

اندیشه

تفسیر و تحلیل وحی در اسلام و مسیحیت

علی معموری
کارشناس ارشد علوم قرآنی



وحی به معنای راه ارتباطی انسان به حقیقت غایی، به نحوی در همه ادیان و آیینهای مذهبی نمود دارد، و اساساً پایه و زیر بنای هرگونه نگاه قدسی به جهان ماورایی به شمار می رود. از این رو، می توان از پدیده وحی به معنای مورد نظر، به عنوان یکی از نخستین مقولات مشترک میان الهیات همه ادیان یاد کرد. اوستا، اوپانیشاد و کتاب بودا، هر یک در خود، مجموعه ای از گفتگوهای

بشر با پدیده های غیبی را دارند. مناجات سقراط با الهه معبد دلفی، نیایش رازآلود کاهنان با نمادهای حضور پدیده های غیبی در جهان مادی و آیینهای اساطیری بومیان برای ایجاد ارتباط با حقایق ناطبوعی جهان، همگی به نوعی در یک نگاه گسترده با مقوله وحی ارتباط می یابند [اعرجی، الوحی و دلالاته فی القرآن، ۲۱ - ۲۶]. نویسنده مقاله وحی در دایرة المعارف دین، میرچالیا، همین نگاه گسترده به وحی را دنبال می کند: «وحی یک ارتباط الهی با هستی انسان است. این توصیف وسیع، به جنبه پدیدار شناسانه دین ناظر است که تمام درجات وحی را مورد توجه دارد. در واقع، تمام تجربه های ناشی از یک مبدأ مبهم که به وسیله قدرت فوق طبیعی نسبت به یک خدای شخصی به سامان آمده است، از نقطه نظر روان شناسی و فلسفه دین و الهیات، امکان چنین امری را می رسانند.» [Eliade . The Incyclopedia of Religion , VoL . 12 , P . 356].

با این حال، در میان پیامبران ابراهیمی، نوع ویژه ای از ارتباط وحیانی را شاهدیم، که یکی از شاخصه های مهم ادیان غربی را شکل داده است. خدای مشترک و پیامبران مشترک در میان پیروان ادیان ابراهیمی، به دنبال خود تلقی نسبتاً مشترکی از رابطه پیامبر با خدا را پدید آورده است. البته، این رویکرد مشترک، هرگز به معنای وجود تفسیر واحدی از مقوله وحی در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان نیست. آنان نه تنها هر یک برداشت ویژه ای از وحی دارند، بلکه در الهیات اسلامی نیز به تنهایی تحلیل‌های متفاوتی از وحی در پرتو نگاههای فلسفی، عرفانی و کلامی پدید آمده است. علاوه بر آن، نگاه سکولار در عصر جدید، زمینه ساز پدایش برخی تحلیل‌های مادیگرایانه از وحی بوده، که تفاوتی ماهوی از تفاسیر گذشته داشته و اصالت و اعتبار ادیان را در معرض شک و تردیدهای جدی قرار داده است. آنچه در پیش روی دارید، گزارشی کوتاه از دیدگاه و نظریات تفسیر و تحلیل وحی است.

تعریف زبان شناختی وحی

اگرچه معنای لغوی واژگان از مفهوم اصطلاحی آنها جدا و متفاوت است، اما از منظر تحلیل زبانی در خود، تعریفی ویژه از اصطلاحات را دارد. از این رو، با بررسی دیدگاه واژه نگاران در تعریف وحی، به دنبال دستیابی به ویژگیها و شاخصه های اصلی این پدیده ایم. واژه وحی آن گونه که از آثار واژه پژوهان برمی آید. کلمه عربی اصلی است، که از زبان دیگری وارد حوزه زبان عربی نشده است، آرتور جفری نیز در کتاب خویش، از واژه وحی در ردیف کلمات دخیل یاد نکرده است. با این حال، جواد علی در المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، به واژه های مشابه وحی در زبان عبری و حبشی توجه داده است. واژه «اوحی» (Aohy) در عبری آرامی، به معنای شتاب کردن و «وحی» (Wahaya) در حبشی، به معنای شناختن و دور زدن از جهت گویش و معنا تا اندازه زیادی به واژه و مفهوم وحی در زبان عربی شباهت داشته و احتمال اقتباس این کلمه را پدید آورده است [علی، المفصل فی تاریخ العرب . . . ، ۱۲۵].

معناهای متعددی برای وحی در آثار واژه نگاران عرب به چشم می خورد، که مهمترین آنها عبارتند از: سخن پنهان، نامه و پیام، اشاره، الهام و به طور کلی القای هرگونه آگاهی در حال نهان

و پنهان [اصحاح، ج ۶، ۲۵۲۰، ماده وحی].

ابن فارس در مقایس اللغة، همه معانی وحی را به یک اصل باز می گرداند، که همان القای آگاهی در حال نهان به دیگری است، سپس، او هرگونه انتقال مفاهیم را که به آگاهی طرف مقابل بینجامد، وحی می نامد [ابن فارس، مقایس اللغة، ج ۶، ۱۹۳]. ابوالفرج بغدادی نیز به عنصر اعلام و تفهیم در تعریف وحی، توجه بیشتری نشان داده است [بغدادی، نقدالشر، ۶۳].

زمخشری در اساس البلاغة، به حالت پنهانی و اشاره ای بودن وحی توجه کرده است [زمخشری، اساس البلاغة، ماده وحی]. زجاج به گزارش فخر رازی [رازی، التفسیر الکبیر، ج ۸۱، ۱۰۸] و همچنین ابن منظور در لسان العرب [ابن منظور، لسان العرب، ماده وحی]. وحی را با توجه به عنصر خفا و ناآشکاری در آن تعریف کرده اند. ابو عبید و سید مرتضی نیز پنهانی بودن فرایند القا و تفهیم را، عنصر اساسی وحی شمرده اند [ابن سیده، المخصص، ج ۴، ۳، سید مرتضی، امالی، ج ۲، ۲۰۵]. شاهد مثالی که معمولاً به این منظور آورده می شود، بروشنی گویای این معناست: «فأوحت الینا والانامل رسلها».

راغب اصفهانی در مفردات و ابن اثیر در النهاية، به عنصر سرعت در انتقال و تفهیم، تأکید نموده و در عین حال، از سخن رمزآلود و صدای تهی از ترکیب کلمات و اشاره و کتابت، به عنوان گونه های وحی یاد کرده اند [راغب اصفهانی، مفردات، ماده وحی؛ ابن اثیر، النهاية، ماده وحی].

رشید رضا پس از نقل برخی از این گزارشها، در مقام ارائه تعریفی جامع از وحی، چنین می نویسد: وحی نوع ویژه ای از تفهیم سریع و نهان به مخاطب است، که از غیر او پنهان می ماند [رضا، الوحی المحمدی، ۸۱]. ابوزید از وحی، به عنوان فرایند ارتباط میان فرستنده و گیرنده پیام یاد می نماید، که از یک راه ویژه ارتباطی گذر می کند. این راه مفاهیم از یک سو، میان آن دو نفر مشترک است و از سوی دیگر، کسی بجز آنان بر آن دست نمی یابد [ابوزید، مفهوم النص، ۳۱ - ۳۳].

به هر روی، از گزارشهای فوق، به چهار شاخصه اصلی در

تعریف وحی دست می یابیم:

۱. تبادل مفهوم یا احساس معنادار

۲. از راهی مخفی و نهان

۳. در روندی تند و سریع

۴. از مقوله کلام یا قابل تبدیل به آن

این چهار شاخصه، بروشنی در این شاهد مثال شعری به چشم می خورد:

نظرت الیها نظرة فتحیرت دقائق فکری فی بدیع صفاتها
فأوحی الیها الطرف انی احبها فأثر ذلک الوحی فی وجناتها

وحی در فلسفه ، کلام و عرفان اسلامی

۱. وحی در کلام اسلامی

اگر چه متکلمان مسلمان از ابعاد مختلفی درباره وحی بحث کرده و به موضوعاتی از قبیل: کلام نفسی، خلق قرآن و انواع نزول وحی بیش از حد پرداخته اند، اما تلاش چندانی در ارائه نظریاتی پیرامون تفسیر و تحلیل وحی از خود نشان نداده اند. با این حال، می توان سه دیدگاه متفاوت را از لابه لای سخنان متکلمان استخراج کرد:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ
 ۶۳۰-۷۱۱ هـ

سَمْعَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسِ بْنِ رَبِيعَةَ

عَنْ أَبِي سُرَيْبَةَ

عَنْ أَبِي سُرَيْبَةَ
 عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ قَيْسِ بْنِ رَبِيعَةَ

۱. وحی صوتی : عقیده عموم اهل حدیث و دیدگاه مشهور امامیه و معتزله و بسیار دیگری از فرق کلامی اجرجانی، شرح موافق، ج ۸، ۹۲، فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، ۲۸؛ مفید، مصنفات شیخ مفید، ج ۱۰، ۲۷؛ شهرستانی ملل و نحل، ج ۱، ۸۰، بر آن است که کلام خدا به صورت ایجاد اصوات و حروف طبیعی است که پیامبر آنها را می شنود. البته، تفاوت‌های بسیاری در دیدگاه هر یک از گروه‌های فوق الذکر وجود دارد، که بیشتر به مسئله قدم یا حدوث کلام مربوط می شود. اما همگی در این مسئله اتفاق نظر دارند که آنچه پیامبر می شنید، از مقوله امواج صوتی طبیعی بود که خداوند آنها را می آفرید. مهمترین اشکال به این دیدگاه آن است که در این صورت، اطرافیان پیامبر نیز باید از امکان شنیدن وحی برخوردار می بودند. در صورتی که گزارش‌های تاریخی و روایی، خلاف آن را ثابت می کند. از سوی دیگر، حالت خفا از عناصر سازنده معنا و مفهوم وحی می باشد، که در تفسیر مذکور به آن توجه نشده است.

۲. وحی معنایی : برخی از متکلمان اسلامی با تفکیک دو جنبه لفظ و معنا در کلام الهی، به وحی معنایی گراییده و الفاظ را لباس بشری وحی شمرده اند، که از سوی پیامبر بر وحی پوشانده می شد.

ابن کلاب، از مشهورترین متکلمانی است که گرایش به این قول، از برخی سخنانش برداشت می شود. شاگرد وی، ابوالحسن اشعری، در گزارش دیدگاه ابن کلاب چنین می نویسد: «کلام خدا بسان علم و قدرت او، از صفات ذات و به تبع آن قدیم شمرده می شود. کلام خدا از جنس حروف و اصوات نیست؛ نه تقسیم پذیر است و نه قابل تجزیه و نه بخشی دارد و نه تفاوت و تغییری در آن است. کلام خدا، معنایی واحد قائم به خدا است، و غیر از رسم و قرائت قرآن است که از حروف متغایر پدید آمده اند عبارات مختلفی از کلام خدا پدید می آید، ولی کلام او از تفاوت و تغایر به دور است؛ همان گونه که ما خدا را به شیوه‌ها و تغایر مختلف یاد می کنیم، ولی او هرگز تفاوت و تغایر نمی پذیرد. کلام خدا تنها از جهت رسم الخط و قرائت که نشانه ای بر آن است. عربی خوانده می شود و به همین سان گاه عبرانی و . . . خوانده می شود. پس آنچه قاریان می خوانند، تعبیری از کلام خدا است. و اینکه در آیه ۶ توبه گفته می شود: «پناهش ده تا گفتار خدا را بشنود»، منظور آن است که سخن خدا را بفهمد» [اشعری، مقالات الاسلامیین، ۵۸۵].

