

سرشت وحی از دیدگاه استاد مطهری

ولی الله عباسی*



چکیده

درباره ماهیت وحی دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: ۱. دیدگاه گزاره‌ای که براساس آن وحی مجموعه‌ای از حقایق است که در احکام یا قضایا بیان گردیده است. این حقایق از نوع گزاره‌اند؛ یعنی مجموعه‌ای از آموزه‌ها که به صورت گزاره‌هایی تقریر شده‌اند. استاد مطهری، که این دیدگاه را پذیرفته است، درونی بودن عمل وحی، وجود معلمی در این تجربه برای پیامبران (یعنی خدا)، آگاهی انبیا به حالت خود، ادراک واسطه وحی را چهار ویژگی وحی پیامبران دانسته است؛ ۲. دیدگاه تجربه دینی که براساس آن وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌شود. از دیدگاه استاد

* محقق و پژوهشگر.

تاریخ تأیید: ۸۸/۸/۶

تاریخ دریافت: ۸۸/۶/۲۵

مطهری تفاوت‌های بسیاری میان وحی و تجربه دینی وجود دارد که بعضی از آنها عبارت‌اند از: ۱. وحی از نیروی خارق‌العاده‌ای برخوردار است که گواهی است بر راستین بودن دعوت پیامبر و الهی بودن وحی (معجزه)؛ ۲. وحی از فرهنگ و باورهای پیشین تأثیر نمی‌پذیرد، بلکه عقاید و فرهنگ زمانه خود را دگرگون می‌کند، اما تجربه دینی متأثر از فرهنگ زمانه خود است؛ ۳. لازمه وحی پیامبر، رهبری است؛ حال آنکه در تجربه دینی، عارف چنین نمی‌کند. از پیامدهای اعتقاد به تجربه دینی بودن وحی، وحیانی نبودن ساختار قرآن، نفی عصمت پیامبر، انکار خاتمیت و نفی کمال فقه و شریعت‌زدایی است.

واژگان کلیدی: وحی، دیدگاه تجربه دینی، دیدگاه گزاره‌ای، عصمت، ایمان، کثرت‌گرایی دینی.

مقدمه

مفهوم «وحی» در ادیان ابراهیمی از اهمیت و جایگاه ارزشمندی برخوردار است و مهم‌ترین مبحث دینی به شمار می‌رود؛ به گونه‌ای که با حذف یا تفسیر و تبیین نادرست آن، ماهیت قدسی آن از بین می‌رود و محتوایش تغییر می‌یابد؛ زیرا دین، مجموعه‌ای از تعلیمات فوق بشری است که از طریق وحی به شخص برگزیده‌ای (پیامبر) می‌رسد و انکار یا تأویل آن به صورت امر غیر الهی و تجربه شخصی پیامبر، دین را امری صرفاً بشری جلوه می‌دهد و جنبه هدایتی و قدسیت آن را رد می‌کند.

بحث از وحی و سرشت آن همواره مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان بوده، اما در کلام جدید و علوم قرآنی شکل تازه‌ای به خود گرفته است و روشنفکران دینی، با رویکردی متمایز از نگاه سنتی و با پرسش‌هایی برآمده از تفکر مدرنیستی، به شکل خاصی وحی، نبوت و نتایج آن را تحلیل کرده‌اند.

هرچند مفهوم وحی در ادیان ابراهیمی، مفهومی اساسی و بنیادین است، معنای یکسانی از وحی در همه این ادیان محوریت ندارد. معمولاً مسیحیان به دو گونه وحی الهی را از هم تفکیک کرده‌اند:

۱. تجلی خدا؛ بدین معناکه خدا به صورت خاصی در حضرت عیسی علیه السلام برای نوع بشر تجلی و تجسم یافته است.

۲. القای حقایق از جانب خدا؛ یعنی خدا حقایقی را به صورت گزاره‌هایی القا می‌کند. مسیحیت، بیشتر بر پایه وحی به معنای نخست استوار شده است. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ۳۳؛ ۱۹۶ - ۱۸۹: Swinburn. 1992)

از نظر مسیحیان، کامل‌ترین وحی، نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است. آنان باور دارند که مسیح در زندگی و شخص خود، خدا را منکشف ساخت و اراده او در مورد بشر را بیان کرد. (میشل، ۱۳۷۷: ۳۸)

در مقابل، دین اسلام تصویر خاصی از وحی ارائه می‌دهد؛ اساس این دین حقایق مُنزَل و مکتوب و حیانی است که در قرآن متجلی شده و خداوند، به جای تجلی در شخص (پیامبر)، در کلامش (قرآن) تجلی کرده است. (آربری، ۱۳۷۵: ۷) عبارتی از امام علی علیه السلام که فرموده است:

خداوند سبحان در کتابش، برای بندگانش تجلی کرد بدون آنکه او را ببینند، و قدرت خود را به همه نمایاند و از قهر خود ترسانند و آنها را آگاه ساخت که چگونه با کيفرها ملتی را که باید نابود کند از میان برداشت. (نهج البلاغه، خ ۱۴۷)

دقیقاً به همین مطلب دلالت می‌کند.

ماهیت وحی

به طور کلی درباره سرشت و ماهیت وحی، دو برداشت و دیدگاه متفاوت وجود دارد: اول، دیدگاه گزاره‌ای؛ دوم دیدگاه تجربه دینی.

الف) دیدگاه گزاره‌ای

قدیمی‌ترین نظریه درباره حقیقت وحی را، که در دوره قرون وسطی غالب بود و امروزه صورت‌های سنتی‌تر مذهب کاتولیک رومی نماینده آن است، می‌توان «دیدگاه گزاره‌ای» درباره وحی نامید. بر اساس این نظر، وحی مجموعه‌ای از حقایقی است که در احکام یا قضایا بیان گردیده است. وحی حقایق اصیل و معتبر

الهی را به بشر انتقال می‌دهد. به گفته دایرةالمعارف کاتولیک، «وحی را می‌توان انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق واسطه‌هایی که ورای جریان معمول طبیعت‌اند، تعریف نمود». (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۳۳ و ۱۳۴) بنابراین، خداوند به وسیله ارتباط با بشر (پیامبر)، پیام‌هایی به او داده است. این پیام‌ها یا حقایق از سنخ گزاره هستند؛ یعنی مجموعه‌ای از آموزه‌ها که به صورت گزاره‌هایی تقریر شده‌اند.

با توجه به تعریف ذکر شده از وحی گزاره‌ای، روشن شد که واژه کلیدی این دیدگاه «گزاره» است. در فلسفه منطق و منطق جدید، «گزاره» آن چیزی است که هنگام گفتن یا نوشتن جمله خبری بیان می‌شود و ویژگی عمده آن در صدق و کذب‌برداری آن است. (هاک، ۱۳۸۳: ۱۲۷ و ۱۲۸؛ ای مور، بی‌تا: ۲، ۲۵۵)؛ مثلاً جمله «برف می‌بارد» ممکن است راست یا دروغ باشد، ولی در وحی گزاره‌ای، این معنا از گزاره مراد نیست؛ زیرا ممکن است حقایق وحیانی وقتی به زبان خاصی بیان می‌شوند، جمله‌های آن صدق و کذب‌بردار نباشند. گزاره‌های منطقی ویژگی دیگری نیز دارند؛ جمله‌هایی از زبان‌های گوناگون دنیا که به معنای «برف سفید است» هستند، بر یک گزاره دلالت دارند که آن گزاره در قالب هیچ یک از این زبان‌ها نیست و لباس هیچ یک از آنها را بر تن ندارد؛ به عبارت دیگر، گزاره به اصطلاح منطقی، الزاماً به صورت زبان طبیعی خاصی نیست و به تعبیر کلی‌تر، گزاره‌ها از زبان‌های طبیعی استقلال دارند. زبان‌های طبیعی زبان‌هایی هستند که انسان‌ها با آنها تکلم می‌کنند. گزاره‌ها به این مشروط نیستند که حتماً به صورت زبان طبیعی خاصی باشند؛ هرچند هنگام نقل گزاره‌ها برای دیگران، معمولاً آنها را به زبانی خاص بیان می‌کنیم.

در دیدگاه گزاره‌ای، حقایق وحیانی - به این معنا - گزاره‌هایی هستند که از زبان‌های طبیعی مستقل‌اند. حقایقی که خدا یا فرشته وحی بر قلب پیامبر القا می‌کند صورت زبانی خاصی ندارند. این حقایق اطلاعات محض‌اند و پیامبر به آنها لباس زبانی خاصی می‌پوشاند. حقایق گزاره‌ای برای ما امور آشنایی هستند. ما وقتی با

اشاره مطالبی را به دیگران می‌فهمانیم، در واقع حقایقی را به آنها القا می‌کنیم. این حقایق در قالب زبان طبیعی خاصی نیستند. (فائمی‌نبا، ۱۳۸۱: ۳۶)

دان کیویت، فیلسوف دینِ ناواقع‌گرا، دیدگاه گزاره‌ای درباره وحی (مسیحی و یهودی) را این گونه بیان کرده است:

تورات و انجیل کتاب‌هایی مقدس و آسمانی‌اند و مؤلفشان خود خداست؛ کلام پروردگارانند خطاب به انسان. تنها طرز خواندن درست و یگانه راه گشودن رموز آنها، قرائت آنها با حضور ذهنِ ایمان سستی است. برخورد انتقادی با آنها قطعاً زینده نیست؛ چرا که به اصل مطلب تردید راه می‌دهد و از اول، کتاب مقدس را، نه کلام خدا، بلکه کتابی صرفاً بشری می‌شمارد (کیویت، ۱۳۸۰: ۱۰۷). در الهیات جدید مسیحی، سورن کی‌یرکگور طرز تلقی گزاره‌ای از وحی داشت. از نظر وی، حرف به حرف کتاب مقدس را خدا وحی کرده است و به همین دلیل تناقضی هم در آن نیست (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴: ۶۷). جان هنری نیومن هم معتقد است که دست کم، بخشی از وحی الهی، گزاره‌ای است؛ یعنی قضایایی را در بر می‌گیرد که خداوند به انسان ابلاغ کرده است. (لامنت، ۱۳۸۰: ۱۱۴)

بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه اسلامی همچون فارابی، ابن سینا، غزالی و ابن خلدون چنین نظریه‌ای درباره سرشیت وحی داشتند. استاد مطهری هم، نظریه حکمای اسلامی درباره وحی را بهترین نظریه دانسته است (۱۳۷۵: ۴، ۱۵). البته تقریر فلاسفه اسلامی از وحی گزاره‌ای متمایز از شیوه تقریر مسیحیان است. بر اساس وحی گزاره‌ای، ایمان هم پذیرش و تصدیق یک سلسله گزاره‌های خطاناپذیر تلقی می‌شود که خداوند برای بشر ارسال کرده است؛ به عبارت دیگر باور، دو کاربرد دارد: یکی به معنای «باور به یک گزاره» است و دیگری به معنای «باور به کسی»، و ایمان در این نظریه از نوع «باور به گزاره» است (ایمان گزاره‌ای). تحلیل اکثر متفکران شیعی هم از ایمان، گویای یکسانی آن با معرفت است. از نظر آنها، ایمان همان معرفت به خدا و رسول محسوب می‌شود و تصدیق آنچه رسول آورده است. (رک: ایزوتسو، ۱۳۸۰: ۱۵۱؛ جوادی، ۱۳۷۶: ۲۸)

ارکان وحی گزاره‌ای: وحی گزاره‌ای ارکانی دارد که عبارت‌اند از: ۱. فرستنده؛ ۲. گیرنده؛ ۳. پیام.

«فرستنده» در وحی گزاره‌ای، خدا (یا فرشته وحی) است. در مقابل، «گیرنده» وحی» پیامبر است. در عمل وحی، پیامبر پیامی را از خدا دریافت می‌کند. دریافت این پیام در پرتو مواجهه‌ای روی می‌دهد که پیامبر با خداوند یا فرشته وحی دارد. این مواجهه تجربه‌ای دینی است و چون با دریافت پیامی همراه است، در اصطلاح، آن را «تجربه وحیانی» می‌نامند؛ بنابراین، تجربه وحیانی تجربه‌ای است که پیامبر در هنگام دریافت وحی دارد. این پیام در بستر و زمینه خاصی منتقل می‌شود که «زمینه وحی» نام دارد. تجربه وحیانی و زمینه وحی با وحی همراه‌اند.

در وحی گزاره‌ای، مخاطبی در کار نیست؛ زیرا در ارتباط زبانی، مخاطب وجود دارد؛ بنابراین، مخاطب هنگامی پیدا می‌شود که پیامبر وحی را در قالب زبانی خاص درمی‌آورد و پیش از اینکه وحی شکل زبانی به خود بگیرد، فقط بالقوه مخاطب دارد. البته پیامبر واسطه است تا این پیام را به دیگران برساند.

میان تجارب وحیانی و تجارب نبوی و وحی گزاره‌ای باید تفاوت گذاشت. تجارب وحیانی تجاربی هستند که پیامبر همراه دریافت وحی دارد. مجموع تجارب دینی، که پیامبر طی زندگانی خود داشته است، غیر از تجارب وحیانی، تجارب نبوی‌اند. وحی گزاره‌ای با تجارب وحیانی و تجارب نبوی تفاوت دارد. تجارب وحیانی خود وحی نیستند، بلکه همراه وحی تحقق می‌یابند. «وحی» حقایقی است که به شکل گزاره القا می‌شوند و همراه این القای حقایق، پیامبر مواجهه‌ای دارد که تجربه وحیانی است. حقایقی هم که به شکل گزاره‌ای، وحی می‌شوند، همان پیام وحی‌اند.

حقایق وحیانی، که پیامبر از خدا دریافت کرده است، حقایق ویژه‌ای‌اند که هرکس توانایی اخذ آنها را از خدا ندارد. پیامبر در عمل اخذ وحی، صعود دارد و نزول. او برای اینکه حقایق گزاره‌ای را دریافت کند، عروجی روحی انجام می‌دهد، سپس این حقایق را می‌گیرد و به زندگی روزمره تنزل می‌کند و آنها را در قالب زبان خاصی به دیگران انتقال می‌دهد. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۹ و ۴۰)

استاد مطهری و وحی گزاره‌ای: همان‌گونه‌که اشاره شد، فیلسوفان اسلامی دیدگاه گزاره‌ای وحی را پذیرفته‌اند. استاد مطهری هم نظریه حکمای اسلامی دربارهٔ وحی را بهترین نظریه دانسته و آن را این‌گونه تبیین کرده است: از نظر آنها، انسان از جنبهٔ استعداد روحی، حکم موجودی دو صفحه‌ای را دارد؛ ما روح داریم و فقط این بدن مادی نیستیم. روح ما دو وجهه دارد: یک وجهه‌اش همین وجههٔ طبیعت است. علوم معمولی را که بشر به دست می‌آورد، از راه حواس خود می‌گیرد و حواس ما وسیله ارتباط با طبیعت‌اند. آنچه را انسان از طریق حواس اخذ می‌کند در خزانه خیال و حافظه جمع می‌کند، به مرحله عالی‌تری می‌برد و به آن کلیت و تجرید می‌دهد؛ اما روح انسان وجهه دیگری نیز دارد که با جهان طبیعت سنخیت ندارد. به هر نسبت که در آن وجهه ترقی کند، می‌تواند تماس‌های بیشتری داشته باشد. (رک: ۱۳۷۵: ۸۵)

فلاسفه معتقدند که موجودات آن جهان با موجودات این جهان تفاوت دارند؛ جهان طبیعت (این جهان) مادی است و تغییر و تبدل دارد، اما آن جهان چنین نیست. جهان‌ها با همدیگر تطابق دارند؛ یعنی آن جهان بر این جهان قاهر است و در واقع، آنچه در این جهان است، سایهٔ آن جهان به شمار می‌رود و به تعبیر فلسفی، معلول آن جهان است. می‌گویند که روح انسان صعود می‌کند. در حوزه وحی، اول صعود است، بعد نزول؛ ما فقط نزول وحی را، که با ما ارتباط دارد، می‌شناسیم نه صعودش را.

