

نگاهی به تجربه دینی

دکتر محمد محمدرضایی*

چکیده

این مقاله بر آن است تا افق روشنی از تجربه دینی را فراروی ما قرار دهد. ابتدا به تصویری اجمالی از تجربه دینی، سپس به تعریف و انواع و اقسام آن اشاره کرده، و بر آن است که مدعیات تجربه دینی را می‌توان در سه محور گنجانند که عبارتند از:

۱. آیا تجربه دینی و عرفانی می‌تواند منبع شناخت تلقی شود؟
 ۲. آیا تجربه دینی و عرفانی می‌تواند خدا را اثبات کند؟
 ۳. آیا تجربه دینی و عرفانی می‌تواند اساس دین و دینداری تلقی شود؟
- این سه محور بررسی شده و این نتایج به دست آمده است: تجربه دینی و عرفانی می‌تواند منبع شناخت تلقی شود؛ البته، حقایق مدعیات این تجربه‌ها، معیارهای خاص خود را می‌طلبد. چنین تجربه‌هایی می‌توانند خدا را برای عارف و شخص تجربه‌گر اثبات کنند؛ البته دیگران ملزم نیستند، چنین ادعاهایی را بپذیرند، مگر این که متعلق آن‌ها را برهان عقلی اثبات کند یا به طریقی به خطاناپذیری و عصمت عارف و شخص تجربه‌گر اذعان یابیم. تجربه دینی همچنین نمی‌تواند محور و اساس دین و دینداری واقع شود و اشکالات فراوانی متوجه آن است. در پایان، مقایسه‌ای بین تجربه عرفانی و دینی و وحی به عمل آمده و به برخی شباهت درباره بسط تجربه نبوی پاسخ داده شده است.

واژگان کلیدی: تجربه دینی، تجربه عرفانی، تجربه حسی، خدا، اساس دین، گوهر دین، تجربه نبوی و رسالی، قرآن، وحی، شلاخ ماخر.

یکی از موضوعات اساسی در فلسفه دین و دین‌پژوهی، تجربه دینی (religious experience) است. این مقاله بر آن است تا افق روشنی از این موضوع را فراروی ما قرار دهد. این موضوع در حیات فکری انسان سابقه طولانی داشته و ذهن متفکران را همواره به خود مشغول کرده است؛ ولی در دو یا سه قرن اخیر قرائت‌های جدیدی از آن مطرح شده که آن را یکی از موضوعات محوری فلسفه دین قرار داده است. پیش از این که به توضیح این عنوان بپردازیم، به طور چکیده، تصویری اجمالی از تجربه دینی را ارائه می‌کنیم. بسیاری از متدینان ادعا می‌کنند که موجودی متعالی یا

الاهی یا غیرمادی را تجربه یا شهود کرده‌اند؛ یعنی آن‌ها را بی واسطه درک کرده‌اند و این تجربه‌ها، حتی می‌تواند به زندگی آن‌ها معنا و جهت بدهد؛ برای مثال ادعا می‌کنند که به طور مستقیم، خدا را مشاهده کرده یا با او مواجه شده‌اند یا فرشته‌ای با آنان سخن گفته است یا هر تجربه‌ای که در حیات دینی شخص واقع می‌شود، از جمله احساس نجات، شمع، ترس، آرزو، استجاب دعا، شکر و مانند این‌ها می‌تواند در عنوان تجربه دینی بگنجد.^۱ تأکید بحث تجربه دینی به این سمت متوجه شده است که آیا تجربه دینی می‌تواند به صورت یکی از منابع شناخت هستی و ذات و افعال خدا به کار رود؟ آیا مدعیات افراد تجربه‌گر می‌تواند صادق تلقی شود؟ در دو یا سه قرن اخیر، قرائت جدیدتری از تجربه دینی مطرح شده است که آن را محور و اساس دین و دینداری تلقی می‌کند و بر آن است که اساس دین و دینداری، تجربه دینی است و آموزه‌ها و مناسک دینی از این تجربه‌ها بر می‌خیزند. به تعبیری دیگر، دین نه بر آموزه‌ها و نه بر اعمال، بلکه بر این تجربه‌ها مبتنی است.^۲ آیا چنین ادعایی می‌تواند درست باشد؟

ما در این مقاله، در حدّ توان به بحث و بررسی این مدعیات خواهیم پرداخت و ابتدا، تجربه دینی را تعریف می‌کنیم.

۱. تعریف تجربه دینی

برای تعریف تجربه دینی، لازم است ابتدا به معانی تجربه و دین اشاره کنیم. تجربه، ترجمه واژه «experience» انگلیسی است. این واژه، از واژه یونانی «empeiria» گرفته شده که ترجمه لاتین آن، «experientia» است. مدلولات اولیّه این واژه، به عمل آزمودن یا برهان از طریق آزمایش و

* استادیار دانشگاه تهران.

تجربه واقعی اختصاص داشت. بعدها این واژه معنای گسترده‌تری یافت و به معنای مشاهده واقعی اعمال و حوادث که منبع معرفت تلقی می‌شود، به کار رفت. معنای ثانویه این واژه، به معنای مجموعه حوادث آگاهانه‌ای است که زندگی شخص را شکل می‌دهد.^۳

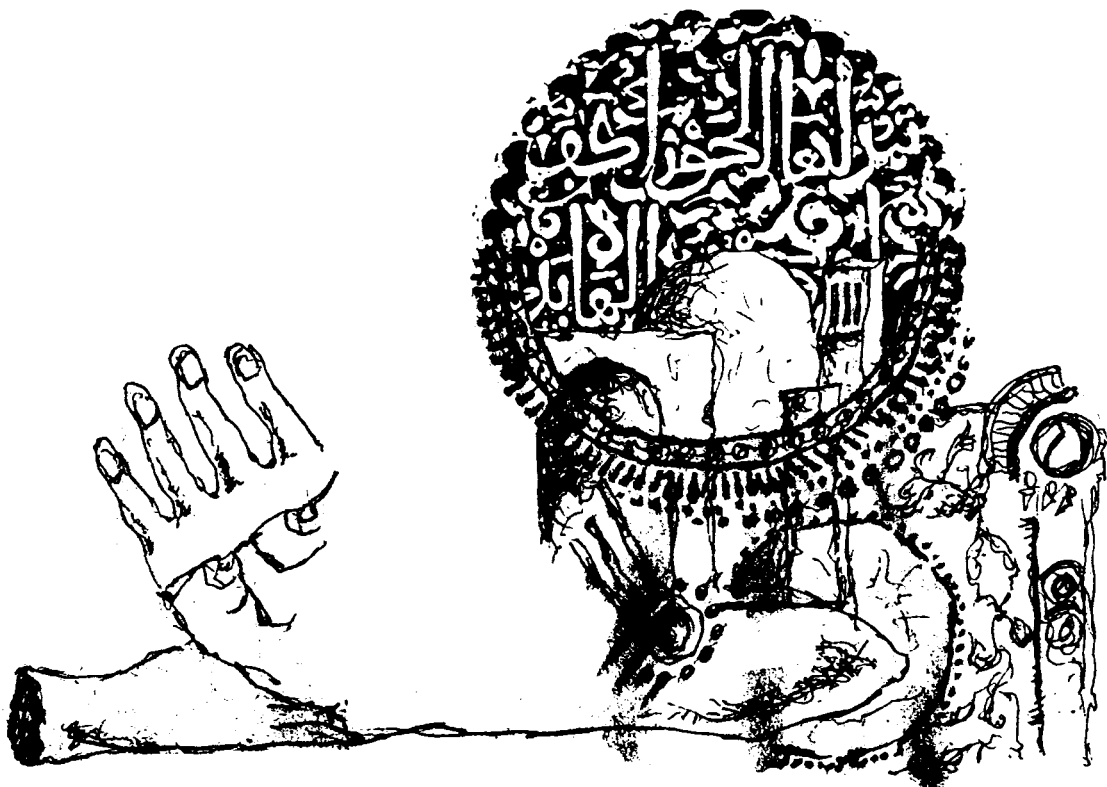
فرهنگ انگلیسی وبستر (Webster)، این واژه را چنین معنا کرده است: ۱. مشاهده مستقیم حوادث یا مشارکت در حوادث به صورت مبنای شناخت؛ ۲. واقعیت یا حالت متأثر شدن از مشاهده یا مشارکت مستقیم یا کسب معرفت از طریق مشاهده یا مشارکت در حوادث؛ ۳. معرفت عملی، مهارت یا عملی که از مشاهده مستقیم یا مشارکت در حوادث یا فعالیت خاصی مأخوذ است؛ ۴. حوادث آگاهانه‌ای که حیات فردی را می‌سازند.

فرهنگ انگلیسی رندوم هاوس (Random Hous)، واژه «experience» را به «حالت خاصی از مواجهه شخصی با چیزی» تعریف کرده است.

تعریف دین: برای دین، تعاریف گوناگونی در مباحث دین پژوهی جدید، ذکر شده است؛ ولی آن چه می‌توان بر سر آن اتفاق نظر داشت و آن را از مقومات دین برشمرد، اعتقاد به وجودات ماوراء طبیعی است.^۴ بعضی دیگر گفته‌اند: تمام ادیان، بر اعتقادات مبتنی هستند؛ اعتقاداتی که به ماهیت واقعیت متعالی، واکنش مناسب در برابر آن و بعضی موضوعات مربوط ناظر است.^۵

ویلیام جیمز گفته است: در هر دینی، نوعی آگاهی به چیزی به نام الیه و نیز نوعی واکنش در برابر آن وجود دارد.^۶ در همین جا شایسته است دیدگاه قرآن کریم را در باره دین مطرح کنیم. از نظر قرآن، دین به معنای مجموعه عقاید، اخلاق، و مقرراتی است که انسان در زندگی به آن ملتزم می‌شود یا به تعبیری شیوه زندگی است که اگر این مجموعه را خداوند ارائه کند، دین حق، و اگر خدا آن را تنظیم نکند، دین باطل نامیده می‌شود.^۷

از تعاریفی که برای تجربه و دین مطرح کردیم می‌توان تجربه دینی را به این صورت تعریف کرد: مشاهده یا مواجهه انسان با امور ماورای طبیعی یا مشارکت در آن، یا مشاهده یا مشارکت یا مواجهه یا دریافتی است که متعلق آن موجودات ماورای طبیعی یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند؛ بنابراین اگر متعلق مشاهده و مشارکت و دریافت، امور حسی باشد، تجربه، حسی است؛ ولی اگر این متعلق به وجهی به خداوند ارتباط یابد یا خود خدا باشد، تجربه دینی است. به تعبیری می‌توان گفت که در تجربه دینی، خدا خود را به طریقی بر شخص تجربه‌گر متجلی می‌سازد؛ البته ممکن است گاهی تجربه‌های دینی به تجربه‌هایی اطلاق شود که کسی در زندگی دینی خود دارد؛ اما اهتمام فلسفی به محدوده خاصی از تجربه‌های دینی است؛ یعنی تجربه‌هایی که یک آگاهی تجربی از خدا به‌بار می‌آورد.



در این جا شایسته است برای روشنی بیشتر بحث، به انواع و اقسام تجربه‌های دینی اشاره؛ سپس تحت سه عنوان، مشکلات و معضلاتی را که از آن‌ها برمی‌خیزد، بررسی کنیم.

۲. انواع و اقسام تجربه دینی

یک، تجربه‌های عرفانی

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰ م) فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی، یکی از تأثیرگذارترین شخصیت‌های دوران خود بوده است. کتاب *انواع تجربه دینی* (۱۹۰۲)، تحقیق کلاسیک او از تجربه دینی است. او مفهوم تجربه دینی را کلیدی برای فهم دین می‌داند و دین را این‌گونه تعریف می‌کند: احساسات، اعمال و تجربه‌های افراد تا آن جا که خود را با الوهیت مواجه می‌دانند؛ البته در انزوا و تنهایی‌شان. اشاره به احساسات، اعمال و تجربه‌ها، بیانگر بسیاری از ابعاد حیات انسانی است که جیمز آن‌ها را در دین مندرج می‌داند. ویژگی تجربه دینی برای ویلیام جیمز، مواجهه با الوهیت است که این رابطه می‌تواند اشکال گوناگونی به خود بگیرد.^۸ او همچنین در این کتاب، وصفی از تجربه عرفانی را ارائه می‌دهد و آن را عمیق‌ترین نوع تجربه دینی می‌داند. به نظر او، تجربه عرفانی، امری فراتر از تجربه حسی و متعارف ما است و نمی‌تواند بر حسب مفاهیم و زبان متعارف ما وصف شود. او بر آن است که تجربه دینی هر شخصی، در مراتب عرفانی آگاهی ریشه دارد. حال پرسش این است که ما چگونه می‌توانیم حالات عرفانی را از حالات دیگر تمیز دهیم یا به تعبیری، ویژگی تجربه عرفانی چیست؟ جیمز بر آن است که اگر تجربه‌ای، دارای چهار ویژگی باشد، می‌توانیم آن را تجربه عرفانی بدانیم. این ویژگی‌ها عبارتند از:

ا. وصف ناپذیری یا بیان ناپذیری

عام‌ترین و دم‌دست‌ترین ویژگی حالت عرفانی، سلبی است. شخصی که حالت عرفانی دارد، بی‌درنگ می‌گوید که نمی‌توان آن حالت را وصف کرد و از محتوای آن هیچ گزارش مناسبی را نمی‌توان در قالب الفاظ ارائه داد. از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که کیفیت حالت عرفانی را باید به طور مستقیم تجربه کرد و آن را نمی‌توان به دیگران انتقال داد. چنین حالتی بیش‌تر شبیه حالات احساس هستند تا شبیه حالات عقل. هیچ‌کس نمی‌تواند برای کسی که هرگز احساس خاصی را تجربه نکرده است، کیفیت یا

ارزش آن را وصف کند. انسان باید گوش و درک موسیقی و احساس عشق را داشته باشد تا ارزش سمفونی و احساس عاشق را درک کند. کسی که دل یا گوش نداشته باشد، به درستی نمی‌تواند حالت و احساس موسیقی دان و عاشق را درک کند؛ حتی ممکن است آن‌ها را سبک مغز و مضحک نیز تلقی کند. از نظر عارف، بیش‌تر ما با تجربه او، برخورد نامناسب و ناهمدلانه‌ای داریم.

ب. جنبه معرفتی داشتن

تجربه‌های عرفانی، بسیار شبیه حالات احساسی است؛ ولی برای کسانی که چنین تجربه‌هایی را دارند، مراتبی از معرفت را نیز دارا است. این تجربه‌ها، نوعی بصیرت به اعماق حقیقتند که از طریق عقل استدلالی، قابل دسترس نیستند.

هر تجربه‌ای که این دو ویژگی را دارا باشد، تجربه عرفانی نامیده می‌شود؛ اما دو ویژگی ذیل نیز به طور معمول در چنین تجربه‌هایی یافته می‌شود.

ج. زودگذر بودن

حالات عرفانی نمی‌توانند برای مدت طولانی دوام داشته باشند. به جز در موارد نادر، بیش از نیم ساعت یا حداکثر یک یا دو ساعت دوام ندارند. پس از محو این حالت، فقط به نحو ناقص می‌توان آن‌ها را در حافظه بازسازی کرد.

د. انفعالی بودن

زمینه حالات عرفانی را می‌توان از طریق عملکردهای ارادی مقدماتی نظیر تمرکز حواس یا بعضی ریاضت‌های جسمانی یا بعضی روش‌هایی که کتاب‌های عرفانی سفارش می‌کنند، آماده ساخت؛ اما هنگامی که این حالت رخ می‌دهد، عارف احساس می‌کند که گویی اراده‌اش از کار افتاده و گاهی چنان است که گویی اراده او تحت سیطره نیروی برتری قرار گرفته است؛ بنابراین، حالات و تجربه‌هایی که دارای این چهار ویژگی باشند، حالات عرفانی نامیده می‌شوند.

ویلیام جیمز درباره ویژگی تجربه‌ها می‌گوید: به نظر من به تعداد افکار و عقاید شخصی، تجربه وجود دارد، و تنوع تجارب نامحدود است. پرسشی که جیمز درباره تجربه‌های عرفانی مطرح می‌کند، این است که آیا تجربه‌های عرفانی را می‌توان معتبر دانست. آیا تجربه‌های عرفانی می‌تواند تضمینی برای صدق تولد دوباره یا ماورای طبیعت باشد؟ جیمز، پاسخ خود را

در سه بخش ارائه می‌دهد:

۱. اول. حالات و تجربه‌های عرفانی برای افرادی که آن‌ها را دارا هستند، به طور قطع اعتبار و حجیت دارند.

دوم. افرادی که فاقد آن حالاتند، ملزم نیستند آن تجربه‌ها را بدون چون و چرا بپذیرند.

سوم. تجربه‌های عرفانی حاکی از آن است که آگاهی‌های انسان به آگاهی‌های عقلی و حسی که بر تعقل و حواس مبنی هستند، منحصر نیست؛ بلکه آن‌ها فقط انواعی از آگاهی و شناختند؛ از این رو تجربه‌های عرفانی، مراتب دیگر حقیقت را در برابر ما می‌گشاید.

تجربه‌های عرفانی برای دارندگان آن‌ها، به منزله مشاهده مستقیم واقعیت است؛ از این رو، هیچ شک و شبهه‌ای در باب آن‌ها ندارند؛ بنابراین باید آن‌ها را به حال خود رها کرد که با آن زندگی کنند.^۹

والتر استیسی (۱۸۸۶ - ۱۹۶۷ م) نیز از جمله کسانی است که به طور ویژه‌ای به تجربه‌های عرفانی می‌پردازد. هدف او این است که به نحو پدیدار شناسانه، وصفی عینی را از تجربه‌های عرفانی به دست دهد. او بیان می‌دارد که شخص باید به تمایز تجربه، و تفسیر آن تجربه توجه داشته باشد. تفسیر ارائه می‌شود تا شخص را توانا سازد تجربه را بفهمد و آن را منتقل سازد. او می‌خواهد وصف محضی از خود تجربه به دست دهد و گوهر تجربه عرفانی را دارای هفت ویژگی متمایز می‌داند:

- آگاهی وحدانی، وحدت حقیقی، آگاهی محض؛

- بی مکان و بی زمان بودن؛

- احساس عینیت یا واقعیت داشتن؛

- احساس بهجت، آرامش و مانند این‌ها؛

- احساس امر قدسی یا الهی؛

- متناقض نمایی؛

- بیان ناپذیری، بنا بر ادعای عارفان.^{۱۰} و^{۱۱}

ویلیام آلستون مشخصات و نوع نمون تجربه دینی (عرفانی) در مورد خدا را دارای چهار ویژگی می‌داند:

۱. آگاهی از خدا تجربی است و نه تفکر انتزاعی (تفکر و استدلال در باب خدا). تجربه‌گر مشاهده می‌کند که خدا به او عرضه شده است.

۲. تجربه، مستقیم و بی واسطه است. تجربه‌گر، بی واسطه آگاهی خدا را احساس می‌کند، نه این که به خدا از طریق چیز دیگری آگاه شود. این مسأله بسیار شبیه دیدن مستقیم شخصی است که جلوی ما قرار دارد، نه این که او را در صفحه تلویزیون ببینیم یا از طریق چیز دیگری به او آگاه شویم.

۳. این تجربه، به طور کامل فاقد محتوای حسی است. آن، عرضه کاملاً غیر حسی خدا است؛ اما همچنین تجربه‌هایی از خدا وجود دارد که مستلزم شنیدن یا دیدن چیزی است.

۴. این تجربه، تجربه‌ای کانونی است؛ یعنی تجربه‌ای است که در آن، آگاهی خدا توجه شخص را چنان جذب می‌کند که هر چیز دیگری را برای لحظه‌ای محو می‌سازد.^{۱۲}

در برابر ویلیام جیمز، والتر استیسی، آلستون و ... که به هسته مشترک تجربه عرفانی قائل هستند، کسانی از جمله استیفن کتز (۱۹۴۴ - م) و پرودوفوت قرار دارند که تجارب عرفانی و دینی را متکثر و غیر قابل ارجاع به نوع واحدی می‌دانند. آنان بر آنند: هیچ تجربه‌ای وجود ندارد که بدون مفاهیم و اعتقادات حاصل شود. تمام تجربه‌ها از طریق اعتقادات و مقولات اکتسابی چارچوب مفهومی شخص تجربه‌گر محقق می‌شود؛ در نتیجه، اعتقادات دینی و فرهنگی، تجربه دین را مقید و مشروط می‌سازد تا حدی که افراد در سنت‌های دینی متفاوت به واقع تجربه‌های متفاوتی دارند. تجربه دینی واحدی وجود ندارد؛ بلکه کثرتی از تجربه‌های متنوع موجود است.^{۱۳}

دو. تجربه دینی، نوعی احساس است

فردریک شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴ م) در قرن نوزدهم، در نوشته‌های مهمش ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست؛ بلکه احساس اتکا و وابستگی مطلق و کامل به منبع یا قدرتی است که از جهان متمایز است.^{۱۴} او بر آن است که قلب و اساس ایمان دینی، در عواطف و به نحو خاص تر، در احساسی قرار دارد که به نحو خاص دینی است (در تجربه دینی) که نام‌های گوناگون از قبیل احساس وابستگی مطلق، احساس و تجربه امر نامتناهی و احساس امر کلی بر آن می‌گذارد. شلایر ماخر همچنین بر آن است که حیات دینی هم در شکل عقیدتی و آموزه‌ای و هم در شکل آیینی و شعاعی از این احساس ناشی می‌شود؛ بنابراین، به نظر او، اساس دین نه فکر است و نه عمل؛ بلکه شهود و احساس است.^{۱۵} او آن قدر بر تجربه تأکید داشت که مذهب و دین فقط در احساس و تجربه خلاصه شد. از نظر شلایر ماخر، تمام کسانی که می‌خواهند به محراب مذهب راه یابند، باید آموزه‌ها را نفی کنند. از نظر او در حالی که آگاهی درباره حضور الهی در ما ضعیف و مبهم است، این آگاهی در مسیح هر لحظه به شکل کامل وجود داشته است؛^{۱۶} بنابراین از نظر شلایر ماخر:

۱. اساس دین و دینداری، تجربه دینی است؛

۲. آموزه‌ها و مناسک و شعائر دینی از تجربه‌های دینی برمی‌خیزند و به تعبیری، تفسیر تجربه‌اند؛

۳. آموزه‌های دینی باید با تجربه‌های دینی متناسب شود؛

۴. تجربه‌های دینی در مسیح کامل، و در ما ضعیف است و به تعبیری، تجربه‌ها برای همه کس در یک مرتبه حاصل نمی‌شوند؛

۵. چون اساس دینداری تجربه دینی است، آموزه‌های دینی کتاب مقدس، دیگر معیار و ملاک بودن خود را از دست می‌دهند؛

۶. دین امری شخصی است که هر کس باید آن را تجربه کند.

ذکر این نکته لازم است که بعضی از نویسندگان از جمله جناب آقای دکتر محمد شبستری در ایران تحت تأثیر شلایر ماخر، برآنند که اساس دین و دینداری، تجربه دینی است. او در تعبیری می‌گوید:

تجربه‌های دینی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت ناشی می‌شود و ایمان بر این تجربه‌ها استوار است. وی در توضیح این مسأله می‌نویسد:

ادیان بزرگ در سه سطح ظاهر می‌شوند:

ا. سطح اعمال و شعائر مثل نماز و روزه و انفاق مسلمانان؛

ب. سطح اندیشه‌ها و عقاید مثل خداشناسی، نبی‌شناسی، آخرت‌شناسی و دین‌شناسی؛

ج. سطح درونی‌تر دین که سطح تجربه‌های دینی و هسته اصلی دین است.

اگر ما این سطح‌ها را به صورت دایره‌هایی که بر یک دیگر محیطند، در نظر بگیریم، سطح تجربه‌ها، سومین دایره است که درون دو دایره دیگر قرار دارد و با آن دو دایره احاطه شده است؛ بنابراین، سطح درونی یا هسته اصلی دین، تجربه دینی است. سطح دوم، سطح شناخت است که تفسیر این تجربه شمرده می‌شود. در سطح شناخت، آن تجربه دینی درونی، تفسیر می‌شود. سطح سوم، اعمال و شعائر است که به همین هسته اصلی اتکا دارد. این تجربه‌ها اگر وجود نداشته باشد، آن اعمال و شعائر جز یک سلسله عادات عرفی و اجتماعی و فرهنگی، چیزی نخواهد بود. همو، در ادامه می‌گوید: ^{۱۷}

این جانب، اصل و اساس دینداری را در این تجربه‌ها می‌دانم. این تجربه‌ها برای همه کس و در یک مرتبه حاصل نمی‌شود.

در قرآن مجید، دین به همین معنا آمده است. در این کتاب هم هسته اصلی دین، همین تجربه‌ها است و اگر از شناخت دین صحبت شده، از آن شناخت‌ها به عنوان تفسیر آن تجربه‌ها صحبت شده است. اگر از اعمال و شعائر صحبت شده، باز هم به عنوان رفتارهای انسانی که در اصل به آن تجربه متکی است، صحبت شده است. ^{۱۸}

وی همچنین معتقد است که تجربه‌های دینی افراد دو عصر، متفاوت است و در نتیجه، شناخت و آموزه‌های دینی یابه تعبیری، الاهیات آنان با هم فرق می‌کند؛ چنان که الاهیات امروز با الاهیات پانصد سال پیش فرق دارد، و ملاک من، تجربه‌هایی است که برای خودم حاصل می‌شود. من هرگز در انتظار این نیستم که تجربه‌های آن‌ها (مسلمانان نخستین) عیناً برای من تکرار شود. تجربه دینی من، همان است که برای خودم حاصل می‌شود. ^{۱۹} شناخت آن هم متناسب با آن برای خودم حاصل خواهد شد.

در پایان، عقاید آقای شبستری را در باب تجربه دینی این‌گونه می‌توان خلاصه کرد:

۱. اساس دین و دینداری، تجربه دینی است و تجربه دینی از حضور انسان در برابر مرکز الوهیت ناشی می‌شود؛

۲. شناخت و آموزه‌های دینی، تفسیر این تجربه‌ها است؛

۳. تغییر در تجربه‌های دینی، تغییر در شناخت و آموزه‌های دینی را در پی دارد؛

۴. شناخت و آموزه‌های دینی و اعمال و مناسک دین، باید متناسب با این تجربه‌ها تغییر کند؛ زیرا آن‌ها از این تجربه‌ها برمی‌خیزند؛

۵. آموزه‌های کتاب مقدس، معیار بودن خود را از دست می‌دهد؛

۶. تجربه‌های مسلمانان نخستین با مسلمانان عصر حاضر متفاوت است؛ در نتیجه، اعتقادات و مناسک مسلمانان عصر حاضر با مسلمانان نخستین متفاوت می‌شود.

همان‌طور که مشاهده می‌کنید، وی این نظریات را دقیقاً از شلایر ماخر گرفته است؛ البته شلایر ماخر نظریه تجربه دینی را با توجه به معضلات و مشکلات عصر خود مطرح کرده؛ ولی جناب آقای محمد شبستری، نظریه تجربه دینی را بدون توجه به انگیزه‌های روییده در بستر و فضای فرهنگ مسیحیت، آن را از بستر خود جدا کرد و در فضا و فرهنگ اسلامی که فاقد آن انگیزه‌ها است، مطرح ساخته که وصله‌ای ناهماهنگ شده است. حال به انگیزه‌ها و ادله شلایر ماخر از طرح مبحث تجربه دینی اشاره می‌کنیم:

ا. شلایر ماخر، دین را از الاهیات و آموزه‌های عقلانی جدا ساخته تا دین را از حملات شک‌گرایان و منتقدان برهاند؛ برای مثال، دیوید هیوم و ایمانوئل کانت به گمان خود، انتقادهایی اساسی به مابعدالطبیعه و اصول اعتقادی دین وارد کردند. کانت حتی معتقد بود که عقل نظری از اثبات مفاهیم اساسی الاهیات نظیر خدا، جاودانگی نفس و اختیار انسان ناتوان است؛ بنابراین، وقتی الاهیات که مبنای دین است، بر اثر چنین انتقادهایی آسیب ببیند، دین، بی‌مبنا و آسیب‌پذیر خواهد شد؛ از این رو است که شلایر

ماخر می‌گوید: مبنا و اساس دین، نه شناخت است و نه عمل؛ بلکه احساس و تجربه دینی است. او با تعویض مبنا و اساس دین، در واقع به گمان خود، اساس مستحکم‌تری را برای دین طرح کرده است.^{۲۰}

ب. نظریه شلایر ماخر در باب تجربه دینی، در حقیقت، ضد عقلگرایی و نهضت روشنگری بود. نهضت روشنگری می‌کوشد تا آموزه‌های مسیحی را تبیین عقلانی کند و این مسأله معضلی برای مسیحیت پیش آورده بود؛ زیرا آموزه‌های اساسی مسیحیت نظیر آموزه تثلیث رازوار است و نمی‌توان آن‌ها را تبیین عقلانی کرد، بلکه باید آن‌ها را بر اساس ایمان پذیرفت.^{۲۱}

ج. نظریه شلایر ماخر در باب تجربه دینی در حقیقت، ضد این نظر کانت و فیخته بود که آنان دین را به اخلاق فرو می‌کاستند. کانت عقل را دارای دو قلمرو می‌دانست: قلمرو عقل نظری که از اثبات وجود خدا و مبانی دین ناتوان است و قلمرو عقل عملی. او دین و خدا را از لوازم اصول و احکام عقل عملی می‌دانست؛ از این رو، دین اصالت خود را از دست می‌داد و امر تبعی اخلاق می‌شد. شلایر ماخر در برابر چنین نظری، مطرح کرد که دین، حوزه و مبنای خاص خود را دارد و آن تجربه دینی است و اصالت دارد.^{۲۲}

د. نظریه شلایر ماخر در باب تجربه دینی به سبب تعارض موجود بین کتاب مقدس و علوم تجربی بود و این نظریه، راه حلی برای این تعارض به شمار می‌رفت که آن چه در دین اصالت دارد، تجربه است نه آموزه‌ها. آموزه‌ها تغییر پذیرند؛ بنابراین هنگامی که تجربه تغییر پذیرد، آموزه‌ها نیز که تفسیر این تجربه‌اند، تغییر می‌پذیرند. شلایر ماخر، با طرح نظریه خود، بر آن بود که ملاک دینداری، اعتقاد به آموزه‌های کتاب مقدس نیست.

ه. یکی دیگر از انگیزه‌های شلایر ماخر، تردیدهایی بود که در اصل کتاب مقدس روا داشتند.

نقادی کتاب مقدس روشن ساخت که پدید آورنده پنج کتاب اول کتاب مقدس، حضرت موسی نیست؛ بلکه نویسندگان آن، دست کم چهار شخص گوناگون بودند. یا درباره انجیل یوحنا که محبوب‌ترین انجیل مسیحیان است، تردید روا داشتند؛ حتی در این مسأله شک کردند که عیسای تاریخی و واقعی با عیسایی که در انجیل ظاهر شده، متفاوت است.^{۲۳}

بر این اساس، دیگر میسور نبود که از گزاره‌ها و آموزه‌های کتاب مقدس دفاع شود.

افراد بسیاری از جمله رودلف اُتو (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷ م)

تحت تأثیر این رأی قرار گرفتند. او متکلم مسیحی آلمانی و پژوهشگر برجسته تاریخ و پدیدارشناسی ادیان و نیز از تأثیر گذارترین متکلمان مسیحی پس از جنگ جهانی اول است. هدف اصلی تحقیقات اُتو، فهم سرشت و ماهیت دین بود. او بر آن است که دین بر پایه مواجهه روح و جان آدمی با حقیقتی پدید می‌آید که هم دارای جنبه عقلانی است و هم جنبه غیر عقلانی دارد. او این حقیقت را امر قدسی می‌نامد؛ البته جنبه غیر عقلانی آن امر قدسی، عمیق‌تر و اصیل‌تر است... این واژه در سیر تطورات معنایی خود در طول زمان، چنان با مفاهیم عقلانی درآمیخته که جنبه اصیل و غیر عقلانی آن مورد غفلت قرار گرفته است. ما مفاهیمی نظیر خیر اخلاقی، روحمندی، غایتمندی، اراده خیر داشتن، واجد قدرت مطلق بودن و صاحب هویت بودن را به امر قدسی و خدا نسبت می‌دهیم. عقل می‌تواند این مفاهیم را درک کند و این جنبه عقلانی امر قدسی است. این جنبه عقلانی خدا، عنصری اجتناب‌ناپذیر از آن است؛ ولی خدا در صفات عقلانی خود خلاصه نمی‌شود.^{۲۴}

این امر قدسی، جنبه غیر عقلانی نیز دارد که از طریق عقل نظری قابل درک نیست و فقط باید با چیزی فراتر از عقل یعنی احساس، آن را درک کنیم. اُتو برای اشاره به این بُعد امر قدسی و برای پرهیز از پیراهه‌های اخلاقی و نظری که این واژه را فرا گرفته‌اند، لفظ نومِن (numen) را که واژه لاتینی است برمی‌گزیند و از آن صفت نومینوس (numinos) را می‌سازد که در فارسی به معنای مینو و مینویی ترجمه شده است. به نظر او نومینوس، تصوّرناپذیر است؛ اما می‌توان به آن اشاره کرد. همچنین او تعبیر نومینوس را به دو معنا به کار می‌برد: گاهی برای احساس خاصی که از تجربه امر قدسی در انسان پدید می‌آید و گاهی بر خود آن حقیقت متعالی یا امر قدسی به کار می‌برد.^{۲۵} اُتو، امر مینوی را که فقط از طریق احساس قابل درک است در سه نوع احساس خاص متجلی می‌داند:

۱. احساس وابستگی و تعلق: ما مخلوقات بیش نیستیم و در برابر موجودی که از جمیع مخلوقات برتر است، محفوف و مغروق در عدم خویشیم؛

۲. احساس هیبت و خشیت دینی و مغلوبیت در برابر

- راز هیبت‌انگیز است. ما هنگام رؤیت خدا به لرزه می‌افتیم؛

۳. احساس شوق به آن موجود متعالی مجذوبمان

می‌کند. این بی‌قراری و شوق به خداوند، جزئی از وجود

ما است. این مدعا که احساس، سرچشمه عمیق‌تر دین

به‌شمار می‌رود، مستلزم آن است که تأملات فلسفی و کلامی راز و نتایج و تبعات ثانوی تجربه بدانیم. اگر تجربه دینی در کار نباشد، علوم الاهی یا فلسفه‌های دینی هم در کار نخواهد بود.^{۲۶}

سه. تجربه دینی به مثابه تجربه حسی (یا ادراک حسی)

این نظریه بر آن است که تجربه دینی، نوعی ادراک است. ویلیام آلتون بر آن است که ساختار تجربه دینی، شبیه ساختار تجربه حسی است. در تجربه حسی، سه جزء وجود دارد. شخص تجربه گر، متعلق این تجربه، و جلوه و نمود این متعلق برای من که پدیدار نامیده می‌شود. آلتون، بر همین قیاس، معتقد است که در تجربه دینی، سه جزء وجود دارد: شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند، متعلق یا خدایی که به تجربه درمی‌آید، و ظهور و تجلی خدا بر آن شخص تجربه گر. همان طور که در تجربه حسی، صرف نظر از مفهوم سازی و احکام، چیزی خود را به من عرضه می‌کند، در تجربه دینی نیز صرف نظر از مفاهیم و احکام، حقیقتی خود را به من عرضه می‌کند یا نشان می‌دهد که می‌توانیم صفات و افعال او را بشناسیم.

آلتون در برابر این انتقاد که صفاتی را که از طریق آن‌ها خدا خود را به ما نشان می‌دهد بسیار متفاوت از صفاتی است که از طریق تجربه حسی آشکار می‌شود، پاسخ می‌دهد که ما اغلب پدیدارها را با به کارگیری مفاهیم مقایسه‌ای به کار می‌بریم که خداوند چگونه خود را در تجربه دینی به ما نشان می‌دهد. چون این مقایسه‌ها متفاوت است (برای مثال خیریت خدا را هر کسی به نحوی درک می‌کند و شبیه چیزی می‌داند)، این پدیدارها متفاوت شده است. آلتون همچنین معتقد است: مشکلاتی که از اثبات حقایق تجربه دینی حاصل می‌شود، با اثبات حقایق ادراک حسی تفاوتی ندارد.^{۲۷}

چهار. تجربه‌های شبه حسی

تجربه‌های شبه حسی آن دسته از تجربه‌های دینی هستند که نوعی ادراک حسی در آن‌ها نقش دارد. رؤیاهای دینی، احساس درد هنگام تجربه دینی، رؤیت فرشتگان، شنیدن وحی و تکلم موسی با خداوند همه را می‌توان در این بخش قرار داد.

ریچارد سویین برن (۱۹۳۴ - م) تجربه‌های دینی را که حس به گونه‌ای در آن‌ها مدخلیت دارد، بر چهار قسم تقسیم می‌کند؛ البته او به نوعی دیگر از تجربه‌های دینی اشاره می‌کند که تجربه گر، از خدا شهود بی‌واسطه دارد. تجربه‌های شبه حسی او عبارتند از:

۱. تجربه خداوند یا واقعیت نهایی، از طریق شیء محسوس که در قلمرو تجربه همگانی است؛ برای مثال، ممکن است شخص تجربه گر، خدا را در تمثال شخصیتی مقدس، غروب خورشید یا اقیانوس ببیند. شخص، از طریق این‌ها با خدا مواجه می‌شود.

۲. تجربه خدا یا واقعیت نهایی به واسطه شیء محسوس نامتعارف که همگانی است.

شخص ممکن است خدا را از طریق بوته که مشتعل است، ولی نمی‌سوزد، تجربه کند؛ اما این پدیده، نامتعارف و نامعمول است.

۳. تجربه خدا یا واقعیت نهایی به واسطه شیء شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل وصف است؛ برای مثال، شخص ممکن است خدا را در رؤیا یا مکاشفه تجربه کند. مانند پطرس که در حالت رؤیا چادری دید که از آسمان آویخته شد. و در آن، حیوانات حرام گوشت بودند.

۴. تجربه خدا یا واقعیت نهایی به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل وصف نیست. در این تجربه، شخص چیزی را احساس می‌کند یا می‌بیند؛ اما آن چیز به مثابه امری وصف‌ناپذیر به تجربه او درمی‌آید؛^{۲۸} البته برای تجربه دینی، انواع و اقسام دیگری نیز مطرح شده است؛ از قبیل تقسیم ششگانه دیویس که تجربه‌های دینی را به تجربه‌های تفسیری، شبه حسی، و حیانی، احیاگر، مینوی و عرفانی تقسیم می‌کند که تا اندازه‌ای با هم تداخل دارند. در این مقال، چون عمده تجربه‌های دینی را مطرح کرده‌ایم، از توضیح این انواع خودداری می‌کنیم.

حال که انواع تجربه‌های دینی و عرفانی را مطرح کردیم، نوبت آن است که به بررسی مدعیات آن‌ها بپردازیم. تجربه‌های عرفانی را می‌توان از منظرهای گوناگون بررسی کرد که در این جا از سه منظر بررسی می‌شود:

۱. آیا تجربه دینی و عرفانی می‌تواند منبع شناخت تلقی شود؟
۲. آیا تجربه دینی و عرفانی می‌تواند خدا را اثبات کند؟
۳. آیا تجربه دینی و عرفانی می‌تواند محور و اساس دین و دینداری تلقی شود؟

۱. تجربه عرفانی، راه شناخت

عارفی که ادعا می‌کند در تجربه عرفانی خدا را تجربه کرده یا خدا برای او چنین به نظر رسیده است، آیا از تجربه ذهنی یا از جنبه ذهنی عارف می‌توانیم واقعیت عینی و وجودی محتوای تجربه یعنی جنبه عینی آن را اثبات کنیم؟

ممکن است عارف خطا کرده باشد. چه بسا در تجربه‌های حسی اتفاق می‌افتد که فردی، کسی را در غروب دیده؛ در حالی که او برای مثال، حیوان بوده است. شاید مدعیات عرفانی عارف، توهمات او باشد. همچنین عارفان گاهی در تجربه عرفانی خود، گزارش‌های متعارض اظهار می‌دارند که نمی‌توانیم همه آن‌ها را معتبر تلقی کنیم. ممکن است عارفی خدا را به صورت واحد و عارف دیگری او را به صورت تثلیث تجربه کند؛ بنابراین، بر اساس چنین اشکالاتی، تجربه عرفانی را نمی‌توان منبع شناخت معتبر تلقی کرد.

مهم‌ترین دلیلی که در ردّ این ادعا اظهار شده، این اصل است که هر تجربه‌ای اعم از حسی و عرفانی، باید صادق و معتبر تلقی شود، مگر این که دلیل موجهی بر نقیض آن داشته باشیم؛ یعنی مادامی که خطای تجربه‌ها اثبات نشود، درست هستند. اگر ما این اصل را نپذیریم، هرگز ادله کافی برای صادق و معتبر تلقی کردن هیچ تجربه‌ای اعم از حسی و دینی نداریم. این اصل را سویین برن اصل خوش باوری (the principle of credulity) نامیده است. این اصل فقط جایگزین، شک‌گرایی افراطی است.

اگر ما به گزارش‌های تجربی اعتبار و حجّیت ندهیم، یعنی اصل را بر صحت آن‌ها نگذاریم، دیگر هیچ دلیلی برای اعتماد به منبع تجربی نداریم. حال اگر این اصل در مورد تجربه عرفانی به کار گرفته شود، مستلزم این است که هر وقت کسی گزارش دهد خدا را با خصوصیات و صفات خاصی درک کرده است، گزارش‌های او درست تلقی خواهد شد، مگر این که ادله قوی و مستدلّی برای انکار آن‌ها داشته باشیم. حال اگر کسی ادعا کند این اصل، مجاز می‌دارد که گزارش عجیب و غریب بعضی از عارفان را بپذیریم، باید بگوییم که نمی‌توانیم گزارش عارف را گزارش عجیب و غریب لحاظ کنیم، مگر این که ادله‌ای برای انکار آن داشته باشیم. آن دلیل می‌تواند گزارش معتبر عرفانی دیگر یا منبع کلامی یعنی کتاب مقدّس یا عقل باشد، اگر گزارشی برخلاف این ادله بود، انکار می‌شود.^{۲۹}

انتقاد به حقایق تجربه‌های عرفانی در جایگاه منبع شناخت

برخی از فیلسوفان معاصر تجربه حضور یا فعالیت خدا را انکار می‌کنند. بیش‌تر ادله آن‌ها بر این اعتقاد مبتنی است که فرق اساسی بین تجربه عرفانی و حسی وجود دارد. از آن‌جا که ما تجربه‌های حسی را به طور معمول معتبر تلقی می‌کنیم، باعث شده است که بین آن‌ها و تجربه‌های عرفانی

شبهت ایجابی مطرح شود و از حقایق و اعتبار تجربه حسی به اعتبار تجربه عرفانی منتقل شویم. در حالی که نه تنها شباهتی بین آن‌ها نیست، بلکه بین آن‌ها اختلاف‌هایی وجود دارد که عبارتند از:

تجربه حسی برای همه افراد قابل دسترس است؛ در حالی که تجربه عرفانی عمومی نیست. افزون بر این، در حالی که تجربه‌های حسی به نحو مستمر و به نحو اجتناب‌ناپذیری در خلال همه ساعات بیداری ما حاضر است، تجربه عرفانی، پدیده‌ای نادر است و فقط برای بعضی میسر می‌شود. همچنین مطرح کرده‌اند که تجربه حسی زنده و سرشار از اطلاعات است، در حالی که تجربه عرفانی ابهام دارد.

در برابر این استدلال گفته می‌شود: هیچ دلیل قطعی وجود ندارد که تجربه معدودی از افراد، احتمال صحت کم‌تری از تجربه‌ای دارد که به وسیله همه صورت می‌گیرد؛ حتی در تجربه‌های حسی، بسیاری از تجربه‌های قابل اعتماد وجود دارند که اقلیت معدودی به آن‌ها می‌پردازند؛ برای مثال، تحقیق در بخش خاصی از تحقیقات علوم فیزیکی؛ پس این دلیل درستی نمی‌تواند باشد که تجربه‌ای صورت گرفته به وسیله افراد کمی، تجربه درست و معتبری نیست. راه برای همه افراد باز است؛ یعنی اگر شرایط خاصی داشته باشند می‌توانند آن تجربه‌ها را سر بگذرانند. در مقابل این انتقاد که تجربه عرفانی، اطلاعات کمی به ما ارائه می‌دهد، شاید سخن درستی باشد؛ ولی دلیل بر آن نیست که هیچ‌گونه آگاهی و اطلاعاتی به ما عرضه نمی‌کند.^{۳۰}

دومین انتقاد این است که عارفان در واقع، از خدا آگاهی مستقیم ندارند؛ بلکه اعتقادات دینی خود را در یک تجربه دینی به ظاهر بی تفاوت و شاید منفعل محض، اظهار می‌کنند. مسیحیان فقط تجربه‌های عیسی را گزارش می‌کنند. هندوها، تجربه‌های وشنو و بودائیس‌ها، تجربیات نیروانا را.^{۳۱}

اولاً این مطلب درست نیست؛ زیرا بسیاری از تغییر مذهب‌ها و نوکیشی‌ها، بر مبنای تجربه خدا است؛ از این رو، افراد در تجربه خدا، صرفاً اعتقادات پیشینی خود را گزارش نمی‌کنند؛ بلکه در واقع از اعتقادات پیشینی خود تبری می‌جویند.

ثانیاً این که عارفان در بیان تجربیات خود از اعتقادات دینی خود استفاده می‌کنند، به تجربه عرفانی اختصاص ندارد؛ حتی تجربه حسی نیز چنین خصیلتی را دارد. به تعبیری می‌توان گفت که همه داده‌های حسی گرانبار از نظریاتند؛ حتی در خود عمل ادراک حسی، آخرین جزء

تحویل ناپذیر محسوسات یا یافته‌های حسی، آن چنان که هیوم تصوّر می‌کند، تکه‌های جدا جدا رنگ یا سایر حسیّات جسته و گریخته نیست؛ بلکه انگاره‌های یک پارچه‌ای است که خواه ناخواه تعبیر در آن‌ها نفوذ کرده است. ما تجربه خود را در پرتو علایق خاص، نظم و نسق می‌دهیم و به خصایص زبده آن‌ها توجه می‌کنیم. فعالیت علمی نیز صرفاً عبارت از گردآوری همه امور واقع نیست. ... یک پزشک، عکس یا فیلمی را که با اشعه ایکس برداشته شده، یک جور می‌بیند و کسی که اطلاعات و آموزش پزشکی ندارد، جور دیگر.^{۳۲}

از این مطلب می‌توان نتیجه گرفت که هیچ امر واقع تعبیر نشده‌ای وجود ندارد و در این جهت فرقی بین تجربه حسی و دینی یا عرفانی نیست.

سومین اختلاف بین ادراک حسی و عرفانی این است که برای صحت تجربه حسی آزمون‌های عملی وجود دارد؛ اما در تجربه عرفانی چنین آزمونی نیست؛ برای مثال اگر کسی هواپیمایی را بالای سر خود ببیند، روش‌هایی برای صحت اعتقاد او وجود دارد؛ اما این امر در باب تجربه عرفانی موجود نیست. در برابر این انتقاد می‌توان گفت: این دلیل، بر این مبتنی است که فقط معیار صحت ادعایی، معیارهای تجربه حسی است. ما حق نداریم ملاک صحت یک منبع شناخت را برای سایر منابع شناخت معیار بگیریم. ما به چه حقی منبع و معیار شناخت را فقط حسی می‌دانیم؟ اگر منبع دیگری برای شناخت مثل تجربه عرفانی وجود دارد، معیارهای خاص خود را می‌طلبد؛ همان‌گونه که عارف نمی‌تواند منبع شناخت را منحصر به تجربه عرفانی بداند و هر شناختی را که مطابق این معیار نباشد، انکار کند.^{۳۳}

چهارمین اختلاف، این است که آدمیان در تجربه حسی، توافق بیش‌تری دارند؛ در صورتی که در تجربه عرفانی، توافق کم‌تری است. دو عارف از یک حقیقت، دو گونه گزارش می‌دهند؛ برای مثال دو عارف مسلمان و مسیحی، از واقعیت متعالی دو گونه تجربه عرفانی دارند؛ اما در تجربه حسی، این اختلاف کم‌تر است.

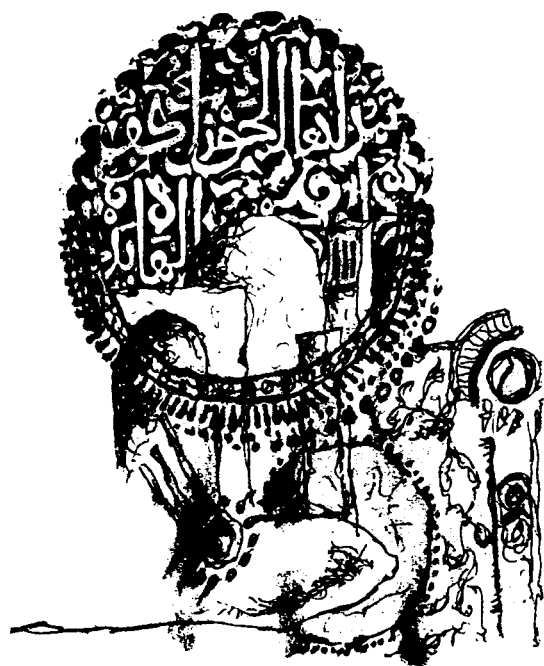
در پاسخ این انتقاد می‌توان گفت: اولاً اختلاف نظر در تجربه حسی نیز گاهی وجود دارد؛ به طور مثال، دو شاهد با این که هر دو حادثه‌ای را دیده‌اند، بیان آنان از این حادثه متفاوت است؛

بنابراین، صرف تفاوت گزارش، دلیلی نمی‌شود که عینیت آن حادثه را انکار کنیم. همین‌طور گزارش دو عارف

از تجربه یک واقعیت متعالی ممکن است دو گونه باشد؛ اما آن‌ها را باید با معیارهای دیگری نظیر روش عقلانی یا انطباق با متون مقدّس، بررسی کنیم که کدام یک از این دو بیان به واقع نزدیک‌تر است؛ پس صرف اختلاف گزارش، دلیلی بر انکار آن حادثه نیست.^{۳۴}

از بیاناتی که در این باب مطرح کردیم، به خوبی برمی‌آید که نمی‌توان منبع شناخت را فقط به تجربه حسی منحصر دانست. تجربه عرفانی هم می‌تواند راهی برای شناخت باشد؛ البته صحت و سقم مدعیات تجربیّات عرفانی را باید با ملاک‌ها و روش‌های خاص خود بسنجید. معیار صحت بعضی از این مدعیات در خود آن‌ها است؛ نظیر وحی رسالی پیامبر (اگر با کمی مسامحه، تجربه دینی را بر وحی رسالی پیامبر بتوان اطلاق کرد) و معیار بعضی دیگر، عقل و منابع دیگر معرفتی از جمله کتاب مقدّس است که اگر موافق آن‌ها بود؛ درست و گرنه نادرست است؛ البته شهود عارف به شرطی که به مرحله یقین برسد و مخالف عقل و شرع نیز نباشد، برای خودش حجیت دارد؛ اما شهود عارف برای دیگران حجیت ندارد، مگر این که بر متعلّق آن تجربه برهان عقلی اقامه شود؛ یعنی از راه عقل آن را اثبات کنند یا این که به طریقی، عصمت صاحب شهود برای دیگران ثابت شده باشد، در آن صورت می‌تواند به آن شهود تمسک کند.^{۳۵}

در پایان این بحث لازم است برای غنای هر چه بیش‌تر، دیدگاه اسلام را در این باب مطرح کنیم.



دیدگاه قرآن و روایات در باب تجربه دینی و عرفانی به صورت راه شناخت

قرآن و روایات، راه تزکیه نفس و صفای باطن را که می توان در زمره تجربه دینی و عرفانی دانست، راه و منبعی برای شناخت می داند که نتیجه چنین تزکیه و صفای باطن، اتصال و ارتباط با عالم غیب رؤیت آن با چشم دل است هرکس بر حسب توان و ظرفیت خود که در این مسیر گام برمی دارد می تواند از این نعمت بهره مند شود. قرآن در این باره می فرماید:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا.

کسانی که در راه ما مجاهدت و کوشش کنند، آنان را به راه های خود راهنمایی می کنیم.

و یا در آیه ای دیگر می فرماید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ نُصَلِّحْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ. ۳۶

ای کسانی که ایمان آورده اید، اگر اهل تقوا باشید، خدای بزرگ در وجود شما نوری قرار می دهد که با آن می توانید حق را از باطل تشخیص دهید؛

بنابراین، تقوا و صفای باطن می تواند عاملی برای معرفت و شناخت باشد.

از رسول گرامی اسلام نیز روایت شده است که می فرماید:

مَنْ أَخْلَصَ لِي أَرْبَعِينَ صَبَاحًا فَجَرَّ اللَّهُ يَنْبِيعَ الْحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ. ۳۷

هر کس چهل روز با اخلاص، خدا را عبادت کند، خداوند چشمه های حکمت را از دل او بر زبانش جاری خواهد ساخت.

در این باره روایتی از امام صادق علیه السلام نیز وجود دارد: هر کس چهل روز از طریق اخلاص، متوجه خدا شود، دنیا در نظر او کوچک و بی ارزش جلوه می کند.

از عیوب و بیماری های روحی و از درد و درمان آن ها آگاه می گردد و خداوند، قلب او را سرشار از حکمت کرده، بر زبان او جاری می سازد. ۳۸

از مجموع این آیات و روایات به خوبی برمی آید که مجاهده نفس و اخلاص در بندگی خدا، راهی برای شناخت و اتصال با عالم غیب است که آدمی از آن طریق می تواند عالم غیب را بشناسد: بنابراین، از دیدگاه اسلام، تجربه عرفانی یا به تعبیری، ارتباط با عالم غیب از طریق بندگی و اخلاص در عبودیت و بندگی خدا و مجاهده نفس و تقوای الهی میسر است.

۲. تجربه دینی و عرفانی، راهی برای اثبات وجود خدا

نمونه هایی از برهان تجربه دینی بر اثبات وجود خدا عبارتند از:

ا. ما از یک حقیقت ویژه، تجربه هایی داریم که بسیار عمیق، با معنا و ارزشمند هستند. این تجربه ها نمی توانند بر اساس فرضیه های طبیعی تبیین شوند؛ پس باید از حضور یک موجود ماوراء طبیعی یعنی خدا ناشی باشند که چنین تجربه هایی را الهام می کند. ۳۹

ب. افراد بسیاری در مکان ها و زمان های به طور کامل گوناگون، تجربه خدا را ادعا کرده اند و فرض این که همه آن ها اغفال شده یا فریب خورده اند، نامعقول است.

ج. تجربه های دینی فی نفسه، توحیدی، همه خدایی، مسیحی و بودایی نیستند. همه این تمایزها، تفسیرهایی از این تجربه اند. تجربه دینی فی نفسه به چیزی شهادت می دهد که کم تر مشخص است؛ اما بی نهایت ارزش دارد و آن نارسا بودن همه مکاتب مادی گرا و طبیعت گرا است.

د. برهان واقعی بر وجود خدا، همان احساس شخصی هر فرد معتقد از حضور خدا و آگاهی از اراده خدا در برخورد و تصادم با اراده خود شخص است و نیز احساس آرامشی که به دنبال پذیرش امر الهی حاصل می شود. ۴۰

به نظر برخی متفکران، برهان تجربه دینی، برهان مستقل بر اثبات وجود خدا نیست و فقط باید آن را تأییدی بر براهین دیگر وجود خدا به کار برد. بعضی دیگر از جمله سی. دی. براد، گاتینگ و ویلیام آلتسون و ... از برهان تجربه دینی دفاع می کنند. برخی دیگر، مانند والیس ماتسون، این برهان را انکار کرده، بر آن است که تجربه دینی هیچ گاه نمی تواند وجود متعلق خود را در عالم خارج اثبات کند و انتقال از ذهن به خارج، مغالطه است. در این بخش ابتدا به تقریر براد و سپس به انتقادات این برهان اشاره خواهیم کرد.

برهان تجربه دینی بر وجود خدا از دیدگاه براد

سی. دی. براد (C.D. Broad) (۱۸۸۷ - ۱۹۷۱ م) استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج است که تالیفات فراوانی در زمینه فلسفه دین، فلسفه ذهن و تحقیقات روانی دارد. او در مقاله خود به نام «برهان تجربه دینی» حدی را مشخص کرد که در آن می توانیم از تجربه دینی، وجود خدا را نتیجه بگیریم. براد، احساس دینی را به گوش و شنوایی برای موسیقی تشبیه کرده است. هر کدام این ها دو طرف ایجابی و سلبی دارند. در طرف سلبی، معدودی از افراد هستند که در برابر موسیقی کردند و معدودی هم در طرف ایجابی آنند

جسمانی حالت غیر عادی داشته‌اند؛ ولی با این حال، برخی از تجربه‌های حسی آنان از اعتبار و وثافت لازم برخوردار است. افزون بر این اگر تمام عارفان حالت طبیعی داشته باشند، شگفتی خواهد داشت؛ به جهت این که آنان مدعی کشف حقایق متعالی اند نه برعکس.

همچنین بر فرض که رفتار غیر عادی برخی از عارفان دلیل بر عدم اعتبار تجربه‌های دینی آنان باشد، این امر، دلیلی بر بی اعتباری تجربه‌های دینی عارفانی که رفتار عادی داشته‌اند، نیست.^{۴۲}

برخی متفکران اشکالات دیگری به برهان تجربه دینی وارد کرده‌اند که به دو نمونه از آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

۱. شکاکیت در باب تجربه دینی

والیس ماتسون، استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی است. او در کتاب خود به نام وجود خدا (۱۹۶۵ م) تحلیل مختصری از ادراک عرضه می‌کند. بر آن است که ادراک و تجربه‌های حسی و عادی دو شرط مهم دارند که عبارتند از: اثبات و تأیید پذیری و همگانی بودن (که معیارهای حقایقت هستند)؛ ولی در تجربه‌های دینی این دو شرط وجود ندارد؛ بنابراین گواهی شخصی تجربه گر دینی، نمی‌تواند حقایقت ادعای او را که وجود خدا است، اثبات کند، مگر این که دلیل مستقلی بر وجود خدا داشته باشیم که در آن وضعیت انتظار چنین تجربه‌هایی را داریم.

ماتسون بر آن است که حتی اگر عارفان، سلیم‌العقل هم باشند، تجربه آنان، هیچ اعتباری برای ما ندارد. او عارف را به بینایی میان کوران همانند می‌کند که تأثیر خورشید را در گرمایی برای کوران و صف می‌کند. او استدلال می‌کند: همان طور که معقولانه نیست کوران به گفته افراد بینا معتقد شوند، مگر این که آنان، گزارش بینایان را به طریقی بررسی کنند، به همان نحو اعتماد غیر عارفان به گفته عارفان هنگامی معقول است که عارفان بتوانند ادعاهای خود را در قالب گزاره‌هایی قابل بررسی و ارزیابی بیان کنند. یگانه تفاوت عارف و غیر عارف در این است که عارف، تجربه مستقیم دارد؛ ولی غیر عارف فقط به نحو غیر مستقیم می‌تواند به آن‌ها اعتقاد یابد.

انتقاد ماتسون را می‌توان در دو قسم مطرح کرد.

۱. تجربه عرفانی با تجربه حسی فرق دارد؛

۲. حقایقت تجربه دین عارف برای دیگران حجیت ندارد.^{۴۳}

در باره تفاوت تجربه عرفانی و حسی می‌توان گفت: همان طور که پیش‌تر مطرح شد، اختلافی در این جهت بین تجربه حسی و تجربه عرفانی وجود ندارد. اما درباره قسم

که در بالاترین سطح در برابر موسیقی قرار دارند که آنان مانند باخ و بتهون بنیانگذار مکتب در موسیقی هستند. در حد فاصل این دو گروه، افراد معمول قرار دارند که طرفدار موسیقی اند؛ البته میزان استعداد خود آن‌ها، متفاوت است. احساس و تجربه دینی هم به همین صورت است. عده‌ای، هیچ گونه احساس دینی ندارند، در طرف دیگر، عده‌ای احساس و تجربه دینی قوی دارند که بنیانگذار مکتبند. در بین این دو قسم، مردم عادی قرار دارند که باز خود آن‌ها هم در برابر احساس دینی، دارای درجه و مرتبه متفاوت هستند؛ البته اختلاف عمده بین دین و موسیقی این است که دین برخلاف موسیقی، در باب ماهیت و واقعیت، چیزی برای گفتن دارد. نکته‌ای که در این جا باید به ذکر آن پرداخت، این است که افرادی غیر واجد احساس دینی نمی‌توانند در مورد مدعیات کسانی که تجربه دینی دارند، اظهار نظر کنند.

براد در پاسخ به این پرسش که آیا ادعاهای معرفتی تجربه دینی، واقعیت دارد، پاسخ مثبت داده است و استدلال خود را چنین مطرح می‌کند:

مقدمه اول: میان عارفان، اتفاق نظر و اجماع بسیار گسترده‌ای در باب ماهیت معنوی واقعیت (یعنی خدا) وجود دارد.

مقدمه دوم: هنگامی که چنین اجماعی میان عارفان و مشاهده کنندگان که خودشان تجربه آن را ادعا کرده‌اند، وجود داشته باشد، این نتیجه معقول است که تجربیات آنان اعتبار دارد، مگر این که دلیل معتبری بر فریفته شدن آنان داشته باشیم.

مقدمه سوم: هیچ دلیل معتبر و ایجابی بر این عقیده وجود ندارد که تجربیات عرفانی، وهمی و خیالی است؛ پس این اعتقاد معقول است که تجربه‌های عرفانی، معتبر و درستند.^{۴۱}

برخی به مقدمه سوم این استدلال خدشه وارد کرده و گفته‌اند: ما مشاهده می‌کنیم میان عارفان و قدیسان دینی، در مواردی نشانه‌ها و علائم بیماری روانی یا ضعف جسمانی وجود دارد و این دلیل بر موهم بودن تجربه‌های دینی آن‌ها است.

براد در پاسخ به این اشکال می‌گوید: حتی اگر این ادعاهای را بپذیریم، باز هم این اشکال موجه نخواهد بود: اولاً بسیاری از بنیانگذاران مذاهب و عارفان از لحاظ جسمانی از افراد دیگر سالم‌تر بوده‌اند. به هر حال دیوانه دانستن عارفان بزرگ از قبیل افلاطون و پولس مقدس و... نوعی بی‌شمردگی است. ثانیاً بسیاری از دانشمندان علوم تجربی و همچنین برخی از هنرمندان از لحاظ ذهنی و

دوم انتقاد می‌توان گفت که این انتقاد تا حدی وارد است. به فرض اگر عارف سخنان متناقض‌آمیزی بر زبان جاری کرد، غیر عارف نمی‌تواند این گزارش را به جهت این که گزارش عرفانی است، بپذیرد. مدعیات شهود عارف برای دیگران زمانی حجیت دارد که برهان عقلی، آن را تأیید کند یا به طریقی، عصمت و خطاناپذیری صاحب شهود عرفانی اثبات شود؛ حتی انبیا و رسولان الهی به غیر از پیامبر گرامی اسلام برای صدق دعوی نبوت خود، معجزه می‌آوردند؛ ولی صدق و حقیقت بیانات پیامبر گرامی در خود سخنان حضرت وجود دارد و خود این سخنان، معجزه است.

۲. تبیین‌های روانی و طبیعت‌گرایانه تجربه دینی

تبیین‌های روانی و طبیعت‌گرایانه‌ای در باب تجربه دینی وجود دارد که بر اعتبار آن سایه‌ای از تردید می‌گستراند. یکی از مشهورترین این تبیین‌ها، تبیین فروید است.

فروید ادعا کرده است که تجربه دینی، نتیجه فرافکنی تصور پدر، در درون خود انسان است. فرایند این فرافکنی چنین است. هنگامی که شما کودک بودید، مشاهده می‌کردید که پدر شما، پهلوان و قهرمان نیرومندی است که می‌تواند هر کاری را انجام دهد. همه نیازهای شما را برآورده سازد و بر هر مانع متعارفی که بر سر راه شما در هر مرحله‌ای قرار داشت، غلبه کند. هنگامی که شما بزرگ می‌شوید، مشاهده می‌کنید که متأسفانه پدر شما خطاپذیر و قدرت او بسیار محدود است؛ اما شما هنوز به یک پدر به طور کامل قدرتمند و خیر و نیکوکار نیاز دارید. به طور ناخودآگاه، نیاز خود را به پدر آسمان‌های خالی فرافکنی می‌کنید و به تعبیری، برای خود، خدایی می‌سازید. از آن جا که این پدیده عام و گسترده است، یعنی همه ما چنین فرافکنی را انجام داده‌ایم، به مسجد یا کلیسا یا کنیسه یا هر جای دیگری برای عبادت می‌رویم و امر موهومی را عبادت می‌کنیم؛ اما این امر، خرافه و افسانه‌ای بیش نیست و آسمان تهی است.^{۴۴}

در برابر این تبیین می‌گوییم:

۱. این تبیین، فرضیه و احتمالی بیش نیست؛
۲. حتی اگر چنین فرضیه‌ای درست بود، شخص موحد می‌تواند بگوید: رابطه پدرانه، راهی است که خدا به ما آموخته است که درباره او چنین بیندیشیم؛ پس این تبیین نمی‌تواند دلیلی بر انکار برهان تجربه دینی باشد.
۳. اگر کسی مصر باشد که یگانه راه تبیین خدا و تجربه

دینی همین است، مسائل چندی را پیش فرض گرفته است که اثبات آن‌ها به آسانی میسر نیست:

ا. هستی مساوی با ماده است؛

ب. از میان تبیین‌های گوناگون علمی برای این مسأله، یگانه راه تبیین تجربه دینی، تبیین روان‌شناختی فروید است. هر کدام از این‌ها مسائل مهمی است که دانشمند و از جمله فروید نمی‌تواند به آسانی آن‌ها را اثبات کند.

۴. همچنین می‌توان گفت: درست است که علت قریب تجربه دینی، تبیین روان‌شناختی فروید است، اما میان علت بعید تجربه دینی، خدا قرار داد. افزون بر این، فروید که علت بعید این تجربه‌ها را نفی نکرده است ممکن است ما نتوانیم علت قریب تجربه دینی را بر حسب امور ماورای طبیعی تبیین کنیم؛ ولی در طول علت بعید آن، به امور ماورای طبیعی یعنی خدا متوسل شویم؛ حتی متعلق ادراک حسی در بین علت قریب تجربه حسی نیست. علت قریب آن، فعل و انفعالات درون مغز انسان و سپس سلسله اعصاب انسان است.

تبیین طبیعت‌گرایانه: بر اساس این تبیین، هر واقعیتی می‌تواند بر حسب فرایند فیزیکی و مادی تبیین شود؛ از این رو دیگر نیازی نیست که به موجودات ماورای طبیعی تمسک بجویم. هیچ موجود غیر مادی وجود ندارد. هر چند که آگاهی‌ها و ارزش‌هایی وجود دارد که با ارجاع به عملکردهای فیزیکی توضیح داده می‌شود. آگاهی یا نفس، عملکرد حالات مغز است. هیچ چیز دیگری غیر از حالات مغز وجود ندارد. فرایندهای مغزی، تجربه‌های زمانی و مکانی هستند که از طریق حواس به مغز منتقل می‌شود. هر شناختی به این طریق تولید می‌شود و هیچ دلیل معتبری وجود ندارد که معتقد شویم مغز به واقعیت ماورای فیزیکی دست می‌یابد.^{۴۵}

در پاسخ این تبیین می‌گوییم: پیش فرض این تبیین، مادی‌گرایی است؛ یعنی هستی مساوی با ماده است و هیچ چیز غیر مادی وجود ندارد. این یک تفکر فلسفی است که دانشمند نمی‌تواند آن را اثبات کند و به صرف ادعا هم چیزی حل نمی‌شود؛ بنابراین از مجموع بحث‌های مربوط به برهان تجربه دینی بر اثبات وجود خدا نتیجه می‌گیریم که این برهان برای خود تجربه‌گر حجیت دارد. و برای دیگران به شرطی حجیت دارد که همان طور که پیش‌تر توضیح دادیم، به وجهی از طریق عقل یا راه‌های دیگر ثابت شود. انتقادهایی هم که به این برهان وارد شد، چندان معقول نبود که بتواند این برهان را به چالش بطلبد.

۳. تجربه عرفانی، محور و اساس دین و دینداری

شلایر مآخر بر آن است که قلب و اساس دین و دینداری، در عواطف و به نحو خاص تر در احساسی قرار دارد که به نحو خاصی دینی است؛ یعنی در تجربه دینی که نام‌های گوناگونی بر آن می‌گذارد؛ از قبیل احساس وابستگی مطلق، احساس و تجربه امر نامتناهی، احساس امر کلی و حقیقت بسی کران‌الاهی که همان امر الوهی است. او همچنین بر آن است که حیات دینی، هم در شکل عقیدتی و آموزه‌های و هم در شکل آیینی، از این تجربه دینی ناشی می‌شود.^{۴۶}

در برابر این عقیده می‌توان گفت:

أ. این امر الوهی که باید با آن مواجه شد یا آن را تجربه کرد، آیا واژه معناداری است یا بی‌معنا؟ اگر بی‌معنا است و حقیقتی برای آن متصور نیست، چگونه باید آن را تجربه کرد، و اگر این واژه، واژه معناداری است، چه معنایی را باید برای آن در نظر گرفت؟ آیا الوهیت و خدا همسان با جهان و انسان است، همان طور که برخی فیلسوفان برآندند؟ به نظر نمی‌رسد الوهیتی که متعلق تجربه دینی است، چنین باشد. اگر الوهیت، امری جدا و مغایر با انسان و جهان است، همان گونه که موخدان چنین عقیده دارند، در آن صورت چه رابطه‌ای با انسان و جهان دارد؟ تا هنگامی که به چنین پرسش‌هایی پاسخ داده نشود نمی‌توان الوهیت را به نحو صحیحی تجربه کرد.

ب. آیا الوهیت، وجود خارجی دارد یا ندارد؟ اگر آدمی، به عللی منکر الوهیت و امر نامتناهی باشد، چگونه آن را تجربه کند؟ اگر الوهیت وجود خارجی دارد، دارای چه صفاتی است؟ مادامی که صفات چنین الوهیتی مشخص نشود نمی‌توان دقیقاً مطرح کرد که الوهیت را تجربه کرده‌ایم. شاید امر دیگری را به غلط به جای او برگزیده‌ایم؛ بنابراین می‌توان گفت که تجربه دینی بر اندیشه و مفاهیم و به آموزه‌ها مبتنی است نه برعکس.

ج. شلایر مآخر می‌گوید: تجربه دینی، قلب و اساس ایمان دینی است. در برابر چنین سخنی، این پرسش مهم مطرح می‌شود که آیا تجربه بعضی از متدینان اعتبار دارد یا همه متدینان. اگر بگوییم تجربه دینی بعضی از متدینان حجیت دارد، در این جا باید این مسأله روشن بشود که به چه دلیلی چنین اعتقادی یافته‌ایم. چون هر کسی می‌تواند ادعا کند که تجربه دینی من صحیح و تجربه دینی دیگران نادرست است؛ بنابراین، ویژگی‌های تجربه صحیح را باید مشخص کرد و بر اساس آن معیارها به داوری در باب

تجربه‌ها پرداخت؛ از این رو اساس دین، شناخت و نظر می‌شود، نه تجربه و احساس. اگر بگوییم تجربه‌های دینی همه متدینان یا پیروان همه مذاهب درست است، این مسأله مطرح می‌شود که آیا ما می‌توانیم تجربه همه متدینان از هر مذهبی را بپذیریم. به نظر می‌رسد که این امر، درست نباشد؛ زیرا صفت‌هایی را که این افراد در تجربه دینی به خدا و الوهیت نسبت می‌دهند، گاهی متناقض است. مسلمان می‌گوید: خدا واحد و شخصی است و مسیحی می‌گوید: خدا و الوهیت به صورت تثلیث و سه اقنوم درک می‌شود.

هندو و بودایی می‌گوید: الوهیت که همان «ویشنو» و «نیروانا» است غیر شخصی است. سرانجام هر مذهبی ادعا می‌کند که خدای مورد تجربه او به همان اوصافی متصف است که او عقیده دارد؛ بنابراین، محال است که همه این تجربه‌ها به نحو یک سان درست باشد؛ یعنی خدا و الوهیت هم واحد باشد و هم غیر واحد؛ هم شخصی باشد و هم غیر شخصی.

حال اگر این نظر را بپذیریم که متعلق همه این تجربه‌ها یکی است و در واقع تجربه‌های دینی از یک موجود حکایت می‌کند و اختلاف آن‌ها از محیط و تربیت خاص هر فرد ناشی است که اگر آن اختلاف‌ها را کنار بگذاریم و اشتراک آن‌ها را در نظر بگیریم، دیگر تعارضی باقی نمی‌ماند، در آن صورت خدا هر مذهب خاص را کنار گذاشته‌ایم و متدینان در مذاهب گوناگون به سختی به چنین خدایی تن می‌دهند؛ برای مثال، مسلمان معتقد است که خدا خود را در قرآن و آموزه‌های آن متجلی ساخته و یکتا و مهربان و رحیم و ... است. اگر این اوصاف را از خدای مسلمانان بگیریم، دیگر مذهبی به نام اسلام باقی نمی‌ماند. افزون بر این اگر خدایی که متعلق تجربه ادیان گوناگون است. فقط دارای آن صفاتی باشد که همه ادیان در آن اشتراک دارند، در آن صورت رفع تناقض پیش می‌آید؛ زیرا این چنین خدایی نه واحد است و نه کثیر؛ نه رحیم است و نه قهار و ... چنین خدایی، امر مبهمی است که به سخنی می‌توان آن را خدا و الوهیت دانست.

د. اگر تجربه‌های دینی اساس دین و دینداری باشد، معیاری برای صحت و سقم تجربه‌ها وجود نخواهد داشت و نتیجه آن این است که همه تجربه‌ها درست هستند و ممکن است در مذهبی، آموزه‌های متناقضی پدید آید که هر دوی آن‌ها درست باشند.

ه. اگر اساس دین، تجربه دینی است، دیگر آموزه‌های

متون مقدّس از جمله قرآن، ملاک و معیار بودن خود را از دست می‌دهند.

و. شلایر ماخر دینی بدن تجربه را این‌گونه بیان می‌کند: احساس شما، تا آن جا که بیانگر وجود و حیات مشترک شما و کلّ هستی است، دینداری است. احساس شما تا آن جا که نتیجه کار خدا و به وسیله کار هستی در شما است، دینداری به شمار می‌رود.^{۴۷} همو در جای دیگر می‌گوید:

شخص متدین، دست کم باید از احساس خود به صورت محصول مستقیم آفرینش آگاه باشد؛ زیرا کم‌تر از این دیگر هیچ است.^{۴۸}

از مجموع این دو عبارت برمی‌آید که معیار دینی بودن تجربه به نظر شلایر ماخر چنین است: اولاً آن تجربه، معلول خدا و به وسیله کار هستی باشد؛ بنابراین اگر بعضی عواطف و احساسات و تجربه‌ها نتیجه کار خدا نباشد، دینی نیست.

ثانیاً شخص تجربه گر باید آن تجربه را محصول مستقیم آفرینش بداند؛ بنابراین اگر احساسی واقعاً معلول خدا بود، اما شخص تجربه کننده به این احساس نرسید یا بدان معتقد نشد، آن احساس دینی نیست. شلایر ماخر همین دیدگاه را در کتاب دیگر خود تحت عنوان ایمان مسیحی مطرح می‌کند.

این سخن شلایر ماخر با مبنای تفکر او هماهنگ نیست؛ زیرا او نخست معتقد به تقدّم بُعد عاطفی و تجربی دین شد، اما در ادامه معیار دینی بودن تجربه را نتیجه کار خدا دانست و تعابیر، «نتیجه فعل خدا» یا محصول مستقیم آفرینش، هر دو از مقوله امور معرفتی و شناختاری اند؛ بنابراین شلایر ماخر باید ملتزم باشد که بیش از عاطفه و احساسات و تجربیات دینی، شخص دیندار باید درک و معرفتی از خداوند، نظام آفرینش و فعل خدا داشته باشد وگرنه نمی‌تواند بدون آن‌ها به داوری دینی بودن تجربیات خود بپردازد؛ در نتیجه، تجربه دینی باید بر عنصر معرفتی از دین مبتنی باشد.^{۴۹}

از آن جا که بین تجربه دینی و وحی، ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و بعضی برآنند که وحی، نوعی تجربه دینی است و احکام و لوازم تجربه دینی را به وحی سرایت داده‌اند، لازم است اندکی در این باره به بحث بپردازیم.

نسبت تجربه دینی و وحی

آیا وحی را می‌توان نوعی تجربه دینی دانست؟ آیا

تجربه وحیانی، منحصر به فرد است یا دیگران نیز می‌توانند واجد چنین تجربه‌ای شوند؟

در ابتدا لازم است، به معانی وحی و انواع و اقسام آن اشاره کنیم تا افق بحث روشن‌تر شود.

وحی در لغت به معنای تفهیم سریع و رمزی، اشاره سریع، الهام، طلب، اخبار، وسوسه، نوشتن، رسالت و پیام، نوشتار، امر، خط و ... به کار رفته است. برخی برآنند که معنای جامع تمام این معانی، تفهیم و القای سریع و پنهانی است.^{۵۰}

در قرآن، واژه وحی بیش از هفتاد بار به کار رفته که اغلب درباره ارتباط ویژه خداوند با پیامبران در زمینه هدایت انسان‌ها است؛ اما کاربردهای دیگری هم دارد که مفهوم مشترک بین آن‌ها را می‌توان تفهیم خصوصی و پنهانی و پنهانی دانست که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم: ۱. وحی تکوینی به جمادات: خداوند، حقایقی را به صورت تکوینی و تفهیم پنهانی به جمادات القا کرده است؛ چنان‌که می‌فرماید:

وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا؛^{۵۱}

در هر آسمان کار مربوط به آن را وحی فرمود؛

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زُلْزَالَهَا... يَوْمَئِذٍ تُخَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا؛^{۵۲}

هنگامی که زمین شدیداً به لرزه درآید؛

در آن روز زمین تمام خبرهایش را باز می‌گوید؛ چرا که پروردگارت به او وحی کرده است.

۲. وحی غریزی به حیوانات: خداوند به حیوانات از جمله زنبور عسل به صورت غریزی وحی کرد که چگونه کارهای خود را انجام دهند:

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَيَّ أَلْتَّخِلُ أَنْ أَتَّخِذِي مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنْ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ.^{۵۳}

و پروردگار تو به زنبور عسل «وحی» [و الهام غریزی] کرد که از کوه‌ها و درختان و داربست‌هایی که مردم می‌سازند، خانه‌هایی برگزین.

این دو نوع وحی را، خداوند به صورت عام در اختیار موجودات قرار می‌دهد؛ اما بعضی مواقع خاص، خداوند به افرادی، وحی خاص موضوعی می‌کند؛ چنان‌که به مادر موسی وحی کرد.

۳. وحی خاص به مؤمنان:

وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ.^{۵۴}

ما به مادر موسی الهام کردیم که او را شیر ده و هنگامی که بر او ترسیدی، وی را در دریا [نیل] بیفکن؛

البته این وحی در احکام رسالی نیست. مادر موسی، تابع شریعت ابراهیم بود و رسالتی به عهده نداشت. خداوند فقط در این موضوع خاص، مطلبی را به او وحی کرده است تا راهنمایی شود؛ چرا که خداوند بندگان صالح خود را در مواقع ضرر کمک می‌کند. خداوند در این باره می‌فرماید:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا

کسانی که در راه ما مجاهدت و کوشش کنند، آنان را به راه‌های خود راهنمایی می‌کنیم.

این نکته را باید مدنظر داشت که گاهی این وحی، القانات شیطانی است و نه وحی رحمانی. خداوند در این باره می‌فرماید:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَسِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا. ۵۵

این چنین در برابر هر پیامبری، دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم. آن‌ها به طور سری [و درگوشی] سخنان فریبنده و بی اساس را برای اغفال مردم به یک دیگر می‌گفتند.

در آیه دیگر می‌فرماید:

وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَيْكَ وَإِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ. ۵۶

و شیاطین به دوستان خود، مطالبی مخفیانه را القا می‌کنند.

۴. وحی رسالی:

این نوع وحی به انبیا و رسولان الهی اختصاص دارد. رسولان الهی دارای شریعتند و انبیا با این که به آنان وحی می‌شود، صاحب شریعت نیستند. ماهیت این نوع وحی، بر ما مجهول و یکی از مصادیق عالم غیب است که باید به آن ایمان بیاوریم. هرگاه واژه وحی به صورت مطلق و بدون قرینه بیان شود، مقصود همین نوع وحی است. قرآن در مورد وحی رسالی می‌فرماید:

كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. ۵۷

این گونه خداوند عزیز و حکیم به تو و پیامبرانی که پیش از تو بودند، وحی می‌کند.

البته وحی خدا به پیامبران، به روش‌های گوناگونی صورت می‌گیرد:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَاخِبًا أَوْ مِنْ وراءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِيَأْذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ. ۵۸

شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی می‌فرستد و به فرمان او آن چه را بخواهد، وحی می‌کند؛ چرا که او بلند مقام و حکیم است.

از این آیه به خوبی برداشت می‌شود که خداوند به سه طریق با انبیا و رسولان خود سخن می‌گوید: وحی بی حجاب و مستقیم، وحی با حجاب، وحی از طریق ارسال فرشتگان، وحی با حجاب خود از راه‌های گوناگونی صورت می‌گیرد که عبارتند از:

۱. گاهی وحی با حجاب از طریق خواب است؛ مانند خواب حضرت ابراهیم:

قَالَ يَا بَنِيَّ إِنِّي آرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ. ۵۹

گفت: بسم من در خواب دیدم که تو را ذبح می‌کنم.

۲. گاهی وحی با حجاب از طریق وحی در درخت است که خدا از آن طریق با موسی عليه السلام سخن گفت. وحی گاهی با ارسال فرشته است؛ چنان که درباره پیامبر گرامی اسلام وحی، گاهی از طریق جبرئیل انجام می‌شد:

وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ۶۰

مسلماً این [قرآن] از سوی پروردگار جهانیان نازل شده است. روح الامین آن را، بر قلب [پاک] تو نازل کرده است تا از اندازکنندگان باشی.

حال درباره وحی نبوی و رسالی می‌گوییم که این نوع وحی به انبیا و رسولان الهی منحصر است و بعد از پیامبر گرامی اسلام، این نوع وحی، منقطع شده؛ البته انواع دیگر وحی همچنان ادامه دارد.

صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: اگر با ختم شدن نبوت، وحی قطع شده است، باب الهام و اشراق و راهنمایی‌های غیبی الهی قطع نشده و نخواهد شد. ۶۱

حال پرسش این است که آیا ما می‌توانیم وحی رسالی را نوعی تجربه دینی بنامیم. در پاسخ می‌گوییم: اگر تجربه دینی را مفهوم تشکیکی بدانیم که مرتبه عالی آن، با حقایق قطعی «آمیخته» و توأم با رسالت است، اطلاق این واژه بر وحی رسالی اشکالی ندارد؛ اما اگر واژه تجربه دینی، مفهوم نوعی است که خصایص مشترک آن یعنی نقص، شکاکیت، عدم قطعیت، تکرار پذیری و تکامل پذیری و ... بر همه مصادیقش قابل اطلاق است، چنین

اصطلاحی بر وحی رسالی روا نیست؛ زیرا وحی رسالی منحصر به انبیا و رسولان الهی است. برخی نویسندگان ویژگی‌های تکرار پذیری و تکامل پذیری و ... تجربه دینی را به وحی رسالی نسبت داده‌اند و از این رو، مسائلی را مطرح نموده‌اند که خلاف واقع است که به بعضی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. دکتر عبدالکریم سروش در بیانی می‌گوید:

منکر این نیستیم که وحیی ممکن است با واسطه‌ای باشد؛ ولی نباید با واسطه بودن را معیار الهی بودن گرفت. خود پیامبر هم ممکن است فی نفسه برای خود به فکری، به رأیی، یا به کشفی (بیشتر تر مایلیم کلمه کشف را به کار ببریم) تأمل شود و این کشف الهی باشد و اسم آن هم وحی باشد. این امر هیچ اشکالی ندارد.^{۶۲}

در برابر چنین دیدگاهی، می‌توان گفت اگر منظور از کشف پیامبر، وحی بی واسطه و بی حجاب است که خدا به طور مستقیم، مطلبی را به پیامبر القا کند، امر درستی است؛ اما اگر یافته‌های خود پیامبر، بدون این که خدا القا کرده باشد، وحی نامیده شود، همچنان که تعبیر «فی نفسه» نویسنده حاکی از آن است، آیات قرآنی چنین مطلبی و چنین وحیی را نفی می‌کند:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ نَكُنْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ
أَخْتِلَافًا كَثِيرًا.^{۶۳}

آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند.

در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ
مِّثْلِهِ.^{۶۴}

و اگر درباره آن چه بر بنده خود [= پیامبر] نازل کرده‌ایم، تردید دارید، دست کم یک سوره همانند آن بیاورید.

این آیات به روشنی تمام آیات الهی را به خدا منتسب می‌داند که او آن‌ها را نازل فرموده است؛ حتی در آیه‌ای خداوند به پیامبر می‌گوید:

قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِهِ نَفْسِي إِنْ أَتَيْعُ إِلَّا مَا
يُوحَى.^{۶۵}

بگو من حق ندارم که از پیش خود آن [= قرآن] را تغییر دهم فقط از چیزی که بر من وحی می‌شود.

مطابق این آیه تعبیر «فی نفسه» را که آقای سروش درباره پیامبر به کار برد که «خود پیامبر هم ممکن است فی

نفسه برای خود، به فکر و رأیی یا به کشفی نائل شود»، درست نیست؛ زیرا این آیه با تعبیر «من تلقاء نفسي» که همان تعبیر «فی نفسه» است، این برداشت را انکار می‌کند.

۲. آقای عبدالکریم سروش می‌گوید: پیامبر اسلام مدعیاتی داشت. این مدعیات را همه ما شنیده‌ایم. هیچ وقت صدق سخنان پیامبر را از روی ادعاهای خودش نمی‌توان اثبات کرد. اگر بنا بر تصدیق یا تکذیب باشد، باید به قوانین بیرونی نظر کرد. پیامبر اسلام می‌گفت که من پیامبرم و به رسالت خودم هم اطمینان کامل داشت و این اطمینان کامل باعث می‌شد که در عمل بسیار شجاع باشد^{۶۶}... وی از آن جا که تجربه رسالی را همانند سایر تجربه‌های دینی می‌داند، بر آن است که ادعاهای تجربه‌گر دلیلی بر صدق آن‌ها نیست و صدق سخنان او را نمی‌توان از ادعاهای خودش اثبات کرد؛ اما قرآن، وحی رسالی است که صدق و حقیقت آن در خود سخنان آن قرار دارد و به تعبیری خود این سخنان و به تعبیر آقای سروش این مدعیات، معجزه جاودان است.

ما در آیات چندی مشاهده می‌کنیم که قرآن، همین ادعاها را کلام خدا و معجزه می‌داند که حقیقت آن‌ها در خودشان است و هیچ شک و شبهه‌ای در آن‌ها نیست و به کسانی که در آن‌ها شک و شبهه‌ای دارند، می‌گوید: اگر باور ندارید، مثل این قرآن را بیاورید:

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ.^{۶۷}

این کتابی است که شک در آن راه ندارد.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَيَّ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ
مِّثْلِهِ.^{۶۸}

اگر درباره آن چه بر بنده خود [= پیامبر] نازل کردیم، شک دارید، دست کم یک سوره همانند آن بیاورید.

قرآن در آیه دیگری برای تشخیص ادعاهای پیامبر مردم را با صراحت به تفکر و تعمق در خود قرآن می‌خواند.

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ نَكُنْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ
أَخْتِلَافًا كَثِيرًا.^{۶۹}

آیا درباره قرآن نمی‌اندیشند؟ اگر از سوی غیر خدا بود، اختلاف فراوانی در آن می‌یافتند؛

بنابراین، سخن آقای سروش به هیچ وجه درست نیست و برخلاف سخن او می‌توان صدق سخنان پیامبر را از روی ادعاهای خودش اثبات کرد.

۳. آقای عبدالکریم سروش می‌گوید:

آنچه ما در محصول وحی پیامبر می‌بینیم؛ با آن چه در

حیات پیامبر به طور خصوصی یا عمومی می‌گذشته است، بسیار نزدیک، بلکه عجیب است. اینچنین نبوده که از قبل چیزهایی آماده شده باشد - صرف نظر از این که در جامعه یا در میان مردم چه می‌گذرد یا چه سؤالی را مطرح می‌کنند - و این مطالب پیش ساخته، پخته شده در ذهن و ضمیر و قلب پیامبر ریخته شود و ایشان هم مأمور باشد که آن‌ها را با مردم در میان گذارد^{۷۰}... من معتقد نیستم خداوند می‌دانست که فلان کس، فلان سؤال را از پیامبر خواهد کرد و پیشاپیش آیه‌ای را حاضر کرده بود که تا او آن سؤال را کرد، آن آیه را همان جا به پیامبر وحی کند. می‌توان این مسأله را به این صورت دید که پیامبر بنا سؤالی رو به رو می‌شد. نفس این سؤال، آن چه را که به منزله جواب به سؤال کننده داده می‌شد، تولید می‌کرد.^{۷۱}

در پاسخ به این ادعا می‌توان گفت: اولاً او می‌گوید «من معتقد نیستم»، ای کاش این سخن خود را مستدل بیان می‌کرد. اگر از پیش همه چیز آماده باشد، چه اشکالی پیش می‌آید؟ خدا به جزئیات علم دارد و به همه چیز عالم است و آینده و حال و گذشته برای او معنا ندارد؛ بنابراین اگر از قبل مطلبی را آماده کند، مشکلی پدید نمی‌آید.

ثانیاً پیامبر بارها اعلام فرموده است که من هیچ چیز را از جانب خود بیان نمی‌کنم. هر چه می‌گویم وحی الهی است. در آیات فراوانی خداوند به پیامبر می‌گوید: ای پیامبر، چنین بگو:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ^{۷۲}

بگو خداوند یکتا است.

همچنین پیامبر یک فرد امی و درس ناخوانده بوده است و همه آیات را به خدا منتسب می‌داند.

وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذْ أَلَزَّتْكُمْ أَلْمُطَبُّونَ.^{۷۳}

تو هرگز پیش از این کتابی نمی‌خواندی، و با دست خود چیزی نمی‌نوشتی و گرنه باطل اندیشان قطعاً به شک می‌افتادند.

اگر هم مدتی منقطع می‌شد، پیامبر گرامی اسلام نگران می‌شد، از این رو خدا در آیه‌ای می‌فرماید:

مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى.^{۷۴}

[که] پروردگارت تو را وانگذاشته و مورد خشم قرار نداده است؛

بنابراین از مجموع این مطالب به خوبی برمی‌آید که ادعای آقای سروش، مبنای قرآنی ندارد.

۴. آقای عبدالکریم سروش می‌گوید: تجربه نبوی یا

تجربه شبیه تجربه پیامبران، کاملاً قطع نمی‌شود و همیشه وجود دارد... شخصی ممکن است بین خودش و خدا واجد احوالی شود و احساس کند که صاحب وظایفی است از ناحیه خداوند و دیگر وظیفه ندارد به فلان دین یا بهمان دین دیگر عمل بکند. احساس من این است که بعضی از بزرگان - مثل شمس تبریزی - تقریباً چنین احوالی داشتند...

... اگر کسی احساس می‌کند که دیگر نمی‌تواند پیرو شریعت پیامبر اسلام باشد و وظیفه دیگری دارد، خودش می‌داند و خدای خودش. کسی هم که چنین احساسی را ندارد، بایستی پاسخگویی اعمالش باشد؛ اما تجربه پیامبرگونه - البته - جریان دارد. برای این که تجلیات خداوند تمامی ندارد. ما نمی‌توانیم بگوییم خدا بر پیامبر اسلام تجلی کرد و پس از آن باب تجلی بسته شد. این تجلی دوام دارد و برای هر کس متناسب با ظرفیتش، ادامه خواهد یافت.^{۷۵}

وی در جای دیگر می‌نویسد: چون وحی، تجربه دینی است و تجربه دینی درباره دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد، پس تجارب دینی دیگران نیز به فربهی و غنای 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.^{۷۶}

سروش در این سخنان خود چند ادعا دارد:

۱. تجربه نبوی و رسالی به طور کامل قطع نمی‌شود؛

۲. اشخاصی ممکن است احساس کنند که دیگر نمی‌توانند پیرو شریعت پیامبر اسلام باشند؛

۳. تجربه دینی عارفان، مکمل و بسط دهنده تجربه دینی پیامبران است؛ در نتیجه، دین خدا، رفته رفته پخته‌تر شود.

در پاسخ به مدعیات وی می‌توان گفت که اولاً پیامبر اسلام، خاتم پیامبران است و همچنین دین او نیز به اكمال و اتمام رسیده و می‌تواند به نیازهای انسان تا ابد پاسخ گوید؛ در نتیجه، وحی رسالی نیز به پایان رسیده و دیگر نمی‌تواند تداوم داشته باشد. قرآن در این باره می‌فرماید:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً.^{۷۷}

محمد پدر، هیچ یک از شماها نبوده و نیست؛ ولی فرستاده و رسول خدا و خاتم پیامبران است و خداوند به همه چیز آگاه است.

خاتم به معنای انگشتر است. در عصر نزول اسلام، مهر افراد، نگین انگشتر آنان بود که با آن نامه‌ها را مهر می‌کردند

به نشانه این که پیام به پایان رسیده است. با توجه به این نکته، معنای آیه پیشین این است که با آمدن پیامبر اسلام، طومار نبوت و پیامبری پایان خورده و پرونده نبوت بسته شده است. در ضمن از آن جا که رسالت، عبارت از ابلاغ و رساندن پیام هایی است که از طریق وحی دریافت می شود، به طور طبیعی، رسالت الاهی بدون نبوت نخواهد بود و در نتیجه، ختم نبوت ملازم با ختم رسالت نیز هست. به تعبیر دیگر، نبی از آن جهت نبی است که به او وحی می شود. هنگامی که نبی خاتمه بیابد، وحی نبی نیز خاتمه می یابد. رسالت نیز با صاحب شریعت و نبی بودن ملازم است، آن نیز خاتمه خواهد یافت؛ چون هنگامی که وحی نبی خاتمه یافت، رسالت نیز خاتمه می یابد.

در زمینه خاتمیت نبی نیز احادیث فراوانی وجود دارد که به یکی از آنها، یعنی حدیث «منزلت» اشاره می کنیم، پیامبر اکرم زمانی که در جریان جنگ تبوک امام علی علیه السلام را جانشین خود در مدینه قرار داد، به وی فرمود:

الا ترضی ان تکون منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لانی بعدی.^{۷۸}

آیا خشنود نیستی که منزلت تو به من همانند منزلت هارون به موسی باشد، جز این که پس از من پیامبری نخواهد بود.

همچنین برای ختم پیامبری می توان به کمال دین در زمان خود پیامبر اشاره کرد. از آن جا که دین به کمال خودش نائل شده است، دیگر لزومی ندارد که وحی برای کمال دین تداوم بیابد؛ زیرا تحصیل حاصل است. قرآن در این باره می فرماید:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا.^{۷۹}

امروز دین شما را برایتان کامل و نعمت خود را بر شما تمام گردانیدم و اسلام را برای شما آیینی قرار دادم؛

پس، از این سخنان به خوبی برمی آید که وحی رسالی و نبوی، برخلاف عقیده آقای سروش، به هیچ وجه تداوم ندارد. در مقابل ادعای دوم او که شخصی ممکن است تجربه پیامبری داشته باشد که از شریعت پیامبر اسلام تبعیت نکند، می توان گفت: اولاً آقای سروش در باب مدعیات تجربه گر مطرح کرد که «هیچ وقت صدق سخنان کسی را از روی ادعاهای خودش نمی توان اثبات کرد، اگر بنا بر تصدیق یا تکذیب باشد، باید به قوانین بیرونی نظر کرد.» حال معیار حقایقت مدعیات تجربه پیامبری افراد آیا چیزی غیر از قرآن است؟ مسلمان به طور مسلم باید

مدعیات تجربه خود را با قرآن که کتاب هدایت و نور و تبیان گر هر چیزی است، بسنجد؛ بنابراین اگر مدعیات او خلاف قرآن بود، حقایقت ندارد و به تعبیری می توان گفت که دیگر آن، تجربه پیامبری نیست؛ بلکه تجربه شیطانی است. قرآنی که نه باطل به آن راه دارد و نه تحریف و تکامل و تغییری در آن حاصل می شود. برای همیشه معیار حقایقت است. چنان که خود می فرماید:

لَا يَأْتِيهِ الْبَاتِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ^{۸۰}

هیچ گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سوش نمی آید.

وَأَنْتُمْ مَا أَوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا.^{۸۱}

آن چه از کتاب پروردگارت بر تو وحی شده است، بخوان کلمات او را تغییر دهنده ای نیست و به جز او، هرگز پناه گاهی نخواهی یافت [= به جز خدا، معبودی و به جز قرآن، کتابی نیست].

در این آیه «لن تجد» برای نفی ابد، و تأکید محکمی بر تغییرناپذیری کلمات وحی است و هیچ پناه گاهی غیر از خدا و کتاب خدا وجود ندارد. در تعبیر «لامبدل لکلماته»، ضمیر کلماته به «کتاب ربک» برمی گردد و از آن حکایت دارد که این کتاب، هرگز نسخ نمی شود یا تکاملی در آن راه نمی یابد و هیچ امری نمی تواند کلمات خدا را تغییر دهد. همچنین روایات فراوانی وجود دارد که حکایت می کند حلال و حرام پیامبر و به تعبیری شریعت پیامبر گرامی اسلام ابدی است.

حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه.^{۸۲}

حلال محمد، تا روز قیامت، حلال و حرام او نیز تا روز قیامت حرام است؛

بنابراین اگر حالتی به انسان دست داد که از تغییر در شریعت و احکام اسلامی حکایت داشت؛ مثلاً نماز نخواند، چون برخلاف آیات قرآن است که می فرماید: «اقیموا الصلوة» پذیرفتنی نیست و چاره ای جز آن نداریم که آن را وحی شیطانی بدانیم؛ چنان که قرآن در این باره می فرماید:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينِ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذُرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ.^{۸۳}

این چنین در برابر هر پیامبری، دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم. آن ها به طور سزی [و در گوشی] سخنان فریبنده و بی اساس را برای اغفال مردم به یک دیگر می گفتند؛ و اگر

پروردگارت می‌خواست چنین نمی‌کردند. بنابراین آن‌ها و
تعمتهايشان را به حال خود واگذار!

حتی روایات معتبری وجود دارد که می‌فرماید: اقوال
امامان را نیز باید با قرآن سنجید که اگر موافق قرآن بود أخذ
کنیم و اگر مخالف آن بود، کنار بگذاریم:

ما وفاق کتاب الله فخذوه و خالف کتاب الله فدعوه: ^{۸۴}

پس از این سخنان به خوبی برمی‌آید که اولاً وحی
رسالی و نبوی خاتمه یافته است و نمی‌تواند تداوم داشته
باشد؛ البته مراتب فروتر وحی یعنی الهام تداوم دارد و
همچنین اگر حالتی به انسان دست داد که دیگر نباید به
شریعت اسلام عمل کند، این دیگر تجربه نبوی نیست؛
بلکه تجربه شیطانی است؛ زیرا یگانه معیار مدعیات
شخص تجربه گر قرآن کریم است؛ حتی اقوال امامان را نیز
باید با قرآن سنجید؛ از این رو ادعاهای جناب آقای عبدالکریم
سروش در مورد وحی، براساس مبانی قرآن، صحیح نیست.

پی‌نوشت‌ها:

1. William p. Alston, "Religious Experience", in:
Routledge Encyclopedia of philosophy, Edited
by: Edward Craig, Routledge, London and
New York, 1998 Vol, 8, p, 250.
2. James Alfred Martin, "Religious Experience", in: *the
Encyclopedia of Religion*, Edited by: Mircea
Eliade, Macmillan publishing Company, New
York, 1987, Vol, 12, p. 329.
3. Ibid, p, 323.
4. William p. Alston. "Religion", in: *the Encyclopedia
of philosophy*, Edited by: Paul Edwards, Macmillan
publishing Co New York, 1964 Vol, p, 141.
5. Michael peterson, ... *Reason and Religious Belife*,
Oxford University press, 1991, p, 5.
6. William p. Alston, op. cit (Religion). p, 143.
۷. محمد حسین طباطبائی: شیعه در اسلام، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات
اسلامی، قم، ۱۳۶۲، ص ۳.
8. James Alfred Martin, op. cit. p, 324.
9. William James, "Mysticism", in: Louis p. pojman,
philosophy of Religion, An Anthology, Wadsworth

publishing Company, America, 1987, pp. 97-107.

10. Michael peterson,... op. cit. p, 25.

۱۱. و.ت. استیس: عرفان و فلسفه، بهاء الدین خرمشاهی، چاپ سوم،
انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۱.

12. William p. cit. (Religious Experience), p 251.

13. Michael peterson,... op. cit. p, 24.

14. Friedrich Schleiermacher, *The Christisn Faith*
(Edinburgh: T & T. Clark. 1928), p. 17.

15. James Alfred Martin, Loc. cit.

۱۶. تونی، لین: تاریخ تفکر مسیحی، روبرت آسریان، چاپ اول، نشر و
پژوهش فرزاد، تهران، ۱۳۸۰، ص ۳۸۱-۳۸۳.

۱۷. محمد مجتهد شبستری: ایمان و آزادی، اول، انتشارات طرح نو،
تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸.

۱۸. همان، ص ۱۱۹.

۱۹. همان، ص ۱۳۶.

۲۰. محمد محمد رضایی: خاستگاه نواندیشی دینی، زلال کوثر، قم، ۱۳۸۱،
ص ۱۹.

21. Nininan Smart, *the Religious Experience of
Mankind*, Second edition, Charles Scribner 's Sons,
New York, p, 491.

22. Frederik Copleston, *A History of philosophy*,
Search press, London, 1971, p, 152.

۲۳. علیرضا قائمی نیا: تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب قم، قم، ۱۳۸۱،
ص ۱۱۳؛

Niniaa Smart, op. cit. p, 499.

24. John Macquarrie, *Twentieth - Century Religious
Thought*, SCM press LTD, London, 1976, p, 211.

۲۵. علی شیروانی: تجربه دینی، ابوالفضل محمودی، خاستگاه دین،
جستارهایی در کلام جدید، انتشارات سمت، دانشگاه قم، ۱۳۸۱، ص
۲۳۵، ۱۶۶.

26. Michael peterson, ... op.cit. p 16; Rudolf Otto, *The
Idea of The Holy*, oxford university press, London,
1958, pp, 1-10.

27. William p. Alston, "Religious Experience as
perception of God", in: *philosophy of Religion*,
Edited by: Michael peterson,..., oxford university
press, New York, Oxford, 1996, p, 20; Michael
peterson, op.cit pp, 17-20.

28. Michael peterson, op. cit, p, 14.

29. William p. Alston, op. cit, (Religious Experience), p,
250; Michael Martin, "Critique of Religious
Experience", in: *philosophy of Religion*, Edited by:
Michael peterson, ... p, 49.

۵۹. صافات (۳۷): ۱۰۲.
۶۰. شعراء (۲۶): ۱۹۴.
۶۱. صدرالمتألهین: مفاتیح الغیب، مصحح، محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۲.
۶۲. عبدالکریم سروش: «اسلام، وحی و نبوت»، آفتاب، تهران، ش ۱۵، ص ۷۵.
۶۳. نساء (۴): ۸۲.
۶۴. بقره (۲): ۲۳.
۶۵. یونس (۱۰): ۱۵.
۶۶. عبدالکریم سروش: «اسلام، وحی و نبوت»، ص ۶۹.
۶۷. بقره (۲): ۲.
۶۸. بقره (۲): ۲۳.
۶۹. نساء (۴): ۸۲.
۷۰. عبدالکریم سروش: «اسلام، وحی و نبوت»، ص ۶۹.
۷۱. همان، ص ۷۰.
۷۲. اخلاص (۱۱۲): ۱.
۷۳. عنکبوت (۲۹): ۴۸.
۷۴. ضحی (۹۳): ۳.
۷۵. عبدالکریم سروش: «اسلام، وحی و نبوت»، ص ۷۳.
۷۶. همو: بسط تجربه نبوی، اول، انتشارات صراط، تهران، ص ۲۸.
۷۷. احزاب (۳۳): ۴۰.
۷۸. صحیح بخاری: ج ۳، ص ۵۸ طبع ۱۳۱۴ در باب غزوه تبوک؛ جعفر سبحانی: منشور عقاید امامیه، مؤسسه امام صادق، قم، ۱۳۷۶، ص ۱۵۵.
۷۹. مائده (۵): ۳.
۸۰. فصلت (۴۱): ۴۲.
۸۱. کهف (۱۸): ۲۷.
۸۲. کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷.
۸۳. انعام (۶): ۱۱۲.
۸۴. کلینی: اصول کافی، ج ۱، ص ۸۸.
30. Ibid, 251.
31. Ibid.
۳۲. ایان باربور: علم و دین، بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۷۱.
33. Ibid.
34. Ibid.
۳۵. عبدالله جوادی آملی: تبیین براهین اثبات وجود خدا، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹.
۳۶. انفال (۸): ۲۹.
۳۷. عدّه الداعی، ص ۱۷۰.
۳۸. علامه مجلسی: بحارالانوار، ج ۱، ص ۵۰۲.
39. John, Hospers, *An Introduction to philosophical Analysis*, Routledge 1970, p. 444.
۴۰. پل ادواردز: براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، علیرضا جمالی نسب، محمد محمد رضایی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۱، ص ۱۵۳.
41. C.D. Broad, "the Argument From Religious Experience", in: *philosophy of Religion*, An Anthology, Louis.p. pojman, 1987, pp, 108-15.
42. Ibid , 94.
43. Wallace Matson , "Skepticism on Religious Experience", in: *philosophy of Religion*, An Anthology, Louis.p. pojman , 1987 , pp. 115-27.
44. Louis p. pojman, *philosophy of Religion*, Wadsworth Publishing Company , America , 1987 , p , 92.
45. Ibid.
۴۶. محمد مجتهد شبستری: ایمان و آزادی، ۳۸-۱۱۷.
47. F. Schleiermacher, *on Religion* , trans, J, Oman, New York , 1958 , P 45.
48. Ibid, P, 90.
۴۹. محمد تقی فعلی: تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۷۹، ص ۴۷۸.
۵۰. محمد باقر سعیدی روشن: تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، مؤسسه فرهنگی اندیشه، تهران، ۱۳۷۵، ص ۷.
۵۱. فصلت (۴۱): ۱۲.
۵۲. زلزال (۹۹): ۱ - ۵.
۵۳. نحل (۱۶): ۶۸.
۵۴. قصص (۲۸): ۷.
۵۵. انعام (۶): ۱۱۲.
۵۶. انعام (۶): ۱۲۱.
۵۷. شوری (۴۲): ۳.
۵۸. شوری (۴۲): ۵۱.