بر همین اساس، ابن کلاب در بحث از ماهیت کلام، به این نظر متمایل می شود که کلام فقط بر معنا اطلاق می شود، و استعمال آن در مورد لفظ، از روی مجاز است؛ زیرا لفظ بر معنا دلالت می کند [شرح عقیده طحاوی، ج ۱، ۱۹۸].

به نظر می رسد سخن ابن کلاب با وجود شباهت فراوان با نظریه اشاعره در کلام نفسی، به سخنی فراتر از آن اشاره دارد. وی علاوه بر آنکه کلام را همچون اشاعره بر علم قدیم الهی حمل می کند، صورت ملفوظ آن را پوششی کاملاً بشری

می شمرد که از سوی نبی هنگام مواجهه با علم الهی، به اقتضای فرهنگ و زبان زمانه بر آن معنای وحیانی پوشانده می شود.

۳. وحی الفاظ ذهنی : علامه طباطبایی با توجه به تفاوت ماهوی موجودات مجرد مادی، به بررسی کیفیت گفتار هر یک می پردازد. انسان در میان موجودات مادی در اثر برخورداری از دستگاه‌های صوتی و نظام اجتماعی که اقتضای تفهیم و تفاهم طرفینی را دارد، نظام نمادین زبان را به طور قراردادی وضع می کند. اما خداوند نه از دستگاه صوتی برخوردار است و نه زندگی اجتماعی در مورد او معنا دارد. بنابراین، کلام خدا مقوله ای متفاوت از کلام بشر است. با این حال، صفت تکلم به صورت حقیقی و نه مجازی، بر او نیز قابل اطلاق است؛ زیرا حوزه معنایی کلام بر هرگونه تفهیم و تفاهم اطلاق می شود، و در این میان ابزار این فرایند در اصل تحقق آن نقشی ندارد. با اینهمه، علامه طباطبائی این احتمال مشهور متکلمان را نفی نمی کند که خداوند، کلام خود را در موجودات مادی به صورت امواج صوتی بیافریند. اما اطلاق کلام الهی بر القای علم در ذهن مخاطب را نیز یکی از وجوه احتمالی بر می شمرد، که در این صورت با توجه به ادغام تفکیک ناپذیر مفاهیم و زبان در اذهان بشر، نظریه سومی پدید می آید که همان وحی به الفاظ ذهنی است [طباطبائی، المیزان، ج ۲؛ ۳۱۵-۳۲۰]. بر همین اساس، آیت الله جوادی آملی در تفسیر آیات دیدار موسی با خداوند، تصریح می کند که سخن خداوند را کسی جز موسی نمی شنید و آن صدای قدسی نه تنها از درخت شعله ور، بلکه از همه جهات با موسی سخن می گفت؛ چرا که آن گفتار پاک، از مقوله صدای فیزیکی مادی نبود [جوادی آملی، قرآن در قرآن، ۴۹].

البته، این تفسیر عرفانی از گفتار خداوند، امری فراتر از



تاریخ قرآن

آیت الله محمد مهدی معرفت

آنان در خصوص قاعدة الواحد، سلسله عقول عشره و افلاک تسعه [مصباح، آموزش فلسفه، ج ۲، ۶۸-۶۹]، باید گفت که تحلیل آنان از وحی، فقط فرضیه ای حدسی و بدون مستند می باشد. رابطه وحیانی بشر و خدا که دور از دسترس ماست، در قالب این گونه تحلیلهای بسته و ریاضی گونه قابل درج نیست، و این شیوه خیال بافانه اساساً روشی علمی در تحلیل پدیده های هستی نمی باشد. غزالی با توجه به این نکته، در نقد دیدگاه فلاسفه چنین می نویسد: «بدان که رسالت، نقشی آسمانی و کمالی ربانی و هدیه ای الهی است که با تلاش و کوشش انسان به طور اکتسابی، به دست نمی آید... همان گونه که انسانیت برای نوع انسان و فرشته بودن برای نوع فرشتگان، امری اکتسابی نیست، نبوت نیز برای پیامبران پدیده ای اکتسابی و انتخابی نمی باشد؛ اگر چه برخی آمادگیها و مقدمات، برای رسیدن به مقام نبوت لازم باشد» [غزالی، معارج القدس، ۱۰۷-۱۰۸].

۳. وحی در عرفان اسلامی

دانش عرفان با ابتنا بر شهود و مکاشفه در برابر دیگر راههای کسب معرفت، به پدیده وحی بیش از دیگر دانشهای دینی احساس نزدیکی می کند. عارفان مسلمان منبع شناخت خود را با پیامبران، یکی شمرده و مکاشفه و شهود را نیز از مقوله وحی دانسته اند. تفاوت نبی و عارف از نگاه آنان، فقط به نقش اعتباری پیامبر به عنوان مبلغ و صاحب شریعت باز می گردد. عارف در مکاشفات خود، شریعتی جدید تلقی نمی کند، و مسئولیت تبلیغ یافته های خویش را ندارد. بنابراین، نبوت و رسالت با آمدن پیامبر اسلام (ص) پایان یافته است، اما رابطه وحیانی بشر با خدا هرگز منقطع نمی شود. کاربرد گسترده وحی در قرآن که شامل موارد گوناگونی از قبیل: آگاهی غریزی حیوانات [نحل/ ۶۸-۶۹]، الهام [قصص/ ۷] و وسوسه های شیطانی [انعام/ ۱۱۲] می شود، تأییدی برای دیدگاه عارفان تلقی شده است [ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ۷۸، ۲۰۵ و ۶۳۱؛ ج ۴، ۲۴۸] شاید از همین رو، متکلمان و مفسران اسلامی سعی در تفکیک کاربردهای مختلف وحی در قرآن داشته، و وحی اصطلاحی را فقط به یکی از کاربردهای مذکور اختصاص داده اند [معرفت، تاریخ قرآن، ۸-۱۰].

محمی الدین برای اشاره به معنای مورد نظر از وحی، اصطلاح «وحی مبشرات» را به کار برده، و آن را از اجزای باقیمانده نبوت شمرده است. وحی مبشرات بدون واسطه فرشته و در پیوندی مستقیم با خداوند، برقرار می شود [ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۳، ۲۹ و ۸۶]، این رویکرد، در برخی از روایات نیز که پدیده هایی همچون رؤیای صادقه را جزئی از نبوت شمرده اند، به چشم می خورد [ابن انس، الموطأ، ج ۲، ۹۵۶؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۸، ۱۶۷]. جالب آنکه غزالی، از متکلمان دارای گرایش شبه عرفانی، نیز بر اساس این گونه روایات، به اشتراک ماهوی وحی و رؤیای صادقه و امثال آن نظر داده است؛ اگرچه در جای دیگر، به اختصاص ماهیت وحی به پیامبران می گراید [غزالی،

المنفذ من الضلال؛ همو، معارج القدس]. قیصری پدیده وحی را در قالب مفهوم مکاشفه، تحلیل و بررسی می کند مکاشفه در اصطلاح عرفانی، به معنای اطلاع یافتن بر معانی غیبی و امور حقیقی، از ورای حجاب مادی و دنیوی است که بر دو نوع: معنوی و صوری می باشد مکاشفه صوری به چهار گونه، قابل تحقق است:

۱. مشاهده یا استماع امر الوهی در عالم مثال از طریق حواس پنجگانه، که برخی نمونه های وحی نبوی از این قسم شمرده شده است.
۲. قرار گرفتن در معرض مستقیم الطاف ویژه الهی، که ممکن است برای عموم انسانها در طول زندگی رخ دهد.
۳. تماس و برخورد با تجلی الهی در چهره مثالی و برزخی؛ که برخی از ملاقاتهای پیامبران با خداوند از این قبیل بوده است.
۴. مشاهده برخی امور نمادین، مانند این حدیث معروف پیامبر که یکی از مکاشفات خویش را گزارش می کند: «خود را در حال خوردن شیر دیدم تا آنجا که از ناخنهایم به جریان آمد... پس آن را به علم تأویل نمودم».

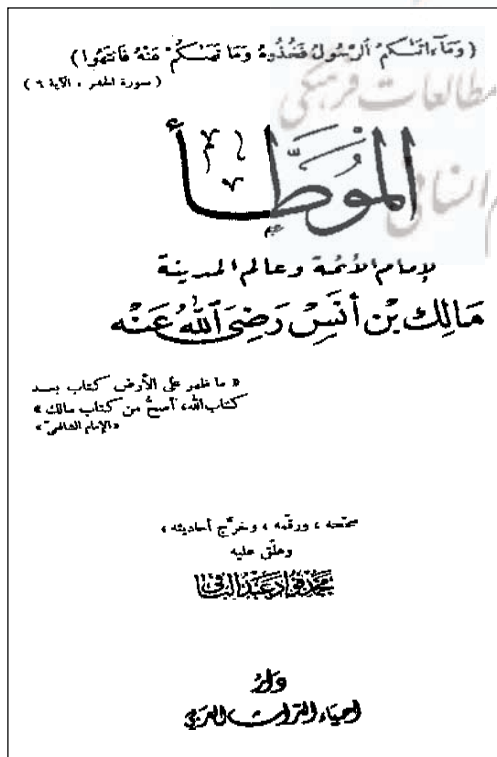
مکاشفات صوری، همگی از قلب آدمی و در اثر هماهنگی حواس باطنی با حواس ظاهری، و در نتیجه رفع پرده و حجاب ماده از روی حواس ظاهری، تحقق می یابند. البته، این نوع از مکاشفات گاه ممکن است جنبه منفی داشته، و نوعی مکر و استدراج الهی باشند.

کشف معنوی در اثر مواجهه با گوهر حقیقت و بدون پوشش مادی یا مثالی حاصل می شود، و از تجلیات اسم علیم و حکیم الهی به شمار می رود. در حالی که کشف صوری، از تجلیات اسم سمیع و بصیر و امثال آن، به اقتضای نوع ظاهری مکاشفه است.

حدس به معنای کسب معارف بدون گذر از مقدمات منطقی ذهن، و الهام به معنای انکشاف قلبی حقایق، از انواع کشف معنوی هستند. قیصری در قالب دو مفهوم وحی و الهام، به تفاوت مکاشفات نبوی و غیر نبوی توجه کرده است. وحی از خواص نبوت شمرده شده، و وظیفه تبلیغ از شروط آن دانسته شده است، اما الهام از خواص ولایت بوده و شرط تبلیغ در آن اخذ نشده است. الهام بدون واسطه فرشته از جانب حق بر ولی افاضه می شود، ولی در وحی به وساطت فرشته نیاز است. بر این اساس و همچنین با توجه به اشرف بودن مقام ولایت نسبت به مقام نبوت و رابطه عموم و خصوص من وجه میان آنها، الهام در مرتبه ای بالاتر از وحی قرار می گیرد. به هر حال، مکاشفات از دیدگاه قیصری، مراتبی دارد که وحی یکی از آن مراتب است. مراتب مکاشفات براساس استعداد و قابلیت افراد، برای آنها تعیین می شود. در پایان، وی با توجه به امکان دخالت شیطان در مکاشفات، آنها را به دو دسته کلی تقسیم می کند: کشف روحانی و کشف شیطانی. آنگاه علایم و نشانه هایی را برای شناخت و تمییز این دو کشف از یکدیگر ارائه می کند؛ اگر چه معیار شناخت نهایی را در اختیار صاحب کشف می داند. سپس، صحیحترین و کاملترین نوع کشف را، از آن پیامبران و اولیای کامل الهی می شمرد که جانهایشان به حالت اعتدال تام نزدیکتر از دیگران است [قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۰۷-۱۱۵]. این نکته، پدیدآور نخستین ایراد و انتقاد به دیدگاه عارفان است، که در قالب چند پرسش به طرح آنها می پردازیم: آیا در قالب این تحلیل، می توان وحی انبیا را مصون از هرگونه خطا و اشتباه دانست؟ آیا خاصیت خطاپذیری از ماهیت مکاشفه به عنوان یکی از راههای شناخت و معرفت بشری برنمی خیزد: در این صورت می توان مرتبه ای از آن را فاقد هرگونه احتمال خطا شمرد؟ آیا تعارض مکاشفات عرفا در سنتهای مذهبی مختلف، بر اصالت و اعتبار وحی اثر گذار نخواهد بود؟ اعتراض مهم دیگری که به دیدگاه عرفا وارد است، به تفاوتها و تعارضهای دیدگاه قرآنی در باب وحی، با نظریه آنان مربوط می شود. آیاتی که از چگونگی دریافت وحی به وسیله پیامبران حکایت می کنند [از باب نمونه: شوری/۵۱؛ مزمل/۵]، آیاتی که جایگاه پیامبر را در برابر وحی به عنوان پیام آوری فاقد هرگونه اختیار و نقش در فرایند تبلیغ پیام تعیین می کنند [همچون: یونس/۱۵؛ شوری/۵۲؛ عنکبوت/۴۷-۴۸؛ قیامت/۱۵-۱۹] و مجموعه آیاتی که صفات ویژه ای برای قرآن بر می شمردند [مانند: حجر/۹، نساء/۸۲؛ اسراء/۸۸؛ مائده/۴۸]، همگی موضعی معارض در برابر دیدگاه عارفان تشکیل می دهند [سعیدی روشن، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ۶۱-۷۲].

