید بیان کند. فهم مفسرانی هم که هفت آسمان را بر اساس نظریه بطلمیوسی تفسیر کرده‌اند نادرست است و این‌گونه آیات که جنبه علمی دارند فقط باید با قطعیات علوم تجربی تفسیر شوند و مفسران مجاز نیستند که در هر عصر و دوره‌ای با نظریه‌ای که رواج دارد آن را تفسیر کنند و تا هنگامی هم که به نظریات قطعی علمی دسترسی پیدا نکنیم، نمی‌توانیم ادعای فهم مطابق با واقع را درباره این قبیل آیات داشته باشیم.

«لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه»^۲؛ باطل از پس و پیش به سوی آن راه ندارد.

«إنه لقول فصل. و ما هو بالهزل»^۳؛ همانا آن گفتاری جداکننده میان حق و باطل است و شوخی نیست.

«ما کان حدیثاً یفتی و لکن تصدیق الذی بین یدیه و تفصیل کل شیء»^۴ (قرآن) سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد، بلکه تأییدکننده آن چیزی است که قبل از آن بوده و روشنگر هر چیزی است.

۱. عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در ادیان»، بسط تجربه نبوی، ص ۶۵؛ کیان، ش ۴۲.

۲. فصلت / ۴۲.

۳. طارق / ۱۳-۱۴.

۴. یوسف / ۱۱۱.

با این بیان اگر بناست که به افق تاریخی متن توجه شود، باید قرائتها با رجوع به متن باشد؛ برای مثال در سالهای پایانی بعثت آیاتی در مورد مقابله کردن با مشرکان و دستور به صبر و صفا صادر شد، اما آیات مدنی آن احکام را تغییر داد و وجوب جهاد را مطرح کرد. مفسر با مطالعه این دو دسته آیات - آن هم در افقهای خاص خود - دچار مشکل فهم نمی شود، چرا که به خود متن رجوع می کند و قرائت او از متن هماهنگ با آن است. اینکه برخی از احکام اسلامی قابل تغییر است جای بحث و گفت و گو نیست، اما این کار با سازوکارهای خاصی صورت می گیرد که متأسفانه هیچ یک از طرفداران قرائت پذیری دین، تحلیل درستی از آن ارائه نداده اند.^۱

مدل تکاملی داروین

نویسنده در گفت و گویی با عنوان «اسلام، وحی و نبوت» (پیرامون بسط تجربه نبوی) با الهام از تئوری تکاملی داروین به نظریه پردازی درباره وحی و «انطباق وحی و شریعت با محیط» می پردازد. وی در این تئوری مدعی است که وحی و آموزه های وحیانی و احکام شریعت اسلام متناسب با جامعه و محیط شبه جزیره حجاز بوده است. داروین با دریافت یک سلسله اطلاعات و قراین در عالم جانداران به این تئوری می رسد که جانداران خاصیت انطباق با محیط دارند؛ یعنی جانداران با محیطشان منطبق می شوند. به همین خاطر جانورانی که نتوانستند با محیط منطبق شوند منقرض می شدند. بر همین اساس، وی مدعی است که درست به این صورت می توان از مجموع قراین و داده های دینی، به یک تئوری در باب نبوت، وحی و شریعت رسید. اصل تئوری وی - که به گفته خودش در بسط تجربه نبوی و در بحث «ذاتی و عرضی در دین» از این طرح پیروی کرده است - این است:

وحی پدیده ای است که با محیط منطبق می شود و کاملاً رنگ محیط را به خود

۱. عبدالله نصری، راز متن (هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین)، آفتاب توسعه،

می‌گیرد، محیط در این معنی که می‌گوییم مفهوم اعمی دارد؛ اعم است از آنچه که در جامعه عربی آن روز رخ می‌دهد، آنچه در شخصیت پیامبر می‌گذرد، حوادثی که در طول زندگی پیامبر و درگیریهای سیاسی و اجتماعی او پیش می‌آید، زبانی که در جامعه پیامبر جاری است و چیزهایی از این قبیل.^۱

در واقع طبق تئوری پردازی نویسنده مزبور، به تبع قبض و بسطی که در جامعه و محیط رخ می‌دهد، وحی الهی! دچار قبض و بسط می‌شود و کاملاً رنگ محیط را به خود می‌گیرد. وی در تبیین این مطلب که چگونه به این تئوری منتقل شده است به ذکر شواهد و قراینی می‌پردازد که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:^۲

«ما حوادثی را در قرآن می‌بینیم که این حوادث متعلق به زمان پیامبر هستند. داستان تهمتی که به عایشه زدند، ماجرای ابولهب، جنگهایی که برای پیامبر واقع شد... در زمان حیات پیامبر مردم در مسائل عمومی و اجتماعی از پیامبر راجع به هلال، ذوالقرنین و چیزهای دیگر سؤال می‌کردند و پاسخهای آنها هم به اجمال و تفصیل در قرآن آمده است...»

شاهد دیگر که در مقاله «ذاتی و عرضی در ادیان»^۳ به آن اشاره کرده است این است:

لغات غیرعربی فراوانی در آیات قرآنی دیده می‌شود. این لغات متجاوز از دویست لغت هستند و درست همان لغاتی هستند که در محیط عربستان و در میان قبایل عرب آن روز جاری بودند، لغاتی نیستند که از جاهای دیگر آمده باشند و اعراب با آنها ناآشنا باشند.

شاهد دیگری که بر مدعای خویش می‌آورد این است:

کثیری از احکامی که در قرآن بیان شده است - نظیر احکام مربوط به بردگان و حجاب - با آنچه در جامعه عربی آن روز جاری بوده است، بسیار مشابهت دارد [پیش تر مشابه این سخن را از کتاب *نقد الخطاب الدینی* ابوزید ذکر کردیم] اصلاً نوی

۱. «وحی، اسلام و نبوت»، ص ۶۹ و ۷۰. ۲. همان.

۳. «ذاتی و عرضی در دین»، ص ۵۷.

ندارد و اگر هم دارد خیلی کم است. احکام جدید به زحمت به یک درصد می‌رسد، نودونه درصد آن، همان احکام جاری میان اعراب بوده است....

اینها پاره‌ای از شواهد و قراینی بود که نویسنده مقاله برای تأیید نظریه خود آنها را ذکر کرده است. وی پس از برشمردن این شواهد و شواهد دیگر می‌گوید:

حال شما این داده‌ها را در دست بگیرید و پیش چشم بگذارید، و طرحی روی اینها بیفکنید که همه اینها را توضیح بدهد و بگوید چرا اینها به این شکل است. همان‌طور که گفتیم، معرفت طرحی ما این‌چنین است که قراین را کنار هم می‌گذاریم و بر اساس قراین یک تئوری پیشنهاد می‌کنیم.^۱ و تئوری‌ای که ارائه می‌کند «انطباق وحی و شریعت با محیط» است که با استفاده از تئوری تکاملی داروینی صورت گرفته است.

تئوری داروین چگونه پدید آمد؟ «داروین به یک رشته قراین در عالم جانداران رسید. اینکه یک تعداد جانور در گذشته می‌زیستند و امروز نسلشان منقرض شده است. همچنین تعدادی فسیل در زمین یافت که این فسیلها سنگهایی بودند که رویشان عکس پاره‌ای از جانوران و گیاهان و امثالهم بود... داروین این داده‌ها را کنار هم گذاشت، یک سفر طولانی هم با آن کشتی بیگل مشهور رفت و مواد لازم را جمع‌آوری کرد. اگر ما بخواهیم بر مجموع این اطلاعات طرحی بیفکنیم که همه اینها را توضیح بدهد... چطور است بگوییم که در این امور تطابق با محیط وجود داشته است. در این جهان جانوران با محیطشان منطبق می‌شوند.^۲

نقد و بررسی تئوری انطباق وحی با محیط

در کتاب و سنت، موارد نقض فراوانی بر تئوری تطابق وحی و شریعت با محیط وجود دارد که هر یک از آنها برای ابطال این تئوری بسنده می‌کند. در اینجا به برخی از این موارد نقض اشاره می‌کنیم:^۳

۲. همان.

۱. «اسلام، وحی و نبوت»، ص ۷۰.

۳. رواق اندیشه، ش ۹، ص ۳۴-۳۵.

آیا معارف بلندی که قرآن دربارهٔ عالم پس از مرگ (برزخ و حشر و قیامت و بهشت و جهنم و مقامات و درجات بهشت و درکات جهنم و تجسم اعمال و...) مطرح کرده است با این تئوری سازگاری دارد؟ آیا معارف مهمی که در باب عوالم غیب و ملکوت (خزائن و مفاتیح غیب و فرشتگان و رسالت و مأموریت آنها و تنزل یافتگی عالم طبیعت از ماورای طبیعت و عرش و کرسی و...) و یا معارف بلند و والایی که در باب خداشناسی و صفات و اسمای حُسنای ذات حق و رابطهٔ خدا با جهان در قرآن آمده است و یا داستانها و جریانات متعددی که در قرآن آمده است ناقض این تئوری نیست؟

آیا آموزه‌های فراوانی که در شریعت اسلام (قرآن و سنت) در باب فضایل و رذایل اخلاقی و آداب و سنن فردی و اجتماعی آمده است؛ آموزه‌هایی که مجلدات زیادی از کتب روایی و تاریخی را به خود اختصاص داده است، مطابق و مناسب با محیط شبه جزیرهٔ حجاز جاهلی می‌باشد؟ آیا اطلاعات و دانشهای فراوانی که قرآن در باب کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی و طبیعت‌شناسی مطرح کرده است سنخیتی با دانشهای آن محیط و روزگار دارد؟ آیا احکام وسیع عبادی و بهداشتی و اجتماعی و حقوقی و قضایی که در اسلام وجود دارد نشانهٔ روشنی از تطابق با محیط و رنگ‌پذیری از محیط دارد؟ آیا مباحث کلامی و فلسفی و عرفانی مطرح شده در قرآن و **نهج البلاغه** و کتب روایی ما متناسب و مطابق با محیط اجتماعی و عقاید کلامی و فلسفی آن زمان می‌باشد؟ آیا دستورها و توصیه‌های فراوان اسلام در باب طلب علم با نفعی همهٔ محدودیتها در این رابطه؛ یعنی نفی محدودیت زمانی (اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد) و نفی محدودیت مکانی (اطلبوا العلم ولو كان بالصّین) و طبق برخی از نقلها نفی محدودیت از نظر جنسیت (طلب العلم فریضة على كل مسلم و مسلمة) و نفی محدودیت از جهت کافر و مؤمن بودن معلم (خذوا الحکمة ولو من أهل الشّرك و یا انظر إلى ما قال و لا تنظر إلى من قال) و چنان که از برخی روایات یادشده استفاده می‌شود، نفی محدودیت از جهت رشته و موضوع علمی و نیز اصل فریضه دانستن علم و فضیلت علما و دانشمندان و مجالست با آنها و فضیلت نگاه به چهره و درِ خانهٔ آنها و نیز آیات و روایات فراوان دربارهٔ اهمیت عقل و تعقل و تفکر که برای هر ناظر

بیت

۱۱۲

طیبة علوم اسلامی

منصفی خیره‌کننده و شگفت‌آور است و این همه دعوت به اقامه استدلال و برهان و پرهیز از لغزشگاههای فکری، مانند تقلید کورکورانه و هوی پرستی و پیروی از ظن و گمان و شتابزدگی در اظهار نظر و داوری و... اصلاً هیچ سنخیتی با محیط بسته و رشد نیافته آنجا داشته است؟

آیا می‌توان گفت این همه دستورهای اسلام در باب مسائل بهداشتی مانند تأکیدات فراوان درباره وضو و غسل - اعم از واجب و مستحب - شستن دست پیش و پس از غذا، شستن میوه‌ها قبل از خوردن آن، دستور به استحمام و یا پرهیز از خوردنیها و نوشیدنیهای غیر بهداشتی و غیر طیب و آن همه احکام در باب اطعمه و اشربه و نیز توصیه فراوان به نظیف نگه داشتن بدن و لباس و استعمال بوی خوش... متناسب با محیط جاهلی حجاز بوده است؟! آیا می‌توان این همه سفارشهای اسلام درباره زن و منزلت و شخصیت و حقوق او را که هیچ سنخیتی با عرف و فرهنگ آن جامعه جاهلی نداشته است، بر اساس انطباق وحی و شریعت با محیط دانست؟

نکته بسیار مهم در اینجا این است که نه تنها بسیاری از تعلیمات و دستورهای اسلام متناسب و مطابق با عرف و فرهنگ و آداب و سنن آن جامعه نبوده، بلکه در بسیاری از موارد دقیقاً نقطه مقابل آن بوده است. اسلام در موارد فراوانی با باورها و ارزشهای آن دیار به مبارزه جدی و بی‌امان دست زده است که از جمله آنها می‌توان نمونه‌هایی را بر شمرد؛ مانند مبارزه با بت پرستی، شرک، رباخواری، کشتن و زنده به گور کردن دختران، فحشا، قتل نفس، باورهای نادرست درباره زن و برخی عادات غلط در باب نکاح.

ارتباط دیالوگی تجارب پیامبر با شرایط اجتماعی

مطالبی که در بالا با عنوان «انطباق وحی با محیط» بدان پرداختیم، مطالبی است که نویسنده مقاله «بسط تجربه نبوی» با عنوان «رابطه دیالوگی یادادوستدی» از آن بحث می‌کند. وی مدعی است که اسلام و موضع‌گیری‌ها و تجارب پیامبر ﷺ، رابطه دیالوگی با شرایط اجتماعی داشت؛ یعنی ورود پیامبر به اجتماع، مانند ورود یک استاد

به صحنه درس است که اجمالاً می‌داند چه مطالبی را باید به شاگردان بگوید (ضرورت)، اما نمی‌داند در سر کلاس چه پیش خواهد آمد (امکان). وی از این رابطه دیالوگی اسلام با شرایط تاریخی - اجتماعی به نتیجه دیگری می‌رسد و این همان چیزی است که تمام تلاش خود را برای اثبات آن صرف می‌کند.

اگر رابطه اسلام با شرایط تاریخی دیالوگی باشد، اسلام تنها مجموعه‌ای از اقوال یا یک کتاب نخواهد بود و به گفته او: «اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است. بسط تاریخی، یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است.»^۱

بر این اساس وی مدعی است اسلام در متن این دادوستدها و زدوخوردها متولد شد و تکونش یک تکون تاریخی - تدریجی بود. چنان نبود که پیامبر یک کتاب از پیش تألیف شده را در اختیار مردم بگذارد و بگوید هرچه از آن فهمیدید، به همان عمل کنید. قرآن به تدریج و در تناسب با بازیگری مردم نازل می‌شد. «هرچه بود، این زدوخوردها و دادوستدها بود که به اسلام ساختار و درون‌مایه معینی بخشید. به اندازه‌ای که پیامبر درگیر اقتصاد و سیاست و... می‌شد، اسلام هم اقتصادی و سیاسی می‌شد. این دین، عین تجربه تکامل‌یابنده درونی و بیرونی پیامبر است.»^۲

نقد و بررسی

معنای رابطه دیالوگی این است که اسلام چیزی به این شرایط می‌داد و چیزی از آنها برمی‌گرفت. نتیجه چنین دیدگاهی این خواهد شد که اسلام دارای محتوای ثابتی نیست و همواره در تغییر و تحول است. (این همان چیزی است که ایشان در «قبض و بسط...» در اثبات آن می‌کوشد و از آن به عنوان «رکن توصیف» یاد می‌کند) و شرایط اجتماعی در تعیین محتوای آن نقش اساسی دارند؛ از این رو هم فهم ما از دین «عصری» است و هم باید از عصری‌سازی (Contextualization) دین سخن راند. نتیجه چنین نگرشی ورود به عرصه عرفی شدن یا دنیوی شدن است. نقد و بررسی

۱. «بسط تجربه نبوی»، ص ۱۹ و ۲۱. ۲. همان.

نتایج رابطه دیالوگی بحث مفصلی است که در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد. در اینجا سعی می‌کنیم بیشتر به خود رابطه دیالوگی و مغالطه‌ای که درباره آن واقع شده است، توجه کنیم.

رابطه دیالوگی را می‌توان در دو نوع «رابطه دیالوگی حقیقی» و «رابطه دیالوگی غیرحقیقی» به تصویر کشید:

۱. رابطه دیالوگی حقیقی رابطه‌ای است که از مضمون ثابتی برخوردار نیست، بلکه آنچه در واقع صورت می‌گیرد، دادوستد است. در این نوع از دیالوگ، شرایط به مضمون جهت خاصی می‌دهند و آن را به صورت معینی درمی‌آورند؛ مانند استادی که با نظریه‌ای جدید درباره ریاضیات وارد کلاس می‌شود و با دانشجویان به بحث و گفت‌وگو می‌نشیند، ولی در طی فرایند دیالوگ وادار می‌شود که متغیرها یا ثابتهایی را به نظریه‌اش بیفزاید تا شکل نهایی آن را ترسیم کند.

