

ارزیابی روش شناسانه نظریه تجربه‌انگاری وحی بر اساس کتاب بسط تجربه نبوی

ابوذر رجیبی*
سید عبدالله هاشمی**

چکیده

پژوهش حاضر با روش توصیفی، تحلیلی انتقادی و براساس یافته‌های کتابخانه‌ای مدعای «تجربه‌انگاری وحی» آقای سروش در کتاب «کتاب بسط تجربه نبوی» را از منظر روش شناختی، مورد ارزیابی قرار می‌دهد. از جمله محورهای نقد و بررسی یک نظریه، کشف روش طرح و اثبات نظریه و مقایسه آن با روش علمی متناسب با تبار مسئله پژوهش است. این نظریه اگرچه با نقدهای گوناگونی مواجه شد، اما تاکنون از منظر روش‌شناسی، بررسی نشده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد عبدالکریم سروش برای اثبات «تجربه‌انگاری وحی» از روش علمی مناسب با موضوع استفاده نکرده است. استدلال در این باره باید یافته‌ای عقلی یا گزاره‌ای نقلی باشد و از سرچشمه حجت درونی یا بیرونی جوشیده باشد، اما ایشان، با بکارگیری مقبولات و مسلمات و یا شبه مقبولات، از روش جدلی و خطاب‌ی با هدف اسکات و اقناع مخاطب، بهره برده و در این راستا، دچار مغالطاتی نظیر «تفسیر نادرست»، «بزرگ نمایی»، «بستن راه استدلال»، «دلیل نامربوط» شده است.

واژگان کلیدی

وحی، تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، کتاب بسط تجربه نبوی، روش‌شناسی.

مقدمه

رازآلودترین، شگفت‌انگیزترین و مقدس‌ترین حادثه‌ای که بشر در ارتباط با آفریدگار خود داشته، وحی است. شگفتی آن همواره انسان را به تکاپو برای کشف این حقیقت واداشته؛ اما قدسی بودنش این راز را همچنان سربه‌مهر نگه داشته است. باین‌حال، اندیشمندان دیدگاه‌های مختلفی درباره وحی مطرح کرده‌اند.

یکی از چالشی‌ترین نظریه‌ها در این زمینه دیدگاه دکتر سروش است. به باور او، وحی از سنخ تجربه دینی است. تاریخ‌مندی دین و قرآن، عرضی دانستن فقه و شریعت اسلامی و ... از پیامدهای مهم این نظریه است. البته این امر از سوی وی در دهه‌های اخیر دچار تطور شده و ابعاد گوناگونی پیدا کرده است. ابتدا ایشان در کتاب **بسط تجربه نبوی** به ترسیم اصل نظریه خویش پرداخته و در ادامه مبتنی بر همان مطالب، در مقاله «طوطی و زنبور» و «رؤیایانگاری رسولانه» به نگاهی کاملاً متفاوت و متباین با نظریه متفکران اصیل اسلامی در این زمینه رسیده است. وی در **بسط تجربه نبوی** درصدد بیان یکسانی تجربه انسانی با تجربه نبوی است. در مقاله «طوطی و زنبور» قبلی بودن تجربه پیامبر را مطرح می‌کند؛ و در رؤیایانگاری وحی، به نفی الهی بودن می‌انجامد و قرآن را تا حد رؤیا و خواب تقلیل می‌دهد. اندیشمندان اسلامی به این دیدگاه نقد و اشکال وارد کردند و از جنبه‌های مختلفی بررسی شد. برخی از اندیشمندان به نقد مبانی فکری و معرفتی که سروش را به این نظریه رسانده، پرداخته‌اند. برخی دیگر ناسازگاری این نظریه با متن قرآن را دنبال کرده‌اند. در این میان می‌توان به پاسخ‌های مکتوب و نامه‌نگاری برخی از عالمان بزرگ حوزوی و اساتید حوزه و دانشگاه اشاره کرد که آقای سروش را از پیامدها و لوازم خطرناک نظریه‌اش آگاه ساختند.

این دیدگاه از جوانب مختلف بررسی و نقد شده است، اما به لحاظ روش‌شناختی تاکنون تحقیقی ناظر به نقد دیدگاه ایشان ملاحظه نشده است؛ درحالی‌که بخش زیادی از خطاهای معرفتی، به دلیل پایبند نبودن به روش علمی است.

لذا ضروری است با رویکرد روش‌شناختی، مستندات دکتر سروش برای اثبات تجربه‌انگاری وحی بررسی شود تا روشن گردد اولاً ایشان برای طرح نظریه خود از چه روشی استفاده کرده است؛ ثانیاً روش مطلوب در بررسی این موضوع چیست؛ در نهایت، ایشان چه میزان متعهدانه به این روش علمی رفتار کرده است.

این مقاله با هدف نقد نظریه «تجربه‌انگاری وحی» با استفاده از روش تحقیق کتابخانه‌ای و تحلیل روش‌شناسانه، به دنبال شناسایی روش طرح و اثبات این نظریه از سوی ایشان و نقد و بررسی آن است. فرضیه تحقیق این است که وی در رسیدن به این نظریه با هدف اقناع موافق یا اسکات مخالف، از روش

خطابه و جدل استفاده کرده و آنچه مواد استدلال او را تشکیل می‌دهد، مسلمات و مقبولات یا شبه‌مقبولات است. در نتیجه مدعی ایشان با استدلال برهانی همراه نبوده و دچار این آسیب جدی است که وی نتوانسته دیدگاه خود را مستدل به روش برهانی ارائه کند؛ ضمن اینکه در بهره‌گیری از روش جدلی نیز دچار مغالطاتی است که از این منظر نیز اثبات مدعایش با چالش مواجه می‌گردد.

پیشینه تحقیق

همان‌طور که در تبیین مسئله اشاره شد، بعد از طرح نظریه آقای سروش در کتاب *بسط تجربه نبوی*، فرهیختگان حوزوی و دانشگاهی نقدهای فراوانی به ایشان وارد کردند. حتی برخی از آیات عظام به نامه‌نگاری با آقای سروش پرداخته، ایشان را از لوازم و پیامدهای خطرناک نظریه بسط تجربه نبوی آگاه ساختند. اما آنچه را به شکل مستقیم در نقد کتاب بسط تجربه نبوی نوشته شده، می‌توان از این قرار بیان داشت:

- کتاب *نگاهی بر بسط تجربه نبوی*، نوشته آقای رضا حاجی‌ابراهیم (قم، انتشارات زلال کوثر، ۱۳۸۱)
- کتاب *نقد نظریه بسط تجربه نبوی*، نگاشته آقای علی ربانی گلپایگانی (قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲)
- کتاب *پادزهر در دفع ابتکار نزول وحی (پاسخی فشرده به کتاب بسط تجربه نبوی)*، نوشته آقای احمد احمدی. (قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۵)
- کتاب *نقد و بررسی نظریه‌های وحی*، نوشته آقای حیدر باقری اصل (تبریز، انتشارات یاس، ۱۳۸۴)
- مقاله «نقد نظریه همسان‌نگاری وحی و تجربه دینی»، نوشته آقای محمد سبحانی نیا (*فصلنامه آئینه معرفت*، پاییز ۱۳۸۶)
- مقاله «نگرشی انتقادی بر نظریه بسط تجربه نبوی»، نوشته آقای حبیب‌الله طاهری (*فصلنامه پژوهش‌های دینی*، سال اول، شماره ۲، تابستان و پاییز ۸۴)
- مقاله «نقد مبانی وحی‌شناسی سروش»، نویسندگان آقایان عبدالحسین خسروپناه و محمد قمی (*قبسات*، شماره ۱۰، مرداد ۱۴۰۰)
- در این آثار هم به تناسب مباحث مطرح در این کتاب‌ها، به نقد نظریه آقای سروش در کتاب *بسط تجربه نبوی* پرداخته شده است:
- کتاب *پژوهشی در عصمت معصومان*، نوشته آقایان احمدحسین شریفی و حسن یوسفیان (تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸)
- کتاب *تحلیل وحی از دیدگاه مسیحیت و اسلام*، نوشته آقای محمدباقر سعیدی‌روشن (تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸)

- کتاب **وحی و افعال گفتاری**، نوشته آقای علیرضا قائمی نیا (قم، انجمن معارف اسلامی، ۱۳۸۱)
 - کتاب **وحی شناسی**، نوشته آقای مصطفی کریمی (قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام،
 چ ۲، ۱۳۸۷)

در هیچ‌یک از این آثار، نقد به آقای سروش در کتاب **بسط تجربه نبوی** از منظر روش‌شناسی نبوده و تفاوت جدی بین این تحقیق با نگاه‌های البته گران‌مایه یادشده وجود دارد.

ماهیت وحی از منظر دکتر سروش

آقای سروش در کتاب **قبض و بسط تئوریک شریعت** به دنبال تاریخ‌مندی و زمینی‌انگاری معرفت دینی است و در **بسط تجربه نبوی** به دنبال تاریخ‌مندی و بشری دانستن اصل دین است. (سروش، ۱۳۷۹: ۷) بار اصلی این هدف، بر دوش تجربه‌انگاری وحی است. نقطه آغازی که وی را به این آرمان می‌رساند، این است که بگوییم وحی برای پیامبر از سنخ تجربه دینی است. (همو، ۱۳۷۷: ۱۱ و ۱۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۷۹ - ۷۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۱۰، ۲۱ و ۲۵) او با تجربه‌انگاری وحی به تاریخ‌مندی دین می‌رسد و از دل تاریخ‌مندی دین، ذاتی بودن باور و عرضی بودن شریعت را استفاده می‌کند. یکی دیگر از رهیافت‌های این نظریه این است که با خاتمیت، مأموریت و حجیت رسالت تمام شده؛ اما تجربه این حقیقت برای مردم پایان نیافته است و عارفان بر غنای تجربه دینی، و متفکران بر درک و کشف دینی، چیزی افزوده‌اند و صرفاً شارحان سخن پیشین و تکرارکننده تجربه‌های نخستین نبوده‌اند. (همو، ۱۳۷۹: ۲۷ - ۲۶)

به باور ایشان ماهیت وحی و مقوم شخصیت و نبوت انبیا از سنخ تجربه دینی است. همو با معرفی وحی به‌عنوان تنها سرمایه پیامبر، در تفسیر آن، می‌نویسد: «مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنان، همان وحی یا به‌اصطلاح امروز «تجربه دینی» است». (همان: ۳)

با اینکه وحی دربردارنده نوعی ارتباط پنهانی و مخفی میان پروردگار و پیامبر است، دکتر سروش این تجربه شخصی پیامبر از وحی را دریافته است و آن را این‌گونه گزارش می‌دهد:

در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند و آن پیامبر چندان به آن فرمان و آن سخن یقین می‌آورد ... که آماده می‌شود در مقابل همه تلخی‌ها ... یک‌تنه بایستد. (همان: ۳)

ویژگی‌های تجربه‌انگاری وحی

دکتر سروش پس از تجربه‌انگاری اصل وحی، به بیان ویژگی‌های تجربه وحی می‌پردازد. ازجمله

ویژگی‌های این تجربه پیامبرانه، یقین‌آوری، شجاعت‌زایی، کوبندگی و درخشندگی است و گوهر نبوت را تشکیل می‌دهد. (همان: ۴)

در اندیشه آقای سروش، یقین‌آوری تنها اختصاص به تجربه پیامبرانه دارد. سایر تجربه‌های دینی، خالی از حجیت است. (همان: ۲۷) در واقع ایشان تجربه نبوی را استثنا، و حکم خاصی برای آن ذکر کرده است. او در این باره چنین استدلال می‌کند:

دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد و همانا تجربه درونی و برونی است که پیامبر از سر می‌گذراند و هرچه آن خسرو کند، شیرین است و چون سخن او از سر هوی نمی‌گوید، پس سخنش عین هدایت است. بدین قرار، دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و لذا تابع اوست و از آنجاکه این تجارب گزاف نیست و پشتوانه شخصیت الهی و مؤید پیامبر را با خود دارد، برای همه پیروان و شخص پیامبر نیز متبع و الزام‌آور است. (همان: ۲۰ - ۱۹)

آیا در حیطة معرفت، امکان استثنا و خروج حکمی یک فرد وجود دارد؟ اگر تفاوت در حکم وجود دارد، آیا این شاهدهی بر خروج موضوعی نیست؟ آیا از همین تفاوت‌هایی که سروش برای تجربه نبوی با سایر تجارب بشری قائل است، نمی‌توان نتیجه گرفت که وحی از سنخ تجربه نیست؟

مأموریت‌آور بودن تجربه پیامبر، یقین‌آور بودن، الزامی بودن تجربه او برای سایر مردم، احکامی است که سروش برای تجربه نبوی اثبات، و آن را از سایر تجارب بشری نفی می‌کند. این همه، شاهدهی بر این نمی‌تواند باشد که ماهیت این دو متفاوت است و صرفاً واجد شباهت‌هایی هست؟ آیا صرف تشابه، نشانه‌ای از وحدت حقیقت است؟!

یکی دیگر از پیامدهای تجربه‌انگاری وحی، تفسیری است که ایشان از رابطه پیامبر با وحی ارائه می‌دهد. به باور او پیامبر صرفاً قابل و پذیرای وحی نبوده است، بلکه هم شأن فاعلی دارد هم قابلی؛ هم محل است، هم موجد. لازمه چنین شخصیت و چنین رابطه‌ای این است که وحی، هم تابع باشد، هم متبوع؛ اما او از سخن خود نتیجه دیگری گرفته و می‌نویسد:

پیامبر نیز که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد قابل و فاعل تجارب دینی و وحی بود و بسطی که در شخصیت او می‌افتاد، به بسط تجربه بالعکس منتهی می‌شد و لذا وحی تابع او بود، نه او تابع وحی؛ و هرچه آن خسرو کند، شیرین بود. (همان: ۱۳)

تبعیت وحی از پیامبر و تبعیت نکردن پیامبر از وحی، لازمه این است که پیامبر تنها نقش فاعلی

داشته باشد. پیامبر اگر صرفاً قابل باشد، در نتیجه او تابع وحی می‌شود؛ و اگر صرفاً فاعل باشد، وحی تابع اوست. اگر، هم قابل است و هم فاعل، باید هم تابع باشد هم متبوع. دکتر سروش باینکه پیامبر را، هم قابل می‌داند هم فاعل، نتیجه دیگری می‌گیرد و وحی را تابع پیامبر می‌داند، نه او را تابع وحی.

این سخن ایشان مبنی بر تابع بودن وحی برای پیامبر و عدم تبعیت پیامبر از وحی، با تحلیلی که وی از نقش تکرار تجربه وحی در شخصیت پیامبر و توسعه پیامبری او دارد نیز سازگار نیست. او از طرفی وحی را تجربه می‌داند و از سویی دیگر اسلام را محصول دو تجربه درونی و بیرونی پیامبر معرفی می‌کند و نتیجه این دو تجربه را پختگی و پرستاوردتر شدن و رو به تکامل بودن دین می‌داند. (همان: ۲۴) به‌خوبی روشن است که معنای این سخن، تابع بودن پیامبر در برابر تجربیات درونی خود است. این تجربه درونی نیز همان وحی است. ایشان در جای دیگر، تجربه وحی را برای همه پیروان و شخص پیامبر، لازم‌الاجرا و الزام‌آور می‌داند. (همان: ۲۰ - ۱۹) روشن نیست اگر وحی صرفاً تابع پیامبر است، چگونه تجربه با چنین تحلیلی، برای صاحب تجربه، الزام‌آور است! البته وی بعدتر در مقاله «طوطی و زنبور» نقش پیامبر را در حد یک بلندگو یا طوطی، تحلیل و تنزل می‌دهد. (قراملکی، ۱۳۹۰: ۱۶۶)

پیامدهای تجربه‌انگاری وحی

به نظر می‌رسد اصلی‌ترین غرضی که دکتر سروش از تجربه‌انگاری وحی به‌دست می‌آورد، تفسیری است که از اسلام ارائه می‌دهد. لازمه تجربه‌انگاری یک پدیده، تاریخ‌مندی است. اگر پدیده تجربه‌شده تکراری و تدریجی‌الحصول باشد، الزاماً باید تاریخ‌مند باشد.

او درباره اسلام نیز چنین می‌نویسد:

اسلام یک کتاب یا مجموعه‌ای از اقوال نیست، بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است؛ بسط تاریخی یک تجربه تدریجی‌الحصول پیامبرانه است. شخصیت پیامبر اینجا محور است و این همه آن چیزی است که خداوند به امت مسلمان داده است و دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد و همانا تجربه درونی و بیرونی است که پیامبر از سر می‌گذراند. (سروش، ۱۳۷۹: ۱۹)

در بیان دیگری، رابطه اسلام با تجربه نبوی را این‌گونه بیان می‌کند:

خلاصه کلام اینکه، پیامبر اسلام ﷺ در دو سطح تجربه داشت و اسلام محصول این دو تجربه است: تجربه بیرونی و تجربه درونی؛ و به‌مرور زمان پیامبر در هر دو تجربه، مجرب‌تر، و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. در تجربه بیرونی، مدینه ساخت، مدیریت کرد، به جنگ

رفت، با دشمنان درافتاد، دوستان را پروراند و ... در تجربه درونی هم وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت و اینجا هم پخته‌تر و پردستاوردتر شد. و این دین با چنین سیرت و هویتی تا هنگام رحلت پیامبر اسلام ﷺ همچنان در حال ساخته‌شدن و کامل‌تر شدن بود. (همان: ۲۴)

علاوه بر تاریخ‌مندی و تأثیرپذیری وحی از فرهنگ زمانه، این موارد را می‌توان از پیامدهای دیدگاه آقای سروش در کتاب **بسط تجربه نبوی** دانست: نفی خاتمیت نبوت و بسط و تکامل شریعت بعد از پیامبر، مساوی دانستن وحی با تجارب شخصی و درونی پیامبر، عمومی و بشری دانستن معارف وحیانی، خطاپذیری در تجارب وحیانی، تغییر مبنا و معیار تشریح از اراده الهی به عرف، نفی جاودانگی و جهان‌شمولی دین اسلام، نفی اعجاز قرآن.

جمع‌بندی

آنچه بیان شد، مجموع نظریات دکتر سروش پیرامون تجربه‌انگاری وحی در کتاب **بسط تجربه نبوی** است. البته ایشان پس از نقدهایی که از اندیشمندان دریافت کرد، با پاسخ‌های خود، نظریه بسط تجربه نبوی را بسط بیشتری داد. نتایج و پیامدهای دیدگاه او در این کتاب را می‌توان چنین بیان داشت:

۱. این نظریه، پیامبر ﷺ را هم فاعل و هم دریافت‌کننده وحی می‌داند و این مطلب در تعارض با مسلمات آیات و روایات است که منشأ وحی را موهبت الهی معرفی می‌کنند. (سروش، ۱۳۷۹: ۱۳)
۲. بر اساس آیات الهی، جبرئیل وحی را به پیامبر می‌رسانده و حضرت در نزول قرآن تابع فرشته وحی بوده است؛ ولی این نظریه جبرئیل را تابع پیامبر معرفی می‌کند.
۳. طبق آیه اکمال دین، اسلام به حد کمال خود رسیده است؛ ولی در این نظریه حدی برای تکامل در نظر گرفته نشده و آن را هنوز در حال تکامل می‌داند. (همان: ۲۴)
۴. این نظریه تجربه را محور نبوت مطرح می‌کند. بنابراین با خاتمیت نبوت که در آیات قرآن بیان شده، در تعارض است.
۵. قرآن پیامبر ﷺ را الگو معرفی می‌کند؛ حال اگر اعمال پیامبر مخصوص زمان خودش باشد، چگونه می‌تواند برای دوره‌های آتی و همه زمان‌ها الگو باشد؟
۶. قرآن به جاودانه بودن اسلام اشاره می‌کند؛ درحالی‌که این نظریه هویت دین را تاریخی می‌داند، نه فراتاریخی. (همان: ۳۰ - ۲۹)

روش‌شناسی اثبات نظریه

بدون شک، وحی ژرف‌ترین و بنیادی‌تری پایه‌های معرفت بشری محسوب می‌شود. با مطالعه کتاب **بسط**

تجربه نبوی و توجه به شیوه بررسی موضوع و دقت در مستندات و اندیشمندانی که آقای سروش به سخن آنان در راستای اثبات مدعی خود اشاره می‌کند، روشن می‌شود نظریه تجربه‌انگاری وحی به‌وسیله مقبولات، مشهورات و طرح پاره‌ای شبه‌مسلمات مطرح می‌شود. در نتیجه روش او جدلی و خطابی است و هدف او در اسکات خصم یا اقناع مخاطب، خلاصه می‌شود. مراد از روش یادشده، همان روش جدلی در منطق است که یکی از صناعات خمس محسوب می‌شود. در قیاس جدلی، استدلال‌کننده به‌جای بهره‌گیری از مواد یقینی، از مشهورات بهره می‌گیرد و بر اساس همان، به قیاسی دست می‌یازد که مبتنی بر آن مشهورات، وضعی را ابطال، یا از وضعی دفاع کند. (فارابی، ۱۴۰۸: ۱ / ۳۵۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳ / ۲۱؛ طوسی، ۱۳۶۷: ۴۴۴) در ادامه به تفصیل، مستندات نظریه تجربه‌انگاری وحی را بیان کرده، به ارزیابی آن می‌پردازیم.

مهم‌ترین مدعا و سنگ‌بنای اندیشه سروش، اثبات این است که وحی تجربه دینی است. دکتر سروش برای اثبات اصل نظریه (تجربه‌انگاری وحی)، بدون ذکر مبانی فلسفی و معرفتی، به فهم بزرگان اشاره می‌کند و می‌نویسد:

بزرگان ما بر تجربه دینی و تجربه وحیانی پیامبر تکیه کرده‌اند و پیامبر را کسی دانسته‌اند که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند. پس مقوم شخصیت و نبوت انبیا، تنها سرمایه آنها همان وحی یا به‌اصطلاح امروز تجربه دینی است. (سروش، ۱۳۷۹: ۳)

مراد ایشان از بزرگان، اهل‌بیت عصمت علیهم‌السلام نیست. ایشان در ادامه به برخی از این افراد اشاره کرده است که از جمله آنها، غزالی است. دکتر سروش در صفحه ششم کتاب **بسط تجربه نبوی**، به سخن غزالی اشاره می‌کند که تجربه دینی، اصلی‌ترین شاخصه نبوت محسوب می‌شود و به نقل کلام او می‌پردازد. (همان: ۶)

دکتر سروش در پایان مقدمه نخست خود که رویکردی اثباتی برای مدعایش دارد، نتیجه می‌گیرد که پیامبری نوعی تجربه و کشف بود و کسی که واجد چنین کشف و تجربه‌ای شود، برای بیرونیان هم ارمغان‌های تازه‌ای خواهد آورد. (همان: ۱۰) برای اثبات تجربه‌انگاری وحی، تنها به سخن بزرگان استناد شده است و دلیل عقلی یا نقلی معتبری ارائه نمی‌کند.

وی پس از اثبات اصل نظریه با استناد به سخن غزالی، در ادامه ضمن پذیرش هسته مشترک در تجربه‌های دینی، تفاوت میان تجربه نبوی و تجربه دیگران را این‌گونه بیان کند که تجربه نبوی در حیطه تجربه شخصی باقی نمی‌ماند و با آن دل‌خوش نمی‌دارند، بلکه بر اثر حلول و حصول این تجربه، مأموریت جدید احساس می‌کنند و انسان تازه‌ای می‌شوند. (همان: ۴)

اثبات این مطلب نیز به‌عنوان یک موضوع هستی‌شناسانه پیرامون وحی، با استشهاد به سخن یکی از صوفیان هندی به نام عبدالقدوس گانگهی صورت می‌گیرد. آقای سروش به‌تبع اقبال لاهوری، از قول این صوفی هندی نقل می‌کند که پیامبر به معراج رفت و برگشت؛ اگر من بودم، بر نمی‌گشتم. (همان) آقای سروش در ادامه تصریح می‌کند سخن عبدالقدوس گانگهی بهترین تعبیر پیرامون وحی است. این مدعی مهم نیز به این صورت به نتیجه رسید. در اینجا نیز به‌جای طرح استدلال متناسب با سنخ موضوع، صرفاً به بیان مدعا و ذکر شاهی از کلام یک صوفی هندی بسنده شده است. در پایان، نتیجه تفاوت تجربه نبوی با سایر تجارب این است که در پیامبری، عنصری از مأموریت مندرج است و تجربه پیامبرانه این است که نفس داشتن چنین تجربه‌ای کسی را رسول نمی‌کند؛ همچنان که حضرت مریم چنین تجربه‌ای داشته است، اما مریم پیامبر نشد. (همان: ۶) بنابراین در پیامبری، برخلاف تجربه متعارف عارفان، مفهوم و عنصری از مأموریت مندرج است. و در خاتمیت، این مأموریت رخت برمی‌بندد، لکن اصل تجربه و مکاشفه باقی می‌ماند. (همان: ۴)

ارتقا و تکامل، یکی دیگر از نتایج تجربه‌انگاری وحی است. همان‌گونه که یک شاعر در تجربه‌های خود رشد می‌یابد، پیامبر نیز در تجربه وحیانی، با تکرار آن، می‌تواند پیامبرتر باشد. لذا پیامبر تدریجاً، هم عالم‌تر می‌شد، هم متیقن‌تر، هم ثابت‌قدم‌تر، هم شکفته‌تر، هم مجرب‌تر و در یک کلام پیامبرتر. (همان: ۱۰) وی در توجیه این گمانه خود، سخنی از ابن‌خلدون نقل می‌کند که پیامبر به‌تدریج تحمل بیشتری در قبال وحی پیدا کرد. ابتدا وقتی آیات قرآن بر او نازل می‌شد، به‌سرعت تحملش به پایان می‌رسید. به همین سبب، سوره‌ها و آیه‌های مکی کوتاه‌اند، اما آیه‌ها و سوره‌های مدنی بلندترند. (سروش، ۱۳۷۹: ۱۲) او پس از نقل مقدمه ابن‌خلدون، سخنی را از طبری درباره حالات اولیه پیامبر در تجربه وحی نقل می‌کند که نمی‌دانسته چه اتفاقی در حال رخ دادن است. (همان)

ایشان برای اثبات تاریخ‌مندی دین به‌عنوان مهم‌ترین پیامد تجربه‌انگاری وحی، به کلامی از شهید مطهری درباره برده‌داری اشاره، و از سخن ایشان تاریخ‌مندی دین را استفاده می‌کند. شهید مطهری درباره برده‌داری بر این باور است که این موضوع بر پیامبر تحمیل شده و اگر در دنیا بردگی نبود، اسلام هم بردگی را تشریح نمی‌کرد. (مطهری، ۱۳۹۲: ۲۹ / ۵۲۰) سروش از این سخن نتیجه‌گیری می‌کند که اسلام یک حرکت تاریخی، و تاریخ مجسم یک مأموریت، و بسط تاریخی یک تجربه تدریجی‌الحصول پیامبرانه است. (سروش، ۱۳۷۹: ۱۹)

ازجمله شخصیت‌های مورد توجه سروش، مولوی است. او در موارد متعدد به کلام مولانا در تأیید سخنان خود استناد می‌کند. از نگاه سروش، کتاب **مثنوی** بی‌هیچ شبهه‌ای کتابی الهامی است و پاره‌هایی

در آن هست که رایحه آشنا و آشکار وحی و کشف، از آن به دماغ می‌رسد. (همان: ۳۷) فارغ از شاعرانه بودن این ادبیات، استنادات وی به اشعار مولوی، دقیق نیست. نه تنها در باب مولوی، حتی استناداتش به سخن دیگر عرفا و حکما صحیح نیست. آنچه از کلام عرفای به نام همچون ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۳: ۲ / ۷۶ و ۲۵۵ - ۲۵۴؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۱۲) و متکلمانی چون غزالی (غزالی، ۱۴۱۹: ۱۱۸ و ۱۲۹؛ همو، ۱۹۶۱: ۳۷۲ - ۳۷۱؛ همو، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۰۵) و حکمایی مانند ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۷ / ۱۸ - ۱۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۵۴۲ - ۵۴۰ و ۵۵۵) در آثارشان به صراحت به دست می‌آید، غیر از نکته‌ای است که آقای سروش ادعا می‌کند.

یکی دیگر از مستندات دکتر سروش، استدلال به قرآن کریم در ضمن برخی مباحث است. سروش از طرفی به آیات قرآن برای اثبات مدعای خود استشهاد می‌کند و از طرفی وحی را خطاپذیر می‌داند. (سروش، ۱۳۸۷: ۹ - ۸) اگر قرآن خطاپذیر و تاریخ‌مند و بشری است (سروش، ۱۳۸۶: ۱۴) چگونه مدعای شما را اثبات می‌کند.

بنابراین به‌طور کلی، اثبات اصل نظریه تجربه‌انگاری وحی و پیامدها و لوازم آن در کتاب *بسط تجربه نبوی*، با استفاده از سخن بزرگان و برخی آیات قرآن صورت گرفته است.

خطاهای روش‌شناختی صاحب نظریه

علت بی‌نتیجه ماندن گفت‌وگوها و پاسخ‌های اندیشمندان با آقای سروش و اصرار او بر خطای خویش این است که خارج از ادبیات و زبان اختصاصی مسئله و روش علمی موضوع، سخن رانده می‌شود. لذا هرچه هم گفت‌وگوها ادامه می‌یافت، نتیجه‌ای و تبدیلی حاصل نمی‌شد. خروج از روش علمی یک مسئله، بزرگ‌ترین نقص محسوب می‌شود؛ هرچند متاع علمی عرضه‌شده ارزشمند باشد. در ادامه به برخی از خطاهای روش‌شناختی ایشان در اثبات نظریه‌شان اشاره می‌شود.

استفاده نادرست از روش جدلی

سخن در بی‌اعتباری روش جدلی نیست؛ چراکه این روش در دانش کلام، از گذشته تا به امروز کاربرد داشته است. به تعبیر شیخ مفید، «کلام دانشی است که از طریق استدلال، برهان و جدل به طرد باطل می‌پردازد». (مکدموت، ۱۳۷۲: ۱۰) در روش جدلی از مقدمات غیریقینی و مسلماتی که خصم قبول دارد، بهره گرفته می‌شود. (غزالی، ۱۹۹۳: ۲۷) دقیقاً اشکال روش‌شناختی به آقای سروش که در ادامه خواهیم گفت، ناظر به همین امر است: اولاً اموری که ایشان در استدلال خود از آن استفاده می‌کند، امور مشترک و مورد توافق متفکران اسلامی نیست؛ ثانیاً ایشان بدون مستندسازی، صرفاً اموری را به‌عنوان باور

اندیشمندان اسلامی به آنان نسبت می‌دهد؛ ثالثاً مدعای سروش که هستی‌شناسی وحی و شناخت حقیقت آن است، با این روش، ناسازگار است. درواقع او یا می‌بایست از روش نقلی استفاده، و با استناد به سخنان معتبر معصومین مدعای خود را اثبات می‌کرد، یا از روش برهانی در مدعای خود استفاده می‌کرد؛ چراکه در روش برهانی، از امور یقینی بهره برده می‌شود. به تعبیر ابن‌سینا «البرهان قیاس مؤتلف یقینی» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۸ / ۹) به بیان دیگر، روش برهانی، قیاسی است که بذاته یقین را به‌دنبال دارد، نه بالعرض. «فالبهران علی الاطلاق هو القیاس الیقینی یفید بذاته لا بالعرض، وجود الشيء و سبب وجوده معا» (فارابی، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۷۳) این امر، مورد تأیید متفکرانی چون خواجه نصیر طوسی و ملاصدرا نیز قرار گرفته است. (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۶۰؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۴۶)

استناد نادرست به کلام متفکران اسلامی

در بررسی و نقد روش شناسانه استناد دکتر سروش به سخن بزرگان، دو نکته اساسی وجود دارد. نخست: اصلی‌ترین بیان توجیه‌کننده دیدگاه تجربه‌انگاری وحی، سخن برخی بزرگان است؛ حال آنکه سخن حکما و عرفای مسلمان درباره کیفیت نزول، با آنچه ایشان به آنها استناد می‌دهد، کاملاً متفاوت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۷ / ۱۸ - ۱۶؛ همو، ۱۳۵۴: ۵۴۲ - ۵۴۰ و ۵۵۵) بیشترین استناد او به کلام غزالی است. درواقع غزالی را در مسئله بسط تجربه نبوی، هم‌رأی و هم‌نظر با خود می‌داند. (همان) نسبت چنین امری به غزالی و دیگر متفکران اسلامی صحیح نیست. تجربه دینی یا وحیانی، دو اصطلاح جدید با بار معنایی خاص است که در دوره مدرن بین متکلمان مسیحی مطرح شده‌اند. در بین اندیشمندان اسلامی، تنها اقبال لاهوری در کتاب *احیای فکر دینی* در برخی موارد، از تجربه دینی سخن گفته است؛ آن‌هم در مقام تفاوت پیامبر و عارف، از تجارب پیامبر سخن می‌گوید و درصدد یکی دانستن وحی با تجربه دینی نیست و بر تجارب دینی پیامبر در مقام گوهر پیامبری تأکید ندارد.

نکته دیگر اینکه، غزالی منبع مکاشفات عرفانی و معارف غیبی پیامبران را قوه قلب می‌داند، اما به‌صراحت از دو گونه معارف انبایی و معارف تشریحی در حصول مشاهدات و مکاشفات یاد می‌کند. وحی پیامبران، متمایز از مدرکات عرفاست. (غزالی، ۱۴۱۹: ۱۱۸ و ۱۲۹؛ همو، ۱۹۶۱: ۳۷۲ - ۳۷۱؛ همو، ۱۴۱۶: ۳ / ۱۰۵) همین امر، یعنی تقسیم نبوت به انبایی و تشریحی، در میان متفکران برجسته عرفان آمده است.^۱ (ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۲ / ۷۶ و ۲۵۵ - ۲۵۴؛ امام خمینی، ۱۳۷۶: ۲۱۲) به باور غالب متفکران

۱. صراحت کلام ابن‌عربی در تفاوت وحی با سایر تجربه‌های بشری است: «واعلم ان لنا من الله الالهام لا الوحي؛ فان سبیل الوحي قد انقطع بموت رسول الله ﷺ». (ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۳ / ۲۳۸)

اسلامی، قرآن، چه در ناحیه لفظ و چه در سویه معنا، از سوی خدا به قلب پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است. (سیوطی، ۱۳۸۰: ۱ / ۲۲؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۸؛ طبرسی، ۱۴۰۸: ۹ / ۶۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۲ / ۳۴۰؛ همان: ۱۵ / ۳۱۷؛ جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۷۸؛ همو، ۱۳۷۸: ۱ / ۴۸)؛ چگونه با این همه صراحت و شهرت، آقای سروش اولاً خلاف آن را می‌گوید؛ ثانیاً استناد نادرست به کلام بزرگان اسلامی می‌دهد! پس تأکید بر تجارب دینی و وحیانی را به بزرگان اسلام نسبت دادن، کار درستی نبوده است؛ زیرا آنچه بزرگان در بحث ویژگی‌های پیامبر و تفاوت او با دیگران گفته‌اند، به جنبه معرفتی مربوط است؛ و اینکه دریافت وحی از راه ویژه‌ای است که برای همگان میسر نیست، با تأکید بر تجارب وحیانی و دینی تفاوت دارد و نباید این دو را با هم خلط کرد.

نکته دیگر آنکه بررسی شیوه استدلال در این بحث، به‌خوبی گویای آن است که هدف، اقلانی و روش آن نیز خطابی است؛ با این توضیح که اولاً اگر متفکری، با تمامی بزرگی در مقام اندیشه و شخصیت، نکته‌ای را برخلاف صریح کتاب و سنت و عقل بیان دارد، آیا دلیل بر آن می‌شود که ما دست از حقیقت برداریم؟ آیا هریک از این مدعاها نباید با هدف دستیابی به حقیقت و آگاهی، بررسی عمیق شود؟ استناد به فهم بزرگان برای اثبات دیدگاه خود (به‌فرض صحت استناد)، قیاس شبه‌جدلی است. بنابراین در این بخش، در مقام استدلال، سروش دچار مغالطه «عوام‌فریبی» و «بستن راه استدلال» شده است. (خندان، ۱۳۹۳: ۱۶۸)

مغالطه در یکسان‌انگاری تجربه وحیانی با تجربه عرفانی

مبنای آقای سروش در کتاب *بسط تجربه نبوی*، بر تجربه دینی استوار است. درباره تعریف تجربه دینی بین دانشمندان غربی اختلاف نظر زیادی وجود دارد و هرکس از زاویه‌ای خاص بدان نگریسته است. درواقع می‌توان گفت تعریف واحدی که همه بر آن اتفاق نظر داشته باشند، وجود ندارد. (مایلز، ۱۳۸۰: ۵۹) به همین جهت، برخی پرسش از ماهیت و تعریف تجربه دین را اساساً مشکل و پیچیده می‌دانند. (رو، ۱۳۸۱: ۲۸۷) یکی از تعاریف قابل اعتنا، در کتاب *عقل و اعتقاد دینی* آمده و تجربه را واقعه‌ای می‌دانند که انسان از سر می‌گذراند و در اثر آن، حالاتی در نفس او شکل می‌گیرد؛ خواه او در این رویداد نقش فعال داشته باشد (به‌عنوان عامل رویداد) و خواه صرفاً نقشی منفعل به خود بگیرد (به‌عنوان ناظر رویداد). البته آنها تأکید کرده‌اند که باید صاحب این رخداد و واقعه، از آن آگاه باشد. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶) مراد از تجربه، حالات و احساساتی است که در درون نفس انسان شکل می‌گیرند؛ به‌عنوان مثال اگر سوختگی برای کسی اتفاق بیفتد، تجربه همان احساس سوزشی است که در درون او شکل می‌گیرد. (فعالی، ۱۳۷۸: ۳۴۰؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۲۳ - ۲۲)

به بیان دیگر، منظور از تجربه در تجربه دینی، نوعی وضعیت روحی، درونی و روانی و درگیری بی‌واسطه و آگاهانه با یک موقعیت و موضوع است. (فعالی، ۱۳۷۹: ۳۴۰) باید توجه داشت که ادراکی که از این تجربه پدید می‌آید، با ادراکات حسی متفاوت است و نوعی رهیافت روحی و درونی است. البته به عقیده برخی، به‌جای قید آگاهی صاحب تجربه از تجربه‌ای که با آن مواجه می‌شود، باید قید «تا حدی از آن آگاه است» را در تعریف آن اخذ کرد. (Davis, 1989: 19) نکته مهم دیگر در تجربه دینی، ناظر به امر مقدس یا متعالی است. الزاماً باید در این تجربه، امر مقدس مطرح باشد. متعلق این امر متعالی با هر تعبیری بیان شود، دینی خواهد بود. ملاک دینی بودن تجربه را تصرف مستقیم امر متعالی یا خدا در نفس انسان می‌داند. (پرادفوت، ۱۳۷۷: ۳۷؛ گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۰ - ۲۹) نتیجه این تجارب به شکل احساس شوق، امتنان، وجد و سرور، رهایی، احساس گناه، سپاس و ... متجلی می‌شود. (استامپ و دیگران، ۱۳۸۳: ۶۸)

فارغ از تعاریف و ویژگی‌هایی که برای تجربه دینی در بین متفکران غربی مطرح می‌شود، مسئله انواع تجربه دینی از مباحث مهم، ذیل تجربه دینی است. درباره انواع و طبقه‌بندی تجارب دینی، دیدگاه یکسانی وجود ندارد. (Swinburne, 1991: 249 - 253; Davis, 1989: 33 - 56) در میان انواع ذکرشده از تجارب دینی، به تجربه وحیانی به‌معنای وحی بر پیامبران که کاملاً متمایز و متفاوت با تجارب دیگر انسان‌ها باشد، یا اشاره‌ای نشده است یا اینکه تحت عنوان تجارب الهامی بیان می‌شود که در این صورت هم متمایز با چیزی است که تحت عنوان وحی رسالی در قرآن مطرح می‌شود. آقای سروش با چه مستندی تجربه وحیانی را از سنخ تجارب عرفانی دانسته و به یکسان‌انگاری این دو نوع تجربه نظر می‌دهد؟ درباره تجارب عرفانی، توصیف‌ناپذیری^۱، زودگذری^۲، حالت انفعالی^۳، کیفیت معرفتی^۴ را به عنوان ویژگی‌های اصلی این تجارب مطرح می‌کنند. (James 1902: 381 - 387؛ همو، ۱۳۹۱: ۴۲۳ - ۴۲۲)

در میان متفکران اسلامی، کسانی مانند ابن‌سینا (۱۳۷۵: ۳ / ۳۹۰)، غزالی (۱۹۹۳: ۴۳)، و کاشانی (۱۳۸۵: ۵۰۳) به توصیف‌ناپذیری و به حالت انفعالی تجارب عرفانی اشاره می‌کنند. باین‌حال آقای سروش نقش پیامبر را فاعلی می‌داند و فرشته الهی و وحی را تابع او می‌داند. به باور وی پیامبر در پیدایش وحی نقش فاعلی داشته و همچون کارهای دیگری که پیامبر ﷺ و هر انسان دیگری در آنها نقش فاعلی و تولیدی دارد، مانند خوردن، آشامیدن، سخن گفتن، فکر کردن و ...، وحی نیز فعل تولیدی پیامبر ﷺ است؛ ولی از آنجاکه پیامبر ﷺ استقلال وجودی ندارد، همان‌گونه که کارهای دیگر او در عین اینکه فعل اوست،

1. Ineffability.
2. Transiency.
3. Passivity.
4. Noetic Quality.

فعل خداوند نیز به شمار می‌رود، وحی هم در عین اینکه فعل اوست، فعل خداوند نیز می‌باشد. بنابراین فاعل وحی، هم پیامبر ﷺ است و هم خداوند. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۲۴)

یکی از ویژگی‌های تجربه دینی، طبق باور دکتر سروش این است که امری شخصی است و تجربه هرکسی غیر از دیگری است. امور تجربه‌پذیر برای همگان، به یک نحو واقع نمی‌شود و تجربه هرکسی غیر از دیگری است. باین حال جناب دکتر سروش چگونه می‌تواند تجربه پیامبر از وحی را گزارش دهد، درحالی که وحی برای همگان تجربه‌کردنی نیست؟ چگونه می‌تواند تجربه شخصی پیامبر را از پشت دیوار بلند زمان چنین جزم‌انگارانه گزارش دهد؟ تجربه دینی حتی برای خود شخص تجربه‌گر نیز بیان‌کردنی نیست؛ چه رسد به اینکه حقیقت یک تجربه شخصی و جزئی و باعظمتی نظیر وحی را پس از قرن‌ها بخواهیم درک کنیم!

عامل دیگر در پذیرش تجربه‌انگاری وحی، ملاحظه اوصاف وحی و حفظ آن در قالب این نظریه است. وحی، مفهومی برگرفته از «هستی» است. از این رو «ماهیت» ندارد و نمی‌توان آن را از طریق جنس و فصل و حدّ و رسم، تعریف کرد. پس وحی، منزّه از آن است که تحت مقولات معروف ماهوی قرار گیرد و مفهوم وحی مانند معنای هستی دارای مصداقی است که آن مصداق، مراتب گونه‌گون و متفاوتی دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۵۳)

نکته دیگر اینکه، وحی از سنخ ادراک است. وحی ادراکی همواره از سنخ علم حضوری است، نه حصولی؛ البته از قسم ویژه علم حضوری، نه مطلق آن. (همان)

ویژگی دیگر اینکه وحی گاهی به حکم انشایی تعلق می‌گیرد و دستور جدید به همراه داشته باشد، از سنخ تشریح، و مخصوص پیامبران است. (همان: ۶۵)

بر این اساس، ویژگی‌های وحی نیز با تجربه دینی هم‌خوانی ندارد و نمی‌توان با توجه به اوصاف وجودی وحی و تجربه، حکم به این‌همانی این دو نمود.

تمسک به آیات قرآن در اثبات نظریه

در نقد استدلال دکتر سروش به برخی آیات، چنان‌که در سطور قبل ناظر به روش‌شناسی اثبات نظریه اشاره کردیم، لازمه استدلال به قرآن، پذیرش صحت و خطاناپذیری آن است؛ درحالی که ایشان وحی را خطاپذیر می‌داند. (سروش، ۱۳۸۷: ۹ - ۸) اگر قرآن خطاپذیر و تاریخ‌مند و بشری است (همو، ۱۳۸۶: ۱۴) چگونه مدعای شما را اثبات می‌کند؟ روشن می‌شود روش دکتر سروش در استدلال به قرآن، از قبیل تمسک به مقبولات مخاطب است و ارزش دیگری ندارد. در نتیجه، روش استدلال به قرآن، جدلی است و هدف آن نیز اسکات خصم است. در این صورت در پاسخ باید گفت که طبق باور شما به قرآن،

نمی‌توانید مدعای خود را با استفاده از آیات اثبات کنید؛ مگر اینکه معترف به خطا بودن دیدگاه خود باشید. علاوه بر این، استدلال به آیات قرآن، آمیخته با مغالطه «تفسیر نادرست» است.

توجه نکردن به روایات در تفسیر تجربه و حیانی

دومین روش در بررسی موضوعات کلامی علاوه بر روش عقلی، روش نقلی است. آقای سروش برای اثبات تجربه‌انگاری وحی، به سخن هیچ‌یک از خاندان وحی اشاره، و نظریه خود را بر روایات وارد در این زمینه عرضه نمی‌کند. به عبارت دیگر، اگر قرار بر تفسیر وحی الهی و کشف حقیقت آن باشد، باید سراغ خود پیامبران که در تجربه وحی حضور داشته‌اند، و سراغ خود قرآن رفت که وحی مصون مانده است، و از خود آنان تفسیر و تبیین وحی را خواست، نه سراغ کسانی که از این مقام معنوی بیگانه‌اند. وقتی خصوصیات وحی را از گیرندگان آن - نظیر پیامبر اکرم ﷺ و قرآن، یعنی کتاب مصون مانده - جویا می‌شویم، درمی‌یابیم که نظریه تجربه دینی در وحی اسلامی، کاملاً نظریه باطلی است؛ زیرا خود قرآن و گیرندگان وحی، شعور پیامبری و معرفت و حیانی را به معرفت ویژه، که در پیامبر سابقه نداشته است، تعریف می‌کنند و همچنین الفاظ را نیز علاوه بر محتوا، و حیانی معرفی می‌کنند؛ چنان که پیامبران، خود را واسطه وحی در دریافت معنا و لفظ معرفی کرده‌اند و خود را مأمور رساندن این محتوای متشکل از معنا و لفظ برای امتشان دانسته‌اند. (باقری اصل، ۱۳۸۴: ۱۵) به حتم، تحلیل و تبیینی که از این طریق حاصل می‌گردد، راه مطمئن عقلایی و راهی است که جوانب احتیاطی که عقل به آن دعوت می‌کند، رعایت می‌شود. این به حقیقت نزدیک‌تر و از خطا درامان‌تر است. بنابراین عاقلانه‌ترین راه آشنایی با پدیده وحی، پرسش از گیرندگان وحی است، نه تبعیت از کسانی که از این مقام ممتاز معنوی به‌طور کلی بیگانه‌اند. (شریفی و یوسفیان، ۱۳۸۸: ۱۴۷) ضمن اینکه سیره‌نویسان درباره شخص پیامبر بزرگوار اسلام ﷺ به راستگو بودن و اطمینان خاطر اعراب از ادعای نبوت و ارتباط پیامبر با غیب شهادت می‌دهند. قرائن متعددی در زندگی آن حضرت ﷺ بر صدق دعوی پیامبر دلالت دارند. (رشیدرضا، ۱۴۲۶: ۳۵؛ سبحانی، ۱۴۱۲: ۳ / ۴۵۵)

در کتاب **بسط تجربه نبوی** با سخنان شخصیت‌هایی مانند غزالی، طبری، ابن خلدون، مولانا و ... برای تقویت تجربه‌انگاری وحی، مواجه می‌شویم؛ اما سخنی از خاندان وحی در این زمینه ذکر نمی‌شود! خاندان وحی به‌عنوان جانشینان پیامبر، بر همگان مقدم هستند. در زمینه تجربه‌انگاری وحی، دیدگاه اهل بیت علیهم‌السلام از دو حال خارج نیست: یا موافق این نظریه بوده‌اند یا مخالف؛ اگر موافق بودند، دکتر سروشی که به سخن یک صوفی هندی متوسل می‌شود، یقیناً سخن عالم آل محمد را ذکر می‌کرد؛ و اگر مخالف با تجربه‌انگاری وحی بوده‌اند، در این صورت درستی این نظریه مورد خدشه قرار می‌گیرد. شاید

ذکر نکردن سخنان اهل بیت در این زمینه نیز شاهدی بر درک و پذیرش مخالفت سخن اهل بیت با نظریه مذکور باشد.

امیرالمؤمنین در خطبه ۲۳۵ **نهج البلاغه** با حزن و اندوه در رثای پیامبر، به همین مسئله انقطاع وحی اشاره می‌کند و می‌فرماید:

بِأَيِّ أُمَّتٍ وَ أُمِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ انْقَطَعَ بِمَوْتِكَ مَا لَمْ يَنْقَطِعْ بِمَوْتِ غَيْرِكَ مِنَ النَّبُوءَةِ وَ الْأَنْبَاءِ وَ
 أَخْبَارِ السَّمَاءِ حَصَّصْتَ حَتَّى صِرْتَ مُسَلِّياً عَمَّنْ سِوَاكَ وَ عَمَّمْتَ حَتَّى صَارَ النَّاسُ فِيكَ سِوَاءً.

پدر و مادرم فدایت ای رسول خدا! با مرگ تو رشته‌ای قطع شد که با مرگ دیگران قطع نشد؛ و آن، پیام‌گیری و پیام‌گزاری و خبرهای آسمانی است. مصیبت تو چندان منحصر به فرد است که مایه تسلیت از مصیبت دیگران شدی؛ و چندان همگانی است که همه مردم را یکسان عزادار نمودی.

طبق نص سخن امام علی، با رحلت پیامبر، نبوت و اخبار و پیامبری برای همیشه قطع شده است. لذا حتی برای خودش نیز که باب علم پیامبر بود، این جایگاه را نمی‌پذیرد. بدون شک اگر مراد از وحی، تجربه بود که عارفان پس از پیامبر آن را بسط داده‌اند، امام عارفان آن را از خود نفی نمی‌کرد؛ چراکه او سرچشمه این نوع از تجربه‌های عارفانه، و قطب حلقه شیداییان شهودی بوده است. از ائمه دیگر نیز روایات فراوانی با مضمون یادشده از حضرت امیر علیه السلام در نصوص روایی شیعه (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸ / ۲۸۱ - ۲۴۷) وجود دارد که مؤلف کتاب **بسط تجربه نبوی** به هیچ‌یک اشاره و توجه نکرده است.

مخلص کلام اینکه آقای سروش در طرح نظریه بسط تجربه نبوی، نتوانست از استدلال‌های برهانی در تبیین نظریه خویش بهره گیرد. تمام تلاش او این است که صرفاً مدعای تحول و همراهی با تغییرات فرهنگی و زمانی را برای دیانت حفظ کند. نویسنده **بسط تجربه نبوی** - چنان که در دیگر گفته‌ها و نوشته‌های خود تصریح و تأکید کرده است - در پی آن است که دین را به گونه‌ای عرضه کند که عصری و پویا باشد و بتواند در عین داشتن مایه و بُعد قدسی و ثابت و فراتاریخی، با پدیده تحول و تجدد که بر زندگی بشر حاکم است، هماهنگ باشد. تبیین و تأمین این غرض و مقصود در تئوری قبض و بسط، بدین صورت بود که شریعت، ثابت و قدسی و فراتاریخی است، اما فهم و معرفت دینی که محصول تلاش فکری عالمان و دین‌شناسان است، بشری، غیرقدسی و تاریخی است و چون چنین است، پایه‌های تحولات دیگر عرصه‌های معرفت بشری و زندگی عملی او تحول می‌یابد و در نتیجه، دین ثابت می‌تواند با پدیده تحول و تکامل هماهنگ گردد.

اما در تئوری بسط تجربه نبوی، مسئله یک گام به عقب بازگردانده شده و طرحی ارائه گردیده است که بر اساس آن، متن دین و شریعت نیز متحول و متکامل خواهد بود و در این صورت، جز چند قاعده یا حکم دینی،

سایر احکام و آموزه‌های دینی هویتی متحول و متکامل خواهند داشت. (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۲: ۱۱) در بسط و ادامه تجربه نبوی، ایشان مدعایی مطرح می‌کند که هیچ مستندی ندارد، بلکه خود او نیز صرفاً به برخورد تند و واکنش منفی جامعه دینی در مدعای احوال بسط‌یافته عارفان در ادامه تجربه وحیانی، بسنده می‌کند: «باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود و احوال خاصی پیدا کند و واجد اذواق و مواجهه‌ی شود، ولی جامعه دینی اسلامی با این افراد اگر اظهار نبوت کنند، برخورد سخت‌گیرانه‌ای خواهد کرد». (سروش، ۱۳۸۱: ۶۰)

نتیجه

آنچه درباره دیدگاه سروش می‌توان گفت، نوازش حس زیبایی‌دوستی انسان با سرانگشت خیال، و به طرب انداختن فکر با رقصاندن کلمات، و به‌دنبال آن غلتیدن اندیشه در شوره‌زار شعر است. کلام سروش همه شاخصه‌های یک سروده خیال‌انگیز را دارد و از آنچه یک نظریه علمی باید داشته باشد، تهی است. سخن پیرامون حقیقت وحی و ارائه تحلیل هستی‌شناسانه از آن، به‌عنوان ملکوتی‌ترین حادثه عالم ملک، از سوی دم‌خوران با شعر و غزل، مسموم ساختن چشمه اندیشه است. ایشان به‌جای اقامه دلیل و برهان یا شاهد مقبولی، دچار مغالطاتی نظیر «تفسیر نادرست»، «بزرگ‌نمایی»، «بستن راه استدلال»، و «دلیل نامربوط» شده است. اگر وحی، تجربه باشد، هرآینه لوازم وجودی وحی و تجربه باید با هم یکسان و همخوان باشد؛ درحالی‌که این‌گونه نیست. به‌علاوه شگفتی نظریه در این است که به باور صاحب نظریه، تجربه، امری شخصی است؛ حال اگر وحی، تجربه باشد، جناب دکتر سروش با کدام پای، کوجه‌های تاریخ را پیموده و شاهد لحظات وحیانی و تجربه‌های معنوی پیامبر شده و دریافته است که در این حقیقت بزرگ، فرشته‌ای در کار نبوده است؟ آیا جز با پای خیال می‌توان این‌همه راه را پیمود؟ او که تجربه هر یک از عارفان را نوعی منحصربه‌فرد خویش می‌داند، چگونه می‌تواند با قامت کوتاه اندیشه بشری به سرای رفیع خلوت‌کده الهی با پیامبر سرک بکشد و آن را جزم‌انگارانه تفسیر کند؟ در بررسی موضوع مهم وحی باید با کاربست مبانی فلسفی و یاری جستن از آموزه‌های اهل بیت و پرهیز از مغالطه و شباهت‌یابی میان الهیات مسیحی و اسلامی، به تکاپو برای رسیدن به حقیقت پرداخت. راز رنجوری تجربه‌انگاری وحی این است که این‌همه، در بسط تجربه نبوی نیست. براین‌اساس سروش شاعری است با دو شاخصه: نخست اینکه موزون سخن می‌گوید، اما خارج از چارچوب نظم؛ دیگری اینکه سخت‌ترین ساحت‌های معرفت بشری را برای سرودن انتخاب می‌کند. او می‌خواهد بحث پیرامون وحی را با سخن تاریخ‌نویسانی مانند طبری و ابن‌خلدون پیش برد و راز سراسر لطف خلقت را با سرانگشتان کوتاه و ناپاک غیرمعصوم باز کند. روش او در این امر، کاملاً خطابی و نهایتاً جدلی همراه با مغالطات متعدد بوده است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیهات مع الشرح المحقق الطوسی*، ج ۳ - ۱، قم، نشر البلاغه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء: قسم المنطق*، چاپ ابراهیم مدکور و احمدفؤاد أهوانی، قاهره: ۱۳۸۵ / ۱۹۶۵، افست قم.
۳. ابن عربی، محی الدین، ۱۴۲۳ق، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الفکر.
۴. احمدی، احمد، ۱۳۹۵، *یادزهر در دفع اتکار نزول وحی (پاسخی فشرده به کتاب بسط تجربه نبوی)*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۵. استامپ، النور، و دیگران، ۱۳۸۳، *درباره دین*، ترجمه مالک حسینی و همکاران، تهران، هرمس.
۶. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایه و الخلافه و الولایه*، ترجمه سید احمد فهری، تهران، پیام آزادی.
۷. باقری اصل، حیدر، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی نظریه های وحی*، تبریز، یاس.
۸. پترسون و دیگران، مایکل، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۹. پرادفوت، وین، ۱۳۷۷، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۶۸، *وحی و رهبری*، تهران، انتشارات الزهراء (ع).
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تفسیر موضوعی: قرآن در قرآن*، قم، اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *تفسیر موضوعی: وحی و نبوت در قرآن*، قم، اسراء.
۱۳. جیمز، ویلیام، ۱۳۷۹، «تجربه دینی اصل و منشأ دین»، *نقد و نظر*، ترجمه مالک حسینی، سال ششم، دوره ۶، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۴۳ - ۲۵.
۱۴. جیمز، ویلیام، ۱۳۹۱، *تنوع تجربه دینی*، ترجمه حسین کیانی تهران، حکمت.
۱۵. حاجی ابراهیم، رضا، ۱۳۸۱، *نگاهی بر بسط تجربه نبوی*، قم، زلال کوثر.
۱۶. خندان، علی اصغر، ۱۳۹۳، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب.
۱۷. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۲، *نقد نظریه بسط تجربه نبوی*، قم، اشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۸. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۱، *وحی نبوی (بررسی نقش پیامبر در پدیده وحی)*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۹. رشیدرضا، محمد، ۱۴۲۶ق، *الوحی المحمدی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۰. رو، ویلیام، ۱۳۸۱، *فلسفه دین*، ترجمه قربان علمی، تبریز، آیین.
۲۱. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۲ ق، *الالهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل*، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چ ۳.
۲۲. سبحانی‌نیا، محمد، ۱۳۸۶، مقاله «نقد نظریه همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی»، *فصلنامه آیینیه معرفت*، ش ۱۲، ص ۱۰۸ - ۷۹.
۲۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۱، *قبض و بسط تنویریک شریعت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۴. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، *صراط‌های مستقیم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۱، «اسلام، وحی، نبوت»؛ مندرج در نشریه *بازتاب اندیشه*، ش ۲۷.
۲۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۶، «کلام محمد ﷺ: گفتگو با دکتر عبدالکریم سروش درباره قرآن در رادیو زمانه»، مندرج در نشریه *آینه اندیشه*، ش ۸، قم، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۲۹. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۷، «محمد آفریننده قرآن است»، مندرج در نشریه *بازتاب اندیشه*، ش ۹۶.
۳۰. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۳۸۰، *الاتقان فی علوم القرآن*، قم، فخر دین.
۳۱. شریفی، احمدحسین، و حسن یوسفیان، ۱۳۸۸، *پژوهشی در عصمت معصومان*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *مبدأ و معاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۳۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۸، *التنقیح فی المنطق*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۹ ق، *الاسفار الاربعه*، قم، مصطفوی.
۳۵. طاهری، حبیب‌الله، ۱۳۸۴، مقاله «نگرشی انتقادی بر نظریه بسط تجربه نبوی»، *فصلنامه پژوهش‌های دینی*، سال اول، ش ۲، تابستان و پاییز.
۳۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۳۷. طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، ۱۴۰۸ ق، *مجمع البیان*، بیروت، دار المعرف، ط ۲.
۳۸. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، ۱۳۶۷، *اساس الاقتباس*، تهران، مدرس رضوی.
۳۹. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۱۶ ق، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۴۰. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۱۹ ق، *معارج القدس فی معرفه النبوه*، تعلیق محمود بیجو، دمشق، دار الالباب.
۴۱. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۶۱ م، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره، دار المعارف.
۴۲. غزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۹۳ م، *المنقذ من الضلال*، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۴۳. فارابی، محمد بن محمد، ۱۴۰۸ ق، *المنطقیات*، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۴۴. فعالی، محمد تقی، ۱۳۷۸، *علوم پایه: نظریه بدهت*، قم، دار الصادقین.
۴۵. فعالی، محمد تقی، ۱۳۷۹، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۶. قائمی نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم، بوستان کتاب.
۴۷. قراملکی، محمدحسن، ۱۳۹۰، *پاسخ به شبهات کلامی: دفتر سوم، درباره پیامبر اعظم ﷺ*، تهران، نشر سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۸. قرطبی، ابوعبدالله، ۱۴۰۵ ق، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۹. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۵، *شرح منازل السائرین*، قم، بیدار، چ ۳.
۵۰. کریمی، مصطفی، ۱۳۸۷، *وحی شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، چ ۲.
۵۱. گیسلر، نورمن، ۱۳۹۱، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، تهران، حکمت.
۵۲. مایلز، توماس ریچارد، ۱۳۸۰، *تجربه دینی*، ترجمه جابر اکبری، تهران، سهروردی.
۵۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
۵۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
۵۵. مکدرموت، مارتین، ۱۳۷۲، *اندیشه های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، انتشارات دانشگاه تهران.
۵۶. هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
57. Davis, Caroline Franks, 1989, *The Evidential force of Religious Experience*, New York, Oxford University press.
58. Jemes, William. ,1902, *The Varieties of Religious Experience*, New York, London, Green.
59. Swinburn, Richard, 1991, *The Existence of God*, Oxford, Clarendon press.