نکته مزبور - لا اقل در نزد کاتولیک ها - به هیچ وجه از ارزش و حیانی آن نوشته ها نمی کاهد. فلسفه وحی از نظر کتاب مقدس، در ارتباط تنگاتنگ با گناه ازلی بشر است که او را از اراده الهی به دور نگاه داشته، و لذا همواره نیازمند تعلیم و تشریح است. وحی کتاب مقدس، شامل تنظیمات مختلف: اجتماعی، سیاسی، حقوقی، اخلاقی و بسیاری آداب و رسوم می باشد، که بسیاری از آنها جنبه موقتی داشته است که همپای حرکت بشر، تغییر می یابند و تجدید می شوند [معجم اللاهوت الکتابی، ماده وحی]. وحی در عهد عتیق پدیده ای نسبتاً عرفی و معمولی است که مکرر واقع شده است، و در هر دوره ای شاهد مجموعه ای از پیامبران راستین و دروغین در کنار هم هستیم. این دو گروه با یکدیگر نزاع مستمر داشته اند تا آنجا که گاه حتی پیامبر راستین، در اصالت نبوت خویش به شک و تردید می افتد. پیامبران دروغین معمولاً از وسایل متعارف پیشگویی، مانند: فال، طالع بینی، قرعه و تعبیر خواب بهره می گیرند. اما پیامبران راستین در تلقی وحی، از ابزار خاصی بهره نمی گیرند، و اساساً خود نمی دانند که چگونه سخن خداوند را دریافت نموده اند [عهد عتیق، سفرامیا]. آنان وحی را به دو شیوه رؤیت یا استماع دریافت می کردند. و گاه نیز رؤیاهایی رازآلود مشاهده می کردند، که برای فهم معنای آنها به رازگشایی می پرداختند.

وحی در عهد جدید، معنای تازه ای به خود می گیرد. این پدیده از نگاه مسیحیان یک حقیقت تاریخی تمام شده نیست؛ بلکه پروسه ای مقدس است که با ظهور مسیح آغاز گردید، در پرتو راهنماییهای روح القدس به شاگردان مسیح و سپس به نهاد کلیسا منتقل شد، و سرانجام با نفوذ به ژرفای دلهای آدمیان در قالب حقیقت ایمان به سرانجام خویش می رسد. آنچه که حقیقت مسیح و آموزه های اساسی مسیحیت را به شاگردانش آگاهانید، نوعی وحی الهی بود که از آن به وحی باطنی یاد می شود



وحی در الهیات مسیحی

وحی در کتاب مقدس به مثابه حقیقتی تاریخی می باشد، که همچنان فراروی بشر در حال تجلی است. این وحی در طول ۱۵ تا ۲۰ قرن، در قالب و حیهای متعدد، به پیامبران بنی اسرائیل شکل گرفته است. امروزه، بندرت ادعا می شود که وحی کتاب مقدس - به مانند تلقی ما از قرآن - همان سخنان خداوند می باشد؛ بلکه اسفار این کتاب، همگی یا به وسیله کاتبان بعدی نگاشته شده اند یا در قرون بعدی به آنها دست یافته شده است. با این حال،

صورتی منحاز و مستقل در قالب پدیده وحی به ظهور می رسد؛ بلکه تاریخ وحیانی جهان، به نوعی در طول و راستای تاریخ طبیعی آن قرار دارد. به عبارتی دیگر، تاریخ نجات بخش که در کتاب مقدس تجلی یافته است، همان بستر انکشاف وحی خداوند در جهان طبیعت است [هیک، فلسفه دین، ۱۳۱-۱۶۳]. بنابراین، کتاب مقدس تنها معبر برای رسیدن به وحی الهی می باشد.

کارل بارت، پایه گذار ارتودوکس نوین، بروشنی از این دیدگاه تعبیر می کند: «خداوند یک سلسله دانشهای غیبی را مکشوف نمی سازد، بلکه خودش را مکشوف می کند. وحی اصلی، همانا شخص مسیح است؛ کلمه الله در هیئت انسانی... کلام خدا، تفتیش کننده تمام اعصار است» [هودرن، راهنمای الهیات پروتستان، ۱۸۰]. دیدگاه معمر بن عباد، از متکلمان مسلمان گذشته، تا اندازه زیادی به نظریه غیر زبانی مسیحیان نزدیک است [ولفسون، فلسفه علم کلام، ۳۰۰].

این تلقی از وحی با برخورداری از حالت فردگرایی، ایمان محوری، خردگرایی و واقعیت گرایی تا اندازه ای به مفهوم تجربه دینی نزدیک می شود. در واقع، وحی را در دیدگاه غیر زبانی، می توان نوعی تجربه دینی نامید.

وحی و تجربه دینی

مفهوم وحی در زبان انگلیسی، از ریشه «Reveal» به معنای آشکار شدن امری مجهول و پرده برداشتن از آن، مشتق می شود که شباهت بسیاری با مفهوم مکاشفه در اصطلاح عرفان اسلامی دارد. خواجه عبدالله انصاری در تعریف مکاشفه می گوید: «باب المکاشفة: قال الله عزوجل «فاوحی الی عبده ما اوحی» المکاشفة مهادة السرّ بین متباینین و هی فی هذا الباب بلوغ ما وراء الحجاب وجوداً» [انصاری، منازل السائرین، ج ۱، ۱۱۳].

بنابراین، اگرچه انجیل در واقع جز دست نوشته شاگردان عیسی نیست، اما در عین حال نوشته ای بشری به شمار نرفته و ارزش وحیانی خود را حفظ کرده است [قاموس کتاب مقدس، ماده وحی، ۹۵].

جان هیک سعی دارد میان دو برداشت متفاوت از ماهیت وحی در اندیشه مسیحی، تمایز برقرار کند. این دو رویکرد به دنبال تفسیر ویژه خود از وحی، دو تلقی متفاوت از مقوله ایمان به عنوان پذیرش وحی از جانب بشر و پدیده کتاب مقدس به عنوان وسیله ابلاغ وحی و دانش کلام به عنوان بحث استدلالی مبتنی بر وحی برقرار می سازند.

۱. نظریه زبانی: تلقی زبانی از وحی، همان نظریه کلاسیک قرون وسطی است که امروزه گرایشهای سنتی تر در مذهب کاتولیک رومی، نماینده آن بوده و برخی رویکردهای محافظه کار پروتستانی نیز مدافع آن است. وحی بنا به این تلقی، مجموعه ای از حقایق نمود یافته در قالب برخی احکام و گزاره ها است، که اراده اصیل و معتبر الهی را در قالب الفاظ به بشر انتقال می دهد.

دایره المعارف کاتولیک، از این دیدگاه چنین تعبیر می کند: «وحی را می توان به عنوان انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به برخی موجودات عاقل تعریف نمود، که از طریق وسایطی در و رای جریان معمول طبیعت بروز می کند».

۲. نظریه غیر زبانی: این نظریه که مذهب پروتستان و برخی رویکردهای عرفانی، ایمانگرا و وجودگرا مدافع آن هستند، از وحی، تعریفی عینی و تکوینی در قالب تجلی الهی ارائه می دهند.

بنابراین نظریه، مضمون وحی، مجموعه ای از حقایق درباره خداوند نیست؛ بلکه او از راه اثر گذاری در تاریخ، به قلمرو و تجربه بشری راه می یابد. در واقع، این خود عیسی - و نه سخنان او و گزارشهای شاگردانش از آموزه هایش - است، که وحی خداوند به شمار می رود. پس، نه کتاب مقدس سخن خداوند است، و نه الهیات مسیحی، دانش مبتنی بر سخن خداوند. بلکه کتاب مقدس فقط گزارشی از وحی الهی یا همان تجلی عیسوی است. و الهیات مسیحی نیز فقط بیانگر کوششهای انسان، برای شناخت معنا و اهمیت حوادث وحیانی به شمار می رود. اشاره به عبارتی از انجیل یوحنا، برای فهم این نظریه راهگشاست: «و کلمه، جسم گردید و میان ما ساکن شد. پر از فیض و راستی و جلال او را دیدیم؛ جلالی شایسته پسر یگانه پدر» [انجیل یوحنا/ ۱: ۱۴].

جان هیک حضور وحیانی خداوند را در جهان هستی، با کمک یکی از نظریات ویتگنشتاین در معرفت شناسی تبیین می کند. یک تصویر سه بعدی را در نظر بگیرید که در نگاه اول، تصویری گنگ و بی معنا به نظر می رسد؛ اما پس از اندکی دقت و تأمل، ناگاه آن خطوط و اشکال نامنظم، به صورت تصویری کاملاً مفهوم و معنادار در می آید. حضور خداوند در جهان هستی، این گونه است. او نه در کنار دیگر پدیده های طبیعی، به

فلسفه علم کلام

نوشته

مهری اوسترین لوشن

ترجمه

احمد آرام



الْمَلِكُ وَالنَّخْلُ

للإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني
المتوفى سنة ٥٤٨ هـ

صَحَّحَهُ وَعَلَّنَ عَلَيْهِ
الْمُتَّفِقُونَ وَالْمُتَّفِقُونَ

دارالکتب العلمیة
بیروت - لبنان

قیصری نیز آن را چنین تعریف کرده است: «الکشف لغة رفع الحجاب . . . و اصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیة والامور الحقیقیة».

این نحوه تلقی از رابطه با امور فرامادی، در آیه ای از قرآن نیز به چشم می خورد؛ که خداوند از وحی به عنوان پرده برداری از چشمان پیامبر یاد می کند: «لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد» [ق/ ٢٢] (تو از این غافل بودی. سپس ما پرده از برابرت برداشتیم. پس امروز چشمانت تیزبین شده است).

این تلقی از رابطه انسان با خدا، از اختصاصات ادیان ابراهیمی به شمار می رود. خدای ابراهیم که هر سه دین یهود، مسیحیت و اسلام، خود را به او منتسب می دانند، بر او و دیگر پیامبران ابراهیمی منکشف می شد، در مواجهه با آنان قرار می گرفت، بروشنی و صراحت از اراده خویش پرده برمی داشت و آنان را فرمان می داد و راهبری می کرد. به عبارت دیگر، رابطه یهود با موسی، پدر آسمانی با عیسی و الله با محمد، از نوع «من - تویی» بود؛ نه همچون رابطه فیلسوفان در ادیان طبیعی از نوع «من - اوئی» یا احساس فناى شخصیت‌های مقدس ادیان وحدت وجودی در جهان هستی. برای توجه بیشتر به این تفاوت، به سه عبارت ذیل توجه نمایید.

