

میزان پذیرش و قابلیت اتکاء به تجربه‌ی دینی در برابر وحی

سید مصطفی مناقب^۱

احمد رضا بسیج^۲

چکیده

به دلیل بشری بودن محتوا و لفظ کتاب مقدس و در نتیجه عجز آن از پاسخ‌گویی به نیازهای فکری و روحی بشر، بسیاری از متفکران غربی، به رغم تلقی‌های متفاوت از تجربه‌ی دینی آن را همسان و هم وزن با تجربه‌ی دینی دانسته‌اند. این سخن به دلایل فراوان نمی‌تواند در مورد وحی اسلامی منطبق بر حقیقت باشد. هر چند مساوی دانستن وحی با تجربه‌ی بشری اشکالات فراوانی دارد. در این گفتار ضمن تشریح تعابیر و نظریات گوناگون مطرح شده پیرامون تجربه‌ی دینی، آنها را نقد و بررسی کرده و نظر برگزیده خود را ترسیم نموده‌ایم. همچنین با تبیین تجربه انبیاء و تفاوت آن با تجربه‌ی دیگر انسان‌ها به معرفی وحی و حقیقت آن پرداخته و در آخر تفاوت وحی را با تجربه‌ی دینی مورد توجه و مذاقه قرار داده‌ایم.

واژگان کلیدی

تجربه‌ی دینی، تجربه‌ی انبیاء، تجربه‌ی غیر معصومین، وحی.

۱. استادیار دانشگاه پیام نور کاشان.

۲. دانشجوی دکتری تفسیر قرآن و متون اسلامی و مدرس دانشگاه فرهنگیان.

طرح مسأله

تجربه دینی چیست؟ چند گونه تجربه دینی داریم؟ چه تفاوت و شباهتی با وحی دارند؟ برخی از متکلمین و فلاسفه دین از بحث تجربه دینی برای توجیه معتقدات دینی استفاده کرده‌اند. از این رو این سؤال مطرح می‌شود که آیا تجربه دینی می‌تواند باورهای دینی را توجیه کند؟ و کدام دسته از باورها را؟ و آیا تجربه دینی می‌تواند منبعی معرفتی مانند وحی باشد؟

ضعف و نقص آموزه‌های عهد قدیم و جدید به دلیل بشری بودن بسیاری از گزاره‌های مکتوب آن که بسی دیرتر از حضور موسی و عیسی علیه السلام نگاشته شده‌اند، موجب گردیده است که دین در غرب از یک سو عاجز از پاسخ‌گویی به نیازها و دغدغه‌های مؤمنان باشد و از دیگر سو در نظام معرفت‌شناسی مسیحی نوعی ابهام و سردرگمی پدید آید.

تکوین تاریخی اندیشه مدرنیته و پست مدرنیته و زمینه‌های ابهام‌زایی و فراز و فرودهای دلبستگی به دین یا گسستگی از آن، از دوران طولانی اسکولاستیک و حاکمیت خشک، بی‌منطق و ضد عقل و حس و شهود کلیسا گرفته تا رنسانس و عصر نوزایی و تحولات آن در عرصه‌های مختلف فکری، فرهنگی و هنری و اومانیزم و آمپریسم و بعد عصر اصلاح مذهبی یا رفورماسیون و پیشگامان جنبش اصلاح دینی مانند لوتر و سپس مدرنیته یا روشنگری و عصر عقلانی شدن و آثار و ثمرات فکری و هنری آن اعم از سکولاریسم و اگرستانسیالیسم تا برسد به پست مدرنیسم، همگی حکایت از همین سردرگمی و عدم اقناع فکری و روحی در دلبستگی به آموزه‌های محرّف تورات و انجیل دارد. آموزه‌هایی که بی‌شک نمی‌توانند متناسب با رشد عقلی و روحی بشریت و نیز در تناسب با موقعیت‌های مختلف پیشرفت علمی و فنی، خود را به درستی و مطابق با واقع، به نمایش بگذارند و مطابق با فهم متکامل آدمی، معنایی در خور و شایسته و اقناعی از خود بروز دهند. چرا که سنت و حکمت الهی نه بر تمام بودن آن آموزه‌ها جاری بود و نه بر کامل بودن آنها.

وقتی مرجع و مُنزل کتاب آسمانی، نه یک حقیقت مطلق متعالی یعنی خداوند سبحان، بلکه افرادی از سنخ بشر و متکثر باشند، این امکان فراهم می‌آید تا هر کس بتواند

خود را هم عرض فراهم کنندگان کتب مذکور قرار داده و حداقل در فهم مطالب، خود را صاحب نظر و منظر بیابد؛ بی آن که ترازویی برای سنجش راست و ناراست و درست و نادرست فهم‌ها وجود داشته باشد. یا حتی ضرورتی برای آن تصور گردد.

برای یک فرد مسلمان به طور عام، فرستنده و نازل کننده قرآن، خداوند رحمان است که حقایق هدایت‌گر را در قالب الفاظی قطعی و تعیینی بر قلب پیامبر خاتم معصوم، بی اذن دخالت در فرا گرفتن و تلاوت، فرو فرستاد تا کسی را نرسد که خود را در فهم آموزه‌ها و گزاره‌های دینی، هم عرض فرستنده یا آورنده بداند، چه رسد به این که تصور برتر بودن داشته باشد.

در مقابل، ضعف‌های پیش‌گفته در فرهنگ مسیحی، موجب شد تا از یک سو مخالفان دین ضمن تأکید بر حقایق تجربه یا عقل، عرصه را بر آموزه‌های دین تنگ نموده و آن را تا حدّ خرافه بودن و جعلی بودن پایین آورند و از سوی دیگر موافقان دین به منظور حفظ و نگهداشت دین، در مقابله با علم پیش‌رونده و عقل کمال‌یابنده، آن را تا حد شاهدی صامت و نگاری ساکت فرو کاسته و در عالی‌ترین حالت، آن را راه‌نمای آخرت موعود و نه راه‌گشای دنیای مطلوب به آخرتی محصول، معرفی نمایند. در این میان اما، دغدغه‌های فکری و روحی معتقدان تیزبین و حساس‌تر و گاه جستجوگران حقیقت، ورای واقعیت موجود و حقیقت معمول، به منظور اشباع فکری و روحی، راه‌کارهای دیگری را طلب می‌نمود و می‌نماید که برخی با وصف ناقص بودن و ناتمامی، واجد حقایقی قابل تأمل هستند. تلاش چنین کسانی به فتوح عقلی و مکاشفاتی قلبی منتهی گردیده که در قالب نظریات و عقایدی بیان شده که برخی روزه‌ای است برای فهم بهتر و بعضی عاملی برای تحریف بیشتر.

اما این همه لازمه و ضروری و نتیجه‌گریز ناپذیر نامطلوب، گاهی به دلیل خود آیین و مذهب مخلوط از حق و باطل به عنوان بستر فهم و شهود است و گاهی به دلیل عدم طهارت عقل و روح از وساوس و دسایس به عنوان فاعل فهم و شهود. یکی از این عقاید و آرای که به منظور جبران عدم صراحت و امتناع عقلی و روحی آموزه‌های مسیحیت بیان گردیده، تجربه دینی است که در این گفتار به توضیح و تشریح آن پرداخته و آن‌گاه

کاربرد یا عدم کاربردش را در معتقدات دینی، اسلامی و تفسیرهای قرآنی بر می‌رسیم.

تجربه دینی

تجربه دینی، برابر نهاد فارسی واژه انگلیسی Religious experience است. در یک معنای گسترده، هر گونه احساس، حال، مشاهده و دریافت شخصی که آدمی را به گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماوراء طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط سازد و توجه آدمی را بدانها معطوف دارد، تجربه دینی خوانده می‌شود. در این معنای عام تجربه دینی شامل تجربه‌های بصیرت آمیز که مؤمنان از سر می‌گذرانند نیز می‌شود. آنان با مشاهده پاره‌ای رویدادهای متعارف در زندگی خود درباره‌ی وجوه غیر مادی خویش و نیز ارتباط و نسبت موجودی ماورایی با جهان بصیرت‌های تنه انگیزی می‌یابند. تعریف واحدی از تجربه دینی وجود ندارد. پرودوفوت آن را چنین تعریف کرده است: تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل تجربه آن را دینی می‌فهمد. (پرودوفوت، ص ۲۴۵) و شلایر ماخر می‌گوید: تجربه دینی احساس وابستگی به مبدأ و قدرتی متمایز از جهان است. (Schleiermacher' 1928' 17)

