



مرکز تحقیقات اسلامی

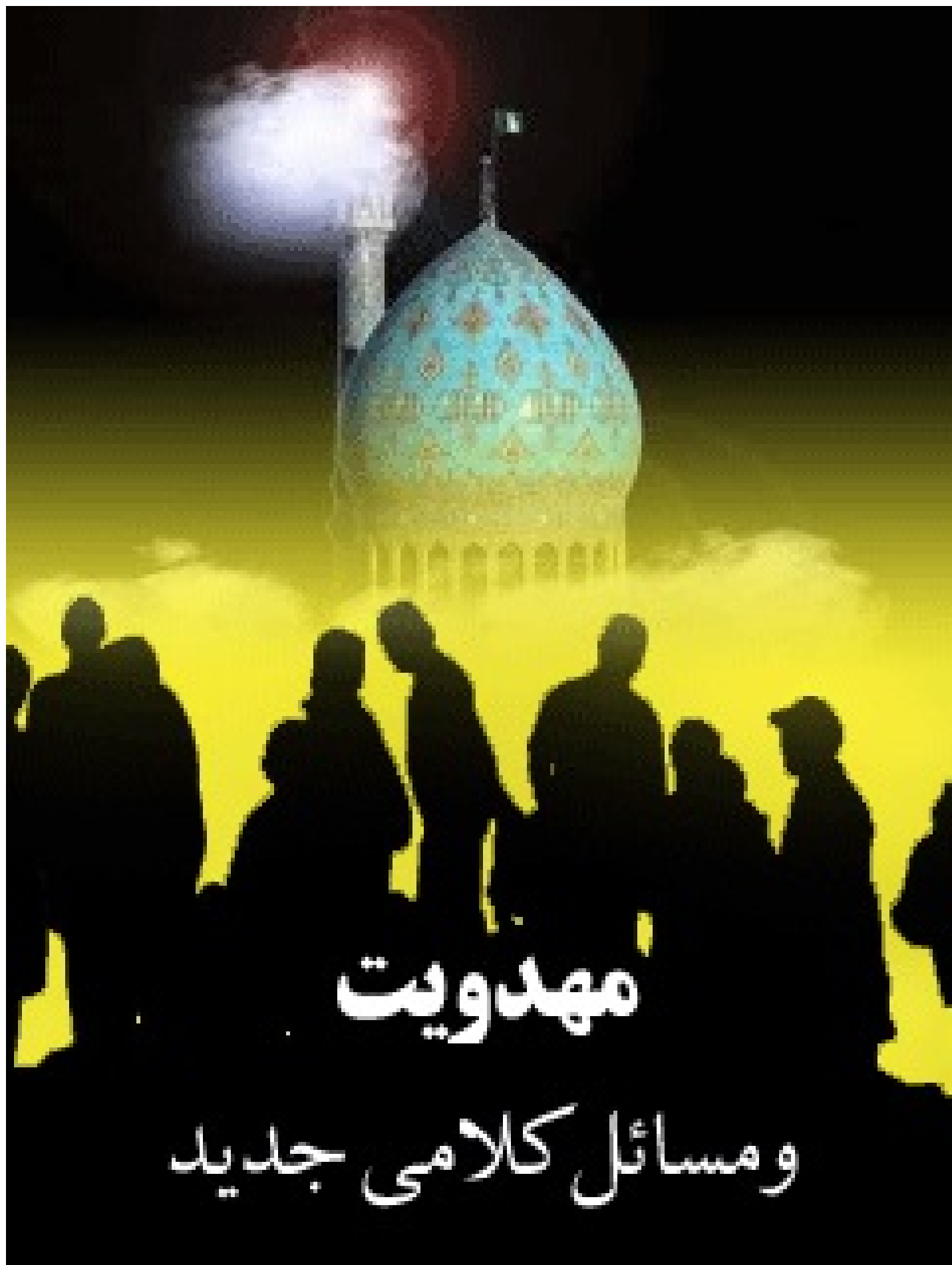
اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



مہدویت

ومسائل کلامی جدید

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مهدویت و مسائل کلامی جدید

نویسنده:

رضا حاجی ابراهیم

ناشر چاپی:

مجهول (بی جا، بی نا)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۷	مهدویت و مسائل کلامی جدید
۷	مشخصات کتاب
۷	مقدمه
۷	درآمد
۷	تفاوت کلام با فلسفه دین
۸	اقسام ادیان
۱۱	وحی از دید مسیحیت
۱۳	سرشت وحی
۱۳	دید گزاره ای
۲۰	درآمد
۲۱	دیدگاه تجربی (تجربه دینی)
۲۱	توضیح اجمالی این دیدگاه
۲۲	تجربه دینی
۲۳	تفاوت تجربه در عصر قدیم با عصر جدید
۲۴	ویژگی های پنج گانه تجربه (کنش پذیری)
۲۴	خصوصیات پنج گانه تجربه
۳۱	توصیف های پدیدار شناختی و غیر پدیدار شناختی
۳۳	عبارات پدیدار شناسانه
۳۴	تفسیر تجربه دینی
۳۵	مخالفت شاه ولی الله دهلوی و اقبال لاهوری با اعتقاد به امامت
۳۶	تاریخچه پیدایش دیدگاه تجربه دینی
۳۶	ابعاد سه گانه موجود در ادیان
۳۶	گوهر دین چیست؟

۳۸	آنچه موجب پذیرش دیدگاه تجربی در باب وحی شد
۳۸	شرح و توضیح عوامل پنج گانه
۴۶	آثار و مشکلات نظریه تجربه دینی
۴۹	دیدگاه فعل گفتاری
۵۴	ارکان وحی در دیدگاه فعل گفتاری
۵۵	ملاک و معیار داوری بین سه دیدگاه در مقام نظر
۵۸	دیدگاه های سه گانه درباره وحی و داوری متون دینی
۶۳	درباره مرکز

مشخصات کتاب

نویسنده: رضا حاجی ابراهیم

ناشر: رضا حاجی ابراهیم

مقدمه

در این نوشتار، ابتدا به تفاوت «فلسفه ی دین» و «کلام جدید» اشاره می شود، سپس «تعریف دین از منظر دین پژوهی جدید» صورت می گیرد، پس از آن، تقسیم «دین» به «ادیان سنتی» و «ادیان دنیوی»، و تقسیم «ادیان سنتی» به «وحيانی» و «غیر وحيانی» مطرح می شود.

به دنبال تکیه ی ادیان وحيانی بر وحي، در باب ماهیت وحي، به سه دیدگاه اشاره می شود، آن گاه دیدگاه گزاره ای به تفصیل خواهد آمد.

نوشته ی حاضر تقریر سلسله ی درس های «مهدویت و مسائل کلامی جدید» از استاد دکتر رضا حاجی ابراهیم است که در «مرکز تخصصی مهدویت» در قم برای جمعی از طلاب و دانش پژوهان ارائه شده است.

درآمد

مهدویت و مسایل جدید کلامی مشتمل بر بخشی از مسایل جدید الورد در حوزه کلام یا فلسفه ی دین است که لوازم و پیامدهایی در ارتباط با مهدویت (به روایت شیعی) دارند. به همین جهت، پس از بیان تعریفی کوتاه از کلام جدید و فلسفه ی دین و اشاره به تفاوت های این دو، با طرح مباحثی مثل دیدگاه تجربی در باب وحي، تکثرگرایی دینی، سکولاریزم و... نتایج حاصل از این آراء در باب مهدویت استخراج شده، مورد نقد و بررسی قرار می گیرد.

تفاوت کلام با فلسفه دین

«کلام» با «فلسفه ی دین» به لحاظ روش و غایت و موضوع، تفاوت دارد. دانش کلام، دانشی است که غایت آن، دفاع از آموزه های دینی خاص است و به همین جهت، دانش کلام، همیشه، به صورت مضاف یا به صورت یک اسم مرکب وصفی به کار می رود و گفته می شود: «کلام اسلامی» یا «کلام مسیحی» و مانند آن، در حالی که «فلسفه ی دین»، چنین نیست؛ زیرا، فلسفه ی دین، اولاً از همه ی تعالیم یک دین بحث نمی کند، بلکه از آموزه های مشترک بین الادیان بحث می کند و ثانیاً، در مقام دفاع از تعالیم یک دین نیست و لذا بعضی از فیلسوفان دین، در بحث خداشناسی، نهایتاً به این نتیجه می رسند که هیچ کدام از ادله ی که بر له وجود خدا اقامه شده است مثبت وجود خدا نیست یا بعضاً ملحد یا لادری هستند. از این رو، دانش کلام، به عنوان دانشی مطرح است که یا بی موضوع است یا یک عنوان مشیری برای موضوعات اش درست می کنیم و می گوئیم: «آن»

دانشی است که از گزاره های متون مقدس دینی با غایت دفاع از تعالیم و متون دینی خاص، بحث می کند و از روش های متنوعی مانند روش تجربی یا عقلی یا روش تاریخی یا روش شهودی ممکن است استفاده بکند».

اقسام ادیان

اولین بحث ما، وحی و تجربه ی دینی است. مقدمتاً، مستحضر هستید که ما، در یک تقسیم، ادیان را به ادیان وحیانی و غیر وحیانی، تقسیم می کنیم. ادیان غیر وحیانی، مثل نوع آیین هایی است که در شرق دور پیروانی دارند. بودیسم، تائوئیسم، شینتو، کنفوسیوس، از این دسته است. ادیان وحیانی، مثل اسلام، یهودیت، آیین زرتشت و آیین صابئی است. همه ی این ها، ریشه های وحیانی دارد.

البته وجه اطلاق دین بر این دو دسته از ادیان، صرفاً، از باب شباهت خانوادگی است.

یکی از مسایل مهم در ابتدای هر کتاب فلسفه ی دین، مقصود ما از دین، یعنی تعریف و تفسیری است که از دین می کنیم، چون، در میان ادیان، آن قدر فاصله هست (هم به لحاظ عقاید، هم به لحاظ مناسک و عبادیات، حتی در امور حقوقی) که اساساً شما نمی توانید وجه مشترکی میان ادیان بیابید.

در تقسیم دین به وحیانی و غیر وحیانی، این گونه نیست که ما، ابتدا، مقسمی داشته باشیم و بعد قیودی به آن بزنیم و با این قیود، اقسام درست شود و مقسم واحد را شاید در بین این ها نشود پیدا کرد. لذا بعضی فیلسوفان، مثل جان هیک، در ابتدای کتاب خودش (فلسفه دین) می گوید، ما که بر ادیان مختلف شرقی و غربی، وحیانی و غیر وحیانی، دین اطلاق می کنیم، این اطلاق، از

باب شباهت خانوادگی ویتگنشتاین است.

ویتگنشتاین، در بحث های خود، بحثی را در باب تعریف مطرح کرده است. او می گوید، ما وقتی می خواهیم اشیاء را تعریف کنیم، بر خلاف گذشتگان که فرض می کردند مثلاً- این افراد انسانی، حقیقتی و گوهری - مثلاً- ذاتیات - مشترکی دارند، ایشان معتقد است که ما نمی توانیم چنین گوهر و ذاتیاتی را قایل باشیم.

و، در برابر این پرسش که «چه گونه است با این که افراد متفاوت اند، یکی قد بلند است و یکی کوتاه قد، و یکی سفید روی است و یکی سیاه روی، بر همه، انسان اطلاق می کنیم؟»، او می گوید، اطلاق یک لفظ و اسم واحد به افرادی که میان شان حقیقت و گوهر واحد فرض نکرده ایم، از یک طرف، و در عین حال، این افراد، همگی، هم در یک ویژگی واحد با هم شریک نیستند از طرف دیگر، و بعضی، بلند قد، و بعضی، کوتاه قد، و بعضی، سفیدند، و بعضی سیاه اند، و نه در رنگ شان و نه در ابعادشان و نه در ویژگی های بدنی یا ذهنی شان، همه، یک خصیصه ندارند، از باب شباهت خانوادگی است. شما، اگر فرزندان را در یک خانواده ی پر جمعیت ببینید، فرزند اوّل و فرزند دوم، در سه خصیصه ممکن است شریک باشند؛ یعنی، اگر ویژگی های فرزند اوّل و دوم را ببینیم، فرزند اوّل و دوم، ممکن است در دو خصیصه ی B و C با هم شریک باشند، و فرزند دوم و سوم، ممکن است در دو خصیصه ی E و F شریک باشند و به همین ترتیب، فرزند سوم، ممکن

در ویژگی H و G با فرزند چهارم، شریک باشند. الان شما این چهار فرزند را با هم مقایسه کنید، میان اینان، یک ویژگی مشترکی که برای همه باشد و در هیچ کدام مستثنا نباشد، پیدا نخواهید کرد، اما دو به دو که باهم بسنجیم، شباهت هایی دارند. دوتای اول، در اجزای صورت با هم شبیه اند، و دوتای دوم، مثلاً، در تناسب اندام، و آن دوتای سوم، مثلاً، نحوه ی گفتار یا رفتارشان شبیه است، اما فی المجموع، نخواهید شباهت واحد پیدا کنید، نخواهید یافت. ویتگنشتاین می گوید، شما وقتی یک اسم واحدی مثل انسان را بر افراد مختلف انسانی اطلاق می کنید، از این باب است که ولو میان همه ی افراد، یک ویژگی واحد نمی یابید، اما در هر مجموعه ی افراد با هم، می توانید مشترکاتی پیدا کنید و بر اساس این مشترکات (شبیه اشراکاتی که در چند تا خواهر و برادر وجود دارد) یک نام واحد بر آنان اطلاق می کنید.

حرف «جان هیک» این است که در مقام تعریف دین، شما نمی توانید یک گوهر واحد و ماهیت واحد که همه ی ادیان را تحت پوشش قرار دهد، پیدا کنید. بنابراین آیین بودا و اسلام و... را دین نامیدن، از باب شباهت خانوادگی است؛ یعنی، هر دو دین را که بگیریم، یک سری مشترکاتی دارد. آیین بودیسم با آیین اسلام، ولو این که دومی، وحیانی است و اولی، غیر وحیانی، در یکی خدا مطرح است و در یکی خدا مطرح نیست، در عین حال، پاره ای اخلاقیات مشابه را تعلیم می کنند، یا یک سلسله عقاید مشترک دارند، مثلاً خلود نفس.

گاه، مثلاً آیین بودا با آیین هندو، در یک سری مسائل مشترک است و... و همین طور هر آیینی با آیین دیگر، در یک سری از مسائل مشترک اند و بدین سان داستان شان، همان داستان خواهران و برادران است.

از نگاه دین پژوهی جدید، «دین»، در معنای عامّ اش به معنای یک نظامی از باورها است که به ادیان دنیوی و ادیان سنتی، تقسیم می شود. آن چیزی که ما الان داریم درباره ی آن بحث می کنیم، همه، مربوط به ادیان سنتی است. اول، دین را از دیدگاه دین پژوهی جدید معادل گرفتیم با نظامی از باورها که این نظامی از باورها ممکن است جنبه ماورایی داشته باشد، توجه به بالا، خدا، توجه به معاد، دین را به این معنا ادیان سنتی می گوئیم که البته آئین بودیسم و آئین شینتو و غیره جزء همین ادیان هستند.

در دین پژوهی جدید دین را به معنای وسیع استعمال می کنند نظامی از عقاید و دین سنتی به این معنای عام را به وحیانی و غیر وحیانی تقسیم می کنیم.

نکته ی مهم، این است که در ادیان وحیانی، تکیه گاه مهم دین، مسئله ی وحی است. این ادیان، محتوای خود را از جهانی و رای جهان مادی می دانند و به همین جهت، آن چه در آن ها محوریت دارد، مسئله ی وحی است.

وحی از دید مسیحیت

در مسیحیت، معمولاً، دو تفسیر از مسئله ی وحی وجود دارد: یکی، وحی به عنوان تجلی خدا، و یکی، وحی به معنای القای حقایقی از سوی خداوند. تجلی خداوند در مسیحیت، بیش تر از این جا سر چشمه می گیرد که عیسی مسیح

که از نگاه ما پیغمبر خدا است، از نگاه مسیحیان، پیغمبر خدا نیست، بلکه به یک معنا، خود خدا است؛ یعنی، تجسم ناسوتی خدا است. خدا، وقتی یک پیکر جسمانی پیدا می کند، در قالب ابن لّه تجسد می یابد، و عیسی مسیح می شود. لذا، کسانی که عیسی مسیح را دیده اند و از وی پیامی آورده اند، «رسول» اند؛ یعنی، کسانی که عیسی مسیح از طریق آنان، دارد برای ما پیامی می دهد. به همین جهت، وحی از این چشم انداز، تجلی تاریخی خداوند است. این که در مقاطع مختلف، عیسی مسیح، (چه در زمان حیات اش و چه در زمان های بعدی)، برای مسیحیان متجلی می شود، این یک معنای از وحی بوده است که در گذشته در مسیحیت خیلی غلبه داشته است.

البته، مراد از تجلی، نه تجلی به معنای تجلی عام در عرفان، بلکه تجلی در قالب عیسی مسیح است. گاهی هم وحی از این چشم انداز، به معنای «القای حقایقی از سوی خداوند» است.

این دو تفسیر، از نگاه مسیحیت است. هر دو نظریه، در طول قرون وسطی، وجود داشته است. از نگاه دین اسلام، مستحضرید که «وحی»، تجلی خدا نیست، بلکه وحی، تجلی خدا در قالب کتاب او است و سخن او است که بیان می شود. وحی، عبارت است از سخن حق.

از نیمه ی قرن نوزدهم به این سو، طرح «وحی» به عنوان یک نحو تجربه ی دینی و تجربه ی نبوی در عالم مسیحیت به شدت مطرح شد و پس از آن، به خاطر مشکلاتی که در میان مسیحیان وجود داشت - که اشاره خواهم کرد، انشاءالله، - کسانی

وحی را نه به عنوان ابلاغ حقایق از سوی خداوند به پیامبر، بلکه به عنوان تجربه ی دینی پیامبر مطرح کردند.

نکته ی سومی که الان می خواهیم بگوییم، در واقع، طرح سه دیدگاه است که یکی یکی باید آن ها را بحث کنیم و ربطشان را با بحث خودمان که مهدویت است توضیح دهیم.

نکته ی اول، این بود که ادیان، یا وحیانی هستند یا غیر وحیانی و در ادیان وحیانی، وحی، نسبت به آموزه های دینی، محوریت دارد. نکته ی دوم، تفاوت تلقی از وحی در دیدگاه مسیحیت و دیدگاه اسلامی است که در دیدگاه مسیحی، گاهی وحی، حقایق القا شده از سوی خدا تفسیر می شود، و گاهی تجلی خدا، در حالی که در دیدگاه اسلامی، وحی، عبارت است از سخن خدا یا به بیان دیگر، تجلی خداوند در کلام او، چنان که این تعبیر، از حضرت امیر آمده: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ». [۱].

در واقع، حضرت می فرمایند، خداوند، در کتاب اش، برای انسان ها تجلی کرده است، نه این که در قالب انسانی یا در وضعیت دیگر تجلی کرده باشد.

پاورقی

[۱] نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷.

سرشت وحی

نکته ی سوم دیدگاه های مهم در باب سرشت و طبیعت وحی است. در این باره، سه دیدگاه اساسی در مسیحیت وجود دارد. بسیاری از متفکران مسلمان هم که بحث های جدید کلامی را مطرح کرده اند، به تأثیر پذیری از این دیدگاه ها، پاره ای از مباحث را منتقل و عیناً بر عالم اسلام تطبیق کرده اند.

دید گزاره ای

اولین منظر، دیدگاه گزاره ای است. این دیدگاه، عملاً، در قرون وسطی مطرح بود. دومین دیدگاه، دیدگاه تجربی است. این دیدگاه، از قرن نوزدهم، در الهیات لیبرال مطرح شد. الهیات لیبرال، را گاهی به «الهیات اعتدالی»، ترجمه می کنند. پایه گذار این الهیات، تقریباً، آقای «شلایر ماخر» در قرن نوزدهم است که اساساً نظریه ی «وحی» را به عنوان یک تجربه ی دینی، با صراحت، بیان کرد و به لوازم اش پرداخت.

در مورد تفسیر وحی به تجربه ی دینی، ممکن است یک ریشه ها و رگه هایی رادر اندیشه ی قرون وسطی بیابیم، اما اساساً، از قرن نوزدهم به این سو، این دیدگاه تجربی مطرح شده است، اما دیدگاه گزاره ای، عمدتاً، مربوط به قرون وسطی است؛ یعنی، وحی را، مجموعه ی حقایق می دانستند که سرچشمه ای ماورایی داشت و نه صرف یک مواجهه با خدا.

دیدگاه سوم، دیدگاهی است که بعضی از متکلمان و متألهان مسیحی به تبعیت از بحث آستین در فلسفه ی تحلیلی مطرح

کرده اند.

کاری که ما می باید انجام دهیم، این است که ابتدا، تصویر و نمایی کلی از این دیدگاه ها عرضه کنیم؛ یعنی، روشن کنیم که مقصود ما از این دیدگاه ها چیست و بعضی لوازم قریب این دیدگاه ها

را متذکر شویم و آنگاه بگوییم پذیرش بعضی از دیدگاه‌ها، چه لوازمی نسبت به حقایق دینی ما، خواهد

داشت مثلاً در مورد امامت و مهدویت، چه لازمه‌ای خواهد داشت.

دیدگاه گزاره‌ای، لب‌اش این است که وحی، یک نحوه انتقال اطلاعات است که خداوند یا فرشته وحی به پیغمبر القاء می‌کند و این اطلاعات در مقام القاء شدن، جامه و خصلت زبانی ندارد و خود پیغمبر، است که این‌ها را در یک قالب زبانی می‌ریزد و یک جامه‌ی زبانی خاص را بر این‌ها می‌پوشاند و به صورت جملات و عباراتی به آحاد امت خودش منتقل می‌کند. بنابراین، از این منظر، وحی، نوعی انتقال اطلاعات است.

توجه شود که پیام یا حقایقی که خدا یا فرشته‌ی وحی به پیامبر القاء می‌کند، از سنخ گزاره است. مقصود ما از گزاره یک اصطلاح خاصی است که توضیح خواهیم داد. در منطق وقتی شما می‌گویید گزاره یعنی سخن مرکب یا لفظ مرکب تام خبری که صدق و کذب پذیر است این معنای از گزاره (که مقصود یک جمله است منتهی جمله خبری با اسناد تام قابل صدق و کذب) این اصطلاح در بحث فعلی مقصود نیست گزاره‌یی که ما داریم در این جا به کار می‌بریم، دقیقاً نقطه‌ی مقابل جمله است، در اصطلاحی که در فلسفه‌ی منطق وجود دارد. شما وقتی ساختار یک جمله را می‌بینید، مثلاً «این تخته، سفید است.» و «این ماشین، آبی رنگ است.»، یک عبارت و ساختاری دارید و یک مضمون و محتوایی. آن چه که در واقع، مضمون و

محتوای پیام این عبارت است، آن را به این اصطلاح، «گزاره»، و آن چه که ساختار صوری این عبارت است، مثل «الف، ب است» این را جمله می گویند و چهار فرق میان فیلسوفان منطق بین «گزاره» و «جمله»، گذاشته شده است.

فرق اول، این است که ممکن است یک «گزاره ی واحد» داشته باشیم که می تواند با جملات متعددی بیان شود. چون گزاره عبارت شد از محتوای یک عبارت، و «جمله» عبارت شد از صورت و ساختاری که محتوا در آن بیان می شود مثلاً می گوئیم: «این تابلو، از تابلوی کلاس اول، کوچک تر است» و «تابلوی کلاس اول، از این تابلو، بزرگ تر است». این دو عبارت با هم فرق دارد، ولی یک معنا و محتوا را افاده می کند.

فرق دوم گزاره و جمله، این است که گاهی، جمله واحد است، ولی گزاره می تواند متعدد باشد. مثلاً این که ما بگوئیم: «او آمد»، بسته به این که مراد از «او»، «زید» باشد یا «عمرو»، گزاره ها مختلف است؛ با این که جمله، یکی است.

تفاوت سوم میان گزاره و جمله، این است که جمله ی واحد، به تعدّد زبان ها، متعدّد است، ولی گزاره، یکی بیش تر نیست. مضمون «این دیوار، گچی است» را با زبان های گوناگون فارسی و عربی و انگلیسی و... می توان فهماند. حالا گاهی من به فارسی می گویم این دیوار گچی است گاهی هم مثلاً به انگلیسی ممکن است عبارت دیگری را بکار ببریم، گزاره یکی بیشتر نیست ولی در زبانهای متعدد گزاره ی واحد به تبع زبانها در جملات متعدد بیان می شود.

تفاوت چهارم، این

است که گزاره، متّصف به صدق و کذب می شود، ولی جمله، متّصف به با معنایی و بی معنایی می شود. جملاتی هستند که معنا ندارند، مثل این که شما بگوئید: «چهارشنبه، آبی است»، یا «سه شنبه در رختخواب است». این جملات، در واقع، جملات بی معنا هستند. بی معنایی آن ها هم از این جا نشئت گرفته که شما دارید اوصاف و محمولاتی را به این موضوع نسبت می دهید که نسبت به موضوع، قابل حمل و قابل اسناد نیستند. فرنگیان، این را می گویند خطای مقولی (Category mistake). در این جا، مفردات، معنا دارند، ولی ترکیب آن ها، معنایی ندارد.

گزاره های این دو جمله، غلط هستند. منشأ غلط بودن این دو، سالبه به انتفاع موضوع بودن شان است؛ یعنی، موضوع این دو جمله، که «زمان» باشد، اصلاً، رنگ نمی پذیرد و مکان ندارد. [۱].

این تفاوت چهارم، در خصوص جملات اخباری است.

اینک که معنای «گزاره»، روشن شد، می گوئیم، منظور ما از گزاره در این جا، معنای عام تری است؛ یعنی، تنها، جملات اخباری منظور ما نیست، بلکه جملات انشایی هم در این جا مدّ نظر ما است.

گزاره هایی که به عنوان پیام یا حقیقت، به پیامبر منتقل می شود، لازم نیست که از سنخ گزاره ی منطقی یعنی اخباری باشد، بلکه ممکن است صورت انشائی هم داشته باشد.

خوب، حالا، با حفظ این تفاوت ها میان گزاره و جمله، دیدگاه گزاره ای در وحی، عبارت است از این که شما، نوعی پیام، نوعی اطلاعات، نوعی حقایق را، مستقیماً، از خدا یا ملک یا واسطه ی وحی دریافت کنید تا به شما اطلاق پیامبر بشود و

بعد هم چون این ها از جنس حقایق محتوایی هستند، لذا صورت زبانی مشخص و قالب زبان خاص و عبارات معین ندارند.

این، نکته ی بسیار مهمی است که از نظر دیدگاه گزاره ای، القای پیام، صورت زبانی خاص ندارد و پیامبر است که به آن، قالب زبانی می دهد.

بزرگان از دانشمندان و فیلسوفان اسلامی، دیدگاه شان، دیدگاه گزاره یی است. شهید مطهری، در دو کتاب وحی نبوت و نبوت حرف شان این است که روح انسان، دو وجه دارد: وجهی به سمت بالا و وجهی به سمت پایین. با وجه به سمت بالا، حقایقی را در بالا درک می کند و بعد این حقایق، تنزل پیدا می کند تا می رسد به مرحله ی خیال و صورت زبانی پیدا می کند. ایشان، برای این که عکس این فرایند را توضیح دهد، می گویند، ما، با حواس مان، ادراکاتی حسی داریم و این داده های حسی، می آیند در مرحله ی خیال، و در واقع، از ماده ی بیرونی منقطع می شوند، اما هنوز بعضی خواص ماده را دارد و بعد این ها از این امور هم زایل می شوند و به حالت عقلانی، یعنی کلی و معقول می رسند.

شهید مطهری می گویند، وحی هم یک مکانیزم عکس است؛ یعنی، پیامبر، در مقام وحی، با یک حقایقی و معقولاتی در جهان دیگری آشنا می شود و به آن ها معرفت پیدا می کند و بعد آن حقایق، وقتی، در قوه ی خیال پیامبر، تنزل پیدا می کند، صورت زبانی می گیرد.

دیدگاه فیلسوفانی مانند ابن سینا و صدر المتألهین و حتی شیخ اشراق و کسانی مانند غزالی

همین است، تنها ابن خلدون، در یک جا، می گوید، وحی، در واقع، حقایقی است که به همین زبان القاء شده یعنی که زبان و خصلت زبانی داشتن وحی را در تنزل وحی ایشان لحاظ می کند و الا نوع فیلسوفان را ببینید دیدگاه گزاره ای را باور دارند. و نظر دکتر سروش دیدگاه تجربی است که حالا- می رسیم او اصلاً وحی را حقایق نمی داند گزاره هم نمی داند وحی یک مواجهه با امر قدسی است. دیدگاه دکتر سروش این است که وحی نه از سنخ عباراتی است که پیامبر در قرآن گفته نه حتی مضمون و پیام این عبارات که بگوییم این عباراتش از پیامبر است و مضمونش را خداوند فرستاده هیچ کدام، از نظر آقای سروش اصل وحی عبارت است از مواجهه پیغمبر با خدا یا با فرشته وحی، همین.

امور اساسی در یک محاوره و گفت و شنود، شش امر است: گوینده؛ مخاطب، پیام؛ مواجهه، (مستقیم یا غیر مستقیم)؛ زمینه و بستر مواجهه؛ نمادهایی که شما به واسطه ی آن ها پیام را منتقل می کنید.

عملاً، در دیدگاه گزاره ای، سه رکن بیش تر وجود ندارد: گیرنده؛ فرستنده؛ پیام. لازمه ی دریافت وحی، این است که یک مواجهه ای صورت گیرد و این مواجهه هم حتماً در یک زمینه ای هست. اینها دیگر جزء وحی نیستند امور ملازمی هستند که همراه وحی اتفاق می افتد.

نکته ی دیگر در ایده ی وحی گزاره ای این است که تجربه ی دینی، گاهی وحیانی است و گاهی غیر وحیانی؛ یعنی، پیامبر، گاهی در تجربه ای وحیانی مطالبی را می گیرد و گاهی تجربه ی

دینی او، تجربه ی غیر وحیانی است، مانند معراج. معراج، یک تجربه ی دینی پیامبر است که وحیانی نیست؛ یعنی، آن چه که پیغمبر دیده است، آن ها، چیزی نبوده است که جزء قرآن باشد و جزء وحی منزل بر پیغمبر، بلکه تجربه ای است غیر وحیانی.

این تجربه ی دینی غیر وحیانی، چند دسته است که بعداً توضیح داده می شود.

پاورقی

[۱] به فلسفه ی منطق از سوزان هاك و در آمدی بر معرفت شناسی معاصر دینی از آقای محمد تقی فعّالی مراجعه شود.

درآمد

متفکرانی چون اقبال لاهوری [۱]، بر اساس تفسیر خاصی از وحی - که اصطلاحاً دیدگاه تجربی نامیده می شود - ختم نبوت را به معنای انقطاع رابطه بین زمین و آسمان و انکار ظهور هر منجی الهی دانسته اند. وجود چنین اندیشه ای - که در عین بسط پذیر دانستن تجربه های وحیانی به غیر پیامبران، انکار ظهور منجی آسمانی را پس از رسول اسلام (صلی الله علیه وآله وسلم)، لازمه ی ختم نبوت می داند - طرح بحثی در باب سرشت و چیستی وحی را ایجاب می کند. در مورد چیستی و حقیقت وحی، به وجود سه دیدگاه اشاره شد و نخستین دیدگاه (دیدگاه گزاره ای) مورد بحث قرار گرفت. به اختصار گفته شد که وحی از منظر وحی گزاره ای، نوعی انتقال اطلاعات است؛ یعنی، مضامین و پیام هایی از سوی خداوند یا فرشته ی وحی، بر قلب پیامبر القای می شود؛ آن گاه پیامبر این معانی و مضامین را صورتی لفظی و زبانی بخشیده، در قالب عبارات و جملاتی به دیگر انسان ها عرضه می دارد. به همین جهت وحی در دیدگاه گزاره ای، سرشتی زبانی نداشته و الفاظ و کلمات حاکی از وحی، چیزی برخاسته و نشأت گرفته از

پیامبر و برای انتقال معانی به مخاطبان است. توضیح این مطلب گذشت که ارکان وحی گزاره ای سه چیز است:

۱. فرستنده ی پیام (خدا یا فرشته ی وحی)

۲. گیرنده پیام (پیامبر)

۳. پیام (محتوایی که از سوی فرستنده پیام بر قلب پیامبر القا می شود) البته این انتقال پیام در ضمن تجربه ای (مواجهه ی پیامبر با خدا یا فرشته ی وحی) صورت می گیرد که آن را تجربه ی وحیانی نامیدیم. دقت شود که از منظر دیدگاه گزاره ای، وحی خود تجربه ی وحیانی نیست؛ بلکه انتقال پیامی است که در زمینه ی یک تجربه ی وحیانی صورت می گیرد.

پاورقی

[۱] ر.ک. محمد اقبال لاهوری، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه ی احمد آرام، فصل پنجم؛ همچنین ر.ک. عبدالکریم سروش، بسط تجربه ی نبوی، انتشارات صراط.

دیدگاه تجربی (تجربه دینی)

دیدگاه دوّم در مورد سرشت وحی، «دیدگاه تجربه ی دینی» است. این دیدگاه عملاً از حدود قرن نوزدهم به این طرف، در الهیات لیبرال، مورد تأکید قرار گرفته است؛ هر چند، ریشه های آن را می توان پیش از قرن نوزدهم نیز، در تاریخ اندیشه ی دینی مسیحیت دنبال کرد.

توضیح اجمالی این دیدگاه

از چشم انداز دیدگاه «تجربه ی دینی»، حقیقت وحی یک نحو پیام رساندن یا سخن گفتن خدا نیست؛ بلکه حقیقت وحی یک نحوه تجربه ی دینی است؛ یعنی، سرشت و گوهر وحی، نفس مواجهه ی پیامبر با امر قدسی است که ما از آن به خدا یا الله تعبیر می کنیم. ممکن است در ادیان دیگر با اسامی دیگری مثل «پدر آسمانی» یا «یهوه» از او یاد شود. طبق این دیدگاه، آنچه که به عنوان «پیام وحی» برای ما نقل می شود، صرفاً توصیف و تفسیری است که پیامبر از مواجهه و تجربه ی خویش با خدا، در اختیار ما می گذارد؛ اما اصل وحی، نفس مواجهه و تجربه کردن امر قدسی است. پیام وحی، سفرنامه ای است که پیامبر، از سفر خودش با خداوند، برای ما به ارمغان آورده است. از این چشم انداز در واقع، بین پیامبر و خدا، کلماتی ردّ و بدل نشده است؛ بلکه یک تجربه و مواجهه ی محض فارغ و خالی از زبان، صورت گرفته است. سپس پیامبر از پیش خود، آنچه را که برای او اتفاق افتاده، به ما گزارش می کند؛ یعنی، توضیح و تفسیر خودش از تجربه ی دینی را برای ما نقل می کند و این نقل ها به صورت متون مقدّس در نزد پیروان دین در می آیند. در اینجا - بر خلاف وحی گزاره ای - حتی پیام موضوعیت ندارد. آنچه که پیامبر گزارش

می‌کند، صرفاً گزارش و توصیفی است نسبت به اتّفاقی که افتاده و اینکه او در مواجهه با امر قدسی، چه احساس و تجربه‌ای داشته است. اصلِ قضیه، جلوه‌گری و تجلّی خداوند بوده است. حال در این جلوه‌گری یک اتّفاقی نیز، بین خدا و پیامبر افتاده است. البتّه این بدان معنا نیست که آنچه پیامبر بیان می‌کند، سخن خداوند است - حتّی در جایی که پیامبر به حسب ظاهر، سخن خدا را نقل می‌کند - بلکه همه‌ی اینها توصیفات او از مواجهه با امر قدسی است.

در این باب که از منظر وحی تجربی، تا چه اندازه سخن گفتن خدا با پیامبر درست و قابل اعتنا است، بحث خواهد شد. تشریح دقیق‌تر دیدگاه «تجربه‌ی دینی» در باب سرشت وحی، مستلزم بیان توضیحاتی در مورد «تجربه‌ی دینی» است، به علاوه چون این بحث پایه‌ی بعضی از بحث‌های بعدی نیز هست

- مثل بحث تکثرگرایی که اساساً مبتنی است بر تجربه‌گرایی دینی - می‌بایست این مفاهیم دقیقتر بررسی شود. در هر حال این نکته قابل تأکید است که از نگاه «وحی تجربی» حقیقت و سرشت وحی، نه خصلت زبانی دارد و نه خصلت انتقال اطلاعات؛ بلکه از سنخ یک نحوه مواجهه و تجربه بین خدا و پیامبر است. بنابراین آنچه را که پیامبر می‌گوید، در واقع گزارش و سفرنامه‌ی سفر معنوی او است.

تجربه دینی

در اینکه تجربه‌ی دینی چیست و مراد از آن چه می‌باشد؛ نکاتی قابل ذکر است: نکته‌ی یکم. مراد از تجربه چیست؟ تجربه در منطق معنای خاصّ خود را دارد. اصطلاحاً، اگر یک سری ادراک‌های حسی داشتید و این ادراک‌ها با یک قیاس خفّی همراه شد و

شما توانستید از این مجموعه ی محدود ادارک های حسی، یک قاعده ی کلی بیرون بکشید - که متکی بر آن قیاس خفی است و قطعیت دارد و یقین بخش است - اصطلاحاً در منطق به آن «تجربه» گفته می شود. «تجربه ای» که فعلاً مورد بحث ما است، این اصطلاح و این معنا نیست؛ از این رو، این معنا را که کنار می گذاریم.

تفاوت تجربه در عصر قدیم با عصر جدید

واژه ی تجربه (Experience)، از قرن هفدهم به این طرف، یک تحوّل معنایی پیدا کرده است. بین استعمالات قبل از قرن هفدهم با بعد از آن (دوران مدرن) تفاوت وجود دارد. در دوره ی مدرن، عملاً این واژه در یک معنا و مفهوم جدیدی به کار رفته است. تجربه (Experience) در مغرب زمین تا آن تاریخ، معنایی فعلی و کنشی داشت؛ ولی از قرن هفدهم به بعد، معنایی انفعالی یافته و تحوّل معنایی پیدا کرده است. این تحوّل معنایی به این صورت است که تجربه در دوره های قبل، یک معنای کنش گری، فعّال بودن و در حقیقت آزمودن و محک زدن داشت به عبارت دیگر معنای آن جنبه ی فعلی و تأثیر گذاری داشت، نه تأثیر پذیری. اما در عصر جدید، عمدتاً «تجربه» به یک معنای انفعالی و تأثیر پذیری به کار می رود؛ نه روی آوردن به امتحان و محک زدن. سیر این تحوّل معنایی، در این است که اساساً نگاه به زندگی، بین انسان جدید و انسان قدیم، انسان دوران سنت و انسان دوران مدرن، تفاوت پیدا کرده است. لذا وقتی از تجربه سخن به میان می آید، به جهت تفاوت نگاه ها به زندگی، انسان های جدید بیشتر حالات خوش یا ناخوش، بیم، امید، یأس و... را در ذهن دارند که بیشتر جنبه ی انفعالی

دارد؛ در حالی که برای انسان دوره ی سنت، زندگی یک زنجیره و مجموعه ای از افعال و کردارهای باشکوه بود. بنابراین، تحوّل معنایی خود زندگی و به تبع آن، تحوّل معنایی تجربه برای انسان های دوره ی مدرن، باعث شده است که ما تجربه را در این اصطلاح و معنای زیر، بیان کنیم و به کار ببریم.

«تجربه» در دوره ی مدرن، مواجهه ای است همراه با کنش پذیری، یک نحو انفعال و مواجه شدن با یک اتفاق و واقعه که در حین مواجهه، تأثیری هم می پذیریم. این معنای کنش پذیری، مدخلیت تامّ در معنای تجربه دارد. منظور از تأثیر پذیری و کنش پذیری به هنگام مواجهه، تغییر حالات انسان (مثل خوشحالی، امیدواری، مایوس شدن و...) است؛ حالت هایی که به یک نحوه انفعال باطنی انسان بر می گردد.

ویژگی های پنج گانه تجربه (کنش پذیری)

تجربه به معنای کنش پذیری و انفعال، ویژگی هایی دارد که تا پنج امر قابل شمارش است:

۱. تجربه دریافتی زنده است.

۲. احساس هم دردی در شخص تجربه گر، نسبت به دیگرانی که این تجربه را داشته اند، ایجاد می کند.

۳. از مفاهیم و استدلال های عقلی استقلال دارد.

۴. غیر قابل انتقال است.

۵. شخصی و خصوصی است.

خصوصیات پنج گانه تجربه

تجربه به این معنا، دریافتی زنده است؛ مثلاً کسی که در متن یک حادثه ی زلزله قرار می گیرد و وقوع آن را تجربه می کند یا مثلاً کسی که آب جوش روی دست و پای او می ریزد و می سوزد، در متن این واقعه حاضر است، احساس سوزش یا احساس لرزش زمین و از میان رفتن انسان ها را با همه ی وجود و به طور زنده، احساس و دریافت می کند. این شخص اکنون از چنین مواجهه ای که همراه با کنش پذیری است؛ یعنی، احساس ترس یا احساس سوزش بدن (در مثال سوختن)، برخوردار است. تجربه به این معنا دریافتی زنده است؛ یعنی، شما در متن واقعه ای قرار گرفته اید و کنش هایی را با تمام وجود لمس کرده اید. [۱] اکنون که یک دریافت زنده دارید، با کسانی که چنین وقایعی را پشت سر گذاشته اند احساس تفاهم و هم دردی می کنید؛ یعنی، اگر دست ما سوخته باشد، تازه می فهمیم کسانی که دستشان سوخته، چه کشیده اند یا آن گاه که در متن وقوع یک زلزله قرار می گیریم، تازه می فهمیم که زلزله زدگان چه واقعه ای را تجربه کرده اند، از این رو زنده بودن دریافت ما از واقعیت، زمینه ای است برای اینکه نسبت به دیگر کسانی که تجربه هایی نظیر این را داشته اند، احساس تفاهم و هم دردی کنیم. سومین و چهارمین خصوصیت تجربه به معنای کنش

پذیری، این است که احساس حاصله، از مفاهیم و استدلال‌های عقلی، مستقل است؛ یعنی، شما با مفاهیم و به کارگیری الفاظ و معانی کلمات و کنار هم گذاشتن مقدمات، نمی‌توانید احساس سوزش و سوختن را در شخص تداعی کنید یا احساس ترس و هراس تان را در کسی ایجاد کنید. بنابراین چون این دریافت زنده است و یک احساس عاطفی و گُش پذیرد با خودش همراه دارد؛ از طریق مفاهیم و استدلال‌های عقلی قابل ایجاد نیست و به همین جهت هم قابل انتقال نمی‌باشد. شما تنها از طریق الفاظ، می‌توانید این واقعه را به دیگران منتقل کنید. الفاظ نیز معانی دارند؛ این معانی باید یک تصویری در ذهن شما و سپس تصدیقی بیاورند. در نتیجه اگر این احساس از طریق مفهوم و استدلال عقلی در ذهن و در وجود دیگری قابل القا نباشد، طبعاً الفاظ و کلماتی هم که می‌بایست بر این مفاهیم و استدلال‌ها دلالت بکنند، چنین قدرتی نخواهند داشت تا نفس آن احساس را به شما منتقل کنند. به عنوان مثال وقتی که می‌گوییم: من غمگینم؛ تصوّر مفهوم غم در ذهن تان، شما را غمگین نمی‌کند و حقیقت غم را وجدان نمی‌کند. یا وقتی می‌گوییم! من خیلی ترسیدم، تصوّر مفهوم ترس در ذهن شما، باعث نمی‌شود که ترسان و هراسان بشوید. شما فقط با مفاهیم (نه با احساس) منتقل می‌شوید که ممکن است در من، یک احساس خاص گذشته باشد؛ اما اینکه متن احساس من چه بوده، کلمات و جملات، آن دریافت را به نحو زنده در وجودتان ایجاد نمی‌کند و این از حیطه توان و قدرت مفاهیم و استدلال‌های عقلی خارج است. الفاظی هم که بخواهند متن این احساس

را منتقل کنند، وجود ندارند. خصوصیت پنجم این نوع تجربه، شخصی و خصوصی بودن آن است. شخصی و خصوصی بودن در اینجا، به معنای خاصی است؛ نه به این معنا که کسی دیگری این تجربه را نخواهد داشت و این تجربه برای دیگران امکان پذیر نیست. پس مقصود این است که اگر من با مفاهیم، استدلال ها و کلمات نمی توانم این مطلب را به شما منتقل کنم که در باطن من، چه بر من گذشته و من چه دریافتی داشته ام پس می بایست در نحوه برداشت و درک حقیقت، تابع کسی بود که این تجربه را پشت سر گذاشته است. یا باید خودم این تجربه را در متن یک واقعه داشته باشم و سپس به توصیف و گزارش آن بپردازم، یا اینکه دست کم سراغ کسی یا کسانی بروم که این تجربه را داشته اند و برای فهم واقعیت و درک موضوع، از توصیفات و اظهاراتی که اینها نسبت به این تجربه داشته اند، سراغ بگیرم.

باید توجه کرد که احساس های باطنی، چند جور است و ما نسبت به دسته ای از آنها احساس های نظیر را داریم؛ مثلاً ما تجربه «ترس»، «غم و شادی»، «امید و یاس» و... را داریم، از این رو وقتی دیگران این امور را برای ما توصیف و گزارش می کنند، بر اساس تجربه های خودمان آنها را می فهمیم؛ و گرنه چنانچه بر باطن دیگران احساسی بگذرد که ما نظیر آن را نداشته باشیم و تجربه نکرده باشیم در این صورت یا اصلاً منتقل نمی شویم که در باطن او چه می گذرد یا اگر بخواهیم منتقل شویم از باب مدل سازی است؛ یعنی، احساسی را که او دارد، به یک دریافتی که

خودمان داشته ایم تشبیه می کنیم و می خواهیم از راه آن دریافت، به آن احساس نزدیک شویم. البته با مدل سازی، چه بسا نتوانیم به حقیقت آن احساس نایل شویم. هر کس که تجربه ی چیزی را نداشته باشد، با تفسیرها و توضیحات نمی توان آن را به او فهماند. به همین جهت او سعی می کند با تمثیل، تشبیه و مدل سازی از تجربه هایی که دارد، به آن مطلب نزدیک شود.

اساساً اگر ما تجربه ای از حالات، لذت ها و ناراحتی هایی که دیگران کشیده اند، نداشته باشیم، آنها را درک نمی کنیم و به فهم آنها نایل نمی شویم و توصیف و گزارش آنان در ما چندان تأثیرگذار نخواهد بود. به عنوان مثال اگر کسی (بچه ای) تجربه تشنگی نداشته و سختی آن را احساس نکرده باشد، شما هر اندازه توصیف تشنگی امام حسین علیه السلام) و فرزندان آن حضرت را بکنید، تغییری در او ایجاد نمی شود. او تصویری از تشنگی ندارد تا سختی آن را درک کند. بنابراین باید یک تصوّر و فهم و دریافتی از تشنگی و سختی عطش داشته باشیم تا وقتی حالت تشنگی کسی را بر ایمان نقل می کنند، حالت او را درک کنیم و متأثر گردیم. می بایست، از توصیفات، دریافتی حضوری و مستقیم داشته باشیم تا باعث تأثر گردد. بنابراین، «شخصی و خصوصی» به این معنا است که چون شخص با الفاظ و مفاهیم، نمی تواند آن حالت و حادثه ی زنده و دریافت زنده ای را که داشته، به ما منتقل کند و ما نیز خودمان نمی دانیم که بر او چه گذشته است؛ بنابراین تجربه ی او شخصی و خصوصی است و تنها کسی می تواند حالت او را درک کند که خود تجربه کرده باشد. اما چون ما تجربه

نداریم و به حالات او و آنچه بر او گذشته است، به طور مستقیم دسترسی نداریم؛ لذا برای درک حالت او (درک اصل چیستی و کیفیت تجربه ی او) باید تابع او باشیم و از گزارش و بیان خود وی استفاده کنیم. [۲]. ترس، یک تجربه به این معناست که برای دیگران نیز قابل اتفاق است. اما اگر شما تجربه ای از ترس یا احساس خودکشی، نداشته باشید، هر اندازه که من از احساس و میل خودکشی خود سخن بگویم، باز نمی توانم احساس درونی ام را کاملاً برای شما شرح داده، منتقل نمایم. مفاهیم این احساس را زنده نمی کنند؛ به همین جهت، مبنای فهم آنان، دیگر حالت من نیست. مبنای فهم آنها حالت خودشان است و کلماتی که من بر اساس آنها واقعیتی را که از سر گذرانده ام، به آنان منتقل می کنم. بنابراین لازمه ی شخصی و خصوصی بودن یک تجربه، آن است که اولاً چون خود ما دسترسی به یک واقعیت نداریم و تجربه نکرده ایم و ثانیاً مفاهیم استدلال ها نیز، قدرت انتقال ندارند؛ بنابراین در اینکه چه اتفاقی افتاده و با چه کیفیتی؛ ما باید تابع باشیم و بینیم که شخص صاحب تجربه چه می گوید. به هر حال تجربه به معنایی که از قرن هفدهم به بعد به کار می رود، تحوّل مفهومی یافته که بیشتر با یک نحوه انفعال و کنش پذیری همراه است و به جهت این انفعال و کنش پذیری، این پنج ویژگی را دارد؛ یعنی، دریافتی زنده است؛ با کسانی که قبلاً این تجربه را داشته اند؛ ایجاد احساس هم دردی می کند؛ قابل انتقال از طریق الفاظ و مفاهیم نیست و به همین دلیل شخصی است.

تجربه دینی: اکنون می خواهیم به تعریف تجربه ی دینی بپردازیم. گفتنی است که تعریف تجربه ی دینی که موضوع بسیار مهمی بوده و از دو حیث و منظر قابل طرح است در دو دانش «فلسفه ی دین» و «پدیدارشناسی» مطرح است. ابتدا از چستی تجربه ی دینی و اینکه تجربه ی دینی چیست شروع می کنیم.

برخی از کسانی که خواسته اند «تجربه ی دینی» را تفسیر کنند، طوری آن را تفسیر کرده اند که به یک سنت دینی خاص اختصاص پیدا کرده، مثلاً گفته اند: «تجربه ی دینی، تجربه ی خداوند است، تجربه ی مواجه شدن با خدا است». حال خدا را عوض کنید و بجای آن بگویید پدر آسمانی (در مسیحیت). این تفسیر، تفسیری نارسا و غیر جامع است؛ زیرا در بعضی از ادیان (مثل آیین بودا) اساساً خدا موضوعیت ندارد و مفهومی به نام خدا نیست. در عین حال در آنجا تجربه های ناب باطنی، وجود دارد. برخی دیگر برای حلّ این اشکال، گفته اند: «تجربه ی دینی، تجربه امر متعالی است؛ ولو مفهومی هم برای آن وجود نداشته باشد.» استیس در کتاب عرفان و فلسفه می گوید: بودائیان تجربه ی خدا را دارند؛ اما تئوری و مفهوم خدا را ندارند؛ خدا را تجربه می کنند، اما مفهومی به نام پدر آسمانی، مفهومی به نام یهوه در تئوری های عقیدتی خودشان ندارند. این تعبیر هم، تعبیر نارسایی است؛ برای اینکه خیلی از تجربه های دینی از سنخ تجربه ی خدا و امر متعالی [۳] نیستند. به عنوان مثال، من پیامبر را در عالم مکاشفه می بینم؛ این تجربه ی دینی است و یا در یک مجلس نشسته ام، به حضرت ابوالفضل (علیه السلام) متوسل می شوم و می بینم که ایشان آمد و برای من متمثل شد و مرا شفا داد. این یک تجربه ی دینی است

و جزء مهم ترین تجربه ها، تجربه ی شفابخشی است. [۴] بنابراین تجربه هایی در ادیان هستند که هر چند از سنخ تجربه ی امرِ قدسی نمی باشند، اما دینی اند. تعریف تجربه دینی: از آنجا که دو تعریف سابق، اشکال داشته و جامع نبودند [۵]؛ از این رو ناگزیریم تعریف دقیق تری از تجربه ی دینی ارائه دهیم. برای این منظور ابتدا بایستی بین توصیف های پدیدار شناختی و غیر پدیدار شناختی، فرق بگذاریم.

پاورقی

[۱] کسی که یک دریافت زنده از اتفاقات دارد، با کسی که چنین تجربه ای را ندارد، فرق می کند. در مثال یاد شده، شمایی که در متن حادثه قرار گرفته اید، آن را لمس می کنید و این خیلی فرق می کند تا کسی به شما بگوید: «پایم سوخت، خیلی ناراحت بودم و زلزله آمد، زمین لرزید و من خیلی ترسیدم.» در اثر این گفتن، آن احساس به شما منتقل نمی شود و آن کنش پذیری برای شما حاصل نمی گردد. توصیفِ حالتِ دیگری، بدون آنکه تجربه شخصی وجود داشته باشد، موجب انتقال آن حالت و درک حقیقی آن نمی شود، حالت ترس و... را در او ایجاد نمی کند.

[۲] به عنوان مثال برای درک حالت پیامبر به هنگام نزول وحی و مواجهه ی او با خدا یا فرشته ی وحی، و برای فهم چیستی وحی، باید گوش به توصیفات و بیانات خود پیامبر داشته باشیم که آن را تجربه کرده است؛ زیرا ما هیچ تجربه ای از وحی نداریم، لذا خودمان قادر به درک آن نیستیم.

[۳] مراد ما از امر متعالی و امر قدسی در اینجا، خدا و موجود ماورایی است. آقای اسمارت در کتاب جهانی ها، مشترکات بین ادیان را که نام می برد، می گوید: نوع ادیان به یک حقیقت قدسی ماورای این

جهان قائل اند. این موجود ماورای جهانی و امر قدسی که معمولاً نسبت خالقیت به انسان و جهان دارد، هر چه انسان به او نزدیک تر شود، خود را سعادتمندتر احساس می کند. امر متعالی و امر قدسی مورد بحث، به این معنا است (معنای اصطلاحی)، نه معنای لغوی آن که همه انبیا و ائمه و اولیای خدا را شامل می شود.

[۴] اینکه آنچه ما در عالم تجربه می بینیم، تا چه اندازه ای واقعیت نما است و کشف از واقع می کند؛ مطلب دیگری است که در بحث فلسفه ی دین در قسمت آثار معرفتی تجربه ی دین از آن بحث می شود و نیز در بحث برهان تجربه ی دینی، مطرح می باشد.

[۵] تعریف تجربه ی دینی، اگر کامل باشد منشأ اثرات زیادی است و اگر ناقص هم باشد عواقب و اثراتی را در پی دارد. اگر شما تجربه ی دینی را تجربه ی امر متعالی دانستید (همان گونه که در دو تعریف مذکور چنین بود)، در این صورت تجربه ی شفابخشی و تجربه ی پذیرفته شدن دعاها و... تجربه ی دینی نیستند. در حالی که اینها و مانندشان را ما تجربه ی دیندارانه به حساب می آوریم. برای روشن شدن این نکته، باید بین توصیف های پدیدار شناسانه با غیر پدیدار شناختی، تفکیک کنیم.

توصیف های پدیدار شناختی و غیر پدیدار شناختی

معمولاً برای توصیف تجربه های خودمان از عباراتی استفاده می کنیم؛ مثلاً می گوییم «به نظرم چنین آمد». عباراتی مثل «به نظرم چنین آمد»، «می آید»، «برایم چنین نمایان شد» و... حداقل سه نوع کاربرد دارد و در سه معنا به کار می رود: معنای نخست این است که گاهی ما این واژه ها را در یک توصیف به کار می گیریم و می گوییم: «به نظرم چنین آمد» اما در واقع چنین نبود. بنابراین در کاربرد اول، «برای افاده ی ظهور امری که در

واقع این چنین نیست، به کار می رود.».

به عنوان مثال، آقای «الف به نظرم خیلی ضعیف آمد؛ ولی در واقع قهرمان ورزشی است. عبارت «به نظرم خیلی ضعیف آمد»، حکایت از امری دارد که به نحوه ای ظاهر شده که بر خلاف واقع است. در کاربرد دوم، برای این نیست که بگوییم: چیزی اتفاق افتاده که ظاهرش صد درصد خلاف واقع است؛ بلکه می خواهیم ظاهر را با یک گمان ضعیف و اعتقاد سستی به دیگران منتقل کنیم. پس در این حالت دوم، برای افاده اعتقاد ضعیف یا گمان به کار می رود. مثل اینکه می گوئید: «به نظرم در را بسته باشم». «به نظرم» بدین معنا است که، احتمال می دهم بسته باشم، شاید هم نبسته باشم؛ یعنی، آنچه که به نظرم رسیده، لزوماً خلاف واقع نیست آن چنان که حالت اول بود - اما در عین حال اطمینان هم ندارم. در صورت سوم، ما این واژه ها را برای توصیف نحوه ی ظهور چیزی در تجربه صرف نظر از اینکه واقعاً چنین هست یا نیست به کار می بریم. در حالت اول، ظاهر را توضیح می دهیم که می دانیم خلاف واقع است؛ یعنی، در متن سخن ما ظهور پیدا می کند که این نظر من درست نبود. در حالت دوم، ظاهری را بیان می کنیم که به این ظاهر، اعتقاد ضعیفی داریم. در حالت سوم، کلمات «به گمانم می رسد»، «برایم چنین نمایان می شود» و «به نظرم چنین می آید»، صرفاً برای این است که چیزی برای من ظهور کرده ولی از اینکه این ظهور درست است یا غلط، و یا این که با احتمال کم یا زیاد از درستی و غلطی او دارم

عبارات پدیدار شناسانه

عبارت پدیدار شناسانه، عباراتی است که در آنها از این واژه ها و جملات استفاده می کنیم و به همین معنای سوم به کار می بریم؛ یعنی، صرفاً توضیح دهنده و گزارش نحوه ی ظهور چیزی هستند؛ خواه این نحوه ی ظهور، واقعیت داشته یا نداشته باشد این عبارات، مشتمل بر هیچ نظر و اشاره ای نسبت به داوری ما در این موارد نیستند. عبارات پدیدار شناسانه، حکایت از نحوه ی ظهور یک واقعه می کنند، بدون اینکه به ماورای ظهور در واقعه، عنایتی داشته باشند و بدون اینکه نسبت به آن، داوری خاصی را به ما القا کنند. توصیفاتی که مشتمل بر این گونه عبارات هستند (معنای سوم)، اینها را توصیفات پدیدار شناختی می گوئیم؛ یعنی، از ورای ظهور اگر فراتر رفتید، این عبارات دیگر پدیدار شناسی نیستند. پدیدار شناسی، سر و کارش با این است که یک حادثه، چگونه بر شما ظاهر شده است؛ اما اینکه این ظهور جهل مرکب است، خلاف واقع بوده یا مورد تردید است، با این کار ندارد و داوری نمی کند و از آن ساکت است و به آن عنایتی ندارد و القا نمی کند. نکته ای که در باب توصیفات پدیدار شناسانه وجود دارد، این است که این توصیفات از بداهت و یقینی بودن برخوردار بوده و دارای ویژگی بداهت و یقینی بودن است. آنچه که برای شما ظاهر می شود، کاری به ورای آن ندارد. مثل اینکه من دسته ی صندلی را سفید می بینم؛ ولی در واقع ممکن است به رنگ دیگری باشد (مثلاً کرم یا قرمز باشد). اگر شما بخواهید از ظهور بگذرید و به واقع برسید، به این معنا که آیا آنچه از ظاهر بر من آشکار شده با

واقع هم می خواند یا نه؟ آیا واقعاً هم چنین است؟ در این صورت دیگر توصیف پدیدار شناسانه نیست. اما تا زمانی که در ظهورات هستیم، امری است که من دارم آن را چنین می بینم، برای من روشن است و دلیل نمی خواهد، ثانیاً برای من یقینی است. البته نه به معنای مطابقت آن با واقع؛ بلکه یقین به این معنا که آنچه که من می بینم این طور است (سفید رنگ می بینم). بنابراین عبارات و توصیف های پدیدار شناسانه، بیانگر «همان ظهور» است؛ صرف نظر از واقع و به دور از داوری و مطابقت دادن بین ظاهر و واقع امر. حال آیا ظهور و واقع و نفس الامر، با هم مطابقت دارند یا خیر؟ با آن کاری نداریم. ما آن را می بینیم و احساس می کنیم؛ از این رو، نه دلیل می خواهیم (چون بر ایمان واضح و بدیهی است و ما آن را این گونه می بینیم) و نه مورد تردید ما است. تردیدی هم اگر هست، در مقام مقایسه بین آنچه که ظاهر شده با آنچه که در متن واقع هست، می باشد.

تفسیر تجربه دینی

بر این اساس تجربه ی دینی را این گونه تفسیر می کنیم: «تجربه ی دینی در معنای دقیق آن عبارت است از تجربه هایی که فاعل تجربه در توصیف پدیدار شناختی آن از واژه ها و حدود دینی استفاده می کند.» به عنوان مثال، حادثه ای برای من اتفاق افتاده و من می خواهم بگویم چه دیده ام و آن را به نحو پدیدار شناسانه توصیف کنم. حال در توصیف این واقعه از واژه ها و مفاهیمی استفاده می کنم که دینی هستند (مثل اجابت دعا، قرب الی الله، مثل شنیدن صدای ملائکه و...) و بدون آنکه نظر به واقع داشته

باشم با این واژه ها و مفاهیم دینی به توصیف آن می پردازم و کاری هم به قضاوت دیگران ندارم. چنین تجربه ای، تجربه ی دینی است. حال این تجربه ی دینی، کاشف از واقع هست یا نیست و تا چه اندازه با واقعیت سازگار و کاشف از آن است؛ این بحث دیگری است که در «معرفت شناسی دین» و «فلسفه دین» از آن بحث می کنیم.

مخالفت شاه ولی الله دهلوی و اقبال لاهوری با اعتقاد به امامت

با توجه به این خصوصیت وحی و مسأله ختم نبوت، کسانی مثل «شاه ولی الله دهلوی» و به تبع او «اقبال لاهوری» گفته اند:

«این که شیعه مدعی عصمت و مفترض الطاعة بودن و مقام تحدیث برای ائمه خود هستند، با ختم نبوت سازگار نیست و تفاوت چندانی با پیامبری ندارد؛ زیرا بعد از پیامبر اسلام، بر هیچ فردی وحی نمی شود، در آسمان بر زمین بسته شده است و هیچ انسان آسمانی، بر زمین ظهور نخواهد کرد.» [۱]. پیداست که این تفکر با مسأله امامت و مهدویت به روایت شیعی سازگار نیست و آن را قبول ندارد. قابل ذکر است هم چنان که قبلاً گذشت، تجربه های دینی، یا تجربه های پیامبرانه هستند یا غیر پیامبرانه. تجربه های پیامبرانه نیز، اگر چه بار معرفتی داشته باشند، یا وحیانی هستند یا غیر وحیانی. [۲] آری، بعضی از تجربه های پیامبرانه که وحیانی نیستند، برای ائمه اتفاق می افتد؛ مثل مسأله تحدیث و بعضی از مراتب الهامات. پیداست که این، با ختم نبوت هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا این امور از نوع وحی اصطلاحی، که قوام پیامبری به آن است، نیستند. در ادبیات دینی (آیات و روایات)، «وحی» معنی خاص خود را دارد، که با رفتن پیامبر خاتم، خاتمه یافته است و شامل این موارد نمی شود.

پاورقی

[۱] شاه

ولی الله دهلوی، التفهیمات الالهیه، ج ۲، ص ۳۴۴. (از بسط تجربه نبوی، ص ۱۴۲).

[۲] مجله انتظار، ش ۶، مقاله مهدویت و مسائل کلامی جدید.

تاریخچه پیدایش دیدگاه تجربه دینی

چه عواملی باعث شد که روشنفکران و فیلسوفان غربی، در قرن نوزدهم به این دیدگاه و تفسیر از وحی رسیدند؟ چه مسائل و مشکلاتی در ذهن الهی دانان مسیحی (به خصوص پروتستان ها) وجود داشته، که باعث این تفسیر عجیب از وحی شد و موجب پیدایش مشکلاتی برای خودشان گردید؟ دیدگاه تجربه گرایی دینی، به شکل رسمی حیات خود را در قرن نوزدهم [۱]، در دو باب «گوهر دین» و «حقیقت وحی»، توسط شلایر ماخر [۲] آغاز کرد. به همین جهت، در اینجا به تعریف اجمالی از گوهر دین می پردازیم.

پاورقی

[۱] «وحی و افعال گفتاری»، ص ۵۴.

[۲] (Schelier Macher ۱۷۶۸ – ۱۸۳۴).

ابعاد سه گانه موجود در ادیان

در هر دینی از ادیان، حداقل این سه مؤلفه وجود دارد:

۱ - مجموعه ای از عقاید و تعالیم و آموزه ها، که در آن به بُعد عقیدتی یا «بُعد معرفتی»، تعبیر می شود؛

۲ - اخلاقیات و اعمال و مناسکی که از آن به «بُعد اخلاقی» تعبیر می شود (اخلاق به معنای عام، که حتی شریعت و فقه را نیز در بر می گیرد)

۳ - تحولات و انفعالات درونی و روحی مؤمنان، که از آن به «بُعد تجربی» تعبیر می شود؛ اما تجربه درونی نه تجربه بیرونی. سؤالی که «شلایر ماخر» مطرح کرد این بود که، از میان این ابعاد سه گانه، که در هر دینی وجود دارد؛ یعنی: آموزه هایی که پیروان به آنها قائلند، اخلاقیات (اعمال و مناسکی) که پیروان به آنها ملتزم هستند و حالت ها و انفعالات درونی ای که در اثر این اخلاقیات و مناسک برای مؤمنان حاصل می شود؛ کدام بُعد جنبه «گوهری» و تشکیل دهنده لب دین را دارند؛ و کدام یک از این ابعاد جنبه پوستگی و حاشیه ای دارد؟

گوهر دین چیست؟

اینک علت مطرح کردن این سؤال توسط «شلایر ماخر» را بیان می کنیم. در ابتدا ببینیم «گوهر دین» یعنی چه؟ شلایر ماخر می گفت: ادیان نیز، همانند یک گردو، که مغز و پوسته ای دارد، مغزی و پوسته ای دارند. گوهری در دین وجود دارد که اگر

آن حفظ شود و در دینداران تحقق پیدا کند، آنها به سعادت، یعنی هدف دینداری می‌رسند؛ هر چند بعضی از حواشی از میان بروند و موجود نباشند. حال کدام یک از این سه بُعد، گوهر دین و کدام یک پوسته و حواشی است؟ یعنی کدام بُعد جنبه لب و مغز دین دارد، که قوام دینداری به

آن است و هدف دینداری با آن تأمین می شود؟ و کدام بعد جنبه پوسته ای و حاشیه ای دارد؟؛ به طوری که بر فرض حذف آن حقیقت و گوهر دینداری دست خوش تحوّل و تغییری نخواهد شد؟ جوابی که «شلایر ماخر» داد: این بود: آنچه باعث می شود دینداری ماندگار شود و شخص دیندار نیز به هدف دیانت برسد، عبارت از «بُعد تجربی» است؛ در نتیجه گوهر دین نیز، همین بُعد تجربی و تجربه دینی است.

آنچه موجب پذیرش دیدگاه تجربی در باب وحی شد

اما چرا شلایر ماخر در جواب این سؤال، به این پاسخ رسید؟ این تابع یک سری عواملی است که او را به این سمت سوق داد و به این پاسخ کشاند. عوامل پنج گانه ای [۱] در زمان شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۷م)، موجب شدند تا ایشان برای رهایی از عواقب آنها، به این نظریه روی آورد؛ غافل از این که این دیدگاه نیز، خود مشکلات و مسائل جدیدی را ایجاد خواهد کرد. این عوامل عبارت بودند از:

۱ - شکست الهیات طبیعی (عقلی) در مغرب زمین توسط افرادی چون هیوم و کانت.

۲ - ظهور فلسفه کانت و تحویل دین به قلمرو اخلاق.

۳ - تعارض علم و دین.

۴ - تصحیح انتقادی متون مقدّس، به لحاظ سندی و مفهومی.

۵ - ظهور مکتب رمانتیسم. [۲].

پاورقی

[۱] ر.ک: به وحی و افعال گفتاری، ص ۵۶ به بعد، از علی رضا قائمی نیا، با این تفاوت که ایشان سه عامل از این عوامل پنج گانه را نام برده و شرح می دهد.

[۲] ر.ک: محمد تقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۱۱۷ به بعد.

شرح و توضیح عوامل پنج گانه

عامل اول اولین مسأله شلایر ماخر، که او را به پذیرش دیدگاه تجربی سوق داد، شکست الهیات طبیعی (عقلی) در مغرب زمین است، که توسط افرادی چون «دیوید هیوم» [۱] و «کانت» صورت گرفت. از زمان «سن توماس» [۲] در قرون وسطی، الهیات مسیحیت به دو شاخه «الهیات وحیانی» و «الهیات طبیعی» یا عقلانی تقسیم گردید. الهیات وحیانی شامل چیزهایی هستند که ما در باب الهیات، تنها با اتکای بر «وحی» می توانیم به آنها دسترسی پیدا کنیم؛ اما «الهیات طبیعی»، شامل اموری هستند که اگر ما باشیم و خودمان (صرف نظر از وحی)، می توانیم با

عقل خودمان این امور را بفهمیم. این دستاوردهای عقلانی را الهیات طبیعی می نامند. [۳]. به عنوان مثال، ما می توانیم وجود خدا را اثبات کنیم؛ چرا که با عقلمان قادریم وجود «واجب الوجود» را اثبات کنیم؛ اما تجلی خداوند و تحقق خداوند در ضمن مسأله تثلیث را نمی توانیم با عقلمان درک کنیم؛ از این رو جزو الهیات وحیانی می شود؛ یعنی امری است که تنها از طریق وحی می توان به آن دست یافت.

«سن توماس» می گفت: تا جایی می توانیم بعضی از آموزه های دین را با عقل اثبات کنیم؛ اما از آنجا به بعد، عقل کشش ندارد و نوبت وحی است که به کمک ما بیاید و آن مسائل را حل کند. این مطلب در «کلام» ما هست؛ ما هم در عمل همین تفکیک را داریم. قسمتی از علم کلام با عقل اثبات می شود و از آنجا به بعد، وحی به کمک ما می آید. در گزاره هایی که عقل آنها را درک نمی کند، وحی به کمک ما می آید (وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) [۴] چیزهایی را که خودمان به تنهایی درک نمی کردیم، وحی به ما تعلیم می کند. این همان الهیات وحیانی است.

مشکلات دیوید هیوم با کلیسا تا زمان «هیوم»، الهیات طبیعی (عقلی) خیلی مورد اعتنا بود؛ هیوم به خاطر دعوایی که با کلیسا داشت، لجاجت کرد و سعی کرد در عمده مبانی دینی مورد اعتقاد مسیحیان، مناقشه کند. به همین خاطر، برهان معجزه (که در مسیحیت برای اثبات خدا به کار می رود) را زیر سؤال برد. او مناقشاتی دارد؛ اولین مناقشه اش بر می گردد به اصل علّیت، که مبنای همه برهان های خداشناسی، به جز «برهان فطرت» است (شاید نشود آن را

برهان نامید؛ بلکه بیشتر تنبیه است) همچنین مناقشه نسبت به بحث معجزه و مناقشه نسبت به برهان نظم، با تقریرهایی که در آن زمان رایج بود (هشت اشکال عمده دارد و عملاً برهان نظم مغرب زمین را زمین زده است). شلایر ماخر، در فضایی (در قرن نوزدهم) قرار گرفته که الهیات عقلانی؛ یعنی استدلال‌های عقلانی‌ای که در صدد برپا نگه داشتن الهیات مسیحی‌اند، پروژه‌ای منتهی به شکست تلقی شده است و موثر به حساب نمی‌آید. لذا اولین عامل این است که از نگاه او، دفاع عقلانی نسبت به عقاید و آموزه‌ها چندان امکان‌پذیر نیست. از سوی دیگر، «کانت» خودش کسی است که در قرن هیجدهم مدعی بود، عقل نظری ما قدرت این را که بداند در جهان خارج از ذهن، چه چیزی هست و چه چیزی نیست، ندارد. آنچه با آن مواجه هستیم، پدیدارها؛ یعنی داده‌های حسّی‌یمان؛ است که این داده‌های حسّ در ابتدا قالبِ زمان و مکان را می‌پذیرند (اسم اینها را می‌گذارد «صُور شهود»)، بعد یک سری قالب‌ها (که اسم آن را می‌گذاشت «مقولات فاهمه» که باید در آنها نیز ریخته شود، تا ما یک چیزی بفهمیم. «فهم» یعنی دریافت داده‌های حسّی، بعد از گذر از قالبِ صُور شهود و مقولات فاهمه. بنابراین از نظر کانت، این که در متن واقع چه گذشته است، بدون اینکه از این قالبها بگذرد، برای ما قابل دسترسی نیست. از این رو ما به متن واقع (نومنها) [۵] دسترسی نداریم. آنچه ما با آن مواجه هستیم «نومنها» هستند. به این جهت ما در عالم پدیدارها می‌توانیم حرفهایی بزنیم، ردی کنیم، اثباتی کنیم؛ اما اینکه بخواهیم از

این پدیدارها به خود واقعی و حقیقی اشیاء پُل بزینیم، راهی نداریم. از این چشم انداز، آنچه نتیجه «فلسفه کانتی» می شود «لا آدری گری» است؛ که ما نمی دانیم در جهان خارج چی هست و چی نیست. از این رو کانت گفت: نه اثبات خدا با عقل ممکن است و نه انکار او. گزاره های بنیادین دین، مثل: اثبات وجود خدا، خلود نفس و بحث اختیار، هیچ کدام از نگاه کانت از طریق نظری قابل اثبات نیست. پس پروژه و فلسفه کانت این نتیجه را در پی داشت که، عقل ما در مقام الهیات توان اثبات آموزه های اساسی دین را ندارد. [۶]. عامل دوم دومین عامل، ظهور «فلسفه کانت و تحویل دین به قلمرو اخلاق» است. محصول فلسفه کانت به لحاظ نظری، یک نحوه «لا- آدری گری» است. او می گوید: ما واقعاً نمی دانیم که در جهان خارج چی هست و چی نیست. آن چیزی که ما داریم، علوم تجربی است، که با پدیدارها مواجه است. از طرف دیگر، کانت انسان متدینی است؛ یعنی به عقاید و باورهای دینی ملتزم است؛ ولی چون می بیند با عقل نظری و نظام فلسفی خودش نمی تواند این عقاید را مستند نماید، می گوید آموزه های اساسی دین از قلمرو اخلاق اتخاذ شده اند و پیش فرض های رفتار و سلوک اخلاقی هستند. یعنی می گوید مسأله ای مثل خدا را ما با عقل نظری نه می توانیم اثبات کنیم و نه می توانیم انکار کنیم؛ چون لازمه آن، به کارگیری مقولات فاهمه خالی از محتواست، و مقولات خالی از محتوا نیز ما را به جایی نمی رسانند. او می گوید: اساساً دینداری یک نحوه سلوک، بر پایه اخلاقیات است. البته سلوک و التزام به اخلاقیات، یک سری پیش فرض دارد.

یکی

از این پیش فرضها «خدا» است و ربط اعمال و خُلقیاتِ ما با آثار خوب یا بدی که بر این اعمال و خُلقیات مترتب می شود؛ یعنی ربط بین فضایل و رذایل اخلاقی، با ثواب و عقابی که در ادیان وعده داده شده است. از این رو، مشکلی که «شلایر ماخر» را وادار کرد تا «گوهر دین» را «تجربه دین» قلمداد کند، همین سخن و نظریه فلسفی کانت است. چون با این کلام کانت، آموزه های اساسی دین، پیش فرض های اخلاقی است؛ دین می شود زیر مجموعه ای از اخلاق و از قلمرو اخلاقیات استقلالی نخواهد داشت. ارجاع و بازگشت دین به قلمرو اخلاق، ایده ای است که «شلایر ماخر» با آن مخالف است و برای آن که (در مقام مخالف با آن) راه حلی پیدا کند، سراغ بُعد تجربی رفته است و به جای آن که ریشه های دین را در بُعد اخلاقی آن جستجو کند، گوهر دین را تجارب دینداران به حساب می آورد. این دومین مسأله ای بود که شلایر ماخر را به نظریه تجربه دینی سوق داده است. عامل سوم عامل و علت سوم (زمینه ساز گرایش به دیدگاه تجربه دینی)، «تعارض علم و دین» [۷] است. بسیاری از تئوریهای علمی، تا زمان شلایر ماخر (ابتدا در نجوم، سپس در زیست شناسی و زمین شناسی)، با مضامینی که در «سفر پیدایش» [۸] آمده بود، منافات داشتند. مشکلی را که شلایر ماخر با دیدگاه تجربی می خواهد حل کند، برداشتن اصل نزاع از حوزه دین است؛ به این معنا که می گوید: در اصل حوزه دین و حوزه علم از هم جدا هستند. این دو هیچ گاه با هم التقا، اصطکاک و ملاقاتی ندارند، تا با هم تعارضی داشته باشند. حوزه

دین، تجارب دینی است، که امری باطنی است. آموزه‌هایی که در متون مقدّس آمده، جزو «وحی» نیستند؛ اینها جزو توصیفات پیامبرند و از این جهت ممکن است متأثر از فرهنگ زمانه و تئوریهای غلط دوران باشند. ما اصلاً آنها را وحی نمی‌دانیم؛ آنها حاشیه‌دینند. گوهر و لب دین، تجربه پیامبر از امر قدسی است. او، در توصیف این تجربه ممکن است از آموزه‌هایی استفاده کند که خطا باشند؛ از این رو بین تئوریهای علمی و متن کتب مقدّس تعارض به وجود می‌آید؛ اما متن کتاب مقدّس، عین وحی نیست؛ بلکه وحی، تجربه پیامبر است. عامل چهارم عامل و علت چهارم، «تصحیح انتقادی متون مقدّس» به لحاظ تاریخی و مفهومی است. [۹]. به این معنا که، مسیحیان درصدد بر آمدند تا بدانند کتب مقدّسشان؛ یعنی «تورات و انجیل» و بعد، «نامه‌های رسولان»، چگونه متنی است و تا چه اندازه قابل اعتماد است و معتبرترین متون به لحاظ تاریخی کدامند؟ تصحیح انتقادی متون به لحاظ سندی، یک لوازمی داشت. معلوم شد که از پنج سفر اول تورات، چهار سفر اساساً قابل استناد به حضرت موسی (ع) نیست؛ و اینها چهار نویسنده داشته‌اند. به همین جهت در سفر پیدایش، دو روایت مختلف از نحوه خلقت انسان می‌بینید (دو نوع روایت، که با هم همخوان نیستند). تصحیح‌های انتقادی متون نشان داد که به لحاظ سندی، تقریباً بیش از بیست درصد از کتاب مقدّس، قابل اعتماد نیست. تصحیح سندی و متنی، زمینه‌ای شد جهت تصحیح متون به لحاظ مفهومی. تحقیقات تاریخی، این سؤال را پیش آورد که اساساً «عیسایی» را که انجیل معرّفی می‌کند، با «عیسایی» که در تاریخ ظهور کرده است، دو

شخصیت قابل انطباق هستند یا خیر؟ کسانی گفته اند که اساساً بین این دو شخص تفاوت است و این دو، یک شخصیت نیستند. در نتیجه، تصحیح مفهومی بیشتر مناقشه مفهومی و محتوایی است، نسبت به آنچه در متون مقدّس آمده است. در این جهت، یک مشکل «شلایر ماخر» نیز، تصحیح انتقادی است؛ چرا که اعتبار و وثاقت متون مقدّس، عملاً تا حدود زیادی از دست رفت. عامل پنجم علت و عامل پنجم، «ظهور مکتب رمانتیزم» است. از عصر روشنگری؛ یعنی از اواخر قرن هفدهم، تا بعد از کانت، در عصر روشنگری است، تکیه افراطی و توجه زیادی را نسبت به عقل می بینید؛ و اینکه ما با عقلمان همه چیز را می توانیم بدانیم. این دیدگاه، در اوّل مدرنیسم خیلی مطرح بود. با ظهور کانت، از جمله لوازم فلسفه کانتی این بود که ما با عقلمان چیز زیادی را نمی توانیم بفهمیم. اواخر قرن هیجدهم، در مقابل مکتب روشنگری، مکتبی شکل گرفت، به نام مکتب رمانتیزم». این مکتب می گوید: شما زیاد به عقل توجه و اعتنا کرده اید و از جنبه های انسانی غفلت ورزیده اید؛ از هنر، ذوقیات، خلاقیت هایی که انسان به لحاظ درونی دارد، غفلت کردید. با بازگشت به خود و آنچه در صحنه درون می گذرد، می توان یک روزنه ای به حقیقت باز کرد. «کانت» می گفت:

عقل ما به حقیقت راه ندارد.

مکتب رمانتیزم در واقع می گفت:

«عود کردن و بازگشت به خود و ذوقیات، وجدانیات و عواطف و احساسات خود، می تواند روزنه ای از حقیقت را بر شما بگشاید.» شکل گیری اندیشه شلایر ماخر در قرن نوزدهم، در بستر چنین گرایشی است که بیشتر بر هنر، ذوقیات و ابعاد درونی آدمی تأکید می کند. به همین جهت گوهر دین و لب دین را به جای این که روی آموزه ها (که در مورد آنها بحث عقلانی مطرح است) یا روی اخلاقیات (که مربوط به حوزه اخلاق است) ببرد، از متون مقدّس به درون قلب انسانها منتقل

می‌کند؛ یعنی جایی که این تجربه‌های دینی می‌توانند محقق شوند. بنابراین، با تأییدپذیری از مکتب رمانتیسم و برای حلّ این مشکل، که اگر نتوانستیم برای آموزه‌های دینی دلیل عقلانی اقامه کنیم، به دینداری ما صدمه‌ای نخواهد خورد، شلایر ماخر به سراغ این اندیشه می‌رود که گوهر دین، همان تجربه دینی دینداران است، به همین جهت، اگر با عقل نیز نتوانستیم به نتیجه برسیم، اشکالی ندارد. این موجب نمی‌شود که دین را جزئی از اخلاق بدانیم؛ بلکه دین خود حوزه‌ای مستقلّ است؛ هم از علم و هم از اخلاق؛ و تکیه گاه آن نیز، انفعال و تحولات درونی است. در تعارض علم و دین، باز دین صدمه‌ای نمی‌خورد؛ چون گوهر دین آموزه‌های منعکس در متون مقدّس نیست؛ بلکه بُعد تجربی پیامبر است. تصحیح انتقادی متون نیز صدمه‌ای به اصل دین نمی‌زند؛ چون آنچه در متون مقدّس آمده، فقط یک توصیف متناسب با زمان، از تجربه‌های باطنی پیامبر است. [۱۰]. این عوامل باعث شد که شلایر ماخر قائل به دیدگاه تجربه دینی شود حقیقت وحی را تجربه پیامبر از امر قدسی بداند. بنابر نظر او، گوهر دین (که قوام دینداری به آن است) هدف دینداری را هم تضمین می‌کند؛ یعنی اگر آن باشد، دینداری هم هست و اگر نباشد، دینداری نیز نیست. گوهر دین همین تجربه وحیانی پیامبر است. از زمان شلایر ماخر به بعد، دو بحث در الهیات اعتدالی مغرب زمین شکل می‌گیرد: الف) بحث حقیقت وحی به عنوان تجربه دینی ب) بحث گوهر دین، که مبنای تکثرگرایی دینی شده است.

پاورقی

[۱] David Hume.

[۲] Saint Thomas Aquinas.

[۳] علی رضا قائمی نیا، وحی و افعال گفتاری، ص ۵۶ و ۵۷.

[۴] بقره، ۱۵۱.

[۵]

[۶] ر.ک: اشتفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، ص ۲۷۲ - ۲۴۵ و اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، ص ۱۲۵ و آموزش فلسفه، آیه الله مصباح، ج ۱، ص ۴۲.

[۷] ر.ک: به «وحی و افعال گفتاری»، علی رضا قائمی نیا، ص ۵۷.

[۸] ر.ک: ایان بار، علم و تجربه دینی، ترجمه: بهاء الدین خرماهی فصول ۱ تا ۳.

[۹] همان.

[۱۰] همان، ص ۵۸.

آثار و مشکلات نظریه تجربه دینی

کاری که «شلایر ماخر» کرد، بعضی از مشکلات را در آن فرهنگ حلّ کرد؛ ولی مشکلات دیگری را ایجاد کرد. از جمله این مشکلات قطع رابطه انسان و وحی و زمین و آسمان است؛ چون تنها رشته رابط بین ما انسانها با پیامبران و خدا، متون مقدّس هستند. حال اگر معتقد شویم که متون مقدّس اعتبار ندارند و اعتماد پذیر نیستند دیگر چیزی بین ما و پیامبر و خدا به عنوان وحی موضوعیت ندارد. اگر گفتیم متون مقدّس مطابق فرهنگ زمان نزول وحی هستند، که ممکن است خرافات در آنها دخیل باشد و تئوریهای خلاف علمی وارد شده باشد، این موجب سلب اعتماد از متون می شود و دیگر رابطه ای بین پیامبر و پیروان بعد از پیامبر باقی نخواهد ماند. مکتب تجربه دینی، که حقیقت وحی را نفس مواجهه پیامبر با امر قدسی می داند و «گوهر دین» را بعد تجربی می انگارد، لوازمی را در پی داشت، که از جمله آنها، بحث «تکثر گرایی» یا «پلورالیزم دینی» است. ادعای اصلی پلورالیزم دینی آن است که؛ هیچ دینی حق محض نیست و هیچ دینی باطل محض نیست؛ هر یک از ادیان نماینده ای از حق و باطلند، که مسیری برای نیل به نجات ارائه می دهند. از این رو برای نیل به رستگاری، یک صراط مستقیم (که

متجلی در دین خاص باشد) نداریم؛ بلکه با صراطهای مستقیم مواجهیم. [۱]. نه می توان گفت اسلام کاملاً از حقیقت برخوردار است و بقیه ادیان باطلند و نه بالعکس؛ چرا که آموزه های هر دینی، راه یابی به نجات و رستگاری را به دنبال دارند؛ در نتیجه به هر دینی که تمسک بجویی، تو را به نجات می رساند. پیداست که این عقیده و دیدگاه با فرهنگ و عقاید اسلام سازگار نیست و به کلی با آن منافات دارد. قرآن و آموزه های دینی اسلام، با صراحت «اسلام» را دین کامل و جامع و صد در صد برخوردار از حقیقت می داند و هیچ دین و آیین دیگری را غیر از اسلام پذیرفتنی نمی داند: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ». [۲]. در آموزه های دینی اسلام و مذهب تشیع (یعنی فرهنگ مهدویت)، وعده جهانی شدن اسلام [۳] به عنوان تنها راه و تنها دین نجات بخش، مطرح است. آشکار است که این فرهنگ با «تکثر گرایی»، که محصول عقیده به تجربه دینی» است، سازگار نیست و منافات دارد. آیاتی که تفسیر یا تأویل آنها به حضرت مهدی (ع) و قیام عدالت گستر جهانی او بر می گردد، همگی بر همین مطلب دلالت دارند. هم چنین است روایات فراوانی که از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) در این زمینه رسیده است. [۴]. دیدگاه تجربه دینی، ریشه همه بحث هایی است که در باب «تکثر گرایی» و «بسط تجربه های نبوی»، توسط افرادی همچون دکتر سروش و... مطرح گردیده است. [۵].

«دیدگاه تجربه دینی» نه، تنها راه حل ممکن بود و نه بهترین راه حل، متکلمان مسیحی در مقابل هر یک از این مشکلات، راه های مختلفی را پیموده اند. به عنوان مثال، برای مسأله

تعارض علم و دین، پاسخ های بسیار متفاوتی ارائه شده است. [۶] یا در مقابل نقّادی کتاب مقدّس، مکاتب کلامی دیگری ظهور کردند. همچنین به رغم شکست الهیات عقلی در مسیحیت، در دوره نوین، مکاتب عقلی گوناگونی ظهور کردند و الهیات های متفاوتی را بنیان گذاشتند. از این گذشته، دیدگاه تجربه دینی، بهترین راه حل هم نبود؛ زیرا:

۱ - این راه حل دست بشر را از حقایق و حیانی کوتاه می کرد.

۲ - این راه حل با ادّعی خودِ ادیان، در متون دینی، همخوان نیست؛ چرا که ادیان ادّعا دارند حقایقی را از طریق گزارش های پیامبران به دیگران انتقال می دهند. به عبارت دیگر، از دقت در متون در می یابیم که گزارش های ادیان موضوعیت دارند.

۳ - این راه حل با واقعیات تاریخی ادیان نیز همخوان نیست. علاوه بر مطلب سابق، تاریخ نیز گواه بر آن است که پیامبران (در ادّعی پیامبریشان) بر گزارش های خود از وحی، تأکید داشتند.

۴ - تجارب (و حیانی)، بدون توصیف پیامبر دست نیافتنی هستند. حتی اگر پیامبران بر تجاربشان تأکید می داشتند، دیگران برای که این تجارب را داشته باشند، باید نخست آن را بشناسند؛ و این شناخت تنها از راه گوش دادن آنان به توصیفات و گزارش های انبیا میسر است؛ چرا که همه تجارب به این معنا - شخصی اند و تنها صاحب تجربه حق دارد تجربه اش را برای دیگران توصیف کند. بنابراین، معرفت به تجارب پیامبران، تنها از راه اعتنا به گزارش های آنها امکان پذیر است و طبق این راه حل، نباید به این گزارش ها اعتماد کرد؛ از این رو، تجارب پیامبران اموری دست نیافتنی هستند.

۵ - این نظر و دیدگاه، بر تفکیک تفسیر از تجربه تکیه زده است؛ یعنی

تفکیک تفسیر از تجربه را امکان پذیر می داند. به عبارت دیگر، طبق این راه حلّ، پیامبر در مرحله اول، تجربه ای محض و عاری از هر گونه تفسیر دارد و در مرحله دوم، تفسیری از آن را در قالب گزارش به دیگران ارائه می دهد. در مقابل، معرفت شناسان معاصر این اصل را می پذیرند، که تفکیک تفسیر از تجربه امکان پذیر نیست و تجربه محض و تفسیر نشده ای در کار نیست. زبان و باورِ فاعل تجربه، در متن تجربه اش حضور دارند و به آن رنگ و شکل خاصی می دهند و هر تجربه ای از معبر این امور می گذرد. [۷]. بنابراین، نظریه تجربه دینی، ضمن آن که یک ادّعی بدون دلیل بیش نیست، اشکالات متعدّدی نیز دارد؛ همان گونه که با مبانی اسلامی و قرآنی نیز سازگاری ندارد. والحمدلله ربّ العالمین.

پاورقی

[۱] ر.ک: دکتر سروش، صراط های مستقیم.

[۲] آل عمران ۸۵.

[۳] «... لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...»، توبه، ۳۳، فتح، ۲۸ و صفّ، ۹.

[۴] ر.ک: غیبت نعمانی، غیبت طوسی، کمال الدین صدوق و...

[۵] ر.ک: کتابهای بسط تجربه نبوی، صراط های مستقیم و...، از دکتر سروش.

[۶] ر.ک: ایان باربور، پیشین.

[۷] همان، ص ۶۱ - ۵۹.

دیدگاه فعل گفتاری

اصل بحث به یک تئوری برمی گردد که یکی از فیلسوفان تحلیلی به نام جی ال آستین [۱] مطرح کرد. البته طرح او این گونه که او مطرح کرد، تازگی دارد و گرنه (به صورت گوهری) بحث هایی هستند که ما در نگاه سنتی مان به وحی داریم. وی تحت عنوان فعل گفتاری بحثی را مطرح کرد که اصل آن بحث مربوط به وحی نیست. او از دسته فیلسوفان تحلیلی است و بر این باور است که واحد ارتباط زبانی جمله نیست، بلکه واحد ارتباط زبانی فعل گفتاری است.

برخلاف فیلسوفان گذشته که در مقام ارتباط و گفت و گو و کار برد زبان، واحد ارتباط زبانی را جمله می دانستند. بنابراین، ما در انتقال معانی و مفاهیم از زبان استفاده می کنیم، ولی این که بلوک های اولیه ای که آن ارتباط زبانی را می سازند چه هستند، این جای بحث و گفت و گو است؛ لذا بحث ایشان مستقیماً به وحی بر نمی گردد. تصویر سنتی این است که جمله یعنی قول تامی که «یَصِيحُ السَّيِّكُوتِ عَلَيْهَا» است که این عبارت از بلوک و واحد ارتباط زبانی است، ولی ایشان می گوید: «واحد ارتباط زبانی فعل گفتاری است». سپس می گوید: «این فعل گفتاری از سه بخش تشکیل می شود:

۱- فعل نفس گفتار؛ [۲].

۲- فعل ضمن گفتار؛ [۳].

۳- فعل بعد گفتار. [۴].

یعنی وقتی ما یک فعل گفتاری انجام می دهیم، در محاوراتمان این سه کار را انجام می دهیم و هر یک از این کارها اجزایی دارد.

در فعل نفس گفتار نخست: آواها و اصواتی را بر زبان جاری می کنیم. دوم این آواها و اصوات به یک واژگان خاص اختصاص دارند و از یک ساختار نحوی ویژه پیروی می کنند. پس فعل نفس گفتار آوا و اصواتی را همراه دارد. این اصوات مربوط به واژگان و دستور زبان خاصی هستند و معنای خاصی هم دارند که اولی را «فعل آوایی» دومی را «گفتاری یا سخن وار» سومی را هم «فعل دلالتی» می نامد (چرا که مضمونی دارد که افراد به آن مضمون دلالت و هدایت می شوند). به هنگام گفت و گو کلماتی بر زبان من جاری می شود، این کلمات به یک زبان خاص اختصاص دارند؛ یعنی از واژگان و ساختارهای نحوی ویژه ای پیروی می کنند در عین حال معنایی

خاص در ذهن مخاطب باقی می‌گذارند؛ بدین گونه که من گوینده می‌خواهم این معانی به مخاطب منتقل شود و او را از طریق این کلمات به آن معانی که در ذهن دارم دلالت کنم.

فعل ضمن گفتار چیست؟ ایشان می‌گویند: «فعل ضمن گفتار این است که در ضمن این داد و ستد و فعل گفتاری که ما انجام می‌دهیم، این نکات و معانی را من به شما منتقل می‌کنم. به دنبال این معانی که به شما منتقل می‌شود، ممکن است حالت‌هایی در وجودتان ایجاد شود. مثلاً این سخن گفتن، در شما حالت ترس یا حالت تعجب یا اقناع پدید می‌آورد. این‌ها حالت‌هایی هستند که ابتدا معنایی را به شما منتقل می‌کند و ممکن است به دنبال این سخن و معنا که شما دریافت می‌کنید، حالت‌ها یا رفتارهایی در شما بروز پیدا کند که آقای آستین به آن فعل بعد گفتار، می‌گویند. با این حال سخنان او در توصیف فعل ضمن گفتار خیلی با صراحت و وضوح، همراه نمی‌باشد. فیلسوفانی چون جان سرل [۵] تا اندازه‌ای در این باره توضیح داده‌اند، ولی سخنان خود او درباره فعل ضمن گفتار تا حدودی ایهام دارد. وی می‌گوید: فعل ضمن گفتار کاری است که ما ضمن سخن گفتن می‌کنیم و حالتی را در دیگری به وجود می‌آوریم. مثلاً ضمن سخن گفتن ممکن است هشدار می‌دهیم و در نتیجه کسی را به تعجب واداریم. این کاری است که از سوی ما انجام می‌شود و مترتب بر فعل ما است. در واقع، به رفتاری که ممکن است او به دنبال این فعل انجام دهد (که منشأ آن، گفتار ماست) و حالتی

که ممکن است پس از شنیدن سخن ما در او پدید آید (مثل حالت تعجب هراس و اقناع و غیره) را فعل بعد گفتار می گوید. این حالات، تأثیراتی است که به دنبال گفته ما در مخاطب ایجاد می شود و سرچشمه آن نیز گفته های ماست. به بیان دیگر ایشان می خواهد به یک معنا آن را به متکلم نسبت دهد، با این توضیح که سخنان متکلم منشأ این رفتار و حالات در مخاطب شده است. این که کلام چه تأثیری در مخاطب داشته باشد، تنها تابع کلمات نیست و تا اندازه ای نیز به زمینه انفسی شنونده بر می گردد. این که ما می گوییم مربوط به واژگان و دستور زبان خاص هستند، لازمه اش این است که باید معانی خاصی هم داشته باشند. هدف شما از به کار بردن این کلمات و ساختارهای زبانی، دلالت است؛ یعنی می خواهید با گفتن این کلمات و واسطه قرار دادن آن ها، مخاطب خود را به معانی مورد نظر دلالت کنید. معنایی که از طریق شنیدن در ذهن شنونده شکل می گیرد فعل ضمن گفتار می گویند. کلمات، مخاطب را به معنایی منتقل می کنند؛ این انتقال مخاطب به معنا، فعل ضمن گفتار است.

گاهی گوینده ضمن گفتار، در حالی که معانی را به شما منتقل می کند ممکن است به شما هشدار نیز بدهد و یا شما را نسبت به یک مطلبی مشتاق کند. این اشاره ای که گوینده همراه با گفتارش پدید می آورد و با آن در مخاطب تأثیر می گذارد، «فعل ضمن گفتار» است. اصل گفتار او کلمات و اصواتی است که معنا دارند و از ساختار نحوی معینی برخوردارند. همراه با این گفتار؛ ممکن است کارهایی نیز انجام

دهیم، مثل هشدار دادن بر حذر داشتن و مانند این‌ها که ظهور این کارهای ضمنی در مخاطب، امری است که سرچشمه گرفته از فعل گفتاری ما و وابسته به آن است که از آن به «فعل بعد گفتار» تعبیر می‌کنیم؛ یعنی بعد از گفتار ما اتفاق‌هایی می‌افتد، که این بیان اصلی آقای آستین است. اصل این بحث هرگز در وحی مطرح نشده است، ولی بعضی از متکلمان مغرب زمین این را دست‌مایه‌ای برای توصیف و تفسیر وحی قرار داده‌اند.

این بحث وقتی به عالم وحی کشیده شد و به عنوان افعال و حیانی مطرح گردید، معنایش این است که کاری که خدا با پیامبر انجام داده است پدید آوردن یک فعل گفتاری است؛ یعنی خداوند در آن مواجهه و حیانی با پیامبر، کلمات و واژگان ویژه‌ای را از یک زبان ویژه‌ای به کار گرفت و از این‌ها معانی ویژه‌ای را اراده کرده، لذا وحی ذاتاً یک سرشت زبانی، آن‌هم ناظر به زبان خاص دارد که لازمه آن تجربه و مواجهه است. قبلاً هم اشاره کردیم که در وحی گزاره‌ای نیز باید میان پیامبر و فرشته وحی یا میان پیامبر و خداوند، مواجهه و تجربه‌ای و حیانی صورت گیرد، ولی آن مواجهه حقیقت وحی نیست، بلکه لازمه‌ای است که وحی در زمینه آن لازمه باید شکل گیرد. در این جا هم حتماً مواجهه‌ای میان خدا و پیامبر بوده، ولی حقیقت و سرشت وحی، فعل گفتاری خداست. لذا اولاً خدا واژگان و دستور زبان ویژه‌ای را از یک زبان طبیعی خاص به کار گرفته تا این که معنا و پیام ویژه‌ای را به پیامبر منتقل کند؛ یعنی آن پیامی که

در دیدگاه گزاره ای مطرح بود، این جا نیز مطرح است، در عین حال آن پیام با هر قالبی منتقل نشده، بلکه با به کارگیری کلمات و الفاظ و دستور زبان معینی به پیغمبر منتقل شده است. لذا وحی، فعل گفتاری خدا می شود. به این ترتیب وحی ذاتاً در مقام صدور از جانب خداوند، یک سرشت زبانی مقید به یک زبان معین پیدا می کند.

پاورقی

[۱] J.L.Astin

[۲] Locutionary act

[۳] illocutionary

[۴] Perlocutionary act

[۵] John searl

ارکان وحی در دیدگاه فعل گفتاری

ارکان چنین شکلی از وحی چهار چیز است: خدا، پیامبر، فعل نفس گفتار، فعل ضمن گفتار. فعل بعد گفتار از ارکان و ذات وحی نیست؛ زیرا فعلی است که متفرع بر سخنان گوینده بوده و حالات، اعمال یا اندیشه هایی است که در ذهن مخاطب به وجود می آید از این رو متألّهانی چون نیکولاس و لتراسترف بر آن تصریح و تأکید نموده و گفته اند: «فعل بعد گفتار فعلی است که متفرع بر فعل نفس گفتار و ضمن گفتار بوده، به دنبال آن ها حاصل می شود، هر چند لازمه چنین برداشتی از وحی، تجربه است و تجربه نیز اجتناب ناپذیر است، ولی در این جا تجربه دیگر مقوم حقیقت و سرشت وحی تلقی نمی شود، بلکه مقوم آن، دو رکن از ارکان فعل گفتاری است. این چکیده سخن در دیدگاه سوم است».

اصل این دیدگاه یعنی به کارگیری تئوری «آستین» درباره وحی، از یکی از متألهان الهیات اصلاح شده در مسیحیت، به نام «نیکولاس ولترسترف» است. ایشان همان سخن را آورده و گفته است: «وحی عبارت است از تکلم الهی» و تکلم هم طبق تئوری آستین «فعل گفتاری» متکلم است. تفصیل این سخن در کتاب «وحی و افعال گفتاری» از آقای

علی رضا قائمی نیا آمده است. [۱].

- آیا ضابطه و ملاکی برای داوری میان سه دیدگاه یاد شده هست؟

ما با این سه دیدگاه روبه رو هستیم؛ حال باید دید شیوه داوری و ضابطه ای که بر اساس آن بتوانیم بعضی دیدگاه ها را تخطئه و بعضی را تصحیح کنیم و بپذیریم چیست؟

اساساً درباره وحی و چستی آن، آیا ما به خودی خود و صرف نظر از تعالیم انبیا راهی برای داوری داریم یا نه؟ و اگر به خودی خود راهی نداریم، در این

صورت در مقام عمل سراغ چه چیزی باید برویم؟

در این جا شایسته است به این نکته پردازیم که آیا در برابر این دیدگاه ها و در مقام داوری - صرف نظر از تعالیم انبیا و ادیان - ملاکی برای ترجیح داریم یا خیر؟ سپس اگر نظراً ملاکی برای داوری و ترجیح نداریم، در عمل چه باید کنیم؟

پاورقی

[۱] ر.ک: قائمی نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، ص ۸۰ به بعد.

ملاک و معیار داوری بین سه دیدگاه در مقام نظر

اساساً ما در مقام آن چه که از محدوده شهودمان بیرون و به محدوده غیب مربوط می شود، قدرت داوری قطعی نداریم. لذا یا باید سراغ مدل سازی و «تمثیل» [۱] برویم که معلوم نیست نتیجه مسلماً داشته باشد [۲]، یا در آن حوزه سراغ کسانی برویم که آن تجربه را دارا هستند. لذا در باب تحلیل و تفسیر وحی، می گوییم ما نمی دانیم حقیقت وحی چیست و چه اتفاقی برای پیامبر افتاده است.

بنابراین، یا باید توصیفات پیامبران از وحی را مبنا و ملاک قرار دهیم و یا در نهایت بگوییم تجربه وحیانی مانند بعضی از تجربه های باطنی ما است؛ سپس از این تجربه باطنی مدل سازی کنیم و این ها همان به کارگیری تمثیل است.

به

عبارت دیگر، آگاهی‌های ما نسبت به امور واقع یا حصولی است یا حضوری.

شناخت حصولی از طریق صور مفهومی به دست می‌آید و به مقولات (categories) محتاج می‌باشد و جز با وجود مفاهیم مقولی شدنی نیست.

آدمیان در مواجهه با واقعیاتی که کم و بیش برای همه انسان‌ها قابل تجربه اند (خواه تجربه بیرونی و خواه تجربه درونی)، به آسانی می‌توانند از مفاهیم و الفاظی متناظر با این واقعیات، برای شناختن یا شناساندن آن چه در تجربه خود می‌یابند بهره جویند. اما در فهم پذیرکردن تجاربی که برای همه اتفاق نمی‌افتد و احیاناً در تجارب منحصر به فرد، راه شناخت ما مُیدل سازی است؛ یعنی آدمیان تلاش می‌کنند با استفاده از تمثیل‌ها (analogies)، از امور معهود و حتی الامکان محسوس خویش مدل سازی کرده، بدین وسیله به شناخت ویژگی‌ها، آثار و احکام واقعیات مورد کاوش نایل شوند. [۳].

گفتمنی است، تمثیل (آنالوژی) چیزی نیست جز برگرفتن و برجسته نمودن همانندی و شباهت مشهود با مفروض بین دو موقعیت؛ و «مدل» عبارت است از: «مسلم فرض کردن تمثیلی سنجیده و نظام مند (systematic) میان پدیده ای دارای قوانین شناخته شده، با پدیده ای دیگر که مورد کاوش است». [۴].

بنابراین، اگر بخواهیم در تصویرگری از تجربه‌های نایابی که نمونه ای مشاع و مشترک ندارند، مدل سازی کنیم، این مدل سازی (حداکثر) سبب رسیدن به معرفتی ظنی است.

احکام حاصل از مدل‌ها از نظر منطقی، ارزشی در حد تمثیل منطقی دارد؛ از این رو معرفت حاصل از به کارگیری مدل‌ها، ارزش نظری چندانی ندارد. به همین دلیل افزایش قوت معرفتی این احکام و بالا بردن ارزش نظری این دانسته‌ها، تنها با عرضه هر چه بیش‌تر این احکام بر تجربه (بیرونی یا درونی) شدنی

است.

در مدل های ناظر به واقعیات درونی کم یاب یا منحصر به فرد، باید با عرضه نتایج حاصل از مدل بر صاحبان این تجارب، میزان واقع نمایی تصویر به دست آمده را دریافت.

لازمه این سخن، آن است که در تحلیل حوادث نایابی مانند وحی انبیا، یا باید خود پیامبر و برخوردار از وحی باشیم یا به سراغ پیامبران رفته، حقیقت وحی و چند و چون آن را از ایشان فرا بگیریم. در غیر این صورت همه مدل ها و تمثیل های ما درباره وحی، نتیجه ای جز کار پاگان را قیاس از خود گرفتن و انبیا را هم چون خود پنداشتن نخواهد داشت. [۵] مدلول سترگ این سخنان درباره روش شناسی تحلیل وحی و نبوت، آن است که منظر بیرون دینی و احکام حاصل از آن به تنهایی معرفتی قابل اعتماد نسبت به هستی و چیستی وحی و کم و کیف نبوت به دست نمی دهد و بدون تکیه بر مبانی درون دینی، در رسیدن به مقصود ناکام می ماند. بدین جهت تا هنگامی که از انبیا استمداد نجوییم، در فهم حقیقت نبوت و امکان بسط پذیری آن به ساحل نجات نخواهیم رسید. [۶].

حال که تمثیل و مدل سازی در این باب (وحی) کارساز نیست، به ناچار دو راه برای ما باقی می ماند:

۱. خود پیامبر باشم و خود تجربه کنیم.

۲. به توصیفات افراد صاحب تجربه، با فرض عدم خطا و عدم کذب آن ها (:عصمت)؛ یعنی انبیا تکیه کنیم.

صورت اول شدنی نیست و راهی به آن نداریم؛ چرا که تا هنگامی که تجربه و درک درستی از وحی نداشته باشیم، نمی توانیم بگوییم که آیا (وحی) به دیگران نیز سرایت می کند یا خیر؟

بنابراین، تنها راه شناخت وحی، راه درون

دینی است نه برون دینی؛ یعنی مراجعه به انبیا و تعالیم و بیانات آن ها.

به بیانی دیگر تأملات عقلانی محض در این باب ناکام مانده، گریزی جز رجوع به کتاب و سنت نداریم.

پاورقی

[۱] آنالوژی (analogies).

[۲] ر.ک: حاج ابراهیم، رضا، «نگاهی بر بسط تجربه نبوی»، ص ۱۶ به بعد.

[۳] همان، ص ۱۷.

[۴] ر.ک: باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۱۹۲ به بعد.

[۵] ر.ک: حاج ابراهیم، رضا، «نگاهی بر بسط تجربه نبوی»، ص ۱۸.

[۶] همان، ص ۱۹.

دیدگاه های سه گانه درباره وحی و داوری متون دینی

با نبود ادله عقلی و برون دینی برای ترجیح یک نظریه، ناگزیر باید به ادله نقلی و مضامین درون دینی بسنده کنیم. البته ادله نقلی به روشنی دیدگاه تجربه دینی را درباره سرشت وحی نفی کرده، ساختاری دولایه برای وحی اسلامی تصویر می کند. این ساختار دو لایه، در لایه درونی خود ویژگی وحی گزاره ای را داراست و در ساختار بیرونی و نمایان خود، سرشتی زبانی برای وحی تصویر می کند که با دیدگاه افعال گفتار سازگار است.

توضیح آن که درباره کیفیت نزول قرآن، از یک سو دسته ای از آیات نزول قرآن را در شبی مبارک بیان می کند؛ مثل آیات ابتدایی سوره «قدر» و سوره «دخان»: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ [۱]) حم وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ [۲].

از سوی دیگر، از نظر تاریخی؛ مسلم است که قرآن به صورت تدریجی و بنابر قول مشهور در مدّت بیست و سه سال نازل شده است. گذشته از این، دسته دیگری از آیات حاکی از این نزول تدریجی اند؛ مانند آیات سوره «اسراء» و «فرقان»؛ (وَ قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَلْنَاهُ تَنْزِيلًا) [۳].

(و قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ

الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَلْنَاهُ تَرْتِيلاً [۴].

با توجه به این که به تصریح قرآن، هیچ گونه تعارضی میان آیات قرآن نیست، چنان که در سوره نساء آمده: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) [۵]، به همین دلیل مفسرانی چون علامه طباطبایی؛ دو نزول را برای قرآن باور دارند؛

نزولی دفعی و یک پارچه که در شب قدر بر قلب مبارک پیامبر صورت گرفته؛ چنان که در سوره «شعراء» آمده: نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ [۶].

و نزولی تفصیلی و تدریجی در طول دوران رسالت رسول خاتم.

در نزول دفعی قرآن که به گونه ای یک پارچه و بسیط است، با دیدگاه گزاره ای وحی (که فاقد سرشتی زبانی است) قابل تطبیق است و در نزول تدریجی قرآن (جنبه فرقانی قرآن) به تصریح دسته ای از آیات، دارای سرشتی زبانی بوده و به زبان عربی نازل شده؛ از این رو دیدگاه افعال گفتاری بر آن قابل تطبیق است. بجاست که به بعضی از این آیات اشاره ای گذرا داشته باشیم: [۷].

(وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) [۸].

(حَمَّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ) [۹].

(إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [۱۰].

این آیات در این که نزول قرآن با سرشتی زبانی و در قالب عربی صورت گرفته است صراحت دارند.

(وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى) [۱۱].

بدیهی است که گوش کردن وحی وقتی معنا دارد که وحی شکل زبانی و قالب گفتاری داشته باشد.

(وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) [۱۲].

مرجع ضمیر «هو» در این آیه، مرجع معنوی؛ یعنی مصدر نطق است که از

يَنْطِقُ سابق فهم می شود. به تصریح این آیه آن چه وحی شده عین نطق و گفتار است.

باری، مجموعه آیات یاد شده در کنار بسیاری از آیات و روایات دیگر نشان دهنده آنند که سرشت وحی در لایه باطنی آن «گزاره ای» و در لایه بیرونی آن «زبانی» است و فاقد سرشتی تجربی است.

متأسفانه تأکید افراطی دکتر سروش بر تقدّم آرای بیرون دینی (آن هم آرای که نوعاً ظنی و استحسانی اند) بر مضامین درونی دینی، باعث غفلت ایشان از این آیات و بسیاری شواهد نقلی دیگر شده است.

استغراق دکتر سروش در مبانی بیرون دینی باعث شده که نزول دفعی قرآن را انکار کرده [۱۳] و اظهار دارد:

من معتقد نیستم خداوند می دانست که فلان کس فلان سؤال را از پیغمبر خواهد کرد و پیشاپیش آیه ای را حاضر کرده بود که تا او آن سؤال را کرد، آن آیه را همان جا بر پیامبر وحی کند. می توان این مسئله را به این صورت دید که پیامبر با سؤال الی رو به رو می شد، نفس این سؤال آن چه را که به منزله جواب به سؤال کننده داده می شد، تولید می کرد. [۱۴].

توجه به آیات اول سوره دخان که خداوند در آن ها نخست به قرآن و کتاب مبین قسم یاد می کند و سپس بیان می فرماید که ما این کتاب را در شب مبارکی نازل کردیم، روشن می سازد که بیان دکتر سروش در این زمینه چیزی جز اجتهاد در مقابل نصّ نیست.

علاوه بر این، خود قرآن تصریح می کند: نزول قرآن در ماه مبارک رمضان صورت پذیرفته است؛

«شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ...» [۱۵].

اگر منظور از این آیه نقطه آغاز نزول تدریجی قرآن باشد

ناگزیر آغاز رسالت باید در ماه رمضان باشد؛ در حالی که طبق شواهد تاریخی مسلم نزد امامیه، بعثت رسول خاتم در ماه رجب واقع شده، از این رو، ماه مبارک و لیلۀ مبارکه می بایست ظرف نزول تمام قرآن بر پیامبر باشد نه ظرف شروع وحی و ظرف نزول آیات اولیه قرآن. [۱۶].

بنابراین، متون دینی هیچ گونه سازگاری با «دیدگاه تجربه دینی» در باب وحی ندارد و آن را تأیید نمی کند، بلکه «وحی» از دیدگاه درون دینی و متون دینی، ساختاری دو لایه دارد؛ در یک لایه از آن - که همان نزول دفعی قرآن است - با دیدگاه گزاره ای سازگار است و در یک لایه از آن - که نزول تدریجی و تنزیلی قرآن است - با دیدگاه فعل گفتاری سازگار است.

پاورقی

[۱] قدر / ۱.

[۲] دخان ۱ - ۳.

[۳] اسراء / ۱۰۶.

[۴] فرقان / ۳۲.

[۵] نساء / ۸۲.

[۶] شعراء / ۱۹۳ - ۱۹۴.

[۷] ر.ک / المیزان، ج ۲، صص ۱۵ - ۱۸.

[۸] شوری / ۷.

[۹] زخرف / ۱ - ۴.

[۱۰] یوسف / ۲.

[۱۱] طه / ۱۳.

[۱۲] نجم / ۳ - ۴.

[۱۳] بسط تجربه نبوی، ص ۱۶.

[۱۴] ماهنامه آفتاب، شماره ۱۵، صفحه ۷۰.

[۱۵] بقره/ ۱۸۵.

[۱۶] جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱، صص ۷۱ - ۷۲.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