ابن سینا در توصیف خدای فلسفی خویش، از مفاهیم ذهنی عقل انتزاعی بهره می گیرد: «برای همه پدیده ها، مبدئی واجب الوجود است که نه در سلسله اجناس می گنجد، و نه در چنبره حد و برهان قرار می گیرد؛ از کم و کیف و ماهیت و مکان و زمان و حرکت به دور است: نه همتایی دارد و نه شریکی و نه ضد و معارضی. از آنجا که تقسیم ناپذیر است، از همه جهات یکتا می باشد: زیرا نه بالفعل اجزائی دارد و نه همچون کم متصل به فرض و توهم قابل تجزیه است و نه همچون مفاهیم ذهنی از معانی عقلی تشکیل شده است. از آن جهت یکتاست، که هستی اش از هرگونه شراکتی منزّه و به دور است. او به همین وحدت، یکتاست؛ زیرا هستی اش تمام است و نقص در آن نیست تا انتظار رفع آن را داشته باشد» [ابن سینا، الیهات شفا، ٣٧٣].

در مجموعه اوپانیشادها، به نوعی دیگر از ایجاد رابطه با حقیقت غایی بر می خوریم؛ که نوعی احساس یگانگی با همه جهان هستی را نشان می دهد: «... عزیزم، برآستی تو نمی توانی هستی مطلق را در اینجا درک کنی. اما برآستی او اینجاست. او گوهری بس لطیف است؛ او روح کل عالم است؛ او حقیقت مطلق است؛ روح مطلق است؛ او تو هستی» [پرتسون، عقل و اعتقاد دینی، ٩٦].

جریان ملاقات موسی با خداوند در سرزمین مقدس، با شباهت بسیار در تورات و قرآن گزارش شده است: «ناگهان فرشته خداوند چون شعله آتش از میان بوته ای بر او ظاهر شد. موسی دید که بوته شعله ور است؛ ولی نمی سوزد» [عبد عتیق، سفر خروج]. پس «به خانواده خود گفت: درنگ کنید که من آتشی یافته‌م. شاید که شعله ای از آن برایتان برگیرم یا در روشنایی آن راهی بیابم. پس آنگاه که نزد آتش آمد، ندا داده شد که ای موسی، من همان پروردگار تو هستم: پس پای افزارت را بیرون کن که تو در سرزمین مقدس «طوی» هستی. و من تو را برگزیده‌ام. پس به آنچه وحی می شود، گوش فرا ده. من همان خدای هستم که

هیچ خدای دیگری جز او نیست. پس مرا پرست و نماز را به یاد من بپادار. قیامت، آمدنی است» [طه/ ١٠٧-١٥].
این ماجرا، نمونه روشنی از رابطه وحیانی بشر با خداوند است؛ خدایی که خود را بی نیاز از تعریف و توصیف می داند و لذا بدون مقدمه بشر را مورد خطاب قرار می دهد، از خواسته های خویش پسرده برمی دارد و فرمانهای خود را ابلاغ می کند. در واقع، او خود را در ضمن تجارب وحیانی پیامبران، به آنان می شناساند و سپس سخن برجای مانده از این تعامل الوهی - بشری، وسیله شناخت دیگر انسانها را فراهم می آورد. برخی گرایشهای اگزیستانسیالیستی، به این جنبه از کلام الهی توجه نموده اند. خداوند از نظر آنان در فرایند تکلم با بشر، خود را شناسانده و تنها به این وسیله اثبات می نماید. آنان از این فرایند به «Kerigma» یاد می کنند. پس، نیاز به هیچ برهان و استدلالی نیست. تجربه کریگمایی، خود دلیل اصالت و اعتبار خویش است و هرگونه تلاش برای افزودن بر صلابت و صحت آن، در واقع خیانت به اصالت و اعتبار آن است. در واقع، یا در تجربه کریگمایی به شناخت خدا دست می یابیم، یا هرگز او را نخواهیم شناخت [صادقی، مجله نقد و نظر].

سخن خدا با بشر در ادیان ابراهیمی، به صورت عنصری اساسی در این ادیان در آمده، و این سه دین توحیدی را صبغه ای وحی محور بخشیده است. تجارب معنوی فراوانی در سنت مذهبی این سه دین به چشم می خورد، که مونولوگ و گاه دیالوگ خدا را با انسان صاحب آن تجربه، گزارش می دهد. ظهور و انکشاف روشن و صریح خدا در مواجهه با پیامبران ابراهیمی، در قالب حادثه ای اصیل و غیر قابل انکار، زمینه مناسب تری - در مقایسه با ادیان طبیعی و وحدت وجودی - برای اطلاق واژه مفهوم تجربه بر آن فراهم آورده است؛ چرا که مواجهه او، رابطه ای کاملاً شخصی، عینی، جزئی و زبانی پدید می آورد، و

ظهور مکتب رمانتیسم به وسیله شلایرماخر، از پایگاه احساس و عاطفه برای خود، بنیانی استوارتر از الهیات طبیعی یافت. شلایرماخر که تلاش بسیاری در خروج و جریان ایمان از قلمرو تنگ ذهن فلسفی و کلامی به سوی افق فراخ احساس درونی به عمل آورد، به نوعی بنیانگذار مفهوم تجربه دینی به شمار می رود. او از خدا نه به عنوان یک فرضیه ذهنی، بلکه به عنوان یک تجربه عینی برای شخص مؤمن یاد می کرد [عالی، مجله نقد و نظر]. اندیشه او بعدها به وسیله ویلیام جیمز، رودلف اتو، استیس و پراودفوت، استمرار و گسترش یافت [پراودفوت، تجربه دینی]. جان هیک، ویلیام الستون و الوین پالنتینجا نیز درباره مفهوم تجربه دینی، بحث و کنکاش کرده اند.

این نحوه رویکرد به مقوله دین و ایمان، تا اندازه زیادی به مفهوم علم حضوری در فلسفه و عرفان اسلامی نزدیک است. عارفان مسلمان همواره ادعا داشته اند که آنچه را فیلسوفان با دیدگان کور عقل از آن تصویری مبهم و مجمل دارند، آنان از ژرفای جان می بینند. می شنوند، می چشند، می بویند و با همه احساس و تمام هستی خویش در می یابند. جریان ملاقات ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر، نمونه روشنی از این دیدگاه را نشان می دهد [ابوالخیر، اسرار التوحید، ۱۹۴ - ۱۹۵]. همچنین، شطحیات معروف بسیاری از عرفا و متصوفه اسلامی از قبیل: بایزید بسطامی، حلاج و محی الدین که به تکفیر و مرگ بسیاری از آنان انجامید، در همین راستا قابل فهم و تحلیل است.

مفهوم تجربه دینی؛ همان گونه که از پیشینه مختصر آن برآمد، گستره ای وسیع داشته و فقط در رابطه و حیاتی پیامبران خلاصه نمی شود. از این رو، برای بررسی پدیده وحی در قالب مفهوم تجربه دینی، به برخی تعاریف و دسته بندیها و تأملات موجود در این بحث می پردازیم.

۱. تعریفها و تبیینها

تعریفهای متفاوتی از تجربه دینی براساس پیشفرضهای فیلسوفان دین، ارائه شده است، که هر یک در خود تبیینی ویژه از این مفهوم را دارد. از یک نگاه مثبت، می توان آن را نوعی آگاهی غیر استنتاجی و بیواسطه از خدا، امر مفارق و متعالی، مطلق یا مینوی شمرد، که شناختی حضوری، شهودی و شبه حسی، و نه غایبانه، استدلالی و استنتاجی، بر جای می گذارد. [ملکیان، مجله نقد و نظر]. در مقابل، برخی گرایشهای الحادی آن را از مقوله توهم و تخیل می پندارند، و هیچ ارزش معرفتی برای آن قایل نیستند [تجربه دینی و عرفانی] مجله نقد و نظر]. به هر روی صرفنظر از دیدگاه خوش بینانه یا بدبینانه به تجارب دینی، تبیینهای متعددی از ماهیت آنها وجود دارد که مؤلفان کتاب عقل و اعتقاد دینی، آنها را در سه دسته، طبقه بندی کرده اند [پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ۴۱ - ۵۲] و تبیین چهارمی نیز اضافه بر آن به نظر می رسد.

الف: نوعی احساس و عاطفه: شلایرماخر از تجربه دینی، به احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان، و نه تصویری عقلی و معرفتی، یاد می کند؛ تجربه ای شهودی قائم به خود و مستقل از تصورات و اعتقادات و اعمال، غیر قابل توصیف، حسی و عاطفی؛ و نه معرفتی، ذهنی و انتزاعی. اگرچه رودلف اتو برخی وجوه خدا مانند: روحمندی، خیرخواهی و قدرت را قابل تعقل، تفکر، شناخت و تعریف

نوعی آگاهی قطعی و تهی از شک و تردید بر جای می گذارد. اصطلاح تجربه دینی، از دو واژه: «Experience» به معنای تجربه، اثبات و آزمایش، «Religious» به معنای دینی و مذهبی ترکیب یافته است. مفهوم تجربه از زمان آمپرستهای قرن ۱۷ و ۱۸ انگلستان، نقش مهمی در فلسفه غرب داشته است البته، واژه «Experience» در انگلیسی جدید بویژه از دوره جان لاک، با نوعی توسع، در مورد هر پدیده ذهنی و هر احساس درونی اطلاق می شود؛ اگرچه آزمایش و تکرار در آن نباشد. در واقع، تجربه غیر از معنای ادراک حسی در خصوص مجربات منطقی، به نوعی رهیافت روحی و درونی و نوعی وضعیت روانی نیز اطلاق می شود، و از بودن در متن یک واقعه حکایت می کند. فیلسوفان دین نیز از مفهوم تجربه دینی، معنای خاص علوم تجربی را مدنظر ندارند؛ بلکه در صدد توجه به احساس و حالت دینی، در مقابل تأملات دینی ذهن هستند. از همین رو، شلایرماخر تجربه دینی را در تعبیری دیگر «انتباه دینی» (Religious Awareness) می نامد [قمی، مجله نقد و نظر؛ عالی، همانا]. با این حال، استفاده از واژه تجربه در مقام تبیین رابطه معنوی انسان با خدا، نشانگر واکنش دینداران برای دفاع از ایمان خویش در برابر جریانهای حسگرا و شک گرا در دو سه قرن پیش می باشد؛ همچنانکه مقابله بانگرش رسمی کلیسا نیز تلقی می شود که ایمان را فقط در قالب خشک و بسته فلسفی - کلامی عرضه می کرد. جریان ایمان و دینداری در غرب که در اثر ریزش بنیانهای الهیات طبیعی به وسیله تشکیک و تردیدهای هیوم و انتقادات معرفت شناختی کانت، به دنبال پایه های محکم دیگری بود، با

مفکر کلمات
الفاظ القرآن
 تألیف
العلامة الراغب الأصفهانی
 المتوفى في حدود ٤٤٥ هـ
 تحقيق
صفوان عدنان داوودي
 تَرْبِيعٌ عَلَى أَرْبَعِ نُسَخٍ خَطِيئَةٍ
 دار الفکر
 بیروت
 الدار السامیة
 بیروت

الشفاء

الالهيات

راجحه و قدم له

الدكتور ابراهيم مذكور

تحقيق الأستاذين

سعید زايد

الأب فنواقي

بمناصبه الذكرى الألفية للشيخ الرئيس

می داند، اما مراتب عمیق خدا مانند قدسیت او را از راه عقل، ناشناختنی و غیر قابل توصیف می شمارد، و تنها راه دستیابی به آن را از طریق احساس و شهود می داند. مواجهه با امر مینوی، ممکن است. سه نوع احساس: وابستگی و تعلق، ترس و مغلوبیت و شوق و بیتابی در روان انسان پدید آورد. خاصیت بیان ناپذیری احساسات و عواطف، مهمترین اشکالی است که از این دیدگاه وارد می شود. پدیده های احساسی معمولاً اموری شخصی و فردی به شمار می روند، و قابلیت تبدیل به امور بین الاذهانی در قالب تأملات فلسفی و کلامی را ندارند.

ب: نوعی تجربه مبتنی بر ادراک حسی: آکستون معتقد است که تجربه دینی، همان ساخت تجربه حسی را دارد؛ زیرا هر دو تجربه، از سه عنصر: مدرک، مدرک و پدیدار تشکیل شده اند. تا تجارب دینی از تجارب حس، مانند: ندرت وقوع و غیر همگانی بودن آنها، از نگاه آکستون لطمه ای به اشتراک ساختاری و همسانی ماهوی آنها نمی زند. تفاوت متعلق ادراک نیز اهمیتی ندارد، زیرا ما در بیان تجربه های حسی نیز داده ها و دریافتهای حسی خود را ردیف نمی کنیم؛ بلکه واقعیت مورد نظر را با استفاده از مفاهیم تطبیقی به همان گونه که در شرایط متعارف به نظر می آید، توصیف می کنیم. از باب مثال، ما انسانها همگی کم و بیش مفهوم خوب را تجربه کرده ایم و لذا می توانیم از آن برای دریافتن تجربه خدای خوب ایده بگیریم.

با این حال، دو اعتراض جدی در برابر دیدگاه آکستون طرح شده است. یکی اینکه، در تجارب دینی بر خلاف تجارب حسی، نمی توان از مفاهیم پدیداری یاری جست. و این، ما را در ماهیت یکسان آنها به تردید می اندازد. از سوی دیگر، تجارب دینی از تنوع و تفاوت بسیار برخوردارند، و سازگاری عمومی تجارب حسی را ندارند. به عبارت دیگر، تجارب دینی در سنتهای دینی مختلف، با یکدیگر تفاوتها و گاه تعارضهای جدی دارند؛ یا آنکه مجال بیشتری برای تفسیرهای شخصی در آنها فراهم است.

تفسیر دیگری از دیدگاه آکستون، در بحث از حجیت و اعتبار تجارب دینی ارائه خواهد شد، که به نظر توانایی پاسخگویی به اعتراضات مزبور را تا حدی دارد. اقبال لاهوری نیز سعی در ارائه نوعی تبیین حسی از تجارب دینی، بویژه وحی دارد، که بهره گیری از آموزه های سنت عرفانی اسلام به آن، صبغه ای نو و حایز اهمیت بخشیده است [اقبال، احیای فکر دینی، ۲۰].

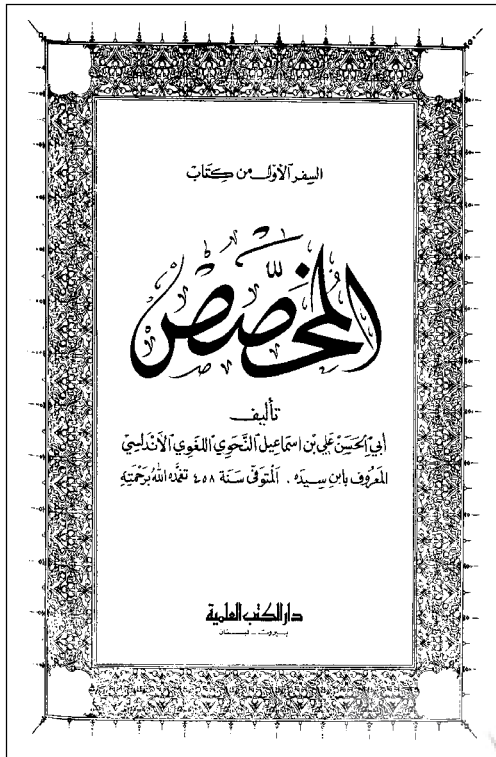
ج: تفکیک مقام توصیف از مقام تبیین: تجربه دینی به نظر پراودفوت، باید به گونه ای جامع تعریف شود، که همه تجارب را در سنتهای مذهبی مختلف به رسمیت شناسد و در عین حال، ما را به پیروی از مدعیاتشان ملزم نکند. بنابراین، تجربه دینی آن است که صاحب تجربه، آن را دینی تلقی کند. تجربه دینی در مقام توصیف، از دیدگاه های شخصی و نظام اعتقادی و فرهنگی تجربه گر قابل انفکاک نیست. پس، تجربه دینی را نمی توان به هیچ نوع تجربه دیگری فروکاسته و از آن تفاسیری: اجتماعی، روان شناختی و طبیعی از قبیل تفاسیر: فرویدی، اگوست کنتی و مارکسیستی ارائه داد. اما به هر حال، تبیین طبیعی مقنعی نیز می توان برای آن یافت، که البته این امر از قدسیت آن نمی کاهد. در واقع، تمام تجربه ها در قالب زبان و به واسطه مفاهیم و اعتقادات تعبیر می شوند؛ و بلکه، شکل می گیرند. آن گونه

نیست که داده ها اول، تجربه و سپس، تعبیر می شوند؛ بلکه هر تجربه در چارچوب تعبیر و تفسیری خاص از جهان پدید می آید. بنابراین، یک ناظر بیرونی باید تجربه را بر مبنای اعتقادات صاحب آن توصیف کند؛ اگرچه آنها را نپذیرفته باشد [پراودفوت، تجربه دینی، ۲۵۸-۳۰۱]. یک پرسش جدی که در برابر این دیدگاه وجود دارد، به جنبه معرفتی تجارب مربوط می شود. آیا این میزان از نسبیت در تعریف تجارب دینی با توجه به تنوع و تفاوت و گاه تعارض جدی آنها با یکدیگر، به نوعی وهمی شمردن آنها نمی انجامد؟ آیا تا به حال هیچ تبیین صرفاً طبیعی، از تجارب دینی ارائه شده است؟

د: تبیین فوق طبیعی یا پرهیز از تبیین: تجارب دینی و بویژه پدیده وحی، از واقعیات غیر قابل انکار زندگی انسانی به شمار می روند. حجم وسیعی از انسانهای صادق و درستکار با پشتوانه عمیق و محکمی از یقین و اطمینان، ادعای مواجهه با جهان معنا را داشته و دارند. بنابراین، انکار این واقعیت، عملی غیر منطقی به شمار می رود. از سوی دیگر، با وجود تلاشهای مستمر فیلسوفان و متألهان، تا به حال هیچ تبیین علمی مستند و مستدلی از تجارب دینی و بویژه وحی ارائه نشده است، و همه دیدگاههای موجود - چه موافق و چه مخالف - فقط در حد فرضیه هایی حدسی و اثبات نشده مانده اند. آیا این بدان معنا نیست که ابزارهای حسی ما انسانها، از تبیین کامل روابط فرا حسی عاجز است، و ما با وجود امکان ایجاد رابطه با حقایق ناطبیعی، از تفسیر علمی این رابطه به وسیله ذهن در نقش دستگاه تفسیر پدیده های حسی ناتوان هستیم؟

۲. انواع و گونه ها

دسته بندی و گونه شناسی تجربه های دینی، در فهم رابطه و نسبت این مفهوم با وحی حایز اهمیت است. از این رو، به



مهمترین دیدگاه‌های موجود در این بحث اشاره می‌نمایم. در یک طبقه بندی کلی، می‌توان تجارب معنوی را به دو گونه آفاقی و انفسی تقسیم نمود. در تجارب آفاقی یا برون‌گرایانه (Extrovertive) شخصی از طریق حواس به واقعیت الهی می‌رسد. و در تجارب انفسی یا درون‌گرایانه (Introvertive)، از طریق توجه به باطن. عرفان پژوهان برای هر یک از این دو نوع تجربه دینی، ویژگیها و مشخصاتی ذکر کرده اند [تجربه دینی و عرفانی]، مجله نقد و نظر. گری گاتینگ و سویین برن، هر یک به تقسیم بندی جزئی تری، به ترتیب در چهار و پنج گونه دست یافته اند که وقایع و حیاتی نیز در بین مثالهایشان به چشم می‌خورد. اما آنان در تقسیم بندیهایشان، هیچ گونه ویژه ای را به وحی اختصاص نداده اند [پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ۴۱ - ۳۸؛ قمی، مجله نقد و نظر]. در تقسیم بندی مشخص و تفصیلی تری، شش گونه تجربه دینی ارائه شده است:

الف: تجارب تفسیری «Interperetive Experience»: تجاربی که ماهیت آنها کاملاً طبیعی است، و فقط تعبیر و تفسیر افراد از آن، ممکن است دینی باشد؛ مانند: زلزله، آتشفشان و دیگر بلاهای طبیعی یا قبولی در امتحان و دیگر موفقیت‌های زندگی.

ب: تجارب شبه حسی «Quasisensory Experience»: تجاربی که مستقیماً با قوای حسی انسان در ارتباط می‌باشند؛ مانند: رؤیا، درد و رنج و شنیدن صدای خاص.

ج: تجارب وحیانی «Revelation Experience»: دریافتهای نبوی که به طور ناگهانی و با تأثیر طولانی، و دارای معرفتی بیواسطه، خالص و غیر بیرونی، و همراه با ایمان راسخ و استوار هستند.

د: تجارب احیاگر «Regenerative Experience»: احیای روح دینی در افراد، به هنگام نیایش و عبادت است.

ه: تجارب مینوی «Numinous Experience»: مواجهه درونی با جنبه‌هایی از هستی خدا، که سه نوع احساس: «وابستگی و تعلق مطلق»، «خوف دینی هیبت انگیز» و «وجد و شوق عاشقانه» می‌آفریند.

و: تجارب عرفانی «Mystical Experience»: مواجهه با واقعیت مطلق فرازمانی و فرامکانی، و مشاهده اتحاد، وحدت، سعادت و آرامش در قالب یک رابطه «من - منی» [فعالی، مجله نقد و نظر].

اختصاص گونه مستقلی به وحی و تفکیک آن از دیگر انواع تجارب دینی، از ممیزات این تقسیم بندی است. تجربه وحیانی را نیز می‌توان با الهام از آیه ۵۱ سوره شوری، به سه گونه ذیل تقسیم کرد:

۱. مواجهه مستقیم با حقیقت غایی: آیات ۱ تا ۱۸ سوره نجم، به این نوع رابطه وحیانی اشاره دارند.

۲. ایجاد ارتباط از طریق پدیده‌های طبیعی: شنیدن سخن خداوند از درخت شعله و در داستان حضرت موسی، از این قبیل است.

۳. ایجاد ارتباط از طریق وساطت نیروهای غیر مادی: شیوه متداولی که با وساطت فرشته وحی، صورت می‌پذیرفته است.