ابتدا روح پیامبر صعود می‌کند و میان او و حقایقی که در جهان دیگر هست، تلاقی روی می‌دهد، که ما آن کیفیت تلاقی را نمی‌توانیم توضیح بدهیم، ولی همان‌گونه از طبیعت، یک صورت حسی می‌گیریم، سپس در روحمان درج‌اتش بالا می‌رود و حالت عقلانیت و کلیت به خود می‌گیرد؛ روح پیامبر نیز با استعداد خاصی، حقایق را در عالم معقول و کلیت‌ش می‌گیرد، ولی چون به طرف پایین نزول می‌کند، لباس محسوس به خود می‌گیرد و معنای اینکه «وحی نازل شد» همین است؛ حقایقی را که او با صورتی معقول و مجرد در آنجا ملاقات کرده است، در مراتب وجود پیامبر تنزل می‌کند تا به صورت امری حسی برای خود پیامبر

درمی‌آید، یا امر حسی مبصر یا مسموع همان چیزی را که با نیرویی بسیار باطنی به صورت واقعیتهایی مجرد می‌دید بعد چشمش هم به صورت امری محسوس می‌بیند. سپس واقعاً جبریل را با چشم خودش می‌بیند. (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۵ و ۸۶)

بنابراین، تقریر استاد مطهری از وحی بر دیدگاه گزاره‌ای وحی مبتنی است. پیامبر در حالت صعود روح، حقایق و پیام‌هایی از جانب خدا دریافت می‌کند. آنگاه این حقایق در مراتب وجود پیامبر تنزل می‌کند و به شکل امری حسی درمی‌آیند.

ویژگی‌های وحی پیامبران از دیدگاه استاد مطهری: استاد مطهری در کتاب نبوت، ویژگی‌های چهارگانه‌ای را به شرح ذیل برای وحی انبیا بیان کرده است:

۱. درونی بودن: پیامبران وحی را از طریق باطن و درون دریافت می‌کردند نه از راه حواس ظاهری؛ از این رو، حواس پیامبر اکرم ﷺ در بیشتر مواردی که وحی بر ایشان نازل می‌گردید تعطیل می‌شد؛ حالتی غش مانند به ایشان دست می‌داد، به گونه‌ای که در ظاهر، به خود نبود و سنگین می‌شد، بعد عرق می‌کرد. قرآن هم می‌فرماید: «نزل به الروح الامین؛ علی قلبک» (شعراء (۲۶): ۱۹۳ و ۱۹۴).

۲. معلم داشتن: پیامبر از قوه‌ای تعلیم می‌گرفت؛ پس وقتی گفته می‌شود: «بیرونی نیست»؛ یعنی از راه حواس نیست، از موجودی که در طبیعت به آن «معلم بشری» می‌گویند، نیست، یا از تجربه و آزمایش نیست؛ نه به این معنا که اساساً هیچ معلمی ندارد، معلم آن خداست: «لم یجدک یتیماً فآوی؛ و وجدک ضالاً فهدی؛ و وجدک عائلاً فاعنی» (ضحی (۹۳): ۶ - ۸)؛ «ما کنت تعلمها انت ولا قومک» (هود (۱۱): ۴۹)؛ «وَعَلَّمَكَ مَالِمَ تَكُنَ تَعْلَمَ» (نساء (۴): ۱۱۳).

۳. استشعار: ویژگی سوم، استشعار انبیا به حالت خودشان بود. پیامبر درحالی‌که وحی را از خداوند اخذ می‌کند، مستشعر است که از جایی دیگر، دریافت می‌کند و از این رو، پیامبر اکرم ﷺ همیشه بیم داشت که آنچه می‌گیرد از ذهنش محو شود و به همین خاطر مرتب آن را تکرار می‌کرد، که آیه نازل شد: چنین کاری نکن: «ولا تعجل بالقرآن من قبل أن یقضی الیک وحیه» (طه (۲۰): ۱۱۴). در آیه دیگر آمده است: «سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنسَى» (اعلی (۸۷): ۶) و این‌گونه تضمین شد که پیامبر به فراموشی دچار نخواهد شد.

۴. ادراک واسطه وحی: پیامبران معمولاً وحی را با واسطه دریافت می‌کردند نه مستقیم از خدا: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ» که منظور حضرت جبرئیل است، ولی در غرایز و الهامات فردی، این‌گونه نیست و کسی او را احساس نمی‌کند. وقتی پیامبر وحی را از طریق واسطه دریافت می‌کند، مستشعر به آن وسیله هم هست. (۱۳۷۵: ۸۳ و ۸۴)

ب) دیدگاه تجربه دینی

تجربه دینی ابعاد متنوعی دارد که در میان آنها، بعد پدیدارشناختی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی مهم‌تر است. این بحث، به لحاظ تاریخی ابتدا در قلمرو پدیدارشناسی دین، سپس در روان‌شناسی دین، و بالاخره در دوره معاصر در قلمرو معرفت‌شناسی مطرح شد. رویکردهای مختلفی نسبت به تجربه دینی اتخاذ شده که تجربه دینی به مثابه گوهر دین، همسان‌انگاری با وحی، مبناینگاری تجربه دینی برای پلورالیسم دینی، ارتباط تجربه دینی با منشأ دین و توجیه معرفتی باور دینی توسط تجربه دینی (برهان تجربه دینی) از موارد مهم آنهاست.

همچنان‌که اشاره شد، یکی از رویکردهای مهم در بحث تجربه دینی، یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی است که از آن به «وحی تجربی» تعبیر می‌کنیم. آنچه در ادامه این نوشتار آمده در واقع، تحلیل و ارزیابی این دیدگاه از منظر استاد مطهری است.

پیش از هر چیز ذکر این نکته لازم است که تعریف دقیق مفهوم تجربه دینی (religious experience) مشکل به نظر می‌رسد و تاکنون تعریف واحدی برای تجربه دینی که همگان درباره آن اتفاق نظر داشته باشد، داده نشده است. (رک: رو، ۱۳۸۱: ۱۰۳؛ هرد، ۱۳۸۲: ۶۳) منشأ ابهام در تعریف تجربه دینی تا حدی برمی‌گردد (این ابهام در تعریف تجربه دینی به همان اندازه که از واژه تجربه ناشی شده است، معلول ارتباط تجربه با دین در این مفهوم نیز است) به ابهام در واژه تجربه (experience). اصطلاح تجربه، چندان دقیق و گویا نیست و بر پدیده‌های بسیار متنوعی اطلاق می‌شود؛ از تجربه حسی تا خواب، تجربه اخلاقی، تجربه هنری و

زیبایی شناختی. مایلز یکی از سرچشمه های مهم این ابهام را یکسان دانستن «تجربه‌ها» با «رویدادهای نفسانی» دانسته است. (: ۳۱) به طور کلی، طی تاریخ تغییرات عمده‌ای در معنای تجربه رخ داده است. از دوره باستان تا قرن هفدهم میلادی واژه تجربه عمدتاً معنای فعالی داشت؛ یعنی تجربه کردن به معنای امتحان کردن، آزمون، اثبات و استدلال بود، اما در دوره مدرنیته استفاده از واژه تجربه بسیار منفعلانه است. تجارب، به این معنا نقطه مقابل اعمال است و به رویدادهایی اطلاق می‌شود که برای ما رخ می‌دهند نه اموری که انجام می‌دهیم. (رک: کیویت، ۱۳۸۷: ۳۵ و ۳۶؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱(ب): ۲۲-۲۴) براساس همین تفسیر مدرنیستی از مفهوم تجربه، معنای تجربه دینی نیز تا حدی درک می‌شود. اگرچه تجربه دینی امری فراگیر، همه جایی و همگانی است و تاریخ بسیار بلندی دارد، اندیشه تجربه دینی، که فصل مهمی از مباحث فلسفی، الهیاتی، عرفانی، پدیدارشناختی و روان‌شناختی به شمار می‌رود، محصول دوره مدرن بود و همراه فلسفه عصر روشنگری ساخته شد. بی شک شلایر ماخر، همان‌گونه که مؤسس و پدر الهیات جدید مسیحی است، پدر تجربه‌گرایی دینی نیز به شمار می‌رود. وی اولین و منظم‌ترین طرفدار مفهوم تجربه دینی است که به وسیله آن تحولی شگرف و دیرپا در الهیات به وجود آورد و این تحول به تأسیس الگویی جدید در الهیات پروتستان منجر شد. از دیدگاه شلایر ماخر، گوهر دین نه در معرفت و اخلاق، بلکه به طور خاص در احساس دینی یعنی «احساس وابستگی مطلق» است. مقصود وی در *درباره دین*، که موثرترین تقریر از استقلال تجربه دینی به شمار می‌رود، تعریف دینداری به احساس و شوق به بی نهایت است. پس از شلایر ماخر، رودلف اتو در *مفهوم امر قدسی* کوشید تحلیل پدیدارشناسانه‌ای از تجربه دینی عرضه کند. بعدها ویلیام جیمز در انواع تجربه دینی این مفهوم را در قلمرو فلسفه و روان‌شناسی پروراند.*

* بررسی تجارب دینی، امروزه یکی از مباحث مهم روان‌شناسی دین به شمار می‌رود. برای نمونه نگاه کنید به روان‌شناسی دین و معنویت از فونتانا و روان‌شناسی دین اثر قربانی. مهم‌ترین تأثیرگذارترین فرد در بحث روان‌شناسی تجربه دینی ویلیام جیمز است که در اثر مشهور و کلاسیک خود (انواع تجربه دینی)، با تأثیرپذیری از روان‌شناسی وونت و اصول پراگماتیسم، این

بالاخره بعد از چند دهه غفلت از نیاز های تجربی، امروزه در فلسفه دین و معرفت شناسی دینی، توجیه باور دینی براساس تجربه دینی جایگاه ویژه ای پیدا کرده و فیلسوفان و معرفت شناسانی مانند ریچارد سوئین برن، گری گاتینگ، جان هیک و ویلیام آلتون این رویکرد را به طور گسترده و نظام مند عرضه کرده‌اند. (عباسی، ۱۳۸۶: ۱۲۹ و ۱۳۰)

چنان‌که اشاره شد، در عصر مدرنیته دیدگاه متفاوتی نسبت به پدیده وحی به وجود آمد که بر اساس آن، وحی، آموزه‌ای الهی نیست، بلکه تفسیر تجلی باطنی و ترجمان تجربه دینی پیامبر است. طرفداران این دیدگاه ادعا می‌کنند که این نظریه، در اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم، یعنی مارتین لوتر و زان کالون، و حتی جلوتر از آنها در عهد جدید و کلیسای نخستین ریشه دارد. از نظر آنان، محمل وثاقت و منشأ اعتبار وحی در نص ملفوظ (کتاب صامت) نبود، بلکه در شخص مسیح، یعنی مهبط و مخاطب وحی، بود. کتاب مقدس برای آنها اهمیت داشت؛ زیرا شاهد صادقی بود بر رویدادهای رهاپش گرانه‌ای که طی آن محبت و مغفرت الهی، که در مسیح جلوه‌گر شده، در احوال شخصی خود آنان و سایر مؤمنان بازتاب می‌یابد. (باربور، ۱۳۶۲: ۶۲)

بنابراین بر اساس این دیدگاه، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌شود. از نظر این دیدگاه، احکام الهیات براساس وحی نیستند، بلکه بیانگر کوشش‌های انسانی برای شناخت معنا و اهمیت حوادث و حیاتی به‌شمار می‌روند. (هیک، ۱۳۸۱: ۱۵۰) وحی گونه‌ای تجربه دینی است. طرفداران این دیدگاه، بر مواجهه پیامبر با خدا تأکید می‌ورزند و سرشت وحی را همین مواجهه می‌دانند؛ به

مفهوم را پروراند. وی این کتاب را با نقل قول‌هایی از اسناد شخصی پر کرده که اکثر آنها لبریز از هیجان‌ات عمیق فوق‌العاده است. (آذربایجانی، ۱۳۸۲: ۱۹۲) عمده ترین اشکال جیمز «فردگرایی» وی در زمینه تجربه دینی و نادیده گرفتن دو عامل تاریخی و فرهنگی در تکوین آن است. (ویلیامز، ۱۳۸۲: ۲۵) البته این به معنای تحویل تجربه دینی به امور فرهنگی و عقلانی و پذیرفتن ساخت‌گرایی نیست.

عبارت دیگر وحی، در این دیدگاه، به این معنا نیست که خدا پیامی را به پیامبر القا کرده، بلکه پیامبر مواجهه‌ای با خدا داشته است و از این تجربه و مواجهه، تفسیری دارد. آنچه ما با عنوان «پیام وحی» می‌شناسیم — در واقع — تفسیر پیامبر و ترجمان او از تجربه‌اش است. همچنین میان خدا و پیامبر جملاتی رد و بدل نشد؛ زیرا این تجربه فارغ از زبان است. زبان صورتی است که پیامبر، در قالب آن، تفسیر خود را به دیگران انتقال می‌دهد. (قائمی نیا، ۱۳۸۱(الف): ۴۶)

اولین فردی که در دنیای مسیحیت، معنای وحی را به تجربه دینی کاهش داد، شلایر ماخر — بنیان‌گذار الهیات جدید — است که «وحی را با انکشاف نفس خداوند در تجربه دینی یکی دانست». (گالوی، ۱۳۷۸: ۳۵) انکشاف نفس خداوند در تجربه دینی، تعبیر دیگری از «احساس وابستگی مطلق» است. احساس وابستگی مطلق به هیچ وجه احساسی خالص نیست؛ این امر همیشه با احساس به معنای خودآگاهی حسی توأم است؛ یعنی، همیشه به وسیله ارتباط با اشیا تحریک می‌شود و گاهی با احساس لذت و درد همراه است. اینجاست که شلایر ماخر از اصل مورد نظر خود استفاده می‌کند که تجربه دینی هرگز به معنای لحظه آگاهی ناب از خدا نیست. خبر یافتن از خداوند عبارت است از نسبت داشتن با اشیا و بنابراین آگاهی از احساس‌های (نسبی) دیگران با عنوان احساس وابستگی مطلق است. (سایکس، ۱۳۷۸: ۷۴)

دیدگاه شلایر ماخر درباره وحی تجربی را، پس از وی، بعضی از متکلمان الهیات لیبرال پی گرفتند. رودلف بولتمان، از متکلمان مشهور مسیحی معاصر، اعتقاد دارد که وحی عبارت است از افعال عظیم خداوند در عیسی مسیح؛ بنابراین واقعه وحی، نه از سنخ گزاره، بلکه «انکشاف خداوند» است. (رک: مک کواری، ۱۳۸۳: ۳۲۰) «کلام خداوند یک واقعه است؛ واقعه‌ای که در یک مواجهه، نه مجموعه‌ای از ایده‌ها، و نه برای مثال، گزاره‌ای درباره رأفت و لطف خداوند به طور کلی، هرچند که چنین گزاره‌ای از جهات دیگر ممکن است صحیح باشد. با این حال، کلام خداوند صرفاً کلامی است که به من خطاب می‌شود، واقعه‌ای است که به جلوه

رحمت او در من روی می دهد و با من ملاقات می کند و مواجهه می شود». (بولثمان، ۱۳۷۹: ۹۷)

در عالم تفکرات اسلامی، اندیشمندی که برای نخستین بار از تجربه دینی و همسان بودن وحی با آن سخن گفته، اقبال لاهوری است. وی در کتاب احیای فکر دینی در اسلام سخن خود را در این زمینه، با نقل قولی از عبدالقدوس گنگھی (یکی از صوفیان هند)، چنین آغاز کرده است:

حضرت محمد ﷺ به آسمان و معراج رفت و بازگشت؛ سوگند به خدا اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین باز نمی گشتم. (بی تا: ۱۴۳)

اقبال به مناسبت، در بعضی از بخش های کتاب خود، درباره تجربه دینی بحث کرده است. وی در بحث «تفاوت پیامبر» و «عارف» به تجربه پیامبر نیز اشاره کرده و معتقد است که مرد باطنی (عارف) وقتی که تجربه اتحادی پیدا می کند نمی خواهد به زندگی این جهانی باز گردد و هنگامی که به ضرورت باز می گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد، اما بازگشت پیامبر جنبه اخلاقی و ثمربخشی دارد؛ زیرا با بیدار شدن نیروهای روان شناختی او جهان دگرگون می شود و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر و تحول می دهد. در پیامبر، این آرزوی که ببیند تجربه دینی به صورت نیروی جهانی زنده درآمده است به حد اعلی وجود دارد. به این ترتیب بازگشت او نوعی از آزمون عملی ارزش تجربه دینی او به شمار می رود. پیامبر را می توان همچون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن «تجربه اتحادی» تمایل دارد که از حدود خود لبریز شود و در پی یافتن فرصت هایی است که نیروهای زندگی اجتماعی را از نو توجیه کند یا شکل تازه ای به آنها بدهد. (بی تا: ۱۴۴)

تفسیر تجربی وحی، گرچه به دلیل بعضی از مشکلات درونی دین مسیحیت و معضلات موقتی حاکم بر مغرب زمین، در دوره مدرن و درباره وحی مسیحی طرح شد، چند سالی است که در کشور ما و درباره وحی اسلامی هم ترویج می شود. بعضی از روشنفکران دینی معاصر بر این باورند که باید الگوهای سنتی را کنار گذاشت و به پدیده هایی همچون وحی از چشم انداز تجربه دینی نگاه کرد:

در طول تاریخ ادیان وحیانی، پیروان این ادیان وقتی می‌خواستند بفهمند وحی چیست، آن را با پارادایم‌های معرفتی که در دست داشتند مورد تفسیر قرار دادند. در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان، مدل معرفتی ارسطو بوده است و لذا با آن مدل به مسئله نزدیک می‌شده‌اند. امروز اگر مدل معرفتی دیگری پذیرفته شود، مثل مدل تجربه دینی، در این صورت با این پارادایم باید به وحی نزدیک شد و تمام مسائل را از این زاویه دید. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۴۰۵)

نویسنده دیگری «وحی» پیامبر را به «تجربه دینی» تعبیر کرده و نوشته است: به همین سبب، بزرگان ما به 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 مفهوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنان همان وحی یا به اصطلاح امروز، «تجربه دینی» است. (سروش، ۱۳۷۷: ۳)

در این تعریف از وحی، که به صراحت به تجربه دینی بودن تعبیر شده است، پیامبر چنین می‌بیند که گویی (می‌پندارد، خیال می‌کند، و...). کسی نزد او می‌آید و در گوش دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی می‌خواند؛ بنابراین، قرآن، که تجربه پیامبر است، از خود او سرچشمه گرفته و در واقع، «ترجمان تجربه» وحی است نه خود وحی! به عبارت دیگر، قرآن کریم از ضمیر ناخودآگاه پیامبر سرچشمه گرفته و به شخصیت خودآگاه او رسیده است.

چنین تحلیلی از وحی، مشابه تحلیل کسانی همچون سرسید احمدخان هندی است که وحی را گونه‌ای نبوغ دانسته است. (رک: هندی، ۱۳۳۴: برای اطلاع از نقدهایی که بر قول سید احمدخان هندی شده‌اند. رک: مطهری، ۱۳۷۵: ۲۱ و ۲۲؛ طباطبائی، ۱۴۲۱: ۲، ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره (۲)) (در این صورت آن عامل درونی پیامبر — یعنی تجربه نبوی — چه فرقی با نبوغ فرد نابغه دارد و چرا نام آن را «الهام» و «تجربه نبوی» و نام این را «جوشش درونی» و «نبوغ» بدانیم!)

سید احمد خان هندی معتقد است:

او کلام نفسی خود را طوری با گوش‌های ظاهر می‌شنود که گویی با او کسی سخن می‌گوید و نیز با چشمان ظاهری خود، مشاهده می‌کند؛ مثل اینکه کسی جلوی او ایستاده است!

استاد مطهری این دیدگاه را با عنوان «نظریه روشنفکرانه» چنین تقریر کرده است: بعضی از افراد خواسته‌اند که تمام این تعبیرات وحی از جانب خدا و نزول فرشته و سخن خدا و کانون آسمانی و همه اینها را یک نوع تعبیرات بدانند؛ تعبیرات مجازی که با مردم عوام جز با این تعبیرات نمی‌شد صحبت کرد؛ می‌گویند: پیغمبر یک نابغه اجتماعی است، ولی یک نابغه خیرخواه. یک نابغه اجتماعی که این نبوغ را خداوند به او داده است، در جامعه‌ای پیدا می‌شود، اوضاع جامعه خویش را می‌بیند، بدبختی‌های مردم را می‌بیند، فسادها را می‌بیند، همه اینها را درک می‌کند و متأثر می‌شود و بعد فکر می‌کند که اوضاع این مردم را تغییر بدهد، با نبوغی که دارد یک راه صحیح جدیدی برای مردم بیان می‌کند. می‌گویی: پس وحی یعنی چه؟ روح الامین و روح القدس یعنی چه؟ می‌گوید: روح القدس همان روح باطن خودش است، عمق روح خودش است که به او الهام می‌کند، از باطن خود الهام می‌گیرد نه از جای دیگر... (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۲)

نکته مهمی که در نظریه‌های بعضی از عارفان آمده این است که وحی و تجربه‌هایی از این قبیل، اموری صرفاً نفسانی هستند که از درون نفس تجربه‌گر می‌جوشند؛ البته مسئله، با وضوحی که اینک دارد، برای عارفان هفت یا هشت قرن پیش مطرح نبوده است، اما در سخنان آنها مفاهیمی یافت می‌شوند که به این نظریه نزدیک است؛ مثلاً مولوی چنین سروده است:

چیز دیگر مانند، اما گفتنش با تو روح القدس گوید نی مش
همچون آن وقتی که خواب اندر روی تو ز پیش خود به پیش خود روی
بشنوی از خویش و پنداری فلان با تو اندر خواب گفت است آن نهان

(مولوی، ۱۳۸۲: ۲۹۵)

اگر مسئله عینی‌گرایی (Objectivism) یا انفسی‌گرایی (Subjectivism) که امروز برای اندیشمندان مطرح است، در زمان مولوی نیز مطرح بود و می‌دانستیم که وی با

توجه به این مسئله آن شعرها را سروده است، باید بی‌هیچ تردید و درنگی وی را از طرفداران انفسی بودن الهامات و رؤیاها می‌دانستیم، اما با توجه به مطرح نبودن مسئله برای آنان، استناد این نظریه به آنها کمی مشکل‌تر می‌شود؛ البته وی به صراحت از وحی یا حتی الهامات ربوبی نام نبرده، اما به هر حال، در مورد رؤیا و بعضی از الهامات گفته است که از درون خود انسان می‌جوشند و شخص می‌پندارد که چیزی از بیرون دریافت کرده است. (صادقی، ۱۳۸۲: ۲۴۴)

عبدالعلی بحرالعلوم در شرح اشعار مولوی گفته است:

جبرئیل، که مشهود رسل علیه‌السلام است، همان مخزون در خزانه جناب ایشان است. (به نقل از: سعیدی روشن، ۱۳۷۵: ۶۰)

تفاوت وحی و تجربه دینی از دیدگاه استاد مطهری

تفاوت‌هایی اساسی میان وحی و تجربه دینی وجود دارند که این تفاوت‌ها توهم یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی را به کلی طرد می‌کنند. این تمایزها را می‌توان (از نگاه استاد مطهری) چنین برشمرد:

۱. وحی‌ای نازل‌شده از سوی خداوند بر پیامبر از نیروی خارق‌العاده‌ای برخوردار است که با آن نیروی خارق‌العاده یک یا چند اثر خارج از قدرت بشر را نشان می‌دهد که از بهره‌مندی پیامبر از نیروی خارق‌العاده الهی حکایت می‌کند و گواه راستین بودن دعوت ایشان، و الهی و آسمانی بودن وحی است.

قرآن کریم چنین آثار خارق‌العاده‌ای را که پیامبران به اذن خداوند برای گواهی بر صدق وحی خود ارائه می‌کردند «آیه»، یعنی نشانه و علامت نبوت نبی، خواننده است و متکلمان اسلامی، از آن حیث که عجز و ناتوانی سایر افراد را آشکار می‌سازند، آنها را «معجزه» نامیده‌اند؛ بنابراین، از ویژگی‌های اساسی وحی، اعجاز آن است که آن را از تجربه دینی متمایز می‌کند. با تأملی اندک می‌توان فهمید که تجربه دینی نمی‌تواند معجزه باشد. (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۵۹)

۲. نکته دیگر درباره تفاوت تجربه دینی و عرفانی این است که تجربه صاحب تجربه، از فرهنگ و باورهای پیشین او تأثیر می‌پذیرد. وقتی تجربه‌گر به سیر و

سلوک و تجربه عرفانی مشغول است، محصولات حال یا گذشته خود را در خواب یا بیداری می‌یابد و از این رو، فرهنگ و اعتقادات شخص تجربه‌گر به تجربه او تعین و تشخیص خاصی می‌بخشند، اما وحی پیامبران برعکس تجارب دینی است؛ وحی‌ای که پیامبر اخذ و تلقی می‌کرد، علیه افکار و عقاید زمان خود و کاملاً دگرگون‌کننده اوضاع و احوال حاکم بر فرهنگ و زمانه‌اش بود و نه تنها افکار، عقاید و بینش‌های حاکم بر جامعه را دگرگون می‌کرد، بلکه ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی را نیز متحول می‌ساخت؛ بنابراین، وحی پیامبران، برخلاف تجارب دینی و عرفانی، که از فرهنگ و زمانه خود تأثیر می‌پذیرد، بر فرهنگ و زمانه تأثیرگذار بوده است. این تأثیرناپذیری از فرهنگ زمانه به ویژگی دیگر پیامبران، یعنی «عصمت»، بازمی‌گردد.

«عصمت» — همچنان‌که شهید مطهری فرموده — به معنای مصونیت از گناه و اشتباه است؛ یعنی پیامبران نه تحت تأثیر هواهای نفسانی قرار می‌گیرند، نه مرتکب گناه می‌گردند و نه در کار خود دچار خطا و اشتباه می‌شوند و از این رو، در اعمال و افکارشان از عادات اجتماعی و فرهنگ زمانشان تأثیر نمی‌پذیرند؛ بنابراین، وقتی وحی را از جانب خداوند اخذ می‌کنند، بدون کوچک‌ترین دخل و تصرفی، آن را به مردم ابلاغ می‌نمایند.

از همین جا می‌توان به تفاوت پیامبر و نوابغ پی برد. نوابغ افرادی هستند که نیروی فکر و تعقل و حسابگری قوی دارند؛ یعنی از راه حواس خود با اشیا تماس می‌گیرند و با نیروی حسابگر عقل خود بر روی فرآورده‌های ذهنی خود کار می‌کنند و به نتیجه می‌رسند و احیاناً خطا می‌کنند. پیامبران الهی، علاوه بر برخورداری از نیروی خرد و اندیشه و حسابگری‌های ذهنی، به نیروی دیگری به نام «وحی» مجهزند و نوابغ از این نیرو بی‌بهره‌اند و به همین جهت به‌هیچ‌وجه نتوان پیامبران را با نوابغ مقایسه کرد؛ زیرا مقایسه هنگامی صحیح است که کار هر دو گروه از یک نوع و از یک سنخ باشد، اما از آنجاکه از دو نوع و دو سنخ است، مقایسه غلط است. (مطهری، ۱۳۸۱(ب): ۲، ۱۶۲)

۳. تفاوت دیگر میان وحی و تجربه دینی، این است که لازمه وحی پیامبر، رهبری است و پیامبری، با آنکه از مسیر معنوی به سوی خدا و تقرب به ذات او و بریدن از خلق (سیر من الخلق الی الحق) آغاز می‌شود — که مستلزم انصراف از برون و توجه به درون است — سرانجام با بازگشت به خلق و برون، به منظور اصلاح و سامان بخشیدن به زندگی انسان و هدایت آن در مسیری صحیح (سیر بالحق فی الخلق) پایان می‌یابد. (مطهری، ۱۳۸۱(ب): ۱۶۳)

اقبال لاهوری، با اینکه خود تفسیری تجربه‌گرایانه از وحی عرضه کرده، تفاوت آن دو را چنین بیان نموده است:

مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربه اتحادی» پیدا می‌کند، به زندگی این جهان بازگردد. در آن هنگام، که بنا به ضرورت بازمی‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد، ولی بازگشت پیغمبر، جنبه خلاقیت و ثمربخشی دارد، بازمی‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که جریان تلخ را تحت ضبط درآورد و از این راه، جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از «تجربه اتحادی» مرحله‌ای نهایی است؛ برای پیغمبر، بیدار شدن نیروهای روان‌شناختی اوست که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساس شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد. (بی‌تا: ۱۴۳)

استاد مطهری پس از ذکر سخن اقبال و تأیید نظر اقبال درباره این تفاوت میان وحی و تجربه عرفانی نوشته است:

بنابراین، رهبری خلق و سامان بخشیدن و به حرکت آوردن نیروهای انسانی در جهت رضای خدا و صلاح بشریت، لازمه لاینفک پیامبری است. (۱۳۸۱(ب): ۱۶۴)

۴. ادعای تجربه دینی و کشف شهود را تا حدودی می‌توان به آسانی از مدعی آن پذیرفت؛ (به این معنا که پذیرفتن تجربه دینی و عرفانی، مسئولیت اعتقادی و... برای دیگران ایجاد نمی‌کند؛ زیرا تجربه دینی حجیت معرفت‌شناختی — حداقل برای دیگران — ندارد، اما ادعای «وحی» را، هرچند که مدعی آن اصرار کند، نمی‌توان به آسانی پذیرفت؛ زیرا وحی پدیده‌ای غیرعادی و مخصوص افراد ویژه‌ای

(پیامبران) است؛ درحالی که تجارب دینی و عرفانی اموری اند که در نتیجه تلاش و کوشش افراد حاصل می‌شوند و تا حد بسیاری اکتسابی‌اند؛ بنابراین، چون وحی و نبوت به خداوند اختصاص دارند، هیچ‌گونه اکتسابی در آنها نیست، بلکه امری موهبتی (به پیامبران) هستند.

۵. پیامبران به طور کلی دو دسته‌اند: یک دسته پیامبرانی هستند که به طور مستقل به خود آنها، یک سلسله قوانین و دستورات وحی شده است و مأموریت یافته‌اند آن قوانین را به مردم ابلاغ، و مردم را بر اساس آنها هدایت کنند. این گروه از پیامبران، در قرآن، «پیامبران اولی‌العزم» خوانده می‌شوند. دسته دوم پیامبرانی هستند که از خود شریعت و قوانینی نداشته، بلکه مأمور تبلیغ و ترویج شریعت و قوانینی بوده‌اند که در آن زمان وجود داشته است؛ بنابراین، دست کم بعضی از انواع وحی، شریعت‌آفرین و بعضی از پیامبران، صاحب شریعت بوده‌اند؛ درحالی‌که در تجربه‌های دینی و عرفانی چنین مسئله‌ای مشاهده نمی‌شود و هیچ‌یک از صاحبان تجربه دینی چنین ادعایی در سر نداشته، بلکه معمولاً تابع شریعت پیامبر خویش بوده‌اند. (مطهری، ۱۳۸۱: ۳۹ و ۴۰)

۶. در وحی پیامبران، اخبار عینی و نیز خبرهایی از گذشتگان مطرح شده است؛ مثلاً، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، که به اعتراف مورخ خان. درس‌ناخوانده و مکتب‌ندیده و به تعبیر استاد مطهری «پیامبر اُمّی» بوده است، (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۷: ۲۰۵) چطور می‌توانست جزئیات احوال حضرت موسی علیه‌السلام، فرعون، نجات بنی‌اسرائیل از چنگال فرعون و احوالات سایر گذشتگان و پیامبران را به خوبی بداند و آنها را برای مردم بگوید یا شریعت و احکام گسترده‌ای مطرح کند که بیش از ۱۴۰۰ سال ثابت مانده است و تا قیام قیامت هم ادامه خواهد داشت و تمامی جزئیات امور زندگی بشری را در برمی‌گیرد؟ در کدام یک از کشف‌وشهودها و تجربه‌های دینی و عرفانی، چنین مسئله‌ای یافت می‌شود؟

۷. نکته دیگری که درباره تفاوت وحی و تجربه دینی باید به آن توجه کرد، تأثیرناپذیری و جهت‌نیافتگی وحی از فرهنگ زمانه است. معمولاً تعالیم و پیام‌هایی که پیامبران از طریق وحی در اختیار بشر قرار می‌دادند، در تقابل با فرهنگ و

باورهای زمانه خودشان بود. این مسئله، جهت‌نیافتگی وحی از فرهنگ عصر نزول را آشکار می‌سازد؛ انبیا اغلب سنت‌ها و افکار نوینی را به جای آنها می‌نشانند. این تحول‌بخشی از معارفی ناشی می‌شود که به نام «وحی» از سوی خداوند اخذ می‌کردند، اما تجربه‌های دینی، بر مبنای ساخت‌گرایی،* از باورها و فرهنگ زمانه تغذیه می‌کنند. از دیدگاه ساخت‌گرایان، از جمله پیروان وطنی آنها، تجربه‌های دینی و عرفانی عارف هندو، هندوگونه است تجربه‌های عارف یهودی، یهودی‌وار و تجربه‌های عارف مسلمان، اسلامی؛ یعنی، در تمام آنها تجربه به گونه‌ای رخ می‌دهد که فرهنگ بیش از تجربه آنها اجازه می‌دهد و چهارچوب‌های زبانی، اعتقادی و حتی ارزش‌های مذهبی و فرقه‌ای در پیدایش و تعیین تجربه دینی و عرفانی مؤثر است. با توجه به این نکته و براساس ساخت‌گرایی، که نزد اکثر تحلیلگران دین‌سر مبنای زمینی و طبیعی پذیرفته شده است، باید میان وحی و تجربه دینی تمایز آشکاری نهاد. (صادقی، ۱۳۸۲: ۲۴۶)

این در حالی است که علاوه بر طرفداری وحی تجربی، بعضی از نواندیشان مسلمان به تأثیرپذیری وحی از فرهنگ عصر نزول توجه خاصی نشان داده و معتقدند با دگرگونی و قبض و بسطی که بر اثر تحولات فرهنگی، زبانی و... در

* ساخت‌گرایی (constuctivism) یا زمینه‌مندانگاری (contextyualism) دربارهٔ تجارب دینی و عرفانی عمدتاً در واکنش به فلسفه جاودان (یا حکمت خالده) و همچنین «ذات‌گرایی» (essentilism) به وجود آمده است. به طور کلی، ذات‌گرایی نظریه‌ای است که براساس آن، تمام تجربه‌های دینی هسته مشترکی دارند برای اطلاع بیشتر ر.ک: فورمن، ۱۳۸۴؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱(ب)؛ عباسی، ۱۳۸۴). بر اساس نظریه ساخت‌گرایی، تجارب دینی و عرفانی به واسطه شاکله و ساختار مفهومی شخص تجربه‌گر و عارف پدید آمده و این مسئله، علت دستیابی به آنها محسوب می‌شود. امروزه از این نظریه عده‌ای از عرفان‌پژوهان و فیلسوفان دین، مانند ویلیام وین‌رایت، وین‌پراودفوت، جان هیک و... دفاع کرده‌اند. اما قوی‌ترین و پرنفوذترین بیان از مکتب ساخت‌گرایی بی‌شک به استیون کتز، عرفان‌پژوه و فیلسوف معاصر، تعلق دارد. کتز با مقاله پرآوازه خویش «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» چنان با قوت این موضوع را طرح کرد که در عمل به دیدگاهی مقبول درباره عرفان در دهه ۱۹۸۰ تبدیل شد. وی مدعی است که همه تجربه‌های دینی و عرفانی واسطه‌مندند و واسطه آنها نیز طرح‌های مفهومی است که به آنها حیات می‌بخشد. (ر.ک: کتز، ۱۳۸۳)

عصر نزول وحی رخ می‌دهد، وحی و معارف دینی دچار تغییر و قبض و بسط می‌شوند. در میان نواندیشان، نصر حامد ابوزید بسیار به این مطلب توجه نموده و در کتاب مفهوم النص و نقد الخطاب الدینی بارها به این مطلب اشاره کرده است. به باور ابوزید، وحی در ساخت و بازنمایی واقعیت فرهنگی روزگار خودش، از باورها و تصوراتی (مانند جن، شعر و کهان) که در زمان عصر نزول قرآن، در فرهنگ و اعتقادات مردم ریشه داشت، جدا نیست. (ابوزید، ۱۳۸۲: ۸۲). بنابراین، وحی الهی پدیده‌ای تاریخمند است.

متون دینی از نگاه تاریخی، متون زبانی‌اند؛ یعنی، به ساختار فرهنگی معینی منسوب هستند و مطابق آن فرهنگی که زبان، نظام معنایی محوری آن را می‌سازد معنی می‌دهند. ابوزید از رهگذر تفکیک سوسور، زبان‌شناس معروف سوئیسی، میان زبان و گفتار، «زبان» را نظام نشانه‌ای انسانی با حفظ کلیت و عمومیت سطوح مختلف آوایی، صرفی، نحوی و معنایی دانسته است که آدمیان هنگام «گفتار» آن را به کار می‌گیرند. بنابراین «گفتار»، از نظر رابطه با زبان، جزئی و عینی محسوب می‌شود و نظامی جزئی را در درون نظام کلی موجود در ذهن انسان‌ها می‌سازد. در همان حال، همین «گفتار»، با حفظ جزئیت و عینیت خود، از یک ساختار زبانی کلی حکایت می‌کند و رابطه‌ای دیالکتیکی میان «گفتار» و «زبان» برقرار می‌شود. محمد آرکون، نواندیش دیگر عرب، نیز از شرایط، چهارچوب تاریخی، زبانی و فرهنگی‌ای که وحی را احاطه کرده، سخن به میان آورده است.

دکتر سروش هم، اگر در قبض و بسط تئوریک شریعت از بشری، تاریخی و زمینی بودن معرفت دینی سخن می‌گفت، در بسط تجربه نبوی از بشری، تاریخی و زمینی بودن خود دین و تجربه دینی (وحی) سخن گفته است. از دیدگاه وی، وحی پدیده‌ای است که با محیط هماهنگ می‌شود و کاملاً رنگ محیط را به خود می‌گیرد. این اشکال به دیدگاه فوق وارد است که در این دیدگاه، شأن فاعلی پیامبر والاتر است؛ یعنی، خود پیامبر در فرآیند وحی امریت دارد و «وحی تابع پیامبر است نه پیامبر تابع وحی». منظور از تابعیت وحی از پیامبر و فاعلیت وی این است که «پروسه و وحی تابع شخصیت پیامبر بود؛ یعنی آن اتفاقاتی که می‌افتد تا کشفی برای

پیامبر حاصل شود، خود آن کشف و آن پروسه تابع شخصیت پیامبر و متناسب با ظرفیت اوست». (۱۳۷۶: ۹)

حادثه «فترت وحی» هم از آن حکایت می‌کند که وحی در اختیار و تابع پیامبر نبود، بلکه از جای دیگر می‌آمد و پیامبر بود که تابع وحی بود و چنانچه مبدأ وحی نمی‌خواست، متوقف می‌شد. همچنین این نظریه، با نص صریح قرآن مخالفت دارد؛ زیرا در قرآن آمده است: «واتبع ما یوحی الیک من ربک» (احزاب (۳۳): ۲) یا «قل... إن اتبع الا ما یوحی الی» (یونس (۱۰): ۱۵؛ احقاف (۴۶): ۹). بنابراین، پیامبر تابع وحی بود نه وحی تابع پیامبر. «قرآن به هیچ روی تحت تأثیر شخصیت خود محمد ﷺ نبوده، بلکه ملکی آن را از بیرون (از جانب خدا) به او نازل کرده است.» (وات، ۱۳۷۰: ۱۴۸)

با توجه به این مطالب، روشن شد که تفاوت‌های وحی و تجربه دینی بیش از این است که بتوان به همسان بودن آن حکم کرد. همسان‌انگاران، از فرط علاقه‌شان به تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، از دیدن تفاوت‌های بین وحی و تجربه دینی غفلت ورزیده‌اند و اگر هم بتوانند بعضی از تفاوت‌ها را به خوبی توجیه کنند، چاره‌ای ندارند که «تحدی قرآن»، «تأثیرناپذیری وحی از فرهنگ عصر نزول» و «اطمینان‌بخشی و مصونیت وحی از خطا» چاره‌ای بپذیرند.

لوازم و پیامدهای نظریه تجربه دینی بودن وحی

دیدگاه تجربی بودن وحی، که نواندیشان دینی آن را پذیرفته‌اند، لوازم و پیامدهای ناگواری را در خود می‌پروراند. در اینجا به بعضی از لوازم این دیدگاه اشاره شده است:

۱. وحیانی یا الهی نبودن ساختار قرآن (نفی سرشت زبانی وحی)

دیدیم که طرفداران دیدگاه تجربه دینی بودن وحی، برخلاف دیدگاه گزاره‌ای (زبانی)، که بر اخذ پیام و گزاره در وحی تأکید می‌کنند، وحی را فقط مواجهه با خدا تلقی می‌نمایند و سرشت آن را همسین «مواجهه» می‌دانند؛ بنابراین در این

نگرش، وحی با تجربه پیامبر و حالت‌های درونی او یکی است. وحی اخذ حقایق و گزاره‌ها نیست، بلکه همان مواجهه است.

در این تحلیل ناسوتی وحی، که آن را از عرش به فرش و از آسمان به زمین آورده، تلاش شده است وحی را دست‌پرورده انسان و دستاوردی زمینی و طبیعی معرفی کند که بدین ترتیب، الهی و ماورای طبیعی بودن آن انکار می‌شود. ابوزید از متجددانی است که به سرشت زبانی وحی معتقد نیست و برای اثبات نظریه خود، چنین استدلال کرده است: مفسران گمان کرده‌اند آیه ۵۱ سوره شوری (۴۲) «و ما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا فیوحی باذنہ ما یشاء» در مورد وحی سخن گفته است؛ در حالی که این آیه درباره کلام است و کلام با وحی تفاوت دارد. وحی در این آیه، به همان معنای لغوی خود، یعنی الهام، است؛ بنابراین، کلام سه نوع است: سخن گفتن از پس حجاب که تنها نمونه آن را در ماجرای موسی علیه السلام سراغ داریم و وحی به معنای الهام و فرستادن رسول (فرشته) که به اذن خداوند، مطلبی را الهام کنند. نوع سوم، همان وحی معهود است؛ بنابر این تفکیک، معلوم می‌شود جبرئیل کلمات را بر پیامبر ابلاغ نکرده، بلکه آنها را الهام (وحی) کرده است. چنین است که می‌توانیم قرآن را وحی و کلام ملفوظ از جانب پیامبر بدانیم. (ابوزید، ۱۳۸۲: ۱۲)

از نظر ابوزید، کسی که از کلام الله تعبیر می‌کند و به آن ساخت عربی می‌دهد پیامبر است؛ زیرا کلام الله نه عربی است و نه به زبان‌های اروپایی، هندی یا هر زبان دیگر. وحی به معنای الهام است و الهام، سخن گفتن زبانی نیست.

دکتر سروش هم وحی را تجربه دینی دانسته و تجربه دینی را نیز به «مواجهه با امر مطلق و متعالی» تفسیر کرده است. در این صورت، شخص تجربه‌گر (پیامبر اکرم) صورتگری است که به هیچ صورتی قانع نیست. او صورت‌ها را دائم می‌تراشد، می‌گذارد و صورت تازه‌ای می‌سازد. (سروش، ۱۳۷۷: ۵۷)

بنابراین هر آنچه پیامبر اکرم (تجربه‌گر) درباره تجربه خود فرموده، تعبیر خودآواز تجربه دینی خویشتن است که در کسوت کلمات در می‌آید و به آن، صورت عربیت می‌بخشد. در حقیقت کسانی که به تجربی بودن وحی قائل‌اند، وحی را عاری از

سرشت زبانی می‌دانند؛ زیرا پیامبر، خود باید تجربه دینی خویشتن را در قالب الفاظ بیان کند.

به این نکته مهم باید توجه کرد که چنین تحلیلی از وحی (تحویل آن به تجربه)، در واقع به «نهی وحی» می‌انجامد. به تعبیر بهتر، در این تصویر از وحی، «تجارب پیامبر» به صحنه می‌آید و خود «متن وحی» به حاشیه می‌رود و از صحنه خارج می‌شود. کالبدشکافی این نگرش نشان می‌دهد که در آن، وحی الهی و قرآن کریم به صورت پدیده‌ای صرفاً تاریخی، حاصل تجربه‌های دینی و مواجید شخصی انسان‌هایی است که واجد آن احساس‌های قدسی شده‌اند، و دیگران نیز همانند آنان می‌توانند مشابه تجربه‌های آنان را در خود بیافرینند. ریشه این تحلیل به قرار دادن اومانیسیم و «انسان‌محوری» به جای «خدای‌محوری» باز می‌گردد و در آن به هرگونه جایگاهی برای خدا خدشه وارد شده است، حتی به تصریح بعضی از نویسندگان آن، وجود عینی و متشخص خدا نیز از اساس محل تردید است! مشکل هستی‌شناختی این نگرش، مجال اعتقاد به خدای عینی غیبی را می‌گیرد؛ چنان‌که رویکرد معرفت‌شناختی این نظریه با قرار دادن عقلانیت تجربی به جای عقل برهانی، زمینه راهیابی به هرگونه حقیقت قطعی را بر صاحبانش می‌بندد. با این وصف، جای شگفتی نیست که نگرشی که اعتقاد به خدای متشخص را، به استناد سخن فویر باخ، منشأ از خودبیبی‌گانی انسان می‌داند وحی را تراوش خویشتن خویش انسان یا محصولی فرهنگی و عصری و متعلق به فرهنگ سستی به شمار آورد. (شاکر، ۱۳۸۱: ۲۸)

مسلمانان در تمام دوره‌ها با همه اختلافی که داشتند در این موضوع که ساختار قرآن و واژه‌ها و جملات آن از سوی خداوند متعالی است، هیچ‌گونه تردیدی به خود راه نداده‌اند و نظریه وحیانی بودن الفاظ و جملات قرآن کریم، مورد اجماع مسلمانان است و همگی بر آن اتفاق نظر دارند.

نخستین دلیل بر وحیانی بودن الفاظ قرآن کریم، معجزه‌خالده بودن آن است. قرآن یگانه کتاب آسمانی است که با قاطعیت تمام، اعلام کرده است هیچ‌کس توان آوردن مانند آن را ندارد و حتی اگر همه آدمیان و جنیان با یکدیگر همکاری کنند،

قدرت چنین کاری را نخواهند داشت: «قُلْ لئن اجتمعتِ الانسُ وَالجِنُّ عَلَىٰ ان يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ» (اسراء (۱۷): ۸۸).

آنها نه تنها قدرت آوردن کتابی مثل قرآن را ندارند، بلکه توانایی برآوردن ده سوره و حتی یک سوره یک سطر را هم نخواهند داشت: «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (هود (۱۱): ۱۳). سپس با بیشترین تأکیدها، همگان را مورد «تحدی» قرار داده و معارض طلبیده و ناتوانی ایشان را در انجام دادن چنین کاری، دلیل بر خدایی بودن این کتاب و رسالت پیامبر گرامی اسلام ﷺ دانسته است: «وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره (۲): ۲۳).

دلیل دیگر، «قول» و «قرائت» درباره وحی است. در چندین آیه از قرآن کریم به صورت قول یاد شده است که بر الهی بودن ساختار جمله‌های قرآن دلالت می‌کند: «أَنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ» (طارق (۸۶): ۱۳)؛ «أَنَا سَنَلِقِي عَلَيْكَ قَوْلًا تَقِيلاً» (مزمّل (۷۳): ۵).

همچنین در آیه‌های دیگری، تعبیرهای «قرائت»، «تلاوت» و «ترتیل» به کار رفته است: «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت (۷۵): ۱۸)؛ «وَرَزَّلْنَا الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» (مزمّل (۷۳): ۴).

پیامبر اکرم هنگام نزول وحی، به سبب ترس از فراموشی آیات، می‌کوشید آیات وحی شده را حفظ کند؛ بدین سبب در آغاز نبوت، آیات را مرتب در حال وحی تکرار می‌کرد تا اینکه خداوند او را از این کار نهی کرد و به او اطمینان داد که حفظ و نگهداری قرآن به عهده خداوند است و هیچ‌گاه از دل پیامبر محو یا فراموش نخواهد شد: «لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ؛ اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت (۷۵): ۱۶ و ۱۷).

پس از وحی نیز پیامبر اکرم ﷺ فرمان داد که آیات را بنویسند و ضبط کنند. این حرص و تلاش در حفظ وحی، هنگام نزول و پس از آن، به خوبی نشان می‌دهد که کلمات قرآن در اختیار پیامبر نبوده، بلکه الفاظ و جملات قرآن، همچون محتوای آن، از سوی خداوند متعالی القا شده و پیامبر، در مقام مخاطب امین، آن را اخذ کرده است.

۲. نفی عصمت پیامبر، (خطاپذیری در وحی)

یکی از لوازم و نتایج دیدگاه تجربه بودن وحی، نفی و انکار عصمت انبیا و از جمله پیامبر اکرم ﷺ است. وقتی که وحی، چیزی غیر از تجربه دینی شمرده نمی‌شود و از سرشت زبانی عاری است، لازمه گریزناپذیر چنین برداشتی از وحی، این است که پیامبر، معصوم نیست و آنچه به صورت وحی مکتوب (قرآن) در دست ما قرار دارد، نه وحی الاهی و خطاناپذیر بلکه حاصل تجربه پیامبر و خطاپذیر و در نتیجه، تحریف شده است.

به طور کلی می‌توان گفت: سه نوع عصمت برای پیامبر مطرح شده است: ۱. عصمت در تلقی و دریافت وحی؛ ۲. عصمت در تبلیغ وحی؛ ۳. عصمت از معصیت. در مرحله نخست (مرحله عصمت از خطا در تلقی وحی)، که به قوای ادراکی پیامبر مربوط می‌شود، پیامبر باید وحی را بدون کوچک‌ترین اشتباهی اخذ کند و در مرحله دوم (عصمت در ابلاغ وحی)، که به زبان پیامبر مربوط می‌شود، وحی را، که از خدا اخذ کرده است، باید بدون کوچک‌ترین دخل و تصرفی به دیگران انتقال دهد. این دو مرحله از عصمت به خود وحی مربوط می‌شوند؛ یعنی درباره وحی و درون ساختار آن مطرح می‌شوند. مرحله سوم عصمت (عصمت از معصیت)، عصمتی است که در ساختار وحی نیست؛ پیامبر باید از گناه در عمل و گفتار، و خطا در ادای وظایف و تکالیف شخصی معصوم باشد؛ زیرا در غیر این صورت، مردم سخن او را نخواهند پذیرفت و به تعبیر مرحوم حکیم لاهیجی:

عصمت لطفی است مر انبیا را در تبلیغ که تکلیفی است مخصوص به ایشان. چه لطف آن است که مقرب مکلف باشد به ادای تکلیف، و عصمت نیز مقرب انبیاست به ادای تکلیف مخصوص که تبلیغ است. (لاهیجی، ۱۳۷۵: ۹۰)

بنابراین، این مرحله از عصمت، از محدوده وحی خارج است و به مقام تبلیغ عملی آن مربوط می‌شود.

بر اساس دیدگاه تجربه دینی درباره وحی، وحی به معنای مواجهه پیامبر با خدا، و تفسیر و تعبیر پیامبر از این مواجهه، پیام وحی است. در این دیدگاه، وحی سرشت

زبانی ندارد، بلکه از نوع احساسات درونی و حالات روحی است. اگر این دیدگاه پذیرفته شود، عصمت در پیکره وحی به این معنا می‌گردد:

اولاً پیامبر به واقع مواجهه‌ای با خدا داشته است؛

ثانیاً اگر به همین مقدار بسنده شود که در اصل اول (مواجهه پیامبر با خدا) گفته شد، در این صورت، تفسیر پیامبر از این مواجهه و ترجمه‌اش از آن درست است و در تفسیر و ترجمه او خطا راه ندارد؛ اما چه کنیم که آن اصل معرفت‌شناختی معروف (تجربه بدون تفسیر محال است) و تأثیرپذیری وحی از فرهنگ و عقاید زمانه، که عده‌ای از طرفداران این دیدگاه آن را پذیرفته‌اند، در اینجا به میان می‌آید.

بر این اساس نمی‌توان گفت که تفسیر و تعبیر پیامبر از مواجهه‌اش صحیح است و در تفسیر او خطا راه ندارد؛ زیرا عقاید و فرهنگ حاکم بر عصر نزول، در وحی تأثیرگذار است و مانع از آن می‌شود که پیامبر به تجربه ناب و خالص دست یابد؛

ثالثاً، پیامبر فهم و تفسیر خود از تجربه‌اش را به دیگران انتقال می‌دهد. (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱ الف): (۱۹۱) اما آیا پیامبر می‌تواند ادعا کند تفسیری که از تجربه‌اش به دیگران انتقال می‌دهد و واژه‌هایی که در تفسیر و گزارش خود از وحی به کار می‌برد همان واژه‌هایی هستند که خدا به کار برده است؟ به تعبیر دیگر، آیا عصمت زبانی دارد؟

پاسخ منفی است؛ زیرا وحی در این دیدگاه، اساساً سرشت زبانی ندارد. خداوند جملات و گزاره‌هایی را القا نکرده است تا پیامبر ادعا کند واژه‌های همان جملات را دقیق و بی‌کم‌وکاست به کار می‌برد. به اصطلاح منطقدانان، «عصمت» به این معنا سالبه به انتفا موضوع است. وحی زبانی در کار نیست تا پیامبر ادعا کند واژه‌های وحی را دقیقاً انتقال می‌دهد؛ از این رو، این دیدگاه با وحی اسلامی، که ویژگی زبانی دارد، همخوانی ندارد.

یکی از اصول مشترک بین همه انبیا، عصمت آنان در تلقی، نگهداری و تبلیغ وحی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۶۰) این امور از اوصاف کمالیه و ثبوتیه همه پیامبران است. خداوند هرگونه نقص و عیبی را از انبیا سلب کرده و به صورت اصلی کلی در قرآن فرموده است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ» (آل عمران (۳): ۱۶۱)؛

یعنی هیچ پیامبری اهل خیانت نیست و نمی‌تواند خیانت کند؛ نه تنها در مسائل مادی و مالی، بلکه در وحی هم نباید خیانت کند و آنچه را اخذ کرده است، باید بدون کم‌وزیاد بازگوید.

وحی نبوی، در سه مقطع، از هر اشتباهی مصون است: ۱. در مرحله دریافت و أخذ کلام خدا؛ ۲. در مقطع حفظ و نگهداری کلام خدا؛ ۳. در مرحله املا و ابلاغ پیام الاهی و معارف وحیانی به دیگران.

آیات متعددی در قرآن کریم، درباره هر سه محور مصونیت وحی نبوی، وجود دارد که به برخی از آنها در ادامه اشاره شده است: «وَ اَنْكَرَ تَلْفِی الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِیْمٍ عَلِیْمٍ؛ همانا تو [ای پیامبر!] قرآن را نزد [پروردگار] حکیم و علیم اخذ می‌کنی» (نمل (۲۷): ۶).

این آیه شریفه به عصمت پیامبر در تلقی وحی (مرحله اول) اشاره می‌کند. پیامبر در منطقه «اللدن»، که وحی را تلقی می‌کند، معصوم است؛ زیرا موطن لدن، جای شک و اشتباه نیست. شک و اشتباه در جایی برای انسان حاصل می‌شود که حق و باطلی باشد و انسان نداند یافته‌اش از نوع حق است یا از نوع باطل، ولی در جایی که هرگز باطل وجود ندارد، شک هم فرض ندارد؛ چنان‌که در منطقه لدن، که خاستگاه وحی است، باطل وجود ندارد؛ از این رو، خطا و اشتباه نیز نیست.

آیه دیگری که در قرآن مجید بر عصمت پیامبر درباره وحی و درون ساختار آن، به طور مطلق (هم در مرحله اخذ و هم در مرحله حفظ و هم ابلاغ آن) دلالت می‌کند، آیات ۲۶ تا ۲۸ سوره مبارکه جن (۷۲) است: «عَالَمُ الْغِیْبِ فَلَا یَظْهَرُ عَلَیْهِ غِیْبَةٌ اِحْدَا؛ الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رصد؛ لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم و احصى کل شیء عدا؛ این آیه بر این مسئله دلالت می‌کند که وحی الاهی، از مصدر وحی (مُرْسِل) تا رسول و از رسول تا مردم (مُرْسَلُ الْیَهِم)، از هر تغییر و تبدیلی محفوظ است:

الف) اگر هیچ دلیلی به جز جمله «من خلفه» برای مصونیت آن از حین صدور تا وقتی که به رسول می‌رسد نباشد، همین جمله کافی است؛ البته در صورتی که ضمیر در آن به «رسول» برگردد، اما اگر مرجع ضمیر، «غیب» باشد، دلیل بر مدعای

ما مجموع دو جمله «من بین یدیه و من خلفه» خواهد بود؛ با این حال به فرمایش علامه طباطبایی احتمال اینکه مرجع ضمیر غیب باشد ضعیف است.

ب) دلیل مصونیت وحی، در آن حال که رسول آن را دریافت می‌کند، جمله «لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم» است که رسول، وحی الاهی را به گونه‌ای اخذ می‌کند که در گرفتنش اشتباه رخ نمی‌دهد و ذهنش آن را فراموش نمی‌کند.

ج) اگر دلیلی به جز جمله «من بین یدیه» برای مصونیت وحی در مسیرش از ناحیه رسول تا رسیدنش به مردم وجود نداشته نباشد، همین جمله کافی است؛ البته به شرطی که ضمیر را به رسول برگردانیم؛ (رک: طباطبایی، ۱۴۲۱: ۲۰، ۲۲۱ و ۲۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۹۸) بنابراین، پیامبران، نه تنها در اخذ و تلقی وحی، بلکه در حفظ و ابلاغ آن، از تأیید الاهی برخوردارند و آموزه‌های وحیانی را، بی‌آنکه با کاهش یا افزایشی همراه شود، به مردم انتقال می‌دهند.

۳. نفی قطع شدن وحی (انکار خاتمیت)

مسلمانان همواره «ختم نبوت» را امر واقع شده تلقی کرده‌اند و هیچ‌گاه برای آنان این مسئله مطرح نبوده است که پس از حضرت محمد ﷺ پیامبر دیگری خواهد آمد. در بین مسلمانان، اندیشه ظهور پیامبر یا پیامبرانی دیگر، در ردیف انکار خداوند و انکار قیامت، ناسازگار با ایمان به اسلام و تفکر اسلامی و بدعت در دین تلقی شده است؛ اما نواندیشان دینی بدون آنکه در آیات و روایات تأمل کافی بکنند، تفسیر خاصی از وحی و نبوت مطرح کرده‌اند که لازمه آن، «قطع نشدن وحی» و «نفی خاتمیت» است؛ بدین سبب گفته می‌شود: «تجربه نبوی یا تجربه شبیه به تجربه پیامبران به طور کامل قطع نمی‌شود و همیشه وجود دارد» یا «در مورد اینکه هر کس می‌تواند رسولی بشود، باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود و احوال خاصی بیابد» یا «امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است؛ اما مجال برای بسط تجربه نبوی باز است».

سر خاتمیت با سرشت وحی اسلامی گره خورده است؛ وحی اسلامی سرشتی زبانی دارد و پیامبر در جایگاه واسطه میان انسان و خدا، پیام الاهی را از ناحیه

خداوند اخذ کرد و در قالب وحی مکتوب، یعنی قرآن، و بدون هیچ‌گونه تحریفی، در اختیار مردم قرار داد. حال اگر این وحی مکتوب از تحریف مصون بماند — همان‌گونه که ادله صیانت قرآن از تحریف را ذکر کردیم — دیگر به واسطه نیازی نخواهد بود؛ زیرا پیام الهی همچنان در دست بشر باقی است.

بحث «خاتمیت»، بحثی درون‌دینی است، (مطهری، ۱۳۸۱ (ج: ۹ — ۲۱). بدین رو هیچ نشانه برون‌دینی و مستقل از شخصیت و مدعای پیامبر خاتم وجود ندارد تا ختمیت او را نشان دهد. هیچ یک از متکلمان و متفکران ما هم معیار و فرضیه مستقلی در این زمینه عرضه نکرده‌اند؛ زیرا مقصود اصلی، تبیین خاتمیت اسلام در جایگاه دین خاص است نه هر دینی؛ بنابراین، اسلام باید ویژگی خاصی داشته باشد که آن را از ادیان دیگر متمایز سازد؛ از این رو اگر خود پیامبر نمی‌فرمود: من واپسین پیامبرم، ما هم این حقیقت را نمی‌یافتیم؛ پس همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، همه مطالبی که در تحلیل و تبیین خاتمیت پیامبر گفته می‌شود از جنس تبیین واقعه پس از وقوع واقعه است؛ یعنی چون در جای دیگر تصدیق کرده‌ایم که چنین ختمیتی در کار است، این ختمیت را تحلیل می‌کنیم. از جمله آیاتی که به صراحت آمدن نبی پس از پیامبر اکرم را نفی، و پیامبر اسلام را واپسین پیامبر معرفی می‌کند، آیه ۴۰ سوره احزاب (۳۳) است: «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا؛ محمد، پدر هیچ یک از مردان شما نیست؛ اما رسول خدا و خاتم پیامبران است و خداوند به هر چیزی دانا است».

۴. شریعت‌زدایی و نفی کمال فقه

اساس دین، دعوت انسان‌ها به عبودیت و بندگی خداوند متعالی است. در ادیان توحیدی، عبودیت به ایمان زبانی خلاصه نمی‌شود؛ بلکه فاصله بین ایمان و اسلام با عمل به شریعت پر می‌شود. تمام ادیان توحیدی، صاحب شریعت‌اند؛ از این رو، گوهر شریعت، دعوت خلق به عبودیت است. انسان متشرع به معنای انسان عابد و مخلص است. شریعت، مفتاح عبودیت در برابر خدا و آزادی از محدودیت‌های

مادی است. فقه اسلامی، حامل و بازگوکننده شریعت اسلامی به شمار می‌رود؛ بنابراین شریعت‌زدایی و تحقیر فقه اسلامی، به معنای «عبودیت‌زدایی» از دین است. پیام این دیدگاه این است که ادیان توحیدی، انسان‌ها را به بندگی خدا دعوت نمی‌کند یا دست‌کم امر به عبودیت، از لوازم فرعی ادیان توحیدی تلقی می‌شود. شریعت‌زدایی و محدود کردن قلمرو فقه یکی دیگر از پیامدهایی است که دیدگاه تجربه‌دینی بودن وحی و نظریه بسط تجربه‌نسوی در پی دارد. دکتر سرروش در گفت‌وگویی خود به این نکته اشاره کرده و گفته است: احکام فقهی قطعاً چنین‌اند. موقت هستند، مگر اینکه خلافش ثابت بشود. تمام احکام فقهی اسلام، موقت‌اند و به جامعه پیامبر و جوامعی شبیه به آن جامعه تعلق دارند؛ البته من می‌دانم که رأی عموم فقیهان برخلاف این است؛ یعنی معتقدند: همه این احکام ابدی است، مگر اینکه خلافش ثابت شود؛ اما اگر تحلیل‌های بنده درست باشد، ناگزیر باید لوازم و نتایج آن را پذیرفت. (سرروش، ۱۳۷۷: ۷۲)

طبق نظر سرروش، دین خاتم داریم، اما فهم خاتم نداریم. در فقه هم چنین است؛ ادعای کمال برای فقه واقعی و احکام واقعی عندالله (مقام ثبوت) کمالی برای علم فقه (مقام اثبات) نمی‌آورد. اگر فقه واقعی خاتم است، علم فقهی را که محصول تفقه فقیهان، و معرفتی جاری و جمعی شامل صواب و خطاست به‌هیچ‌وجه نمی‌توان خاتم شمرد. (رک: ۱۳۷۷: ۱۴۸ و ۱۴۹)

سخن پیشین بر شکاکیت تمام‌عیار قبض و بسطی مبتنی است. اگر بشر هیچ راهی به دین واقعی و احکام واقعی ندارد، بودن یا نبودن آن چه فرقی دارد؟! زیرا بشر برای همیشه از آن محروم است؛ پس این دین به چه درد می‌خورد؟! آنچه بشر به آن دست‌یافته، دست‌بافت خود اوست و بس! آن دین واقعی از ذهن و عقل بشر، متعالی‌تر و فراتر است.

پیداست که سخن سرروش به تعطیلی دین می‌انجامد. در مقابل، شهید مطهری و دیگران تا این حد می‌پذیرند که برخی از اجتهادها خطاست و گاهی فهم ما از دین نادرست است، ولی در کل ذهن ما به واقع دین می‌رسد و باب آن به طور کامل بسته نیست. «کلیات اسلام به گونه‌ای تنظیم شده است که اجتهادپذیر است. اجتهاد،

یعنی کشف و تطبیق اصولی کلی و ثابت بر موارد جزئی و متغیر.» (مطهری، ۱۳۸۱(ب): ۲۴۱)

شهید مطهری درباره فلسفه جاودانگی احکام اسلام بیان نموده است: به گفته فقها، وضع احکام اسلامی از نوع قضایای حقیقه منطوق است نه از نوع قضایای خارجی. خلاصه مطلب این است که اسلام به افراد کار ندارد، بلکه حکم را روی حیثیات و عناوین کلی می‌برد و این کار، نوعی قابلیت ایجاد می‌کند. علما معتقدند اسلام که قانون وضع کرده، به شکل قضایای حقیقه وضع کرده است؛ یعنی طبیعت اشیا را در نظر گرفته و روی طبیعت حکمی برده است؛ مثلاً گفته است: «خمر حرام است» یا «غصب حرام است» و... وقتی که جعل احکام به این شکل شد، تکلیف مجتهد (یعنی طرز استنباط مجتهد) فرق می‌کند. (مطهری، بی تا: ۱، ۱۹ و ۲۰ و ۴۶)

تجربه دینی و کثرت‌گرایی دینی

یکی از مبانی مهم کثرت‌گرایی، تجربه‌های دینی مختلف از واقعیت مطلق و صف‌ناپذیر (ineffable) است و همچنان که هیک تصریح کرده: کثرت‌گرایی دینی برخاسته از تجربه اصیل دینی است. (هیک، ۱۳۸۴: ۶۰) بر این اساس، خداوند متعال یا واقعیت مطلق، که همان حقیقت غایی فرامفومی (وصف‌ناپذیر) است، در کل جهان هستی حضور دارد و آگاهی و ادراک ما بدان - که به واسطه تجربه دینی است - محصول مشترک تعامل حضور خداوند و نظام مفاهیم ذهنی ما و نیز رفتارهای معنوی مرتبط با آن است. بنابراین صورت‌های مختلف پرستش خدا فقط به پرستش‌کنندگان آن تعلق دارد.

از دیدگاه جان هیک نیز تجربه‌های دینی، مانند همه اشکال دیگر تجربه، فعالیت تفسیری ذهن را شامل می‌شود و اساساً «تفسیر در آغاز تکوین خود تجربه روی می‌دهد». (هیک، ۱۳۸۲(الف): ۱۸۸) وی، با تفکیک تفسیر از تجربه، معتقد است که همه انسان‌ها با واقعیت غایی مواجه می‌شوند و آن را در قالب ذهن و زبان خویش می‌ریزند. اختلافات از عوامل انسانی ادراک و زبان ناشی می‌شود و گرنه همه با یک چیز مواجه می‌شوند. هیک، برای اینکه بتواند صورت‌های مختلف پرستش خداوند

را از منظر تجارب ایمانی (و نه طبیعت‌گرایی) توجیه کند، و اصل و صف‌ناپذیری را با موضوع «تکثر» ادیان تطبیق دهد، به نظریه معرفت‌شناسانه کانت (تمایز «نومن از فنومن») توسل جسته و «فرضیه پلورالیستی» نوع - کانتی (Kantion-type) را پی‌ریزی کرده است. در واقع حلقه اتصال میان تکثر تجارب دینی و تکثر دینی، نظریه معرفت‌شناختی کانت است.

کانت در اندیشه مدرن غربی این نظریه را طرح کرد که ذهن انسان در فرایند شناخت، از راه شکل‌دهی به جهان پدیدار (یعنی تجربه‌شده)، در تمام آگاهی‌های ما فعال است. بنابراین، ما اشیا را، چنان‌که بر ما پدیدار شده‌اند، می‌شناسیم نه آن‌چنان‌که به خودی خود وجود دارند. (رک: کانت، ۱۳۷۰: ۱۲۰؛ کانت، ۱۳۶۲: فصل سوم) این دیدگاه را در آثار جدیدتری از حوزه روان‌شناسی معاصر (روان‌شناسی گشتالت و روان‌شناسی اجتماعی)، جامعه‌شناسی معرفت، فلسفه علم مابعد پوزیتیویسم منطقی و نیز فیزیک کوانتومی تأیید شده است. (رک: برگ، ۱۳۷۲: ۲۳۵ - ۲۶۰؛ اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵: ۲۵۵ - ۲۵۸؛ مولکی، ۱۳۷۶: ۸۸؛ چالمرز، ۱۳۸۱: فصل ۳؛ گیلیس، ۱۳۸۱: فصل ۷؛ قائمی‌نیا، ۱۳۸۱(ب): فصل سوم) از نظر هیک می‌توان این نظریه را در معرفت‌شناسی دینی نیز به‌کار گرفت و این فرضیه را طرح کرد که واقعیت غایی از راه‌های گوناگون، که محصول ساخت‌های فرهنگی متغیر ذهن انسانی است، بر ما تجلی کرده است.

فرضیه پلورالیستی آن است که حق به خودی خود همیشه در برابر ما حاضر است و بر ما تأثیر می‌گذارد و دیگر اینکه وقتی این اثر به سطح خودآگاهی برسد به گونه‌ای که ما آن را تجربه دینی می‌نامیم، درمی‌آید؛ اما چنین تجربه‌ای بسیار متنوع است و به مجموعه‌ای از مفاهیم دینی بستگی دارد که براساس آنها، این تجربه ساخته می‌شود. دو مفهوم اساسی... یا حق مطلق به‌مثابه وجود شخصی مطلق یا حق به‌مثابه امر غیرمتشخص وجود دارد؛ از مفهوم اول در اشکال توحیدی دین استفاده می‌شود و از مفهوم دوم در اشکال غیرتوحیدی. با وجود این، ما از الله به طور کلی، یا مطلق به طور کلی آگاهی نداریم. این مفاهیم (به تعبیر کانتی آن) شاکله‌سازی می‌شوند یا به تعبیر دقیق‌تر عینیت بیشتری می‌یابد، اما نه آن‌چنان‌که در

نظام کانت بر اساس زمان انتزاعی رایج بود، بلکه بر اساس زمان واقعی (تاریخی) و فرهنگی. (هیگ، ۱۳۸۲ (ب): ۸۸ و ۸۹)

هیگ در آثار خود برای تقریب ذهن و نشان دادن قوت اصل فوق به داستان معروف «فیل شناسی کوران»، که در سنت بودایی و نیز مثنوی مولوی آمده استناد کرده است. (رک: چنین گفت بودا: براساس متون بودایی، ۱۳۷۸: ۸۹؛ مولوی، ۱۳۸۲: ۳۹۳) بر اساس این داستان* برای گروهی از کسانی که نابینا بودند، فیلی آوردند. یکی از اینها پای فیل را لمس کرد و آن را چون ستون درختی احساس نمود و دیگری نوک خرطوم حیوان را لمس کرد و گفت یک مار است، سومی دم فیل را دست زد و گفت طنابی زخیم است و... (هیگ، ۱۳۷۸: ۷۳؛ ۱۹۸۸: ۱۴۰)

از نظر هیگ هر کدام از آنها به یک جنبه از کل واقعیت اشاره می‌کردند و به همین دلیل هیچ یک را نمی‌توان بر خطا دانست.

مهم‌ترین اشکال نظریه هیگ به الگوبرداری از نظریه معرفت‌شناختی کانت برمی‌گردد. ادعا این است که معرفت‌شناسی کانت مبنای محکم و استواری نیست و به همین رو نمی‌توان کثرت‌گرایی دینی را بر اساس آن توجیه کرد؛ زیرا پیامد نظریه کانت، «شکاکیت» است. کانت، دیدگاه خود را «واقع‌گرایی انتقادی» (critical realism) دانسته، اما همان‌گونه که استاد مطهری ذکر کرده رئالیسم انتقادی کانت، شکل جدیدی از «شکاکیت» است. (۱۳۸۲: ۶، ۱۷۶) به عبارت دیگر، دیدگاه کانت از این حیث که به نومن (وجود اشیا و جهان خارج) مستقل از ما عقیده دارد، نوعی «رئالیسم هستی‌شناختی» است، اما از این حیث که از نظر او نمی‌توان به نومن و حقیقت اشیا معرفت پیدا کرد، به «شکاکیت معرفت‌شناختی» منجر می‌شود.

از دیدگاه استاد مطهری، گرچه علم همان کشف واقع است، همان‌گونه که فیلسوفان اسلامی گفته‌اند، حقایق هستی را نمی‌توان به صورت کامل درک کرد و بنابراین در تعریف فلسفه گفته‌اند: «ان الفلسفه استكمال النفس الانسانیه بمعرفه حقایق

* این داستان که از مآخذ هندی و بودایی به ادبیات اسلامی راه یافته، پس از روایت‌های مختلف در آثار ابوحنیفان توحیدی، غزالی، سنایی، مولوی و در کتاب کشف‌الحقایق از آثار مهم نسفی، عارف بزرگ قرن هفتم، روایت شده است. (رک: نسفی، ۱۳۴۴: ۲۳-۲۵)

الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقلید، بقدر الوسع الانسان». (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۲۰)

استاد مطهری اعتقاد دارد که اضافه کردن جمله «تا اندازه‌ای که در استطاعت بشر است» در تعریف فلسفه توسط پیشینیان، برای اشاره به این نکته است که حقایق جهان بی‌پایان است و استعداد بشر محدود، پس بشر فقط به کشف پاره‌ای از حقایق جهان می‌تواند نائل شود و علم کل نصیب کسی نخواهد شد، اما کانت گفته است: دست بشر از رسیدن به حقایق جهان به کلی کوتاه است. به عبارت دیگر، پیشینیان به عجز بشر از لحاظ کمیت نظر داشتند و کانت به عجز بشر از لحاظ کیفیت نظر داشت و بین این دو فرق بسیار است. (۱۳۸۲: ۶، ۹۲)

اشکال دیگر نظریه کانت این است که چگونه از ضمیمه شدن پیش‌ساخته‌های ذهن با آنچه از خارج آمده است شناخت حاصل می‌شود؟ اگر شناخت را عبارت بدانیم از انعکاس مستقیم خارج در ذهن، در این صورت شناخت هم مسئله روشنی است: شناخت به معنای انعکاس بیرون در درون است؛ ولی کسی که می‌گوید نیمی از شناخت تصویر بیرون است و نیم دیگرش را در ذهن خودش به آن داده است. به عبارت دیگر، شناخت، مجموع ماده و صورت است. بدین ترتیب این اشکال مهم مطرح می‌شود که چگونه شناخت حاصل می‌شود؛ آنچه ذهن از خودش ساخته است چگونه می‌تواند ملاک شناخت بیرون باشد، حال آنکه هیچ رابطه‌ای با بیرون ندارد؟ چیزی که با بیرون رابطه دارد فقط ماده شناخت است، درحالی‌که در معنا و مفهوم «شناخت» نوعی وحدت میان «شناخت» و «خارج» اخذ شده است؛ «یعنی اگر میان آنچه که شناخت نامیده می‌شود و آنچه که عالم بیرون نامیده می‌شود بیگانگی باشد، دیگر شناخت نمی‌تواند شناخت باشد. این یک مشکل بزرگی است که به هر حال در این نظریه وجود دارد». (مطهری، ۱۳۷۹ (ب): ۲۵۲)

لازمه حرف کانت این است که قسمتی از شناخت با واقعیت ارتباط داشته و بقیه‌اش ساخته خود ذهن باشد، حال آنکه ما می‌خواهیم شناخت، شناخت واقعیت باشد، طبق حرف او، آن قسمت از شناخت را که پایه‌اش حس است می‌توان گفت که با واقعیت مطابقت دارد، ولی آن قسمت‌هایی که لازمه ساختمان ذهن است از

کجا می‌توان اطمینان پیدا کرد که حکایت‌کننده واقعیت بیرون و شناخت آن باشد. (مطهری، ۱۳۸۵: ۸۸۸ و ۸۸۹)

براساس آنچه گفته شد، نظریه معرفت‌شناختی کانت نمی‌تواند مبنای کثرت‌گرایی دینی باشد؛ زیرا نظریه کانت سرانجام به شکاکیت منجر شد. جان هیک، چون مبنای فلسفی فرضیه خویش را نظریه کانت دانسته، با همین اشکال مواجه است. همان‌گونه که براساس معرفت‌شناسی ذهن‌گرایانه کانت آنچه ما ادراک می‌کنیم جز تبدلات نفسانی و درونی و حالات وجدانی خودمان، از آن جهت که فاعل و موضوع شناسایی هستیم، نیست یا به تعبیر دیگر، ما فقط پدیدارها را می‌توانیم بشناسیم که در خارج ماب‌ازایی ندارند و بر حسب اشخاص مختلف، اختلاف پیدا می‌کنند، کثرت‌گرایی دینی نیز مدعی است واقعیت‌هایی شناخته نمی‌شود و ما صرفاً می‌توانیم پدیدارهای دینی را بشناسیم، که در سنت‌های مختلف اشکال مختلفی به خود گرفته‌اند؛ بنابراین، نظریه کثرت‌گرایانه نوع - کانتی هیک به شکاکیت و «لادری‌گری» می‌انجامد. شاید بهتر است چنین موضعی را نه کثرت‌گرایی، بلکه «نسبی‌گرایی دینی» تلقی کنیم که در «ذهن‌گرایی» (subjectivism) ریشه دارد.

همین اشکال را می‌توان در داستان تمثیلی هیک نیز مشاهده کرد؛ زیرا در این داستان، ما نمی‌توانیم چیزی درباره فیل واقعی بدانیم، حتی نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که اصلاً فیلی وجود دارد. همین امر، در مورد واقعیت غایی هم صدق می‌کند؛ در واقع، نکته‌ای که می‌توان از داستان تمثیلی هیک آموخت این نیست که همه مردان کور درست می‌گفتند، بلکه این است که هیچ کدام درست نمی‌گفتند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۶۱۲)؛ چیزی که آنها لمس کردند، نه ستون درخت، نه مار یا طنابی زخیم، بلکه فیل بود و این ادعا که آن فیل یکی از آنها یا همه آنهاست نادرست است. اگر درک آدمی فقط در حیطه نمودها خلاصه شود، تمثیل فیل و جماعت کوران هیچ تسلی‌خاطری برای کثرت‌گرایان به بار نمی‌آورد و نشان می‌دهد که اخذ نتیجه‌ای کاملاً متفاوت از نتیجه‌ای که خود هیک به آن می‌رسد، از دل فلسفه او، چقدر وسوسه‌انگیز است: «هیچ دینی قابل اعتماد نیست، همه ادیان

برخطا هستند» (بایرن، ۱۳۸۴: ۵۶) و همان‌گونه که ویلیام هوردن گفته است: «اگر تمام ادیان دارای ارزش مساوی باشند، معلوم می‌شود که هیچ‌کدام ارزشی ندارد و ما نمی‌توانیم چیزی درباره دین بفهمیم.» (هوردن، ۱۳۸۶: ۲۱۰)

استاد مطهری هم در بعضی از آثار خویش به این تمثیل مولوی اشاره کرده و مقصود وی از این داستان را توضیح داده است. او، در نوشتار *امدادهای غیبی* در زندگی بشر، تمثیل مولوی را درباره محدودیت حواس بشر آورده و در توضیح آن نوشته است:

لامسه نسبت به باصره محدود است. باصره قادر است یک حجم بزرگ مانند فیل را با همه اعضا و اندام‌هایش به صورت یک موجود سه بعدی ادراک کند؛ اما لامسه، آن هم با کف یک دست، به اندازه مساحت کف دست را می‌تواند ادراک کند؛ بستگی دارد به شانس که کف دست به کجای اندام فیل اصابت کند. پس نسبت لامسه به باصره نسبت یک حس محدود به یک حس نامحدود نسبی است و عیناً همین میان حواس ما و قوه عاقله ما برقرار است. (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۴۲ و ۳۴۳)

بنابراین، هدف مولوی از این مثال اشاره به محدودیت درک حس است و اینکه نمی‌توان با تکیه بر درک حسی، حقایق معنوی را شناخت. در واقع، مثال فیل در تاریخ‌خانه به مبانی معرفت‌شناختی عرفا اشاره می‌کند و با مدعای کثرت‌گرایی حقیقت‌شناختی بیگانه است. عرفا و از جمله خود مولوی، دیدگاه خاصی در مباحث معرفت‌شناسی دارند. از نظر آنها، شناخت حسی و معرفت عقلی نسبت به کشف و شهود عرفانی و معرفت شهودی در مرتبه پایین‌تری قرار دارد و به گفته استاد مطهری «عارف به عقل و فهم کاری ندارد، بلکه می‌خواهد به کنه و حقیقت هستی، که خداست، برسد و متصل گردد و آن را شهود نماید. از نظر عارف، کمال انسان به این نیست که صرفاً در ذهن خود تصور هستی داشته باشد، بلکه به این است که با قدم سیر سلوک، به اصلی که از آنجا آمده است، بازگردد و فاصله‌اش را با ذات حق از بین ببرد و در بساط قرب از خود، فانی و به او باقی گردد». (مطهری، ۱۳۷۳: ۹۰ و ۹۱)

خود مولوی از این داستان چنین نتیجه گرفته است:

در کف هرکس اگر شسمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه او دسترس

بنابراین کثرت گرایان در نتیجه گیری از این داستان، دچار مغالطه «تعمیم شتاب زده» شده‌اند؛ چون اگر آنها کتاب فیه ما فیه را مرور می‌کردند، متوجه می‌شدند که چگونه مولوی عقاید مسیحیان را نقد کرده است؛ برای نمونه، مولوی، پس از نقد دیدگاه مسیحیان درباره حضرت عیسی علیه السلام، نوشته است:

فاذا بعث الله نبياً افضل من عیسی، اظهر علی یده ما اظهر علی ید عیسی و الزیاده، یجب متابعه ذلك النبی. (مولوی، بی تا: ۱۲۵)

استاد مطهری، برخلاف کثرت گرایان، معتقد است که دین از اول تا آخر جهان، یکی بیش نیست و همه پیامبران، بشر را به یک دین دعوت کرده‌اند: «شرح لکم من الدین ما وصی به نوحا و الذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی؛ خداوند برای شما دینی قرار داد که قبلاً به نوح توصیه شده بود و اکنون بر تو وحی کردم و به ابراهیم و موسی و عیسی نیز توصیه کردیم» (شوری (۴۲): ۱۳).

بر این اساس، استاد مطهری معتقد است که میان همه پیامبران، اصل دین مشترک بوده است و اسلام دین مقصد و هدف اصلی همه آنها به شمار می‌آید.

از دیدگاه ایشان، قرآن بیان ویژه‌ای در این باره دارد؛ از نظر قرآن، دین خدا از آدم تا خاتم یکی است و همه پیامبران (اعم از پیامبران صاحب شریعت و پیامبران غیر صاحب شریعت) انسان‌ها را به یک دین و مکتب دعوت کرده‌اند؛ بنابراین اصول مکتب انبیا، که دین نامیده می‌شود، یکی بوده است و تفاوت شرایع آسمانی یکی در مسائل فرعی بوده که بر حسب مقتضیات زمان و ویژگی‌های محیط و مردمی که مخاطب آن شرایع بوده‌اند، بیان شده، و دیگری در سطح تعلیمات بوده که پیامبران بعدی به موازات تکامل بشر، تعلیمات خویش را — که همه در یک زمینه بوده است — در سطح بالاتری القا کرده‌اند، و به همین دلیل این تفاوت نشان‌دهنده تکامل دین است نه اختلاف ادیان.

قرآن هرگز کلمه «دین» را به صورت جمع (ادیان) نیاورده است. از نظر قرآن آنچه وجود داشته است دین بوده نه ادیان... قرآن تصریح می‌کند که پیامبران یک

رشته واحدی را تشکیل می‌دهند و پیامبران پیشین مبشر پیامبران پسین بوده‌اند و پسینیان مؤید و مصدق پیشینیان بوده‌اند و هم تصریح می‌کند که از همه پیامبران بر این مطلب که مبشر و مؤید یکدیگر باشند پیمان اکید و شدید گرفته است. (مطهری، ۱۳۸۱: ۲، ۱۸۲)

از نظر استاد، قرآن کریم دین واحدی را معرفی کرده و یک نام روی آن گذاشته و آن/اسلام است. وی در ادامه توضیح داده است:

البته مقصود این نیست که در همه دوره‌ها دین خدا با این نام خوانده می‌شده است و با این نام در میان مردم معروف بوده است، بلکه مقصود این است که حقیقت این است که حقیقت دین دارای ماهیتی است که بهترین معرف آن لفظ اسلام است، و این است که می‌گوید: «ما کان ابراهیم یهودیا و لا نصرانیا و لکن کان حنیفا مسلما؛ ابراهیم نه یهودی و نه نصرانی بلکه حق‌جو و مسلم بود» [آل‌عمران (۳): ۶۷]. (مطهری، همان: ۱۸۲)

مقصود از اسلام همان دین الهی است که پیامبران عظام از حضرت نوح علیه السلام به این طرف، آن را از طرف خدا تبلیغ نموده‌اند. این دین همان‌گونه که از محتویات منابع اصلی‌اش استنباط می‌شود، به‌ویژه با نظریه اعتبار قطعی، که به فطرت و عقل سلیم در عقاید و احکام تأکید کرده، جامع همه امتیازات مذاهب اهل کتاب است؛ از این رو انسانی که به اسلام واقعی اعتقاد دارد، در حقیقت به همه انبیا الهی و به دینی معتقد است که حضرت نوح، ابراهیم، موسی، عیسی علیهم السلام و حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم ابلاغ کرده‌اند. (رک: مطهری، ۱۳۸۱: ۴۵-۴۷)

به اعتقاد استاد مطهری در قرآن مجید/اسلام به دو معنا بیان شده است:

۱. دین الهی عام که برای ارشاد انسان‌ها به همه پیامبران الهی وحی شده و همان است که پس از نوح علیه السلام به وسیله حضرت ابراهیم علیه السلام به طور عموم به همه انسان‌ها ابلاغ شد. این متن کلی، نه نسخ‌شدنی بوده است و نه مخصوص به جامعه و دوران خاص؛ به همین دلیل در قسمت‌های بسیاری از قرآن، خداوند پیامبر اسلام خاتم‌الانبیاء صلی الله علیه و آله و سلم را تابع همین دین معرفی فرموده است.

۲. دین خاص اسلام؛ یعنی همان متن دین ابراهیم علیه السلام با مقداری احکام و تکالیف فطری که از دسترس دگرگونی‌ها در امان مانده است؛ حال آنکه در ادیان دیگر، هم از نظر عقاید و هم از نظر احکام، تغییرات و دگرگونی‌هایی به‌وجود آمده است. (رک: مطهری، ۱۳۸۰: ۱۳۱)

بنابراین، دین الهی، یعنی همان اسلام عام، واحد و ثابت است، اما شرایع الهی و راه‌های رسیدن به آن، برحسب استعدادهای مختلف و متنوع بشری، متکثر است. براساس چنین دیدگاهی، هر کدام از ادیان از حقیقت واحد اسلام بهره‌منداند و از همین رو به لحاظ وجودی خود اسلام‌اند؛ هرچندکه اسلام به معنای خاص آن تقریری است که در اسلام محمدی صلی الله علیه و آله و سلم جلوه‌گر شده است. استاد مطهری در این باره نوشته است:

اگر گفته شود که مراد از اسلام، خصوص دین ما نیست، بلکه منظور تسلیم خدا شدن است، پاسخ این است که البته اسلام همان تسلیم است و دین اسلام همان دین تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی داشته و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست حضرت خاتم‌الانبیا ظهور یافته است و قهراً کلمه اسلام بر آن منطبق می‌گردد و بس. به عبارت دیگر لازمه تسلیم خدا شدن پذیرفتن دستورهای اوست و روشن است که همواره به آخرین دستور خدا باید عمل کرد و آخرین دستور خدا همان چیزی است که آخرین رسول او آورده است. (مطهری، ۱۳۸۱: ۲۷۷)

تجربه دینی و ایمان دینی

دین را اساساً با دو مفهوم مهم و مترتب بر هم، یعنی «وحی» و «ایمان»، می‌توان شناخت؛ زیرا دین چیزی نیست جز وحی مقدس نازل‌شده از جانب خداوند که «ایمان» را از مخاطبان می‌طلبد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۸: ۲۱۹) و ایمان نیز بدون یکی از این دو مفهوم تحقق پیدا نخواهد کرد؛ بنابراین وحی و ایمان ارتباط وثیق و تنگاتنگی با هم دارند و هر تفسیری که درباره یکی از آنها مطرح شود در دیگری مؤثر است. بر این اساس، تحلیل تجربی وحی (وحی همچون تجربه دینی)، ایمان را

نیز به تجربه تحویل و تنزل می‌دهد (ایمان همچون تجربه دینی)؛ از آنجاکه در دیدگاه وحی تجربی، وحی نه از مقوله گزاره و گفتار، بلکه از سنخ تجربه و حادثه است، ایمان هم پاسخی است نسبت به آن تجربه، و از این رو ایمان از نوع دیدن و ادراک و تجربه کردن است نه تصدیق گزاره.

جان هیک از جمله کسانی است که تجربه دینی بودن وحی را پذیرفته و بر اساس آن، ایمان دینی را تفسیر کرده است. وی، برای تبیین و توضیح دیدگاهش درباره ایمان دینی، از نظریه معرفت‌شناسی ویتگنشتاین درباره «دیدن آن چنان‌که گویی»، یا «دیدن تحت عنوان» یا «دیدن آن‌گونه» الگوبرداری کرده و براساس آن نظریه «ایمان دینی به مثابه تجربه» را مطرح نموده است.

ویتگنشتاین در کتاب پژوهش‌های فلسفی (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۳۴۴ - ۳۶۸) تصاویری معماگونه و نمودارهایی چندپهلوی را در نظر داشت که انواعشان را به فراوانی در کتاب‌های درسی روان‌شناسی می‌توان یافت؛ مثل «مکعب» نکر، «مرغابی - خرگوش» جسترو و «جام - نیمرخ» کهلر؛ برای نمونه، نمودار مکعب به شکلی است که تصویر مکعب گاه با زاویه دید رو به بالا و گاه با زاویه دید رو به پایین دیده می‌شود و ذهن شخص مُدرک بین این دو چشم‌انداز نوسان می‌کند. نمودار «جام - نیمرخ» نیز، هم طرح جام یا گلدان را به نظر می‌آورد و هم طرح دو صورت را که برابر هم به یکدیگر چشم دوخته‌اند. نمودار «مرغابی - خرگوش»، سر خرگوشی را نشان می‌دهد که به طرف چپ رو گردانده و سر مرغابی‌ای که رویش به سمت راست است. در چنین مواردی، هر خطی از خطوط نمودار در هر دو وجه (به تعبیر ویتگنشتاین) ایفای نقش می‌کند و در هر دو تصویر از اهمیت و ارزش یکسانی برخوردار است؛ پس می‌توان اینها را مصادیق ابهام تام دانست. وقتی از «عنوان دیدن» سخن می‌گوییم، منظورمان این است که چیزی به طور عینی در جایی وجود دارد؛ به این معنا که پرده شبکه را متأثر می‌کند، اما به دو شکل متفاوت است. در مورد این نمونه‌های دوساحتی، بسیار پیش می‌آید که ذهنمان بین دو ساحت و دو شکل «عنوان دیدن»، به تناوب رفت و آمد می‌کند. (هیک، ۱۳۷۷: ۳۲)

جان هیک مفهوم «عنوان دیدن» را به مفهوم جامع «عنوان تجربه» گسترش و وسعت داده تا همه تجربه‌های انسانی را در بر گیرد. وی گفته است:

می‌توان این ایده را بسط داد و اضافه نمود که علاوه بر چنین تفسیر محض بصری، پدیده پیچیده‌تر که گویی تجربه می‌کنیم (عنوان تجربه)، نیز وجود دارد که در آن، کل یک موقعیت، به عنوان چیزی که معنای خاصی دارد، به تجربه در می‌آید. (۱۳۸۱: ۱۵۴)

هیک کوشیده است با توضیح این مفهوم، ایده «عنوان تجربه» را بر ایمان دینی تطبیق دهد. پس ایمان دینی عبارت است از دیدن و تجربه کردن حوادثی که افعال الهی‌اند و عکس‌العملی را از ما طلب می‌کنند و ایمان مفهومی تفسیری در تجربه دینی است. (هیک، ۱۳۷۷: ۳۷، ۱۳۷۹: ۲۱۹)

بنابراین طرفداران وحی تجربی، همان‌گونه که دیدگاه گزاره‌ای درباره وحی را نفی کرده و تجربه دینی بودن وحی را پذیرفته‌اند، ایمان به مثابه تجربه را به جای ایمان گزاره‌ای نشانده‌اند که بر اساس آن، ایمان از سنخ آگاهی و معرفت نیست، بلکه حالتی روحی و رهیافتی روانی و از نوع «باور به» است.

این نوع دیدگاه درباره ایمان را تجربه‌گرایان مسلمان نیز پذیرفته‌اند. سروش در مقاله‌ای با عنوان «ایمان و امید ایمان را از نوع اعتماد و دل سپردن دانسته و معتقد است: «ایمان دینی عبارت است از باور داشتن و دل سپردن به کسی همراه با اعتماد و توکل به او و نیک دانستن و دوست داشتن او» (۱۳۷۹: ۴۹) شبستری هم، تحت تأثیر تجربه‌گرایانی مانند شلایر ماخر و تیلیش، ماهیت ایمان را اعتماد، مجذوب شدن، منعطف شدن، تعلق خاطر پیدا کردن و اهتمام مجذوبانه دانسته است. (۱۳۷۹: ۱۸۴)

در قرآن مجید، دین به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌های القاشده به وسیله وحی، که انسان باید آنها را قبول کند، نیامده است... نباید بگوییم اسلام یعنی قبول کردن مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی؛ اسلام یعنی تسلیم وحی شدن با حفظ هویت و حیاتی وحی. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶: ۱۱۹)

بنابراین وی، همانند دیگر طرفداران وحی تجربی، ابتدا وحی را به تجربه دینی تنزّل داده و سپس ایمان دینی را محصول و نتیجه تجربه دینی (وحی) پنداشته است. سستی چنین دیدگاهی درباره ایمان، با تأمل در نقدهایی که نسبت به وحی تجربی مطرح شد، آشکار می‌شود که در اینجا از تکرار آنها صرف‌نظر شده و به اشکالات دیگری درباره ایمان تجربی اشاره گردیده است.

