

نظریه تجربه دینی و تفسیر تجربه‌گرایی وحی

یدالله دادجو*

چکیده

نظریه تجربه دینی رهیافتی است که پیش‌آهنگان طرح آن، متفکران غربی هستند و برجسته‌ترین آنان شلایرماخر است. تعریف دقیق تجربه دینی به دلیل ابهام در معنای تجربه و دین مشکل است؛ ولی این مطلب مورد اتفاق است که هر چیزی که تجربه خوانده شود، باید به وصفی از دیدگاه فاعل آن توصیف شود. با فرارسیدن عصر جدید و ظهور تجربه‌گرایی چون هیوم، الاهیات طبیعی به این نسبت رسید و اعتبار کتاب مقدس محل تردید قرار گرفت؛ ولی پیشگامان این مکتب، سرآغاز دین و دیانت را احساسات، عواطف و نوعی تجربه درونی معرفی کردند. بی‌شک چنین تفسیری از دین و وحی نمی‌تواند بیان‌گر حقیقت دین الاهی باشد. از این رو اشکالات فراوانی به این نظریه وارد است که در این مقاله به آنها اشاره می‌شود.

واژگان کلیدی: تجربه، دینی، وحی، تفسیر.

Dadjoo43@gmail.com

تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۱۱/۱۰

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور محلات.

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۱۱/۸

طرح مسأله

یکی از رویکردهایی که برخی اندیشمندان مسیحی غرب و به دنبال آن از سوی عده‌ای از دانشمندان مسلمان مطرح شد، نظریه تجربه دینی است. این نظریه که به عنوان یک نظریه جدید و نوآوری مدرن به شمار می‌آید، باعث بروز چالش‌هایی در عرصه علم کلام و دین‌پژوهی شد؛ چراکه برخی از دانشمندان مسلمان نیز تحت تأثیر آن قرار گرفتند و بدون توجه به پیامدها و لوازم باطل آن، شیفته آموزه‌های آن شدند و از باورهای حق خویش دست شسته، به این نظریه دل بستند و به صراحت اعلام کردند وحی همان تجربه دینی است. در این مقاله به بررسی این ایده و پیامدهای آن می‌پردازیم.

تعریف تجربه دینی

در بین پیش‌آهنگان طرح این نظریه، شلایر ماخر اولین کسی است که نام «تجربه دینی» را بر آن گذاشت. سپس از سوی متفکرانی همچون رودلف اتو، ویلیام جیمز و دیگران دنبال شد. ویلیام جیمز با تألیف اثر مشهور خویش به نام تنوع تجارب دینی در سال ۱۹۰۲ گامی دیگر در این مسیر برداشت. این تفکر به دست فیلسوفانی چون پراودفوت، استیفن کاستن، سویین برن، ابلینگ، کالینگ‌وود، پل تیلیش و کی‌یرکگارد ادامه یافت و به این طریق، جنبش تجربه‌گرایی دینی در قرن حاضر با گسترش فزاینده‌ای پیگیری شد. (فعالی، ۱۳۷۹: ۱۱۹)

به اعتقاد شلایرماخر، مبنای دینداری، آموزه‌ها و تعالیم وحیانی و عقل معرفت‌آموز نیست؛ چنانکه اراده اخلاقی نیز نمی‌تواند مبنای دینداری باشد، به گونه‌ای که در نظام فلسفی کانت مطرح بود؛ بلکه مبنای دیانت در انتباه دینی^۱ است که با همه آنها فرق دارد. دیانت، موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده. (باربور، ۱۳۷۴: ۱۳۱/۲)

1. religious awarencs.

برای تعریف تجربه دینی، توجه به معنای واژه تجربه^۱ ضروری است. تجربه دارای معانی متعددی است. گاهی این واژه، معنای آزمون را تداعی می‌کند؛ مثلاً می‌گوییم فلانی شخص باتجربه‌ای است؛ یعنی در طول زندگی خویش، دانش یا مهارت انجام یک شغل را کسب کرده و صاحب تجربه شده است. (Longman, 2002: 266) تجربه گاهی هم به معنای احساس به کار می‌رود و برخی این واژه را به معنای پدیده‌های مرموزی می‌دانند که همراه با جادو، سحر و غیب‌گوئی تحقق می‌یابد. برخی کاربرد این واژه را منحصر به حالت خاصی از آگاهی می‌دانند که از طریق شیوه‌های خاص درون‌بینی حاصل می‌شود؛ لکن هیچ‌یک از این معانی در ترکیب واژه تجربه دینی منظور نیست. تجربه در اینجا نوعی رهیافت روحی، درونی، وضعیت روانی و گونه‌ای درگیری مستقیم و آگاهی درونی از یک موضوع و وضعیت است. (فعالی، ۱۳۷۹: ۳۴۰) البته تعریف دقیق تجربه دینی مشکل است و این به همان اندازه که ناشی از واژه «تجربه» است، به دلیل ارتباط تجربه با دین و ابهام در تعریف خود دین در این مفهوم نیز می‌باشد. (Proudfoot, 1985: 180)

با این همه، این مطلب مورد اتفاق است که هر چیزی تجربه خوانده شود، باید با وصفی از دیدگاه فاعل آن توصیف شود و بتوان آن را به فاعل تجربه نسبت داد. البته تجربه باید با وصفی تعریف شود که بتوان به‌طور موجه، آن وصف را به فاعل نسبت داد، نه با وصفی که فاعل تجربه به کار برده است؛ چه اینکه در مواردی نمی‌توان کشف کرد که فاعل تجربه چه وصفی را به کار برده است. از این‌رو در تعریف تجربه دینی می‌توان گفت: «تجربه‌ای دینی است که فاعل تجربه، آن را دینی می‌فهمد.» (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۴۴) بر این اساس، شخص فاعل تجربه، متعلق تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی

1. Experience

می‌داند؛ یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل؛ یا اینکه آن را موجودی می‌داند که به نحوی به خداوند مربوط است.

البته تجربه دینی داشتن، غیر از کسب بصیرت دینی است؛ چراکه تجربه دینی داشتن چنین اقتضا دارد که انسان با خداوند یا حقیقت غائی مواجهه داشته باشد؛ ولی بصیرت دینی داشتن چنین اقتضائی ندارد و تجربه دینی می‌تواند منبع بصیرت دینی باشد. همچنین تجربه دینی از سنخ واجد شدن است؛ اما بصیرت دینی از مقوله فهمیدن و متذکر شدن است. در بصیرت دینی لازم نیست چیزی را حضوراً بیابند و کسی که حضور خداوند را با جلال و عظمت، متجلی در هستی می‌بیند و احساس خشیت و خوف مقدس به او دست می‌دهد، بصیرت‌هایی نیز در مورد هویت خداوند و فقر و کوچکی انسان پیدا می‌کند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۳۸؛ صادقی، ۱۳۷۹: ۲۳۰ و ۲۳۱)

از چشم‌انداز ویلیام آلستون، تجربه دینی تجربه‌ای است که انسان در زندگی معنوی و مذهبی خود با آن مواجه می‌شود؛ اما از نگاه معمول فلسفی، نوعی آگاهی از خداوند است که برای انسان رخ می‌دهد. (Alston, 2003: 65) می‌توان تجربه دینی را با عبارتی کوتاه چنین تعریف کرد: «تجربه دینی، هر گونه تجربه‌ای است که هر انسانی در ارتباط با خدا می‌تواند داشته باشد.» (لگنهاوسن، ۱۳۷۹: ۲۳ و ۲۴)

زمینه‌ها و عوامل پیدایش تجربه‌گرایی دینی

درباره اسباب و زمینه‌های بروز تجربه‌گرایی دینی، چند عامل مطرح شده است:

۱. مخالفت با الاهیات طبیعی

معمولاً الاهیات به دو قسم طبیعی (عقلانی) و وحیانی تقسیم می‌شود؛ الاهیات طبیعی بر مبنای عقل استوار است و الاهیات وحیانی از وحی سرچشمه می‌گیرد. الاهیات طبیعی

ریشه در آموزه‌های فلسفی افلاطون و ارسطو دارد و در واقع بررسی و تحلیل فلسفی و عقلی دین است. در تاریخ فلسفه غرب از زمان آکویناس به بعد، الاهیات طبیعی از الاهیات وحیانی جدا شد و با فرا رسیدن عصر جدید و ظهور تجربه‌گرایی چون هیوم، الاهیات طبیعی در جهان غرب به بن‌بست رسید. هیوم با عناصر مختلف الاهیات طبیعی، مانند وجود معجزات و برهان نظم مخالفت کرد و بر مکتب تجربه‌گرایی تکیه زد. متفکرانی همچون شلایرماخر تلاش کردند تا توجیهی عقلانی برای دین بیابند تا اینکه شکست الاهیات طبیعی، تأثیری بر قوت و قوام دین نگذارد. سرانجام تلاش وی باعث پیدایش الاهیاتی گردید که بعداً «الاهیات ثبوتی» نام گرفت. به اعتقاد او، گفتگوهای زیادی درباره دلایل اثبات وجود خدا و اعتبار کتاب مقدس، معجزات و نظایر اینها مطرح شد؛ اما همه این مباحث، نقش محوری در دین نداشتند؛ بلکه در حاشیه و پوسته دین هستند. قلب دین همیشه احساسات، عواطف و نوعی تجربه بوده است، نه دلایل و مباحث عقلی. لذا با شکست الاهیات طبیعی، همچنان دین زنده است و به شریان‌های حیاتی دینداران خون ایمان می‌رساند. (هوردرن، ۱۳۶۸: ۹۴؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۰۴)

۲. ظهور مکتب رمانتیک

در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ در جهان غرب، تفکر فلسفی کارآئی خود را از دست داد و دیگر استدلال‌های خشک و بی‌روح عقلی جایگاهی نداشت. در چنین وضعیتی، جنبش رمانتیک در برابر اصالت عقل، پا به عرصه وجود گذاشت. این نهضت با تأکید بر احساسات و عواطف و امور ذوقی، از مطلق‌انگاری عقل انتقاد کرد و سرانجام زمینه‌ای مناسب برای بروز عنصر احساس و عاطفه در این زمینه شد. شلایرماخر این عامل را در مورد دین نیز گسترش داد و اساس دین را تجربه دینی معرفی کرد. (باربور، ۱۳۷۴: ۸۳ - ۸۱؛ استیس، ۱۳۷۹: ۳۲۲؛ فعالی، ۱۳۷۹: ۱۲۰)

۳. نقادی کتاب مقدس

عامل دیگر در بروز تجربه‌گرایی دینی، نقادی کتاب مقدس مسیحیان است. این نقادی روشن ساخت که عیسای تاریخی (واقعی) یعنی عیسایی که در تاریخ زندگی می‌کرد، با عیسایی که در انجیل ظاهر می‌شود، تفاوت دارد. این نکته حساسیت‌های فراوانی را برانگیخت و در میان مسیحیان، مشکلات فراوانی ایجاد کرد؛ تا جایی که متکلمان مسیحی به تحقیق در زندگی حضرت عیسی علیه السلام و مقایسه آن با محتوای انجیل پرداختند. شلایرماخر در مقابل مشکلات نقادی کتاب مقدس تأکید کرد باید قلب دین را در تجربه دینی جستجو کرد، نه در ایمان به کتاب مقدس! وی اساس دین را از کتاب مقدس به عواطف، احساسات و قلب انسان مؤمن ارجاع داد؛ با این طرح که قلب دین، نوعی تجربه و احساس است و نقادی کتاب مقدس، لطمه‌ای به مسیحیت نمی‌زد؛ زیرا کتاب مقدس می‌خواهد احساسات دینی را در آنها زنده کند. (فعالی: ۱۳۱؛ هوردن، ۱۳۶۸: ۴ / ۴۱)

۴. فلسفه کانت

کانت در نقد فلسفه به این نتیجه رسید که وجود خدا و مسائل دینی را نمی‌توان از طریق استدلال عقلی و فلسفی ثابت کرد. از سوی دیگر، او شکاکیت را هم تحمل نکرد. بدین جهت، چاره تازه‌ای اندیشید و اعلام کرد سرآغاز دین و دیانت در احساس الزام اخلاقی است، نه در چیز دیگر. کانت به تجربه درونی یعنی آگاهی ما از قانون اخلاقی روی آورد. (زیلسون، ۱۳۸۰: ۱۸۴؛ Proudfoot, 1985: 4)

۵. تعارض علم و دین

یکی دیگر از عواملی که باعث پیدایش تجربه‌گرایی دینی شد، تعارض علم و دین بود؛ چراکه بر اساس پیشرفت‌های علوم طبیعی و اکتشافات جدید در صنعت و تکنولوژی، بسیاری از ناشناخته‌ها آشکار شد. متکلمانی که سالیان متمادی، تفسیرهای کلامی خود را

بر مبنای علوم طبیعی قدیم بنا کرده بودند، میان علوم طبیعی نوین و اعتقادات خود، تعارضاتی را مشاهده کردند. لذا برای حل تعارضات بین علم و دین درصدد چاره برآمدند. سرانجام شلایرماخر با تأسیس نظریه تجربه‌گرایی دینی، این مشکل را به طور اساسی حل کرد. او معتقد بود حوزه دین از عرصه علم به طور کلی جداست و زمانی که این تمایز و تفاوت محقق باشد، هیچ نوع تعارضی میان علم و دین رخ نخواهد داد. لذا گوهر دین که همان تجربه دینی است، کاملاً مستقل از تجربه علمی خواهد بود. پس تعارض علم و دین، هیچ ضرری به دین و دینداری نمی‌زند. (استیس، ۱۳۷۹: ۳۲۲؛ باربور، ۱۳۷۴: ۹۵ - ۹۳)

حقیقت و سرشت تجربه دینی

یکی از مباحث اساسی در باب تجربه دینی، بررسی ماهیت و حقیقت آن است. با توجه به رویکردهای فیلسوفان دین می‌توان گفت سه نظریه مهم در این باب مطرح شده است:

۱. نظریه احساس

برخی اندیشمندان بر این باورند که سرشت و حقیقت تجربه دینی همان احساس است و از این رو حاوی بار معرفتی و شناختاری نیست؛ بلکه نوعی ارزش عاطفی، شهودی و احساسی دارد. شلایرماخر ادعا کرد تجربه دینی، احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است. این تجربه، نوعی احساس و مستقل از مفاهیم، اعتقادات و اعمال دینی است. اعتقادات و اعمال دینی، مؤخر از این تجربه و در حقیقت تفاسیر آن هستند. بنابراین شلایرماخر به توصیف‌ناپذیری تجارب دینی معتقد بود. (فعالی، ۱۳۷۹: ۴۵۵ - ۴۵۲)

رودلف اتو نیز بر آن است که تجارب دینی از نوع احساسات هستند. البته اتو معتقد

است خداوند دارای بعدی است که می‌توان آن را با عقل دریافت. برای مثال، خداوند دارای صفاتی همچون قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق است که با عقل قابل فهم است. لذا می‌توان آنها را تحلیل و تعریف کرد؛ اما او صفات دیگری نیز دارد که با عقل قابل درک نیست. مقدس بودن خداوند که همان ذات اوست، هیچ‌گاه از رهگذر عقل قابل شناخت و توصیف نیست. از این رو قدوسیت خداوند را باید با قوه‌ای فراتر از عقل درک کرد. به دیگر سخن، باید آن را احساس کرد. پس تجربه دینی نوعی احساس است. (Otto, 1970: 1-12)

۲. نظریه ادراک حسی

آلستون از آن دسته از متفکرانی است که معتقدند تجربه دینی نوعی ادراک حسی است. ادراک حسی از سه جزء تشکیل شده است؛ مثلاً وقتی میزی را مشاهده می‌کنیم، سه چیز وجود دارد: شخص بیننده (درک‌کننده)، شی خارجی دیده‌شده (میز) که متعلق ادراک حسی است و پدیدار یا همان ظاهر محسوس. در تجربه دینی هم سه عنصر وجود دارد: تجربه‌کننده، خدا (متعلق تجربه) و ظهور خدا برای تجربه‌کننده در دل صاحب تجربه. (فعالی، ۱۳۷۹: ۴۵۵ - ۴۵۲؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۹ - ۳۳)

۳. نظریه تبیین فوق طبیعی

نظریه سوم که وین پراودفوت آن را مطرح کرده، نظریه تبیین فوق طبیعی تجربه است. او معتقد است برای آنکه چیزی تجربه حسی باشد، باید متعلق آن تجربه در خارج وجود داشته باشد و آن شی، علت تجربه ما باشد. برای مثال، وقتی می‌گوییم شخصی اسبی را می‌بیند، دو چیز را پذیرفته‌ایم: اولاً اسبی وجود دارد و ثانیاً آن اسب، علت رؤیت آن شخص است. اگر اسبی وجود نداشته باشد و موجب مشاهده نشود، ما می‌گوییم آن

شخص، اسبی را مشاهده نکرده؛ بلکه آن را توهّم کرده یا چیز دیگری را با اسب اشتباه گرفته است. اگر بخواهیم تجربه‌های دینی را تجارب حسی بدانیم، باید بر این باور باشیم که متعلقات و علت‌های همه آن تجارب دینی واقعاً وجود دارند و چون نمی‌توان به چنین نتیجه‌ای ملتزم شد، پس ناچاریم تعریفی از تجربه دینی ارائه دهیم که به اندازه کافی فراگیر و جامع باشد.

از این‌رو باید گفت: تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل، آن را دینی می‌داند. تجربه‌ای را دینی دانستن یعنی اینکه فاعل معتقد است تبیین طبیعی برای آن کافی نیست و آن تجربه تنها بر حسب آموزه‌های دینی تبیین می‌شود. طبق این رویکرد، باید بین توصیف تجربه و تبیین آن فرق بگذاریم. معیار در توصیف تجربه، چشم‌انداز فاعل است. تجربه‌های دینی را نمی‌توان جدای از نظام اعتقادی فاعل‌های آن توصیف کرد. این نظام اعتقادی، دربردارنده این باور است که متعلق تجربه وجود دارد. از این‌رو توصیف تجربه، مشتمل بر تبیین علّی واقع است و اقتضای موجود فوق طبیعی را دارد. بنابراین معیار تجربه دینی، جنبه احساسی آن نیست؛ یعنی از این جهت که از نوع تجربه حسی است، تجربه دینی شمرده نمی‌شود؛ بلکه از این جهت که فاعل، آن را در محدوده نظام اعتقادی خود تبیین می‌کند، تجربه دینی محسوب می‌شود. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۳۵۸)

تجربه دینی و باور دینی

یکی از پرسش‌های مهم این است که آیا تجربه دینی می‌تواند اعتقاد و باور دینی را توجیه کند؟ برخی متفکران بر این باورند که تجربه دینی در توجیه اعتقادات دینی مردم نقش بسزایی دارد و باور به خدا از طریق تجربه‌های دینی قابل توجیه است. پاسخ این پرسش تا حدی وابسته به آن است که ما تجربه دینی را چگونه توصیف کنیم. چنانکه در

مبحث سرشت تجربه دینی مطرح شد، سه دیدگاه درباره ماهیت تجربه وجود دارد که بر اساس هر کدام جواب مختلف است:

دیدگاه یکم: احساس

شلایرماخر و اتو تجربه دینی را نوعی احساس می‌دانند؛ اما هر دو مدعی‌اند احساسات و تجارب دینی توصیف‌ناپذیرند. اینها با یک دوراهی مواجه هستند؛ چراکه اگر تجربه دینی بیان‌ناپذیر باشد، در این صورت نمی‌توان آن را مبنای اعتقادات قرار داد؛ زیرا هیچ مضمون عقلی در این تجربه وجود ندارد که مبنایی برای اعتقادات قرار گیرد؛ اما اگر تجربه، محتوای مفهومی داشته باشد، نمی‌توان آن را مستقل از تعبیرهای مفهومی دانست یا از نقدهای عقلانی مصون نگه داشت. کسانی که تجربه دینی را احساس صرف می‌دانند، نمی‌توانند هر دو وجه را با هم مقبول بدانند.

دیدگاه دوم: ادراک حسی

کسانی که معتقدند تجربه دینی، هم‌سنخ تجربه حسی است، بر این باورند که تجربه‌های دینی می‌تواند عقاید دینی را توجیه کرده، آنها را خردپذیر سازد. تبیین مطلب این است که انسان نسبت به جهان خارج، باورهای موجهی دارد و تنها دلیل او در این باره ادراکات حسی است؛ یعنی چون به طور ملموس و محسوس، چیزی را در جهان خارج ادراک کرده، حکم به موجودیت آن کرده است. برای مثال، توجیه این باور که «کبوتری در چمن‌زار وجود دارد» تنها بر اساس این باور است که «من کبوتری در چمن‌زار می‌بینم» پس مشاهده و دیدن من دلیل قاطعی است بر وجود کبوتر در چمن‌زار. بر همین اساس می‌توان باورهای دینی را از طریق تجربه و حالات دینی موجه ساخت و معتقد شد توجیه این اعتقاد که «خداوند وجود دارد» بر اساس این حقیقت است که من او را تجربه می‌کنم؛ ولی اگر در تجربه‌های دینی هم احتمال خطا می‌رود، چگونه ممکن است از

تجربه‌های دینی، دلیلی موجه به سود اعتقاد به خدا دریافت؟

سویین برن بر اساس اصل آسان‌باوری، این اشکال را پاسخ می‌دهد. وی می‌گوید: اگر به نظر شخصی، چیزی وجود دارد، آن چیز وجود دارد، مگر آنکه دلیلی موجه آن را تضعیف کند. بر این اساس، در ادراکات حسی، امکان خطا وجود دارد؛ اما این بدان معنا نیست که تمام آنها بر خطا هستند. تا زمانی که ملاحظاتی در نفی نظام ادراکات حسی ما به ما ارائه نشود، همچنان معتبر است. به همین صورت، اگر ملاحظات خاصی در کار نباشد، تجربه‌گرایان دینی می‌توانند بر مبنای تجربه‌های خویش معتقد شوند خداوند یا حقیقت غایی، وجود دارد. البته این به معنای خطاناپذیری برهان تجربه‌گروی دینی نیست؛ بلکه ادعا آن است که افراد حق دارند عقاید مبتنی بر تجربه‌های دینی خود را حفظ کنند، مگر آنکه دلیلی معارض و موجه عرضه شود. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۶۱ - ۵۹؛ سویین برن، ۱۳۸۱: ۲۰۱) اما این پاسخ قابل پذیرش نیست؛ چراکه در گزارش‌هایی که از تجربه‌های حسی متعارف و اعتقادات ناظر به تجربه‌های خود برمی‌خیزند، نوعی توافق نظر اساسی وجود دارد؛ اما درباره تجربه‌های دینی و ادعاهایی که بر آنها مبتنی هستند، گزارش‌های بسیار متنوع و توصیف‌های ناسازگاری ارائه می‌دهند. مثلاً مسیحیان، خدایی را که با آن مواجهه یافته‌اند، در قالب تثلیث و به عنوان موجودی که واقعاً از آنها متمایز است، وصف می‌کنند؛ اما هندوها برهمن را تمام واقعیت می‌دانند و رابطه میان خود، آتمان و برهمن را رابطه‌ای غیر ثنوی می‌دانند.

دیدگاه سوم: تبیین مافوق طبیعی

اگر فرض کنیم شخصی تجربه دینی را به کمک تبیین فوق طبیعی تفسیر کند، در این صورت شخص باید بر اساس اعتقادات و باورهای خاصی، علت آن تجربه را فوق طبیعی بداند و این بخشی از توصیف او از تجربه است. این امر بدان معناست که او قبل از تجربه،

عقاید ویژه‌ای را پذیرفته است و از آنها در تبیین تجربه خود کمک می‌گیرد. حال اگر بخواهیم از متن تجربه، توجیه باورهای دینی را استخراج کنیم، استدلال ما دوری خواهد بود. به عبارت دیگر، اگر این مدعا که تجربه‌های ما بازتاب نظام اعتقادی ما هستند، بدان معنا باشد که نمی‌توانیم تجربه‌ها را برای توجیه باورها به کار گیریم، در این صورت هیچ‌یک از تجربه‌های ما نمی‌تواند اعتقادات ما را توجیه کند؛ زیرا تمام تجربه‌ها متوقف بر نظام‌های اعتقادی ما هستند. تجربه من در دیدن یک گربه بر درخت، این اعتقاد را که «گربه‌ای روی درخت است» توجیه نمی‌کند؛ زیرا این باور از پیش فرض شده است که چیزهایی به عنوان گربه‌ها، درختان و گربه‌های روی درختان وجود دارند؛ اما در این صورت چه چیزی این اعتقاد را توجیه می‌کند؟ از این رو بر اساس این دیدگاه، تمام اعتقادات تجربی غیر قابل توجیه می‌شوند. (فعالی، ۱۳۷۹: ۴۶۳ - ۴۶۰) مارتین نیز بر آن است که از وجود تجربه دینی نمی‌توان اعتقادات دینی را توجیه کرده، به وجود خدا پی برد. (۱۳۷۹: ۱۲۸)

کاتینگ هم معتقد است شواهدی وجود دارد که به کمک آنها می‌توان واقع‌نمایی تجربه (آگاهی بی‌واسطه از حضور خداوند) را اثبات کرد. او شواهد مؤید این نوع تجربه دینی را این‌گونه بیان می‌کند.

۱. می‌توان انتظار داشت کسانی که یک‌بار چنین تجربه‌ای را داشته‌اند، بار دیگر نیز دارا باشند.

۲. افراد متعددی را می‌توان یافت که تجربه‌های مشابهی را از نوعی که ذکر شد (آگاهی بی‌واسطه از حضور خداوند) دارا بوده‌اند.

۳. کسانی که این تجربه‌ها را داشته‌اند، پس از تجربه، خود را به‌گونه‌ای خاص می‌یابند. آنان معتقدند این تجربه آنان را به سوی هدفی متعالی سوق داده است؛ یعنی از زندگی اخلاقی بهتری بهره‌مند هستند. (مارتین، ۱۳۷۹: ۲۷۴ و ۲۷۵)

دیدگاه‌های مختلف در تفسیر وحی به تجربه دینی

چنانکه گذشت، بسیاری از اندیشمندان همچون شلایرماخر، دیدگاه سنتی در باب دین را به دلیل عوامل مختلف، مانند مخالفت با الاهیات طبیعی، فلسفه نقادی کانت، تعارض علم و دین، مکتب رمانتیک و نقادی کتاب مقدس برنرفته، به دیدگاه تجربه دینی روی آوردند. اکنون برآنیم تا با برخی از این رویکردها آشنا شویم و نواندیشی دینی معاصر را که در میان اندیشمندان مسلمان نیز طرفدارانی دارد، بازشناسیم.

۱. رویکرد شلایرماخر

یکی از رویکردهای اساسی در تفسیر وحی در جهان غرب، دیدگاه شلایرماخر است. بر مبنای این رویکرد، وحی از سنخ دانش، معرفت و گزاره نیست؛ بلکه نوعی انکشاف خویشتن خداوند است. خداوند گزاره یا معرفت و احکام دینی را نازل نمی‌کند؛ بلکه خودش را وحی می‌کند. وحی در وقایع اصیل و تاریخی که هم پای انسان در میان بوده و هم دخالت خداوند، رخ داده است. از جهت انسانی، این وقایع نمودار تجربه انسان از خداوند در لحظات اساسی و بااهمیت تاریخ است. از جنبه الوهی نیز این وقایع، عمل خداوند در انکشاف بر انسان و برداشتن قدم اول ازسوی او در زندگی افراد و جوامع را باز می‌نماید. از این‌رو انکشاف الوهی و تجربه انسانی، دو جنبه از یک واقعیت هستند. (باربور، ۱۳۷۴: ۲۶۸؛ فعالی، ۱۳۷۹: ۱۰۵)

سرانجام شلایرماخر وحی را با انکشاف نفس خداوند در تجربه دینی یکی می‌پندارد. او اعتقاد دارد خداوند، عیسا مسیح را به عنوان یک میانجی برای بشر فرستاده است. عیسی شخصی است که احساس حضور خدا در او به بهترین و عالی‌ترین مراحل خود رسیده است و همه ما انواری از خدا داریم؛ ولی او نور کامل است. به اعتقاد وی، خداوند برای شخص متدین، یک تجربه و حقیقت زنده است، نه آن چیزی که حاصل دلایل و

مباحث قبلی یا کتاب‌های اعتقادی باشد. وحی نزد او عبارت است از: «آگاه‌شدن به وابستگی مطلق که در درون و باطن انسان است.» (فعالی، همان: ۱۰۷)

چون وحی، تجربه درونی است و از دیدگاه برخی از دانشمندان مغرب‌زمین، همیشه تجربه با تعبیر همراه است، هیچ وحی تعبیر نشده‌ای وجود ندارد. از خصایص اساسی و مهم این نوع تفکر آن است که وحی، تجربه‌ای عریان و خالص نیست و در کنار خود، چیزهای دیگری نیز دارد. حتی وقایع بسیار مهم و خطیر تاریخی گذشته نمی‌تواند از تعبیر انسانی گذشته و حال جدا شود. در اینجا نیز فاعل شناسا و داننده سهم دارد. بنابراین وحی به مثابه انکشاف نفس خدا و به عنوان یک واقعه تاریخی، به صورت تمام‌عیار تفسیر می‌شود.

نظریه تفسیری ویتگنشتاین هم بر این مطلب صحه می‌گذارد. وی درباره دیدن، قائل به نظریه‌ای به نام «دیدن گویا» است. او با مثالی، این مطلب را چنین توضیح می‌دهد که اگر تصویری پر از خطوط آشفته در برابر شما باشد و شما به آن تصویر نگاه کنید، ممکن است در یک لحظه، این تصویر به شکل اردکی که به چپ نگاه می‌کند یا خرگوشی که به سمت راست می‌نگرد، به نظر آید. پس گویا این تصویر آشفته و مبهم، تصویر اردک یا خرگوش است و این خطوط به گونه‌ای است که گویی خرگوش است. (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۲۳۳؛ هیک، ۱۳۷۲: ۱۵۲)

به تعبیر جان هیک، عنصر تفسیر و تعبیر در برداشتها موثرند. این امر حتی درباره اشیای بسیار ساده، مانند یک چنگال هم صدق می‌کند. فهم ما از این ابزار با تفسیر همراه است؛ چراکه جنس آن، کاربرد آن، شکل و رنگ و اندازه آن در تفسیر و برداشت ما نقش دارند. شاهد این مطلب آن است که اگر انسان در دوران عصر حجر به این وسیله و ابزار نگاه می‌کرد، هرگز آن را به عنوان یک چنگال نمی‌شناخت؛ بلکه برداشت

او این بود که این وسیله‌ای برای حفاری یا سلاحی برای دفاع شخصی و یا... است. پس روشن شد که تجربه‌های دینی و از جمله تجربه‌های وحیانی بی‌تفسیر و تعبیر، وجود ندارند. (همان)

۲. ماورودس

به اعتقاد ماورودس، می‌توان سه مدل متمایز برای وحی یا انکشاف به دست داد: یکم. مدل مبتنی بر علیت؛ در این شیوه، لفظ وحی بر آن چیزی گفته می‌شود که در زبان سنت «معرفت فطری» نامیده می‌شود؛ یعنی حقایق دینی که نمی‌توانند از مواجهه متعارف با جهان متعارف حاصل شوند.

دوم. مدل مبتنی بر تجلی؛ به اعتقاد وی، کلید فهم این مدل آن است که بین ادعای اینکه چیزی به فلان نحو است و نشان دادن یا آشکارنمودن اینکه چیزی به فلان نحو است، تمایز قائل شویم. اگر این مدل را بر وحی تطبیق کنیم، می‌توانیم میان دو امر تفکیک کنیم. ادعا (وحی) خداوند مبنی بر آنکه وجود دارد و همین ادعا را در کتاب مقدس بیاورد و اینکه تجلی (انکشاف) وجود خداوند را از طریقی که به ما اجازه دهد، به نوعی ادراک نماییم.

سوم. مدل مبتنی بر گفت و شنود؛ در این راهکار، تلقی آن است که خداوند، خویشتن را از طریق سخن گفتن با ما - دقیقاً به همان معنا که با یکدیگر سخن می‌گوییم - مکشوف می‌سازد.

ماورودس نیز به نبودن تجربه خالص و عریان اشاره کرده، معتقد است تجارب و آموزه‌های دینی هیچ‌گاه خالی از تفسیر نیستند. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۴۹۱ و ۴۹۲؛

۳. محمد اقبال لاهوری

در فرهنگ اسلامی و در بین اندیشمندان مسلمان نیز متفکران برجسته و صاحب‌نامی هستند که وحی را به تجربه دینی تفسیر می‌کنند. به نظر ایشان، پیغمبر را می‌توان همچون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن «تجربه اتحادی» تمایل دارد از حدود خود لبریز شود و در پی یافتن فرصت‌هایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه‌ای به آنها بدهد. در شخصیت وی، مرکز محدود زندگی در عمق نامحدود خود فرو می‌رود؛ تنها به این قصد که بار دیگر با نیروی تازه ظاهر شود و کهنه را براندازد و خط سیرهای جدید زندگی را آشکار سازد. اقبال برای داوری ارزش رسالت و وحی پیامبر، معتقد است یک راه برای داوری کردن در ارزش تجربه دینی یک پیغمبر آن است که انواع انسانی‌تی که او ایجاد کرده است، آزمایش کنید و به جهان فرهنگ و تمدنی که از رسالت او برخاسته توجه نمایید.

به هر روی، اقبال وحی را همان خودآگاهی پیغمبرانه می‌داند: «وحی... در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را خودآگاهی پیغمبرانه می‌نامم.» (بی‌تا: ۱۴۴) اقبال در عین حال که وحی را یک خودآگاهی پیغمبرانه می‌داند، از آن به «تجربه اتحادی» یاد می‌کند و می‌گوید:

تفاوت روان‌شناختی میان دو نوع خودآگاهی پیغمبرانه و صوفیانه این است که مرد باطنی، پس از دست‌یافتن به اطمینان و آرامش از ناحیه تجربه اتحادی نمی‌خواهد به زندگی این جهانی باز گردد؛ چراکه این بازگشت برای بشریت سود چندانی ندارد و پیغمبر با بازگشت خویش به این جهان، جریان تاریخ را تحت کنترل درآورده و از این رهگذر، دنیای تازه‌ای از کمال‌های مطلوب را ایجاد می‌کند. برای مرد باطنی، آرامش حاصل از «تجربه اتحادی» مرحله نهایی است؛ ولی برای پیامبر، آرامش به‌دست‌آمده

از «تجربه اتحادی» برای تغییر کامل جهان بشری است. در پیغمبر، آرزوی اینکه مشاهده کند تجربه دینی به صورت یک نیروی جهانی زنده درآمده به حد اعلا وجود دارد. (همان: ۱۴۶ - ۱۴۴)

سرانجام آنچه درباره وحی و صفت تجربه باطنی می‌توان گفت، این است که وحی بی‌واسطه و به طور مستقیم آزموده می‌شود و آشکار است که نمی‌توان آن را به دیگران انتقال داد. حالات باطنی بیش از آنکه به اندیشه شباهت داشته باشند، به احساس شبیه‌اند.

۴. نصر حامد ابوزید

حامد ابوزید نیز وحی را به گونه‌ای تبیین می‌کند که نتیجه آن همسان‌انگاری وحی با تجربه دینی را به همراه دارد. وی می‌گوید: مفسران پنداشته‌اند آیه «وَمَا كَانَ لِشَرِّ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری / ۵۱) در مورد وحی سخن می‌گوید؛ درحالی‌که این آیه درباره کلام است و کلام‌الله با وحی متفاوت است. وحی در این آیه به معنای لغوی خود یا همان الهام است. بنابراین کلام سه قسم است: سخن گفتن از پس حجاب که تنها نمونه آن در ماجرای موسی عليه السلام رخ داد و وحی به معنای الهام و فرستادن رسول و فرشته که با اذن و اجازه خداوند مطلبی را الهام می‌کنند. این نوع سوم، همان وحی معهود است. بنا بر این تفکیک، روشن می‌شود که جبرئیل کلمات را بر پیامبر ابلاغ نکرده، بلکه آنها را الهام (وحی) کرده است. به همین جهت است که می‌توانیم قرآن را وحی و کلام ملفوظ از جانب پیامبر بدانیم. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۲)

۵. عبدالکریم سروش

دکتر سروش معتقد است تجربه دینی «مواجهه با امر مطلق و متعالی» است که این مواجهه در صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود: گاهی به صورت رؤیا، گاه با شنیدن بانگی، زمانی با مشاهده رویی و رنگی، گاه با احساس اتصال به عظمت بی‌کرانه‌ای، گاه با قبض و ظلمتی، زمانی با احساس حضور روحانی کسی و گاه با درک سری و کشف رازی و ساده‌ترین همه اینها رؤیاست. سپس می‌افزاید: وحی امری ذومراتب است و مرتبه نازل و عالی دارد؛ از وحی به زبور عسل داریم تا وحی به انسان، اعم از عارفان و پیامبران و شاعران. اینها همه تجربه دینی‌اند. این تجربه‌های دینی و باطنی، همه نیاز به تفسیر دارند و در حقیقت هیچ تجربه خامی نداریم. (۱۳۷۸: ۱۱ - ۷) ایشان ادامه می‌دهند:

مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنها همان وحی یا به اصطلاح امروزی «تجربه دینی» است. همه ادیان، مسبوق به کشف و تجربه قدسی و وحیانی از ناحیه پیامبر اکرم بوده‌اند. پیامبران حق، نه مکتب رفته بودند و نه کاهن و ساحر بودند؛ بلکه به تعبیر اقبال «مرد باطنی» بودند در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن می‌کند. (همان: ۱۳)

به اعتقاد وی، نفس تجربه دینی، انسان را به مقام پیامبری نائل نمی‌کند. فرشته الاهی بر حضرت مریم هم ظاهر شد و حضرت عیسی علیه السلام را به او عنایت کرد؛ اما مریم به مقام پیامبری نرسید. در پیامبری عنصری وجود دارد که آن در تجربه‌های متعارف عارفان دیده نمی‌شود و آن عنصر مأموریت است. تجربه درونی پیامبر، امر ثابتی نبود؛ بلکه دستخوش بسط و تکامل می‌شد. لذا وحی تابع او بود، نه او تابع وحی. او تابع جبرئیل

نبود؛ بلکه جبرئیل تابع او بود و فرشته و ملک را او نازل می‌کرد. (همو، ۱۳۸۱: ۷۲) اکنون که پیامبر با عنصر مأموریت، مقام پیامبری را دارد، در عین حال او شارع احکام الهی و قانون‌گذار است. البته خداوند بر این قانون‌گذاری پیامبر مهر تأیید می‌زند. (همان) وی همچنین می‌گوید ممکن است کسی برای خودش نبی شود و احوال خاصی پیدا کند و واجد اذواق و مواجیدی شود؛ ولی جامعه اسلامی با کسانی که اظهار نبوت کنند، برخورد سخت‌گیرانه‌ای خواهد کرد. (همان)

۶. محمد مجتهد شبستری

ایشان می‌نویسد:

کسانی که بحث در دین را از تجربه دینی آغاز می‌کنند، همه مسائل را از دریچه تجربه می‌نگرند. یعنی وحی را برای پیامبر، یک نوع تجربه در حد اعلا می‌بینند. در طول تاریخ، ادیان و حیانی برای درک و فهم سرشت وحی، آن را با پارادایم‌های معرفتی که در اختیار داشتند، بررسی و تفسیر می‌کردند. در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، مدل معرفتی همان مدل ارسطو بوده است و از این‌رو با آن مدل به مسأله وحی می‌پرداختند. امروز اگر روش و مدل دیگری مقبول افتد - مانند مدل تجربی دینی - در این صورت باید با این پارادایم به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این رویکرد ملاحظه کرد. (۱۳۷۵: ۴۰۵)

وی در جای دیگری می‌نویسد:

انسان مسلمان با پرسش‌ها و پاسخ‌هایی که نشان‌دهنده تجربه‌ها و معنادگی اوست، به پدیده وحی مراجعه می‌کند و تجربه و معنایی از آن به دست می‌آورد. پدیده وحی هم تنها به معنای متون و حیانی نیست؛ آورنده وحی و مشخصات وی و محیط ظهور وحی، بخشی از پدیده وحی است. اینکه چه

کسی در وحی سخن می‌گوید و خطاب به چه کسی سخن می‌گوید و برای چه سخن می‌گوید، همه اینها ابعاد پدیده وحی است. (۱۳۷۰: ۱۶۲)

ارزیابی و نقد

بی‌تردید این تفاسیر از وحی با اشکالات و نقدهایی مواجهه است که به شرح آنها می‌پردازیم:

۱. شلایرماخر معتقد بود تجربه دینی، احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است. بر این اساس، تجربه نوعی احساس درونی و باطنی و مستقل از مفاهیم، اعتقادات و اعمال دینی است. طبق این تفسیر، وحی از سنخ دانش، معرفت و گزاره نیست؛ بلکه نوعی انکشاف خویشتن خداوند است. یعنی خداوند تعالی معرفت و احکام دینی و اخلاق و شیوه زیستن و تعامل فردی و اجتماعی انسان را نازل نمی‌کند؛ بلکه خودش را وحی می‌کند. بر اساس این تفسیر، وحی هیچ‌گونه جنبه معرفتی ندارد؛ درحالی‌که کتاب‌های آسمانی نازل شده به پیامبران الهی همچون تورات، انجیل واقعی و قرآن کریم، مجموعه‌های بزرگ معارف انسانی، دینی، اخلاقی را تشکیل می‌دهند که از طریق وحی برای هدایت انسان‌ها نازل شده‌اند.

نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد دینی* نیز گفته‌اند:

این تحلیل خاص از تجربه دینی با اشکال روبروست؛ زیرا انسان چگونه می‌تواند از دل احساسات و عواطف غیرمعرفتی، باورها و ادعاهای صدق و کذب‌برداری که در الاهیات و فلسفه دینی یافت می‌شوند، به دست آورد. اگر تجربه چندان بنیادین است که از حد تمایزات معرفتی فراتر می‌رود، پس حقایق، معارف و دستورات و احکام دینی چگونه از آن استنتاج می‌شوند؟ (پترسون، ۱۳۷۷: ۴۳)

آنان با یک دوراهی روبرو هستند؛ چراکه اگر تجربه‌های دینی بیان‌ناپذیر باشند، نمی‌توان آنها را مبنای اعتقادات قرار داد و به وسیله آنها باورهای دینی را توجیه کرد. بنابراین چگونه شخص به عنوان پیامبر بدون اینکه دلیل موجهی برای وجود خدای خویش داشته باشد، می‌تواند مدعی پیامبری بوده، ادعای تلقی وحی از جانب او را داشته باشد؛ درحالی‌که پیامبران الهی افزون بر داشتن دلیل و کشف و شهود تام، به تلقی وحی از سوی خداوند نیز استشعار داشتند.

۲. برخی از دانشمندان مغرب‌زمین که معتقدند وحی همان تجربه دینی است، می‌گویند همیشه تجربه با تعبیر همراه است و هیچ وحی تعبیرنشده‌ای وجود ندارد. از ویژگی‌های مهم این رهیافت، آن است که وحی تجربه خالص و عریان نیست و در اینجا فاعل شناسا نیز سهمی دارد و وابستگی‌ها و انتقادات او در تفسیر و تعبیر وحی مؤثر است. در این صورت، معنای هر واقعه و حیانی، ضرورتاً معنا از دید، نگاه و تفکر پیامبر است. نظریه تفسیری ویتگنشتاین نیز این مطلب را تأیید می‌کند. در نتیجه وحی تنها از خداوند نیست؛ بلکه پیامبر نیز در آن دخالت دارد؛ درحالی‌که این تفکر با وحی الهی سازگار نیست.

۳. بر مبنای فوق طبیعی پنداشتن تجربه دینی، تجربه‌ای دینی است که صاحب آن، آن را دینی بداند؛ یعنی تجربه‌گر معتقد است نمی‌توان آن تجربه را براساس امور طبیعی تبیین کرد و به ناچار باید به ماورای طبیعت توسل جست و پای موجودی فراتر از طبیعت را به میان آورد؛ هرچند این صرفاً تلقی شخص تجربه‌گر باشد و هیچ مابه‌ازایی در مقابل آن تجربه در عالم واقع وجود نداشته باشد. توصیف تجربه دینی دربر دارنده نوعی تفسیر است و در این تفسیر، وجود موجودی مافوق طبیعی مفروض است و هیچ لزومی ندارد علت پدید آمدن تجربه دینی واقعاً همان چیزی باشد که تجربه‌کننده می‌پندارد. شاید اصلاً چنان حقیقت و واقعیت فوق طبیعی که تجربه‌گر توصیف کرده بود، وجود نداشته باشد و عوامل دیگری سبب حصول چنان تجربه‌ای شده باشند. در این صورت، تنها پیش‌فرض‌های

تجربه‌کننده ممکن است او را به چنین تجربه‌ای معتقد کرده باشد و هیچ پیام، وحی و واقعیتی موجود نباشد که از این رو به انکار اصل وحی می‌انجامد و تجربه و وحی، تنها یک امر خیالی و موهوم و غیر واقعی و محصول تفکر و تصور تجربه‌کننده خواهد بود.

۴. بر اساس دیدگاه ساخت‌گرایی که عقاید و باورهای تجربه‌گر، سازنده تجربه او هستند، نه نتیجه و فرع آن، لازم می‌آید وحی نبوی از فرهنگ عصر نزول تأثیر بپذیرد. این همان نکته‌ای است که نواندیشان دینی معاصر به آن تصریح کرده‌اند و بر این باورند که وحی بر اثر تحولات فرهنگی و زبانی عصر نزول رخ می‌دهد. در نتیجه با این تفسیر از وحی، نقش فاعلی پیامبر برجسته‌تر شده و در فرآیند وحی آمریت دارد. لذا وحی تابع پیامبر است، نه پیامبر تابع وحی.

سستی و ناستواری این سخن نیز روشن است؛ چراکه تنها بر اساس دیدگاه همین نواندیشان، چنین پیامد باطلی لازم می‌آید؛ ولی با توجه به حادثه «فترت وحی» به خوبی اثبات می‌شود که وحی در اختیار و تابع پیامبر نبوده است؛ بلکه از جای دیگر می‌آمده است. شاهد دیگر بر نفی دیدگاه ساخت‌گرایانه پراودفوت و عدم تأثیرپذیری وحی از فرهنگ زمانه این است که وحی بر آن پیامبر، علیه افکار و عقاید زمان او و کاملاً دگرگون‌کننده اوضاع و احوال حاکم بر فرهنگ و زمانش بوده است و نه تنها افکار، عقاید و بینش‌های حاکم بر جامعه را دچار چالش می‌کرده، ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی را نیز متحول می‌ساخته است. (عباسی، ۱۳۸۳: ۹۸)

افزون بر آنچه گفته شد، قرآن کریم با صراحت، مخالف این نظریه است: «وَأَنْتَ مَا أَوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ» (کهف / ۲۷) و یا «إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ». (انعام / ۵۰) همچنین در چندین آیه از قرآن کریم، تعابیر به صورت قول و قرائت آمده است که بر الاهی بودن ساختار جمله‌های قرآن دلالت دارد: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ» (طارق / ۱۳)، «إِنَّا

سُنِّلِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل / ۵)، «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت / ۱۸) و «ذَلِكَ تَلْوَةٌ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ». (آل عمران / ۵۸) با توجه به اینکه قول بر مجموع دال و مدلول - نه مدلول تنها - اطلاق می‌شود و همچنین «قرائت» بازگفتن عبارات و الفاظی است که دیگری تنظیم کرده - در برابر تکلم که انشای معنا با الفاظ و عباراتی است که خود انسان تنظیم می‌کند - نتیجه این می‌شود که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر نیست. از این رو نمی‌گوییم پیامبر قرآن را تکلم کرد؛ بلکه می‌گوییم قرآن را قرائت یا تلاوت کرد. (عباسی، ۱۳۸۳: ۱۰۹)

۵. یکی از لوازم و پیامدهای باطل تفسیر تجربی وحی این است که احکام فقهی و دینی را از خداوند تعالی نمی‌داند؛ بلکه آنها ساخته پیامبر اکرم دانسته، شخص پیامبر را قانون‌گذار معرفی کرده است. به نظر می‌رسد این دیدگاه افراطی بر اثر عدم توجه به تصریحات قرآن صورت گرفته است و قرآن کریم با صراحت تمام، این سخن را مطرود و مردود می‌داند: «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَن بَلَغَ» (انعام / ۱۹) با توجه به صراحت قرآن می‌توان گفت بسیار عجیب است که سرانجام تفسیر تجربی وحی به تفسیر به رأی قرآن انجامیده که با امیال و خواهش بشری تفسیر شود.

۶. یکی از پیامدها و لوازم منفی تحلیل تجربی وحی، انکار خاتمیت است؛ چراکه برای تحقق تجربه‌های دینی، هیچ نوع محدودیتی وجود ندارد. هر کس می‌تواند به فراخور حال خویش، صاحب تجربه دینی باشد. بنابراین وقتی وحی به تجربه دینی تفسیر شد، هر کسی می‌تواند از آن بهره‌مند باشد؛ درحالی‌که چنین نتیجه‌ای از وحی تجربی با اصل خاتمیت وحی تنافی دارد. یکی از نواندیشان می‌گوید باید اذعان داشت هر کس ممکن است برای خودش نبی و پیامبر شود و احوال خاصی پیدا کند و دارای اذواق و مواجیدی گردد؛ ولی اگر این افراد اظهار نبوت کنند، جامعه دینی اسلامی برخورد

سخت‌گیرانه‌ای با آنها خواهد داشت.

۷. یکی از لوازم و نتایج تفسیر وحی به تجربه دینی، نفی و انکار عصمت انبیا و از جمله پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است؛ چراکه وقتی وحی غیر از تجربه دینی شمرده نمی‌شود و از سرشت زبانی عاری می‌شود، لازمه اجتناب‌ناپذیر چنین تفسیری عدم عصمت پیامبر است. (عباسی، ۱۳۸۳: ۱۰۹) آنچه به صورت وحی مکتوب (قرآن) در اختیار مسلمانان است، نه وحی الهی و خطاناپذیر که فرآورده پیامبر و نیز خطاپذیر و در نتیجه تحریف شده است.

نتیجه

نظریه تفسیر وحی به تجربه دینی در تفسیر وحی با تبیین وحی الهی و قرآنی سازگار نیست؛ چراکه تفسیر و تعبیر و دخالت شخص پیامبر در آن تأثیر دارد و این‌گونه وحی، یک وحی خالص، ناب و بی‌شائبه نمی‌باشد و با وحی نازل‌شده در قرآن منافات دارد. دیدگاه صحیح در باب وحی این است که خدا حقایق، احکام و معارف، اخلاقیات و آنچه را برای بشریت و رسیدن به کمال نهایی و حیات معقول و شرافتمندانه ضروری و لازم است، با وحی به پیامبرانش اعطا نموده است؛ چنانکه این وحی در قرآن کریم و کتاب‌های غیر محرف آسمانی پیامبران گذشته، منزل و مکتوب است. اکنون تجلی آن در قرآن کریم برای همگان مشهود است و خداوند تعالی به جای شخص (پیامبر) در کلامش (قرآن) تجلی کرده است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.

۲. نهج البلاغه.

- ۱۴۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، سال پنجم، شماره نوزدهم، زمستان ۸۸
۳. آلستون، ویلیام. پی، ۱۳۸۱، «تجربه دینی»، ترجمه رضا حق‌پناه، *نقد و نظر*، قم، شماره ۲۳ و ۲۴.
۴. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۷۹، «گفتگو»، *کیان*، تهران، سال دهم، شماره ۵۴، مهر و آبان ۷۹.
۵. آتو، رودلف، ۱۳۸۰، *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی، تهران، نقش جهان.
۶. استیس، والتر ترنس، ۱۳۷۹، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا خلیلی، تهران، حکمت.
۷. _____، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
۸. اقبال لاهوری، محمد، بی‌تا، *احیای فکر دینی*، ترجمه احمد آرام، تهران، کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.
۹. باربور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.
۱۰. پترسون و دیگران، مایکل، ۱۳۷۷، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۱۱. پراودفوت، وین، ۱۳۷۷، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، طه.
۱۲. جیمز، ویلیام، ۲۵۳۶، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائمی، تهران، بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
۱۳. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۰، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد آرام، تهران، حکمت.
۱۴. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، *صراط‌های مستقیم*، تهران، صراط.
۱۵. _____، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
۱۶. _____، ۱۳۸۱، «گفتگو»، *ماهنامه آفتاب*، تهران.
۱۷. سویین‌برن، ریچارد، ۱۳۸۱، *آیا خدایی هست؟*، ترجمه محمد جاودان، قم، دانشگاه

مفید.

۱۸. صادقی، هادی، ۱۳۷۹، «دین و تجربه»، *نقدونظر*، قم، شماره ۲۳ و ۲۴.
۱۹. عباسی، ولی‌الله، ۱۳۸۳، «وحی و تجربه دینی»، *فصلنامه حوزه و دانشگاه*، قم، شماره ۳۸.
۲۰. فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، *تجربه دینی و گوهر دینی*، قم، بوستان کتاب.
۲۲. لگنهاوسن، محمد، ۱۳۷۹، «اقتراح»، *نقدونظر*، قم، شماره ۲۳ و ۲۴.
۲۳. مارتین، سی‌بی، ۱۳۷۹، «رؤیت خدا»، *نقدونظر*، ترجمه بابک عباسی، قم، شماره ۲۳ و ۲۴.
۲۴. _____، ۱۳۷۹، «کاتینگ و تجربه دینی»، *نقدونظر*، ترجمه رضا اکبری، قم، شماره ۲۳ و ۲۴، تابستان و پاییز.
۲۵. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۰، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو.
۲۶. _____، ۱۳۷۵، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، تهران، طرح نو.
۲۷. هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره ووس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۸. هیک، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، الهدی.
29. Alston, William P. 2003, ***Philosophy Of Religion a guide to the subject ed***, Brain Davies OP, Continuum, New York.
30. ***Longman Dictionary of American English***. 2002, New Edition.
31. Otto, Rudolf, 1970, ***The Idea of The Holy***, Oxford University, New York.
32. Peterson and others, Michael, 1991, ***Reason And Religious Belief***, Oxford University, New York.
33. Proudfoot, Wayne, 1985, ***Religious Experience***, Berkely, University