۳. حجیت و اعتبار

سخن از حجیت و اعتبار تجارب دینی، از مهمترین مباحث مربوط به تجربه دینی محسوب می‌شود. برخی مانند ریچارد سویین برن، گاتینگ و جان هیک، سعی در اثبات این امر دارند که ساخت مفاهیم و نظام اعتقادی بر مبنای تجارب دینی، معقول است. از سوی دیگر، کسانی مانند پلاتینجا نشان می‌دهند که توجیه عقاید دینی با وجود تجارب معنوی بشر، بیفایده و بی‌معنا است. برخی دیگر معتقدند که تجارب معنوی اگر هم برای صاحب تجربه معتبر باشد، برای دیگران حجیت و اعتبار معرفت شناختی ندارد؛ مگر آنکه همانند تجارب حسی، به حد تواتر برسند؛ که آن نیز بستگی به اثبات گوهر و عناصر مشترکی در همه تجارب دینی است [ملکیان، مجله نقد و نظر]. مک اینتایر معتقد است که چون خدا قابل رؤیت نیست، پس هیچ یک از تجربه‌ها اعتباری ندارند. پویمن استدلال به تجربه دین را دوری می‌داند، زیرا ساختار نظام معرفتی و اعتقادی مؤمن و ملحد کاملاً متفاوت است.

انسان مؤمن چون خدا را پذیرفته است، از تجربه دینی برداشتی ویژه دارد. پس چون قابلیت آزمایش و تجربه برای ملحدان فراهم نیست، تجربه دینی قابلیت اثبات ندارد و فقط برای شخص تجربه کننده حجیت دارد [گاتینگ، مجله نقد و نظر]. برتراند راسل، از شخصیت‌های شهیر فلسفه الحادی، هیچ تفاوتی از نظرگاه علمی میان تجارب معنوی انسانهای نیک و توهمات مستانه شرابخواران نمی‌بیند، زیرا هر دو حالت در شرایط جسمانی غیر عادی به وجود آمده‌اند و ادراک‌هایی غیر عادی پدید می‌آورند. البته، وی آنچنانکه برآود توجه نموده. تفاوت ماهوی این دو حالت را لحاظ

تجربه و حیانی پیامبر اسلام، از طریق نشان دادن هماهنگی درونی آن در مقایسه بخشهای مختلف وحی، و بررسی انعکاس خارجی و بیرونی آن در زندگی فردی و تأثیرات اجتماعی پیامبر، و سازگاری آن با تجارب و حیانی پیامبران پیشین و انتفای فرض اقتباس قرآن از کتابهای پیشین؛ امری که قرآن، همواره بر آن تأکید داشته است [ابرت، عذر تقصیر به پیشگاه محمد، ۱۰۳؛ بوکای، تورات، انجیل، قرآن و علم، ۳۲۸].

ویژگیهای مشترک مزبور، الزاماً به معنای برخورداری تجارب دینی از ماهیتی کاملاً محسوس و تجربی، و در نتیجه لزوم پذیرش دیدگاه آکستون در موضوع ماهیت تجربه دینی نیست؛ بلکه چه بسا کسی به تبیین چهارم از نظریات پیش گفته بگراید و در عین حال، ویژگیهای ادراکی هر دو نوع تجربه را همسان بینگارد. در واقع، چنین شخصی تفاوتهای دو تجربه را در جنبه های غیر ادراکی آنها می شمارد، معتقد به دو گونه شیوه ادراکی در انسان می شود؛ شبیه تفکیک عقل عملی از عقل نظری، در اندیشه کانت. از این رو، به بیان تفاوتهای دو نوع تجربه می پردازیم، و تأثیر یا عدم آنها را در ویژگیهای مشترک ادراکی بررسی می کنیم.

۱. تجارب حسی از عمومیت زمانی و مکانی برخوردارند؛ در حالی که انسان در لحظات خاصی ممکن است به تجارب معنوی دست یابد.

۲. تجارب حسی از حالت همگانی و عمومیت افرادی برخوردارند؛ در حالی که تجارب معنوی به برخی افراد خاص با قابلیت‌های ویژه اختصاص دارد.

۳. اطلاعات در تجارب حس نسبت به تجارب معنوی، از حجم و تفصیل بیشتری، و ابهام و اجمال کمتری برخوردارند.

۴. متعلق تجارب حسی، پدیده های مخلود و در دسترس قوای حسند؛ ولی متعلق تجارب معنوی، پدیده های دور از

نکرده است. شارب خمر در نگاه خود، به امری محسوس پی می برد و آن را برای همگان قابل رؤیت می شمرد. در صورتی که شخص پیامبر و عارف، کاملاً آگاه است که به شناختی از مقوله ای متفاوت، دست یافته است. البته، این کاملاً طبیعی است که برای ایجاد ارتباط شناختی با واقعیتی خارج از مدار دانش و بینش افراد، به میزانی از ناهنجاری روانی و جسمی نیاز باشد و اندکی جنون، ما را به روزنه ای از عالم فراحسی راه برد [تجربه دینی و عرفانی]، مجله نقد و نظر. اما این جنون، از ماهیتی فرا عقلی برخوردار است، و در عین حال لطمه ای به سلامت عقل آدمی وارد نمی کند؛ نه آنکه در اثر زدودن نیروی سنجش عقلانی، پدید آمده باشد. توجه به این واقعیت که ارتباط متافیزیکی، مستلزم مقداری تعطیل حواس ظاهری است، در آثار عرفای اسلامی نیز به چشم می خورد [ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ۱۷۸].

هر تجربه دینی، دست کم از سه حیثیت برخوردار است:

۱. حیثیت عاطفی، که حاکی از احساس وجد، خشیت، شورمندی و نشاط روحانی انسان در مواجهه با خداوند است.

۲. حیثیت ادراکی، که حاکی از ظهور و آشکاری متعلق تجربه، برای صاحب آن است.

۳. حیثیت تعبیری، که حاکی از تبیین آن تجربه به وسیله مفاهیم و گزاره های یک نظام اعتقادی می باشد.

بعد اول، از موضوعات مهم در روان شناسی دین به شمار می آید. اما بعد دوم و سوم، زیر بنای حجیت و اعتبار تجربه دینی را پایه ریزی می کنند [نراقی، رساله دین شناخت، ۶۳-۸۵]. از این رو، به بررسی این دو حیثیت در دو مقام مترتب برهم می پردازیم.

الف: حیثیت ادراکی

بدون شک، تجارب حسی از حیثیت ادراکی برخوردارند. پس، اگر بتوان تجارب دینی را از این جهت یکسان و همانند تجارب حسی نشان داد یا لااقل تفاوت ماهوی آنها را از حیث مزبور مردود شمرد، حیثیت مزبور بدون شک شامل آنها نیز خواهد شد. از این رو، ابتدا به بیان ویژگیهای مشترک این دو نوع تجربه می پردازیم، و سپس تفاوت‌های به ظاهر ماهوی آنها را نقد می کنیم.

۱. ساخت ماهوی هر دو نوع تجربه، از سه عنوان اصلی تشکیل یافته است: تجربه کننده، تجربه شونده، و فرایند ظهور و آشکاری دومی برای اولی.

۲. هر دو نوع تجربه، محتوای معرفتی دارند و آگاهی بخش هستند.

۳. معرفت حاصل از هر دو نوع تجربه، به طور مستقیم و غیراستنتاجی، از نفس تجربه بر آمده، و دست کم برای صاحب آن از خاصیت یقین آوری برخوردار است.

۴. مدعیات برآمده از این تجارب، به طور مستقل از ویژگی آزمون پذیری برخوردارند، و قابل نقد [نراقی، رساله دین شناخت، ۶۵-۶۶]. همانگونه که یک تجربه حسی را از طریق تکرار و آزمایش می توان ارزیابی کرد، یک تجربه دینی را نیز از پیشفرضها و لوازم منطقی آن و بررسی سازگاری درونی و بیرونی آن در قالب یک نظام اعتقادی، می توان ارزیابی نمود؛ مثلاً، اثبات حقانیت

مَنْزِلُ السَّعَادَةِ
 لَأبي إسماعيل عبد الله الانصاري
شرح
 كمال الدين عبدالرزاق القاساني
 حَقِيقَةُ عِلْمِي
 مِنْ بَيْتِ
 اَلْمَسْجِدِ اَلْبَيْتِ

دسترس انسان و دارای مرتبه وجودی بالاتری از اویند.

۵. متعلق ادراک در تجارب معنوی، از سنخ و مقوله متفاوتی نسبت به کیفیات محسوس در ادراکهای حسی اند. در تجارب حسی، به اموری همچون: رنگ، بو و مزه دست می یابیم؛ ولی در تجارب معنوی، با حالتیهای وجودی از قبیل: خیر، شر، رحمت و خشم برخورد می کنیم.

با این حال، به نظر می رسد ندرت وقوع یک تجربه - همان گونه که برخی تجارب حسی مانند برخی حوادث کیهانی به ندرت واقع می شوند - اختصاص یک تجربه به برخی انسانها - همان گونه که برخی تجارب حسی نیز به موجودات خاص با قابلیت‌های ویژه مانند نیروی شامه برخی از حیوانات یا نیروی شبه راداری خفاشها اختصاص دارد و همچنین برخی انسانها نیز قابلیت‌های خاص حسی دارند - نمی تواند نافی حجیت و اعتبار ادراکی آن باشد. ابهام و اجمال برخی تجارب دینی نیز عمومیت ندارد، و در برابر آنها بسیاری از تجارب دینی همانند وحی پیامبران، از تجارب حسی برای آنان روشن تر و مفصل تر بوده است. تفاوت کمیتی و کیفیتی تجارب نیز نمی تواند به ویژگی مشترک ادراکی آنها مربوط باشد؛ همان گونه که دلیلی بر امتناع تجلی و ظهور موجودات فرایی، برای موجودات فروتر در دست نیست. در واقع، تفاوت محتوای تجارب، الزاماً به معنای تفاوت ساخت ادراکی آنها نیست. به عبارت دیگر، مفهوم ادراک بر مبنای ساخت مشترک تجارب، و نه محتوای متفاوت آنها، تعریف می شود [ترافی، رساله دین شناخت، ۶۷ - ۷۰].

ب: حیثیت تعبیری

تفاوت حیث ادراکی از حیث تعبیری، درباره تجارب دینی می تواند در چارچوب تفکیک علم حضوری از علم حصولی شناسانده شود. صاحب تجربه به هنگام مواجهه با امر الوهی، از آن فهمی حضوری دارد و آن را از عمق جان در می یابد. اما پس از پایان تجربه و به هنگام تبیین آن، به ناچار واقعه مزبور را از ساحت عینی به ساحت انتزاعی ذهن فرو می برد و سعی می کند در قالب مفاهیم و گزاره ها، به فهمی دیگر از آن برسد و مرتبه ای از آگاهی را برای دیگران نیز پدید آورد. حال، درباره امکان انتقال تجربه از عین به ذهن و سپس میزان مطابقت تصور ذهنی یک تجربه با واقعیت عینی آن، جای پرسش فراوان است.

اوتو معتقد است که توصیفات مفهومی از امر مینوی، مفاهیم عقلی حقیقی نیستند؛ بلکه صرفاً نوعی بدل روشنگر برای مفاهیم می باشند. وی مفاهیم به کار رفته در توصیف تجربه های معنوی را، «ایده نگار» (Ideogram) می نامد؛ یعنی تمثیلهای ناقصی، که از تجارب متعارف اخذ می شوند اپتسون، عقل و اعتقاد دینی، ۶۰].

پیروان تجارب دینی به هنگام تعبیر و تبیین تجارب و سعی در توجیه معتقدات خویش بر مبنای آنها، بر سر یک دو راهی قرار می گیرند: اگر تجارب دینی را بیان ناپذیر شمرند، در این صورت نمی توانند آنها را مبنای نظام اعتقادی خویش قرار دهند.