اما تجربه دینی به معنای اخص آن، تجربه‌ای است که در آن به نظر می‌رسد خداوند خویش را به گونه‌ای بر انسان آشکار یا متجلی ساخته است، تجربه‌ای که شخص متعلق آن را خداوند می‌انگارد یا تجلی خداوند در یک فعل یا موجودی که به نحوی با خداوند مرتبط است. به دیگر سخن، تجربه دینی به معنای خاص آن عبارت است از گونه‌ای ظهور یا تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر. (Alston' 1991' 34-35) به بیانی روشن‌تر، تجربه دینی، تجربه‌ای است که شخص در آن حضور مستقیم خدا را احساس کند. (لگنهاوزن، ص ۷)

در تجربه دینی، شخص با یک سلسله شرایط مادی مواجه می‌شود که زمینه مواجهه و تجربه فرد را از خداوند فراهم می‌آورد. از این لحاظ تجربه دینی کاملاً شخصی و غیرقابل تعمیم است. به همین دلیل تجربه پیامبران نیز که البته به زعم معتقدان بالاترین نوع تجربه است، بنابر لازمه کلام آنها قابل تعمیم بر دیگران نمی‌باشد. چرا که تبعیت از پیامبر، در واقع تبعیت از تجارب اوست نه فقط پیروی از امرها و نهی‌های او. (سروش، ص ۹)

این پیروی در تجربه کردن و نه پذیرش مو به موی تجربه پیامبران، البته به این دلیل

است که تجربه‌ی پیامبران به درجه‌ای از یقین‌آوری و شجاعت‌زایی و کوبندگی و درخشندگی رسیده است که گوهر نبوت آنها را تشکیل می‌دهد و به دنبال چنین تجربه‌ای است که آنان آماده‌ی انجام کارهای بزرگ در جهان می‌شوند و تفاوت پیامبران با دیگر ارباب تجربه در این است که آنان در حیطه و حصار تجربه‌ی شخصی باقی نمی‌مانند و با آن دل خوش نمی‌دارند و عمر خود را در ذوق‌ها و مواجید درونی سپری نمی‌کنند، بلکه بر اثر حلول و حصول این تجربه، مأموریت جدیدی احساس می‌کنند و انسان تازه‌ای می‌شوند و این انسان تازه، عالم تازه و آدم تازه‌ای بنا می‌کند. (همان، ص ۴)

به هر حال منظور از تجربه‌ی دینی، نوعی مواجهه یا آگاهی بی‌واسطه است. به گونه‌ای که تجربه‌گر آن را دینی تلقی کند. یعنی شخص تجربه‌گر معتقد است که تبیین آن تجربه بر مبنای طبیعی نارسا و غیرکافی است و باید آن را بر اساس آموزه‌های دینی تبیین کرد. دین‌دارانی که چنین تجربه‌هایی را از سر گذرانده‌اند، نمی‌پذیرند که علت پدید آمدن این تجربه‌ها، علل و عوامل طبیعی فیزیولوژیک یا محیط شخص تجربه‌گر باشد. آنها تجربه‌ی خود را معلول تکلم خداوند یا مواجهه با او و... می‌دانند. به عبارت دیگر، دین‌داران تعبیری دینی از تجربه‌ی خود به دست می‌دهند و تجربه‌ی خود را بر اساس آموزه‌های دینی توصیف و تفسیر می‌کنند. اما این بدان معنا نیست که هر آن چه آنها یافته‌اند واقعاً نیز وجود داشته باشد. شاید در توهمات و خیالات فرو غلطیده باشند یا شیطان شریبری آنها را گمراه کرده باشد، بنابر این، حتی اگر چنین باشد، چیزی از دینی بودن آنها نمی‌کاهد. (صادقی، ص ۱۳۰)

بحث تجربه‌ی دینی، برآیند نقد و نفی براهین فلسفی در باب خداشناسی و نقد و نفی کتاب مقدس به ویژه آموزه‌های متعارض آن با علم و عقل توسط دانشمندان غربی است.

اندیشمندانی که ایمان را جدای از عقل دانستند چون هیوم و کانت و آنانی که دین را عصری دانسته و راه تفسیر به رأی کتاب مقدس را باز کردند چون لوتر و کالون.

اصلاح دینی که سرانجام در قرن هیجدهم به روشنگری تبدیل گردید موجب شد تا دین از عرصه‌ی حیات فکری و سیاسی رسماً کنار برود؛ هرچند از درون آن دین دیگری پدید آمد که همانند دین قبلی نام مسیحیت را داشته و دارد اما با آموزه‌های حقیقی که موسی و عیسی علیه السلام آورده‌اند، مطلقاً متفاوت است.

دین مسیحیت جدید، دینی عصری شده و مدرن می‌باشد که قابلیت تطبیق با زندگی جدید را دارد و توجه‌گر رفتارها و خواسته‌های بشر جدید است. این دین در عین حال که سکولاریزه است و با اخلاق و سیاست و علم و عقل و اقتصاد و مانند آن کاری ندارد، در عین حال با اومانیسیم و فرویدیسم و پلورالیسم و پوپریسم به خوبی کنار می‌آید.

تجربه دینی با فردریک شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) فیلسوف آلمانی آغاز شد. همو که برای دفاع از آموزه‌های دینی و حفظ دین، دست به دامن مباحث ذوقی و احساسی شد. او معتقد بود اساساً دین بر استدلال عقلی و براهین فلسفی مبتنی نیست. بلکه احساسی که در اعماق قلب متدینان پدید می‌آید. در واقع این احساس گوهر اصلی دین می‌باشد که درون قلب آدمی یافت می‌گردد. به نظر شلایر ماخر مبنای دیانت، نه تعالیم و حیاتی است چنان که در سنت‌گرایی مطرح می‌شود، نه عقل معرفت‌آموز است، چنان که در الهیات طبیعی (عقلی) مطرح است، نه حتی اراده اخلاقی، چنان که در نظام فلسفی کانت مطرح است. بلکه در انتباه دینی است که با همه آنها فرق دارد. دیانت موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده و قابل تحویل به اخلاق یا حکمت عملی یا حکمت نظری نیست، بلکه باید با خودش سنجیده شود و بر وفق معیارهای خودش فهمیده شود. او همانند حکمای نهضت رمانتیک، بر این باور بود که خداوند را با دل آگاهی می‌توان شناخت نه با استدلال غیر مستقیم. (باربور، ص ۱۳۱) صاحبان و قائلان به تجربه دینی تعبیر و تفاسیر مختلفی از تجربه گروی دینی ارائه نموده‌اند. در یک تقسیم‌بندی می‌توان پنج تفسیر را از تجربه دینی باز ساخت:

۱. نظریه احساس

برخی معتقدند تجربه دینی از سنخ احساس است و دارای بار معرفتی و ساختاری نیست. بلکه نوعی ارزش عاطفی، شهودی و احساسی دارد. بنابر این نه قابل توصیف است و نه قابل نقد و ارزیابی. زیرا امری که صرفاً احساسی باشد از حد تمایزات زبانی و مفهومی فراتر می‌رود و لذا قابل توصیف هم نخواهد بود. و چون قابل توصیف نیست پس قابل نقادی هم نمی‌باشد.

از جمله متفکرانی که تحت تأثیر دیدگاه مذکور، تجارب را از سنخ احساسات

دانسته‌اند «رودلف اتو» است. به اعتقاد وی، خداوند دارای بعدی است که می‌توان آن را با عقل از طریق مفهوم دریافت. مثلاً، او دارای اوصافی نظیر اراده‌ی خیر، قدرت مطلق و هویت شخصی است و تمام این اوصاف از مفاهیمی واضح و مشخص تشکیل شده‌اند. عقل می‌تواند این مفاهیم را دریابد، تفکر می‌تواند آنها را تحلیل کند، و از آنها تعریفی به دست دهد. اما در عین حال، مراتب عمیق‌تر ذات الهی، یعنی قدوسیت او را نمی‌توان از طریق عقل، شناخت و به وصف درآورد. به این دلیل باید گفت، ذات الهی و قدوسیت او را تنها باید احساس کرد و آن را فراتر از عقل دانست. پس تجربه‌ی دینی نوعی احساس است. به بیان دیگر، مجموعه‌ی پیچیده‌ای از احساسات است. (Otto¹¹)

به نظر اتو ممکن است احساس راز هیبت انگیز گاهی برق آسا، همچون نسیمی دل انگیز وارد شود و روح را از آرامش برآمده از احساس پرستش سرشار کند و نیز ممکن است به وضعیت روحی پایدارتر و ماندگارتر تبدیل شود و ممکن است حالتی خلسه آور و شوریدگی بی‌خودانه پدید آورد.

۲. نظریه‌ی ادراک حسی

برخی مانند اقبال لاهوری و ویلیام آلستون معتقدند که تجربه‌ی دینی نوعی ادراک حسی است. در این نظریه تجربه‌ی دینی سه جزئی تلقی می‌شود.

الف. صاحب تجربه یا شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند.

ب. متعلق تجربه یا خداوند که به تجربه در می‌آید.

ج. پدیدار تجربه یا ظهور و جلوه خداوند در دل صاحب تجربه.

اعتقاد بر این است که خداوند در تجربه‌ی دینی چنان خود و افعال خویش را به انسان می‌نمایاند که انسان قادر است وی و افعالش را بشناسد. (Alston³⁴)

در این دیدگاه تجربه یا ادراک خداوند مانند تجربه و ادراک حسی حقایق مادی است. یعنی همان گونه که ادراک حسی موجب معرفت ما به جهان طبیعت می‌شود، تجربه‌ی دینی نیز موجب شناخت ما از خداوند خواهد بود.

۳. نظریه تبیین فوق طبیعی (تفکیک ناپذیر بودن تجربه و تفسیر)

وین پراودفوت می‌گوید تجربه دینی از سنخ تجربه حسی نیست. چرا که زمانی می‌توان تجربه‌ای را حسی دانست که اولاً شیء مدرک موجود باشد؛ ثانیاً آن شیء علت تجربه باشد. به تعبیر دیگر اگر تجربه دینی را از سنخ تجربه حسی به شمار آوریم، لازم می‌آید که متعلق تجربه، هم در خارج موجود باشد و هم علت پیدایش تجربه شده باشد.

اما بنابر دیدگاه پراودفوت تنها یکی از انواع متعارض تجربه دینی می‌تواند تجربه‌ای واقعی باشد. زیرا ممکن نیست هم خدای واحد ادیان توحیدی واقعی باشد و هم خدای «کلی ادویتا» و «دانتا» یا خدایان متعدد ادیان شرک آلود. در این صورت دیگر نخواهیم توانست پیروان ادیان مختلف را صاحب تجربه دینی به شمار آوریم. پراودفوت برای فرار از این اشکال، تجربه دینی را به گونه‌ای جامع توصیف می‌کند تا بتواند پیروان ادیان دیگر را نیز صاحب تجربه دینی بداند و از طرف دیگر ملزم نباشد متعلقات فوق طبیعی آن تجربه‌ها را تصدیق کند. او تجربه دینی را چنین تعریف می‌کند: «تجربه دینی، تجربه‌ای است که صاحب آن، آن را دینی بداند، بدین معنی که تجربه‌گر معتقد است نمی‌توان آن تجربه را بر اساس امور طبیعی تبیین کرد و نیاز به آن است که به ماورای طبیعت توسل جست و پای موجود فراتر از طبیعت را به میان آورد. هر چند این صرفاً تلقی شخص تجربه‌گر باشد و هیچ مابه‌ازایی در مقابل آن تجربه در عالم واقع وجود نداشته باشد.» (پترسون، ص ۴۸)

۴. تجربه دینی تجربه‌ای نه ذهنی و نه عینی

والتر استیس در کتاب دین و نگرش نوین معتقد است، تجربه عرفانی، خود را نه ذهنی و نه عینی نشان می‌دهد.

خدا جزئی از نظام جهان نیست؛ بنابر این موجود یا عینی نیست. لکن به این معنی هم نیست که خدا ذهنی است یا صرفاً اندیشه‌ای موهوم یا تصوّر یا حالتی روانی در ذهن کسی است. چر که آن‌چه تجربه عارف تعلیم می‌دهد این است که خدا نه عینی و نه ذهنی است. این که خدا می‌باید نه عینی باشد و نه ذهنی، شاید غیر قابل درک می‌نماید، لیکن نباید ما را متعجب کند، چون فهم ناپذیری خدا به نحوی از انحاء در همه ادیان بزرگ

اظهار می‌شود. (استیس، ص ۳۸۸)

وی با توضیح این مطلب که دو چارچوب ارجاع برای نگرش به جهان وجود دارد می‌گوید، نظام سرمدی در تجربه‌ی عرفانی قدیس، مکشوف می‌شود و نظام طبیعی که جهان مکانی - زمانی است برای عقل و علم مکشوف می‌گردد. اگر نظام طبیعی را به عنوان چارچوب ارجاع خود به کار ببریم، در این صورت نظام طبیعی یگانه واقعیت و تجربه‌ی عرفانی، ذهنی و خدا یک توهم است. لکن اگر چارچوب ارجاع نظام سرمدی را به کار ببریم، در این صورت خدا و نظام ابدی واقعیت یگانه و جهان و نظام طبیعی توهم‌اند. این که خدا توهم است، دیدگاه طبیعی‌گرایی است و این که جهان توهم است دیدگاه امر سرمدی است.

این نگرش با این بینش والای کانت که حل مسأله دینی با مصالحه ممکن نیست، بلکه طبیعی‌گرایی علمی باید صد درصد و صادق باشد، تطبیق می‌کند. طبیعی‌گرایی یگانه حقیقت در باب نظام طبیعی و دین یگانه حقیقت در باب سرمدی است. هیچ یک از این دو نظام مانع کار هم نمی‌شوند. لکن می‌توان گفت که این دو نظام در تجربه‌ی عرفانی که هم سرمدی است - از دیدگاه خودش - و هم لمح‌های در زمان است - از دیدگاه زمان - با هم تلاقی می‌کنند. آدمی، آن‌چنان که کانت می‌گفت، ساکن هر دو جهان (نظام) است. تنها خطای کانت ناتوانی او در تشخیص این حقیقت بود که آدمی در بینش عرفانی می‌تواند تجربه‌ی مستقیمی از نظام سرمدی داشته باشد.

استیس در برابر این سؤال که در این صورت بینش دینی حقیقی فقط برای معدودی از افراد خارق‌العاده امکان پذیر است پس دین برای ما چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ می‌گوید نمی‌توان مرز قاطعی بین عارف و غیر عارف کشید. چرا که همه‌ی انسان‌ها یا دست کم همه‌ی انسان‌های با احساس تا حدودی عارفند. درست همان‌طور که جنبه‌ای عقلانی در طبع آدمی هست، جنبه‌ای عرفانی هم در آن هست و همه‌ی ما همین الان هم آگاهی عرفانی داریم گو این که در بیشتر ما فقط درخشش ضعیفی دارد.

او برای اثبات مدعایش می‌گوید: این مطلب از روی این واقعیت اثبات می‌شود که سخنان قدیس یا عارف، همانند شعر، تأثر درونی ما را هر چه قدر هم که ضعیف و کم‌رنگ

باشد، بر می‌انگیزد. منطقی است بگوییم که وقتی انسان‌های معمولی به تعبیر خودشان نوعی احساسات دینی یا حالات دینی دارند، چه همراه با تصوّر آگاهانه‌ای از خدا در ذهنشان باشد چه بدون آن، چنین احساسات دینی مبهم، بی صورت، نامعلوم، تقریباً بیان ناشدنی، ضعیف، تیره و خموش، انگیزختگی اعماق بینش عرفانی‌اند. این احساسات عواطفی خیال‌انگیز و ذهنی نیستند، بلکه تجارب عرفانی ضعیف‌اند. شهود ضعیف امر سرمدی‌اند که در هیئت احساسات یا حتّی عواطف ظاهر می‌شوند، چرا که ضعیف و مبهم‌اند. این است توجیه اسطوره‌ها و صور خیال و بنابر این، توجیه اصول عقاید و آموزه‌های ادیان بزرگ جهان.

بی شک، اینها همه می‌توانند از یک سو تا حد خرافات و از سوی دیگر تا حد انتزاعیات عقلی صرف که به لحاظ معنوی مرده و نا توانند، تنزّل یابند. استیسا بر مبنای این نظر معتقد است هر انسانی خواه در یک دین رسمی و خواه در بیرون از آن، باید راه خود را بیابد. برای کسانی که راه خود را به یک طریقی یافته‌اند، جایز نیست که کسان دیگری را که راه خود را به طریقی دیگر یافته‌اند، محکوم کنند. (همان، ص ۳۹)

۵. ما فوق طبیعی بودن تجربه دینی

آقای هادی صادقی نظری جداگانه دارد او معتقد است می‌توان تجربه دینی را این گونه تعریف کرد:

«تجربه دینی، تجربه‌ای است که تجربه‌گر آن را دینی بداند و بر اساس امور طبیعی تبیین‌پذیر نباشد و برای تبیین آن، نیازمند موجودی ماورای طبیعی هستیم.» به عبارت دیگر، هم در مقام توصیف تجربه دینی، وجود موجود مافوق طبیعی مفروض است و هم در مقام تبیین آن. (صادقی، ص ۱۴۷)

این دیدگاه کامل‌تر از دیدگاه پراودفوت است لیکن نمی‌توان مدعی شد که تمام تجربه‌های عارفان در چارچوب از پیش موجود نظام‌های فکری و فرهنگی و ارزشی آنان قرار می‌گیرد و نیز نمی‌توان در چارچوب تنگ عقلانیت انتقادی به تبیین تجربه‌های دینی نشست.

نقد نظریات پیش گفته

۱. تجربه دینی به مثابه نوعی احساس که تبیین شلایر مآخر است، بنیادی کاملاً

احساسی و غیر عقلی از دین بنا می‌نهد و آن را از نقادی و توصیف مصون می‌دارد. در نقد این نظریه باید گفت: عقاید و فرهنگ و زبان تجربه کننده قالب و علت تجربه فرد است و بلکه فرهنگ و مفاهیم تجربه کننده بخشی از تجربه و احساس فرد است. به تعبیر دیگر مفاهیم و عقاید دینی مقدم بر تجربه دینی هستند یا قالب و زمینه یا علت شکل گیری یا بخشی از آن.

دیگر این که اگر تجربه دینی مبنای معرفت دینی است، چگونه می‌توان از درون احساسات و عواطف که اموری غیر معرفتی هستند، مدعیاتی معرفتی بیرون آورد که صدق و کذب بردار باشند.

۲. تجربه دینی به مثابه ادراک حسی نیز دارای اشکالاتی است از جمله این که:

الف. تجربه حسی همگانی است ولی تجربه دینی خصوصی.

ب. تجربه حسی عمومی است و در همه زمان‌ها و مکان‌ها و احوال می‌تواند اتفاق

افتد، ولی تجربه دینی فقط در موارد خاص اتفاق می‌افتد.

ج. تجربه حسی اکتسابی است، ولی تجربه دینی افاضه‌ای از جانب خداوند است.

د. تجربه حسی نسبتاً پایدار است ولی تجربه دینی زودگذر و ناپایدار.

ه. تجربه حسی اطلاعات بسیاری از موضوع مورد تجربه می‌دهد ولی تجربه دینی غالباً اطلاعاتی اندک و مبهم ارائه می‌کند.

و. متعلق تجربه در تجربه حسی، امری محسوس است در حالی که متعلق تجربه دینی،

حسی نیست.

ز. در تجربه حسی، تجارب افراد مختلف، مؤید تجارب یکدیگر است. اما تجربه

دینی چنین نیست زیرا تجربه یک عارف مسلمان با فرد یهودی و مسیحی و بودایی تفاوت دارد و نه تنها مؤید آنها نیست که گاه این‌ها ضد یکدیگرند.

۳. پراودفوت تجربه دینی را تجربه‌ای می‌داند که تجربه کننده آن را دینی تلقی کند.

اما خود او تبیینی از ماهیت تجربه دینی نمی‌دهد.

علاوه بر این، برای بسیاری از تجارب عارفان هیچ‌گونه تبیین طبیعی ارائه نشده است.

اشکال سوم این است که نمی‌توان تمام تجربه‌های عارفان را در چارچوب از پیش موجود

نظام‌های فکری و فرهنگی آنان قرار داد. (صادقی، ص ۱۴۸)

۴. استدلال استیسی در نه ذهنی بودن و نه عینی بودن تجربه دینی ناقص است. او می‌گوید: خدا ابژه نیست و دقیقاً نمی‌توان گفت که حتی «وجود دارد». چرا که هر دو واژه «عینی» و «موجود» به این معنی است که آن چه وجود دارد یا عینی است، چیزی است در عرض چیزهای دیگر و بنابر این متناهی است. لکن خدا نامتناهی است و نه چیزی در زمره چیزهای دیگر. به همین سبب است که همه براهین بر اثبات وجودش بی‌نتیجه می‌مانند. (استیسی، ص ۳۸۸)

در این استدلال صغرای قیاس غلط است. چگونه ایشان حکم کرده است که هر چه وجود دارد چیزی است در عرض چیزهای دیگر و بنابر این متناهی است. وجود در تقسیم اول بر دو قسم است وجود بالذات، مستقل، بی‌نهایت و ازلی و ابدی و وجود بالغیر، وابسته، فقیر و محدود. اشکال آقای استیسی در این است که وجود واجب و غنی بالذات را با وجود ممکن و فقیر بالذات یکسان دانسته است.

اشکال دیگر این است که هر چند خود استیسی تجربه دینی عوام الناس را ضعیف، مبهم و گاه کاذب می‌داند ولی باز هم آنها را به عنوان تجربه دینی به رسمیت می‌شناسد. و نیز با این که می‌گوید تجربیات عرفا گاه با یکدیگر متناقض است ولی همچنان آنها را می‌پذیرد.

اشکال دیگر این است که در نظر استیسی همه تجربیات و یا احساس‌های تجربی از خدا ولو در نظر خود تجربه گر به لادری‌گری یا انکار بیانجامد، مورد قبول هستند.

۵. دیدگاه آقای صادقی نیز اشکال دارد چرا که اولاً فقط به ماهیت فوق طبیعی تجربه دینی توجه شده است، لیکن مشخص نیست که در این دیدگاه دقیقاً تجربه دینی چگونه چیزی است. ثانیاً بر مبنای نظام فکری اسلامی ما معلوم نیست آیا وسوس شیطانی را چگونه می‌توان از تجربیات عرفانی جدا ساخت.

نقد و بررسی

۱. تجربه دینی به تمام معانی پیش گفته، نمی‌توانند مستقیماً وجود خداوند را ثابت کنند. این تجارب فقط می‌توانند دیوار اصالت ماده را بشکنند و ثابت کنند هستی مساوی با ماده نیست؛ بلکه غیر از جهان مادی، جهان دیگری هست که از ویژگی‌های این جهان

پیراسته می‌باشد. (سبحانی، ص ۱۱۴)

ماهیت تجربه‌ی دینی گاه به علم حضوری بر می‌گردد. اگر چنین است پس تجربه‌ی دینی می‌تواند عقاید دینی مبتنی بر تجربه را توجیه نماید. به بیانی دیگر تجربه‌ی دینی، بیان دیگری از این واقعیت است که وحی، به عنوان واسطه‌ای بین خداوند و مخلوقات، فقط شامل حال پیامبران معصوم نمی‌شود، بلکه شامل دیگر انسان‌ها و حتی حیوانات و گیاهان و جمادات نیز می‌گردد. هر چند مراتب و درجات و قدرت واقع‌نمایی این همه یکسان نیست. بلکه عالی‌ترین و کامل‌ترین و معصومانه‌ترین مرتبه‌ی آن نصیب پیامبران می‌شود و در درجات پایین‌تر به دیگر موجودات می‌رسد. به همین جهت تجربه‌ی دینی و حیانی در حد خودش، واقع‌نما است. اما و حیانی بودن تجربه‌ی دینی به معنی این نیست که هر کس مدعی تجربه‌ی دینی شد، ادعای او مطابق با واقع بوده و تجربه او از نوع و حیانی باشد.

۲. تجربه‌ی دینی در هر مکتب و با هر عقیده‌ای صورت گیرد، ترازویی برای سنجش صحیح و غلط لازم دارد. قطعاً نمی‌توان گفت تمام تجربه‌های دینی صحیح هستند، همانطور که نمی‌توانیم قائل بر کذب و سقم همه آنها باشیم. از یک سو هیچ فرد غیر معصومی نمی‌تواند مدعی باشد تمام تجربیات او صحیح است و هیچ وسواسی از شیطان یا خیالی باطل به ساحت درون او راه نیافته است و از سوی دیگر ما نمی‌توانیم بفهمیم کسانی که از تجربیات خود سخن می‌گویند کدام یک سخنی به حق می‌گویند و کدام یک قصد فریب و خدعه ما را دارد و در شبهه علمی یا شهوت عملی به سر می‌برد. این جاست که خود تجربه‌ی دینی نیازمند امر دیگری می‌باشد تا به عنوان ترازو، واقع را از کاذب و صحیح را از سقیم جدا سازد.

در هر صورت تجربه‌ی دینی غیر معصوم، ممکن است ناقص و متأثر از فرهنگ زمانه و ذهن آلود و دارای خطا باشد. به علاوه با چه معیارهایی می‌توان تجربه‌ی دینی را از تجربه‌های اخلاقی و زیبا شناختی و شادی و وجد و حیرت باز شناخت؟ (جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ص ۸۵)

به طور کلی هر آنچه آسیب پذیر است باید با میزان و ترازوی آسیب ناپذیری به سنجش در آید. بنابر این در صحت کشف و شهود غیر معصوم، میزان کشف و شهود

پیامبر و امام است. چون سخن معصوم، قطع آور و کردارش بر اساس تعیین و کشف و شهودش تام است. زیرا او از ناحیه ادراک و مدرک و مدرک کامل و ترازوست و در حقیقت، او میزان قسط و متن شهود و کشف است. زیرا او شاهد و قایل حق و مخلص است و شیطان تسلیم اوست. (همان، ص ۱۰۲)

این حقیقت دان نه حق‌اند این همه	نی به کُلی گمراهانند این رمه
ز آنک بی حق باطلی نآید پدید	قلب را ابله بیوی زر خرید
گر نبودی در جهان نقدی روان	قلب‌ها را خرج کردن کی توان...
آنک گوید جمله حَقند احمقی است	و آنک گوید جمله باطل او شقی است

(مولوی، ۱۳۷۳، دفتر دوم، خلاصه ابیات ۲۹۲۷ - ۲۹۴۳)

۳. آیا می‌توان تجربه‌ای را دینی نام نهاد، حال آن‌که از آن هیچ شناختی نداریم؟ آیا یافتن محتوای دینی از راه تجربه، «تقدم شیء بر نفس» نیست؟ (جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ص ۸۵).

۴. تجربه دینی نه راه منحصر به فرد معرفت است چنان‌که شلایر ماخر عقیده داشت و نه خالی از هر گونه معرفت. لیکن معرفتی که حاصل می‌کند برای خود صاحب تجربه است و اگر بخواهد تجربیاتش را برای دیگران باورپذیر نماید باید آنها را در قالب برهان و استدلال و در ترازوی عقل و نقل معصوم بنهد.

۵. بر خلاف این گفتار که: «چون وحی تجربه دینی است و تجربه دینی درباره دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد، پس تجارب دینی دیگران نیز به فربهی و عنای دین می‌افزاید و با گذشت زمان، دین بسط و گسترش می‌یابد. از این رو، تجربه‌های دینی عارفان، مکمل و بسط دهنده تجربه دینی پیامبر است و در نتیجه دین خدا رفته رفته پخته‌تر می‌گردد. این بسط و گسترش نه در معرفت دینی بلکه در خود دین و شریعت صورت می‌گیرد.

به تعبیر دیگر اینک در غیبت پیامبر صلی الله علیه و آله هم باید تجربه‌های درونی و برونی پیامبرانه بسط یابند و بر غنا و فربهی دین بیفزایند.» (سروش، ص ۲۸۱) باید گفت اولاً وحی غیر از تجربه است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. ثانیاً هر چند تجربه دیگر انسان‌ها از سنخ تجربه انبیاء است لیکن مرتبه آنها یکی نیست. تجربه دینی امری تشکیکی است. همچون

وجود. تمام مراتب تجربه‌ی دینی مرکب از وجدان و فقدان است و آمیخته‌ای از فقر و غنا. لیکن تجربه‌ی نبوی واحد حقانیت و صحت قطعی است و به هیچ روی سهو و خطا و باطل و نسیان و شک در آن راه ندارد، حال آن که مراتب دیگر بسته به درجه‌ای که دارند مصون از نقایص مذکور نیستند.

ثالثاً تجربه‌ی غیر معصومین در ذیل تجربه‌ی معصومین است نه در عرض و یا در طول آنها. همان گونه که خود صاحب تجربه از حیث مراتب کمالی و جلوه‌گری حق تعالی همپای معصومین نیست، چه رسد به برتر بودن. و لزوماً شخصیت تجربه‌گر غیر معصوم برخوردار از هر کمالی باشد، برتر آن را معصوم داراست، تجربه‌ی صاحب تجربه نیز هر قدر واقع نما و کاشف باشد، در ذیل تجربه‌ی نبوی قرار می‌گیرد و هرگز سخنی نو و فهمی جدید و کشفی تازه خارج از فهم و کشف و سخن نبی نخواهد بود. و درست به همین دلیل است که هر کشف و فهم و تجربه‌ای نیازمند ترازوی کشف و فهم و تجربه‌ی نبوی است و گرنه:

صد هزاران مرد گم گردد مدام تا یکی اسرار بین گردد تمام

ثالثاً، تجربه‌ی صادقانه و واقع‌نمای هر کسی تابعی از صالح و طالح اندیشه و قلب اوست. تجربه‌ی درونی وزان تزکیه‌ی درونی است.

«لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ». (الواقعه/۷۹) هم در باب طهارت اندیشه صادق است و هم در باب طهارت روح. پس تجربه‌ی هر غیر معصومی اعجاز اگر کند تازه بهره‌ای از تجربه‌ی معصوم است نه چیزی غیر یا ورای آن. زیرا رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که خود «إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ» (القلم/۴) است اتم و اکمل تجربه را دارد که عاری از هر گونه ناراستی و اغراض است.

ملتمس بودند مکر نفس غول	بهر این بعضی صحابه از رسول
در عبادتها و در اخلاص جان	کو چو آمیزد ز اغراض نهان
عیب ظاهر را نجستندی که کو	فضل طاعت را نجستندی از او
می‌شناسیدند چون گل از کرفس...	موبه مو ذره به ذره مکر نفس
ما چو مرغان حریص بی نوا	صد هزاران و دانه ست ای خدا
هر یکی گر باز و سیمرغی شویم	دم به دم ما بسته‌ام نویم
سوی دامی می‌رویم ای بی نیاز	می‌رهانی هر دمی ما را و باز

ما در این انبار گندم می‌کنیم گندم جمع آمده گم می‌کنیم
(مولوی، همان، دفتر اول، خلاصه ابیات ۳۶۶-۳۷۷)

۶. دیدگاه دقیق‌تر و منطبق‌تر بر حقایق هستی و قوانین تکوینی و تشریحی این است که اساساً هر گونه تجربه دینی متقن و بلکه هر گونه ادراک عقلی، حسی، شهودی، تجربی و حیانی، برای هر کس در هر زمان و مکانی، تنها زمانی میسر است که به حکم ولایت تکوینی داشتن معصوم، از مسیر و مجرای آن بزرگان عبور کند تا منزلگاه‌های دیگر را سیراب نماید. کشف تام و تمام محمدی به این معنا نیز هست که از او به دیگران می‌رسد و بدون او، حقیقتی واقع نمی‌شود. یعنی هر فیض و خیر و حقی که در هستی جریان دارد، اول معصوم را بهره‌مند می‌کند و سپس دیگران را.

نظریه برگزیده

چنانچه بپذیریم که کلید تجربه دینی، خود شناسی و معرفت نفس است. (جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ص ۱۱۴)

می‌توانیم بگوییم، تجربه دینی نوعی علم حضوری تشکیکی به متعلق تجربه است. در این نوع از علم شاهد و شهود و شهادت و عالم و معلوم و علم، مجرد بوده و امری فوق طبیعی است. لیکن همه تجربیات در یک سطح نیستند. چه این که این تجربه تابع دو چیز است. اول مقام و مرتبه وجودی تجربه‌گر و دوم طهارت و پاکی درونی او.

از این رو تجربه پیامبران به واسطه مرتبت و سعه وجودی آنها و نیز پاکی از هر گونه دنس و عاری بودن ذهن و جان آنان از هر گونه شک و وهم و خیال و وسوسه، و از هر گونه بطلان و دروغ و خلاف و شوب و خلیط، خالص بوده و در اوج صحت و سلامت و تعیین و اعتبار قطعی است. اما همچنان این تجربه با وحی متفاوت است که در سطور آینده تفاوت آنها را برمی‌رسیم.

ویژگی تجربه انبیا

تجربه انبیا و دیگر معصومین دارای چند ویژگی است:
الف. یا مؤسس شریعت است و یا مفسر و مبلغ شریعت.

ب. هم برای خود آنان حجت است و هم برای دیگران.

ج. مرتبت جمع الجمعی داشته و همه انحاء معرفت را با خود دارد، از قبیل معرفت فلسفی، علمی، شهودی و عرفانی.

د. برای تجربیات غیر معصوم حکم ترازو و میزان صائب را داشته و هر گونه تجربه‌ای در ذیل آن پذیرفتنی است.

ه. در تجربه‌های فراطبیعی، تنها پیامبران معصوم و آنان که محرم راز وحی هستند و آنچه را پیامبران مشاهده کرده‌اند آنان نیز می‌بینند، از هر گونه آسیب و اشتباه و خطا مصونند. پیامبر جز از راه وحی، لب به سخن نمی‌گشاید و نطق او از هوا و آفت‌های نفسانی محفوظ است و نیز حسّ و تخیل و وهم و شهود و عقل او همگی از خطا مصون است. او نخست مطالب عالی را با شهود قلبی می‌بیند و آن‌گاه با تعقل برهانی آن را تحلیل می‌نماید، سپس لب به استدلال و نطق می‌گشاید.

سخن او یا عارفانه است یا حکیمانه یا متکلمانه یا فقیهانه یا...، و در هیچ یک از مراحل ادراکی وی اعم از حسّ و تخیل و توهم و تعقل و شهود، غلط و مغالطه و تدلیس و... راه ندارد: «ما کذب الفؤاد ما رأی» (نجم/۱۱)

آن چه را دل دید، انکارش نکرد. چنین انسان کاملی اگر پیامبر باشد، وحی تشریحی دارد و گر نه گوهری در وجود او پدید می‌آید که او را برجسته‌تر از دیگران و متکامل‌تر می‌کند. (جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ص ۹۶)

لیکن تجربه غیر معصومین به هر اندازه که صاحب تجربه از مرتبت وجودی بیشتر و پاکی و طهارت روح بیشتر برخوردار باشد، واقع نما خواهد بود. این تجربه از پایین‌ترین مراتب مثل یک احساس زودگذر عرفانی دل نواز شروع می‌شود تا شهود و تجربه امور ما فوق طبیعی از قبیل بهشت و جهنم و مراتب و درجات عالم و آدم آن سان که عرفایی به نام آن را گزارش کرده‌اند. اما در عین حال این تجربه ویژگی‌هایی به شرح ذیل دارد:

ویژگی تجربه غیر معصومین

الف. تجربیات آدمی حتی تجربیات عرفا، نیازمند ترازو بوده و در پرتو تجربه وحیانی پیامبران و معصومین دیگر پذیرفتنی است. به تعبیری همه مشاهدات صحیح و تجربه‌های

درست، در ظلّ ولایت الهی پیامبران، نصیب پیروان راستین آنان می‌شود و ارزیابی صحت و سقم مشهودات پیروان در پرتو انطباق با ره‌آورد انبیاء صورت می‌پذیرد. (همان، ص ۹۷)

ب. تجربیات غیر معصومین، مقام جمع الجمع نداشته و هر تجربه‌ای هرچند کامل و عالی، همه ساحت و انحاء معرفت را در خود جمع نمی‌کند.

ج. تجربیات غیر معصومین، لزوماً برای دیگران حجت نیست و در بیشتر موارد حتماً برای دیگران حجت نخواهد بود. هرچند برای خود تجربه‌گر بتواند حجت باشد.

د. تجربیات غیر معصومین، نوعی دریافت درونی غیر تفسیری است. هر تجربیات صحیح و صائب غیر معصومین حتماً در ذیل تجربیات معصومین است. یعنی هرگز نمی‌تواند هم عرض یا برتر از تجربیات معصومان باشد.

و. همان گونه که پیش از این اشارت رفت، تجربه غیر معصومین، فیض و وساطت انبیاء و ائمه علیهم‌السلام است و بی وساطت آنان موضوعیت و امکان ندارد.

ز. تجربه دینی غیر معصومین نه مساوی با معرفت دینی است که اخص از آن بوده و یکی از راه‌های آن می‌باشد و نه مساوی با تجربه عارفانه، که اعم از آن است.

در مورد تجربه انبیاء نیز باید گفت تجربه آنها با تجربه دیگران یکی نیست؛ چه این که بیان شد تجربه غیر معصومین نه در عرض تجربه آنهاست که بتواند متفاوت از آن تجربیات، یا حتی منظری جدید به حقیقتی از حقایق هستی باشد و نه در طول تجربه آنهاست تا بتوان فرض کامل‌تر بودن و برتر بودن را در ذهن پروراند.

شریعت و حیانی حضرت خاتم‌النبین موصوف به اکمال و اتمام است یعنی هم در عرض رقیب و معارضی ندارد و هم در طول شراکتی فرض وجود ندارد.

الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی. (مائده/ ۳)

توضیح این که یکی از ویژگی‌های تجربه، یقینی و جزمی نبودن آن در آغاز است، حال آن که انبیاء در گرفتن وحی و شهود آن، صاحب یقین و جزم نیز می‌شوند.

وحی و حقیقت آن

وحی در اصل به معنی اشاره سریع است. طبری فرموده: ایحاء القاء معنی است به طور مخفی و نیز به معنی الهام و اشاره است. و اگر وحی و ایحاء را تفهیم خفی و کلام

خفی معنی کنیم جامع تمام معانی خواهد بود. (قرّشی، ج ۷، ص ۱۸۹)

واژه وحی در قرآن به معانی متفاوت به کار رفته است که شاید بتوان جامع آن معانی را چهار موردی دانست که آیت الله معرفت بیان نموده است: ۱. اشاره پنهان ۲. هدایت غریزی ۳. الهام (سروش غیبی) که شامل وسوسه‌های شیطان نیز می‌شود ۴. وحی رسالی. وحی بدین معنی شاخصه نبوت است و در قرآن بیش از هفتاد بار از آن یاد شده است. (معرفت، ص ۱۰۸)

آیت الله جوادی آملی معتقد است هر چند معنای جامع وحی، یکی است و به طور مشارک معنوی مطرح است لیکن تفاوت عمیق میان این مصداق به قدری است که زمینه احتمال اشتراک لفظی را فراهم می‌کند. اما وحی انبیاء و ویژگی خود را دارد که هرگز نباید با سایر مصداق حتی با تجربه دینی عارفان برجسته اشتباه شود. همچنین باید دانست که وحی اگر به حکم انشایی تعلق بگیرد و دستور جدید به همراه داشته باشد، از سنخ تشریح است و مخصوص پیامبران می‌باشد. اما اگر به فعل و عزم و اراده و انگیزه و مانند آن تعلق بگیرد و از سنخ حکم انشایی نباشد، اختصاصی به پیامبر ندارد. (جوادی آملی، وحی و نبوت در قرآن، ص ۵۶-۶۶)

مطابق آموزه‌های قرآن وحی رسالی خود بر سه گونه است:

۱. وحی مستقیم، یعنی القای مستقیم و بی واسطه مطلبی بر قلب پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
 ۲. خلق صوت، یعنی رسیدن وحی به گوش پیامبر به گونه‌ای که کسی جز او نشنود.
 ۳. القای وحی به وسیله فرشته وحی.
- هر سه نوع وحی رسالی در این آیه شریفه قرآن مذکور است: وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ أَلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا شَاءَ إِنَّهُ عَلِيمٌ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا. (شوری/ ۵۱ و ۵۲)
- و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید، جز از راه وحی یا از فراسوی حجابی یا فرستاده‌ای بفرستد، پس به اذن او هر چه بخواهد وحی کند. آری اوست بلند مرتبه سنجیده کار. همین گونه، روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم.
- بدین ترتیب وحی را در معنی اخص آن که مربوط به پیامبران می‌شود و قطعاً از

تجربه دینی و تجربه عرفانی متمایز می‌باشد، می‌توان چنین تعریف نمود: ابلاغ و القای مطلبی از جانب خداوند به طرق سه‌گانه مذکور بر قلب پیامبر و رسول برگزیده خویش. این پیام و القا بر آخرین پیامبر صلی الله علیه و آله، که بدون هیچ تحریفی به ما رسیده است. یکی از نام‌های قرآن است. عدم تحریف قرآن مورد اتفاق تمامی اندیشه‌مندان مسلمان از زمان نزول قرآن تا امروز است که کتاب‌ها و رسائل زیادی پیرامون آن به رشته تحریر در آورده و پاسخ‌های قاطعی به شبهات مطرح شده در این زمینه بیان نموده‌اند. (نک: معرفت، محمد هادی، صیانة القرآن من التحریف) بر این مطلب هم شواهد تاریخی وجود دارد و هم دلایل روایی و عقلی.

حقیقت وحی و تفاوت آن با تجربه دینی

۱. یقینی بودن وحی

وحی از سنخ علم حضوری است و کامل‌ترین مراتب آن است که انسان با جان و دل آن را می‌بیند. وحی، عبارت است از: مشاهده حقیقتی که آن حقیقت، مقوم هستی انسان است و انسان با علم حضوری ناب، مقوم هستی خود را که خدا و کلام خداست می‌یابد. چنان که خود را می‌یابد. وحی، یافتن است و پیامبر وقتی وحی را می‌یابد، یقین دارد که یافته او وحی است. از این رو وحی از سنخ تجربه دینی نیست تا اولاً نیاز به مشاهده مکرر داشته باشد و ثانیاً در ابتدا همراه با شک باشد. (جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۲۴۱)

۲. خطاناپذیر بودن وحی

پیامبر وقتی وحی را دریافت می‌کند، چون واقع را آن‌گونه که هست می‌یابد، هرگز در تلقی آن خطا نمی‌کند. خطا در جایی است که باطل در آنجا راه دارد. چنان که شک در جایی متصور است که جز حق، چیز دیگری را نیز در آن موطن راه داشته باشد. لیکن در موطن وحی یابی، باطل راه ندارد. از این رو نه خطا متصور است و نه شک.

از ویژگی‌های وحی نبوی صلی الله علیه و آله این است که در سه مقطع از هر خطا و اشتباهی مصون است:

۱. در مرحله دریافت کلام خدا ۲. در مقطع حفظ و نگهداری کلام خدا، ۳. در مرحله املا و ابلاغ پیام الهی به دیگران. بنابر این وحی، آگاهی‌ای است که از راه شهود حقیقت برای

پیامبران حاصل می‌شود و از همه جهات از سهو، نسیان و عصیان معصوم است. (همان، ص ۲۴۳)

از سوی دیگر باید دانست که جهان به دو نشأه غیب و شهادت تقسیم می‌شود. نشأه غیب، فراطبیعی، حق و صدق و خالص و کامل و تام است ولی نشأه شهادت، مشوب از حق و باطل و صدق و کذب و سره و ناسره و کامل و ناقص و تام و معیب است. در نشأه حق مجالی برای باطل نیست و پیامبران به آن بارگاه تشریف بار می‌یابند و دیگران هر چند به آن بارگاه منبع نزدیک شوند از کارگاه خیالی و وهم و آغستگی و آمیختگی مصون نیستند. بنابر این، مرز بین وحی پیامبران با هرگونه مشاهده عرفانی و تجربه دینی همچنان محفوظ است. (همو، وحی و نبوت در قرآن، ص ۹۲)

۳. عدم وابستگی وحی به شرایط معنوی پیامبر

اگر تجربه دینی پیامبر صلی الله علیه و آله همان وحی باشد، پس یا باید غیر از اوقاتی که بر پیامبر صلی الله علیه و آله وحی می‌شده است، پیامبر تجربه دیگری نداشته باشد یا باید تمام تجربیات پیامبر، در قالب وحی بیان شوند و این هر دو ناپیوسته است. چه این که تجربه دینی پیامبر صلی الله علیه و آله مخصوص زمان دریافت وحی نبود بلکه وی به دلیل علو مقام الهی و معنوی و قلب پاک و نورانی خود، هنگام عبادات و مناجات دچار حالات معنوی و تجارب دینی می‌شد و بدلیل عظمت روحی همواره به خدا توجه داشت و در حال احساس تجربه دینی بود، در حالی که همیشه در این حالات وحی الهی دریافت نمی‌کرد. فقط در لحظات محدود و شرایط خاصی وحی الهی بر او نازل می‌شد. بنابر این نزول وحی الهی وابسته به حالات معنوی و تجربه دینی پیامبر صلی الله علیه و آله نبود، بلکه وابسته به شرایط و نیاز مسلمین به دریافت راهنمایی ویژه از طرف خدا بود. اگر وحی همان تجربه دینی پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی شود، دلیل نام گذاری وحی به بخش خاصی از تجارب دینی وی نخواهد بود. (ساجدی، ص ۲۶۹)

۴. مرجعیت وحی برای دیگران

وحی معصومانه چنان که در بند دوم بیان شد، برای دیگران حجت و مرجع و مصدر اندیشه و عمل است. حال آن که تجربه دینی خیلی که اعجاز کند برای خود تجربه گر حجت است نه دیگران. آن چه را پیامبران الهی به ویژه حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله مدعی آن بودند

این است که آنها پیام خداوند را برای همه مردم می‌دانستند و به همین دلیل در صدد تبلیغ آن بر می‌آمدند. حال آن که هیچ کس دیگری به تبلیغ تجربه دینی خود نمی‌پردازد.

۵. جامع بودن وحی

تجربه دینی عموماً محدود به یک جنبه و ساحت است و آن هم وجود حقیقتی معنوی در جهان، چنان که پیش از این بیان شد، حال آن که وحی همانند تجربه دینی معصومین و بلکه بالاتر از آن، مقام جمع‌الجمعی داشته و واجد تمامی مراتب و مدارج معرفت در همه ساحت و زمینه‌ها از قبیل، شهودی، فلسفی، علمی، سیاسی، عبادی، اخلاقی، اجتماعی، فقهی، حقوقی، تاریخی، ادبی، هنری و غیره است. البته ما اصرار و تأکید داریم که این سخن و دیگر مسائلی که در این گفتار بیان شد یا می‌شود، اولاً: در مورد قرآن کریم صدق می‌کند که دلایل بسیار بر عدم تحریف آن وجود دارد؛ نه در مورد کتب پیشین که هم دلایل نقلی و عقلی بر تحریف آنها وجود دارد و هم شواهد تاریخی گواهی بر آن می‌دهد. ثانیاً در مورد تجربه دینی نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام، حداقل آن بخشی که در صحت و سلامت آن، هم پذیرش عقلی هست و هم شواهد نقلی. در واقع تجربه دینی در عرض سایر معرفت‌هاست.

۶. غیر بشری بودن لفظ و معنی در وحی

تجربه دینی متعارف، تعبیری انسانی دارد، اما در وحی الهی لفظ و معنا از سوی خداست. (همان، ص ۲۷۱) «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانِكَ لِتَعَجَّلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَ قَرَّانَهُ، فَاتَّبِعْ قَرَّانَهُ». (قیامت/ ۱۸-۱۶) با شتاب و عجله زبان به قرائت قرآن مگشای که ما خودمان قرآن را مجموع و محفوظ داشته و بر تو خواهیم خواند آن‌گاه که آن‌را خواندیم تو پیرو قرآن باش.

۷. روشن بودن منشاء وحی

منشأ وحی، برگیرنده وحی که پیامبران روشن است و به همین علت، پیامبران هرگز در گرفتن پیام آسمانی دچار حیرت و اشتباه نمی‌شوند، چون آگاهانه و با آغوشی باز به استقبال آن شتافته‌اند. (معرفت، ص ۱۱) در حالی که تجربه دینی و دریافت‌های عرفانی می‌توانند از الهامات غیبی راستین باشند یا از القانات شیطانی، و سوسه‌های نفسانی، امیال و

احساسات باشند.

۸. عدم پذیرش ادعای وحی از هر کسی

ما می‌توانیم ادعای تجربه‌ی دینی داشتن یا کشف و شهود عرفانی را به آسانی از هر مدّعی بپذیریم ولی ادعای وحی را حتّی با وجود اصرار زیاد مدّعی نمی‌توانیم به سادگی بپذیریم. چرا که وحی پدیده‌ای غیر عادی است که پذیرش آن نیازمند مقدمات و شرایطی مخصوص به خود است.

۹. دینی بودن وحی

در حصول تجربه‌ی دینی، ضرورتی برای اعتقاد به خدای واحد وجود ندارد بلکه برای معتقدین به ادیان منکر وجود خدا هم ممکن است حاصل شود. در حالی که وحی نه تنها به منکرین خدا نازل نمی‌شود بلکه در میان معتقدین نیز فقط بر پیامبران فرو فرستاده می‌شود. (ساجدی، ص ۲۷۱)

۱۰. نداشتن اختلاف و تناقض

در گزاره‌های وحیانی حتّی با توجّه به فاصله‌ی زمانی میان آنها نقض و خلاف و تباینی یافت نمی‌شود ولی در تجربیات دینی و حتّی کشف و شهودهای عرفانی، تضاد و تناقض و تعارض وجود دارد، کما این که در کتب مربوط به ادعاهای تجربه‌گران دینی از این دست مطالب فراوان یافت می‌شود. و البته خود آنها نیز بر این امر اعتراف دارند.

۱۱. اوصاف اختصاصی وحی

آنچه در قالب وحی بیان می‌شود اوصافی را می‌یابد که فهم دقیق آنها، بسیاری از حقایق را روشن می‌سازد. اوصافی از قبیل حکیم، مجید، کریم، ذکر و... . در حالی که هیچ تجربه‌ی دینی یا عرفانی چنین ویژگی‌ها و اوصافی را بر نمی‌تابد مگر آنچه توسط معصومین صورت گیرد که البته در درجه‌ی پایین تری از حکمت و مجد و کرامت وحی قرار می‌گیرند.

۱۲. هدایت‌گری وحی در جنبه‌ی عملی

گزاره‌های وحیانی هر کدام به تنهایی چه رسد در مجموع، راه‌گشا و چاره‌نمایی

مسائل، مشکلات، مصائب و راه‌نمایی برای زندگی بشر هستند. حال آن که تجربیات دینی از چنین ویژگی محرومند. در واقع وحی وظیفه انسان را با خود، خدا و جهان تبیین می‌کند. ولی تجربه دینی چنین قدرت و معجزی ندارد. هرچند گاهی هدایت‌گری تجربه دینی را به طور مجمل، ابتدایی و ناقص برای فرد تجربه‌گر نمی‌توان انکار نمود.

۱۳. جهان‌شناسی وحی در جنبه نظری

گزاره‌های وحیانی، نمایی کلی و جزئی از هستی، هدف خلقت، مبدأ، معبر و معاد و دیگر مسائل در بعد نظر ارائه می‌نمایند که بدون آنها هرگز بشر نمی‌توانست آن‌چه را در عالم غیب است و در باطن هر ظاهری بشناسد. اما تمامی تجربیات بشری را از ابتدای خلقت آدمی روی زمین تا امروز روی هم قرار دهیم، قطره‌ای از این همه معارف وحیانی را هم نمایش نمی‌دهند چه رسد به این که جهان بینی، انسان‌شناسی، خداشناسی و دیگر معارف را بخواهند معرفی نمایند.

۱۴. تفاوت وحی با سایر کلمات پیامبر

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایات زیادی بر جای مانده است که وقتی آنها را با قرآن مقایسه می‌کنیم تفاوت محسوسی در سبک و نحو بیان و آهنگ کلمات و ترکیب جملات مشاهده می‌شود. (صادقی، ص ۲۴۸) همچنین است تفاوت با احادیث ائمه اطهار علیهم السلام.

۱۵. ارائه اخبار گذشتگان و آیندگان

در کشف و شهودهای عرفانی و دیگر تجربیات دینی، اخبار تفصیلی احوال گذشتگان و سرنوشت اقوام و ملل مختلف نمی‌آید، اما در وحی می‌آید. بخش‌هایی از قرآن کریم به ذکر احوال اقوام گذشته، از گذشته‌های دور تا زمان نزول قرآن، اختصاص یافته است. قرآن کریم در ذکر وقایع اقوام گذشته گاه چنان ریزه کاری‌هایی را بیان کرده که گویی آن وقایع هم اینک در پیش چشم ما اتفاق می‌افتد. بیان چنین مطالبی در تجربیات دینی وجود ندارد، یا دست کم تا این حد و با این دقت وجود ندارد. (همان، ص ۲۴۹)

۱۶. جهت نیافتگی وحی از فرهنگ زمانه

معمولاً مجموعه تعالیم و فرمان‌هایی که انبیا به عنوان وحی در اختیار بشر قرار

داده‌اند، با فرهنگ زمانه انبیا در تقابل است. انبیا معمولاً با سنت‌های رایج و اندیشه‌های حاکم بر جامعه خودشان، که معمولاً خرافی و پوچ و دست و پاگیر و منحط بودند، به مبارزه بر می‌خواستند و سنت‌ها و اندیشه‌های تازه‌ای را بر جای آنها می‌نشانند. این تحوّل از معارفی ناشی می‌شده که به نام وحی از سوی خداوند دریافت می‌داشتند.

اما تجربه‌های دینی فی‌الجمله بر مبنای ساختارگرایی، از فرهنگ زمانه تغذیه می‌کنند. در نظر ساختارگرایان، تجربه‌های عارف هندو، هندوگونه است و تجربه‌های عارف یهودی، یهودی‌وار و تجربه‌های عارف مسلمان، اسلامی است. یعنی در تمام آنها تجربه به گونه‌ای رخ می‌دهد که فرهنگ، بیش از تجربه آنها اجازه می‌دهد. اگر عارف پیش از حصول تجربه، افکار و اندیشه‌های یک مسلمان را داشته باشد، تجربه‌های او در چارچوب اندیشه‌های اسلامی شکل می‌گیرد. حتی چارچوب‌های اعتقادی و ارزشی مذهبی و فرقه‌ای نیز در شکل‌گیری تجربه عرفانی مؤثر است. (همان، ص ۲۴۵)

۱۷. روشن و تفصیلی بودن وحی

وحی الهی، به ویژه قرآن کریم، با زبانی روشن و روشن‌گر ابلاغ شده است. قرآن مقاصد خود را به روشنی و با تفصیل جریات بیان کرده است. در حالی که تجربه‌های دینی و عرفانی معمولاً زودگذر و بیان‌ناپذیرند، نمونه‌ای ضعیف از تجربه‌های آن سویی رویای صادقانه است. (همان، ص ۲۴۶)

۱۸. ارائه تصویر روشن از مرگ و معاد

برخی گزاره‌های وحیانی، چنان تصویر روشن و جامع و مفصّلی را از مرگ و معاد ارائه می‌کنند که هیچ تجربه بشری اعم از عرفانی و غیر عرفانی قابل مقایسه با آن نیست.

۱۹. وحی همراه با تحدّی است.

قرآن کریم که مجموعه وحی بر رسول اکرم ﷺ است، جهانیان را اعم از جن و انس به آوردن سوره یا سوره‌هایی نظیر قرآن به معارضه طلبیده است.

«قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ يَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَأْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَّلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظٰهِرًا». (اسراء/۸۸)

ای رسول ما بگو، اگر انس و جن با هم اجتماع و اتحاد کنند که همانند این قرآن را بیاورند، نظیر آن را نخواهند آورد، هر چند پشت به پشت هم دهند و بازو به بازوی یکدیگر نهند.

قرآن به علاوه، موضوع تحدی را نیز روشن نموده است، در جایی می‌فرماید: فلیأتوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ اِنْ كَانُوا صَادِقِينَ (طور/۳۴) یعنی همانند قرآن بیاورید اگر راست گو هستید. و در جای دیگر به آوردن ده سوره نظیر قرآن تحدی می‌نماید: «قُلْ فَاْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَّ اَدْعُوا مَنْ اَسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ» (هود/۱۳) یعنی بگو اگر راست می‌گویید شما هم با کمک همه بدون وحی خدا، ده سوره مانند این قرآن را بیاورید. و گاه به یک سوره واحد تحدی می‌نماید. «اَمْ يَقُوْلُوْنَ اَفْتَرِيْهِ قُلْ فَاْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ» (یونس/۳۸) یعنی آیا می‌گویند قرآن را محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بافته است بگو اگر راست می‌گویید شما خود هم از هر کس می‌توانید کمک بطلبید و یک سوره مانند قرآن بیاورید.

در حالی که تجربه دینی معتقدان به شرایع و غیر آن هرگز نه ادعایی در این باب دارند و نه ادعایی اگر داشته باشند، منطقی و جدی به حساب می‌آید.

۲۰. کامل و تمام بودن وحی

وحی قرآن هم در طول کامل است و هم در عرض تمام. به این معنی که تاکنون هیچ تجربه‌ای دینی یا شهودی عرفانی، نتوانسته است مطلبی را عمیق‌تر، کامل‌تر یا رساتر از قرآن بیان کند و یا چیزی را دریابد که قرآن در مورد آن به تفصیل یا به اجمال، به اشاره یا به کنایه، سکوت نموده باشد.

نتیجه‌گیری

وحی واقعی الهی و معصوم است که با تجربه دینی تفاوت‌های بسیاری دارد که در این مقاله به بیست مورد تفاوت اشاره شد؛ همچنین معلوم گردید تجربه دینی واژه‌ای مترادف با وحی نیست؛ چرا که وحی جنبه‌ای خدایی دارد در حالی که تجربه دینی جنبه‌ای بشری و انسانی دارد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. استیس، والتر ترنس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، (اول)، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۳. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، (سوم)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، (اول) تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۶.
۵. پرودفت، وین، تجربه‌ی دینی، ترجمه عباس یزدانی، (اول) قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷.
۶. جمعی از نویسندگان، باورهای دینی، (اول)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۷. جوادی آملی، عبدالله، دین شناسی، (اول) قم، نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۸. -----، وحی و نبوت در قرآن، (تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۳) (اول)، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۹. ساجدی، ابوالفضل، "زبان دین" و قرآن، (دوم) قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۵.
۱۰. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، (اول) قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۹.
۱۱. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، (اول) تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۲.
۱۲. صادقی، هادی، در آمدی بر کلام جدید، (دوم) قم، کتاب طه و نشر معارف، ۱۳۸۳.
۱۳. فعالی، محمد تقی، (تجربه گرایی دینی و قرائت پذیری)، فصل نامه کتاب نقد، ش ۲۳، ۱۳۸۱.
۱۴. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، (پانزدهم) تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
۱۵. لگنهاوزن، محمد، تجربه دینی (اقتراح)، نقد و نظر، شماره ۲۳-۲۴، ۱۳۷۹.
۱۶. محمد رضایی، محمد و دیگران، جستارهایی در کلام جدید، (اول) تهران، سمت، ۱۳۸۱.
۱۷. معرفت، محمد هادی، تاریخ قرآن، (هشتم)، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
۱۸. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد آلن نیکلسون، به اهتمام دکتر نصرالله پورجوادی، (دوم)، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۴.
19. Alston' William' Perceiving God' The Epistemology of Religious Experience' Ithaca & London' Cornell University Press, 1991.
20. Otto Rudolf' The Idea of the Holy' London; Oxford University Press, 1985.
21. Schleiermacher' Friedrich' The Christian faith' (Edinburgh: T & t. Clark), 1928.