

تجربه دینی و همسان انگاری آن با وحی

سید مهدی صالحی امیری
کارشناس ارشد الهیات و معارف اسلامی
و مسئول گروه دین‌پژوهی مرکز مطالعات
و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم

تاریخچه

تا قبل از قرن هجدهم، عقل‌گرایی و تکیه بر تواناییهای عقل در عرصه شناخت و اثبات وجود خداوند، مهم‌ترین اندیشه در مغرب زمین بود و تمام تلاش اندیشه‌مندان مصروف براهین عقلی اثبات وجود خداوند می‌شد؛ اما در اواخر قرن هجدهم عقل‌گرایی از سوی بسیاری از اندیشه‌مندان نفی شد و مناقشات جدی درباره این براهین در گرفت.^۱ شاید بیش از همه هیوم در این باره اصرار داشت، از نظر او براهین اثبات وجود خدا ناتمام بود و تثلیث امری غیر برهانی به شمار می‌آمد. او پس از سالها کار بر روی دلیل نظم، شش اشکال عمده در کتاب گفتگوهای درباره دین طبیعی^۲ بر این برهان وارد کرد.

کانت نیز این نکته را که دین با عقل‌گرایی افراطی سازگار نمی‌افتد و آموزه‌های دینی را با عقل نمی‌توان به اثبات رساند، از هیوم پذیرفت و بهتر از او آن را تبیین کرد. پیشنهاد کانت این بود که دین را باید از حوزه عقل نظری خارج کرد و به قلمرو عقل عملی، یعنی اخلاق، در آورد. از نظر او، وجود خدا از آن رو پذیرفتنی است که پیش فرض عقل عملی و اخلاق است نه به خاطر ادله‌ای که از سوی عقل نظری برای اثبات آن اقامه شده است؛ زیرا آن ادله دارای معارض است. این اندیشه موجب گشت تا کانت حقیقت دین را همان اخلاق بداند و

فتوا دهد که دین و اخلاق یکی هستند.^۳

در این بستر، حفظ دین و ارائه توجیه معقولی از دیانت نیازمند طرح جدیدی بود. شلایر ماخر، که در فضای رمانتیسم (تکیه بر احساسات و عواطف) می‌زیست، با عقل‌گرایی افراطی و همسان‌نگاری دین با اخلاق به مخالفت پرداخت. او اصل و اساس دین را نه تعالیم و حیاتی می‌دانست چنان که در ادیان الهی مطرح است و نه عقل نظری، چنان که در الهیات طبیعی مطرح است و نه عقل عملی و اخلاق چنان که کانت و پیروان او معتقد بودند. او حقیقت دین را در احساسات و عواطف تشخیص داد و گوهر دین را احساس وابستگی به مبدأ و قدرتی متمایز از جهان دانست.^۴ او با این نظریه یک حوزه حفاظتی برای دین پدید آورد و آن را از انتقادات علم جدید مصون نگه داشت.

پس از شلایر ماخر اندیشه‌مندانی مانند ویلیام جیمز با تألیف کتاب مشهورش، به نام انواع تجارب دینی^۵ رواج فراوانی به این بحث داد. این جریان به دست فلاسفه‌ای مانند رودلف اتو، جان هیک، ویلیام آلتون، ریچارد سویین برن، استیس، پرود فوت و... گسترش و ادامه یافت. آنها معتقد بودند که آنچه در دین مهم است، احساس وابستگی مطلق و ارتباط شخصی با خداوند است که از طریق تجربه دینی به دست می‌آید.

عوامل ظهور نظریه تجربه دینی

عوامل متعددی در پیدایی بحث تجربه دینی دخیل بوده‌اند که به طور خلاصه به آنها اشاره می‌نماییم:^۶

۱ - مخالفت با الهیات طبیعی: الهیات طبیعی که همان الهیات مبتنی بر عقل است، در تعالیم افلاطون و ارسطو ریشه دارد و در واقع بررسی فلسفی دین است. در مقابل آن، الهیات مبتنی بر وحی است. توماس آکوئیناس (۱۲۲۴ - ۱۲۷۴) مهم‌ترین شخصیت الهیات طبیعی بود. اما تجربه‌گرایان انگلیسی و در راس آن هیوم با الهیات طبیعی و عقلانی مخالفت گسترده‌ای می‌کردند.^۷ تلاش متکلمانی نظیر شلایر ماخر در ارائه نظریه تجربه دینی در این مسیر بود که می‌خواستند شکست الهیات طبیعی تأثیری بر دین نگذارد.

۲ - فلسفه نقادی کانت و تحویل دین به قلمرو اخلاق: کانت همانند هیوم با الهیات طبیعی مخالف است و منکر آن است که مسائل دینی را بتوان از طریق استدلال عقلی و فلسفی ثابت کرد. وی برای دین و متافیزیک حوزه مستقلی قائل نیست و آموزه‌های دینی را تابعی از قوانین اخلاقی می‌داند، و آن را به اخلاق فرو می‌کاهد. طرح شلایر ماخر انتقادی به

نظریه تحویلی کانت در باب فروکاستن دین به اخلاق است. او و دیگر تجربه گرایان دینی با طرح این نظریه حوزه‌ای مستقل برای دین در نظر گرفتند.