و اگر آنها را دارای حیثیت مفهومی و ذهنی بدانند. در این صورت نمی توانند استقلال آنها را از فضای نقاد عقل دور کنند و از نقدهای فلسفی و کلامی ایمن دارند. شاید تفکیک دو مقوله دین و معرفت دینی، برای حل این مشکل در خصوص تجارب و حیانی راهگشا باشد. دین که در قالب تجارب و حیانی بر پیامبر عرضه می شود، از هر گونه احتمال خطا و در نتیجه نقادی عقلی، مصون است؛ اما این پدیده به هنگام تعبیر در سطح گزاره های زبانی، به ناچار تحت شرایط و قواعد ویژه فهم زبانی، برداشتهای متفاوتی در اذهان پدید می آورد. این تفاوتها بتدریج در اثر پیشرفت و تحول زبان، از عمق و ابعاد بیشتری برخوردار خواهد شد. بنابراین، تجارب و حیانی در شکل اصلی خویش برای پیامبران یقین آورند، و از هرگونه احتمال نقادی برای خصوص آن مصونند. اما در شکل تعبیری خویش، به طور طبیعی زمینه نقادی را برای پیروانشان فراهم می سازند. از این رو، تنها ملاک داوری یقینی در این گونه اختلافات، شخص پیامبر به عنوان صاحب تجربه و حیانی خواهد بود.

این نظریه، از برخی آیات قرآن نیز برداشت می شود. آیات نخستین سوره نجم، از آگاهی یقینی پیامبر نسبت به تجارب و حیانی خبر می دهند: «ماکذب الفؤاد ما رأی اتمارونه علی ما یری و لقد راه نزله اخری مازاغ البصر و ما طغی» [نجم/ ۱۱-۱۷] (دل آنچه را که دید، دروغ نشمرد. آیا آنچه می بیند با او جدال می کنید، او را دیگر بار هم بدید... چشم خطا نکرد و از حد در نگذشت). از سوی دیگر، پیامبر را در فرایند ابلاغ زبانی وحی با انتقال آن از واقعیت عینی به سطح زبان - بنا به دیدگاه وحی به معنا - مصون از خطا می شمرد و تأکید می کند: «لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علینا جمعه و قرآنه فاذا قرآناه فاتبع قرآنه ثم ان علینا بیانہ» [قیامت/ ۱۶-۱۹] (به شتاب زبان به خواندن قرآن مجنبا، بدرستی که گرد آوردن و خواندنش برعهده

خدا و انسان در قرآن

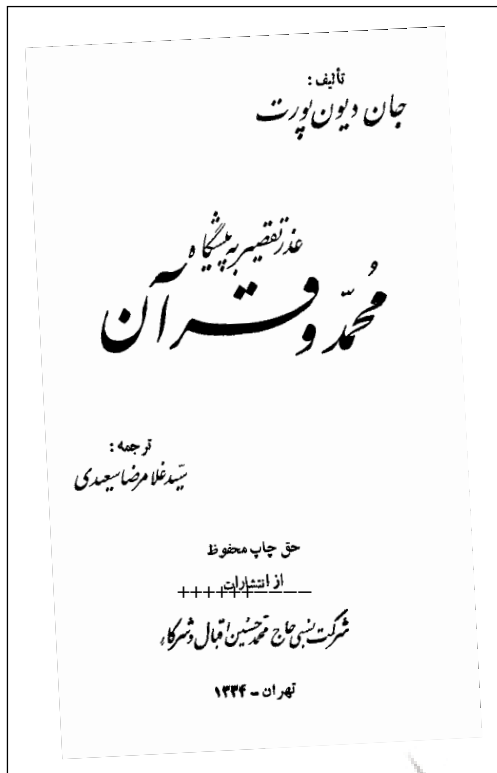
معینشناسی جهانبینی قرآنی

نوشته
دکتر کوشیهیگو ایروسو

استاد دانشگاه کیو
(مؤسسه تحقیقات فرهنگی و زبانشناختی)

ترجمه
احمد آرام

دفتر نشر زمانت اسلامی



ماست. پس هرگاه آن را خواندیم پس تو آن خواندن را پیروی کن. سپس بیان آن برعهده ماست). و در مرحله سوم، پیامبر، را موظف به تبیین و تفسیر آنها می شمرد: «وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس منازل الیم» [نحل/۴۴] (و بر تو قرآن را فرو فرستادیم تا آنچه را برای مردم نازل شده است، برایشان بیان کنی) و او را تنها مرجع داوری در مسائل دینی معرفی می کند: «انما المؤمنون الذین آمنوا بالله و رسوله و اذا کانوا معه علی امر جامع لم یذهبوا حتی یتأذنوه...» [نور/۶۲] «مؤمنان کسانی اند که به خدا و پیامبرش ایمان آوردند و هرگاه با او (پیامبر) در کاری همگانی باشند، تا از او رخصت نطلبیده اند، نباید بروند...». بدیهی است که تبیین و تفسیر در موقعیت اجمال و ابهام، و در نتیجه آن اختلاف دیدگاه؛ معنا می یابد؛ بویژه آنکه قرآن خود، برخی آیات خویش را دارای تشابه معرفی می کند.

۴. گوهر و عنصر مشترک

یکی از موانع مهمی که بر سر راه حجیت و اعتبار تجارب دینی وجود دارد، مسئله تعارض و تفاوت تجارب معنوی افراد در سنتهای مذهبی گوناگون است. یک عارف مسیحی در تجربه معنوی خویش، به حضور عیسی (ع)، یکی از حواریان وی یا یکی از قدیسان مسیحی شرفیاب می شود؛ و یک مسلمان، به حضور پیامبر اسلام. و هر یک، پیامهای متناسب با اعتقادات مذهبی خویش را دریافت می کنند. حتی تجارب یک عارف شیعی، از تجارب یک عارف سنی متفاوت است، و گاه با یکدیگر ناسازگارند از این رو، تلاش برای ارائه گوهر و عنصری مشترک برای همه تجارب دینی، می تواند یکی از مهمترین موانع اعتبار آنها را از میان بردارد.

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) و والتر استیسی (۱۸۸۶ - ۱۹۶۷م)، از جمله طرفداران حجیت تجارب دینی اند، که سعی در ارائه گوهر و عنصر مشترکی برای آنها دارند. ویلیام جیمز به چهار ویژگی ذیل اشاره می کند: وصف ناپذیری؛ معرفت بخشی فرا عقلی؛ زودگذری؛ حالت انفعالی و به تسخیر قوه عالی درآمدن، استیسی نیز به هفت ویژگی مشترک در تجارب عرفانی اشاره می کند: آگاهی وجدانی؛ احساس بی زمانی و بی مکانی؛ احساس عینیت و تحقق احساس تبرک و تیمن؛ احساس امر قدسی؛ تناقض نمایی و بیان ناپذیری اپرسون، عقل و اعتقاد دینی، ۵۳ - ۵۴. فرای از ابهامات این ویژگیها و اعتراضات بسیاری که به آنها شده است، این مشترکات بیشتر به تجارب عرفانی اختصاص دارد، و شامل بسیاری از تجارب وحیانی نمی شود. شاید سخن درباره هماهنگی و سازگاری تجارب وحیانی پیامبران مختلف ابراهیمی، تا حدی آسانتر باشد؛ زیرا وحیهای موسوی، عیسوی و محمدی از جهت شکل مواجهه با خدا و مضمون وحیانی، تا اندازه زیادی به یکدیگر شباهت دارند.

این مسئله را می توان از یک رویکرد قرآنی، چنین تحلیل نمود: خداوند، وحی به پیامبر اسلام را همانند وحی به انبیای پیشین می شمرد: «انا او حینا الیک کما او حینا الی نوح و النبین من بعده و او حینا الی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و الاسباط و عیسی و ایوب و هارون و سلیمان...» همچنین، دیانت همه پیامبران را همسان می شمرد، و گوهر واحدی به نام اسلام را - که به معنای تسلیم در برابر خداوند است - برای همه

تجارب وحیانی قائل می شود: «وجاهدوا فی الله حق جهاده هو اجتباکم و ما جعل علیکم فی الدین من حرج ملة ابیکم ابراهیم هو سماءکم المسلمین من قبل و فی هذا... فاقیموا الصلاة و آتوا الزکاة و اعتصموا بالله...» [حج / ۷۸].

تحلیلهای خاورشناسان از وحی محمدی

خاور شناسان با نگاه سکولار به پدیده وحی و بویژه وحی محمدی، به برخی نظریات جدید دست یافته اند که خالی از نگاه منفی و ارزشمدارانه نیست. آغاز برخورد جهان عرب با اسلام، به نخستین سالهای ظهور اسلام باز می گردد. گسترش سریع دین جدید اسلام، به طور طبیعی واکنش مسیحیان و یهودیان را به دنبال داشت. این برخوردها تا پایان قرون وسطی و حتی تا دوره های نخست رنسانس، در قالب مجادلات کلامی به صورت اعلام صریح بی اعتقادی به صداقت پیامبر و وحیانی بودن قرآن، شکل می گرفت. این نوع برخورد در دوره بیداری غرب، از صبغه ای علمی برخوردار شد. برخی خاور شناسان نخستین مانند: گوستاوویل و اشپرنگر با استناد به گزارش قرآن از اعتقاد کافران به جنون پیامبر، او را دچار اختلالات روحی و روانی یا بیماری صرع دانستند، و قرآن را نتیجه این حالات غیر طبیعی پیامبر پنداشتند. نولده که نیز که احتمال بیماری صرع را منتفی می داند، با این حال پیامبر را دستخوش هیجانات و عواطف سرکش روحی و روانی معرفی می کند. این حالت، سرانجام پیامبر را به این باور رساند که با جهان غیب ارتباط پیدا کرده است. مونتگمری وات، از خاورشناسان شهیر معاصر، در نقد این دیدگاه می گوید: به روایات و شواهد سلامت جسمانی و روحانی پیامبر، کم ارج نهاده شده است. باور نکردنی است که فردی مصروع یا دچار هیستری یا اسیر فشار حملات هیجانات

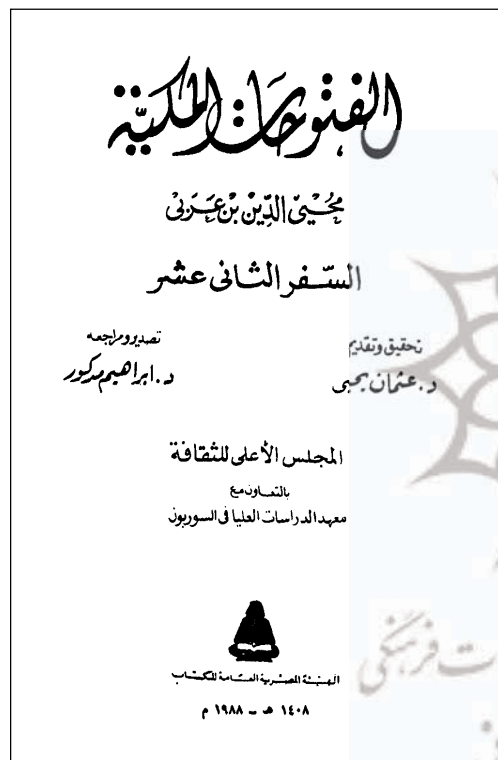
بسته شود [صادقی، رویکرد، خاورشناسان به قرآن، ۱۶۹ - ۱۷۰]. این رویکرد در میان برخی دانشمندان مسلمان نیز راه یافته است. کسانی که سعی در اثبات تأثیر و دخالت محیط اجتماعی عصر نزول و حالات شخصی، روحی و روانی پیامبر در ساختار و شکل نهایی وحی دارند، احتمالاً به نوعی از نظریه مزبور الهام گرفته اند. به طور مشخص، دو دیدگاه «بازتاب فرهنگ زمانه» و «بسط تجربه نبوی»، مبتنی بر نظریه وات می باشد [خرمشاهی، بینات؛ سروش، تجربه نبوی]. این نظریات نیز علاوه بر تطابق نداشتن با دیدگاه صریح بسیاری از آیات قرآن که پیامبر را در فرایند ابلاغ وحی صرفاً پیامرسانی امین می شمارد و هرگونه تأثیر درونی یا بیرونی بر وحی را انکار می کند، از جهت پیشفرضهای کلامی و مستندات درون دینی و برون دینی نیز مورد شک و تردید جدی هستند.

بتواند لشکر کشی نظامی یا رهبری دور اندیش یک دولت - شهر را به عهده گیرد. مخالفان او را مجنون می پنداشتند، اما آنان مرادشان این بود که سلوک و رفتار او، مجنونانه است یا گفتارش بسان کاهنان، از الهام جن می باشد. باید برداشتهای قرون وسطی را کنار گذاشت و محمد را به عنوان شخصی شناخت که صادقانه، با صدق نیت و ایمان درست، پیامهایی را ابلاغ می کرد که اعتقاد داشت از جانب خدا به او رسیده است [صادقی، رویکرد خاورشناسان به قرآن، ۱۵۸ - ۱۶۸؛ بازرگان، شناخت وحی].

برخی دیگر با الهام از نظریات فروید در طبقه بندی سازمان شخصیت، به تحلیلهای روان شناختی از وحی گراییدند. تورآندره و پس از او گیب و امیل در منگهام و مونتیه، از این گروه به شمار می روند. در منگهام این دیدگاه را به تفصیل در کتاب زندگانی محمد (ص) شرح و بسط داده است. رشید رضا در کتاب الوحی المحمدی، به نقد و بررسی تفصیلی آن پرداخته است. پیامبر بنا به این تحلیل، از نواغ اجتماعی و دارای فطرتی پاک، روحی متعالی و ایمان و باوری مستحکم به خداوند، و فاقد هرگونه ناهنجاری اعتقادی، رفتاری و خانوادگی به شمار می رود که در اثر فوران خود آگاهیهای باطنی، در او احساس اتصال به جهان غیب و دریافت پیامهای وحیانی پدید آمده است. این دیدگاه از نظر مطالعات علمی روان شناسی و مبانی فلسفی و کلامی، از تعارضات و اشکالات فراوانی برخوردار است و در بهترین شرایط، فقط در حد یک فرضیه نامستند و مبتنی بر حدس و گمان می باشد. از این رو، علاوه بر انتقادات فراوان اندیشمندان مسلمان، این نوع نظریات در میان خاورشناسان پسین نیز مقبولیت چندانی ندارد [صادقی، رویکرد خاورشناسان به قرآن، ۱۶۶؛ رضا، الوحی المحمدی، ۱۱۹ - ۱۷۰؛ عتتر، وحی الله، ۱۳۹ - ۲۲۵؛ حکیم، علوم قرآنی، ۱۵۳ - ۱۶۶؛ سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ۲۹ - ۴۴].

آخرین دیدگاه مهم خاور شناسان درباره وحی قرآن، از ریچارد بل در کتاب مقدمه قرآن می باشد، که از سوی شاگردش، مونتگمری وات، دنبال شده است. این دیدگاه در تقارب فراوانی با نظریه غیر زبانی وحی در الهیات مسیحی، و نظریه وحی به معنا در کلام اسلامی، قرار دارد

وات در شرح نظریه مذکور چنین می نویسد: «محمد در ادعای پیامبری صداقت داشته، و قرآن فعلی الهی است که از طریق شخصیت محمد تجلی یافته است. بنابراین، برخی از ویژگیهای آن اساساً به بشریت محمد ارتباط می یابد. خود قرآن نیز نظر مسلمانان را در مورد ماهیت وحی تأیید نمی کند؛ زیرا قرآن خود را عربی معرفی می کند و عربی نیز زبان بشری است. زبان در پیوند بسیار نزدیکی با تجارب سخن گویان به آن زبان قرار دارد؛ بویژه در خصوص مسائل اجتماعی و اقتصادی و مناسبات سیاسی». در واقع، وات به دنبال راهی برای حفظ حیثیت، اصالت و اعتبار کل قرآن است؛ بدون آنکه راه برای انکار برخی اشتباهها در مطالب غیر مهم و ثانوی - از نظر او -



نزدیکترین دیدگاه خاورشناسان به دیدگاه مشهور اسلامی، از سوی گروهی از شیفتگان به این دین ابراهیمی عرضه شده است، که برخی از آنها نیز به اسلام گرویده اند. کینت کریک نویسنده کتاب قرآن را چگونه شناختم، جان دیون پارت نویسنده کتاب عذر تقصیر به پیشگاه محمد، مورس بوکای نویسنده کتاب تورات، انجیل، قرآن و علم، لیو بولدفایس (اسد محمد) و الفونس ایتادینیه (مریم جمیله)، از این گروهند. پارت در این زمینه می نویسد: «در طول ششصد سال، راه حقیقت باز بود؛ ولی مسیحیان از روی غفلت و بی توجهی، سرمشق پیشوای خود را فراموش کردند. موسی و عیسی ظهور پیامبر بزرگتر از خودشان را با اطمینان وعده داده بودند. وعده انجیل به آمدن پاراکلیت (برگزیده و پسندیده) با روح مقدس یا آسایش دهنده، در اسم

مورد شبهه قرار گرفت؛ در حالی که از هر جهت بر شخص محمد تطبیق می‌کرد» [پارت، عذر تقصیر به پیشگاه محمد، ۱۰۳].
 بوکای نیز می‌نویسد: «نظر به وضع معلومات در عصر محمد، نمی‌توان انگاشت که بسیاری از مطالب قرآنی که جنبه علمی دارند، مصنوع بشری بوده باشند. کاملاً به حق است که نه تنها قرآن را باید وحی تلقی نمود؛ بلکه قرآن به علت تضمین اصلاتی که عرضه می‌دارد و وجود مطالب علمی با بررسی در عصر حاضر، آدمی را به مبارزه با این نظر فرا می‌خواند که تقریری بشری است. این به وحی قرآنی، مقام کاملاً جداگانه‌ای می‌بخشد» [بوکای، تورات، انجیل، قرآن و علم، ۳۲۸].

دانش زبان شناسی نوین با راهیابی به حوزه‌های دیگر علوم انسانی، رویکردی جدید در تحلیل و فهم پدیده‌های انسانی فراهم آورده است. تحقیقات ایزوتسو، نمونه روشنی از راهیابی یافته‌های زبان شناسی و معنا شناسی، به حوزه مطالعات قرآنی و الهیات اسلامی است. وی در کتاب خدا و انسان در قرآن، سعی دارد تحلیلی زبان شناختی و معنا شناختی از پدیده وحی ارائه دهد [ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ۱۹۲ - ۲۵۲]. نظریه زبان شناختی وی در تفسیر وحی، از جهات مختلفی حایز اهمیت است. نگاه زبان شناختی موجب شده است که فرهنگ اسلامی و عربی، در تفسیر پدیده وحی بیشتر مورد توجه قرار گیرد و دیدگاه آیات و مفاهیم قرآنی نیز در تحلیل مورد نظر دخالت داده شود. بنابراین روشمندی، نگاه برون دینی و اصالت و اعتبار نگاه درون دینی، یک جا جمع گشته اند. با این حال، رویکرد زبان شناختی هنوز به طور گسترده در میان پژوهشگران و نویسندگان مسلمان راه نیافته است؛ که پرداختن به آن، نیازمند بحث مستقل و مفصلی است.

منابع:

۱. ابن اثیر، النهاية في غريب الحديث
۲. ابن انس، مالک، الموطأ، بیروت
۳. ابن سیده، المخصص، بیروت
۴. ابن سینا، الیهات شفا
۵. ابن عربی، فتوحات مکیه
۶. ابن فارس، مقایس اللغة، قاهره، داراحیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۱
۷. ابن منظور، لسان العرب
۸. ابوالخیر، ابوسعید، اسرار التوحید، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶
۹. ابوزید، مفهوم النص، بیروت، مرکز الثقافی العربی
۱۰. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، بیروت، داراحیاء التراث العربی
۱۱. اصفهانی، راغب، مفردات غریب القرآن
۱۲. اعرجی، الوحی و دلالاته فی القرآن والفکر الاسلامی، بیروت، دارالکتب
۱۳. اقبال لاهوری، احیای فکر دینی، ترجمه احمد آرام، چاپ آفتاب
۱۴. انصاری، خواجه عبدا... منازل السائرین
۱۵. ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳
۱۶. بازرگان، شناخت وحی، نشر پژوهشهای اسلامی
۱۷. بغدادی، ابوالفرج، نقد النثر، بیروت، دارالکتب العلمیة،

۱۹۸۲ م

۱۸. بوکای، مورس، تورات، انجیل، قرآن و علم
۱۹. پارت، جان دیون، عذر تقصیر به پیشگاه محمد
۲۰. پترسون، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه نراقی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷
۲۱. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، مدرسه طه، ۱۳۷۷
۲۲. جرجانی، شرح موافق، قم، نشر شریف رضی
۲۳. جوادی آملی، قرآن در قرآن، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۸
۲۴. حکیم، محمد باقر، علوم قرآنی، تهران، مؤسسه تبیان، ۱۳۷۸
۲۵. حلی، کشف المراد
۲۶. خرمشاهی، بهاء الدین، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن»، مجلهٔ بینات

۲۷. رازی، فخرالدین، التفسیر الکبیر، چاپ مصر
۲۸. رضا، رشید، الوحی المحمدی، بیروت، مؤسسه عزالدین
۲۹. زمخشری، اساس البلاغة
۳۰. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۷۹
۳۱. سروش، عبدالکریم، تجربه نبوی، تهران، مؤسسه صراط، ۱۳۷۹
۳۲. سعیدی روشن، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، مؤسسه فرهنگی اندیشه
۳۳. سید مرتضی، امالی، بیروت
۳۴. شهرستانی، ملل و نحل
۳۵. صادقی، تقی، رویکرد خاورشناسان به قرآن، تهران، فرهنگ گستر، ۱۳۷۹
۳۶. صادقی، هادی، «دین و تجربه»، مجله نقد و نظر
۳۷. طباطبائی، محمد حسین، المیزان
۳۸. علی، جواد، المفصل فی تاریخ العرب
۳۹. عنتر، حسن ضیاء الدین، وحی...، دمشق، دارالمکتبی، ۱۹۹۹ م
۴۰. غزالی، محمد، معراج القدس، چاپ مصر
۴۱. همو، المنقذ من الضلال
۴۲. فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، چاپ مصر
۴۳. فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، قم، ۱۳۶۸
۴۴. فعالی، محمد تقی، «مکاشفه یا تجربه عرفانی»، مجله نقد و نظر
۴۵. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی،
۴۶. قمی، محسن، «برهان تجربه دینی»، مجله نقد و نظر
۴۷. گاتینگ، «اقسام تجربه دینی»، ترجمه رضا اکبری، مجله نقد و نظر
۴۸. لاهیجی، شوارق الالهام، چاپ سنگی
۴۹. همو، گوهر مراد، تهران، وزارت ارشاد، ۱۳۷۲
۵۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار
۵۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات
۵۲. معرفت، هادی، تاریخ قرآن، تهران، انتشارات سمت
۵۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، اسفار
۵۴. همو، شواهد الربوبیة، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶
۵۵. همو، المبدأ والمعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران
۵۶. مفید، مصنفات شیخ مفید، کنگره شیخ مفید
۵۷. نراقی، احمد، رساله دین شناخت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸
۵۸. ولسون، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات هدی، ۱۳۶۸

۵۹. هودرن، ویلیام، راهنمای الیهات پروتستان، ترجمه میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸
۶۰. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۷۶

61. Eliade, Mircea, The Incyclopedia of Religion, New York, Macmillan Publishing