۲. رابطه دیالوگی غیرحقیقی به رابطه‌ای گفته می‌شود که در آن، شرایط محتوا را تعیین نمی‌کنند و به آن جهت خاصی نمی‌دهند، بلکه تنها برای آن موارد تفسیری و کاربردی فراهم می‌آورند و دارای مضمونی ثابت و غیرقابل تغییرند؛ مانند استادی که مسئله‌ای را که دارای مضمونی ثابت است به شاگردان ارائه می‌دهد و بدون اینکه تغییری در آن صورت گیرد، به گفت‌وگو در مورد آن مسئله می‌پردازد.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا اسلام و تجارب پیامبر با شرایط تاریخی و اجتماعی رابطه دیالوگی حقیقی داشت یا ارتباط آنها غیرحقیقی بود؟ اسلام پیامی خاص و از پیش تعیین شده برای جامعه داشت و شرایط اجتماعی نمی‌توانست محتوای آن پیام را تغییر دهد، بلکه فقط مواردی را به وجود می‌آورد که پیامبر با استفاده از آن پیام اسلام را بهتر تفسیر و تبیین می‌کرد و حوادث حاشیه‌ای تأثیری در محتوای پیام اسلام نداشت. بنابراین رابطه اسلام و تجارب پیامبر با شرایط تاریخی و اجتماعی، رابطه دیالوگی غیرحقیقی بود. اوصافی مانند رسول، بشیر، نذیر و شاهد که قرآن برای پیامبر اسلام و تمامی انبیا به کار می‌برد، همگی بر این نکته دلالت دارند که پیامبر واسطه وحی است و هرآنچه را که خداوند متعال به او وحی می‌کند، بدون اندک تصرفی به مردم ابلاغ می‌کند. خلط رابطه دیالوگی حقیقی با غیرحقیقی موجب شده

که نویسنده مقاله «بسط تجربه نبوی»، اسلام را نه مجموعه‌ای از اقوال، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت معرفی کند.^۱

دین، محصول تجربه درونی و بیرونی پیامبر

یکی از لوازم مهمی که بر دیدگاه نویسنده یاد شده مترتب است و خود ایشان هم در مقاله «بسط تجربه نبوی» و نیز در گفت‌وگوی خود با *آفتاب* پیرامون این مقاله، به همین نتیجه تصریح کرده، این است که دین و شریعت اسلام، فرآورده و تولید یافته شخص پیامبر است نه خدا؛ وقتی که وحی چیزی جز تجربه درونی پیامبر نیست و فاقد خاستگاه و حقیقت ماورای طبیعی و الهی است، وقتی که وحی تابع شخصیت پیامبر شد و پیامبر هم رابطه دیالوگی با شرایط اجتماعی داشت و نتیجتاً پیام وحی متأثر و متناسب با عصر، حوادث، بنیة مزاجی، فرهنگ و عقلانیت حاکم بر زمان پیامبر خواهد شد، لازمه‌گریز ناپذیر چنین دیدگاهی «الهی نبودن دین» خواهد بود؛ یعنی دین اسلام، ساخته و پرداخته بشر (پیامبر) و محصول تجربه درونی و بیرونی پیامبر می‌باشد!

«اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال [که از طرف خداوند متعال نازل شده] نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است. بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبر [و تراوش یافته از ذهن او] است. شخصیت پیامبر در اینجا محور است» و با این بسط تجربه سوپراکتیو نبوی که با بسط بیرونی هم همراه است، از یک سو او پیامبرتر و از سوی دیگر آیین او فربه‌تری می‌یابد. و اگر پیامبر عمر بیشتری می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید، لاجرم مواجهه‌ها و مقابله‌های ایشان هم بیشتر می‌شد و این است معنای آنکه قرآن می‌توانست بسی بیش از این باشد که هست.

وی در گفت‌وگوی خود با صراحت بیشتری می‌گوید: «من در آنجا (بحث بسط تجربه نبوی) کوشیده‌ام توضیح دهم که رابطه پیامبر با متنی که تولید کرده و ما از دهان

۱. تکامل‌پذیری و بسط‌یابی تجربه پیامبری، ص ۲۱.

او شنیده‌ایم و اینک برای ما به یادگار مانده است، چیست؟... این‌گونه تلقی از قرآن به عنوان متن فراورده رسول چه تکلیف دینی - عبادی را پیش روی ما می‌نهد؟^۱

«تلقی من این است که شارع احکام فقهی، پیامبر بوده است. شخص پیامبر در این مسائل قانونگذاری کرده است و البته خداوند بر قانونگذاری پیامبر ﷺ صحه می‌گذاشته است.»^۲

خلاصه کلام اینکه پیامبر اسلام ﷺ در دو سطح «تجربه» داشت و اسلام محصول این دو گونه تجربه است: تجربه درونی و تجربه بیرونی، و به مرور زمان پیامبر در هر دو تجربه مجربتر و لذا دینش فربه‌تر و کاملتر شد. در بخش تجربه درونی، وحی را دریافت می‌کرد و در قسمت بیرونی، جنگ، صلح، مدیریت و... داشت. و این دین با چنین سیرت و هویتی تا هنگام رحلت پیامبر اسلام، همچنان در حال ساخته شدن و کامل‌تر شدن بود.

نقد و بررسی

معنای ادعای یادشده این است که اولاً، وحی - و در پی آن دین - نه گفتار خدا، بلکه حالات و تجارب پیامبر است. ثانیاً، این تجارب و حالات تنها تجربه‌هایی نبودند که در ارتباط با خدا و گرفتن وحی به دست می‌آمدند، بلکه با شرایط اجتماعی و سیاسی، رابطه دیالوگی داشتند و تجاربی هم که در واکنش به آن شرایط به دست می‌آیند، جزء دین محسوب می‌شوند. این سخن غیر از آن است که بگوییم دین حقایقی است که پیامبر در تجاربش از خدا دریافت می‌کرد و رفتار او هم - که بیشتر به تجارب بیرونی او مربوط می‌شوند - مفسر آن حقایق یا نشان‌دهنده موارد کاربردی آن بودند. تفاوت دو سخن، گویای تفاوت حقیقت دین از منظر صاحبان دو دیدگاه است. در سخن نخست، حالات و تجارب - درونی و بیرونی - اوست، ولی در سخن دوم، حالات و تجارب، از حقیقت دین خارج می‌شوند. پیامبر در تجارب درونی، حقایقی را از طریق گفتار یا راههای دیگر

۱. اسلام، وحی و نبوت، ص ۶۸ و ۷۲. ۲. همان.

دریافت می‌کند و مضمون تجارب بیرونی او، تفسیری از آن حقایق گفتاری یا غیرگفتاری و یا کاربردهایی از آن را نشان می‌دهد.

پس از تحلیل مفهومی فوق، این پرسش مطرح می‌شود که چرا حقیقت دین را، به جای حقایق گفتاری یا غیرگفتاری، باید در حالات و تجارب پیامبر جست‌وجو کرد و چرا دین عبارت است از حالات و تجارب پیامبر؟ شگفت‌آور اینکه طرفداران مسیحی الهیات لیبرال در قرن هفدهم به این نظر که دین همان تجربه دینی است، رو آوردند و با اینکه تا کنون نقدهای بسیاری درباره این نظریه مطرح شده است، ولی به تازگی نویسندگان مزبور با تکیه بر همین دیدگاه، اسلام را با تجارب درونی و بیرونی پیامبر یکسان معرفی می‌کند.

در مقاله «بسط تجربه نبوی»، سخن فوق در حد ادعا مطرح گشته، ولی نتایج بسیار مبالغه آمیزی از آن گرفته شده است و به نظر می‌رسد چنین ادعایی، ناسازگاری کلی با اسلام دارد.

«و ما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم علی أعقابکم»؛^۱ و نیست محمد ﷺ مگر فرستاده خدا که قبل از او هم فرستادگان دیگری آمده بودند. آیا اگر بمیرد یا کشته شود شما به راه و روش نیاکان خود برمی‌گردید.

«یا أئمة الرسول بلّغ ما أنزل إلیک من ربّک»؛^۲ ای پیامبر آنچه را که از جانب پروردگارت به تو نازل شده ابلاغ کن.

بر اساس این آیات، خداوند پیامبر خود را واسطه و فرستاده‌ای می‌داند که وظیفه‌اش تبلیغ مضمونی است که بر او نازل کرده است؛ یعنی حقیقت اسلام، خود تجارب درونی و بیرونی پیامبر نیست، بلکه پیامبر، حقیقت اسلام را تبلیغ می‌کرد و حقیقت همان چیزی است که از طرف خداوند بر او نازل شده است.^۳

بر اساس سخنان نویسندگان یادشده، دین و کتاب الهی محصول تراوشهای ذهنی خلاق پیامبر است که بر اثر تجارب درونی و بیرونی به تدریج شکل گرفته است.

۲. مانده / ۶۷.

۱. آل عمران / ۱۴۴.

۳. وحی و افعال گفتاری، ص ۲۳۶-۲۳۷.

بنابراین محور و مقصود اصلی، شخص پیامبر است که دین حول این شخصیت می‌چرخد.

نتیجه دیگری که متفرع بر این مطلب است اینکه دین حاوی حقایقی ازلی و ابدی و جاودانه و فراتر از زمان و مکان نیست و همچون سایر معارف بشری محکوم به عصر خاص خود و مشمول نسبت و تغییر و تحول می‌باشد.

نتایج یادشده با برخی از آیات قرآن کریم تناقض آشکار دارد که مکانیسم دریافت وحی و تعالیم دینی را صددرصد مستقل از تجربه و تلاش و حتی اراده پیامبر اکرم ﷺ شناسانده، آن را منزل از سوی خداوند حکیم می‌داند:^۱

۱- «لَا تَحْرُوكَ بِهٖ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قِرَآنَهُ. فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قِرَآنَهُ. ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»^۲؛ (ای رسول به هنگام دریافت وحی) زبان خویش را حرکت مده تا بر (خواندن) آن شتاب کنی. همانا بر ماست جمع کردن (در حافظه و قلب تو) و خواندن (تألیف) آن. پس هنگامی که ما آن را خواندیم پس تو هم خواندن آن را تبعیت و تکرار کن. سپس همانا بیانش بر ماست.

این آیات - با توجه به معنی و مفهوم و شأن نزول آن - بیانگر آن است که حقایق و حیانی و تعالیم دین مقدس اسلام نه فراورده پیامبر که نازل شده از سوی خداوند متعال می‌باشد. برخی از مفسران از ابن عباس نقل کرده‌اند هنگامی که آیاتی از قرآن به پیامبر وحی و نازل می‌شد، پیامبر برای اینکه آیاتی را که نازل شده، فراموش نکند زبان خود را به خواندن آنچه شنیده بود حرکت می‌داد و آن آیات را تکرار می‌کرد. این آیات، آن حضرت را از این کار نهی کرد و دستور داد تا قبل از آنکه وحی تمام نشده است، سکوت کند.

۲- «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيَهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»^۳؛ پس خداوند پادشاه حق برتر و بالاتر است و تو عجله نکن به (خواندن) قرآن قبل از آنکه تمام شود وحی آن بر تو و بگو پروردگارا علم مرا زیاد کن.

۱. بنگرید به: کیان، ش ۴۹، ص ۱۸-۲۰.

۲. قیامت / ۱۶-۱۹.

۳. طه / ۱۱۴.

این آیه همچون آیات قبلی سوره قیامت، پیامبر را از عجله کردن بر آنچه بر او وحی می‌شود، قبل از انقضای وحی باز می‌دارد و انگیزه‌اش را برای طلب علم بیشتر افزایش می‌دهد و نشان می‌دهد که دین و شریعت الهی نه ساخته و پرداخته پیامبر که از جانب خداوند می‌باشد. اگر محتوای وحی محصول تراوشات فکری و درونی پیامبر بود آن وقت چنین توصیه‌ای از جانب خدا چه معنایی داشت؟ در این صورت، مطالب علمی فراوان قرآن را که دور از ذهن معاصران پیامبر بوده است، چگونه می‌توان توجیه کرد؟ موریس بوکای، پزشک فرانسوی در این باره می‌گوید:

نمی‌توان پذیرفت که بسیاری از مطالب قرآنی که جنبه علمی دارند، با توجه به درجه آگاهی و معلومات در زمان محمد ﷺ اثر یک انسان باشد... بدین ترتیب کاملاً معقول و صحیح است که نه تنها قرآن را به عنوان یک وحی بپذیریم، بلکه حتی به اصالت تضمین شده‌ای که عرضه می‌دارد، و وجود قضایای علمی که پس از تحقیق در زمان ما به عنوان یک شکست برای فرضیات بشری تلقی می‌شود، برای «وحی قرآنی» نیز مکانی کاملاً ممتاز قائل شویم.^۱

۳- مکانیسم محافظت‌کننده از وحی (در برابر عوامل بیرونی و درونی ذهن پیامبر)
 «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه أحدًا. إلا من ارتضى من رسول فإِنَّه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصدًا. لیعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم و أحاط بما لدیهم و أحصى کل شیء عددًا»^۲؛ (خداوند) عالم به پنهانیهاست و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر رسولی را که از او رضایت داشته باشد. پس همانا او قرار می‌دهد از پیش رو و از پشت سر رصد (طریق، مراقب و نیروی نگهبان)ی را، تا رسول بداند که رسالات پروردگارش را (به مردم) ابلاغ کرده‌اند یا نه و خداوند به آنچه نزد آنان است احاطه دارد و به شمار هر چیز آگاه است.

از آیات یادشده نتایج زیر استنباط می‌شود:

الف) خداوند رصدی (طریق - به تعبیر علامه طبرسی - یا مراقب و نگهبانی

۱. بنگرید به: دکتر بوکای، عهدین، قرآن و علم، ترجمه حسن حبیبی، انتشارات حسینیه ارشاد.

۲. جن / ۲۶-۲۸.

[فرشته‌ای] - به تعبیر علامه طباطبایی - بر رسولان گیرنده وحی گماشته تا آنچه را بر آنان وحی می‌شود، بدون کم‌وکاست و دخالت ذهن و اندیشه به مردم ابلاغ کنند.

ب) این رصد، هم مسیر ابلاغ به مردم را حفاظت می‌کند و هم مسیر مبدأ صدور تا گیرنده وحی؛ یعنی جبرئیل را (بین یدیه و من خلفه)

ج) ظرفیتهای ذهنی گیرندگان وحی و میزان معلومات و تجربیات زندگی آنها برای فرستنده وحی کاملاً آشکار است و او احاطه کامل به افکار و اندیشه‌های آنان دارد، لذا می‌تواند از نفوذ نظریات و برداشتهای شخصی آنان در محتوای وحی ممانعت کند.

د) عدد اشیا، یعنی نظام مقداری همه چیز، از جمله وحی و مباحث هدایتی، نزد خدا شمرده شده و متناسب و مقدر است. بنابراین نمی‌تواند تابع تلقی ذهنی و استنباطهای مستقل و پیش‌بینی نشده و خارج از نظام تقدیری فرد گیرنده باشد. مرحوم علامه طباطبایی ذیل این آیات شریفه در تفسیر المیزان می‌نویسد:

این جمله علت سلوک رصد در پیش رو و پشت سر رسول را بیان می‌کند، می‌فرماید: برای این رصد می‌گماریم تا محقق شود که رسولان رسالات پروردگارشان را به مردم ابلاغ کرده‌اند و بدون تغییر و تبدیل ابلاغ کرده‌اند... وحی الهی از آن لحظه که از مصدر وحی صادر می‌شود تا زمانی که به شخص مورد وحی برسد از هر دستبرد و تغییری محفوظ است.^۱

بدین ترتیب آشکار می‌گردد وحی الهی که سرچشمه اصیل دین و شریعت الهی است بدون آنکه در فرایندی طبیعی با احساس و اندیشه پیامبر مخلوط گردد، مستقیماً بر زبان او جاری گشته است. این حقیقت به نحو دیگری در دو آیه زیر بیان شده است:

«فَإِنَّمَا يَسْرُنَا بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»^۲؛ پس همانا ما قرآن را آسان کردیم (قرائت آن را) بر زبان تو، شاید متذکر شوند.

«فَإِنَّمَا يَسْرُنَا بِلِسَانِكَ لَتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَ تَنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا»^۳؛ پس همانا ما قرآن را بر زبان تو آسان ساختیم تا پرهیزکاران را بشارت و قوم سرکش را بیم و انداز دهی.

۲. دخان / ۵۸.

۱. المیزان، ج ۲۰، ص ۲۱۶-۲۲۰.

۳. مریم / ۹۷.

بسط‌پذیری تجربه نبوی

یکی دیگر از ادعاهای مهم و محوری در مقاله «بسط تجربه نبوی» و همچنین گفت‌وگوی نویسنده آن درباره این مقاله (اسلام، وحی و نبوت)، «بسط‌پذیری تجربه پیامبری» است. وی معتقد است گرچه «مأموریت نبوی» پایان یافته است، ولی مجال برای تجربه نبوی همچنان باز است و در هیچ زمانی منقطع نخواهد شد و تجارب نبوی از شخص پیامبر فراتر می‌روند و شامل شاعران، هنرمندان و... نیز می‌شوند و آنها هم می‌توانند «کار پیامبرانه» انجام دهند. بنابراین ممکن است اشخاصی در دوره خاتمیت به این تجربه نایل شوند و به آموزه‌هایی حتی مخالف و مغایر با آموزه‌های اسلام دسترسی پیدا کنند، بلکه بالاتر از این، این احساس به آنها دست دهد که دیگر لازم نیست پیرو شریعت اسلام باشند؛ چراکه این احساس و تجربه برای آنان حجت است.

«متفکران، آفرینشگران، فرهنگ‌سازان و شاعران همه می‌توانند در حوزه فرهنگ اسلامی به حیات این هویتی که تدریجاً ساخته شده، خدمت کنند و بر تکامل و فربهی آن بیفزایند و دین خود را نسبت به این دین مقدس ادا کنند و حقیقتاً، نه مجازاً، راه پیامبر ﷺ را پی بگیرند!» [امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است، اقتدا به آن روح بزرگوار ایجاب می‌کند تجارب باطنی و اجتماعی و سیاسی وی را ادامه دهیم و با حفظ روح وحی، دیالوگ گسترده‌ای با عالم درون و عالم بیرون سامان دهیم و مبتکرانه و دلیرانه در این میدان درآییم و از تقلید و شرح و تماشگری به تحقیق و ابتکار و اکتشاف و بازیگری عبور کنیم و از حدوث و حصول کثرت نهراسیم و تجربه‌کنندگان این عرصه‌های درشتناک را ارج و حرمت بگذاریم.^۱

نقد و بررسی

۱- تجارب پیامبر متجانس و همگون نیستند؛ دسته‌ای وحیانی و دسته‌ای غیروحیانی هستند. پایان یافتن مأموریت نبوی نیز به این معنی است که دیگر هیچ

۱. «بسط تجربه نبوی»، ص ۲۷.

کس تجارب و حیانی نخواهد داشت و کسی نمی‌تواند ادعای برقراری ارتباط و حیانی با خدا داشته باشد و «کاری پیامبرانه» انجام دهد.

۲- تجارب هر کس مخصوص خود اوست و به طور دقیق در دیگران یافت نمی‌شود و با پذیرفتن مدل کانتی - همان‌طور که دیدیم نویسنده محترم چنین مدلی را می‌پذیرد-، بسط و گسترش تجربه نبوی (و حیانی و غیرو حیانی) به دیگران امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا طبق این مدل جداسازی صورت از ماده آن ممکن نیست و ویژگی‌های شخصیتی پیامبر در متن تجربه دخیل می‌باشد، چون این جداسازی، به معنای از دست رفتن خود تجربه است و همچنین طبق این مدل نمی‌توان ادعا کرد که تجارب پیامبر و تجارب عرفا و... ماده واحدی دارند؛ چون پذیرفتن ماده واحد مشترک به معنای پذیرفتن «ذات‌گروی» است، در حالی که دیدگاه کانتی «ساخت‌گرا» است؛ یعنی صورت به ماده شکل و محتوای خاص می‌دهد.

۳- بسط‌پذیری تجربه نبوی با رابطه دیالوگی هم‌ناسازگار است؛ چون تجارب پیامبر در متن دیالوگ، با شرایط اجتماعی عصر خودش به دست می‌آید، ولی تجارب دیگران در تعامل با شرایط اجتماعی عصر خودشان متولد می‌شود. به همین دلیل بسط همان تجارب نبوی ممکن نخواهد بود، بنابراین نه‌تنها مأموریت نبوی پایان یافته، بلکه باب تجارب نبوی نیز برای همیشه بسته شده است.^۱

نویسنده یاد شده در گفت‌وگوی خود تصریح و تأکید می‌کند که تجربه نبوی کاملاً قطع نشده است و همیشه وجود دارد. و هر کس می‌تواند برای خودش «نبی» شود و احوال خاصی پیدا کند و واجد اذواق و مواجیدی کشف و شهودها و دریافتهایی شود، ولی چه کنیم که جامعه دینی اسلامی با این افراد که اظهار نبوت کنند، برخورد سختگیرانه‌ای خواهد کرد و پیامبر هم که وقتی می‌فرمود: «پیامبری بعد از من نمی‌آید» در واقع می‌فرمودند، که شما این احساسات و تجارب پیامبرانه را با کسی در میان نگذارید نه اینکه واقعاً بعد از ایشان پیامبری نمی‌آید و ایشان آخرین پیامبر هستند! «شخصی ممکن است بین خودش و خدا، واجد احوالی شود و احساس کند که

۱. تکامل‌پذیری و بسط‌یابی تجربه پیامبری، ص ۲۱.

صاحب وظایفی است از ناحیه خداوند و دیگر وظیفه ندارد به فلان دین و یا بهمان دین عمل بکند. احساس من این است که بعضی از بزرگان - مثل شمس تبریزی - تقریباً چنین احوالی داشتند؛ اما اینها هیچ وقت ادعا نکردند که ما پیامبریم، یا اینکه برای خودمان شرع خاص و احکام خاصی داریم و... لذا آنها بیرون از دایره بحث ما هستند. هر کسی بین خودش و خدا رابطه‌ای دارد و بعداً هم باید پاسخگو باشد. اگر کسی احساس می‌کند که دیگر نمی‌تواند پیرو شریعت پیامبر اسلام باشد و وظیفه دیگری دارد، خودش می‌داند و خدای خودش. کسی هم که چنین احساسی را ندارد، باید پاسخگوی اعمالش باشد. اما تجربه پیامبرگونه البته جریان دارد، برای اینکه تجلیات خداوند تمامی ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم خدا بر پیامبر اسلام تجلی کرد و پس از آن باب تجلی بسته شد. این تجلی دوام دارد و برای هر کسی متناسب با ظرفیتش ادامه خواهد یافت.»^۱

آنچه از این سخنان استفاده می‌شود فقط این نیست که غیر پیامبران می‌توانند به تجلیات و کشف و شهودهایی دست یابند؛ چرا که این مقدار مورد انکار کسی نیست. تردیدی وجود ندارد که اولیاءالله و عرفای الهی بر اثر تهذیب و تزکیه و سیر و سلوک می‌توانند به مقامات و مشاهداتی دست پیدا کنند. علاوه بر تعبیرات فراوانی که در ادعیه و روایات ما وارد شده است (مانند دعای عرفه، مناجات خمس عشره و...) و حاکی از مقامات بلند عرفانی است، در طول تاریخ، کشف و شهودهای بسیاری از اولیای الهی و عرفا ثبت و ضبط شده است؛ اما آنچه از عبارات بالا استفاده می‌شود چیزی فراتر از اینهاست. منظور نویسنده محترم این است که وحی پیامبرانه (یا به اصطلاح خود وی «تجربه پیامبرانه») استمرار دارد و این وحی پیامبرانه، بسط‌پذیر و تعمیم‌پذیر به افراد دیگر است و لذا می‌گوید: «تجربه نبوی کاملاً قطع نمی‌شود و همیشه وجود دارد» و یا «در مورد اینکه آیا هر کسی می‌تواند رسولی بشود باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود» و یا «ما نمی‌توانیم بگوییم خدا بر پیامبر اسلام تجلی کرد و پس از آن باب تجلی بسته شد، این تجلی دوام دارد» و...

۱. اسلام، وحی و نبوت، ص ۷۳.

سخنان پیشگفته نویسنده مزبور به خوبی بیانگر این مطلب است که وحی پیامبرانه و نبوت استمرار دارد و یک فرد می تواند ادعا کند به مقامی رسیده که وظایفی بر دوش او نهاده شده و دیگر لازم نیست که به دین اسلام پایبند باشد و اساساً با ختم نبوت، چیزی ختم نشده و به پایان نرسیده است. عجیب تر از نکته یادشده، این است که هرچند ممکن است شخصی به مقام نبوت برسد و احساس کند وظایف و تکالیف جدیدی غیر از آنچه در شریعت اسلام آمده است بر دوش او نهاده شده است، اما بنا به توصیه اسلام، این شخص (نبی) موظف است این حقیقت را کتمان کند و به مردم اظهار نکند، بین خود و خدای خود به آنچه وظیفه اوست عمل کند. بنابراین، معنای ختم نبوت این است که هیچ کس (حتی آنان که به مقام وحی و نبوت رسیده اند) ادعای نبوت نکند و با مردم در میان نگذارد. در واقع اینان پیامبرانی هستند که موظف اند در خلوت خویشتن به وظایف جدیدشان عمل کنند.

در نقد این سخن باید گفت: اولاً، از آیات و روایات بسیاری استفاده می شود که حقیقتاً با رفتن پیامبر، وحی و تجربه پیامبرانه منقطع شده است و هیچ کس به مقام وحی و نبوت نخواهد رسید. تعبیر به خاتم النبیین^۱ که در آیه شریفه «ما کان محمد اباً أحد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین»^۱ ظهور در همین معنی دارد. جمله معروف - بین شیعه و سنی - از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم: «إلا أنه لا نبي بعدی» نیز دال بر همین مدعاست. همچنین جملات زیر از امام علی علیه السلام نیز بر این معنی دلالت دارد: «... و ختم به الوحی»^۲؛ خداوند وحی را به وسیله پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به پایان رسانید. «بأبی أنت و أمی یا رسول الله لقد انقطع بموتك ما لم يتقطع بموت غيرك من النبوة و الأنبياء و أخبار السماء»^۳؛ پدر و مادرم فدای تو ای رسول خدا! با مرگ تو رشته ای پاره شد که در مرگ دیگران این گونه قطع نشد، با مرگ تو رشته پیامبری، و فرود آمدن پیام و اخبار آسمانی گسست.

ثانیاً، اگر کسی واقعاً ممکن است که به مقام نبوت برسد و بر او وحی شود و حتی

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳.

۱. احزاب / ۴۰.

۳. همان، خطبه ۲۳۵.

ممکن است به جایی برسد که احساس کند دیگر لازم نیست از دین و شریعت اسلام پیروی کند و موظف به وظایف دیگری است، پس چرا پیامبر ﷺ از اظهار این حقیقت نهی کرده است؟ و چرا به مردم فرموده‌اند که به این مدعیان اعتنا نکرده، آنها را تکذیب نمایند؟ آیا این تناقض نیست که از یک سو پیامبر ادعای ختم نبوت و وحی کند و از سوی دیگر به کسانی که ممکن است به مقام وحی و نبوت برسند، دستور کتمان آن را بدهد؛ یعنی نبوت آنها را تأیید نماید؟!^۱



بیت

۱۲۶

مجله علوم انسانی