۳ - تعارض علم و دین: متکلمان، که تا سالها تفاسیر کلامی خود را بر پایه علوم طبیعی قدیم بنا نهاده بودند، با پیشرفت فزاینده علوم تجربی، تعارضاتی را میان علوم طبیعی جدید و اعتقادات خود مشاهده کردند. شلایر ماخر، که به دنبال راه حلی برای این معضل بود، با انتقال پایگاه دین از کتاب مقدس به قلب مؤمنان و طرح تجربه دینی به عنوان گوهر دین عملاً قلمرو علم را از قلمرو دین جدا نمود و با این شیوه دین را از انتقادات علوم تجربی مصون نگه داشت.^۸

۴ - قلمرو مکتب رمانتیک: در زمان شلایر ماخر تفکر فلسفی و استدلالهای عقلی به نوعی به بن بست رسیده بود و استدلالهای خشک و بی روح عقلی به شدت تضعیف شده بودند. در چنین شرایطی، نهضت رمانتیسم ظهور کرد. آنها معتقد بودند که از طریق عواطف و احساسات می‌توان به ناشناختنیها دست یافت. ظهور این جنبش زمینه مناسبی را برای تاکید بر عنصر احساس و عاطفه در دین فراهم نمود. مثلاً شلایر ماخر نیز تحت تأثیر همین جنبش، تجربه دینی را گوهر و قلب دین دانست و استدلالهای عقلی را در دین امور حاشیه‌ای تلقی نمود.

۵ - نقادی کتاب مقدس: در دو قرن اخیر کتاب مقدس مسیحیان آماج نقدهای فراوان قرار گرفته است. متفکرانی مانند شلایر ماخر که از یک سو نمی‌خواستند از ایمان دینی دست بکشند و از سوی دیگر در کتاب مقدس با یک دسته آموزه‌های غیر عقلانی مانند تثلیث، تجسید و... مواجه بودند، تلاش نمودند که مرکز ثقل ایمان را از کتاب مقدس به قلب دینداران منتقل نمایند و با این کار ایمان مسیحی را از انتقادات عقلی نجات دهند. به اعتقاد آنان پیام اصلی کتاب مقدس احیای تجربه دینی در میان دینداران است و کارکرد اصلی تجربه دینی فراهم نمودن زمینه برای ایجاد ارتباط عاشقانه با خدا است که جلوه‌های آن عشق سر سپردگی و گفت و گو است و همین امر بالاترین خیر ما را تشکیل می‌دهد.^۹

مفهوم تجربه دینی

«تجربه» واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذراند (خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر) و نسبت به آن آگاه و مطلع است.^{۱۰} تجربه انواع مختلفی دارد و دامنه آن بسیار وسیع

است و محدوده آن را طیفی وسیع از تجارب تشکیل می‌دهد؛ از جمله: تجربه زیبا شناختی، تجربه اخلاقی، تجربه لذایذ، تجربه حسی و... اما تجربه دینی غیر از تجربه‌های متعارف است متعلق این تجربه، موجود یا حضوری ما فوق طبیعی، یا مرتبط با ماورای طبیعت یا حقیقت غایبی است؛ مثلاً تجربه خداوند یا تجلی خدا در چیزی یا شخصی مانند مسیح یا مریم عذرا یا دیدن فرشته یا سخن گفتن با او و مانند آن.^{۱۱}

همچنین در تجربه دینی، شخص تجربه گر معتقد است که تبیین آن تجربه بر مبنای امور طبیعی، نارسا و غیر کافی است، و باید آن را بر اساس آموزه‌های دینی تبیین کرد و به عبارت دیگر، دینداران تعبیری دینی از تجربه خود به دست می‌دهند و تجربه خود را بر اساس آموزه‌های دینی توصیف و تفسیر می‌کنند. بنابراین، دو شرط برای دینی شدن تجربه وجود دارد: یکی آنکه در حوزه و محدوده دین صورت گیرد و دوم آنکه فاعل تجربه، در توصیف حالات خود از مفاهیم دینی بهره ببرد.^{۱۲}

حقیقت و چیستی تجربه دینی

با روشن شدن مفهوم تجربه دینی حال این سؤال به ذهن خطور می‌کند که حقیقت و ماهیت تجربه دینی چیست و آیا از سنخ تجربه‌های حسی به شمار می‌آید، یا باید تبیینی مابعدالطبیعی از آن فرا چنگ آورد و یا اینکه تجربه دینی نوعی احساس و عاطفه بیش نیست. در این زمینه سه نظریه وجود دارد:

۱- «تجربه دینی نوعی احساس است.» فردریک شلایر ماکر در آثار خود مدعی شد که تجربه دینی، نوعی تجربه معرفت بخش نیست و حاوی بار معرفتی و شناختاری نیست؛ بلکه «احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است.»^{۱۳} از نظر او این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش قائم به خود (self authenticating) و مستقل از مفاهیم، تصورات، اعتقادات یا اعمال است و چون نوعی احساس است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود، نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم.

