

نقد و بررسی نظریه وحی تجربی

مجید صادقی حسن آبادی*

حسین سلطانی**

چکیده

شناخت حقیقت وحی و چگونگی نزول آن، همواره دغدغه اندیشمندان و صاحب نظران بوده است. هر چند پی بردن به ماهیت وحی و ارائه تعریف حقیقی از آن، شاید ناشدنی باشد، ولی نظریه پردازان کوشیده اند تا در توصیف و تشریح آن به اندازه تلاش و فهم خود مطالبی بیان کنند. در این زمینه، دیدگاه های گوناگونی مطرح شده است که از جمله آنها دیدگاه «تجربه دینی» است. براساس این دیدگاه که در واقع ریشه در مسیحیت دارد و از سوی برخی روشنفکران مسلمان همچون عبدالکریم سروش جانبداری شده است، پیامبر با خدا روبه رو می شود. در این روبه روی، هیچ کلام یا گزاره ای القا نمی شود؛ بلکه «وحی» تفسیر و گزارش پیامبر از تجربه شخصی خویش است. سروش به دنبال حل مشکلات وحی است و می کوشد تا تبیینی طبیعی از آن ارائه دهد. در این تبیین، پیامبر هم نقش صورت دهی به وحی را دارد و هم درون مایه های وحی دخالت می کند. این نظریه از آنجا که به یکسان نگاری وحی و تجربه دینی می انجامد و وحی را به تجربه دینی فرو می کاهد، لوازم دفاع ناپذیری را در پی دارد که با نقد بسیاری از سوی متکلمان و دین باوران سنتی روبه رو شده است. مقاله پیش رو، با طرح دیدگاه های گوناگون درباره وحی، به نقد و بررسی آرای سروش پرداخته و در پایان، دیدگاهی را که همسو با قرآن و سنت و مورد پذیرش حکیمان و فیلسوفان مسلمان است، مطرح می کند.

کلیدواژه ها

وحی، تجربه دینی، سروش، مدل های وحی، عقل فعال.

Email:majd@ltr.ui.ac.ir

*. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان.

** دانش آموخته حوزه علمیه اصفهان و کارشناس ارشد فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان. Email:soltanihbh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۱/۲۳.

مقدمه

یکی از مباحث مهم و بنیادی فلسفه دین و کلام جدید، حقیقت و چیستی وحی است؛ بحثی که همواره از منظرهای گوناگون، پُرکشش بوده است. کلام خداوند که به خاطر سه رکن اصلی آن: پنهان، سریع و مرموز بودن (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۵۳)، وحی نامیده شده، در اسلام و به طور کلی در ادیان ابراهیمی، از مقامی والا و جایگاهی ارزشمند برخوردار است و محور اصلی آموزه‌های دینی و سنگ زیرین و منبع معارف بلند آسمانی و حکمت‌های الهی به شمار می‌آید. بی‌گمان پایه و پایداری بعثت پیامبران و مرز تمایز و تفاوت ادیان الهی از اندیشه‌های بشری، همان وحی است که مقوله‌ای فراتر از افق فکری بشر است.

تمام ادیان الهی بر وحی استوار هستند. در اسلام نیز قرآن تجسّم وحی الهی است که از سوی خدا بر قلب پیامبر نازل شده است: «وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ؛ عَلَي قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعرا: ۱۹۲-۱۹۴). بنابراین هرگونه تفسیر، توجیه و تحلیل نادرست و خلاف واقع از وحی، سبب انحراف افکار و باورهای مسلمانان و باعث سستی در مبانی اسلام است.

تفسیرهای نادرست از وحی، در طول تاریخ به شیوه‌های گوناگون رخ نموده است که پاره‌ای از آنها در یک بُعد مشترک بوده‌اند و آن اینکه، وحی جنبه الهی و آسمانی ندارد و از عالم بالا نیست، بلکه ساخته و پرداخته مدعی پیامبری است که مطلبی از نگاه ذهن و نفس‌اش به وی القا شده و او آن را وحی می‌نامد. البته این تحلیل‌ها، هر زمانی متناسب با همان زمان و با زبان همان روزگار انجام شده و هر روز هم رنگ و شیوه نو و مدرن‌تری به خود می‌گیرد.

روزی اعراب جاهلی، وحی نبوی را سخن بشری جن‌زده یا ساحر می‌دانستند که به دروغ سخن خود را به خدا نسبت می‌دهد: «فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ؛ إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ» (مدثر: ۲۴-۲۵) و «قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ» (ذاریات: ۵۲)، یا آن را سخن شاعری خیال‌پرداز و توانا می‌خواندند و پیامبر را شاعر معرفی می‌کردند: «بَلْ هُوَ شَاعِرٌ» (انبیاء: ۵)، و روزی نظریه‌پردازان و

روشنفکران مادی، خاستگاه وحی را روان ناخودآگاه و ضمیر پنهان دانسته‌اند و روز دیگر وحی را برآمده از تجربه نبوی معرفی و آن را به تجربه دینی تعبیر کرده‌اند.

۱. پیشینه بحث

تجربه دینی، معنا و مفهومی متعلق به غرب مدرن است که به دلیل پاره‌ای از مشکلات درون دینی مسیحیت، در اواخر قرن هجدهم به عنوان گوهر دین توسط شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م) فیلسوف و متکلم آلمانی مطرح شد (محمدرضایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۶).

شلایر ماخر، سال‌های نخست زندگی خود را در میان پروتستان‌ها کشیشی می‌کرد و از اینکه می‌دید نسل نو به دین گرایش نداشتند، رنج می‌برد. از سویی، تضاد عقل با کتاب مقدس را می‌دید و از سوی دیگر، نسبت به دین هم بی‌تفاوت نبود و دغدغه دینی داشت. بنابراین برای حفظ دین و کیان دینی خود، به دلایلی از جمله: چالش‌های جدی فراروی برهان‌های عقلی اثبات وجود خدا (یوسفیان، ۱۳۸۶، ص ۱۳۵)، نقد کتاب مقدس، فروپاشی مبانی عقلانیت، تعارض علم و دین، نیاز به معنویت انسان امروزی، چالش‌های معرفت‌شناختی و بایستگی همزیستی همدلانه، به تجربه دینی روی آورد و وحی را تجربه دینی معرفی کرد (قنبری، ۱۳۷۹، ص ۲-۳).

از زمان ماخر، وحی در الهیات پروتستان، مجموعه‌ای پیام‌گونه از حقایق درباره خدا نیست، بلکه پیامبر با خدا مواجهه‌ای داشته و تفسیری از آن را ارائه می‌دهد. وحی در واقع همین تفسیر او از آن مواجهه و تجربه اوست؛ زیرا تجربه زبانی گویا ندارد، پس کلامی میان خدا و پیامبر رد و بدل نشده است. بنابراین وحی کلام پیامبر است، نه سخن خدا. این دیدگاه درباره وحی تجربی، پس از ماخر از سوی برخی متکلمان مسیحی همچون رودلف بولتمان دنبال شد (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۸۶).

از میان اندیشمندان مسلمان، نخستین بار اقبال لاهوری از عنوان تجربه دینی و یکسان‌انگاری وحی با آن، سخن گفت. او در کتاب *احیای فکر دینی در اسلام*، در بحث تفاوت پیامبر و عارف، درباره تجربه دینی مباحثی را مطرح کرده است. وی از قول برخی صوفیان هندی نقل می‌کند که تفاوت پیامبر با دیگر ارباب تجربه در این است که پیامبر در محدوده تجربه

شخصی خویش باقی نمی‌ماند. اگر پیامبر از معراج برگشت، به خاطر مسئولیت و مأموریت تازه‌ای است که در خود احساس می‌کند و اگر من در این تجربه بودم، به زندگی این جهانی باز نمی‌گشتم (اقبال لاهوری، ۱۳۹۰، ص ۱۳۵).

مجتهد شبستری نیز بر آن است که با کنار نهادن الگوهای سنتی، می‌توان نگاهی تجربه‌امیز به وحی داشت و با این نگرش، وحی را بررسی و همه مسائل را با این روش حل و فصل کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، ص ۳۷۵).

عبدالکریم سروش نیز از کسانی است که این دیدگاه را پذیرفته است و با قدرت بسیار آن را دنبال کرده و از وحی به تجربه دینی تعبیر می‌کند. به‌باور او، مقوم شخصیت پیامبران و تنها سرمایه ایشان، وحی یا همان تجربه دینی است که هم‌سنخ تجربه‌های عارفان است. در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش او پیام‌هایی را می‌خواند. قرآن به عنوان تجربه پیامبر، از خود او سرچشمه گرفته است. اگر پیامبری به معنای شنیدن پیام‌های غیبی، یک تجربه است، پس می‌توان بر آن افزود و غنی‌ترش کرد؛ یعنی پیامبر هم می‌تواند مانند هر تجربه‌گری، مجرب‌تر شود (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳-۱۰).

در آرای سروش و تبیین‌های ایشان از وحی و پاسخ‌هایش به برخی منتقدان، مطالب درخور نقد بسیاری وجود دارد که پاسخ‌گویی به همه آنها، زمان و زمینه‌ای دیگر می‌طلبد. از این‌رو، در این گفتار تنها به پاره‌ای از آنها می‌پردازیم.

۲. وحی در نظریه‌های گوناگون

اکنون به طرح برخی نظریه‌های ارائه شده درباره وحی می‌پردازیم:

۲-۱. دیدگاه اندیشمندان غربی

اندیشمندان غربی در زمینه چیستی وحی سه نظریه مطرح کردند:

۲-۱-۱. وحی گزاره‌ای

بدین معنا که خداوند، مجموعه اطلاعاتی را از راه‌های غیرعادی در اختیار آدمیان می‌گذارد. مجموعه‌ای از حقایق که اساس وحی است. این حقایق وحیانی، گزاره‌هایی هستند که از

زبان‌های طبیعی استقلال دارند. حقایقی را که خداوند یا فرشته به قلب پیامبر القا می‌کند، صورت زبانی خاصی ندارد، بلکه اطلاعات محض‌اند و پیامبر جامه زبانی خاص را بر آنها می‌پوشاند. اندیشمندان مسیحی برآنند که خداوند به گونه‌های مختلف بر انسان جلوه می‌کند که یکی از آنها، تجلی و انکشاف در قالب پیام لفظی است: «خدا که در زمان سلف به اقسام متعدد و طرق مختلف به وساطت انبیا با پدران ما تکلم نمود، در این ایام آخر با ما به وساطت پسر خود متکلم شد». پس انکشاف اراده یا پیام خداوند برای انسان، «وحی گزاره‌ای» نام دارد. گفتنی است که کاربرد واژه گزاره، نشانه آن است که باور به وحی گزاره‌ای، لزوماً به معنای وحیانی دانستن الفاظ نیست (یوسفیان، ۱۳۸۶، ص ۱۳۲).

۲-۱-۲. دیدگاه افعال گفتاری

این دیدگاه توسط آستین، فیلسوف انگلیسی، ارائه شده است و در قرن بیستم، متکلمان و فیلسوفان دینی که متأثر از این فیلسوف تحلیلی بودند، آن را با عنوان «افعال گفتاری» مطرح کردند. طبق این دیدگاه، وحی خداوند بر پیامبر به معانی زیر است:

۱. خداوند جملاتی معنادار را از زبانی خاص برای پیامبر اظهار می‌کند (فعل گفتار).
۲. این جملات در بردارنده معانی و مضامینی خاص هستند که خدا این مضامین را با فعل گفتاری به پیامبر انتقال می‌دهد (فعل ضمن گفتار).
۳. با این جملات که در بردارنده معانی خاص هستند، خداوند فعلی را انجام می‌دهد که از خود فعل گفتاری و محتوای گفتار، بیرون است ولی مترتب بر آن است و آن فعل، وادار کردن پیامبر به انجام کارهایی است. از این رو، آستین از وحی به فعل یا افعال گفتاری تعبیر می‌کند. در این دیدگاه، وحی دارای ارکان زیر است: خدا، پیامبر، فعل گفتار، فعل ضمن گفتار و فعل بعد از گفتار (همان، ص ۱۳۳).

۲-۱-۳. دیدگاه تجربه دینی

چنانکه در مقدمه گذشت، این دیدگاه از زمان شلایر مایر در الهیات پروتستان مطرح شد. برپایه این دیدگاه، پیامبر با خدا مواجهه‌ای دارد و وحی عبارت است از گزارش‌هایی که پیامبر از تجربه خود در آن مواجهه ارائه می‌دهد. تفسیرهایی که پیامبر از تجربه خود ارائه می‌دهد،

به معنای القای پیامی از سوی خدا به پیامبر نیست؛ یعنی میان خدا و پیامبر جملاتی رد و بدل نمی‌شود و خود تجربه فارغ از زبان است. وحی، حالت‌های روحی و درونی پیامبر است که در حقیقت، همان تجربه درونی است. البته تجربه همراه با انکشاف، یعنی پیامبر با عالم غیب و خداوند مواجه شده و از این مواجهه تفسیری دارد. خلاصه اینکه، وحی کلام پیامبر است، نه کلام خدا؛ وحی تابع پیامبر است، نه پیامبر تابع وحی، و اختیار نزول و صعود فرشته وحی در دست پیامبر است و پیامبر محل، موجد، قابل و فاعل وحی است.

۲-۲. دیدگاه‌های مطرح شده در جهان اسلام

برخی از این دیدگاه‌ها عبارت‌اند از:

۲-۲-۱. نظریه سحر و خیال‌پردازی

اعراب جاهلی و مشرکان عصر پیامبر ﷺ، وحی را سخن بشری دانسته، با تعبیرهای گوناگون از آن یاد می‌کردند. گاهی آن را خواب‌های آشفته می‌پنداشتند: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ» (انبیاء: ۵)، گاهی آن را شعر شاعری خیال‌پرداز می‌خواندند: «بَلْ هُوَ شَاعِرٌ...» (انبیاء: ۵)، زمانی از آن به افترا تعبیر می‌کردند: «أَمْ يَقُولُونَ افْتِرَاءً» (هود: ۱۳)، زمانی هم از آن به عنوان سخنان سست که از انسانی جن‌زده صادر شده است، یاد می‌کردند و پیامبر را ساحر یا مجنون می‌خواندند: «قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ» (ذاریات: ۵۲) یا می‌گفتند ساحری است که کلام سحرآمیزش در دل‌ها مؤثر است، این کلمات بشرگونه را خود می‌سازد و به نام وحی آسمانی به خورد مردم می‌دهد: «فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْتَرُ؛ إِنَّ هَذَا إِلاَّ قَوْلُ الْبَشَرِ» (مدثر: ۲۴-۲۵).

۲-۲-۲. نظریه ارتباط مادی با موجودی بال‌دار

براساس این نظریه که باوری عامیانه است، خداوند به عنوان فاعل وحی در آسمان هفتم و پیامبر به عنوان قابل و حامل وحی روی زمین است. به علت وجود فاصله میان فاعل و قابل، خداوند برای ارسال دستورات‌اش نیازمند موجودی است که این فاصله را بپیماید و دستوری را از سوی خدا به پیامبر القا کند که البته آن موجود به ناگزیر باید دارای بال و پر باشد. این موجود باید از جنبه‌ای انسان و از جنبه‌ای دیگر، پرنده باشد تا بتواند رابط میان خدای آسمانی و

پیامبر زمینی و بشری باشد. او همان فرشته است. از بالا به پایین فرود می‌آید و با همین چشم و گوش با پیامبر سخن می‌گوید. پیامبر از همین راهی که سخن ما را درمی‌یابد، سخن خدا را نیز دریافت می‌کند؛ با این تفاوت که سخن ما را بی‌واسطه می‌شنود، ولی سخن خدا را با واسطه انسانی بال‌دار (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۰-۲۱).

گفتنی است که سروش نیز گاهی برای اثبات مطالب خود، تصورات عامیانه را مطرح و آنها را نفی می‌کند. او می‌گوید:

لذا خداوند همان قدر در درون پیامبر است که در بیرون پیامبر؛ جبرئیل نیز همان قدر در درون پیامبر است که در بیرون پیامبر. این تصور که ملکی مثل پرنده‌ای یا ملخی پر می‌زند و نزد پیامبر می‌آید، تصور صحیحی نیست (سروش، ۱۳۸۱، ص ۷۵).

۲-۳. نظریه تجلی شخصیت باطنی

در این نظریه، اصطلاحاتی همچون وحی ازسوی خدا، نزول فرشته، کلام الهی و قانون آسمانی، تعبیرهایی مجازی دانسته شده است؛ چراکه با مردم عوام جز با این تعبیرها امکان سخن نبود. بنابراین دیدگاه، پیامبر نابغه‌ای اجتماعی و دارای بلوغ خدادادی و خیرخواهانه است که دغدغه اصلاح جامعه را دارد و تنها به نجات خود بسنده نمی‌کند، بلکه اوضاع جامعه خویش و شوربختی‌های مردم و فسادها را می‌بیند و اندوهگین می‌شود. سپس به فکر تغییر آن اوضاع به هم‌ریخته می‌افتد و با نبوغ خود راه درست و تازه‌ای را نشان می‌دهد.

در این تبیین، روح‌القدس و جبرئیل، همان ژرفای روح و باطن شخص است که به او الهام می‌کند. این انتقال اندیشه‌ها از ژرفای روح به سطح آن را، به نزول روح‌الامین و آموزه‌های او تعبیر می‌کنند. این اندیشه نوگرایانه، فرشتگان را همین قوای طبیعت می‌داند و چون خدا این قوا را استخدام کرده و رشته همه کارها به دست اوست، پس فرشتگان نیز در اختیار خداوند و فرستاده اویند. در زمینه دین نیز برآنند که چون قوانینی که آن شخص نابغه وضع کرده، در واقع قوانین درست و صالحی است که برای سعادت جامعه سودمند است، پس «دین» است.

کوتاه سخن اینکه، این نوع اندیشه، هرگز هیچ جنبه غیرعادی را پذیرا نیست (مطهری،

۲-۲-۴. نظریه کمال قوه ناطقه و متخیله

فیلسوفان مسلمان از ارتباط وحی با کمال قوه متخیله سخن می‌گویند. دیدگاه ابونصر فارابی درباره اتصال روح نبی به عقل فعال که در بیان چیستی وحی مطرح شده بود، نقطه آغازی بود برای نظریه‌پردازی درباره چیستی و چگونگی وحی؛ به گونه‌ای که فیلسوفان دیگر، به‌ویژه ابن‌سینا را به اظهار نظر واداشت.

براساس این دیدگاه، پیامبر در فرایند وحی با باطن و حقیقت غیرمادی فرشته که همان عالم عقل است ارتباط یافته، از پدیده‌های گذشته و آینده آگاه می‌شود. سپس این حقایق مجرد را به عالم خیال و سرانجام به مرتبه ماده تنزل داده، به آنها تمثیل جسمانی می‌بخشد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۸۸-۸۹).

در حکمت متعالیه با تأثیرپذیری و یاری جستن از عرفان و حکمت سینوی و اشراقی، بر تکامل و غنای این نظریه افزوده شد. به باور ملاصدرا، نفس نبی در اثر اتصال و اتحاد با جوهرهای غیرمادی که در فلسفه، عقل و در شریعت، فرشته خوانده می‌شوند و نقش همه حقایق عالم را به همراه دارند، به مشاهده کلیه حقایق هستی که در الواح محفوظ (عالم عقول) و محو و اثبات (نفوس فلکی) مکتوب است می‌نشیند و از معارف متعالی و پدیده‌های گذشته و آینده آگاه می‌شود. این واقعیت‌های غیرمادی در مراتب وجودی پیامبر تنزل می‌یابد و به صورت امور دیداری و شنیداری ظاهر می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۱۴-۴۱۶).

افزون‌براین، پیامبران در قوه ناطقه به کمال نهایی رسیده‌اند و از حدس قوی و یقین‌آور برخوردارند؛ بدین معنا که بدون درس‌آموزی از مکتب‌های بشری و در زمانی کوتاه، حد وسط برهان‌ها را می‌یابند.

۲-۲-۵. نظریه تجربه دینی

سروش در تفسیر پدیده وحی در میان نظریه‌های سه‌گانه دانشمندان غربی، نظریه تجربه دینی را پذیرفته، آن را قابل بسط و گسترش می‌داند. تبیین‌های ایشان در این مسئله، با وجود درستی پاره‌ای از آنها، لوازم و نتایجی دارد که پذیرش‌شان، کنار نهادن قدسی بودن وحی و نادیده گرفتن آموزه‌های کتاب و سنت و رهنمودهای عقل سلیم است.

البته گفتنی است که گاهی در انتقاد به مطالب ایشان، افراط و بی‌انصافی شده است؛ برای نمونه، درباره عبارت «در قبض و بسط تئوریک شریعت، سخن از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی می‌رفت و اینک در بسط تجربه نبوی، سخن از بشریت و تاریخت خود دین می‌رود» (سروش ۱۳۷۸، پیش‌گفتار، ص ۷)، برخی چنین پنداشته‌اند که میان دیدگاه اعراب عصر جاهلی و دانشمندان مادی عصر روشنگری و دیدگاه سروش فرقی نیست و حقیقت همه این دیدگاه‌ها را تنها بشری بودن وحی و دین تشکیل می‌دهد (طاهری، ۱۳۸۴ الف، ص ۳۶)؛ در حالی که چنین برداشتی حتی از ظاهر این عبارت، نادرست است؛ چراکه منظور ایشان از بشری بودن، نفی جنبه افلاکی و آسمانی وحی نیست، بلکه می‌خواهد بگوید ما در این گفتار، به بررسی جنبه‌های بشری دین می‌پردازیم. گواه این ادعا، مطلبی است که خود مطرح می‌کند: «وقتی می‌گوییم دین امری بشری است، منظورمان نفی روح قدسی آن نیست» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

اینک به نقل پاره‌ای از عبارت‌های عبدالکریم سروش و نقد و بررسی آنها می‌پردازیم. سروش پدیده مقدس و متعالی وحی را به تجربه دینی تنزل داده، در این باره چنین می‌گوید: «مقوم شخصیت و نبوت انبیا و تنها سرمایه آنها، همان وحی یا به اصطلاح امروز، تجربه دینی است. در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳).

نقد و بررسی

در عبارت بالا، وحی و تجربه دینی یکسان انگاشته شده است، ولی پرسش این است که آیا به راستی می‌توان وحی را نوعی تجربه دانست؟

تا آنجا که به نام‌گذاری و اصطلاح‌سازی مربوط می‌شود، مانعی ندارد که از وحی به تجربه دینی تعبیر کنیم. البته تا هنگامی که آثار و نتایج خاصی که با حقیقت وحی ناسازگار است، بر این تعبیر بار نشود. اما اینکه از این نام‌گذاری نتایج خاصی گرفته شود، به این صورت که «وحی تجربه دینی است و چون تجربه است در اثر تکرار پخته می‌شود؛ چون خاصیت تجربه آن است

که در آن تکامل راه دارد» و در نتیجه، «پیامبر با گذشت زمان و تکرار وحی، به رسالت خود و غایت کار خود آشناتر و بصیرتر و در انجام وظیفه خود مصمم تر شده است»، این شیوه استدلال نوعی مغالطه است.

افزون‌براین، میان وحی و تجربه دینی، تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد که نظریه همسان‌نگاری وحی و تجربه دینی را با مشکلات اساسی روبه‌رو می‌کند. این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. وحی در اینجا، نوعی القای پیام و معنا به پیامبران است که ممکن است گاهی به صورت تکلم آشکار یا نهان انجام شود و این با تجربه دینی اختلاف ماهوی دارد؛ زیرا وحی همان ارتباط ویژه‌ای است که میان خدا و پیامبرانش برقرار می‌شود و ما از چگونگی آن بی‌خبر و از درک حقیقت آن ناتوانیم. به جز رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دست‌پروردگان او که مورد عنایات ویژه خداوند بودند، مسئله وحی و نزول آن، برای دیگران مطلقاً در حجاب ابهام است (خمینی، ۱۳۷۸، ص ۴۸۹). این ارتباط ویژه، به گفته قرآن، به یکی از این سه راه انجام می‌شود: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری: ۵۱)؛ الف) وحی مستقیم (الا وحیا)؛ ب) ایجاد صوت (او من وراء حجاب)؛ ج) ارسال فرشته (او یرسل رسولا).

۲. از موارد کاربرد وحی در قرآن، برمی‌آید که وحی به جنبه معرفتی و دریافت اطلاعات اطلاق می‌شود، نه جنبه احساس و عاطفی آن؛ برخلاف تجربه دینی که همیشه معرفت‌زا نیست؛ زیرا ممکن است تجربه گر، نفس خویش را تجربه کند، نه موجود متعالی را، ولی گمان کند که موجود متعالی را تجربه کرده است. تجربه دینی گرچه نوعی احساس است و به علم حضوری برای صاحب تجربه معلوم است و در نتیجه، در آن خطا راه ندارد و همچنین در اخبار از این احساس نیز، اشتباهی وجود ندارد ولی در مرحله تحلیل و تفسیر که بخواهد ادعا کند این احساس از ناحیه خدا یا پیامبر یا فرشته است، درست و یقین‌آور نیست، بلکه ممکن است عوامل دیگری مانند اختلال‌های روانی یا بیماری شدید، علت پیدایش این احساس باشد.

۳. تجربه دینی، احساسی است که با خواست انسان و فراهم شدن شرایط روحی خاص به دست می‌آید؛ ولی دریافت وحی برای پیامبر به دلخواه او نیست و چنین نبوده که هرگاه به خدا توجه یا اراده کند، وحی بر او نازل شود، بلکه گاهی چندین روز چشم به راه وحی می‌مانده است.

۴. بر خلاف تجربه دینی، وحی یکی از معجزات پیامبران و مهم‌ترین آنها است.

۵. برمبنای ساختارگرایی^۱، فرهنگ زمانه و باورهای شخص، در شکل‌گیری تجربه مؤثر است. عارف مسلمان، تجربه اسلامی دارد؛ عارف یهودی، یهودی‌وار تجربه می‌کند و عارف مسیحی، مسیحی‌گونه وارد تجربه می‌شود و این درست برعکس وحی پیامبران است که با فرهنگ زمانه خود در تقابل و درگیری بودند (صادقی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵).

۶. پاره‌ای از اقسام وحی که بر پیامبران اولوالعزم فرستاده شده است، دربرگیرنده زنجیره دستوراتی بوده که آن پیامبر، مأمور ابلاغ آنها به مردم بوده است. بنابراین، پاره‌ای از اقسام وحی شریعت‌آفرین است؛ در حالی که تجربه‌های دینی چنین نیست.

۷. تجربه دینی رایج، تعبیری انسانی دارد اما در وحی الهی، لفظ و معنا هر دو از سوی خداست و خداوند قرآن را با معنا و لفظ توأمان بر پیامبر فرو فرستاده است. علامه طباطبایی در این‌باره می‌نویسد:

إن علينا جمعه و قرآنه؛ کلمه قرآن نام کتاب آسمانی اسلام نیست، بلکه مانند فرقان و رجحان، مصدر و به معنای خواندن است و ضمیر در آن، به وحی برمی‌گردد و معنای جمله این است که به خواندن قرآن عجله مکن؛ چون جمع کردن آنچه به تو وحی می‌شود و پیوسته کردن اجزای آن به یکدیگر و قرائت آن بر تو، به عهده ماست (طباطبایی، ۱۳۸۴، ج ۲۰، ص ۱۷۵).

از این رو، پیامبر هیچ دخالتی در این معجزه الهی نداشته، جز این که بر اثر اتصال به عالم عقول و مجردات، آن را قبول و دریافت کرده است.

۸. اصول تجربه دینی، مستلزم اعتقاد به خدای واحد نیست، بلکه برای پیروان ادیان غیرتوحیدی نیز می‌تواند پدید آید؛ ولی وحی، نه تنها بر منکران خدا نازل نمی‌شود، بلکه از میان خداباوران نیز تنها بر پیامبران فرو فرستاده می‌شود (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۹۵).
۹. وحی نوعی دریافت و شهود غیبی است که هرگز خطا و بطلان در آن راه ندارد و پیامبر به مقامی می‌رسد که در آنجا، حق محض است و جایی و مجالی برای شک وجود ندارد: «... لَا رَيْبَ فِيهِ» (بقره: ۲). و این نیست مگر به خاطر اینکه نفس پیامبر به عالم عقل ناب و شهود تام و کشف صحیح راه یافته است و آنچه از سرچشمه عقل محض می‌جوشد، همگی حق است و جایی برای شک و سهو و نسیان و غفلت و خیال‌بافی باقی نمی‌گذارد. نفس ناطقه پیامبر به وسیله حرکت جوهری و اشتداد وجودی تکامل یافته است، هم‌رتبه فرشتگان یا حتی بالاتر قرار می‌گیرد، تاجایی که گاهی فرشته مقرب از همراهی او بازمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۲-۲۰۳).
۱۰. چنان‌که اعجاز از جنس و سنخ کرامات اولیا، اما ورای آن است؛ یعنی وقتی نام اعجاز به خود می‌گیرد که قابلیت تحدی پیدا کرده و دیگران نتوانند مانند آن را بیاورند، در مقوله وحی نیز می‌توان گفت که وحی، حقیقتی است از سنخ الهام و شهود اما لزوماً و عیناً همان نیست و ورای آن است. وحی معرفتی است که از راه‌هایی جز عقل، حس و تجربه به دست می‌آید. الهام‌های اولیا، نمونه کوچکی از آن حقیقت است. بنابراین، وحی از نظر ماهیت با القائات و الهاماتی که به بشر می‌شود، متفاوت نیست اما از نظر وجودی بسیار متفاوت است و سخن پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمود: «روایهای صادقانه جزئی از هفتاد جزء نبوت است»، در همین راستا درک شدنی است. مقوله وحی که از شاخصه‌های مهم انبیاست، دارای مراتبی است که در وجود اولیای الهی نیز مظهري شدیدتر یا ضعیف‌تر دارد که همان «الهام» است؛ چنان‌که «اعجاز و عصمت» نیز، مظهري شدیدتر یا ضعیف‌تر دارد که همان «کرامت و تقوا» است ولی مسانخ و مجانس بودن، لزوماً به معنای عینیت نیست. در نگاهی واقع‌بینانه، این ویژگی، یعنی وحی در شخصیت نبی قابل تحدی است. چنان‌که در مقوله معجزه و اعجاز، دیگران و حتی صاحب کرامات از مقابله عاجزند، در

وحی نیز برگزیدگان الهی همتا و معارضی ندارند و همین امور است که هویت آنان را به عنوان فرستادگان خدا و متصدیان سرچشمه قدرت و معرفت به ثبوت می‌رساند.

۱۱. پیامبر در دریافت وحی، هم می‌دانست چه دریافت می‌کند و هم از چه کسی دریافت می‌کند و حتی واسطه وحی را هم درک می‌کرد. از این رو، وقتی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحی را دریافت می‌کرد، همیشه بیم آن داشت که مبادا آنچه می‌گیرد، از ذهن او محو شود و در نتیجه، به محض آنکه وحی را می‌گرفت، آن را بر زبان می‌آورد که آیه زیر به این امر اشاره دارد: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (طه: ۱۱۴) و در آیه دیگر، خداوند به او تضمین داده است که ما با خواندن خود، بیم نسیان را از تو می‌زداییم: «سُنْفُرُوكَ فَلَا تَنْسَىٰ» (اعلی: ۶) اما الهامات، غرایز و تجربه‌های دینی این گونه نیستند، بلکه انسان در درون خود تنها کشف معنایی را احساس می‌کند.

تفاوت وحی با سایر کلمات پیامبر، نبودن اختلاف و تناقض در وحی و دخیل نبودن بشر در آن نیز، از دیگر تمایزات وحی با تجربه‌های دینی است. همچنین از آنجا که التزام به تجربه دینی، پیامدهایی دارد، نمی‌توان وحی پیامبران را با آن همسان دانست. این پیامدها عبارت‌اند از:

الف) لغو ارسال رسل

تجربی بودن وحی به این معناست که تجربه‌ها و احساسات پیامبر در شکل‌گیری وحی، نقش ذاتی دارند که این خود موجب بشری بودن گوهر دین و در نتیجه، خطاپذیری آموزه‌های دینی می‌شود. از سوی دیگر، هدف از ارسال پیامبران، هدایت بشر به سوی کمال و سعادت است و این هدف در پرتو نبود احتمال خطا در گفتار و هدایتگری پیامبران محقق می‌شود.

ب) تنزل دادن مقام وحی

اگر وحی را نوعی تجربه و احساس بدانیم، در این صورت معارف وحی چیزی جز یافته‌های شخصی پیامبر نیست و این همان محدود کردن و تنزل دادن مقام الهی وحی به احساسات شخصی و درونی است؛ زیرا چنان که خواهد آمد، فاعل وحی خداوند متعال است و پیامبر تنها قابل و حامل وحی است که البته این قبول و حمل به سبب استعداد خاص آن حضرت است.

ج) کثرت ادیان

اگر ملاک وحی، تجربه شخصی باشد، هر تجربه دینی می‌تواند آموزه‌های دینی پدید آورد. از سویی، برای انسان‌های دیگر نیز این امکان وجود دارد که صاحب تجربه‌های دینی شوند. پس هر صاحب تجربه دینی می‌تواند دین شخصی جدیدی را با آموزه‌های جدید تجربه کند و در نتیجه، می‌توانیم ادیان گوناگونی و بسیاری داشته باشیم (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۶، ص ۹۸-۹۹)؛ در حالی که دلایل کثرت‌گرایان ناتمام است (صادقی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۵-۳۵۳).

عبدالکریم سروش برای اثبات دیدگاه خود مبنی بر تبعیت وحی از پیامبر و اینکه وحی، تجربه روحی پیامبر و جوششی از درون اوست، رابطه دیالوگی پیامبر با محیط اجتماعی روزگار بعثت را به میان می‌کشد. به این ترتیب که در این رابطه، افزون‌بر تأثیرگذاری پیامبر بر جامعه، ذهن و زبان او نیز متأثر شده و در نتیجه، کلام او برخاسته از همین تأثیر و تأثرهاست. از نگاه او، اگر وحی را ساخته شده شخصیت پیامبر و دانش او بدانیم، به راحتی می‌توان تبیینی طبیعی از وحی ارائه داد و بهره‌گیری او از فرهنگ و زبان زمانه را توجیه کرد. به باور او، قرآن متنی بشری و تاریخی و برخاسته از شخصیت پیامبر است؛ چراکه حوادث روزگار در تکوین آن نقش داشته‌اند و قرآن به تدریج و فراخور نقش مردم شکل گرفت. عبارت او چنین است:

... داد و ستد پیامبر با بیرون از خود، قطعاً در بسط رسالت او و در بسط تجربه پیامبرانه او تأثیر داشت... ورود پیامبر به صحنه اجتماع را می‌توان مانند ورود یک معلم به صحنه درس دانست. من این رابطه را رابطه دیالوگی یا داد و ستدی نام می‌نهم. استادی که پا به کلاس درس می‌گذارد، اجمالاً می‌داند چه نکاتی را می‌خواهد به شاگردان القا کند، اما از این مرحله به بعد دقیقاً نمی‌داند در کلاس درس چه پیش خواهد آمد. معلم با شاگردان وارد داد و ستد می‌شود و این داد و ستد است که کلاس او را شکل می‌دهد. پیامبر هم در میان امت خود چنین وضعی داشت. به میان آدمیان می‌آید، پایه پای آنها حرکت می‌کند... و دین مجموعه برخوردها و موضع‌گیری‌های تدریجی پیامبر است (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۶-۱۹).

نقد و بررسی

این مطلب درستی است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مانند انسان‌های دیگر وارد اجتماع شد، درگیر مسائلی مانند جنگ و مقابله با دشمنان بود، گاهی صلح می‌کرد، گاهی با دوستان نادان مدارا می‌کرد، گاهی هم پاسخ‌گوی انواع و اقسام پرسش‌هایی بود که قسمتی از وحی را هم پاسخ همین پرسش‌ها تشکیل می‌داد، اما رابطه اسلام با آن شرایط اجتماعی چگونه بود؟ آیا منظور سروس از این رابطه دیالوگی، این است که بگوییم اسلام هم بر اجتماع و فرهنگ زمانه تأثیرگذار بود و هم از آن متأثر می‌شد و چیزی دریافت می‌کرد؟ برپایه این باور، باید گفت که اسلام محتوای ثابتی نداشت و شرایط اجتماعی محتوای آن را تعیین می‌کرد.

در پاسخ باید میان رابطه دیالوگی حقیقی و غیرحقیقی، فرق گذاشت. این رابطه و داد و ستد میان استاد و شاگرد به دو صورت تصورپذیر است:

۱. شاگردان درباره بحث مطرح شده از سوی استاد و نیز کاربردهای آن، پرسش‌هایی را مطرح می‌کنند و استاد پاسخ می‌دهد (دیالوگ غیرحقیقی).
۲. شاگردان نظریه استاد را در آن مبحث رد می‌کنند و استاد قیود و متغیرهایی را برای دفاع، به آن می‌افزاید و به نظریه خود شکل منطقی می‌دهد (دیالوگ حقیقی).

با دقت در این دو صورت، تفاوت آن دو را درمی‌یابیم. در صورت نخست، نظریه استاد دارای محتوا و شکل ثابتی است که این ثبات تا آخر بحث هم باقی می‌ماند. دیالوگی هم که درمی‌گیرد، درباره شرح و تفسیر مسئله است، نه اینکه حرکتی تدریجی به وجود بیاید و اصل نظریه استاد را تصحیح کند. برخلاف صورت دوم که مضمون ثابتی در طول درس وجود ندارد و حرکتی تدریجی در اثر ایرادات شاگردان، حاصل شده و متغیرها یا ثابت‌هایی را بر آن نظریه می‌افزاید. حال از این مقدمه به دست می‌آید که اسلام، پیام ثابت و از پیش تعیین شده‌ای برای جامعه داشت که شرایط اجتماعی، تاریخی و فرهنگی آن عصر، نمی‌توانست محتوای آن پیام را تغییر دهد. البته نقش آن شرایط را هم نمی‌توان نادیده گرفت. شرایط محیطی عصر پیامبر و پرسش‌های گوناگون اعراب و غیراعراب، تنها به تفسیر و تبیین بهتر پیامبر از آن پیام

کمک می‌کرد؛ زیرا کار پیامبر، تفسیر و تبیین وحی بود: «لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ» (نحل: ۴۴) (طاهری، ۱۳۸۴ ب، ص ۳۸-۴۰).

افزون بر آنچه گذشت، می‌توان گفت:

۱. آیات فراوانی که در آنها از خدا، معاد، انسان و عوالم وجودی، اعم از عالم ماده و عالم ماورای ماده، سخن گفته شده و هرگز با شرایط عصر پیامبر هم‌خوانی ندارد، با این توجیه سازگار نیست.

۲. این رابطه دیالوگی که باعث نزول آیاتی در پاسخ پرسش‌های مردم عصر نزول شده، تنها گزارش از پدیده‌های تاریخی نبوده است، بلکه دربردارنده یک پیام الهی بوده که آن پیام مختص زمان، مکان و مخاطبان خاصی نیست. همچنین در قرآن از واقعیت‌های موجود در جامعه استفاده شده است تا پیام‌های الهی به صورت ملموس و محسوس به مخاطبان ارائه گردد (نصری، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲).

۳. اگر قرآن از سرگذشت پیامبرانی همچون موسی و عیسی سخن رانده، برای ارائه تصویری درست از سیمای این پیامبران بوده و نیز قصد مبارزه با تحریفاتی را که در ادیان آنها انجام شده، داشته است.

۴. آیات قرآن ناظر به تمام حوادث دوران رسالت پیامبر است و تنها گزارشی تاریخی نیست که اگر چنین بود، باید حجم قرآن چندین برابر حجم کنونی آن می‌بود. بلکه تنها به حوادثی که دربردارنده پاره‌ای از پیام‌های هدایتی برای بشر بوده، اشاره‌ای شده است (همان).

کتاب آسمانی پیامبر که برای همه انسان‌ها در تمام روزگاران است: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان: ۱) و هدایت‌کننده پرهیزکاران در همه زمان‌هاست «هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» (بقره: ۲)، نمی‌تواند و نباید نسبت به عصر نزول و پرسش‌های آن بی‌اعتنا باشد. پرسش‌هایی که طرح و پاسخ به آنها گاهی ضرورت داشته است.

۵. بهره بردن قرآن از فرهنگ زمانه و واژگان عصر بعثت برای بیان برخی مطالب، مشکلی را برای بشر امروزی پدید نمی‌آورد؛ زیرا این واژگان ارتباط معنایی خود را با روزگاران

بعدی قطع نکرده‌اند. درست است که در طول تاریخ، معانی الفاظ دستخوش تغییر می‌شود ولی به هر حال، عاقلان برای فهم مراد متکلم ملاکی دارند. به نظر آنها، الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند و ویژگی‌های مصداقی در وضع لغات دخالتی ندارد؛ برای نمونه، میزان یعنی «ما یوزن به» و وسیله‌ای که برای سنجش به کار می‌رود، بی‌آنکه ویژگی‌هایی همچون دو کفه داشتن، در موضوع له لفظ میزان، دخالتی داشته باشد (ملکی تبریزی، ۱۳۷۲، ص ۶). یا تعبیر سیه‌چشمان بهشتی در قرآن که سروش مثال می‌زند، این واژه نیز به‌ذاته خصوصیتی ندارد و می‌خواهد زیبایی حوریان بهشتی را به تصویر بکشد.

از آنجا که سروش به دنبال حل مشکلات وحی و در پی آن است که جنبه افلاکی و ماورای طبیعی وحی را به بُعد خاکی و طبیعی آن فرو بکاهد و رابطه‌ای معقول میان این دو ایجاد کند، بنابراین برای رفع این معضل، نظریه تجربه نبوی را مبتنی بر نقش پیامبر در ایجاد وحی مطرح می‌کند. از نظر او، برای اینکه بتوان به جنبه بشری وحی نیز توجهی در خور داشت و تبیینی طبیعی از آن ارائه داد، باید زنجیره‌ای از علل طبیعی مانند نفس پیامبر، جامعه و زمانه او، دانش و زبان او را در وحی دخالت داد. داد و ستد پیامبر با جامعه زمانه‌اش و شرایط کزایی آن، در بسط رسالت و تجربه پیامبرانه او مؤثر بود. بنابراین دین اسلام به تدریج و با سیری طبیعی تکوین یافت و در نتیجه، بعد از پیامبر هم به تدریج به حرکت و حیات خود ادامه داد (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۶). شخصیت پیامبر که تمام سرمایه او بود، هم فاعل و موجد تجربه‌های دینی و وحی بود و هم به عنوان قابل و محل وحی، نقش آفرینی می‌کرد. به سخن دیگر، وحی تابع او بود، نه او تابع وحی (همان، ص ۱۳).

سروش در مقام دفاع از نظریه خود، دو مدل از وحی ارائه می‌دهد. در مدل نخست، پیامبر همچون طوطی مقلد، ناقل و قابل محض است. نسبت او با خدا نسبت خطیب و بلندگو است و قلب پیامبر هیچ مدخلیتی در فرآیند وحی ندارد. در واقع، این مدل همان دیدگاه عوامانه‌ای است که فرشته را چون پرنده‌ای، رابط میان خدا و پیامبر می‌پندارد که دائم میان این دو در رفت‌وآمد است و دستوراتی را به نام وحی از سوی خدا به پیامبر القا می‌کند. بنابر دیدگاه وحی تجربی، این مدل مورد پذیرش سروش نیست. در مدل دوم، پیامبر مانند زنبور مولد فرض

می‌شود. همان‌گونه که ساختمان وجودی زنبور در ساخت عسل مؤثر است، شخصیت پیامبر هم در تولید وحی دخالت دارد و چون زنبور از همه چیز تغذیه می‌کند، او هم از همه شرایط و امکانات موجود خود و عصر خویش بهره می‌برد. از کشف و شهودهای بلند و دانش وسیع پیامبرانه گرفته تا پرسش‌های دوستانه و واکنش‌های خصمانه مخاطبان، همه و همه در شکل‌گیری و تولید وحی موضوعیتی تام داشت (همان، ص ۱۷۳-۱۷۵). سروش، این مدل از وحی را برمی‌گزیند.

وی برای اثبات این مطلب که میان کلام خدا و کلام پیامبر تفاوتی نیست، نظریه «متافیزیک قرب و وصال» را مطرح می‌کند؛ یعنی چون میان خدا و خلق فاصله‌ای نیست و درباره خداوند که همه جا حضور دارد و هیچ‌جایی به او نزدیک‌تر از جای دیگر نیست و فرقی ندارد که بگوییم خداوند از درون پیامبر سخن می‌گوید یا از برون او، بنابراین کلام پیامبر عین کلام خدا است. صاحب نظریه بالا، دیدگاه مخالفان خود را «متافیزیک بُعد و فراق» می‌نامد که میان خدا و مخلوقات او جدایی می‌اندازد (همو، ۱۳۸۱، ص ۷۴).

اشکال مطلب بالا، این است که نمی‌توان تبیین وحی را در قالب همین دو مدل یادشده محصور کرد؛ درحالی‌که امکان ارائه مدل سوم نیز وجود دارد. چنین حصری را، نه شیوه حصر عقلی و نه روش استقرایی و نه هیچ‌راه دیگری بر نمی‌تابد.

در این مدل سوم، پیامبر نه مانند طوطی مقلد است، به‌طوری‌که هیچ‌گونه اطلاعی از وحی نداشته باشد و نداند که چه چیزی دریافته است و نه چونان زنبور مولد است که خود با بهره‌گیری از مواد و مصالح محدود زمان خویش، تولیدکننده وحی باشد و گاهی نیز متأثر از این شرایط و به تعبیر خود سروش، اسیر شاگردان شیطان شود و در نتیجه خطاهای زیادی در وحی راه یابد. در این مدل، شخصیت پیامبر در دریافت وحی موضوعیت و مداخلیت دارد (نصری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۷)، نه در تولید آن، چنان‌که سروش معتقد است.

بنابراین، پیامبر در اثر تکامل در همه قوای خود، اعم از قوای عقلی و خیالی و حسی، قابلیت پذیرش پیام الهی و صلاحیت پذیرش رسالت و خلافت ربوبی را در همه عوالم پیدا کرده است. شجره مبارک وجود پیامبر، بی‌گمان قابل میوه وحی است. این سخن را فیلسوفان

ما در عبارتی مشابه، چنین گفته‌اند که نفس نبی و توان او در صدور اعجاز و دریافت وحی و به تعبیر فارابی و ابن‌سینا، در اتصال به عقل فعال نقش اساسی دارد، ولی باید مراقب بود که مبدا از این تلقی، بریدگی او از مبدأ و معلم وحی را استنتاج کنیم و آن جنبه عینی بودن وحی را نادیده بگیریم. رابطه خداوند با رسول خویش در مقوله وحی، چیزی فراتر از رابطه علت‌العلل با پدیده‌های عالم است. در نگاه قرآنی، رابطه معلم و متعلم (علمه شدید القوی) است. البته این سخنی دور از صواب نیست که وحی میوه شخصیت پیامبر است، اما این ثمر و ثمردهی، اگر از هر شخصیتی قابل بروز باشد، دیگر مقوله‌ای به‌عنوان برانگیختن پیامبران و اصطفای آنان معنا پیدا نمی‌کند.

اما در زمینه نقش فرهنگ، زمانه، محیط و مانند آن در وحی، شاید بتوان پذیرفت که پیامبر ﷺ در حصار محدودیت‌های بشری، مانند محیط، فرهنگ، زبان و صورت‌ها قرار داشت؛ اما نمی‌توان از این موضوع چنین نتیجه گرفت که وحی نیز در بند همگی این حصارهاست. اگر پیامبر در چنین حصارهایی قرار دارد، خدا که به تعبیر ملاصدرا، معلم اول است، چنین نیست. خدا نازل‌کننده وحی است و برای رساندن آن به فاهمه بشری، این نزول به‌ناچار اتفاق می‌افتد؛ یعنی آن علمی که خاستگاه وحی است، هیچ‌گاه همان‌گونه که نزد خداست، به انسان نمی‌رسد. علم خدا را نمی‌توان با علم بشر سنجید و ناگزیر باید این علم نازل شود، ولی دلیلی وجود ندارد بر اینکه در این تنزیل، وحی باید در همه حصارهای طبیعی و مادی ما قرار گیرد. تنزیل به‌اندازه‌ای که ضرورت دارد اتفاق می‌افتد و نه بیشتر؛ برای نمونه، لازم نیست که وحی مقید به زمان شود؛ زیرا پیامبر نفسی مجرد دارد که می‌تواند تا حد عالم مثال و عالم عقول و مجردات بالا رود. در این صعود، بخشی از محدودیت‌های پیامبر، از جمله حصارهای مادی و زمانی از بین می‌رود.

ملاصدرا، وحی را نوری می‌داند که فاعل و موجد آن خدا و قابل و حامل آن نبی است که افزون‌بر کمال سه قوه عاقله، متخیله و حاسه، از جانب خدا نیز مأموریت یافته است و در اثر اتصال و اتحاد با عقل فعال، حقایق و معارف هستی را درک می‌کند. از نگاه ایشان، خداوند به مقتضای اسم «الرحمن» و به‌دست قدرت و عنایت خویش، کتاب‌هایی را مشتمل بر حقایق همه

اشیا نوشته است. این حقایق، هم در عالم عقلی به نام «قلم الهی» و هم در عالم نفسانی به نام «لوح محفوظ» و «امّ الكتاب» و هم در الواح قدریه که قابل محو و اثبات هستند، ثبت شده است. سپس حق تعالی همگی عوالم را براساس نقشه و نسخه علمی آفرید و چون صورت عالم وجود کامل گردید، خداوند نوع بشر را از کره خاکی آفرید و از جنس بشر نیز خلیفه‌ای را برای راهنمایی او قرار داد. این خلیفه همان انسان است. قادر متعال به این خلیفه قوا و مشاعری به نام «آلات حس و تخیل و تعقل» عطا فرمود. صورت‌های اشیا از حس انسان به خیال او منتهی و سپس از خیال به عقل منتقل می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۱۴).

صورت عالم اجرام و اجسام با نسخه موجود در لوح عقلی هم‌خوانی دارد. در مقام ایجاد، وجود عوالم عقلی، مقدم بر وجود عوالم مثالی و وجود عالم مثال، سابق بر عالم جسمانی بوده، ولی در مقام ادراک و تصور، مسئله عکس است. ادراک هر صورتی از صورت‌های عالم وجود مستلزم اتحاد انسان با آن صورت است. عقل که در قوس نزول و ایجاد، نخستین و بلندمرتبه‌ترین مرتبه وجودی است، در قوس صعود و ادراک، آخرین و مرتفع‌ترین مقام است. به سخن دیگر، نخستین وجود صادر از مبدأ در قوس نزول، عقل بوده، سپس نفس، پس از آن وجود حسی و سرانجام ماده است که آخرین مرتبه است. سپس وجود بر خویشتن دور زد و ارتقا یافت. در نخستین مرتبه دور، وجود حسی و پس از آن نفس و در پایان عقل گردید و به همان مقام و مرتبه اولیه خود رسید. از این مطالب روشن می‌شود که خدای متعال، هم مبدأ وجود و هم مقصد آن است. از این رو، هنگامی که انسان در سیر صعودی به این مقام شامخ و بلند دست یافت و بر همه اسرار مکنون در عالم قضا و قدر الهی آگاه گردید، با چشم ملکوتی و دید و شهود عقلانی، قلم و لوح را مشاهده می‌کند. همان‌طور که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حکایت از شهود خود در شب معراج می‌گوید: مرا به جایی بردند که صدای گردش قلم را می‌شنیدم (همان، ص ۴۱۵-۴۱۶).

بنابراین، وحی مبنا و فاعلی غیر از خداوند ندارد و نبی در این میان، نقش حامل و قابل وحی را ایفا می‌کند. او تحت تعلیم و تربیت پروردگار عالمیان قرار گرفته و تنها وحی را دریافت می‌کند، بی‌آنکه دخالتی در محتوای آن داشته باشد.

نتیجه

۱. نظریه «تجربه دینی» یا «وحی تجربی» در دوره مدرن، ریشه در مسیحیت دارد. دلیل طرح چنین تفسیری از وحی، از یک سو، چالش‌های موجود در وحی مسیحی، همچون شکست الهیات طبیعی، کاستی‌های کتاب مقدس، ناسازگاری علم و دین، فروپاشی مبانی عقلانیت و از سوی دیگر، جلوگیری از دین‌گریزی و بایستگی حفظ دین، به دلیل نیاز انسان متجدد به معنویت بود. بنابراین می‌توان گفت که این موضوع، مسئله اسلام نیست.
۲. دیدگاه وحی تجربی، به همسان‌انگاری «تجربه دینی» و «وحی» می‌انجامد که از جمله لوازم آن، این است که مواردی مانند معجزه بودن، جنبه معرفتی داشتن، همگانی نبودن، الهی بودن لفظ و معنا، شریعت‌آفرینی و خبر دادن از غیب را که از جمله مسلمات دین‌باوران درباره وحی است، به چالش می‌کشد که به سادگی نمی‌توان از کنار آن گذشت.
۳. تجربه‌انگاری وحی با چالش‌هایی مانند بیهودگی فرستادن پیامبران، فروکاستن مقام وحی، کثرت‌گرایی دینی، بی‌ارزش شدن معارف وحیانی، نفی وحیانی بودن الفاظ قرآن، معرفت‌بخش نبودن تجربه‌های دینی یا دست‌کم تردید در آن برای شخصی غیر از تجربه‌گر و منافات با عصمت پیامبران، همراه است. پس حق آن است که بگوییم وحی، مضمون کلام الهی و حقایقی است که خداوند بر پیامبر خود نازل کرده است؛ گرچه دریافت آن همراه با تجربه‌های دینی و حالت‌های روحی ویژه‌ای است.
۴. از آنجا که پیامبران الهی در دستیابی به شهود حضرت حق، از مرتبه یکسانی برخوردار نبودند و کشف تام الهی، تنها از آن نبی مکرم اسلام ﷺ است، شاید بتوان دیدگاه تجربه دینی را به عنوان مرتبه‌ای از مراتب وحی برای برخی از پیامبران تبلیغی که شریعت پیامبران پیشین را ترویج می‌کردند، پذیرفت.
۵. پذیرفتن این مطلب که پیامبر در همه حصارهای فرهنگی و عرفی زمان خود قرار دارد، با فلسفه پیامبری ناسازگار است؛ زیرا بنابراین فرض، پیامبر نمی‌تواند تغییر چشمگیری در فرهنگ و اخلاق جامعه خود به وجود آورد؛ در حالی که فلسفه بعثت پیامبران، کامل کردن مکارم اخلاقی است (انی بعثت لاتمم مکارم الاخلاق).

۶. هرچند وحی امری درونی است: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ»، اما معلم داشتن وحی را هم نباید از نظر دور داشت و نقش معلم بودن جبرئیل را نباید رد کرد (عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى). باوجود آنکه جبرئیل، معلم پیامبر است و در معراج همه جا راهنمای وی بوده است، می توان تصور کرد که پیامبر مقامی برتر داشته است.
۷. وحی، همچنان که نزول و تنزلی از عالم معناست، مستلزم نوعی صعود هم هست. همان گونه که معانی بلند و حیانی از عالم لاهوت به زمین فرود می آید و با تنزل خود در قالب الفاظ جای می گیرد، شخصیت پیامبر ﷺ نیز قطعاً نوعی صعود دارد. دریافت وحی در فرایند این صعود نبی و آن تنزل انجام می گیرد. راز آنکه همگان، آن نزول معنا و انزال وحی را دریافت نمی کنند، همین نکته است. تا زمانی که پیامبر خدا از خاکدان هستی، دامن برنچیند و از نردبان عالم وجود بالا نرود، قابلیت دریافت آن حقیقت بزرگ را نمی یابد.
۸. اینکه صفات خاص پیامبران، دارای نمونه ها و مظاهری در شخصیت اولیاست، بدین معنا نیست که عیناً یکی هستند و این مغالطه ای است که سرورش به دام آن گرفتار شده است. خرق عادات در شخصیت و شاخصه های معنوی پیامبر، به روشنی سریان دارد.
۹. اگر کسی بتواند به تبیینی درست از وحی دست یابد، از فروافتادن در ورطه تجربه دینی و دیگر تبیین های نادرست از کلام الهی در امان خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. به‌باور ساختارگرایان، هیچ تجربه‌ای بی‌واسطه مفاهیم و باورها به‌دست نمی‌آید. تجربه از دیدگاه آنها، الگویی از مفاهیم، تصورات و توقعاتی است که تجربه‌گر با آنها وارد بر تجربه می‌شود. بنابراین، باورهای فرهنگی و دینی، تجربه دینی را محدود می‌کند، تا آنجا که افرادی که در سنت‌های دینی گوناگون هستند، تجربه‌های متفاوتی را از سر می‌گذرانند. در برابر ساختارگرایان، ذات‌گرایان هستند که تجربه‌های دینی را دارای هسته‌های مشترک و گوهر یکسان می‌دانند. از نگاه این گروه، ذات تجربه در همه فرهنگ‌ها یکسان است و اگرچه فاعل تجربه با ذهنی مسبوق و مصبوغ از فرهنگ و جامعه بر تجربه وارد می‌شود، اما این باورها و ذهنیات، چندان در اصل تجربه دخالتی ندارد، بلکه تنها در تغییر و تعبیر آن مؤثر است (پترسون، ۱۳۸۳، ص ۵۳-۵۵).

منابع

۱. اقبال لاهوری، محمد، ۱۳۹۰، *احیاء فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲. پترسون، مایکل، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات طرح نو.
۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۱، *وحی و نبوت در قرآن*، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۸، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، قم، نشر معارف.
۵. خمینی (امام)، سید روح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۶. سبحانی‌نیا، محمد، ۱۳۸۶، «همسان‌نگاری وحی و تجربه دینی»، *آینه معرفت*، ش ۱۲، ص ۷۹-۱۰۸.
۷. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. — سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۱، «اسلام، وحی و نبوت»، *مجله آفتاب*، ش ۱۵، ص ۶۸-۸۰.
۹. —، ۱۳۸۷، «طوطی و زنبور»، *بازتاب اندیشه*، ش ۹۸، ص ۱۷۳-۱۷۵.
۱۰. صادقی، هادی، ۱۳۸۹، *درآمدی بر کلام جدید*، چاپ چهارم، قم، نشر معارف.
۱۱. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۸، *الشواهد الربوبیه*، چاپ پنجم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. طاهری، حبیب الله، ۱۳۸۴ الف، «بسط تجربه نبوی در بوته نقد»، *پژوهش‌های فقهی*، ش ۱، ص ۲۱-۵۰.
۱۳. —، ۱۳۸۴ ب، «نگرش انتقادی به نظریه بسط تجربه نبوی»، *پژوهش‌های فقهی*، ش ۲، ص ۲۹-۵۰.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمد باقر همدانی، چاپ بیستم، قم، انتشارات اسلامی.
۱۵. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵، *فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار.
۱۶. قنبری، اکبر، ۱۳۷۹، «تجربه دینی الزام و انگیزش (سر مقاله)»، *نقد و نظر*، ش ۲۲-۲۳، ص ۲-۳.
۱۷. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۱، *نقد قرائت رسمی از دین*، چاپ دوم، تهران، انتشارات طرح نو.
۱۸. محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۸، *جستارهایی در کلام جدید*، چاپ سوم، قم، انتشارات دانشگاه قم.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *نبوت*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات صدرا.
۲۰. ملکی تبریزی، جوادی، ۱۳۷۲، *رساله لقاء الله*، چاپ ششم، تهران، انتشارات فیض کاشانی.
۲۱. نصری، عبدالله، ۱۳۸۶، «نقدی بر نقد، نه طوطی مقلد و نه زنبور مولد»، *نقد و نظر*، ش ۴۷-۴۸، ص ۲۰۱-۲۰۳.
۲۲. یوسفیان، حسن، ۱۳۸۶، «وحی و انکشاف الهی»، *نقد و نظر*، ش ۴۷-۴۸، ص ۱۳۱-۱۵۰.