

وحی و تجربه دینی

از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی و دکتر سروش*

محمدحسین فصیحی* و ابوالفضل کاشمشکی***

چکیده

یکی از تحلیل‌ها درباره وحی، تجربه دینی انگاشتن آن است. برخی از متفکران بر این اساس معتقدند که وحی همان تجربه دینی است و اگر انبیا به درجه نبوت رسیده‌اند، نتیجه اندوخته‌های دینی و مذهبی آنان است. در واقع وحی در تجربه دینی خلاصه شده و از همان سنخ است. به نظر می‌رسد دیدگاه آنان بیش از آنکه با مذاق حکما و متکلمان اسلامی سازگار باشد، از اندیشه متفکران غربی متأثر است.

دکتر سروش نیز معتقد است که وحی همان تجربه دینی و الهام است و این دو، همانند تجربه‌های شاعران و عارفان است و نیز فرهنگ، شخصیت و دانش نسبی پیامبر در ارائه مفاد وحی تأثیر می‌گذارد و وحی را خطاپذیر می‌سازد.

در مقابل این دیدگاه، اندیشه دیگری وجود دارد که این دو مفهوم را کاملاً از یکدیگر تفکیک می‌کند. بیشتر حکما و متکلمان اسلامی معتقدند که هیچ مقوله‌ای نمی‌تواند جایگزین مفهوم «وحی» گردد و تلقی «تجربه دینی» هرگز نمی‌تواند با «وحی» مرادف باشد. آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است: وحی با تجربه دینی و حتی با تجربه عارفان نیز متفاوت است و همچنین در وحی، خطا راه ندارد و تابع پیامبر ﷺ نیست.

واژه‌های کلیدی: وحی، تجربه، دین، تجربه دینی، مکاشفه عرفانی، سروش، جوادی آملی.

* تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۱ تاریخ تأیید: ۹۰/۲/۱۵

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، فلسفه اسلامی - جامعه‌المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، قم.
*** استادیار دانشگاه امیرکبیر، تهران.

مقدمه

آدمی، که خود یارای دستیابی به سعادت و کمال را ندارد، همواره نیازمند هدایت خداوند متعال است و این هدایت تنها از رهگذار آموزه مخصوص خداوندی «وحی»، بر انسانهای برگزیده ممکن است. از این رو، وحی همزاد آدمی، پایه و قوام بعثت پیامبران، مهم‌ترین و ارزنده‌ترین گوهر آسمانی بر دامن زمینیان بوده و با سرشت و سرنوشت آدمی پیوندی محکم خورده است.

تاریخ نیز نشان می‌دهد که برخی با سابقه درخشان، برای راهنمایی و هدایت آحاد مردم به نیکبختی برخاسته، خود را پیامبر الهی خوانده و مدعی شده‌اند که از راه ارتباط ویژه با خداوند تبارک و تعالی پیامی آورده‌اند که فوق دانش بشر و خارج از مجاری عادی درک (عقلی، حسی و تجربی) است و برای اثبات این ادعای خود، معجزه نیز آورده‌اند. این ارتباط که با هبوط حضرت آدم علیه السلام بر زمین آغاز شد، با قطع شدن وحی قرآنی و رحلت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مہر پایان خورد.

اما امروزه نیز مسئله وحی یکی از جدی‌ترین و راهبردی‌ترین مسائل علم کلام و الهیات است که توجه دانشمندان و متفکران را به خود جلب کرده است. دانشمندان با گرایشها و نگرشهای مختلف و از زاویه‌های دید متفاوت، مقوله وحی را به پردازش گرفته‌اند. ره‌آورد این تلاشها، تحقیقها و تألیفها همانا رهیافتهای گوناگونی است که در تفسیر چیستی و ماهیت وحی شاهد آنها هستیم. یکی از آن رهیافتها در تفسیر وحی که اخیراً مورد توجه اکثر اندیشمندان قرار گرفته و گسترش فراوانی نیز یافته است، «تجربه دینی» است.

«سروش» نیز تحت تأثیر پاره‌ای از متکلمان متأخر مسیحی که وحی را نوعی «تجربه دینی» قلمداد می‌کردند، کوشید این نوع تبیین را در عرصه وحی مورد نظر در اسلام ارائه دهد که همان زمان بحثهایی را در محافل تخصصی برانگیخت. مهم‌ترین اثر ایشان در این زمینه، مقاله «بسط تجربه نبوی» در نشریه «کیان» بود که پس از مدتی همراه با مقالات دیگر در کتابی با همان عنوان منتشر شد. در همان وقت بحثهای ایشان با موضع‌گیریهای متعددی مواجه شد.

به‌هر حال، مقاله حاضر خواهان آن است که رهیافت «تجربه دینی» را به مسئله «وحی» به چالش بکشد و از دو دیدگاه معاصر همچون حضرت آیت‌الله جوادی آملی و



دکتر سروش، این مسئله را مطرح و بیان نماید. حال باید دید، آیا می‌توان وحی را مانند تجربه دینی دانست یا خیر.

وحی و تجربه دینی

دیدگاه سروش در زمینه وحی با دیدگاه متفکران اسلامی تفاوت بنیادی دارد. در طول تاریخ تفکر اسلامی، وحی به عنوان دریافت پیام از خداوند متعال مطرح شده است؛ یعنی پیامبر ﷺ فقط وسیله‌ای بوده جهت دریافت آموزه‌ها و دستورهای الهی برای ابلاغ به آحاد مردم و نیز پیامبر ﷺ، پیام الهی را با همان مضمون و کلامی که از خداوند دریافت می‌کرده به دیگران ابلاغ می‌کرده است. برخلاف این دیدگاه، سروش، نظریه دیگری دارد و معتقد است که پیامبر فقط دریافت کننده وحی نبوده، بلکه او نقش تولیدکنندگی در وحی داشته است.

در هر حال، اکنون شایسته است در این بخش، دیدگاه سروش و آیت‌الله جوادی آملی را در باب وحی جویا شویم و در گام بعدی به تجربه دینی خواهیم پرداخت.

۱. وحی

سروش از وحی، تعریفی را ارائه نداده است، بلکه چند نظریه در مورد وحی بیان نموده است که می‌توان آنها را به صورت ذیل عنوان نمود.

امکان القای لفظ در وحی و عدم آن

آنچه پیامبر دریافت می‌کند، مضمون و محتوای وحی است، نه الفاظ وحی؛ دریافت الفاظ ممکن نیست و الفاظ را پیامبر می‌سازد:

پیامبر به نحوی دیگر نیز آفریننده وحی است. آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است. اما این مضمون را نمی‌توان به همان شکل به مردم عرضه کرد؛ چون بالاتر از فهم آنها و حتی ورای کلمات است. این وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد (سروش، ۱۳۸۶، دی‌ماه).

سروش برای اثبات نظریه خود مبنی بر اینکه قرآن، کلام پیامبر ﷺ است، از رابطه میان خداوند و جهان سخن می‌گوید. به این بیان که چون میان خدا و خلق فاصله نیست، پس کلام پیامبر عین کلام خداست. وی این دیدگاه خود را «متافیزیک قرب و وصال» می‌نامد.

من در طرح خودم، در جهان بینی و در باب مسئله خدا و خلق و نسبت این دو، به چنین فاصله ای قائل نیستم و نباید هم قائل بود. منظورم این است که به لحاظ بینش اسلامی، یا دست کم در فلسفه اسلامی، چنین رأیی وجود ندارد. اینکه این صدا، این وحی، از درون پیامبر می‌جوشیده یا از بیرون پیامبر به او القا و تزریق می‌شده، فقط در نسبت با ماست. (سروش، ۱۳۸۱: ۷۴)

اما آیت‌الله جوادی آملی معتقد است که وحی، تحت هیچ مقوله‌ای از مقولات ماهوی قرار نمی‌گیرد تا آن را از طریق جنس، فصل، حد و رسم تعریف نمود و به حقیقت آن پی برد. ایشان در این زمینه چنین می‌نویسند:

وحی، غالباً از سنخ علم و ادراک است، نه از جنس تحریک و عمل؛ گرچه انسان در وقت عمل از مجاری فکر و اندیشه استمداد می‌جوید و علم و ادراک، نحوه خاص وجود است که منزله از ماهیت است؛ هر چند ماهیت او را همراهی می‌کند. بنابراین، وحی، مفهومی برگرفته از «هستی» است. از این رو، «ماهیت» ندارد و نمی‌توان آن را از طریق جنس، فصل و حد و رسم تعریف کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۵۳).

به هر حال، آیت‌الله جوادی آملی به وسیله مصداق وحی، وحی را این‌طور تعریف می‌نمایند: وحی که همان الهام قرآنی است، عبارت از القای علوم و معارف نهایی از توحید، معاد، نبوت اسمای حسنا و صفات علیا و اخبار انبیا و امتهای پیشین بر جان پیامبر است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۳).

در دیدگاه سروش، هیچ دلیلی بر اینکه «دریافت الفاظ وحی ممکن نیست و پیامبر فقط مضمون وحی را دریافت می‌کند» ارائه نمی‌شود و ادعای مطرح شده تنها با یک استبعاد مطرح می‌شود. اما چرا وی چنین استبعادی دارد؟ به نظر می‌رسد که همان‌گونه که قرآن کریم پیش-بینی می‌کند، مشکل اصلی کسانی که استبعادی در پذیرش مفهوم وحی و انزال کلام از سوی خداوند متعال بر بشر دارند، مشکل خداشناسی است (طباطبایی ۱۳۷۶: ۲۶۸-۲۷۰).

«و ما قدروا الله حقّ قدره اذ قالوا ما انزل الله علی بشر من شیء»
(انعام: ۹۱).

وحی و الهام و تجربه‌های شاعران

سروش در گام بعدی پا را فراتر می‌گذارد و وحی را نوعی الهام می‌داند و الهام را نیز از همان سنخ تجربه‌ای می‌داند که شاعران دارند و ساز و کار آن این گونه است که شاعر احساس می‌کند

نیرویی او را در بر گرفته و به او چیزی را الهام می‌کند، ولی حقیقت این است که نیرویی بیرونی در کار نیست؛ این الهام از نفس شخص بر می‌آید:

وحی «الهام» است. این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هر چند پیامبر این را در سطح بالاتری تجربه می‌کنند (سروش، ۱۳۸۶، دی‌ماه).

آیت الله جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید: وحی با مکاشفه‌ی عرفانی و حتی با تجربه‌های دینی متفاوت است که توضیح مفصل آن در قسمت تجربه دینی خواهد آمد.

بررسی خطا پذیری وحی

سروش در مرحله بعد، پا را فراتر می‌نهد و برای آنکه نشان دهد در وحی ممکن است، خطا رخ دهد، به زعم خویش از دو مطلب مدد می‌گیرد.

الف. بررسی بشری بودن بخشی از فرایند وحی

فرهنگ و شخصیت و دانش نسبی پیامبر در ارائه مفاد وحی تأثیر می‌گذارد و وحی را خطا پذیر می‌سازد. چون پیامبر با هنر شاعری، مضمون وحی را به کلام تبدیل می‌کند و همچون هر بشر دیگری تحت تأثیر فرهنگ و زمان خویش و غوطه‌ور در خطاهای عصری زمان خود بود و به این ترتیب، این خطاها در متن وحی وارد شد!

از دیدگاه سنتی، در وحی خطا راه ندارد. ... من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی‌کنم که پیامبر «به زبان زمان خویش» سخن گفته باشد؛ در حالی که خود دانش و معرفت دیگری داشته است. او حقیقاً به آنچه می‌گفته، باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم‌عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسانها بیشتر بوده است. این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است (سروش، همان).

ب. ادعای وجود برخی تعارض میان ظواهر قرآن و علوم بشری

افزون بر مطلب اول، سروش مطلب دیگری نیز بر خطا پذیری وحی و قرآن مطرح می‌کند و آن عبارت است از تعارضهایی که میان علم موجود و آموزه‌های قرآن کریم وجود دارد. نه در قرآن آمده است که خداوند همه علوم را به پیامبر خود آموخته، نه پیامبر بزرگوار خود چنین ادعا کرده، نه کسی چنین انتظاری داشته است

که از الهیات و روحانیات گرفته تا طب و ریاضیات و موسیقی و فلکیات، پیامبر همه چیز را بداند (سروش، ۱۳۸۶، اسفند)

بنابراین، از نگاه سروش، این نکته به دست آمد که از نظر وی، وحی در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شود، خطاپذیر است و می‌تواند با یافته‌های علمی ناسازگار باشد. حال باید دید از نظر جوادی آملی، آیا در وحی خطا راه دارد یا خیر. از نظر آیت الله جوادی آملی، خطاناپذیری وحی، در دو حوزه مستقل قابل بحث است؛ یکی درباره عصمت فرشتگان و دیگری درباره‌ی عصمت پیامبران.

الف. خطاناپذیری فرشتگان

از آیات و روایات به دست می‌آید که جبرئیل، مطیع فرمان خداست. آنچه خداوند بگوید، عمل می‌کند. فرشتگان موجودات نورانی و غیرمادی و جسمانی هستند، خوردن و آشامیدن، نکاح و ازدواج، شکل و عرض ندارند. به خواب نمی‌روند، غفلت و فراموشی ندارند. هرگز در سخن و گفتن بر او پیشی نمی‌گیرند و پیوسته به فرمان او عمل می‌کنند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (انبیاء: ۲۶-۲۷).

حضرت امام علی علیه السلام نیز در بیان وصف فرشتگان می‌فرماید: بندگان ارجمند الهی که هرگز در سخن بر حضرت ربوبی پیشی نگرفته و تنها به فرمان او عمل می‌کنند، خداوند آنان را در ملاء اعلی و ملکوت امین بر وحی خویش قرار داده و آنها را مأمور ساخت تا آن امانات و حیانی را که شامل امر و نهی پروردگاری است به پیامبران الهی بسپارند و آنان را از شک و تردید شبهات معصوم و مصون نگاه داشت. پس هیچ یک از آنها از فرمان الهی و راه رضایت سبحانی سرپیچی و تمرد نکردند (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۵۴).

مقصود و نتیجه سخن اینکه فرشتگان که پاسداران وحی خداوندند، از هر نوع اشتباه و نافرمانی مبرایند و هرگز بر امر و قول الهی پیشی نگرفته و تنها به فرمان او عمل می‌کنند و هیچ سخنی غیر سخن الهی ندارند و هیچ عملی جز آنچه خداوند به آن امر فرموده است، انجام نمی‌دهند. این حصر همه جانبه مستلزم عصمت و در امان بودن از هر نوع کجی و انحرافی است (جوادی آملی، همان: ۱۳۳).



ب. خطانپذیری پیامبر ﷺ

یکی از اصول مشترک بین همه انبیا، عصمت آنان در تلقی، نگهداری و تبلیغ وحی است (جوادی آملی ۱۳۸۲: ۶۰). این امور از اوصاف کمالیه و ثبوتیه همه‌ی پیامبران هستند. خداوند هرگونه نقص و عیبی را از انبیا سلب کرده و به صورت اصل کلی، در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلِّ...» (آل عمران: ۱۶۱)؛ 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 کم و زیاد بازگو کند.

وحی نبوی در سه مقطع از هر اشتباهی مصون است:

۱. در مرحله دریافت و اخذ کلام خدا؛ ۲. در مقطع حفظ و نگهداری کلام خدا؛ ۳. در مرحله املا و ابلاغ پیام الهی و معارف و حیانی به دیگران (جوادی آملی ۱۳۸۶: ۲۴۳). آیات متعددی در قرآن درباره هر سه مقطع مصونیت وحی نبوی وجود دارند که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. «وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنَ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل: ۶)

این آیه به عصمت پیامبر در تلقی وحی (مرحله اول) اشاره دارد. پیامبر ﷺ در منطقه «لدن» 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 باشند و انسان نداند یافته او از انواع حق است یا از نوع باطل. ولی در جایی که هرگز باطل وجود ندارد، شک هم فرض ندارد؛ چنان که در منطقه لدن که خاستگاه و نشئه وحی است، باطل وجود ندارد. از این رو، خطا و اشتباه نیز نیست. آیت‌الله جوادی آملی در این رابطه چنین می‌فرماید:

علم لدنی عبارت از دانشی است که انسان از پیشگاه پروردگاری مستقیم و بی‌واسطه فرا می‌گیرد. از این رو، چون واسطی وجود ندارد، هرگز جای جولان و حضور غیری مانند شیطان نیست. او که خود اعتراف کرد از حاضر شدن در حوزه و جمع مخلصین عاجز است: «إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ». (حجر: ۴۰). بنابراین، غرض اصلی در این مرحله بیان این نکته است که القاکننده وحی خداوند است و دریافت کننده آن پیامبر ﷺ که خود از مخلصین است و حوزه و منطقه دریافت وحی لدن و پیشگاه الهی است. با این وصف که غیر را در آن جایگاه راه نبوده و مجال هیچ لغزش و خطایی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

۲. «سُنْفَرُوكَ فَلَا تَنْسَى» (اعلی: ۶)

این آیه بیانگر این نکته است که پیامبر ﷺ در مرحله حفظ و نگهداری وحی (مرحله دوم) نیز معصوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴۳). پیامبر ﷺ هرچه از طریق وحی می‌گیرد، به درستی آن را حفظ و نگهداری می‌کند و سهو و نسیان در قلمرو ذهن او جایگاهی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۰).

۳. «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۳-۴)

خداوند در این باره می‌فرماید: پیامبر از سر هوس سخن نمی‌گوید و جز وحی که به آن - حضرت ﷺ ایحا می‌شود، سخن دیگری نمی‌گوید. بنابراین، وحی، آگاهی‌ای است که از راه شهود حقیقت برای پیامبران حاصل می‌شود و از همه جهات از سهو، نسیان و عصیان معصوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴۴).

از آنچه بحث شد، روشن شد که وحی الهی از لحظه صدور تا آن‌ظهور بر قلب پیامبر ﷺ حق است که باطل و انحراف در آن راه نداشته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳۳). بنابراین، خطاناپذیری وحی هم از جهت آوردگان وحی، یعنی فرشتگان که دارای مقام عصمت هستند، مطرح است و هم از ناحیه پیامبر ﷺ که در برابر وحی، سه مسئولیت داشته است: دریافت، حفظ و ابلاغ. تردیدی نیست آنچه در قرآن آمده، سراسر حق محض و صدق ناب است، حتی بر فرضی که خداوند، پیامبر ﷺ را به همه علوم معمول میان مردم آگاه نفرموده باشد و نیز در فرضی که پیامبر ادعای دانایی نسبت به همه دانشها چه دانش تجربی و چه تجربیدی عقلی را نداشته باشد. حال اگر توهم شود که خبر ندادن پیامبر درباره برخی امور به سبب عالم نبودن به آن است، می‌توان بدین‌گونه پاسخ داد:

اما اگر پیامبر بدانند که چیزی را نمی‌داند، ولی با این حال، بدان خبر بدهد، در این صورت، هم نشان‌دهنده دروغ‌خبری است و هم بیانگر دروغ‌خبر دهنده، زیرا او به چیزی آگاهی داده که هیچ واقعیتی نداشته و می‌دانسته که نادرست است و در فرض و صورت دیگر، جمع میان جهل و دروغ خواهد بود که این هر دو از ساحت پاک رسول خدا ﷺ به دور است. اما اگر پیامبر نداند که به چیزی علم ندارد، این همان جهل مرکب است و معنایش این است که نبی هم نمی‌داند چیزی را که به آن خبر می‌دهد و هم نمی‌داند که نمی‌داند. در چنین وضعی چگونه

می‌تواند برترین انبیا و والاترین سفیران باشد و حال آنکه خداوند متعال می‌فرماید: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام: ۱۲۴).

از مجموع آنچه گذشت، روشن است آنچه را پیامبر بدان اطلاع بخشیده و قرآن به آن گویا و ناطق بوده، حق محض و پاکی است که هیچ شایبه‌ای در آن نیست و صدق نابی است که تردیدی در آن راه نمی‌یابد و اگر فرض شود که پیامبر چیزهایی را نمی‌داند، به یقین از آن خبر نمی‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۴).

قرآن خود شاهد زنده و جاوید بر غیر بشری بودن وحی پیامبران است، زیرا ادله و شواهد متعددی دلالت دارد که قرآن مجید حاصل تراوش درونی انسان و یافته‌های حضرت محمد ﷺ نیست. در اینجا به برخی از این شواهد اشاره می‌کنیم:

الف. قرآن معجزه الهی است (جوادی آملی، همان: ۲۷۳ و ۲۸۶). قرآن معجزه‌ی الهی است، زیرا تمام انسانها را به هم‌آوردی با خود خوانده است؛ ولی به‌رغم سعی و تلاش افرادی بی‌شمار، کسی بر این امر پیروز نشده است. قرآن کریم از آحاد مردم می‌خواهد، اگر در وحی بودن آن شک دارند، با همکاری فکری و معنوی همدیگر، همانند آن، ده سوره یا حتی یک سوره بیاورند و در نهایت از عجز و ناتوانی دائمی آدمیان و جنیان در این هم‌آوردی خبر می‌دهد:

«قُلْ لَّيْنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء: ۸۸).

این آیه و آیات نظیر آن، بر نکات ذیل دلالت دارند که عبارت‌اند از:

۱. قرآن وحی الهی است و بشری بودن خود را به‌طور کلی نفی و رد می‌کند، زیرا تحدی قرآن شامل خود پیامبر نیز می‌شود.
۲. راه آزمایش و پی‌بردن به الهی بودن آن همواره باز است و آحاد مردم در هر زمان و مکانی می‌توانند از راه آزمایش به آن برسند.

ب. آیات بی‌شماری نیز وجود دارد که دلالت دارند قرآن کریم حاصل تلاش بشر و تراوش افکار درونی پیامبر اکرم ﷺ نیست، زیرا پیامبر در برخی از این آیات تهدید می‌شود نظیر این آیات:

«وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ» (حاقه: ۴۴-۴۷).

خداوند متعال، پیامبر ﷺ را تهدید می‌کند که اگر به خدا افترا ببندد، سخت مجازات خواهد شد. بنابراین، قرآن، وحی الهی و کتاب آسمانی است، به‌گونه‌ای که همه ابعاد سه‌گانه معنا، لفظ و

هماهنگی آن از ناحیه پروردگار است؛ بی‌آنکه هیچ فردی چه رسول و چه غیر او در آن اضلاع سه‌گانه دخالتی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۱۲). اساساً همه اعجاز قرآن در این است که قرآن کلام است و به هیچ وجهی به رسول الله استناد ندارد؛ البته از زبان رسولی که جز بر منطق وحی سخن نمی‌گوید، آشکار شده است (جوادی آملی، همان: ۱۲۳).

تبعیت وحی از پیامبر ﷺ

یکی دیگر از نظریات سروش، این است که «وحی، تابع پیامبر بود؛ نه او تابع وحی» (سروش، ۱۳۷۹: ۱۳). سروش در طی گفت‌وگویی که در این زمینه داشت و در مجله «کیان» نیز منتشر شد، سعی کرد بیشتر در این باره سخن بگوید و این ادعا را موجه سازد:

اینکه می‌گوییم وحی تابع پیامبر است، معنایش این است که پروسه 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 متناسب با ظرفیت اوست. درست مثل اینکه بگوییم، دیدنیها تابع چشم‌اند. یعنی به تناسب قوت و ضعف و سلامت و بیماری چشم (و سایر اشیا) در دایره دید آدمی قرار می‌گیرند و به رؤیت می‌رسند. ... در مورد پیامبر نیز مکانیسم انکشاف و دامنه آن کاملاً متناسب با ظرفیت پیامبر و در گرو شخصیت اوست. به این معنا، وحی تابع پیامبر است (سروش، ۱۳۷۶، ۹).

بنابراین، به نظر سروش، وحی تابع پیامبر است و شخصیت او در وحی تأثیر دارد و متناسب با آن است. به عبارت دیگر، پیامبر هم فاعل است و هم قابل! پیامبر ﷺ نیز که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحیی بود (سروش، ۱۳۷۹: ۱۳). اما از نظر جوادی آملی، وحی تابع پیامبر نیست، بلکه به خداوند متعال استناد دارد: «إِنَّمَا آتَبِعُ مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي» (اعراف: ۲۰۳).

روشن است که سخن الهی و آیات قرآنی به متبوع که حضرت حق است، استناد دارد نه به تابع که حضرت محمد ﷺ است؛ به خدای باقی منسوب است نه به محمد فانی. زیرا: اولاً، خود وحی خارج از حد و سعه وجودی حضرت مصطفوی است. ثانیاً، خداوند متعال که او نیز داخل در ظرفیت حضرت نبوی نبوده، به گونه‌ای که جزء او محسوب شود، گرچه داخلی است که امتزاج با او ندارد، حقیقت وحی را به جان رسول نشانده است. ثالثاً، رسول برتر الهی نیز وحی را با تمام وجود در خود کشیده است و این همان مراد و مقصود از القای وحی از بیرون وجود حضرت مصطفوی

است، زیرا رسول نیازمند به وحی است و ذات محتاج هم فاقد و نادار نسبت به چیزی است که به آن احتیاج دارد که آن را از خارج وجود و هویت خود مطالبه می‌کند.

از آنچه گذشت روشن شد که وحی تنها مستند به ذات سبحانی است، گرچه به دست رسول نبوی آشکار شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۱).

۲. تجربه دینی

یکی از تحلیلها درباره وحی نبوی، «تجربه دینی» انگاشتن است. تجربه دینی را نخستین بار برخی از اندیشمندان مسیحی برای حل پاره‌ای مشکلات مسیحیت و در دفاع از باورهای مذهبی بیان کردند، و پس از آن، در پی بروز برخی مشکلات در باب کتاب مقدس مسیحی، متکلمان طرفدار «الهیات لیبرال» وحی را نیز تجربه دینی و کتاب مقدس را حاصل این تجربه دانستند.^۱ حال مهم‌ترین پرسش قابل طرح بر دیدگاه سروش، این است که مراد وی از تجربه دینی چیست. وی چه تعریفی از آن ارائه می‌دهد؟ آیا میان تجربه دینی با تجربه‌های عرفانی تمایزی را قائل می‌شود یا نه؟

سروش، تعریف تجربه دینی را مشکل دانسته (سروش، همان: ۱۶۹) و چنین تعریف می‌کند: تجربه دینی عبارت است از: «مواجهه با امر مطلق و متعالی». این مواجهه در صورتهای گونه‌گون ظاهر می‌شود؛ گاه به صورت رؤیا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بی‌کرانه‌ای، گاه قبض و ظلمتی، گاه بسط و نورانیتی، ... بر همه اینها می‌توان به تفاوت نام تجربه دینی نهاد. تجربه‌ای که نامتعارف است و گاه با چنان کوبندگی و دل‌شکافی و یقین‌زایی و بهجت و درخشندگی در می‌رسد که از شخص جز شکست و خضوع در مقابل آن بر نمی‌آید (سروش، ۱۳۷۸: ۷). وی رؤیای صالح را از پایین‌ترین مراتب تجربه دینی و «اذواق و مواجید و مکاشفات عرفانی» را بالاترین مرتبه آن می‌داند (سروش، ۱۳۷۹: ۷). همچنین وی تجربه دینی را همان وحی می‌داند و می‌گوید: مقوم شخصیت و نبوت انبیا ... وحی

۱. برای اطلاع بیشتر در مورد تجربه دینی، نک: محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۳۳۹ و نیز: نورمن گیسلر، فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت‌اللهی؛ ص ۲۴ و وین پرودفوت، تجربه دینی؛ ص ۲۴۴ و مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱ و علیرضا قائمی نیا، تجربه دینی و گوهر دین، ص ۱۰۲ و کلام جدید، عبدالحسین خسروپناه؛ ص ۳۰۱ و نیز تجربه دینی، بابک احمدی، ص ۳۸۵ و علیرضا قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری، ص ۵۶ زبان دین و قرآن، ابوالفضل ساجدی، صص ۲۶۶-۲۷۳.

یا به اصطلاح امروز «تجربه دینی» است (سروش، ۱۳۷۹: ۳).

از نظر وی، تجربه نبوی نیز تجربه دینی بوده و مانند سایر تجربه‌های دینی، تجربه‌ای بشری، تاریخی و زمینی بوده است (سروش، همان: ۷) و بشری خواندن تجربه نبوی به معنای نفی رویه فرا تاریخی و فراطبیعی دین نیست، بلکه به این معناست که هر امر ماوراء الطبیعی که به طبیعت وارد شود، مقدر به اقدار طبیعت می‌شود و هر امر فراتاریخی که به میدان تاریخ پا گذارد، مشروط به شرایط تاریخی می‌شود. هم پیامبر انسان بود، هم تجربه او انسانی بود و هم اطرافیان او بشر بودند. از مواجهه این عناصر بشری، تدریجاً دینی متولد شد که متناسب با آدمیان و پاسخی به وضع واقعی آنان بود (سروش، همان: ۲۱).

پس از آنکه وی، دیدگاه تجربه دینی در باب وحی را مطرح و قبول می‌کند، ادعایی دیگر

بیان می‌کند:

اگر پیامبری به معنای نزدیک‌تر شدن به عوالم معنا و شنیدن پیام سروش غیبی، یک تجربه است، در آن صورت می‌توان این تجربه را افزون‌تر، غنی‌تر و قوی‌تر کرد. یعنی همان‌طور که هر تجربه‌گری می‌تواند آزموده‌تر و مجرب‌تر شود، پیامبر هم می‌تواند به تدریج پیامبرتر شود. شاعر هم می‌تواند شاعرتر، هنرمند، هنرمندتر و عارف، عارف‌تر و مدیر، مدیرتر شود (سروش، همان: ۱۰).

پیامبر ﷺ دو سطح تجربه داشت و اسلام محصول این دو نوع تجربه است: الف. تجربه درونی؛ ب. تجربه بیرونی (سروش، همان: ۲۴).

تجربه درونی پیامبر مجموعه‌ای از وحی، رؤیا، الهام، معراج، مراقبه و تفکر بود (سروش، همان). تجربه درونی پیامبر به تدریج بسط و تکامل یافت و پیامبر، پیامبرتر شد. به این معنا، وحی تابع پیامبر بود و کلام پیامبر عین کلام باری بود (سروش، همان: ۱۳).

تجربه بیرونی پیامبر نیز دستخوش بسطی تاریخی و تدریجی بود. پیام وحی به تناسب حوادث (جنگ و صلح، دشمنی و دوستی، ساخت و ساز، ...، پرسشها و موقعیتها و ... شکل می‌گرفت و دگرگون می‌شد. پیامبر در موقعیتها و مواضع گوناگون، موضع‌گیری‌ها و مواجهه‌های گوناگون می‌کرد و اسلام در یک حرکت تاریخی و تدریجی متولد می‌شد. اگر پیامبر بیشتر عمر می‌کرد و حوادث بیشتری بر سر او می‌بارید، لاجرم مواجهه‌ها و مقابله‌هایش نیز بیشتر می‌شد و در نتیجه قرآن می‌توانست بسی بیشتر از این باشد که الان هست (سروش، همان: ۱۳ و ۲۰).

سروش طبق این نظریه، قرآن کریم را حاصل دو تجربه درونی و بیرونی پیامبر اکرم ﷺ

می‌داند که تا پایان عمر آن حضرت در طی فرایندی تدریجی و متکامل پدیدار گشته است؛ یعنی چنین نبوده که خداوند از آغاز مجموعه‌ای مشخص از معارف و احکام را طراحی کرده و آنها را یک‌جا یا تدریجاً در اختیار پیامبر گذاشته و از او خواسته باشد تا به تدریج و در شرایط خاص به آحاد مردم ابلاغ نماید؛ بلکه تجربه درونی و کشف و شهودهای باطنی پیامبر^ص، از یک‌سو و حوادث و رخدادهای اجتماعی و نیازهایی که نمایان می‌گشته از سوی دیگر، موجب پیدایش قرآن کریم شده است.

اما، وی در مورد ویژگی تجربه دینی پیامبر هم فقط تأکید می‌کند که او «می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند» (سروش، همان: ۳). همچنین وی، مهم‌ترین تمایز تجربه پیامبران را از تجربه‌های دینی دیگران در این می‌داند که آنها هنگام مواجهه با تجربه‌ها در خود احساس مأموریت می‌کنند:

تفاوت پیامبران با دیگر ارباب تجربه در این است که آنان در حیطه و حصار تجربه 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 (سروش، همان: ۴).

احساس مأموریت تمایز دقیقی برای جدایی تجربه‌ی نبوی از سایر تجربه‌ها نیست، چه بسا یک عارف هم با حصول یک سلسله تجربه‌های عرفانی احساس کند که در حد بضاعت خود، وظیفه‌ای دارد تا به ارشاد و راهنمایی آحاد مردم بپردازد. در واقع، با توجه به مطالب گفته شده، می‌توان گفت: سروش همواره وحی را به تجربه دینی یا عرفانی فرو می‌کاهد و آنها را یکسان می‌داند.

اما آیت‌الله جوادی آملی معتقدند که: اولاً، باید وحی را با مکاشفه عرفا سنجید تا این دو از هم جدا شوند؛ و ثانیاً، در آن صورت تجربه دینی را با وحی الهی باید ارزیابی بکنیم (جوادی آملی، نرم افزار قرآن و زمان). ما نیز در اینجا سعی خواهیم کرد به همین ترتیب گفته شده، این مقاله را ادامه دهیم.

اکنون شایسته است، نخست تجربه دینی را با مکاشفه مقایسه نماییم:

در عرفان اسلامی، اعم از عرفان عملی و نظری (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴۸) مکاشفه، مسئله‌ای مهم و درخور توجه ویژه بوده و هست؛ آنگاه که مرید بر اثر ریاضتهایی که از سوی

مرشد و پیر به او القا می‌شود به حالات و مقاماتی دست می‌یابد، در واقع، واجد مکاشفاتی شده است. در عرفان عملی، عمل و ریاضت نقطه آغاز است و سالک طریق حقیقت، در نهایت به مکاشفات اسمائی یا ذاتی دسترس پیدا می‌کند. پس کشف و شهود پایان مسیر سیر و سلوک است. مکاشفات عرفانی بینش و تلقی خاصی از هستی و عالم وجود به عارف می‌دهد. این بینش که حاصل تجارب درونی و یافته‌های عرفانی است و در محدوده نظر و استدلال مطرح می‌شود، عرفان نظری است. بر این اساس، مکاشفه پایان عرفان عملی و سرآغاز عرفان نظری و حلقه وصل آن دوست و همین برای اهمیت و نقش آن کافی است.

حاصل آنکه مکاشفه و مشاهده در اصطلاح تصوف و عرفان، دیدار حق است و این دیدار تنها با چشم دل و بعد از گذراندن مقامات و ریاضات سخت حاصل می‌شود و محصولات حال یا گذشته خود را در خواب یا بیداری، در مثال متصل یا منفصل می‌یابد (جوادی آملی، همان). بعد از اینکه تعریف مکاشفه روشن شد، استاد در گام بعدی تفاوت‌هایی برای وحی و مکاشفه بر می‌شمرند و معتقدند که وحی با مکاشفه عرفانی متفاوت است. حال به برخی از این تفاوتها اشاره می‌شود:

۱. مکاشفه عرفانی ثمره تلاش عملی یا اثری از ریاضت روحی یا تفکر طولانی است و تمام مرام اهل طریقت، توصیه در کسب این مقدمات است. برخلاف وحی که نیازی به ریاضت ندارد.
 ۲. گیرنده وحی در همان حال، به فرستنده وحی یعنی خداوند متعال، توجه حضوری دارد و اعتماد کامل و یقینی دارد که وحی از جانب اوست. به همین سبب، احساس آرامش می‌نماید. برخلاف کشف و شهود عارف که به منبع آن توجه ندارد.
 ۳. در مکاشفات عرفانی، احتمال خطا و اینکه شیطان دخالت داشته باشد، وجود دارد. چون عرفا گاهی مشاهدات خود را در مثال متصل می‌بینند و زمانی در مثال منفصل؛ از این رو، به معیار و میزانی نیاز دارد تا مشهودات صحیح و ربانی را از مشهودات باطل و شیطانی جدا کند. برخلاف وحی پیامبران که از هرگونه خطا و اشتباهی به دور است و انبیای الهی پیوسته از مثال منفصل خبر می‌دهند (جوادی آملی، ۹۱: ۱۳۸۱-۱۰۵ و نیز همو، ۱۳۸۴: ۹۴-۹۷).
- بنابراین، همان‌گونه که مکاشفه با وحی فرق دارد، به‌طور حتم تجربه دینی با وحی نیز تفاوت دارد، زیرا:

اولاً، انبیا در تلقی وحی، به تجربه دینی نیاز ندارند، بلکه نخستین بار که وحی را شهود کردند، یقین و جزم با آن همراه است.

ثانیاً، تجربه دینی به معنای آزمون وعده‌های الهی در بسیاری از موارد مطرح است، لیکن سنخ این‌گونه از تجارب دینی غیر از سنخ شهود و حیانی انبیاست (جوادی آملی: ۱۳۸۶: ۲۴۷).
به هر حال، تفاوت‌هایی اساسی میان وحی و تجربه دینی وجود دارد که توهّم یکسان-انگاری وحی و تجربه دینی را به کلی طرد می‌نماید. این تمایزها را می‌توان از نگاه جوادی آملی چنین برشمرد:

۱. وحی‌ای که از جانب خداوند بر پیامبر نازل می‌شود، از قدرت و نیروی خارق‌العاده برخوردار است که نشان‌دهنده بهره‌مندی پیامبر از نیروی خارق‌العاده الهی است و گواه راستین بودن دعوت، الهی و آسمانی بودن وحی است. قرآن چنین آثار خارق‌العاده‌ای را که پیامبران به اذن خداوند برای گواهی بر صدق وحی خود ارائه می‌کردند «آیه» و متکلمان اسلامی «معجزه» می‌نامند. بنابراین، از ویژگی‌های اساسی وحی، اعجاز آن است که آن را از تجربه دینی متمایز می‌نماید. با اندک تأملی می‌توان فهمید که تجربه دینی نمی‌تواند معجزه باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۷ و نیز همو، ۱۳۸۸: ۱۷۱ و ۲۷۳).

۲. فرق اساسی که بین تجربه دینی و وحی وجود دارد، این است که هم در مبدأ قابلی فرق است و هم در مبدأ فاعلی (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۳ و ۱۹۸). در مبدأ قابلی وحی، انسان معصوم است. انسان معصوم، انسانی است که تمام مجاری ادراکی او به رهبری و زعامت و امامت عقل نظری او می‌اندیشند و لاغیر. و تمام مجاری تحریکی او به رهبری و قیادت عقل عملی کار می‌کنند و لاغیر. این عقل عملی و آن عقل نظری به رهبری آن قلب شاهد که خدا را مشاهده می‌کند، اندیشه دارند و انگیزه دارند و لاغیر. چنین انسانی معصوم است برای اینکه به یک منطقه امن راه یافته که در آنجا چون باطل وجود ندارد، شک هم وجود ندارد. دیگران که اهل تجربه دینی یا مکاشفات عرفانی‌اند: اولاً، آن قلب شاهد را ندارند که عقل‌های اینها را عقل نظری و عقل عملی اینها را رهبری کند. ثانیاً، آن عقل نظری اینها، آن توانایی را ندارد که همه مجاری این اندیشه را هدایت و رهبری کند. چه اینکه عقل عملی آنها، آن قدرت ندارد که همه انگیزه‌های آنها را رهبری و زعامت همه آنها را به عهده بگیرد.

بنابراین، ساختار وحی از نظر مبدأ فاعلی، خداست و از نظر مبدأ قابلی، انسان معصوم است. در حالی که تجربه دینی نه از نظر مبدأ فاعلی آن چنان است و نه از نظر مبدأ قابلی این چنین (جوادی آملی، نرم افزار قرآن و زمان).

۳. یکی دیگر از تفاوت‌های وحی و تجربه دینی که استاد به آن اشاره دارد، عبارت است از

اینکه وحی خودش میزان است و تجربه دینی موزون؛ نه وزن است و نه میزان. ما باید تجربه دینی را یا با برهان عقلی یا با نقل قطعی بسنجیم؛ در حالی که وحی این‌طور نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

۴. در وحی پیامبران، شاهد اخبار غیبی و نیز خبرهایی از گذشتگان هستیم. مثلاً، پیامبر ﷺ که به اعتراف مورخان، درس ناخوانده است، چطور می‌توانست آفرینش آدم و همسرش، اسکان آن‌دو در بهشت و خروج آن‌دو از آن، جزئیات احوال حضرت موسی ﷺ، فرعون و نجات بنی اسرائیل از چنگال فرعون و احوالات سایر گذشتگان و پیامبران را به خوبی بداند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۹۳) و آنها را برای مردم بیان فرماید و یا شریعت و احکام گسترده‌ای مطرح نماید، به طوری که تا هم اکنون نیز ثابت و پایرجا بوده و تا قیامت ادامه خواهد داشت و تمامی جزئیات امور زندگی انسانی را دربرمی‌گیرد. در کدام‌یک از کشف و شهودها و تجارب دینی و عرفانی، چنین چیزی یافت می‌شود یا از آن گزارشی به ما رسیده است؟

۵. تفاوت دیگری که در میان وحی و تجربه دینی وجود دارد، این است که لازمه وحی پیامبر، رهبری است و پیامبری با آنکه از مسیر معنوی به سوی خداوندو 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 ولی سرانجام، با بازگشت به خلق و برون، به منظور اصلاح و سامان بخشیدن به زندگی انسان و هدایت آن در یک مسیر صحیح (سیر بالحق فی الخلق) پایان می‌یابد (جوادی آملی، همان: ۴۶).

از سخنان سروش این مطلب به دست آمد که وی با تحلیل وحی به تجربه دینی پیامبر، قائل به بسط‌پذیری وحی و تکامل آن پس از پیامبر ﷺ می‌باشد. حال اگر منظور از این گفته‌ها آن است که به‌رغم پایان نبوت، کسانی دریافتی از سنخ دریافت پیامبران دارند و آنچه را رسول گرامی اسلام ﷺ آورده‌اند، فربه می‌کنند، چنین ادعایی درست نیست، زیرا از نظر جوادی آملی:

۱. آیات و روایاتی داریم که درباره پایان وحی بر بطلان اعتقاد به بسط‌پذیری وحی دلالت دارند که شایسته است به برخی از آنها اشاره شود:

الف. «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب: ۴۰).

خاتم از «خَتَم» به معنای پایان دهنده است، (احمدبن فارس، ۱۴۱۱: ماده ختم) و از آن جهت به مهر، خاتم می‌گویند که پس از پایان نامه، روی آن می‌زنند. پیامبر ﷺ در این آیه، «خاتم النبیین»، یعنی پایان دهنده سلسله جلیله انبیا معرفی شده که پایان دهنده رسولان نیز خواهد بود. زیرا نبی حامل خبری غیبی از سوی خداوند متعال بوده، رسول افزون بر مقام

رسالت، نبی نیز هست. پس با پایان نبوت، رسولی هم نخواهد آمد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۴۰۰). همان‌گونه که کتابی پس از کتاب او و رسالت او نگارش نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶۴). با توجه به اینکه وحی از ویژگیهای نبوت است، با پایان جریان نبوت، فرود آمدن وحی نیز پایان یافته است.

ب. روایاتی نیز بر پایان وحی با نزول قرآن کریم دلالت دارند. از جمله حضرت امام علی علیه السلام فرموده‌اند:

«أرسلهُ علی حین فترۃ من الرُّسل ... و ختم به الوحی» (نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳).

۲. چنان‌که در تفاوت‌های وحی و تجربه دینی اشاره خواهد شد، این مطلب به‌دست خواهد آمد که همسان بودن وحی با تجربه دینی نادرست است. در نتیجه وحی، تجربه دینی نیست که دیگران نیز بتوانند از آن بهره‌مند شوند.

روشن نیست چگونه می‌شود با اعتقاد به تفاوت فراوان بین تجربه پیامبر و تجربه دیگران و عدم حجیت سخن هیچ‌کس جز پیامبر، به بسط‌پذیری وحی و تجربه‌ی پیامبر باور داشت. وقتی پس از پیامبر سخن کسی حجت نبود، هیچ تجربه و سخنی از سنخ تجربه و سخن پیامبر و وحی نخواهد بود و در نتیجه وحی و تجربه پیامبر بسط نخواهد پذیرفت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یکی از تحلیل‌ها درباره وحی، تجربه دینی انگاشتن آن است. بنابر این تحلیل، پیامبر با خداوند مواجهه‌ای داشته و تفسیر خود را از آن مواجهه در قالب الفاظی برای دیگران بیان می‌کند. این تحلیل مبتنی بر نظریه «تجربه‌ی دینی» است.

بحث تجربه دینی، به عنوان یک نظریه، بحثی نوپا و نوین است که در غرب از سوی شلایرماخر مطرح گردید. به نظر وی، مبنای دین نه تعالیم وحیانی است چنان‌که در ادیان الهی مطرح است و نه عقل نظری است چنان‌که در الاهیات طبیعی مطرح است — و نه عقل عملی و اخلاق — چنان‌که کانت و پیروان وی معتقدند. بلکه اصل و اساس دین، تجربه دینی است و تجربه دینی احساس وابستگی به مبدأ و قدرتی متمایز از جهان است. شلایرماخر می‌خواست برای دین پایگاه مستقلی بیابد و آن را نه به عنوان محصول عقل نظری یا عقل عملی، بلکه محصول عواطف و احساسات مؤمنان به حساب آورد. او پایگاه دین را از کتاب مقدس، استدلال‌های عقلی و اخلاق به قلب دینداران و احساسات و عواطف شخصی آنها منتقل نمود.

او با این نظریه به زعم خود یک حوزه حفاظتی مستقل برای دین پدیدآورد و آن را از انتقادات علم جدید و عقلانیت انتقادی مصون نگه داشت.

سروش نیز تحت تأثیر پاره‌ای از متکلمان متأخر مسیحی که وحی را نوعی «تجربه دینی» قلمداد می‌کردند، کوشید این نوع تحلیل و تبیین را در عرصه وحی ارائه دهد که همان وقت بحثهایی را در مصاحبه‌ها و محافل برانگیخت. او پس از مدتی این مباحث را در کتابی تحت عنوان **بسط تجربه نبوی** منتشر کرد، به طوری که بحثهای ایشان با موضع‌گیریهایی متعددی مواجه شد.

مهم‌ترین دیدگاههای سروش را می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. وحی همان الهام است و این دو، همان تجربه‌های شاعران و عارفان است.
۲. نفس هر فردی، از جمله نفس پیامبر، الهی است و می‌تواند منشأ تولید وحی و الهام شود. تنها تفاوت پیامبر با دیگران در این است که او به الهی بودن نفس خود آگاه است.
۳. لفظ و معنای قرآن هر دو، تولید خود پیامبرند، نه از سوی خداوند متعال.
۴. فرهنگ و شخصیت و دانش نسبی پیامبر در ارائه مفاد وحی تأثیر می‌گذارد و وحی را خطاپذیر می‌سازد.
۵. ابعاد کمی و کیفی تجربه دینی، مانند هر تجربه دیگر می‌تواند گسترش یابد و این بسط و گسترش تابع ظرفیت و شخصیت نبی است. لذا وحی تابع پیامبر است و نه پیامبر تابع وحی.
۶. پیامبر مضمون وحی را از خداوند متعال دریافت می‌کند و به زبان، تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد به آحاد مردم منتقل می‌کند.
۷. وحی در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شود، خطاپذیر است و می‌تواند با یافته‌های علمی ناسازگار باشد.
۸. از نظر سروش، نه تنها با کامل‌تر شدن شخصیت پیامبر ﷺ دین کامل‌تر می‌شد، بلکه اگر پیامبر ﷺ عمر بیشتری می‌کرد، تجربه‌های بیشتری را به دست می‌آورد و قرآن نیز گسترده می‌شد.
۹. در نتیجه سروش قائل به این دیدگاه می‌شود: وحی، همان تجربه دینی است.

اشکال مهم بر این نظریه سروش، تفسیر مادی و تجربه دینی از حقیقت نبوت و وحی است که وی و طرفدارانش با قطع ارتباط وحی با عالم غیب و مقام الهی، تفسیر مادی از آنها ارائه می‌دهند. در چنین صورتی و اگر وحی، همان تجربه دینی باشد:

اولاً این امر با مبانی مسلم قرآن کریم و روایات در تفسیر الهی وحی و نبوت تعارض پیدا می‌کند.

ثانیاً اشکالهای فراوانی را می‌توان بر این دیدگاه وارد دانست که مهم‌ترین آنها از این قرار است:

۱. تنزل وحی به یک تجربه عادی.
 ۲. شمول احکام تجربه عادی بر وحی همچون امکان خطا در اصل تجربه و یا در تعبیر و گزارش آن.
 ۳. انکار وحی آسمانی.
 ۴. انکار قرآن کریم به عنوان کتاب آسمانی و الهی.
 ۵. تکثر دین به عدد تکثر تجارب دینی.
- ع. تعمیم نبوت.

اشکال مهم دیگر بر این دیدگاه این است که سروش دلیل متقنی بر تبیین دیدگاه خود ارائه نکرده است؛ غافل از اینکه منشأ و ریشه آن طرز تفکر، ناشی از تلاش متکلمان مسیحی جهت حمایت از اصول اعتقادی آیین تحریف شده مسیحیت بوده و پیچیدن این نسخه برای قرآن و اسلام اشتباهی محض و قیاسی مع‌الفارق است و تنها فایده آن فراهم کردن هیزم جهت روشن‌تر کردن آتش کینه و عداوت دشمنان اسلام است و گمراه و گیج کردن افراد حقیقت‌جو در این عصر که آحاد مردم احتیاج مبرم به وحدت کلمه و برنامه‌ریزی جهت آمادگی کامل و هوشیارانه با انواع هجوم‌های فرهنگی و سیاسی دشمن را دارند. مردم را با مسائلی درگیر کردن که مشابه آن در گذشته نیز بوده و بزرگانی چون شهید مطهری رحمته‌الله پاسخ محکم و مستدل به آن شبهات داده‌اند، با روشی تازه و زبانی نو، به‌طور حتم نه به نفع اسلام است و نه به نفع آحاد مردم. برخلاف سروش، از نظر آیت‌الله جوادی آملی، وحی با تجربه دینی و حتی با تجربه عارفان نیز متفاوت است. این تفاوتها عبارت‌اند از:

۱. وحی رسالی همراه با اعجاز و تحدی است، درحالی‌که تجربه دینی چنین نیست.
۲. وحی نبوی، خود عیار است، در صورتی‌که تجربه دینی نیازمند معیار است.
۳. فرق اساسی که بین تجربه دینی و وحی وجود دارد، این است که هم در مبدأ قابلی فرق است و هم در مبدأ فاعلی.
۴. تفاوت دیگری که در میان وحی و تجربه دینی وجود دارد، این است که لازمه وحی پیامبر، رهبری است و پیامبری با آنکه از مسیر معنوی به سوی خداوند متعال و تقرب به ذات او و بریدن از خلق (سیر من‌الخلق الی الحق) آغاز می‌شود که مستلزم انصراف از برون و توجه به درون است، ولی سرانجام، با بازگشت به خلق و برون، به منظور اصلاح و سامان بخشیدن به زندگی انسان و هدایت آن در یک مسیر صحیح (سیر بالحق فی‌الخلق) پایان می‌یابد.

۵. در مکاشفات عرفانی، احتمال خطا و اینکه شیطان دخالت داشته باشد، وجود دارد. از این رو، به معیار و میزانی نیاز دارد تا مشهودات صحیح و ربانی را از مشهودات باطل و شیطانی جدا کند. برخلاف وحی پیامبران که از هرگونه خطا و اشتباهی به دور است و انبیای الهی پیوسته از مثال منفصل خبر می‌دهند.

همچنین ایشان معتقدند که در وحی، خطا راه ندارد. هم از جهت آورندگان وحی یعنی فرشتگان که دارای مقام عصمت‌اند و هم از ناحیه‌ی پیامبران که در برابر وحی، سه مسئولیت داشته‌اند: دریافت، حفظ و ابلاغ.

نیز ایشان معتقدند که وحی، تابع پیامبر نیست، زیرا:

اولاً، خودِ وحی خارج از حد وجودی پیامبر ﷺ است.

ثانیاً، خداوند متعال، حقیقت وحی را به جان رسول نشانده است.

ثالثاً، رسول نیز وحی را با تمام وجود در خود کشیده است. پس، وحی تنها مستند به ذات

سبحانی است، گرچه به دست رسول نبوی آشکار شده باشد.

بنابراین، با توجه به مطالب گفته شده می‌توان گفت: «نمی‌توان وحی را همسان با تجربه‌ی

دینی دانست»، زیرا:

اولاً، انبیا در تلقی وحی، به تجربه دینی نیاز ندارند، بلکه نخستین بار که وحی را شهود

کردند، یقین و جزم با آن همراه است.

ثانیاً، تجربه دینی به معنای آزمون وعده‌های الهی در بسیاری از موارد مطرح است، لیکن

سنخ این‌گونه از تجارب دینی غیر از سنخ شهود و حیانی انبیاست.

مطلب آخر آنکه بنابر آیات و روایاتی که داریم، می‌توان گفت: ادعای بسط‌پذیری وحی

نادرست است، زیرا وقتی پس از پیامبر ﷺ سخن کسی حجت نبود، هیچ تجربه و سخنی از سنخ

تجربه و سخن پیامبر و وحی نخواهد بود و در نتیجه وحی و تجربه پیامبر بسط نخواهد پذیرفت.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن فارس، احمد، ۴۱۱ق، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالجلل.
۴. احمدی، بابک، ۳۷۸ش، تجربه دینی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۵. پترسون، مایکل، هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس؛ بازینجر، دیوید؛ ۱۳۷۹ش، عقل و اعتقاد دینی؛ مترجم: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی؛ طرح نو؛ چاپ سوم.
۶. پراودفوت، وین، ۱۳۸۳ش، تجربه دینی؛ مترجم: عباس یزدانی؛ قم: کتاب طه؛ چاپ دوم.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۲ش، تسنیم (تفسیر قرآن کریم) ج ۶؛ مرکز نشر اسراء؛ چاپ اول.
۸. _____، ۱۳۸۵ش، تسنیم (تفسیر قرآن کریم) ج ۱؛ مرکز نشر اسراء؛ چاپ اول.
۹. _____، ۱۳۸۴ش، تفسیر انسان به انسان؛ تنظیم: محمد حسین الهی زاده؛ مرکز نشر اسراء؛ چاپ اول.
۱۰. _____، ۱۳۸۱ش، تفسیر موضوعی قرآن کریم ج ۳ (وحی و نبوت در قرآن)؛ مرکز نشر اسراء؛ چاپ اول.
۱۱. _____، ۱۳۸۶ش، دین شناسی؛ مرکز نشر اسراء؛ چاپ چهارم.
۱۲. _____، ۱۳۷۸، شریعت در آینه معرفت؛ مرکز نشر اسراء؛ چاپ دوم.
۱۳. _____، ۱۳۸۸ش، وحی و نبوت؛ مرکز نشر اسراء؛ چاپ اول.
۱۴. خسروپناه، عبدالحسین؛ ۱۳۷۹ش، کلام جدید؛ قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه؛ چاپ دفتر تبلیغات اسلامی؛ چاپ یکم.
۱۵. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳ش، زبان دین و قرآن؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ چاپ اول.

۱۶. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶ و خرداد ۱۳۷۳ش، *(ایمان و امید)*؛ مجله‌ی کیان ۴۷ و ۵۲ و نیز رجوع شود به (سایت سروش: www.drseroush.com).
۱۷. _____، «اسلام، وحی و نبوت»؛ مجله‌ی آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۴.
۱۸. _____، ۱۳۷۹ش، *بسط تجربه نبوی*؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط؛ چاپ سوم.
۱۹. _____، ۱۳۸۶ش، *بشر و بشیر*؛ اولین پاسخ عبدالکریم سروش به آیت‌الله جعفر سبحانی.
۲۰. _____، ۱۳۸۰ش، *سنت و سکولاریسم*؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط؛ چاپ اول.
۲۱. _____، ۱۳۷۸ش، *صراط‌های مستقیم*؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط؛ چاپ سوم.
۲۲. _____، ۱۳۸۷ش، *طوطی و زنبور*؛ دومین پاسخ عبدالکریم سروش به آیت‌الله جعفر سبحانی.
۲۳. _____، ۱۳۸۶ش، *کلام محمد*؛ گفتگو با دکتر سروش درباره‌ی قرآن؛ میشل هویینک.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۶ش، *المیزان فی تفسیر القرآن ج ۷*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۵. فعالی، محمد تقی، ۱۳۷۹ش، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*؛ تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۶. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۱ش، *تجربه دینی و گوهر دین*؛ قم: بوستان کتاب.
۲۷. _____، ۱۳۸۱ش، *وحی و افعال گفتاری*؛ زلال کوثر، چاپ اول.
۲۸. گیسلر، نرمن، ۱۳۸۴ش، *فلسفه دین*؛ مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی؛ تهران: انتشارات حکمت؛ چاپ اول.
۲۹. نصری، عبدالله، ۱۳۸۶ش، *نقدی بر نقد: نه طوطی مقلد، نه زنبور مولد*؛ مجله نقد و نظر ۴۷-۴۸؛ ش ۳ و ۴، ص ۲۰۱.
۳۰. نرم افزار اسراء ۳؛ قرآن و زمان؛ مؤسسه‌ی اسراء.