رودلف اتواز دیگر متفکرانی است که تجربه دینی را از سنخ احساسات، احوال و عواطف می‌داند. او بر این باور است که بعد غیر عقلانی خداوند (امر مینوی) را که بسی ژرف‌تر از بعد عقلانی او است، می‌توان در سه نوع احساس تجربه کرد: اول، احساس وابستگی مطلق؛ دوم، احساس خشیت و خوف؛ سوم، احساس شوق و جذب. قدسیت خداوند از طریق این

احساسات درک می‌شود. نه از طریق عقل. هر چند عقل نیز می‌تواند اوصافی از خداوند را بیابد و مفاهیمی برای اشاره به او داشته باشد و آنها را تحلیل و تعریف کند، اما هیچ یک از این کارها نمی‌تواند ما را به عمق ذات خداوند رهنمون کند. جز از طریق احساس نمی‌توان به آن حریم بار یافت.

خلاصه آنکه تجربه دینی نوعی احساس است نه معرفت.

۲ - «تجربه دینی از سنخ تجارب ادراک حسی است.» این نظریه ادعا می‌کند که تجربه دینی از سنخ تجربه حسی است و همان ویژگیهای تجربه حسی را با تفاوتی اندک به تجربه دینی نسبت می‌دهد، ویلیام آلتون معتقد است که این گونه تجارب، ساختی مانند تجربه حسی دارد؛ زیرا در تجربه حسی سه عنصر وجود دارد: اول، مدرک یا شخصی که احساس می‌کند؛ دوم، مدرک (محسوس) یا شخص یا شیئی که احساس می‌شود؛ سوم، پدیدار یا جلوه و ظاهر محسوس. تجربه دینی نیز از این سه رکن بهره‌مند است: اول، صاحب تجربه یا شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند؛ دوم، متعلق تجربه یا خداوند که به تجربه در می‌آید؛ سوم، پدیدار تجربی یا ظهور و جلوه خداوند در دل صاحب تجربه آلتون با وجود انتقادهایی که به او شده است، با تاکید می‌گوید که اوصاف الهی هر چند حسی نیستند، ولی می‌توان آنها را آن گونه که داده‌های حسی را تجربه می‌کنیم، تجربه کرد و اعتقادش بر این است که خداوند در خلال تجربه دینی، چنان خود و افعال خویش را به انسان می‌نمایاند که آدمی قادر است وی و افعالش را بشناسد.

۳ - «تجربه دینی ارائه نوعی تبیین فوق طبیعی است.» مدافعان این دیدگاه تجربه‌های دینی را از سنخ تجربه‌های حسی نمی‌دانند؛ زیرا وقتی یک تجربه می‌تواند حسی باشد که اولاً شیء مدرک وجود داشته باشد و ثانیاً این شیء علت واقعی تجربه ما باشد. مثلاً اگر شخصی پرنده‌ای را دید وی اولاً فرض گرفته است که پرنده‌ای وجود دارد، ثانیاً این پرنده علت رؤیت او شده است.

حال اگر ما بخواهیم تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی به شمار آوریم، لازم است دو شرط مذکور در مورد آن نیز صدق کند؛ یعنی اولاً، متعلق تجربه در خارج موجود باشد و ثانیاً، آن متعلق علت واقعی پیدایی تجربه دینی باشد. اما در این صورت تنها یکی از انواع متعارض تجربه دینی می‌تواند تجربه واقعی باشد؛ زیرا ممکن نیست هم خدای واحد ادیان توحیدی واقعی باشد و هم خدایان متعدد ادیان شرک آلود. در این صورت، دیگر نخواهیم توانست پیروان ادیان مختلف را صاحب تجربه دینی به شمار آوریم.

وین پرآودفوت برای فرار از این اشکال تجربه دینی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که جامع باشد، تا بتواند پیروان ادیان دیگر را نیز صاحب تجربه دینی بداند و از طرف دیگر، ملزم نباشد متعلقات فوق طبیعی آن تجربه‌ها را تصدیق کند.

بر این اساس، از نظر وی، تجربه‌ای دینی است که شخص صاحب تجربه، آن را دینی تلقی کند؛ بدین معنا که تجربه‌گر معتقد است که نمی‌تواند آن تجربه را بر اساس امور طبیعی تبیین کرد و نیاز به آن است که به ماورای طبیعت توسل جست و پای موجودی فراتر از طبیعت را به میان آورد هر چند این صرفاً تلقی شخص تجربه‌گر باشد و هیچ ما به ازائی در مقابل آن تجربه در عالم واقع وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، تجربه دینی اثبات‌کننده متعلق خود نیست؛ بلکه تنها بیانگر آن است که تجربه‌گر متعلق تجربه را واقعی می‌پندارد، خواه در واقع نیز گمان او درست باشد یا نه. در واقع، پرآود فوت میان مقام توصیف و مقام تبیین تجربه دینی تفکیک قائل می‌شود. در مقام توصیف، نمی‌توان تجربه دینی را بدون ملاحظه دیدگاه‌های شخص تجربه‌گر توصیف کرد. توصیف تجربه دینی متضمن نوعی تفسیر است و در این تفسیر، وجود موجودی ما فوق طبیعت مفروض است.

اما در مقام تبیین تجربه دینی، می‌توان از نظام باورها و گرایش‌های شخص تجربه‌گر بیرون آمد و هیچ لزومی ندارد که در واقع علت پدید آمدن تجربه دینی واقعاً همان چیزی باشد که تجربه‌گر می‌پندارد. شاید اصلاً چنان واقعیت فوق طبیعی‌ای که تجربه‌گر توصیف کرده بود، وجود نداشته باشد و عوامل دیگری سبب حصول چنان تجربه‌ای شده باشند.^{۱۴}

با روشن شدن نظریات اندیشه‌مندان غربی درباره حقیقت و چیستی تجربه دینی، باید بگوییم هر یک از این نظریات دارای اشکالاتی است که نقد و بررسی آنها مجال دیگری می‌طلبد. از این روی، در اینجا تنها به ذکر نظریه برگزیده خود از تجربه دینی بسنده می‌کنیم. تجربه دینی نوعی مواجهه با خداوند یا امور ماوراء طبیعی با مقدس است. و مواجهه به معنای شناخت مستقیم، حضوری و بی واسطه است. احساس عجز و محدودیت و وابستگی به یک قدرت و کمال برتر، و احساس وجود آن قدرت و میل به او نمونه‌هایی از تجربه دینی است.

تجربه دینی، تجربه‌ای است که نه تنها در اعتقاد صاحب تجربه بلکه در واقع هم بر اساس امور طبیعی غیر قابل تبیین است و برای تبیین آن، نیازمند موجودی ماوراء طبیعی هستیم. البته کسانی که منکر ماوراء طبیعت هستند، فوق مادی بودن تجربه دینی را نیز

می‌پذیرند، و به صورت‌های گوناگون در پی استناد آن به علتی طبیعی هستند؛ ولی تا کنون هیچ تبیین قانع‌کننده‌ای برای حصول چنان تجربه‌های کوبنده، روشن، پرشور و تحول‌سازی که در طول تاریخ برای عارفان پدید آمده، ارائه نشده است.

اما مؤمنین، که به ماوراء طبیعت اعتقاد و ایمان دارند، در اینجا نیز تجربه دینی را فوق مادی می‌دانند. البته واضح است که فوق مادی بودن به معنای این نیست که هر تجربه دینی لزوماً تجربه الهی است. این نظریه تنها مادی بودن تجربه دینی را نفی می‌کند و تبیین طبیعی برای آن را غیر ممکن می‌داند؛ اما ممکن است تجربه‌ای شیطانی باشد. از سوی دیگر، این امکان هم وجود دارد که تجربه‌ای که به زعم تجربه‌کننده دینی است، واقعاً فوق مادی نباشد و در نتیجه، تجربه دینی واقعی محسوب نشود. پس همان طور که ممکن است شخصی در تجارب حسی به جای آب، سراب دیده باشد، در تجارب به ظاهر دینی هم امکان خطا و اشتباه می‌رود. اما این هم خطا است که تمام تجارب ادعا شده را مادی و نوعی خیال‌پردازی و یا فرافکنی و یا چیزهایی از این قبیل بدانیم.^{۱۵}

انواع تجارب دینی

تقریباً تمام کسانی که درباره تجربه دینی به بحث و بررسی پرداختند، بر تنوع آن، تأکید و پافشاری دارند. سوین برن آن را به پنج نوع، مکینتا یر به دو نوع، والیس ماتسون به سه نوع و ردولف اتو به دو نوع تقسیم کرده است.^{۱۶}

ویلیام جیمز نیز با اشاره به تنوع بسیار تجربه‌های دینی، عمیق‌ترین آن را تجربه‌های عرفانی می‌داند که نوعی شعور بی واسطه از حضور خداوند است که بیان‌ناپذیر و دارای محتوایی ادراکی است.^{۱۷} او به منظور گریز از کلی‌گویی و ابهام، که منشأ بسیاری از مغالطات لفظی و همچنین متهم شدن عرفان به احساسی بودن محض شده است، تأکید می‌کند که حالت‌هایی را می‌توان حالت‌های عرفانی شعور نامید که دارای چهار ویژگی ذیل باشد:^{۱۸}

۱ - بیان‌ناپذیری: این ویژگی که دارای جنبه سلبی است به آن معنا است که چون عارف به حال عادی خود باز می‌گردد، بیدرنگ می‌گوید که هیچ گزاره مناسبی در اختیار ندارد تا بتواند حالت خود را بیان کند. این حالت با هیچ توصیفی سرسازش ندارد. پس باید برای فهم آن تجربه‌اش کرد.

درباره علت بیان ناپذیری این تجارب گفته‌اند: ادراکات و تجربه‌های عرفانی از سنخ عواطف‌اند و زبان در بیان عواطف کند است و هر چه عاطفه عمیق‌تر باشد، بیانش دشوارتر است.^{۱۹} و برخی گفته‌اند: صاحبان تجارب عرفانی، احوالشان را فراتر از فهم و ورای طور عقل می‌دانند و بر آنند که در فکر نمی‌گنجد و در قالب مفاهیم در نمی‌آید؛ زیرا هر کلمه‌ای در زبان به ازای یک مفهوم است و به ناچار آنجا که مفهومی حاصل نیاید، کلمه‌ای نیز در برابر آن و برای بیان آن یافت نخواهد شد.^{۲۰}

۲ - معرفت بخشی: حالت‌های عرفانی گرچه شباهت‌های فراوانی به احساسات دارند، اما نوعی از معرفت و شناسایی را نیز همراه خود دارند و نوعی از بصیرت درونی نسبت به حقیقت اشیاء را برای ما به ارمغان می‌آورند که با شاقول عقل سازگار نیست و ضابطه کلی آن است که این حالت‌ها دارای نوعی اعتبار و حجت هستند که در اثر سپری شدن زمان از بین نمی‌روند.

دو ویژگی فوق، شرط لاینفک حالت‌های عرفانی هستند و اگر حالتی فاقد آنها باشد، نمی‌توان آن را تجربه عرفانی نامید؛ ولی ویژگی سوم و چهارم از عمومیت کم‌تری برخوردارند.

۳ - موقتی بودن: جز در موارد استثنائی، حالت‌های عرفانی برای مدت طولانی دوام ندارند. بیش‌تر این حالت‌ها نیم ساعت و حداکثر یک یا دو ساعت بیش‌تر دوام نداشته، سپس در پرتو زندگی عادی روزانه محو می‌گردند.

۴ - انفعالی بودن: هر چند می‌توان با برخی ریاضتها و تمرینات بدنی و فکری، زمینه حالت‌های عرفانی را در خود فراهم آورد، اما همین که عارف با حالتی عرفانی مواجه شود، در همان دم احساس می‌کند که اراده از او سلب شده و گویی در اختیار قدرت و اراده موجود برتری قرار گرفته است. لذا سالک به هنگام رسیدن به خلسه‌ها و یافته‌های عرفانی، حالت انفعالی دارد و در این وقت خود را فاقد هر گونه نقش آفرینی می‌بیند.

حقیقت و چیستی وحی

واژه «وحی» در لغت دارای معانی مختلفی همچون اشاره، الهام و در دل افکندن، نوشتن، رسالت و پیام، تفهیم و القای پنهانی مطلبی به دیگری، نوشتار و... است. در قرآن، کلمه وحی و مشتقات آن بیش از هفتاد مرتبه ذکر شده است که غالباً درباره ارتباط ویژه خداوند با پیامبران و القای پیام شریعت بوده است. همین معنا (وحی تشریحی) مورد نظر ما است و سایر استعمالات وحی مورد نظر نیست.

بنابراین، با توجه به گستردگی معنای وحی در قرآن، معنای خاصی از آن مورد بحث ما در این نوشتار است که عبارت است از تفهیم یک سلسله حقایق و معارف از طرف خداوند به انسانهای برگزیده از راه دیگری جز راههای عمومی معرفت بشری (حس، عقل و معرفت شهودی) برای ابلاغ به مردم و راهنمایی ایشان.^{۲۱}

نقد و بررسی نظریه یکسان انگاری وحی و تجربه دینی

برخی نویسندگان معاصر معتقدند که باید الگوهای سنتی را در تفسیر و تبیین وحی کنار گذاریم و به پدیده هایی همچون وحی از چشم انداز تجربه نظر اندازیم.

در طول تاریخ ادیان و حیانی، پیروان این ادیان وقتی خواستند بفهمند وحی چیست، آن را با پارادایم های معرفتی که در دست داشتند، مورد تفسیر قرار دادند. در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان مدل معرفتی مدل ارسطو بوده است و لذا با آن مدل به مسأله نزدیک می شده اند. امروزه اگر مدل معرفتی دیگری پذیرفته شود، مثل مدل تجربه دینی، در این صورت با این پارادایم باید به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این زاویه دید.^{۲۲}

بر اساس این دیدگاه آنچه با تجربه دینی دریافت می شود، نه الفاظ، بلکه معانی و حقایقی است که نیازمند تعبیر است و «وقتی تجربه در تعبیر می آید، چهار محدودیت انسان، یعنی محدودیت تاریخی، محدودیت زبانی، محدودیت اجتماعی و محدودیت جسمانی در تجربه او اثر می گذارد.»^{۲۳} تجربه دینی پیامبران نیز تافته جدا بافته ای نیست و همچون دیگر تجربه ها در زندان محدودیتهای انسانی گرفتار است و راه گریزی از خطا ندارد.

اعتای خداوند این نبوده است که یک کتاب به معصوم املا کند، یا تعالیم تخطی ناپذیر و خطا ناپذیری القا کند... وحی الهی و واکنش انسانی همواره درهم تنیده است. یک مواجهه که به مشیت و مبادرت الهی بوده توسط بشر جایز الخطا، تجربه، تعبیر و توصیف شده است.^{۲۴}

در نقد و بررسی این ادعا باید گفت:

۱ - تفسیر وحی به تجربه دینی پیامبر، و نیازمندی تجربه به تعبیر و گرفتار بودن تعبیر در دام محدودیتهای بشری، چنان که اندیشه مندان غربی و هواداران شرقی آنان نیز تصریح کرده اند، عصمت پیامبران را در ابلاغ وحی زیر سؤال می برد؛^{۲۵} در حالی که این بعد از عصمت هیچ گونه تردیدی را بر نمی تابد و انکار آن به برجیده شدن بساط نبوت می انجامد.

اگر تنها راه سعادت آدمی خود دستخوش تغییر و خطا گردد و بازتابی از محیط زندگی اجتماعی و فرهنگی باشد، ارمغان بعثت پیامبران برای بشر چه خواهد بود.

۲ - وحی الهی پدیده‌ای غیر متعارف و به تعبیر کارل بارت «سخنی به کلی دیگر»^{۲۶} است. از این رو، بهترین راه آشنایی با آن بهره‌گیری از سخنان کسانی است که خود به این منبع معرفتی دست یافته‌اند. پیامبر اکرم (ص) نه تنها معانی آموزه‌های قرآنی، بلکه الفاظ آن را نیز از جانب خدا می‌دانست و خود را پیام رسان و واسطه‌ای بیش نمی‌شمرد. اعجاز لفظی قرآن، که الهی بودن این کتاب را تردیدناپذیر می‌سازد، بر اساس همین دیدگاه معنا می‌یابد. در نتیجه، چنین نیست که پیامبر از پیش خود معانی وحیانی را به قالب الفاظ در آورد و در این میان، محدودیت‌های انسانی اش حقیقت الهی را پوشیده دارد:

انا انزلناه قرانا عربيا لعلکم تعقلون.^{۲۷}

برخی روشنفکران دیگر نیز بر آنند که پیامبر کسی است که دارای تجربه‌های ویژه باشد و این تجربه‌ها از همان سنخ تجربه‌هایی است که عارفان دارند:

مقوم شخصیت و نبوت انبیاء و تنها سرمایه آنها، همان وحی یا به اصطلاح امروز تجربه دینی است. در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و...^{۲۸}

بر اساس این نظریه، پیامبر اسلام تجربه ناب و تفسیر نشده خود را بر جای گذاشت؛ در حالی که پیامبران دیگر همواره تفسیری از تجربه خود بر جای می‌گذاشتند. به همین دلیل است که دیگر نیازی به پیامبر جدید نیست. همه می‌توانند با مراجعه به این تجربه تفسیر نشده، معانی و حاجات خود را به دست آورند و آن را تفسیر نمایند. چنان که پیامبر مخاطب کلمات قرآن بوده است، ما نیز هستیم. گویی آن تجربه در هر عصر و نسلی تکرار می‌شود. به همین دلیل، ما همیشه با یک وحی تازه و مطرًا روبه‌رویم که کهنگی ندارد.^{۲۹}

در نقد و بررسی این نظریه باید گفت که یکسان‌انگاری وحی با تجربه‌های عارفان خالی از اشکال نیست. عرفا خود بر تفاوت مکاشفات و مشاهداتشان با وحی تأکید دارند. ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه تصریح می‌کند که پس از رسول خدا (ص) وحی به‌طور کلی قطع گردید و اولیا و اهل معرفت جز الهام بهره‌ای ندارند:

و اعلم ان لنا من الله الالهام لا الوحی، فان سبیل الوحی قد انقطع بموت رسول الله (ص).^{۳۰}

بدان برای ما از جانب خدا تنها الهام است و نه وحی؛ زیرا وحی با مرگ رسول خدا قطع شد.

قیصری در شرح فصوص الحکم^{۲۱} و سید حیدر آملی در جامع الاسرار و منبع الانوار،^{۲۲} نیز وحی را از اختصاصات پیامبر دانسته‌اند.

استفاده از تعبیر «گویی» این مطلب را می‌فهماند که تجربه پیامبر می‌تواند همانند نقشی بر آب و رنگی بر هوا باشد و جز اوهام و خیالات شخصی و درونی هیچ بهره‌ای از واقعیت نداشته باشد.^{۲۳}

مشکل بعدی آن است که به اعتقاد فیلسوفان کانتی مشرب، تجربه دینی ناب و بدون تفسیر وجود ندارد. این در حالی است که خود این روشنفکر در این مسئله کانتی مشرب است.^{۲۴} پس نمی‌تواند بگوید که پیامبر تجربه ناب و تفسیر نشده خود را بر جای گذاشت. علاوه بر اینکه این نظریه حجیت سخنان پیامبر را در تفسیر وحی از میان می‌برد؛ همچنان که حجیت سخنان امامان معصوم(ع) را از میان می‌برد؛ در حالی که به اجماع مسلمانان، سخنان پیامبر و سیره ایشان در تفسیر وحی حجت تعبیدی است.^{۲۵}

تفاوت‌های تجربه دینی و وحی

۱ - تأثیر فرهنگ زمانه در تجربه دینی و جهت نیافتگی وحی از آن: طبق بسرخ‌ی دیدگاه‌ها، تجربه دینی از فرهنگ زمانه تغذیه می‌کند و در قید و بند فرهنگی است که تجربه در آن رخ می‌دهد. به بیان دیگر، هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که بدون واسطه مفاهیم و اعتقادات واصل شود و ساختار پیش از تجربه در شکل دادن به تجربه موثر نباشد، بلکه به نظر پراود فوت آن ساختار جزئی از تجربه است. از این رو، تجربه‌های عرفانی عارف هندو، هندگونه است و تجربه‌های عارف یهودی، یهودی وار است و تجربه‌های عارف مسلمان، اسلامی است. یعنی اگر عارف پیش از حصول تجربه، افکار و اندیشه‌های یک مسیحی را داشته باشد، تجربه‌های او در چارچوب اندیشه‌های مسیحی شکل می‌گیرد.^{۲۶} در حالی که مجموعه تعالیم و فرمانهایی که انبیا به عنوان وحی در اختیار بشر قرار داده‌اند، معمولاً با فرهنگ زمان انبیا در تقابل است. انبیا معمولاً با سنت‌های رایج و اندیشه‌های حاکم بر جامعه خود، که معمولاً خرافی و پوچ و منحط بودند، به مبارزه برمی‌خاستند و سنتها و اندیشه‌های تازه‌ای بر جای آنها می‌نشانند. این تحول از بخشی از معارفی ناشی می‌شده که به نام وحی از سوی خداوند دریافت می‌داشتند.^{۲۷} علاوه بر آنکه وحی الهی از هر گونه تصرف مصون و محفوظ است و خواش‌های نفسانی و عوامل بیرونی از جمله افکار و

عقاید هیچ گونه تأثیری در وحی ندارند، پیام الهی از هنگام صدور تا ابلاغ نهایی به مردم توسط ملائکه الهی نگهداری می‌شود.^{۳۸}

۲ - شریعت آفرینی وحی: دست کم برخی از وحی‌های نازل شده بر پیامبران الهی، شریعت آفرین است؛ یعنی دستور العملهایی از جانب خداوند برای زندگی فردی و اجتماعی پیروان دارد؛ در حالی که در تجربه‌های دینی و عرفانی چنین چیزی مشاهده نمی‌شود. بر همین اساس، ابن عربی تصریح می‌کند که فرشته برای نبی، شریعت مستقل می‌آورد، بر خلاف عارف که اگر هم امری در محدوده شریعت بر او نازل شود، از باب آگاه ساختن وی از احکام شریعتی است که بر پیامبر نازل شده و او از آن بی اطلاع است یا به دلیل خطای در اجتهاد، خلاف آن را باور داشته است. از این رو امکان ندارد که به عارف تابع یک پیامبر، حکمی الهام شود که بر خلاف شریعت واقعی آن پیامبر باشد هر چند ممکن است حکم الهام شده با فتاوی مجتهدان مخالف باشد که همین امر از خطای آنان در استنباط حکم مذکور حکایت می‌کند.^{۳۹}

۳ - تأثیر پذیری تجربه دینی از القائات شیطانی: در تجربه‌های عرفانی، مشاهدات و مکاشفات عرفا در معرض نوعی انحراف و سقوط و القائات خطا و شیطانی است. از این رو، عرفا برای صحت و سقم مکاشفاتشان رعایت موازین را لازم و ضروری می‌دانند. ابن عربی در این باره می‌گوید:

همه القائات بر اولیا، ربانی نبوده، بلکه گاهی شیطان برای سالک تمثیل یافته، باطلی را بر قلب او القامی کند. سالک باید کاملاً هوشیار باشد و آن چه را بر قلب او القا می‌شود، با میزان کتاب و سنت بسنجد و چنان چه میان آنها سازگاری یافت، بداند که آن القاء شیطانی است.^{۴۰}

اما وحی همواره از تلبیس ابلیس مصون است و پیامبران در همه مراحل فهم، درک و دریافت آن در عصمت الهی قرار دارند. وحی چنان حالتی سرشار از اطمینان به صدق خود در پیامبر ایجاد می‌کند که جای هیچ شک و شبهه‌ای نمی‌گذارد.

۴ - خطا پذیری در تعبیر: در تجربه دینی ممکن است ارباب تجربه در تعبیر مشاهدات خود دچار اشتباه گردند هر چند در شهود خود امر حقی را مشاهده کرده باشند. بر همین اساس، ابن عربی می‌گوید: گاهی سالک در تعبیر خود دچار خطا می‌گردد هر چند شهودش درست و مطابق با واقع است؛ مانند کسی که در مشاهدات ظاهری، شخصی را در تاریکی

شب می بیند که از دیوار خانه‌ای بالا رفت. آن گاه می‌گوید: «دزد وارد خانه شد!» در حالی که او همان صاحب خانه بوده که کلید را گم کرده و به ناچار از دیوار بالا رفته است. او در این که دیده کسی از دیوار خانه همسایه بالا رفته خطا نکرده و آنچه دیده در خارج واقع شده است؛ اما در گزارش خود دچار خطا گردیده است.^{۴۱} پس ممکن است عارف در تعبیر و تفسیر کشف خود دچار خطا گردد.

اما وحی قرآنی همان‌گونه که گذشت، لفظ و معنا هر دو از طرف خداوند بر پیامبر نازل شده است. نه اینکه معانی تنها نازل شده باشد و الفاظ ساخته پیامبر باشد. آیات فراوانی از قرآن بر این حقیقت دلالت دارند از جمله:

- مزمل / ۵: «انا سئلق علیک قولا ثقیلا؛ در حقیقت ما به زودی بر تو گفتاری گرانها القا می‌کنیم.»

این آیه، از «قرآن» با عنوان «قول ثقیل» یاد کرده است و این خود دلالتی واضح دارد بر اینکه لفظ بر پیامبر نازل شده است.

- قیامت / ۱۸ - ۱۶: «لا تحمک به لسانک لتعجل به ان علینا جمعه و قرانه فاذا قرانه فاتبع قرانه؛ زبانت را [در هنگام وحی] زود به حرکت در نیاور تا در خواندن [قرآن] شتابزدگی به خرج دهی، در حقیقت گرد آوردن و خواندن آن بر [عهده] ما است. پس چون آن را بر خواندیم [همان‌گونه] خواندن آن را دنبال کن.»

- بقره / ۲۵۲: «تلك آیات الله تتلوها علیک بالحق؛ این [ها] آیات خدا است که ما آن را به حق بر تو می‌خوانیم.»

در این آیات خداوند، قرائت و تلاوت قرآن را در هنگام وحی به خود نسبت داده است که نشانگر آن است که لفظ قرآن از جانب خداوند نازل شده است.

علاوه بر آن، مسئله اعجاز در فصاحت و بلاغت می‌رساند که لفظ و معنا هر دو از سوی خداوند متعال نازل شده است.

خلاصه آنکه تفاوت‌های دیگری نیز بین وحی و تجربه دینی وجود دارد که ما در این نوشتار تنها به برخی از آنها پرداختیم و تفصیل آن نیاز به کتاب مستقلی دارد و آنچه در اینجا حائز اهمیت است، اینکه تفاوت‌های بین وحی و تجربه دینی بیش از آن است که بتوان آنها را یکسان پنداشت.

پی‌نوشتها:

۱. توماس ریچارد مایلز، تجربه دینی، ترجمه جابر اکبری، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۷.
- 2 . David Haume, dialogues concerning, Natural Religion, (United states of America TheBobbs merill, company, 1977).
- ۳ . ر.ک به: محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، چاپ اول، تهران: نشر البرز، ۱۳۷۵، صص ۳۴۲ - ۳۶۱.
- ۴ . مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چاپ سوم، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۴۱.
- 5 . william James, The varieties of Religious, Experience, (New york: Newyork university library, 1958)
- ۶ . برای توضیح بیشتر ر.ک به: محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰، صص ۱۱۹ - ۱۲۱. و علیرضا قائمی‌نیا، تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱، صص ۱۰۲ - ۱۱۴.
- ۷ . ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸، ص ۱۴.
- ۸ . همان، ص ۴۱.
- ۹ . همان.
- ۱۰ . عقل و اعتقاد دینی، مایکل پترسون و دیگران، ص ۳۶.
- ۱۱ . همان، ص ۳۷.
- ۱۲ . کلام جدید، هادی صادقی، قم: کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۲، صص ۱۳۲ - ۱۳۴.
- ۱۳ . عقل و اعتقاد دینی، همان.
- ۱۴ . برای توضیح بیشتر ر.ک به: عقل و اعتقاد دینی، همان، صص ۴۳ - ۴۱ و تجربه دینی و گوهر دین، علیرضا قائمی‌نیا، همان، صص ۲۸ - ۳۶، و کلام جدید، هادی صادقی، صص ۱۳۸ - ۱۳۴.
- ۱۵ . ر.ک به: کلام جدید، هادی صادقی، ص ۱۳۸.
- ۱۶ . محسن قمی، برهان تجزیه دینی، مجله نقد و نظر، شماره ۲۵ و ۲۶، ص ۳۶۷.
- ۱۷ . همان، ص ۲۷۰.
- ۱۸ . علی شیروانی، مبانی نظری تجربه دینی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶.
- ۱۹ . وت. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۷، صص ۲۹۳ - ۲۹۴.
- ۲۰ . همان، صص ۲۹۷ - ۲۹۸.
- ۲۱ . ر.ک به: محمد باقر سعیدی روشن، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۵، صص ۱۶ - ۱۷.
- ۲۲ . محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ص ۴۰۵.
- ۲۳ . همان، ص ۳۸۳.
- ۲۴ . محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵، ص ۲۰.
- ۲۵ . خطاپذیری تجربه دینی مورد تاکید بسیاری از نویسندگان غربی قرار گرفته است و برخی از آنان به صراحت، وحی را نیز خارج از این چارچوب ندانسته‌اند. (ر.ک: نورمن گیسلا، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، ج ۱، تهران: حکمت ۱۳۷۵، ص ۹۲.
- ۲۶ . محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، همان، ص ۱۰۷.

۲۷. یوسف / ۲.
۲۸. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۷۸، ص ۳.
۲۹. عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: صراط، ۱۳۷۳، ص ۷۷.
۳۰. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، بیروت: دار صادر، بی تا، ص ۲۳۸.
۳۱. داود قیسری، شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۱.
۳۲. سید حیدر آملی. جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸، ص ۴۵۴.
۳۳. رک به: هادی صادقی، کلام جدید، همان، ص ۲۲۶.
۳۴. همان، ص ۲۲۷.
۳۵. همان.
۳۶. همان، ص ۲۴۶.
۳۷. همان، ص ۲۴۵.
۳۸. رک به: سوره جن، آیه ۲۶ - ۲۸.
۳۹. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، همان، ص ۳۱۶.
۴۰. همان، ص ۳۹.
۴۱. همان، ص ۷.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی