

نقدی بر نظریه تجربه دینی شلایر ماخر

یحیی جهانگیری^۱؛ محمدحسین مختاری^۲؛ علی آزادی^۳

چکیده

طرح تجربه دینی به عنوان گوهر دین، و منحصر کردن دین به مقوله احساسات شخصی، مولود ناکارآمدی فلسفه غرب در توجیه آموزه‌های دینی با هدف دفاع از اصالت و استقلال دین است که یکی از مسایل مهم فلسفه دین در عصر جدید می‌باشد و می‌تواند از جنبه‌های مختلف مورد نقد و بررسی قرار گیرد. یکی از نقدها این است که اتکاء به تجربه دینی و محدود کردن دین به امور شخصی، مشکلات جدی را در توجیه احکام و قوانین اجتماعی دین پیش خواهد آورد و اساساً فهم احکام اجتماعی دین، به عنوان زمینه‌ساز کسب مشروعیت و مقبولیت آن در جامعه و نهایتاً اجرای آن، امکان‌پذیر نخواهد بود و سبب خواهد شد یکی از جنبه‌های مهم دین عملاً از صحنه زندگی اجتماعی حذف گردد و همچنین اقدامات اجتماعی و عدالت طلبانه پیامبران، به عنوان حاملان وحی و بیان کنندگان و عمل‌کنندگان به دین توجیه پذیر نخواهد بود. در این میان نقد و بررسی موضوع مذکور با محوریت نظر شلایر ماخر به عنوان آغازگر مسئله تجربه دینی می‌تواند در خور توجه باشد که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

کلمات کلیدی: شلایر ماخر، تجربه دینی، احکام اجتماعی دین، شهود عرفانی، فلسفه دین

۱. سطح چهار موسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی و دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب

۲. دکتری فلسفه از دانشگاه دوره‌ها

۳. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی از دانشگاه علامه طباطبائی

۱. مقدمه

به دنبال ناکامی فلسفه غرب در توجیه آموزه‌های دینی، طرح تجربه دینی به عنوان گوهر دین، برای دفاع از اصالت و استقلال آن مطرح گردید که یکی از مباحث مهم دو قرن اخیر فلسفه دین محسوب می‌شود. برای نقد و بررسی تجربه دینی، لازم است معنا و مفهوم آن روشن گردد تا تجربه دینی از دیگر مفاهیم به کار گرفته در دین متمایز گردد. به مفهوم تجربه دینی می‌توان از دو منظر نگریست:

۱. کاربرد در معنای عام: تجربه دینی به معنای هر تجربه مرتبط با زندگی دینی، همانند احساس خاص به هنگام دعا و مشاهده کرامت اولیا است.

۲. کاربرد در معنای خاص: تجربه دینی به این معنا، آگاهی انسانها از امر متعالی است که می‌تواند بر خدا منطبق شود و یافتن آن در تجربه‌های درونی خود (یوسفیان، سفیری، شریفی، ۱۳۸۸: ۴۰). این امر متعالی می‌تواند بر بودن در حضور مسیح نیز اطلاق شود (Blackburn, 2008). تجربه دینی در این معنا، به نظر ویتگشتاین، با توجه به ویژگی‌هایی که برای آن بیان شده، فراتر از زبان و اندیشه انسان در این قلمرو است (علیزمانی، ۱۳۸۱: ۱۶۶). البته گاهی معنای دیگری از تجربه دینی ارائه می‌شود که می‌تواند وسیع‌ترین و عام‌ترین معنای آن در نظر گرفته شود، و آن بینشی از هستی است که به زندگی جهت می‌بخشد و می‌تواند در کارکردهای اخلاقی به عنوان راهنما تلقی گردد (اسماعیل، ۱۳۷۸: ۱۴).

یکی از مسائلی که بعد از روشن شدن اجمالی مفهوم تجربه دینی و در راستای روشن‌تر شدن آن می‌تواند مطرح باشد این است که تجربه دینی چه نسبتی با وحی می‌تواند داشته باشد؟ برخی از اندیشمندان معاصر وحی را محصول تجلی حالات روحی انسان می‌دانند و آن را از سنخ تجربه دینی می‌شمارند. مثلاً اقبال لاهوری ماهیت وحی را تجربه دینی می‌داند و معتقد است که در تجربه دینی، که ماهیت وحی را تشکیل می‌دهد چیزی جز اتصال به ریشه «وجود» مطرح نیست. وحی نیز مختص به انسان نیست، بلکه طبق آیات قرآنی، در ارتباط با آسمان، گیاهان و حیوانات مطرح است (نصری، ۱۳۷۹: ۱۰۴).

البته در مقام نقد و بررسی نظریه اخیر اهل تحقیق آن را سخن جدید و قابل ذکر نمی‌دانند بلکه آن را تکرار گفته‌های اعراب عصر جاهلیت پیرامون نبوت و وحی می‌دانند (سلیمانی بهبهانی، ۱۳۹۰: ۲۴۵). اما می‌توان گفت غالب اندیشمندان مسلمان وحی را از سخن تجربه دینی نمی‌دانند. هر چند که شهود عرفانی را به عنوان یکی از منابع معرفت می‌پذیرند. مثلاً علامه طباطبایی معتقد است که برهان عقلی بر امکان آن، این است که انسان در همین نشئه دنیا، بر حقایق پنهان و مستوری که پس از مرگ طبیعی با آن مواجه خواهد شد فی الجمله آگاه می‌شود (رک: شیروانی، ۱۳۸۰: ۸۳).

اکنون پس از بیان اجمالی مفهوم تجربه دینی و دیدگاه برخی اندیشمندان مسلمان درباره گوهر دین، که نمی‌تواند از سخن تجربه باشد، می‌توان گفت طرح تجربه دینی به عنوان اصل و گوهر دین، به عنوان یک شبهه دینی در دسته‌بندی علل شبهات دینی مطرح می‌شود (دین پژوهی در جهان معاصر، ۱۳۸۱: ۳۲). به نظر می‌رسد این دیدگاه توسط گروهی عنوان شده که از دید آنها ضعف اثبات و استدلال عقلانی آموزه‌های دینی، عامل طرح آن در عصر حاضر شده است، هر چند عوامل دیگری نیز دخیل بوده‌اند. بنابراین نقد و بررسی آن بخاطر اینکه یکی از شبهات مهم دینی در عصر حاضر است، از اهمیت زیادی برخوردار است.

در بیان اهمیت و ضرورت بحث تجربه دینی باید گفت که بسیاری از اندیشه‌های مطرح و رایج دنیای امروز ریشه در نگاه خاصی دارد که به دین و آموزه‌های دینی دارند. نگاهی که در آن بسیاری از عناصر مهم دینی نادید گرفته می‌شود. مثلاً لیبرالیسم مولود دیدگاه خاص درباره الهیات مسیحی است که این اندیشه برای اینکه خود را موجه نشان دهد، تفسیری از مسیحیت ارائه می‌کند که نتیجه طبیعی آن مشروعیت و مقبولیت لیبرالیسم می‌باشد. به عبارت دیگر «لیبرالیسم به معنای خاص دینی آن، نتیجه پذیرش کامل شرایط و شیوه تفکر دنیای معاصر از سوی الهیات مسیحی است. لیبرال‌ها در تلاش خود برای سازگار کردن دین با شرایط ونحوه زندگی معاصر، حاضرند بسیاری از عناصر بنیادین دین سنتی را قربانی کنند. لیبرال‌ها عقیده دارند مذهب به ساحت «احساسات» تعلق دارد و میان «ایمان مذهبی» و «الهیات مذهبی» تفاوت هست. از این‌رو، مؤمن بودن الزاماً به معنای پذیرش الهیات و عقاید مذهبی خاص نیست» (ونکی فراهانی، ۱۳۸۷: ۴۲). همچنان که مشاهده

می‌شود چنین نگاهی به مذهب، همان دیدگاهی است که ذات و گوهر دین را از نوع تجربه درونی می‌داند. بنابراین، پس از طرح مسئله تجربه دینی، اندیشمندان و فلاسفه آن را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند و آن را با چالش‌های جدی مواجه ساخته‌اند؛ از جمله:

۱. تجربه، بدون تفسیر امکان ندارد و نگرش‌ها و اعتقادات انسان در نوع تجربه دینی تاثیر دارد (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۸۵-۸۴).

۲. با پذیرش تجربه دینی، عصمت پیامبران و فلسفه بعثت انبیاء از بین می‌رود (یوسفیان، سفیری، شریفی، ۱۳۸۸: ۴۳).

۳. با طرح تجربه دینی گمان براین بود که آن می‌تواند یکی از منابع شناخت وجود، ذات و فعل خدا باشد، زیرا تجربه‌های دینی به گمان معتقدان به آن، آگاهی و ادراکی بی‌واسطه از خدا هستند. و این گمان به خاطر همسان قلمداد کردن تجربه دینی با تجربه حسی ایجاد شده بود؛ ولی با دقت و ژرف نگری تفاوت آن به عنوان یکی از منابع شناخت خدا با تجربه حسی نفی شده است، به طوری که گفته شده است که «اولین و مهم‌ترین دلیل آشکار برای ارزیابی منفی، به تفاوت‌های چشمگیر میان تجربه حسی و تجربه عرفانی باز می‌گردد. تجربه حسی دارای مشترک همه انسان‌هاست، حال آنکه تا آنجا که می‌توانیم بگوییم، تجربه عرفانی چنین نیست» (آلستون، ۱۳۸۳: ۷۴).

بر همین اساس بعضی اندیشمندان عقیده دارند تجربه دینی صرفاً باعث تقویت ایمان متدیان و تقویت انتقاد از کسانی می‌شود که به خدا ایمان ندارند. پس از این نظریه استقبال نمی‌کنند (Edexel, 2016: 1).

۴. براعتقاد به خدا براساس تجربه نیز ایراداتی وارد شده است:

۴.۱. تجربه یا حس نمی‌تواند دلایل معقولی برای اعتقاد به خدا ارائه کند، زیرا تصور خدا تصور ممتنع است. بنابراین تجربه خدا محال و ممتنع است.

۴.۲. تجربه یا حس غالباً فریبنده است، ما اغلب می‌گوییم که از X آگاهییم یا حضور X را تجربه می‌کنیم تا اینکه دلیل یا تجربه بیشتر ما را مجبور به این نتیجه‌گیری می‌کند در اشتباهیم.

۴.۳. دلایل بسیار زیادی برای این شک وجود دارد که وقتی شخص می‌گوید خدا را تجربه کرده است، واقعا چنین تجربه‌ای داشته باشد. کسی که مدعی تجربه خداست، ممکن است موضوع تجربه خود را به اشتباه شناسایی کرده باشد یا اینکه دچار خیالات و دیوانگی شده باشد (دیویس، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

از آنجا که بحث تجربه دینی با شلایر مآخر شروع و بعد از وی بسط و توسعه یافته است بنابراین ما در این مقاله برآنیم تا با طرح اجمالی بحث تجربه دینی از دیدگاه او به نقد و بررسی آن از جهتی دیگر، یعنی رابطه تجربه دینی و احکام اجتماعی دین بررسی نموده و انتقادات مربوط به آن را مطرح نماییم.

۲. نظریه تجربه دینی شلایر مآخر

نظریه شلایر مآخر درباره تجربه دینی، ریشه در پیشینه تاریخی بحث دین و پاسخی به نظریه تحویل‌گرایی کانت دارد. چون در عصر جدید دو جهان بینی آشتی‌ناپذیر علمی و دینی وجود دارد که ریشه در نظریه معرفت‌شناسی کانت و نهضت رمانتیک در قرن نوزدهم دارند (استیس، ۱۳۹۰: ۲۶۷-۲۶۶)، که تلاش شلایر مآخر در جهت توجیه این تقابل آشتی‌ناپذیر و در مقام دفاع از استقلال دین از حوزه‌های دیگر معرفتی و تاکید بر اصالت آن مطرح شده است.

برای روشن‌تر شدن مطلب لازم است نگاهی اجمالی به بحث دین و جایگاه آن در فلسفه کانت داشته باشیم. در معرفت‌شناسی کانت مسائل دینی از طریق فلسفی و عقلی قابل حل نیست. کانت در فلسفه نقادی خود معتقد است که همه معارف بشری ریشه در تجربه دارد، ولی از آنجایی که ما دسترسی مستقیم و بی‌واسطه به متعلق تجربه نداریم، متعلق تجربه فقط در ضمن صورتهای احساس و مقولات قابل درک می‌باشند. بنابراین تمام تجارب ما تفسیر شده توسط صورتهای ادراکی و مقولات می‌باشند و نسبت دادن صورتهای ذهنی به محدوده‌ای فراتر از عالم تجربه نادرست است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۰۵).

بنابراین در فلسفه کانت از آنجا که دین به محدوده فراتر از تجربه مربوط است، پس از تیررس عقل نظری بیرون می‌باشد و دین حوزه مستقلی ندارد و به حوزه اخلاق ربط پیدا می‌کند به گونه‌ای که

دین تجلی اخلاق است. برنامه شلایر ماخر و نظریه تجربه دینی او، در واقع مبارزه با تحویل‌گرایی کانت و دفاع از اصالت دین می‌باشد و معتقد است که دین حوزه مستقل دارد و نباید آن را به حوزه دیگری تحویل کرد. مقوله دین، قبل از شلایر ماخر، شامل معرفت‌نظری و فعالیت‌های اخلاقی بود و معمولاً وقتی درباره دین اظهار نظر می‌کردند، به تبیین نظریات و شرح اعمالی می‌پرداختند و آنها را مرتبط با دین می‌دانستند بلکه آنها گوهر و ذات دین را تشکیل می‌دادند، ولی بعد از کانت و براساس معرفت‌شناسی کانتی، دین به خارج از حوزه نظری رانده شد. شلایر ماخر برای دفاع از اصالت دین، تجربه دینی را مطرح کرد، که برآمده از تلقی او درباره ماهیت دین است که در کتاب «درباره دین» به تفصیل در مورد آن مطالبی بیان شده است، که ما در این جا ضمن بیان مقصود او از تجربه دینی، به اجمال به برخی از ویژگی‌های آن می‌پردازیم:

از نظر شلایر ماخر گوهر دین «احساس وچشیدن بی‌نهایت» می‌باشد. مقصود این است که این تجربه، بی‌واسطه و مستقل از مفاهیم و استدلال‌های عقلی، وخطاناپذیر واز حوزه معرفت‌نظری جداست. پس دین و تجربه دینی از مقوله احساسات است. به عبارتی دیگر «دین نزد شلایر ماخر همانا عبارت است از: احساس بنیادی اتکاء به بیکران. کارآن، کار دل است نه فهم. کار آن ایمان است نه دانش» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۵۹). شلایر ماخر، تصریح می‌کند این احساس بی‌نهایت به صورت دائمی و نامتغیر است که در ضمیر خودآگاه خودمان آن را احساس می‌کنیم (Schleiermacher, 2014: 133). پس می‌توان نتیجه گرفت که مسیحی شدن در حقیقت، نوعی احساس درونی دائمی ثابت و ابستگی به خداست. شلایر ماخر در جای دیگر، به خاطر اینکه دین را از نوع احساس می‌داند، اساساً پرسش از «چیستی خدا و دین» را یک امر ملال‌آور و آزار دهنده می‌داند که باعث سلب آرامش انسان می‌گردد (Schleiermacher, 1994: 26). نظریه او درباره ماهیت دین، در حقیقت راه‌گیزی از این ناآرامی است، زیرا دینداری مربوط به دل می‌شود و بحث‌نظری و مربوط به حوزه عقل‌نظری نیست که به خاطر پیچیدگی خاص خودش ملال‌آور باشد.

اینک به طرح و بیان ویژگی‌های تجربه دینی شلایر ماخر بر اساس کتاب وی، «درباره دین» می‌پردازیم:

الف: دین، از سنخ علم و دانش نیست: دین شامل نگرش و جهان بینی خاص به خدا و جهان نیست (Schleiermacher, 1994: 26)، و حتی آموزه‌های دینی و عقیده‌ها و تعصباتی که درباره معجزات، الهام و وحی و مانند آن داریم، برای دین لازم و ضروری نیستند (همان: ۸۸-۸۷). بنابراین شلایر ماخر به خاطر این که دین را از سنخ مفاهیم نمی‌داند همه چیزهایی که مربوط به دین تلقی می‌شود و از سنخ مفاهیم می‌باشند، مربوط به دین نمی‌داند. پس هرگونه اظهار نظر درباره خدا و جهان سنخیتی با دین ندارد.

در اینجا لازم است اندکی درباره استدلال شلایر ماخر بر نظریه‌اش بحث کنیم. درباره استدلال او می‌توان چنین توضیح داد که «ممکن است کسی اطلاعات نظری داشته باشد، ولی دیندار نباشد. شخص می‌داند که خدایی وجود دارد و پیامبری هم فرستاده شده است، استدلال‌های کلامی را نیز خوب می‌داند، ولی باز دیندار نیست. صرف دانستن و یاد گرفتن امور نظری موجب نمی‌شود که شخص دیندار باشد. لذا با وجود اطلاعات نظری، شخص ممکن است دیندار نباشد. همچنین ممکن است شخص دیندار باشد، ولی نسبت به امور نظری علم نداشته باشد. بنابراین میان دانستن امور نظری و دینداری از هیچ طرف ملازمه‌ای وجود ندارد. نه دانستن، مستلزم دیندار بودن است و نه دیندار بودن، مستلزم دانستن. می‌توانیم به تعبیر خودمان بگوییم که چون میان دینداری و دانستن امور نظری، عموم و خصوص موردی وجود دارد، پس دینداری با دانستن امور نظری یکی نیست؛ در بعضی موارد دینداری هست و دانستن نیست، و در برخی موارد، دانستن هست، ولی دینداری نیست، پس دینداری همان دانستن امور نظری نیست.

شلایر ماخر ملازمه دومی را هم، که ملازمه میان انجام دادن عمل اخلاقی و دیندار بودن است، نفی می‌کند، یعنی ممکن است کسی عمل قابل تحسین، از نظر اخلاقی را انجام دهد، اما ممکن نیست آن شخص، دیندار باشد و غیراخلاقی عمل کند؛ یعنی اگر کسی دیندار است عمل اخلاقی هم انجام می‌دهد، ولی میان دیندار بودن و تامل در امور اخلاقی، ملازمه‌ای وجود ندارد. بنابراین، میان دیندار بودن و انجام عمل اخلاقی ملازمه‌ای وجود ندارد. نکته‌ای را که باید درباره این استدلال شلایر ماخر بگوییم، این است که او نمی‌خواهد بگوید که دین با معرفت و انجام عمل اخلاقی رابطه‌ای ندارد،

بلکه می‌خواهد بگوید که دین صرفاً معرفت نظری و انجام عمل اخلاقی نیست، گرچه با هر دو رابطه دارد، ولی هیچ کدام گوهر دین نیستند» (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۴۸-۱۴۷). در همین راستا است که شلایر ماخر معتقد است ماهیت مسیحیت به گونه‌ای است که از آن تفسیر علمی محض چندان موفقیت آمیز، نمی‌توان کرد (Schleiermacher, 2011: 15).

ب: دین از سنخ کارکرد و فعالیت نیست: متکلمان قبل از شلایر ماخر، مسائل اخلاقی را مربوط به دین می‌دانستند، ولی شلایر ماخر میان دین و فعالیت‌های اخلاقی و هنری رابطه ضروری نمی‌بیند (Schleiermacher, 1994: 28). هنگامی می‌توان از رابطه ضروری میان دین و کارکرد و فعالیت سخن گفت که از یک سنخ باشند. از آنجا که از نظر شلایر ماخر، دین از سنخ عمل نیست کسی که عمل اخلاقی انجام می‌دهد، نمی‌توان ضرورتاً نتیجه گرفت که او فرد متدین است و چه بسا فردی عمل اخلاقی انجام دهد ولی دیندار نباشد. اما اینکه گفته شده رابطه‌ای ضروری میان دین و عمل اخلاقی وجود ندارد، می‌توان گفت کسی که عمل اخلاقی انجام می‌دهد، ممکن است متدین هم باشد، ولی عمل او دلیل بر تدین او نیست، زیرا دین از نوع احساس درونی است نه انجام عمل اخلاقی.

ج: دین، بودن است: موضوع و ماده دین، از دیدگاه شلایر ماخر، احساسات انسان است. چیزی نزدیک به درک و آگاهی که شبیه شهود می‌باشد (همان: ۴). از آنجا که گوهر دین، چشیدن بینهایت است. پس آن، عبارت از حالتی است که با هستی انسان یکی است؛ چون احساس انسان از نفس او جدا نیست. به اصطلاح، انسان به احساسات خود علم حضوری دارد و آنها جدا از انسان نیستند. پس متدین بودن رسیدن به حالتی از شهود و آگاهی است که انسان با هستی خود با آن یکی می‌شود. با دقت و توجه در نظریه شلایر ماخر درباره ماهیت دین متوجه می‌شویم که این نظریه دارای لوازم و پیش‌فرضیهایی است که بر آنها استوار شده است، از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. از آنجا که دین جنبه شخصی و احساسی دارد؛ پس به تناسب تجربه‌های مختلف اشخاص، می‌توانیم تجارب دینی مختلف داشته باشیم.

۲. دین قابل تبیین و دفاع عقلانی نیست، چون وقتی حقیقت و ذات دین بر تجربه درونی و شخصی افراد استوار است. بنابراین از سنخ مفهوم نیست، پس نمی‌توان آن را تبیین و دفاع عقلانی کرد.

۳. متدینان نمی‌توانند در یک حقیقت واحد اتفاق نظر داشته باشند، چون تجربه دینی مورد نظر از سنخ نظر و عقیده نیست. پس نمی‌توان چیز مشترکی میان آنها پیدا کرد.

۴. دین نمی‌تواند جنبه اجتماعی داشته باشد و در حاکمیت و قانون‌گذاری دخالت کند؛ چراکه چیزی می‌تواند به عنوان ملاک و معیار قانون‌گذاری باشد که همگان حداقل به طور نسبی دریافت و فهم یکسانی از آن داشته باشند. اما تجربه دینی به خاطر احساسی و شخصی بودن نمی‌تواند چنین ویژگی داشته باشد. بنابراین در تلقی تجربه دینی به عنوان گوهر دین، چنین فرض شده است که دین جنبه اجتماعی ندارد و نمی‌تواند ملاک و معیار احکام و قوانین اجتماعی گردد؛ و همین مسئله می‌تواند موضع به چالش کشیدن این نظریه باشد. چون با نگاه به تعالیم الهی و کسانی که دین را برای بشر به ارمغان آورده‌اند، احکام و قوانینی می‌بینیم که چنین پیش فرضی را باطل می‌کند. همین پیش فرض اخیر را می‌خواهیم بررسی و نقد نماییم.

بنابراین آنچه در این مقاله مورد توجه قرار گرفته است، بررسی مسئله تجربه دینی از طریق تعریف دین و طرح جنبه اجتماعی آن است. آنچه مسلم است این است که در بررسی فلسفی و منطقی معارف بشری، یعنی همان فلسفه‌های مضاف، باید به تعریف یا تعاریف معارفی که مورد بررسی فلسفی قرار می‌گیرد، توجه جدی گردد، مثلاً در فلسفه اخلاق به تعاریف و جنبه‌های مختلف اخلاق، نزد علمای اخلاق باید توجه کرد، آنگاه تحلیل و نقد و بررسی فلسفی دیدگاه‌های مطرح در اخلاق، توجیه منطقی پیدا می‌کند و الا چه بسا انسان دچار مغالطه کنه و وجه گردد و جنبه‌ای از آن معرفت را به عنوان ماهیت و حقیقت آن تلقی کند و از جنبه‌های دیگر آن غافل شود که خطر این مغالطه در علوم انسانی بیشتر است (خندان، ۱۳۷۹: ۱۸۰).

در اینجا نیز ضرورت دارد تا تجربه دینی با در نظر گرفتن تعاریف و وجوه مختلف دین مورد بررسی قرار گیرد. متأسفانه در بحث تجربه دینی، دین به جنبه خصوصی و حالات درونی محدود می‌گردد، که همین امر باعث بسیاری از مشکلات در بحث ماهیت وحی و تشکیک در عصمت پیامبران می‌

شود. مثلاً در کتاب علم و دین آمده است که خداوند وحی را فرستاده است، ولی نه با یک کتاب معصوم و مصون از تحریف و خطا، بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران و بنی اسرائیل. در این صورت، کتاب مقدس، وحی مستقیم نیست، بلکه گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آیین احوال و تجارب بشری است (باربور، ۱۳۸۸: ۱۳۱). تعریف مذکور از دین تعریف جامع و مورد اتفاق متدینان نیست، زیرا از نگاه دیگر معرفت دینی «مجموعه شناخت‌هایی است، که درباره ادیان تحریف نشده الهی که در بخش‌های عقاید، اخلاق و احکام و به عبارت دیگر در بخش هست‌ها و بایدها وجود دارد (حسین زاده، ۱۳۸۸: ۹۱). بنابراین یکی از جنبه‌های مهم دین، بخش احکام است که احکام اجتماعی دین و دخالت در حاکمیت جامعه جزئی آن می‌باشد.

ما در این مقاله برآنیم که با طرح مسئله احکام اجتماعی دین و حاکمیت دینی، یکی از مشکلاتی را که تجربه دینی به عنوان گوهر دین دارد، مورد بحث قرار دهیم. یعنی این بحث که آیا با محدود کردن دین به احساسات درونی، امکان تحصیل قوانین الهی، که برای عموم جامعه دینی مورد پذیرش قرار گیرد، وجود دارد یا نه؟ به عبارت دیگر با توجه به محدودیت‌های انسانی در تاویل و تفسیر تجارب دینی و اختلافات ناشی از آن، امکان اتفاق نظر متدینان درباره ماهیت احکام اجتماعی دین و اجرای آن در جامعه وجود دارد؟ و در ادامه پس از بحث نظری درباره امکان یا عدم امکان تحصیل احکام اجتماعی دین، براساس همین محدودیت‌های انسانی در تعبیر و تفسیر تجربه دینی، زندگی عملی پیامبران و رسالت آنان را به عنوان حاملان وحی الهی مورد بحث قرار می‌دهیم تا معلوم شود که آیا آنچه انبیاء بعنوان وحی الهی مطرح می‌کنند، می‌تواند از سنخ تجربه دینی مورد بحث ما باشد و اقدامات پیامبران را جهت اجرای احکام اجتماعی دین توجیه نماید؟

برای بحث و بررسی مسئله فوق با تبیین مقدمات زیر، مشکلات تجربه دینی به عنوان گوهر دین بیان می‌شود:

۱. دین دارای قوانین اجتماعی لازم جهت تامین عدالت بعنوان یکی از اهداف مهم دین است (قوانین اجتماعی دین).

۲. قانون باید به نوعی مشروعیت داشته باشد و مقبول اکثریت جامعه قرار گیرد و در جامعه دینی نیز مشروعیت دینی لازم را داشته باشد (لزوم مشروعیت دینی و مقبولیت قوانین اجتماعی).

۳. لازمه مشروعیت دینی و مقبولیت اجتماعی این است که دریافت‌هایی مشابه و همسان از مبانی و اعتقادات دینی وجود داشته باشند و با توجه به آنها قوانین وضع شده پذیرفته شوند. (لزوم دریافت‌های یکسان درباره قوانین اجتماعی).

پس دین که دارای قوانین اجتماعی است باید به گونه‌ای باشد که دریافت مشابه و همسان متدینان از آن قوانین اجتماعی، امکان داشته باشد تا آن قوانین با پذیرش مردم در جامعه پیاده گردد و در پرتو آن عدالت اجتماعی به عنوان یکی از اهداف بزرگ انبیاء عملی شود.

با توجه به مطالب مذکور، به نظر می‌رسد با پذیرش تجربه دینی به عنوان گوهر دین، امکان دریافت مشابه و همسان از دین، به خاطر محدودیت‌های خاص انسانی در تعبیر و تفسیر تجربه دینی، امکان پذیر نیست و امکان تحقق عدالت اجتماعی در پرتو اجرای قوانین الهی از بین می‌رود و یکی از اهداف بزرگ دین، که همان برپایی قسط و عدالت در جامعه است، محقق نمی‌شود و از جهت اجتماعی نفی غرض از بعثت انبیاء، به عنوان حاملان وحی الهی، پیش می‌آید. زندگی عملی پیامبران نیز نشان دهنده این است که آنچه آنان به عنوان وحی قلمداد می‌کردند از نوع تجربه دینی نبوده است، که بعداً توضیح داده خواهد شد.

ما در اینجا دین را همچون یک برنامه زندگی فردی و اجتماعی پذیرفته‌ایم که واجد احکام اجتماعی است و با نظریات رایج درباره دین در غرب متفاوت است که از جمله آنها نظریه رایج سکولاریزم می‌باشد. سکولاریسم با این اعتقاد که مقوله دین مربوط به عقاید و امور قلبی مردم است و با روح و قلب انسانها سروکار دارد و احساسات و عواطف آنها را به حرکت وامی‌دارد، آن را با حکومت ناسازگار می‌یابد و معتقد است که مقوله حکومت، بی‌آنکه هیچ‌کاری به قلب و روح انسانها داشته باشد، تنها به تأمین نظم و انتظام امور اجتماعی مردم، دارایی آنان و فراهم کردن امنیت جانی و مالی افراد جامعه می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۶).

در بیان مطلب مذکور باید اذعان کرد که پشتوانه نظری چنین تحلیلی از دین، همان نظریه تجربه دینی به عنوان گوهر دین است که آن به امور قلبی و احساسات محدود شده است. البته آیت الله جوادی آملی در نقد دیدگاه فوق مطالب قابل توجهی بیان می‌کنند: اولاً اینکه لحن حکومت فقط زبان زور نیست؛ حکومت می‌تواند برای ارائه نظریه‌ای از راه‌های گوناگون تلاش کند، بی‌آن‌که از زور و قدرت مدد بگیرد، مانند حمایت مالی از اقشار محروم و برنامه‌های فرهنگی؛ ثانیاً عاطفی دانستن همه محتوای دین نیز از تلقی و پندار ناصواب نتیجه می‌شود، درحالی‌که دین شامل برنامه و مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقرراتی است که برای اداره امور فردی و اجتماعی انسانها تدوین و در اختیار آنان گذاشته شده است. دین به این معنا سختی با انعطاف و مهر محض ندارد (همان: ۸۱).

پس ما در اینجا با توضیح دینی که واجد قوانین اجتماعی است و با کسب مشروعیت و دریافت همسان از طرف مردم، که باید در جامعه پیاده شود، به نقد و بررسی تجربه دینی از نظر شلایر مآخر می‌پردازیم:

۲.۱. قوانین اجتماعی دین

جنبه اجتماعی دین الهی، همواره در میان متدینان به این ادیان، مطرح بوده است به طوری که در قرون وسطی، مسیحیان نیز معتقد بودند که حکومت منشأ الهی دارد (فتحعلی، ۱۳۸۸: ۱۰۴). همچنین در اسلام، اصل اولی آن است که هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد. اما اگر خداوند کسانی را برای حکومت تعیین کند آنها حق حکومت دارند و مردم مکلف به اطاعت از آنها هستند (همان: ۱۰۵). در قرآن کریم به صراحت به این موضوع اشاره شده است، از جمله، این آیه شریفه با صراحت ولایت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را اثبات می‌نماید: «النبی اولی بالمومنین من انفسهم»؛ پیامبر به مومنان از خودشان سزاوارتر است. قرآن کریم در این آیه اولویت پیامبر را نسبت به مومنان به طور مطلق ذکر کرده است و مفهومش این است که در کلیه اختیاراتی که «انسان» نسبت به خویشتن دارد، «پیامبر» از خود او سزاوارتر است. براساس اطلاق این آیه، پیامبر اسلام در همه مسایل، اعم از مسایل اجتماعی، فردی و خصوصی، مسایل مربوط به حکومت، قضاوت و دعوت، از هر انسانی نسبت به خود او سزاوارتر است و اراده و خواست پیامبر، مقدم بر اراده و خواست وی می‌باشد....

در فلسفه حقوق و فلسفه سیاست گفته شده که انسان بر خودش حاکمیت دارد. هر انسانی حق دارد برای خودش تصمیم بگیرد. در این آیه خداوند پیامبر را در سطح بالاتری قرار داده و حق ولایت او را بر حق ولایت هر فرد مومن بر خودش، مقدم داشته است؛ به گونه‌ای که آن حضرت می‌تواند برای هر فردی از مومنان در تمام شئون زندگی تصمیم بگیرد....

علاوه بر این، آیات زیادی از قرآن کریم در کنار اطاعت خدا، اطاعت پیامبر را نیز بیان داشته است؛ مانند: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول... لعلکم ترحمون؛ خدا و رسول را فرمان برید، باشد که مشمول رحمت قرار گیرید.... بر اساس این قبیل آیات، علاوه بر اطاعت خداوند، اطاعت خود پیامبر موضوعیت دارد. همان کس که اطاعت خویش را بر انسانها واجب کرده، به مقتضای ربوبیت تشریحش اطاعت پیامبر را نیز بر مردم واجب ساخته است؛ یعنی به او «حق حاکمیت» داده و او را نسبت به تصرف در امور مردم از خود آنها «اولی» و سزاوارتر قرار داده است: «النبی اولی بالمومنین من انفسهم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۳۰۹-۳۰۷). پس اگر در ادیان الهی ادعای نجات و رستگاری انسانها شده است. این رستگاری حاصل رشد و کمال یافتن در صحنه اجتماع می‌باشد و انسان نمی‌تواند با شانه خالی کردن از مسئولیتهای اجتماعی به نجات و رستگاری برسد. اینکه در برخی از مقاطع تاریخی با تحریف و انحراف ماهیت دین، نقش اجتماعی آن کم‌رنگ یا از بین رفته است، این دلیل بر نفی جنبه اجتماعی دین نیست. و خود پیامبران هم در جهت اصلاح اجتماع قدم برداشته‌اند و خواسته‌اند در اجتماع عدالت و قسط میان مردم برپا شود. اینکه مسلمانان بعد از رحلت پیامبر اسلام به دنبال تعیین خلیفه بودند؛ دلیل بر این است که کسی در ضرورت حکومت تردید نداشته است. هرچند در اینکه چه کسی باید حاکم باشد اختلاف وجود داشته است. بنابراین اگر در اسلام مسئله حکومت، یک ضرورت تلقی شده است؛ آیا حکومت و حاکمیت دینی می‌تواند بدون داشتن قوانین اجتماعی ممکن باشد؟ به عبارت دیگر، آیا حکومتی که منسوب به دین است، می‌تواند در اعمال حاکمیت خود قوانین دینی را نادیده بگیرد؟ مسلماً اینگونه نیست. پس وقتی در اسلام حکومت اسلامی مطرح است، به دلالت التزام قوانین اجتماعی زیر مطرح می‌باشد، تا بر اساس آن حاکمیت دینی معنا و مفهوم پیدا کند. حتی اگر دین اجازه دهد که در اداره برخی امور جامعه عقل و خرد انسانها، یا عرف جامعه ملاک عمل

باشد، باز هم آن حکومت، دینی خواهد بود. به دلیل آنکه به تأیید دین، عقل و خرد انسانی یا عرف جامعه در حکومت دخالت کرده است. البته با مراجعه به متن دین الهی و ملاحظه ماهیت احکام اسلامی، مانند امر به معروف و نهی از منکر، جهاد در راه خدا، خمس و زکات، حفظ عزت و کیان اسلامی، حدود و قوانین جزایی و... می‌توان دریافت که بسیاری از قوانین اجتماعی در بطن اسلام وجود دارد و کسی نمی‌تواند منکر آنها شود.

این دیدگاه، که به جنبه اجتماعی دین اعتقاد راسخ دارد، معتقد است که دین الهی برای هدایت انسانها و روشنگری آنها در همه جنبه‌های حیات می‌باشد. بنابراین جنبه اجتماعی و قوانین الهی نمی‌توانست مغفول بماند. پس، این قول مردود است که شاید «اگر مشرکان مکه مانع دعوت او نمی‌شدند و او به مدینه هجرت نمی‌کرد و رهبری سیاسی را به عهده نمی‌گرفت، حوادث تاریخی به گونه ای دیگر اتفاق می‌افتادند و احکام دیگری نازل می‌شدند و تاریخ اسلام و مسلمانی شکل دیگری به خود می‌گرفت. همین است معنای این سخن که می‌گوییم بسیاری از احکام پیامبر تصادفی بودند چون به حوادث تاریخی اتفاقی و تصادفی نظر داشتند» (به نقل از نصری، ۱۳۸۱: ۲۶۶). در جواب می‌توان گفت هرچند که شرایط بیرونی و حوادث تاریخی، در نوع احکام نازل شده تاثیر داشته است، ولی دراینکه دین را چگونه تعریف کنیم و هدف آن را چه چیزی بیان کنیم، دیگر حتی حوادث تاریخی کور و بی‌هدف نیز نمی‌توانند اتفاق بیفتند.

۲.۲. لزوم مشروعیت دینی و مقبولیت قوانین اجتماعی

بعد از پذیرش قوانین اجتماعی دین، برای اینکه متدینان در یک جامعه دینی بر قوانین اجتماعی گردن نهند، لازم است تا قوانین موضوعه مشروعیت دینی داشته باشند و اکثریت جامعه آنها را بپذیرند. این یک منطقی پذیرفته شده در حکومت‌ها است که نارضایتی عمومی باعث مشکلاتی میشود. به همین خاطر است که معمولاً جوامع امروزی برای اینکه مشروعیت حکومتی را توجیه کنند، به آرای عمومی مردم مراجعه می‌کنند، و در منطبق اسلام نیز ولایت ظاهری شخص منوط به پذیرش اکثریت جامعه است، تا رضایت عمومی جامعه دینی نباشد تکلیفی برای تشکیل حکومت اسلامی نیست. مسئله اعمال حاکمیت دینی به این بستگی دارد و حکومتی که ادعای حاکمیت دینی

درد باید ویژگی‌هایی داشته باشد که جامعه دینی آن را از مصادیق حکومت اسلامی بداند و حاکمیت آن را مشروع دانسته و مقبول جامعه قرار گیرد. حضرت علی (ع) به عنوان امام اول مسلمانان، زمانی حاکمیت و خلافت مسلمین را بر عهده گرفت که حضور حاضران و پذیرش ایشان به عنوان خلیفه از طرف اکثریت جامعه اسلامی ثابت گردید. ایشان در خطبه شقشقیه می‌فرمایند: «اگر این بیعت کنندگان نبودند و یاران، حجت بر من تمام نمی‌نمودند و خدا علما را فرموده بود تا ستمکار و شکمپاره را برنابند و به یاری گرسنگان ستمدیده بشتابند، رشته این کار را از دست می‌گذاشتم» (نهج البلاغه، ۱۳۷۷: ۱۱). امام خمینی به عنوان بنیانگذار جمهوری اسلامی نیز بعد از اینکه اکثریت جامعه ایشان را به رهبری پذیرفتند، تشکیل حکومت اسلامی دادند. بنابراین برای اعمال قوانین الهی در جامعه، باید شرایط آن فراهم گردد که یکی از شرایط مهم آن، همان مشروعیت و مقبولیت اجتماعی است.

۲.۳. لزوم دریافتهای یکسان درباره قوانین اجتماعی

اگر برای تشکیل حکومت دینی و اجرای قوانین اجتماعی آن، مشروعیت و مقبولیت اجتماعی مورد نیاز است، لازمه این مشروعیت و مقبولیت آن است که متدینان جامعه دریافتهای مشابه از قوانین اجتماعی دین داشته باشند و بخواهند آن قوانین مورد اتفاق، اجرا شود. اگر هر شخص بنا بر فهم شخصی و متفاوت از دیگران، قرائتی از دین و فهمی از دین را داشته باشد، چگونه می‌توان به امکان رسیدن به فهم مشترک از قوانین اجتماعی دین و اجرای آنها امیدوار بود. بنابراین لازمه اجرای قوانین الهی، داشتن فهم مشترک میان افراد جامعه دینی است.

اینجا این نکته یادآوری می‌شود که برای اینکه قوانین الهی تامین کننده هدف بعثت انبیا باشند، باید جوابگوی نیازهای عصر باشند و با پیشرفت جوامع به لحاظ معرفتی و علمی کارایی خود را از دست ندهند و با نیازهای زمانه منطبق باشند. معنای تازه و فهم نو از دین در سیر تاریخ، متناقض با قوانین ثابت الهی نباشند و اعتماد به قوانین الهی، که لازمه مشروعیت و مقبولیت آنهاست، از بین نرود و باین ادعا سازگاری نداشته باشد که «اگر در علم نکته بدیعی روی نماید معرفت شناسی و لذا فلسفه را متأثر می‌کند و تحول فهم فلسفی، فهم آدمی درباره انسان و جهان را عوض می‌کند. انسان و

جهان که چهره دیگر یافت، معرفت دینی هم معنای تازه‌ای به خود می‌گیرد» (به نقل از نصری، ۱۳۸۱: ۲۹۱).

البته ادعای فوق مورد انتقاد واقع شده است و آن اینکه ادعای تحول کلی در همه معارف دینی، ادعای بدون دلیل است. زیرا تا استقراء تام صورت نگیرد نمی‌توان از آن دفاع کرد. حداکثر سخنی که می‌توان گفت این است که در برخی از معارف دینی تحول صورت گرفته است (همان: ۲۳۹). پس با قبول تحول معرفت دینی، اعتماد بر قوانین دینی، به خاطر امکان تحول آن از بین می‌رود و با از بین رفتن اعتماد به قوانین دینی، نقص غرض از خود دین پیش می‌آید و ارسال رسل و بعثت انبیا عبث می‌گردد. بنابراین اگر در جامعه‌ای بخواهند قوانین دینی حاکم باشد و از مشروعیت و مقبولیت برخوردار باشد، نباید سیر تحول فهم دینی به گونه‌ای باشد که امکان اعتماد مردم به قوانین الهی از بین برود. ولی اگر تحول در فهم معنای دین به معنای قدرت انطباق دادن دین بر شرایط عصری باشد، این تحول نه تنها اعتماد به دین را از بین نمی‌برد بلکه نشان دهنده قدرت دین بر سازگاری با تحولات تاریخی و اجتماعی می‌باشد.

با توجه به مقدمات مذکور حال می‌توان به این مسئله پرداخت که اگر تجربه دینی به عنوان گوهر دین تلقی شود، آیا امکان پیاده کردن قوانین و احکام اجتماعی دین وجود دارد. با توجه به ویژگی‌های تجربه دینی سعی می‌کنیم مسئله مطرح شده را بررسی نماییم.

تجربه دینی دارای ویژگیهای زیر می‌باشد:

۱. تجربه دینی، امری شخصی و درونی است و نمی‌توان بر آن برهان اقامه کرد و یک معرفت شهودی می‌باشد. آیت الله جوادی آملی درباره این نوع معرفت می‌گوید: «معرفت شهودی نسبت به حقیقت هستی، گرچه امری است که برهان عقلی بر امکان آن گواهی می‌دهد ولیکن اولاً شهود دارای مراتب و مراحل مختلفی است و شهودهای جزئی و متزلزل، حتی در حین مشاهده با یقین قرین نمی‌باشد، و ثانیاً شهود عارف برای کسی که از آن محروم است، معرفت یقینی را به دنبال نمی‌آورد؛ هر چند محروم از شهود در برخی از معارف، برهان یقینی برای انکار و یا بطلان شهود دیگران نمی‌تواند اقامه کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶۹).

مطلب دیگری که می‌توان درباره احوالات روحی و شهود عرفانی بیان کرد این است که این احوال در حوصله عبارت و بیان عادی نمی‌گنجد و تعبیری را هم که عارف از این گونه تجارب روحانی خویش می‌کند بدون آشنایی با این عوالم و با این معانی نمی‌توان ادراک کرد (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۱). بنابراین چیزی که در حوصله عبارات نمی‌گنجد، همگان نمی‌توانند درک درستی از آن داشته باشند. همچنین چیزی که نتوان به محک عقل سنجید، چگونه می‌توان به صورت یقینی درباره صحت و سقم آن قضاوت کرد و آنرا معیاری برای فهم و اجرای قوانین دینی، که لازمه‌اش مشروعیت و مقبولیت عمومی است، به کار گرفت.

۲. تجربه متاثر از محدودیت‌های انسانی است. با توجه به ویژگی قبلی می‌توان نتیجه گرفت که چون تجربه دینی یک معرفت شهودی است، که جنبه شخصی و خصوصی دارد، هر شخصی دارای ویژگی‌هایی است که آنها در تعبیر و تفسیر تجربه دینی تاثیر می‌گذارد. چون «وقتی تجربه در تعبیر می‌آید از فرهنگ متاثر است و چهار محدودیت انسان، یعنی محدودیت تاریخی، محدودیت زمانی، محدودیت اجتماعی و محدودیت جسمانی، در تجربه او اثر می‌گذارد» (یوسفیان، سفیری، شریفی، ۱۳۸۸: ۴۳). انسان به صورت طبیعی، اینکه در چه دوره‌ای و در چه جامعه‌ای زندگی می‌کند، فرهنگ و عقاید و زبان آن در تعبیر و تفسیر تجربه دینی اثر می‌گذارد. وقتی هر شخص دارای ویژگی جسمانی خاصی است بر حالات و صفات و اخلاق او تاثیر می‌گذارد و از این طریق در تعبیر و تفسیر تجارب دینی می‌تواند موثر واقع شود. بنابراین اگر تجربه دینی ملاک فهم دین واقع شود، چگونه به فهم مشترک ماهیت و گوهر دین، که در میان افراد یک جامعه به عنوان عقیده غالب، امیدوار بود و آنرا به عنوان قانون الهی در جامعه پیاده کرد. درحالی که در زبان متدینان هدایتگری، حکمت و رحمت الهی نیز اقتضاء می‌کند که خداوند با زبان عموم سخن بگوید (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۳۴۱).

پس در مسئله مورد بحث ما، هدایتگری خداوند در مسائل اجتماعی نیز اقتضاء می‌کند که خداوند با زبان عموم سخن بگوید. و اینکه معرفت شهودی و احساسی و درونی، زبان عموم نیست، بلکه جنبه شخصی دارد و نمی‌تواند برای عموم مردم برهان مقبولی باشد و احکام و مقررات اجتماعی دینی

مقبول همگان از آن بیرون بیاید و زمینه اجرای قوانین دینی را برای برقراری عدالت اجتماعی به عنوان یکی از اهداف انبیاء فراهم آورد.

۳. تجربه دینی با کشاندن دین به جنبه احساسی و درونی انسان، اخلاق اجتماعی را، که از لوازم قوانین اجتماعی است، بدون پشتوانه دینی محکم رها می‌کند و هرکس می‌تواند با ادعای تجربه دینی و فهم خاص دین، اخلاق را به نسبت بکشاند و عملاً اخلاق بدون پشتوانه دینی محکم و ثابت می‌شود و از اعتبار می‌افتد. به گفته استاد مطهری «اخلاق بدون پایه دینی، همانند اسکنااس بدون پشتوانه است که اعتباری ندارد» (مطهری، ۱۳۷۸: ۴۰۰).

۳. تجربه دینی و زندگی عملی پیامبران

پیامبران به عنوان افرادی که حامل وحی الهی بوده‌اند، با توجه به اقداماتی که در جهت اجرای عدالت اجتماعی انجام داده‌اند و در جهت اصلاح جامعه کوشیده‌اند، نشان داده‌اند که هرگز وحی الهی به معنای تجربه دینی مورد بحث نبوده است که صرفاً جنبه احساسی و درونی داشته باشند و قابل استدلال و برهان نباشد و فاقد جنبه اجتماعی باشد؛ بلکه به گونه‌ای بوده است که زمینه مشروعیت و مقبولیت عمومی داشته است و با مطالعه ماهیت قوانین دینی که جنبه اجتماعی دارد می‌توان به این حقیقت پی برد. هرچند قوانین اجتماعی دینی نیز از طریق وحی بر پیامبر نازل شده است، ولی از سنخ تجربه دینی نیست که شخصی و احساسی و منحصر به فرد باشد و قابل تعبیر و تفاسیر گوناگون و احیاناً متناقض با هم باشد؛ بلکه آنها منطبق بر عقل و فطرت مشترک انسانها بوده است. به خاطر همین در فهم مفاهیم دینی مشکلات تجربه دینی را ندارد و اگر اختلافاتی وجود دارد، هرگز آنها از سنخ تفاسیر تجربه دینی نبوده و نیست و بلکه این اختلافات عمدتاً در تبیین عقلانی و استدلال و برهان‌آوری برای معارف دینی و یا مستندات تاریخی منابع دینی بوده است، نه اینکه بخواهند احساس درونی پیامبر را تفاسیر مختلف کنند که اصلاً شهود عرفانی و احساس درونی برای دیگران قابل درک نمی‌باشد.

پیشوایان دین مأموریت داشتند که قسط و عدل را به تمام و کمال در جامعه حاکم کنند، و ماهیت قوانین الهی طوری بوده است که تردیدی در استقرار حکومت دینی نبوده است. به خاطر همین اعمال و رفتار پیامبر اسلام نیز در این راستا بوده است و اگر به اقدامات رسول خدا (ص) توجه کنیم می‌فهمیم که ایشان می‌خواستند جامعه‌ای بر اساس قسط و عدل به پادارند و به وجود و اهمیت حکومت الهی واقف بوده و در جهت استقرار آن اقداماتی را انجام داده‌اند. به خاطر همین است که «عملکرد پیامبر (ص) در مدینه در جهت تبیین مسائل سیاسی و حکومتی و بسنده نکردن به مسائل عبادی-اخلاقی صرف، از سویی و از سوی دیگر ارسال سفیر نزد پادشاهان و سلاطین و انجام قضاوت، همه بیانگر اهمیت مسئله حکومت و رهبری سیاسی بود» (فتحعلی، ۱۳۸۸: ۱۱۳).

اگر به عملکرد پیامبر اسلام (ص) در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی نظر کنیم، به وجود حکومت و احکام اجتماعی اسلام پی‌می‌بریم و زندگی عملی پیشوایان دین گواه این است که در راستای اجرای این احکام قدم برمی‌داشتند. در اینجا، به عنوان نمونه، به برخی از قوانین اجتماعی اشاره می‌کنیم تا وجود اینها به خوبی تبیین گردد:

۱. جهاد در راه خدا، از جمله احکامی است که به عنوان یک واجب دینی مطرح است. اگر سرحدات سرزمین اسلامی مورد تهدید و حمله دشمنان اسلام قرار گیرد، بر مسلمانان فرض است که از میهن اسلامی دفاع کنند. بدیهی است که پیامبر (ص) خود به فرمان الهی عمل نموده و مسلمانان را به این امر دعوت نموده است.

۲. قضاوت و داوری، از سوی پیشوایان دین، به عنوان الگوهای عملی برای برقراری عدالت در جامعه و احقاق حقوق مظلومان و اجرای احکام اجتماعی در قالب حدود، دیات، قصاص و تعزیرات در جامعه بکار گرفته می‌شدند و چون اجرای اینها حالت بازدارنده از منکرات را دارد و همین طور تضمین‌کننده احقاق حقوق مظلومان می‌باشد، لذا در هر زمان جامعه اسلامی باید از آنها بهره‌مند باشد و باید اجرایی شود والا فلسفه وجود این احکام از بین می‌رود. اسلام خواسته است که انسانها در زندگی امنیت جانی و مالی داشته باشند و در همین راستا برای متخلفین و متجاوزان به حقوق جانی و مالی و آبرویی،

مجازات‌های معین کرده است و این در زندگی عملی پیشوایان دینی که امکان برقراری حکومت برای آنان فراهم بود، مشهود است.

۳. امر به معروف و نهی از منکر از جمله احکام اجتماعی دین است که در سیره عملی پیامبران الهی متجلی بوده است. در اهمیت آن همین بس که در سایه آن سایر واجبات الهی اقامه می‌شود. بنابراین این حکم دین هرگز نمی‌تواند مطرود بماند و زندگی عملی پیشوایان دین، گواه این است که در سایه این قانون اجتماعی الهی توانستند دین خدا را در جامعه و تاریخ حفظ کنند. بنابراین اگر در گوهر دین این حکم خدا لحاظ نشود، بقای دین امکان پذیر نخواهد بود.

۴. خمس و زکات ضامن وجود احکام مالی در اسلام است و اهتمام پیشوایان دین در جهت اجرای آنها در جامعه، گواه این است که اینها از ضروریات دین بوده و تعطیل بردار نیستند و هرگز از گوهر و اصل دین حذف نمی‌شوند.

احکام مذکور از جمله احکام اجتماعی بوده و هست که در محتوای دین وجود دارد و اگر تجربه دینی را گوهر و اصل دین بدانیم، با چندین تالی فاسد روبرو خواهیم شد: اولاً، درک و فهم این امور با توجه به خصوصیتی که در تجربه دینی وجود دارد، با مشکل روبرو خواهد شد. ثانیاً، امکان همگانی کردن اینها و ایجاد مقبولیت با مشکل جدی روبرو خواهد شد؛ در حالی که زندگی عملی پیشوایان دین گواه این است که به این امور و اجرای احکام دین اهتمام جدی داشتند. پس می‌توان با قاطعیت گفت که تجربه دینی به عنوان گوهر دین، هرگز مورد پذیرش نمی‌باشد، مگر اینکه در تعریف دین به گونه‌ای تحریف ایجاد کنیم که آن را کاملاً از اصل خود استحالہ نماییم، زیرا اگر اصل و محتوای ادیان بزرگ الهی را ملاحظه کنیم و شیوه عملی پیامبران خدا را مورد توجه قرار دهیم، هرگز چنین برداشتی از دین را نخواهیم پذیرفت.

۴. نتیجه گیری

در تجربه دینی شلایر مآخر صرفاً به جنبه خاصی از دین توجه شده و آن به عنوان حقیقت دین معرفی شده است. بنابراین نوعی مغالطه کنه و وجه وجود دارد، در حالیکه یکی از وجوه عمده دینی که مورد توجه متدینان می‌باشد، همان جنبه اجتماعی آن است که یکی از اهداف انبیاء می‌باشد. با قبول تجربه دینی شلایر مآخر به عنوان گوهر دین، به خاطر ویژگی‌هایی همچون احساس درونی و شخصی بودن آن و متأثر بودن از محدودیت‌های انسانی، امکان رسیدن به قوانین اجتماعی دین، که زمینه ساز عدالت اجتماعی به عنوان یکی از اهداف بزرگ انبیاء می‌باشد، وجود ندارد و عملاً نفی غرض از ارسال پیامبران پیش می‌آید. ضمن اینکه، زندگی عملی پیامبران، که حاملان وحی الهی بودند و به دنبال اجرای قوانین اجتماعی دین بودند، گواه این است که دین الهی نمی‌تواند از سنخ تجربه دینی باشد. زیرا در این دیدگاه رسالت پیامبران الهی صرفاً توصیه به برقراری ارتباط شخصی و درونی با امر مقدس نیست، بلکه دین به عنوان یک برنامه مدون و جامعی تلقی شده است که با طرح دیدگاه‌های منطقی و روشن بتواند درباره مسائل کلی و اساسی خدا، انسان و جهان، اصول عقاید انسان را تصحیح کند و به اصطلاح جهان بینی درست و جامعی از هستی ارائه دهد و ذهن او را از خرافات شستشو دهد. در همین راستا افقی درخشان درباره آینده بشر و زندگی پس از مرگ به روی او بگشاید، که این آینده امیدبخش و روشن، در سایه عمل به تکالیفی در همین دنیا تأمین میشود که شامل تمام جنبه‌های حیات بشری می‌شود و از جمله آنها قوانین اجتماعی می‌باشد که سعادت انسان در دنیا و آخرت بدون عمل به آنها تأمین نمی‌گردد. در این دیدگاه، قوانین اجتماعی با از بین بردن موانع تکامل بشر و فراهم آوردن زمینه‌های رشد و بالندگی و تعالی انسان، او را در مسیر سعادت قرار می‌دهد که هر کدام از این احکام با هدف نهایی حیات هماهنگ و سازگار می‌باشد و به گونه‌ای نیست که به صورت جداگانه و بی‌ارتباط با سایر تکالیف و حقوق باشد. پس هر نوع تفسیری از دین، که این‌گونه قوانین را در خود جای نهد و آن را از حقیقت و گوهر دین خارج بداند، نمی‌تواند تأمین کننده هدف نهایی دین باشد.

بنابراین طرح تجربه دینی به عنوان حقیقت و گوهر دین، در واقع تحقیر و تحدید آموزه‌های دینی است که دست آن را از دخالت در امور اجتماع کوتاه می‌کند و زمینه بروز اندیشه‌هایی چون لیبرالیسم و سکولاریسم می‌شود که امروزه این اندیشه‌ها مبنای عمل بسیاری از حکومتها می‌باشند؛ درحالیکه در مکتب متعالی اسلام با ابعاد مختلفی که در آن مطرح است، جایی برای طرح چنین اندیشه‌هایی وجود ندارد. بستر چنین افکار و عقاید در جایی پدید می‌آید که تعریف دین و مصادیق دینداری از آنچه یک مسلمان به آن علم دارد، به دور می‌باشد. همین طور در جامعه‌ای بروز و ظهور می‌کند که اندیشمندان و فیلسوفان آن با دین و تعالیم غیرمعقول و فاقد پشتوانه عقلانی و منطقی آن روبرو شوند.

پس می‌توان به طور خلاصه چنین عنوان کرد که ظهور و بروز اندیشه‌ای همانند تجربه دینی در غرب، زمانی اتفاق افتاد که دین و آموزه‌های دینی به خاطر تفسیرها و تغییرات و تحریفاتی که در آنها شده بود، نتوانستند تعالیم خود را توجیه عقلانی نمایند و در مقابل فلسفه رایج غرب، به خصوص نظریه معرفت‌شناسی کانت، قادر نبود آن را از سیلاب تفاسیر ناروا دور نگه دارد. لذا طرح این مسأله به دنبال ناکامی فلسفه غرب در توجیه آموزه‌های دینی بوده است و هرگز حقیقت و گوهر دین به تجربه دینی خلاصه نمی‌شود.

منابع

- آلتون، ویلیام پی (۱۳۸۳)، «تجربه دینی: ادراک خدا»، در: آلتون، ویلیام. پی؛ جیمز، ویلیام؛ قدیسه ترزا (۱۳۸۳) درباره تجربه دینی، ترجمه مالک حسینی، تهران: هرمس.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰)، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت.
- اسماعیل، عزیز (۱۳۷۸)، زمینه اسلامی شاعرانگی تجربه دینی، ترجمه داریوش آشوری، تهران: نشر و پژوهش فرزنان.
- باربور، ایان (۱۳۸۸)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، نسبت دین و دنیا (بررسی و نقد نظریه سکولاریزم) قم: انتشارات اسراء.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۸)، درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- خندان، سید علی اصغر (۱۳۷۹)، منطق کاربردی، تهران، قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت) و مؤسسه فرهنگی طه.
- دبیر خانه دین پژوهان کشور (۱۳۸۱)، دین پژوهی در جهان معاصر (ابزار جدید، شبهات جدید)، قم: موسسه انتشارات احیاگران
- دیویس، برایان (۱۳۸۸)، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری نجف آبادی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهی (سمت).
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹)، ارزش میراث صوفیه، تهران: موسسه انتشارات امیر کبیر.
- سلیمانی بهبهانی، عبدالرحیم (۱۳۹۰)، ترجمه محاضرات فی الالهیات، قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه، انتشارات رائد.
- شیروانی، علی (۱۳۸۰)، دین عرفانی و عرفان دینی، قم: انتشارات دارالفکر.
- شهیدی، سید جعفر (۱۳۷۷)، ترجمه نهج البلاغه، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- علیزمانی، امیر عباس (۱۳۸۱)، خدا، زبان و معنا (درآمدی بر فلسفه زبان دینی، قم: آیت عشق.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵)، تاریخ فلسفه، جلد هفتم، ترجمه داریوش آشوری، تهران: شرکت علمی و فرهنگی و سروش
- یوسفیان، حسن؛ سفیری، منصور؛ شریفی، احمد حسین (۱۳۸۸) انسان، راه و راهنما شناسی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- فتحعلی، محمود (۱۳۸۸)، درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۱)، تجربه دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب.

- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، نظریه حقوقی اسلام جلد اول، (مشکات)، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری مرتضی (۱۳۷۸)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج (۳)، تهران: انتشارات صدرا.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۹)، انتظار بشر از دین، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۱)، راز متن (هرمنوتیک، قرائت پذیری متن و منطق فهم دین)، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
- ونکی فراهانی، محمد (۱۳۸۷)، گذری بر اندیشه دینی در غرب، قم: دفتر عقل ۲۴.
- هیک، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
- Schleiermacher, Friedrich (1994), On Religion, translated by John Oman Westminster/ John Knox Press.
- Schleiermacher, Friedrich (1994), Brief Untline of Theology as a field of Study, translated by Terrenceons N . Tice. Westminster/ John Knox Press ed.
- Schleiermacher, Friedrich(2014), the Christian Faith, New York.
- Blackburn , Simon (2008) *The Oxford Dictionary of Philosophy* ,Oxford University Press.
- Religious Experience (Edxel A2), accessible at: <http://www.markedbyteachers.com/as-and-a-level/religious-studies-and-philosophy/religious-experience-edxel-a2.html>