الف) در این دیدگاه، ایمان دینی محصول و نتیجه تجربه دینی است؛ بنابراین کسانی که تجربه دینی ندارند، بی‌ایمان‌اند. بسیاری از دین‌داران تجربه دینی ندارند، بلکه به احکام و گزاره‌های دینی التزام نشان می‌دهند. فقط عده معدودی از انسان‌ها (عارفان و اولیا) تجربه دینی دارند. حال اگر ایمان را محصول تجربه دینی بدانیم، اکثر دین‌داران را از دایره دینداری خارج کرده‌ایم؛ درحالی‌که چنین نیست.

ب) با بررسی تاریخ این نکته آشکار می‌گردد که هیچ یک از پیامبران الهی بر داشتن تجربه دینی تأکید نمی‌کردند. پیامبران همواره در تعالیم خود از کسانی که می‌خواستند به دین مشرف شوند، اقرار به بعضی از باورها (مانند توحید، نبوت و...) و التزام به مجموعه‌ای از اعمال و احکام دینی را می‌خواستند، نه داشتن فلان تجربه یا حالت؛ بنابراین ایمانی که پیامبران از مردم طلب می‌کردند، باور و تصدیق گزاره‌های دینی بود نه داشتن تجربه دینی. البته در ادیان بر توجه کردن به روح و باطن اعمال تأکید شده است، ولی این به معنای نشان دادن مفهوم تجربه به جای ایمان نیست؛ بنابراین تأویل ایمان به تجربه دینی، مساوی شریعت‌ستیزی و مخالفت با اعتقادات و آموزه‌های اصیل دینی است.

ج) تجربه دینی امری غیراختیاری است؛ یعنی حالتی است که بر اثر تلاش و کوشش‌های خاصی بر انسان عارض می‌گردد و چنین نیست که دائمی باشد، بلکه موقتی است و در احوالات خاصی به انسان دست می‌دهد. حال پرسش این است که آیا آدمی وقتی دین‌دار و باایمان است که تجربه دینی بر او عارض شده باشد و در اغلب اوقات خود بی‌ایمان است؟!

د) پرسش دیگر درباره این دیدگاه این است که آیا تجربه دینی، که عاملی اساسی و محوری در ایمان دینی است، واقع‌نماست؟ اگر واقع‌نماست، با این همه اختلافاتی که در تجربه‌های دینی می‌بینیم چه باید کرد؟ چنان‌که پیش‌تر توضیح دادیم، تجربه‌های دینی ماهیت تعبیری و تفسیری دارند؛ یعنی تجربه بدون تفسیر نیست و در این تفسیر عوامل بسیاری مداخله می‌کنند که به تجربه دینی، شکل و تعین خاصی می‌دهند، در نتیجه در تجربه دینی امکان خطا وجود دارد.

درباره ماهیت ایمان از دیدگاه قرآن باید گفت که از نظر قرآن ایمان امری اختیاری و ارادی است (نساء (۴): ۱۳۶). در این دیدگاه ایمان از معرفت و علم جدا نیست، بلکه اعتقادی است که در قلب رسوخ کرده است. ایمان مسبوق به معرفت و لبریز از تسلیم و خضوع در برابر حق است (حجرات (۴۹): ۱۵).

نتیجه

همان‌گونه‌که گذشت، درباره سرشت و ماهیت وحی دو دیدگاه عمده وجود دارد: دیدگاه گزاره‌ای و دیدگاه تجربه دینی. رویکرد عموم متفکران مسلمان، به‌ویژه استاد مطهری، نسبت به وحی، گزاره‌ای بودن آن است، اما تحلیل و تفسیر وحی در کلام جدید دچار تغییر و تحول شده و روشنفکران دینی با رویکردی متمایز از نگاه سنتی و با پرسش‌هایی برآمده از تفکر مدرنیستی، تحلیل خاصی از وحی، نبوت و نتایج عرضه نموده و وحی را با رویکرد غیرگزاره‌ای و تجربه دینی تبیین کرده‌اند.

تفاوت اساسی دیدگاه استاد مطهری با تحلیل تجربی وحی در این است که طرفداران دیدگاه تجربه دینی، بر مواجهه پیامبر با خدا تأکید می‌ورزند و سرشت وحی را همین مواجهه می‌دانند. وحی در این دیدگاه، به این معنا نیست که خدا پیامی را به پیامبر القا کرده، بلکه براساس آن پیامبر مواجهه‌ای با خدا داشته است و از این تجربه و مواجهه، تفسیری دارد. براساس این دیدگاه آنچه ما با عنوان «پیام وحی» می‌شناسیم — درواقع — تفسیر پیامبر و ترجمان او از تجربه‌اش است. معتقدان به این دیدگاه می‌گویند که میان خدا و پیامبر جملاتی رد و بدل نشده، و

خود تجربه فارغ از زبان است. آنها معتقدند زبان صورتی است که پیامبر در قالب آن، تفسیر خود را به دیگران انتقال می‌دهد. این در حالی است که استاد مطهری و به طور کلی طرفداران وحی گزاره‌ای، الفاظ وحی را نیز — علاوه بر معانی آن — الهی و وحیانی می‌دانند. حقایق وحیانی، که پیامبر از خدا دریافت کرده، حقایق ویژه‌ای هستند که هرکس توانایی اخذ آنها را از خدا ندارد. پیامبر برای اینکه حقایق گزاره‌ای را دریافت کند، عروجی روحی انجام داده و سپس این حقایق را از خداوند اخذ کرده و به دیگران منتقل کرده است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

منابع فارسی

۱. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۲، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۲. اتکینسون، ایتال و دیگران، ۱۳۸۵، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران، تهران: انتشارات رشد.
۳. آذربایجانی، مسعود، ۱۳۸۷، روان‌شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. آبربی، آ. ج، ۱۳۷۵، عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ترجمه حسن جوادی، تهران: امیرکبیر.
۵. اتو، رودلف، ۱۳۸۰، مفهوم امر قدسی، ترجمه همایون همتی، انتشارات نقش جهان.
۶. اقبال لاهوری، محمد، بی‌تا. احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی.

۷. آلستون، ویلیام، ۱۳۸۵، «تجربه دینی» در: درباره دین، ترجمه مالک حسینی و دیگران، تهران: نشر هرمس.
۸. مور، دلبیو، ای، ۱۳۸۳، «فلسفه منطق» در: نگرشهای نوین در فلسفه، ترجمه علی رضا قائمی‌نیا و همکاران، ج ۲، قم: کتاب طه.
۹. ایزوتسو نوشیهکو، ۱۳۸۰، مفهوم ایمان در کلام اسلامی، ترجمه زهرا پورسینا، تهران: سروش.
۱۰. باریور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. برگ، اتوکلاین، ۱۳۷۲، روان‌شناسی اجتماعی، ترجمه علی محمد کاردان، ج ۱، تهران: نشر اندیشه.
۱۲. بولتمان، رودولف، ۱۳۷۹، عیسی و اساطیر، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر مرکز.
۱۳. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۷، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
۱۴. پراود فوت، وین، ۱۳۸۹، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، تفسیر موضوعی قرآن، ج ۶، قم: مؤسسه اسراء.
۱۶. جوادی، محسن، ۱۳۷۷، نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن، قم: انجمن معارف.
۱۷. چالمرز، آلن. اف.، ۱۳۸۱، چپستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
۱۸. چنین گفت بودا/ براساس متون بودائی، ۱۳۷۸، ترجمه هاشم رجب‌زاده، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۹. رو، ویلیام، ۱۳۸۱، فلسفه دین، ترجمه قربان علمی، تبریز: انتشارات آیین.
۲۰. سایکس، استون، ۱۳۷۸، شلایرماخر، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات گروس.
۲۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، بسط تجربه نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

۲۲. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۷۵، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه.
۲۳. صادقی، هادی، ۱۳۸۲، درآمدی بر کلام جدید، قم: کتاب طه و نشر معارف.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد، بی تا، الاسفار الاربعه، ج ۱، قم: انتشارات المکتبه المصطفوی.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۲۱، تفسیر المیزان، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی
۲۶. _____، ۱۳۷۴، قرآن در اسلام، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۲۷. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۷۸، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۸. فورمن، رابرت، ۱۳۸۴، عرفان، ذهن، آگاهی، ترجمه سید عطا انزلی، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۲۹. فونتانا، دیوید، ۱۳۸۵، روان شناسی دینی و معنویت، ترجمه ا. ساوار، قم: نشر ادیان.
۳۰. قائمی نیا، علی رضا، ۱۳۸۱ (الف)، وحی و افعال گفتاری (نظریه وحی گفتاری)، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
۳۱. _____، ۱۳۸۱ (ب)، تجربه دینی و گوهر دین، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی.
۳۲. قرآن در آینه پژوهش، تهیه و تنظیم: محمدکاظم شاکر، قم: نشر هستی نما.
۳۳. کانت، ایمانوئل، ۱۳۶۲، سنجش خرد ناب، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: امیرکبیر.
۳۴. _____، ۱۳۷۰، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۵. کتز، استیون، ۱۳۸۳، «زبان، معرفت شناسی و عرفان»، در: ساخت گرای، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سید عطا انزلی، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.

۳۶. _____، ۱۳۸۳، «سرشت سنتی تجربه عرفانی»، در: ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سید عطا انزلی، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
۳۷. هرد، گری کلود، ۱۳۸۲، تجربه عرفانی و اخلاقی، ترجمه لطف‌الله جلالی و محمد سوری، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۸. کیویت، دان، ۱۳۸۷، عرفان پس از مدرنیته، ترجمه الله کرم کرمی پور، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۹. _____، ۱۳۸۰، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: طرح نو.
۴۰. گالوی، آلن، ۱۳۷۸، یانن برگ: الهیات تاریخی، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۴۱. گیلیس، دانالد، ۱۳۸۱، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاننداری، انتشارات طه.
۴۲. لامنت، جان، ۱۳۸۰، «ایمان و عقلانیت از دیدگاه نیومن»، در: جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم: انتشارات اشراق.
۴۳. لاهیجی، محمد، ۱۳۷۵، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح: صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهرا.
۴۴. مایلز ریچارد، ۱۳۸۰، تجربه دینی، ترجمه جابر اکبری، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۴۵. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۶، «ایمان و آزادی»، تهران: طرح نو.
۴۶. _____، ۱۳۸۱، نقد بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
۴۷. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، تهران: صدرا.
۴۸. _____، ۱۳۷۳، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، تهران: صدرا.
۴۹. _____، ۱۳۷۵، نبوت، تهران: صدرا.
۵۰. _____، ۱۳۷۸، مجموعه آثار، ج ۱ و ۳، تهران: صدرا.
۵۱. _____، ۱۳۷۹ (الف)، مجموعه آثار، ج ۴، تهران: صدرا.
۵۲. _____، ۱۳۷۹ (ب)، شرح مبسوط منظومه، ج ۲، مجموعه آثار، ج ۱۰، تهران: صدرا.

۵۳. _____ ، ۱۳۸۱(الف)، خاتمیت، تهران: صدرا.
۵۴. _____ ، ۱۳۸۱(ب) عدل الهی، مجموعه آثار، ج ۱، تهران: صدرا
۵۵. _____ ، ۱۳۸۰(ج)، آشنایی با قرآن، ج ۶، تهران: صدرا.
۵۶. _____ ، ۱۳۸۱، وحی و نبوت، مجموعه آثار، ج ۲، تهران: صدرا.
۵۷. _____ ، ۱۳۸۲، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار، ج ۶، تهران: صدرا.
۵۸. _____ ، ۱۳۸۴، امدادهای غیبی در زندگی بشر، مجموعه آثار، ج ۳، تهران: صدرا.
۵۹. _____ ، ۱۳۸۵، نقدی بر مارکسیسم، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: صدرا.
۶۰. مک کواری، جان، ۱۳۸۳، الهیات اگزستانسالیستی، ترجمه مهدی دشت‌بزرگی، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶۱. مولکی، مایکل، ۱۳۷۶، علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کجویان، تهران: نشر نی.
۶۲. مولوی، جلال‌الدین محمد، بی تا، فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.
۶۳. _____ ، ۱۳۸۲، مثنوی معنوی، تصحیح ایوولد نیکلسون، تهران: نشر هرمس.
۶۴. میشل، توماس، ۱۳۷۷، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۶۵. نسفی، عزیزالدین، ۱۳۴۴، کشف الحقایق، به اهتمام احمد مهدوی دامغانی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۶۶. هاک، سوزان، ۱۳۸۳، فلسفه منطق، ترجمه سید محمدعلی حاجتی، قم: کتاب طه.
۶۷. هندی، سید احمدخان، ۱۳۳۴، تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان، ترجمه سید محمدتقی فخرداعی گیلانی، ج ۲، تهران: آفتاب.
۶۸. هوردن، ویلیام، ۱۳۸۶، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاهره ووس میکائیلیان، انتشارات علمی فرهنگی.

۶۹. هیک، جان، ۱۳۷۸، مباحث پلورالیسم دینی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.

۷۰. _____، ۱۳۸۱، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

۷۱. _____، ۱۳۸۲ (الف)، بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات قصیده‌سرا.

۷۲. _____، ۱۳۸۲ (ب)، پلورالیسم دینی، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، پل فیروزه، ش ۸

۷۳. وات، مونتگمری، ۱۳۷۰، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: علمی و فرهنگی.

۷۴. ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۸۱، پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، چ ۲، تهران: نشر مرکز.

۷۵. ویلیامز، کارل، ۱۳۸۲، دین و روان‌شناسی، ترجمه افسانه نجاریان، نشر رسش.

مقالات

۱. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۷۸، «گفت‌وگو»، کیان، ش ۵۴.
۲. بایرن، پیتر، ۱۳۸۴، «فلسفه ادیان جهان به روایت جان هیک»، ترجمه حمیدرضا نمازی، مدرسه، ش ۲.
۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، «بسط بسط تجربه نبوی»، گفت‌وگوی عبدالکریم سروش و بهاء‌الدین خرمشاهی، کیان، ش ۴۷.
۴. _____، ۱۳۷۹، «ایمان و امید»، کیان، ش ۵۲.
۵. _____، ۱۳۸۰، «اسلام، وحی و نبوت»، آفتاب، ش ۱۵.
۶. عباسی، ولی‌الله، ۱۳۸۴، «ماهیت‌شناسی تجربه دینی»، اندیشه حوزه، ش ۵۱ - ۵۲.
۷. عباسی، ولی‌الله، ۱۳۸۷، «جان هیک و کثرت‌گرایی دینی عرفانی: تحلیل و نقد»، معارف عقلی، ش ۱۲.
۸. قربانی، نیما، ۱۳۷۷، روان‌شناسی دین: یک روی‌آورد علمی چند تباری، قیسات ۸۹

۹. کرگور، سورن، ۱۳۷۴، «انفسی بودن حقیقت»، ترجمه مصطفی ملکیان، نقد و نظر، ۱۳۷۴ش، ش ۳ - ۴.
۱۰. مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، «پرواز در ابرهای ندانستن»، کیان، ش ۵۲.
۱۱. هیک، جان، ۱۳۷۷، «نظریه‌ای درباره ایمان دینی»، ترجمه هومن پناهنده، کیان، ش ۴۱.
۱۲. _____، ۱۳۸۴، «واقعیت غایی و کثرت‌گرایی دینی» (مصاحبه مدرسه با جان هیک)، ترجمه هومن پناهنده، مدرسه، ش ۲.

منابع انگلیسی

1. Hick John, 1988. **God and the Universe of Faiths**. Macmillan press.
2. _____, 1998. **Classical and Contemporary philosophy of Readings Prentice, Hall, Engwood Cliffs**, p.425
3. Swinburn, Richard, 1992. *Revolution*, clarendon Press, Oxford.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی