

## مطالعات تفسیری آلا، الرحمن

فصلنامه علمی-تخصصی

گروه تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهراء (ع)

سال اول \* شماره اول \* پاییز ۱۴۰۱



### تفاوت یا همسانی وحی نبوی با تجربه دینی

فریده مهدیان<sup>۱</sup>

سیدحسین شفیعی دارابی<sup>۲</sup>

#### چکیده

امروزه مسئله‌ی وحی یکی از جدی‌ترین و راهبردی‌ترین مسائل علم کلام و الهیات است که توجه دانشمندان را به خود جلب کرده است. آنان با گرایش‌ها و نگرش‌های مختلف و از زاویه‌های متفاوت، وحی و رابطه‌ی آن را با تجربه دینی مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند. ره‌آورد این بررسی‌ها، رهیافت‌های گوناگونی است که در تفسیر ماهیت وحی ارائه نموده‌اند. یکی از این رهیافت‌ها که در دوره‌ی مدرنیته به طور گسترده مورد توجه اکثر اندیشمندان قرار گرفته، دیدگاه برخی از روشنفکرانی است که وحی را مواجهه و تجربه‌ی دینی شخص پیامبر (ص) با خدا می‌دانند. این مقاله که به روش کتابخانه‌ای و به شیوه‌ی تحلیلی و توصیفی نگارش یافته به بررسی ماهیت وحی و تجربه‌ی دینی اختصاص یافته است. نتیجه این تحقیق؛ نمایان‌گر عدم ارتباط وحی الهی با تجارب دینی است. هرچند برخی از روشنفکران معاصر از چشم‌انداز تجربی به وحی نگرسته و با نادیده انگاشتن تفاوت‌های اساسی که در ماهیت وحی با تجربه دینی وجود دارد آن را همسان با تجارب دینی دانسته‌اند. این‌گونه نظریات در باب وحی دارای اشکالات و پیامدهای فراوانی است که در این پژوهش به پیامدهایی همچون: انکار جنبه‌ی آسمانی و سرشت زبانی وحی؛ نادیده‌گیری مقام عصمت انبیاء الهی و تعمیم وحی و بسط آن در بستر تاریخی و غیره... پرداخته می‌شود.

#### کلیدواژه‌ها

وحی، تجربه دینی، همسانی وحی با تجربه دینی، پیامد همسانی وحی با تجربه دینی.

۱- دانش‌پژوه سطح ۴، تفسیر و علوم قرآن، جامعه الزهراء (ع) (نویسنده مسئول) Meshcat\_mhdian@yahoo.com

۲- استادیار جامعه المصطفی، مدیر گروه علمی تفسیر و علوم قرآن جامعه الزهراء (ع) Shafiedarabi@chmail.ir

## مقدمه

در دوره‌ی نوین، برخی از جریان‌های فکری، از مترادف بودن پدیده‌ی وحی با «تجربه‌ی دینی» دم زده‌اند. بر اساس این دیدگاه، وحی مواجهه‌ی پیامبر ﷺ با خدا و تفسیر آن تجربه و حالات درونی است که پیامبر آن را در اختیار دیگران قرار داده است. طبق این تلقی، پیام «وحی» ساحتی بشری به خود می‌گیرد، دیگر وحی رسالتی پدیده‌ای آسمانی و به دور از شائبه‌ی دخل و تصرف یا کمبود و نقصان، نخواهد بود. و در نتیجه ارسال انبیاء که هدف آن سعادت و هدایت انسان‌هاست، کاری عبث و نقض غرض خواهد بود. اما با توجه به ماهیت و علل و عوامل پیدایش تجربه‌گرایی دینی، این دیدگاه در مورد محتوای مجموعه ادیان آسمانی بویژه دین مقدّس اسلام قابل پذیرش نیست. زیرا در سنت فکری همه مومنان خاصه مسلمان‌ها پیش فرض‌هایی چون؛ هدایت تکوینی و تشریحی راجع به وحی و نبوت وجود دارد. هرچند نظریه تجربه‌ی دینی در اندیشه‌ی مصلحان دینی قرن شانزدهم و کلیسای نخستین، ریشه دارد اما برخی از روشنفکران مسلمان نیز تحت تأثیر پاره‌ای از متکلمان متأخر مسیحی در توصیف و تشریح «وحی نبوی» نظرات متفاوتی ارائه نمودند و کوشیدند این نوع تبیین را در عرصه‌ی وحی مدنظر اسلام ارائه دهند. لذا ضرورت طرح چنین موضوعاتی در جامعه از آن روی است که وحی به عنوان یک سند جاودان و ماندگار از قداستی ویژه برخوردار است، اگر به غبار تردید و شبهات آلوده شود به اصل و اساس اسلام و دیگر ادیان آسمانی خدشه وارد خواهد شد. از همین‌رو لازم است تا درباره‌ی ماهیت و حقیقت وحی و تفاوت ماهویش با تجربه‌گرایی دینی، آثار و مکتوبات ارزشمندی وجود داشته باشد.

### پیشینه‌ی بحث تجربه‌ی دینی

در بررسی آثار و میراث بر جای مانده به دست آمد که پیشینه‌ی بحث از همسانی وحی و تجربه‌ی دینی به بعد از ظهور نظریه‌ی تجربه‌ی دینی که سابقه‌ی چندانی ندارد، برمی‌گردد. البته برخی در مقام تبیین و توضیح تطبیق و یکسان‌انگاری وحی و تجربه‌گرایی دینی مطالبی نوشته‌اند؛ از جمله این آثار می‌توان به «وحی و خاتمیت» (عباسی، ولی‌الله، مجله طلوع، شماره ۲۲، ۱۳۸۶)؛ تجربه‌ی دینی و همسان‌انگاری آن با وحی (صالحی امیری،



سیدمهدی، مجله مریبان، سال ۵، ش ۱۵؛ نقد همسان‌انگاری وحی و تجربه‌ی دینی (عباسی، ولی‌الله، فصلنامه رواق اندیشه، ش ۳۴، ۱۳۸۸)؛ نقد نظریه‌ی همسان‌انگاری وحی و تجربه‌ی دینی (سبحانی‌نیا، محمد، مجله آینه معرفت، ۱۳۸۶) و برخی مقالات دیگر اشاره کرد. نوشتار حاضر، ضمن بررسی ماهیت وحی و تجربه‌ی دینی، به بیان تفاوت‌های بین این دو پرداخته و و در نتیجه، هر یک را غیرهمسان و متفاوت با دیگری یافته است و بر این نکته تصریح دارد که در صورت التزام به دیدگاه همسانی بین این دو، امور وحیانی با پیامدهائی چون: انکار جنبه‌ی الهی و سرشت زبانی وحی و همین‌طور انکار عصمت و ختم نبوت انبیاء و تحریف و تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه و بعضی از تناقضات دیگر مواجه خواهد شد که در این مقاله تنها به برخی از آن‌ها پرداخته می‌شود.

## ۱. مفهوم‌شناسی

برخی روشنفکران معاصر به پیروی از اندیشمندان و متفکران غربی وحی را همان تجربه‌ی دینی پیامبر دانسته‌اند. از همین رو نخست به بیان مفهوم‌شناسی وحی پرداخته می‌شود:

### ۱-۱. وحی

**وحی در لغت:** به معانی گوناگونی آمده که جامع همه‌ی آن‌ها، القاء و انتقال سریع و مخفی مطلبی به ذهن مخاطب است، به گونه‌ای که از دیگران پوشیده باشد. (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۸۰/۱۵؛ راغب‌اصفهان‌ی، ۱۴۱۲: ۸۵۸-۵۱۵؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴۳۰/۱)

**وحی اصطلاحی (وحی تشریحی):** درک و شعور ویژه‌ای است که بنا به مشیت الهی در بعضی از انسان‌ها پیدا می‌شود تا از این طریق، حقایق را دریافت کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۸۵؛ همان: ۱۳۹۰: ۱۳/۲۰۵؛ همان: ۱۳۸۷: ۱/۱۴۹-۱۵۰) به بیان دیگر: وحی در اصطلاح اهل شرع عبارت است از: «ابلاغ رسالت‌های الهی از سوی خداوند بزرگ به پیامبران»؛ هر چند در قرآن مجید، دایره‌ی استعمال آن گسترده‌تر از این معنا است، و هر نوع القاء کردن علم مرموزی را در بر می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۲۰).

## ۲-۱. تجربه

**تجربه در لغت:** ریشه‌یابی این واژه نشان‌دهنده‌ی آن است که در ساختار اصلی این کلمه معنا و مفهوم «آزمایش و تکرار» نهفته است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۶۱/۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۶۰/۱)

**در اصطلاح:** در گذشته این واژه به معنای نوعی تأثیر و کنش بوده و معنای «فعلی» داشت. ولی از قرن هفدهم به بعد، معنای این کلمه دچار تغییر و تحول گردید و در معنای «انفعالی» و «واکنش‌پذیری» به کار رفت و سرلوحه‌ی تجربیات دینی و عرفانی گردید. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۲۲-۲۳) شلایر ماخر و رودلف اتو و ویلیام جیمز از پیشگامان این تحول معنایی بودند.

## ۳-۱. تجربه‌ی دینی

تجربه‌ی دینی از دو واژه‌ی مجزا و مستقل «تجربه» و «دین» ترکیب یافته است. واژه‌ی «دینی» یک قید احترازی است و بیانگر نوع خاصی از تجارب است. تجربه‌ی دینی در اصطلاح: هرگونه احساس، حال، مشاهده و دریافت شخصی که آدمی را به گونه‌ای با جهان ناپیدا و ماورای طبیعت و نیروهای غیبی حاکم بر انسان و دیگر موجودات عالم ماده مرتبط و توجه آدمی را بدان‌ها معطوف دارد. (رضایی و دیگران، ۱۳۸۱: ۱۵۵)

## ۲. رابطه‌ی بین وحی و تجربه‌ی دینی

صحت و اتقان همه‌ی معارف دینی در گرو تفسیر درست از پدیده‌ی وحی است. باتوجه به نقش محوری آن در ادیان الهی، همواره مورد توجه و نقد و نظر اندیشمندان بوده است. از همین رو، عده‌ای از دین‌پژوهان و متکلمان غربی و به تبع آن‌ها برخی از روشنفکران مسلمان نیز، آن را نتیجه‌ی تجارب بشری دانسته و به یکسان‌نگاری بین وحی و تجربه‌ی دینی معتقد شدند؛ ولی نظر غالب باورمندان به پدیده «وحی»، معتقد به غیرهمسان بودن آن دو می‌باشند؛ در ادامه به شرح این دو دیدگاه، پرداخته می‌شود:

### ۲-۱. دیدگاه موافقان یکسان‌نگاری وحی و تجربه‌ی دینی

دیدگاه تجربه‌ی دینی در میان برخی از روشنفکران مسلمان معاصر به عنوان صاحب‌نظران و ایده‌پردازان مسلمان در باب وحی مورد استقبال قرار گرفت. در دیدگاه این

جماعت، تجربه‌ی دینی بودن، وحی به گونه‌ای تفسیر شد که پیامبر ﷺ در جریان آن تنها یک مواجهه و تجربه‌ای با خدا داشته و تلقی از آن نه زبانی و نه نوشتاری بلکه نوعی تجربه‌ی دینی است.

## ۲-۱-۱. مدافعان دیدگاه

اولین فردی که از میان روشنفکران مسلمان، از همسان بودن وحی با تجربه‌ی دینی سخن به میان آورد، اقبال لاهوری در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» (ص ۱۴۴-۱۴۸) بود. بعدها چهره‌هایی همانند: شیخ محمدعبده (رسالة التوحید، نقل از: الوحی المحمدی، ص ۳۵)، عبد الکریم سروش (بسط تجربه نبوی، ۱۳۷۸: ۱۰، ۲۱، ۲۵؛ صراط‌های مستقیم، ۱۳۷۷: ۱۱، ۱۳؛ همان: ۱۳۷۶: ۵۷)، مجتهد شبستری (۱۳۷۹: ۵۷) و احمد نراقی (رساله دین شناخت؛ مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی، ۱۳۷۸: ۵۹ و ۸۶) از جمله نواندیشانی هستند که به صراحت از تجربه دینی بودن وحی دفاع کرده و وحی را در حد کشف و کشف را در حد تجربه پایین آوردند و در ادامه، تمام حرف‌هایی که غربی‌ها می‌زدند را تکرار کردند.

## ۲-۱-۲. دلایل مدافعان

مدافعان نظریه‌ی همسانی «وحی» با «تجربه‌ی دینی» و معتقدان به آن، ادله‌ای را برای اثبات و تأیید ایده خویش می‌آوردند که به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

## الف: تجربه‌ای بودن وحی

برخی معتقدند: پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیروی بیرونی، او را در اختیار گرفته است. اما در واقع شخص پیامبر ﷺ همه چیز؛ یعنی آفریننده و تولیدکننده است. این الهام از «نفس پیامبر» می‌آید و نفس هر فردی الهی است. اما پیامبر ﷺ با سایر اشخاص فرق دارد، از آن‌رو که او از الهی بودن این نفس آگاه شده است. او این وضع بالقوه را به فعلیت رسانده و نفس او با خدا یکی شده است («سروش و جنجال آفرینش»، پایگاه خبری آفتاب). در واقع این‌که انسان احساس کند کسی به او خطاب می‌کند، عتابی می‌کند، فرمانی می‌دهد، امر و نهی می‌کند، تعجبی ندارد و در زندگی عادی هم اتفاق می‌افتد. اما در مورد پیامبر ﷺ، چون او پیامبر است، مطلب به گونه‌ی دیگری است. اگر او پیامبر ﷺ نبود،

می شد گفت: خیالات عادی است که همه می کنند؛ اما چون او پیامبر ﷺ است، احوالاتی که برای ایشان پیش آمده زیر نظارت و هدایت الهی قرار داشته است. (سروش، ۱۳۸۱: ۶۰)

### ب: خدا خالق معانی و وحی نه الفاظ

از جمله ادله‌ای که طرفداران و صاحب‌نظران دیدگاه تجربه‌ی دینی به آن استدلال می کنند این است: آیاتی که بیانگر نزول قرآن بر قلب پیامبر ﷺ هستند؛ ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلٰی قَلْبِكَ﴾ (شعراء ۱۹۳-۱۹۴)؛ حکایت از این دارند: آنچه که در قلب راه دارد الفاظ نیست بلکه معانی است. پس فقط معانی و مفاهیم آیات به پیامبر ﷺ نازل شده و پیامبر آن مفاهیم را برای همگان در قالب الفاظ بیان نموده است. در همین زمینه نصر حامد ابوزید معتقد است: «جبرئیل کلمات را به پیامبر ﷺ تحویل نداده بلکه آن‌ها را الهام کرده است. این فهم با مفاد آیه‌ی: ﴿فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ﴾ (بقره: ۹۷) سازگار و همخوان است.» (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۷)

آیاتی همانند ﴿إِنَّمَا يَسْمُرُهَا بِلسَانِكَ﴾ (مریم، ۹۷) و هم چنین آیه‌ی ﴿بلسان عربی مبین﴾ (شعراء، ۱۹۵) از جمله آیاتی هستند که معتقدین به نبوی بودن الفاظ قرآن کریم به آن‌ها استناد نموده‌اند. به این بیان که آسان شدن محتوای قرآن به زبان پیامبر ﷺ مبین آسان شدن آن به کمک زبان پیامبر ﷺ است، به عبارتی دیگر؛ پیامبر ﷺ مفاهیم غیرقابل فهم یا آنچه فهمش مشکل است را به کمک زبان خود در قالب الفاظ می ریخته و فهم آن‌را آسان می نموده است و همین معنای نبوی بودن (غیرالهی بودن) الفاظ قرآن است. از جمله کسانی که به نظریه‌ی بشری بودن الفاظ و مفاهیم قرآن پرداخته‌اند، محمد شبستری در مقاله‌ی «قرائت نبوی از جهان» است. مدعیات ایشان حول محور وحی و قرآن در دو اصل بنیادین خلاصه می شود که لفظ و معنای قرآن، کلام نبی است و این کلام نبوی کاملاً تفسیری است و صرفاً حاوی نگاه و بینش محمد ﷺ از جهان و برخی پدیده‌ها است. نویسنده به صراحت اظهار نموده: «هم الفاظ و هم معانی از خود او بوده گرچه او خدا را معلم خود تجربه می کرد.» (شبستری، ۱۳۸۶: ۵۸)

ایشان در اثبات نظر خود ضمن ارائه شواهدی از قرآن، بنیادی‌ترین استدلال خود را ناممکن دانستن «فهم همگانی قرآن» در صورت اسناد این متن به خدا می داند. در این نظریه



جایگاه وحی در فرایند تولید متن قرآن به وسیله‌ی پیامبر ﷺ همان امداد الهی (وحی) است که در آیه ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾ (شوری، ۵۱) به عنوان گونه‌ای از فعل تکلم به خدا نسبت داده شده است. برخی از متجددان دیگر نیز معتقدند که این آیه درباره‌ی کلام الهی است و کلام با وحی، متفاوت است. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۲) البته این به معنای تکلم در قالب الفاظ و معانی نیست. پس تکلم الهی از نوع ارتباط زبانی انسانی نبوده زیرا مقدمات ارتباط زبانی انسانی در آن ساحت وجود نداشته است. (شبستری، همان) در این صورت وحی و الهام یک معنای عام می‌یابد که خداوند بر هریک از انسان‌ها، حتی تمامی موجودات وحی و الهام می‌کند اما فرشته‌ای نمی‌فرستد... و هر کسی بسته به استعدادش از کلام الهی بهره می‌گیرد. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۲۴) از همین‌روی این‌گونه افراد، وحی را تجربه‌ی دینی شخص تجربه‌گر (پیامبر اکرم ﷺ) می‌دانند که «او صورت‌ها را دائم می‌تراشد، می‌گذارد و صورت تازه‌ای می‌سازد.» (سروش، ۱۳۷۹: ۵۷) بنابراین هر آن‌چه پیامبر ﷺ؛ (تجربه‌گر) درباره‌ی تجربه‌ی خود می‌گوید، تعبیر خود او از تجربه‌ی دینی خویش است که در کسوت الفاظ و کلمات در می‌آید و به آن، صورت عربیت می‌بخشد. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۲) برخی از مدعیان همسانی «وحی» با «تجربه‌ی دینی» به صراحت اعلان نموده‌اند: «فقط مضامین و معانی قرآن بر قلب پیامبر نازل شده و بعد خودش آن‌ها را در مقام تعلیم و تفهیم بندگان چون زبانش عربی بوده به این عبارات و الفاظ بیان فرموده است.» (هندی، ۱۳۳۲: ۲۹)

در این تقریر از وحی، شأن فاعلی پیامبر ﷺ برجسته‌تر است؛ یعنی خود پیامبر در فرایند وحی آمريت دارد و «وحی تابع پیامبر ﷺ است نه پیامبر ﷺ تابع وحی.» منظور از تابعیت وحی از پیامبر ﷺ و فاعلیت وی این است که «پروسه‌ی وحی تابع شخصیت پیامبر ﷺ بود؛ یعنی آن اتفاقاتی که می‌افتد تا کشفی برای پیامبر ﷺ حاصل شود، خود آن کشف و آن پروسه تابع شخصیت پیامبر ﷺ و متناسب با ظرفیت ایشان بود. (سروش، ۱۳۷۸: ۹) نتیجه سخن اینکه: طبق دیدگاه روشنفکرانی همچون: نصر حامد ابوزید، عبدالکریم سروش، و... متون دینی، حاصل کوشش انسانی بوده و تجربه‌های لطیف و معنوی آن‌ها جلوه کرده و از این طریق، متون دینی (مثل صحف ابراهیم ﷺ زبور داود ﷺ تورات، گات‌ها، انجیل و

قرآن) به ثمر رسیده است. براساس این دیدگاه آنچه با تجربه‌ی دینی دریافت می‌شود معانی و حقایقی است که نیازمند تعبیر است و وقتی تجربه در تعبیر می‌آید، محدودیت‌های تاریخی، زبانی، اجتماعی و جسمانی انسان در تجربه او اثر می‌گذارد. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۳۸۳ و ۴۰۵) پس تجربه‌ی دینی پیامبران نیز همچون دیگر تجربه‌ها در زندان محدودیت‌های انسانی گرفتار و خطاپذیر خواهد بود. از این‌رو، در تفسیر و تبیین پدیده‌ی وحی از چشم‌انداز تجربی در واقع نقش خداوند در پدیدآمدن وحی انکار و برای شخصیت بشری پیامبر ﷺ در ایجاد الفاظ و محتوای وحی نقش اساسی قائلند.

### ج: اكمال حدافلی دین و استمرار آن در بستر تاریخ

یکی دیگر از ادله‌ی مدافعان تجربه‌ی دینی این است که اسلام به حد کمال نهایی خود نرسیده و روند تکاملی خود را در تمام زمینه‌ها ادامه خواهد داد. تجربه‌های دینی عارفان مکمل و بسط‌دهنده‌ی تجربه‌ی دینی پیامبر ﷺ است که با گذشت زمان به غنای دین افزوده شده و آن را بسط و گسترش خواهد داد. این بسط و گسترش نه در معرفت دینی، بلکه در خود دین و شریعت الهی صورت گرفته به تدریج آن را پخته‌تر کرده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۲۸) لذا آیه‌ی شریفه‌ی ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ (مانده: ۳) ناظر به اكمال حدافلی است. به این معنا که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است. اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام روی خواهد داد. (سروش، ۱۳۷۶: ۲۴) پس پیامبر ﷺ مثل همه‌ی انسان‌های دیگر در طول رسالت خویش در حال دگرگونی و تحول و تکامل بوده است. یعنی این دینی که ما به نام اسلام می‌شناسیم، یک‌بار و برای همیشه بر پیامبر ﷺ نازل نشد، بلکه به تدریج تکون پیدا کرد و دینی که تکون تدریجی دارد، حرکت و حیات تدریجی بعدی هم خواهد داشت. بر همین اساس، پیامبر اسلام ﷺ در دو سطح «تجربه» داشت: تجربه بیرونی و تجربه درونی و اسلام محصول این دوگونه تجربه است و به مرور زمان پیامبر ﷺ در هر دو تجربه، مجرب‌تر و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد. پس لازم است در غیبت پیامبر ﷺ هم تجربه‌های درونی و برونی پیامبر بسط یابند. امروز دوران مأموریت نبوی پایان یافته است، اما مجال برای بسط تجربه‌ی نبوی باز است. بنابراین روند تکامل در تمام زمینه‌ها



ادامه خواهد داشت و عارفان و فیلسوفان و هنرمندان برغنا و تکامل آن خواهند افزود.» (سروش، ۱۳۷۶: ۴-۱۱) پس دین هنوز به اکمال و اتمام نرسیده و این استمرار و اکمال وحی توسط دیگران در بستر تاریخ ادامه خواهد داشت تا به تدیج کامل شود.

#### د: وحی متأثر از فرهنگ و باور زمانه

یکی دیگر از دلایل تجربه‌گرایان دینی این است که؛ فرهنگ و باورهای شخص پیامبر ﷺ در تجربه‌اش دخالت داشته و به تجربه‌اش، شکل خاصی بخشیده است. پیامبر ﷺ هم هنگام انتقال به دیگران، در واقع عقاید و باورهای خود را منتقل کرده است. وحی همان تجربه‌ای است که بدون تفسیر محال است. در نتیجه این فرهنگ و پیش فرض‌های اوست که در تفسیر او دخالت و حضور دارند. آنچه به صورت وحی مکتوب در دست است محصول اندیشه او است. زیرا «اعتنای خداوند این نبوده است که يك کتاب معصوم املا کند، یا تعالیم تخطی‌ناپذیر و خطاناپذیری القا کند. وحی الهی و واکنش انسانی همواره درهم تنیده‌اند. یک مواجهه که به مشیت و مبادرت الهی بوده، توسط بشر جایز الخطا تجربه، تعبیر و توصیف شده است.» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵: ۲۰)

#### ۱-۲-۳. نقد دیدگاه مدافعان

نظریه‌ی «یکسان‌انگاری وحی با تجربه‌ی دینی»، با پیامدهای منفی متعددی مواجه می‌باشد؛ از جمله:

#### الف: انکار آسمانی بودن وحی

با تحلیل و نگرش تجربه‌گرایانه، اصل وحی و واقعیت داشتن آن و تجلی خداوند، مورد تردید قرار می‌گیرد. طبق تفسیر مزبور، وحی و شهود پیامبران الهی به حدّ تجربه‌ی انسانی و عادی تنزل داده می‌شود که در نتیجه؛ پیامبران با دیگر انسان‌ها در اصل این سنخ از تجربه برابرند. چراکه محتمل است پیام تجربه‌ی دینی، فقط محصول پیش‌دانسته‌ها و تأثیر عوامل خارجی باشد که در صورت التزام به این نظریه و پذیرش تجربه‌ی دینی بودن وحی، دست بشر از حقایق و حیانی واز ساحت الهی کوتاه خواهد شد. در حالی که بر اساس مفاد آیات و روایات، وحی از سوی خداوند متعال است و پیامبر اکرم ﷺ هنگام نزول وحی به سبب ترس

از فراموشی، می‌کوشید تا آن را حفظ کند. این تلاش در حفظ وحی هنگام نزول وحی و پس از آن، به خوبی نشان می‌دهد که ساختار آن در اختیار پیامبر ﷺ نبوده است؛ بلکه الفاظ و محتوای آن، از سوی خداوند القا می‌شده و پیامبر ﷺ در مقام مخاطب امین، آن را اخذ و دریافت می‌کرده است:

﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجْعَلَ بِهِ﴾ (قیامت: ۱۸ - ۱۶)؛

﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (بقره: ۲۵۲)؛

علاوه بر آن مسأله‌ی اعجاز در فصاحت و بلاغت قرآن است که بیانگر این است که لفظ و معنا هر دو از سوی خداوند متعال نازل شده است:

﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾ (اسراء: ۸۸)؛

﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ﴾ (هود: ۱۳)؛

﴿قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (یونس: ۳۸)؛

هم چنین واژه‌های «قول» و «قرائت» در قرآن:

﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضَّلْ﴾ (طارق: ۱۳)؛

﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (مزمّل: ۵)؛

﴿فَإِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (قیامت: ۱۸)؛

در این آیات خداوند، قرائت و تلاوت قرآن را در هنگام وحی به خود نسبت داده است که نشانگر آن است که لفظ قرآن از جانب خداوند نازل شده است و الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر ﷺ نیست. پیامبر ﷺ، اختیار تبدیل و تغییر در قرآن را ندارد: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِهِ نَفْسِي﴾ (یونس: ۱۵) این سلب اختیار، نشان‌دهنده آن است که الفاظ و عبارات قرآن از پیامبر ﷺ نیست و گرنه هرانسانی می‌تواند آن‌چه را گفته است، به تعبیر و بیان دیگری بگوید. قرآن در آیات متعددی تصریح می‌کند که خداوند، کتابش را به‌زبان عربی بر پیامبر نازل کرده است:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (یوسف: ۲)؛

﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء: ۱۹۵)؛

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (شوری: ۷)؛

تفاوت قرآن وحیث از لحاظ سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات یک واقعیت انکارناپذیری است و بهترین گواه بر عدم دخالت پیامبر ﷺ در فرایند وحی و شکل‌گیری ساختار لفظی و بیانی قرآن است. علاوه بر آنچه که گفته شده؛ حادثه‌ی «فترت وحی» هم حکایت از آن دارد که وحی در اختیار و تابع پیامبر نبود، بلکه از جای دیگر می‌آمد و این پیامبر ﷺ بود که تابع وحی بود و چنانچه مبدأ وحی، نمی‌خواست، متوقف می‌شد. همچنین این نظریه، با نص صریح قرآن مخالفت دارد، آنجا که می‌فرماید: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (احزاب: ۲) یا ﴿قُلْ... إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (احقاف: ۹). بنابراین پیامبر تابع وحی بوده نه این‌که وحی تابع پیامبر بوده است.

### ب: انکار سرشت زبانی وحی

نکته مهم این‌که در این تصویر از وحی، تجارب دینی پیامبر ﷺ در قالب الفاظ به صحفه آمده است. چنین تحلیلی از وحی، در واقع به «نفی سرشت زبانی وحی» می‌انجامد. خداوند مضامین و مفاهیم را در قالب زبانی به پیامبر اکرم ﷺ داده است: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (نساء: ۱۶۴)؛ هم‌چنین آیه‌ی ﴿أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (شوری: ۵۱)؛ که البته در این آیه منظور از سخن گفتن؛ تکلم واقعی است چون استثناء «الا وحیاً» تمام نیست جز آنکه؛ کلامی که مدلول ﴿أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ﴾ است حقیقت سخن گفتن باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۳/۱۸) پس روشن است که در پدیده‌ی وحی، خداوند با مخاطب خود به معنای واقعی، سخن گفته و سخن گفتن خدا به‌غیر طریق متعارف هم بوده است و وحی نیز همین شکل خاص و غیر متعارف سخن گفتن خدا با پیامبر است. پس وحی منشا الهی دارد و یک نوع ارتباط زبانی خدا با پیامبران بوده است، گرچه همه‌ی پیامبران این افتخار را نداشتند، اما نبی مکرم اسلام ﷺ در طول ۲۳ سال با خداوند ارتباط زبانی داشته است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ﴾ (انبیاء: ۲۵) هم‌چنین امام علیؑ در روایتی می‌فرماید: ﴿فَهَذَا وَحْيٌ، وَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ﴾ (بحرانی، ۱۴۱۵: ۴/۸۳۵) وحیانی بودن الفاظ قرآن و سرشت زبانی داشتن آن‌ها، در آیات متعددی بدان تصریح شده: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ

قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴿یوسف: ۲﴾ علاوه بر این انبیاء در طول مأموریت الهی خویش بر عمل به امور وحیانی و اوامر و نواهی الهی تأکید داشتند؛ یعنی دیگران را دعوت می‌کردند که به پیام وحی گوش دهند آن را اطاعت کنند. پیامبران هیچ‌گاه دیگران را دعوت نمی‌کردند که تجاربی مانند تجارب آن‌ها داشته باشند. این فهم با مفاد آیهی ﴿فَأِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلٰی قَلْبِكَ﴾ (بقره: ۹۷) سازگار و همخوان است. (ابوزید، ۱۳۸۷: ۵۱۷) هر چند به این آیات برای اثبات نظریه‌ی خویش تمسک می‌کنند، اما با دقت در آن‌ها شواهدی بر نفی نظریه‌شان قابل استنباط است.

علامه طباطبایی در ذیل آیه‌ی فوق (بقره: ۹۷) می‌فرماید:

«منظور از «هاء» در «نزل به» قرآن است به عنوان کلامی که ترکیب شده از الفاظ، که آن الفاظ هم البته دارای معانی هستند، نه تنها معانی که خود پیامبر به لفظ در آورده باشد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۲۳۰)

به عبارتی این آیه ناظر بر این حقیقت است که الفاظ و معانی هر دو الهی‌اند و کار پیامبر ﷺ فقط دریافت و ابلاغ بی‌کم و کاست آن‌ها به مردم بوده است. ایشان هم چنین درباره‌ی ابلاغ تعبیر «علی قلبک» هم می‌فرماید:

«آنچه ظاهر حال بر آن دلالت دارد این است که بگوید: «نزله علی قلبی» دلیل این بیان حضرت به صورت التفات از تکلم به خطاب این است که وی در دریافت و ابلاغ وحی هیچ‌گونه دخالتی نداشته و تنها قلب حضرتش فرودگاه وحی بوده و حضرت مأموریت ابلاغ آن را به عهده داشته است.» (همان، ۱۳۹۰: ۱/۲۳۰)

یا تعبیر ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مَدِينٍ﴾ (شعراء: ۱۹۵) بیانگر «نزول قرآن به زبان مشخص یعنی «عربی روشن» است. بدیهی است که عربی زبان بیان «الفاظ» است نه معانی به تنهایی» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۵/۳۲۰)

علامه معرفت هم در این باره معتقدند:

«اینکه خداوند می‌فرماید: «قرآن را به زبان عربی فرو فرستادیم» کاملاً صراحت دارد که ساختار لفظی آن نیز با دست وحی انجام گرفته است. لذا

جای تردید نیست که قرآن دردو جهت لفظ و معنا ساختار و حیانی دارد، و صرفاً کلام خدا است. هرگز در توان پیامبر نیست که چنین سخن معجزه‌آسایی از خود بسازد.» (معرفت، ۱۳۸۱: ۵۹)

هم چنین برداشت مفسران بزرگ از آیه‌ی ﴿فَالَمَّا يَسْزُونَاهُ بِلِسَانِكَ﴾ (مریم: ۹۷) خلاف پندار تجربه‌گرایان دینی می‌باشد. از همین روی برخی ذیل همین آیه آورده‌اند:

«یعنی آن را به زبان تو که همان زبان عرب است نازل کردیم تا فهم قرآن برایشان آسان شود چرا که اگر آن را به زبان دیگری نازل می‌کردیم برای مردم عرب قابل فهم نبود یا اینکه (قرائت آن را بر زبان تو آسان کردیم) یعنی به تو توان قرائت آن را دادیم» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۶/۸۲۳).

برخی دیگر از مفسران هم معتقدند:

«از این عبارت فهمیده می‌شود که «آیه می‌خواهد از سابقه‌ای خبر دهد که با آن سابقه، تلاوت و فهم قرآن دشوار بوده و آن اشاره به حقیقت قرآن در لوح محفوظ است، به عبارتی می‌خواهد بگوید اگر قرآن با آن حال که بود نزد خدا باقی می‌ماند و آن را به این صورت که الآن هست، عربی و خواندنی‌اش قرار نمی‌داد آن حقیقت بلندتر از آن بود که فهم عادی بشر به آن دسترسی یابد لذا خداوند با نزول آن حقیقت متعالی به زبان پیامبر که زبان عرب بود فهم آن را آسان و برای بشر قابل استفاده گردانید.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۷/۱۴)

پس آیات مورد استناد نه تنها دلالتی بر غیرالهی بودن الفاظ قرآن ندارند، بلکه برعکس با دقت نظر در آن‌ها می‌توان به شواهدی بر الاهی بودن الفاظ قرآن نیز دست یافت.

### ج: انکار خاتمیت (بسط تجربه نبوی)

خاتمیت از امتیازات پیامبر ﷺ ﴿خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ (احزاب: ۴۰) است که طومار نبوت و پیامبری مهر پایان خورده و پرونده نبوت بسته شده است. مقصود از آن، هم تأخر زمانی و هم رتبی است؛ یعنی از این به بعد راه وحی تشریحی به روی بشر بسته شده و وحی واحکام

تشریحی برهیچ انسان دیگری نازل نخواهد شد. از این رو اندیشه ظهور پیامبر یا پیامبرانی دیگر، در رتبه‌ی انکار خداوند و انکار قیامت، ناسازگار با ایمان به اسلام و تفکر اسلامی و بدعت در دین شمرده شده و خیلی از اصول و معارف الهی تعطیل خواهد شد. در حالی که غایت و هدف اصلی دین، به منظور هدایت جامعه و تأمین سعادت دنیا و آخرت انسان است. لذا اصل وحی و تجربه و حیانی پیامبر ﷺ مقدمه‌ای برای نیل به چنین مقصود و اهداف والائی است. لذا از شروط مهم و ضروری مقام وحی و شریعت، «انتخاب الهی، بلکه موهبتی الهی است که برای تکمیل امر هدایت انسان به سوی سعادت، افراد شایسته‌ای انتخاب می‌شوند. (قدران قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۸۹) تا وحی الهی را به انسان‌ها برسانند و هدایت آنان را به سوی کمال شایسته انسانی در دست بگیرند. حال اگر تنها راه سعادت آدمی دستخوش تغییر و خطا شود و بازتابی از محیط زندگی اجتماعی و فرهنگی باشد، بعثت انبیاء برای بشریت ارمغانی نخواهد داشت.

اما در دوره‌ی معاصر بحث «خاتمیت» صورت تازه‌ای به خود گرفته و روشنفکران دینی بارویکردی متمایز از نگاه سنتی، به تحلیل از وحی و تعمیم نبوت پرداخته‌اند. نخستین کسی که براساس آراء نواندیشان دینی، تلقی و برداشت خاصی نسبت به آموزه «خاتمیت» بیان کرد، اقبال لاهوری بود. وی معتقد بود:

«ختم نبوت یعنی کوتاه شدن هدایت‌های آسمانی و متوسل شدن به هدایت‌ها و راهنمایی‌های خرد استقرایی.» (اقبال لاهوری، بی تا: ۱۴۶)

این سخن مورد پذیرش روشنفکران پس از اقبال قرار گرفت. (سروش، ۱۳۷۸: ۱۴۸؛ ۱۳۸۱: ۶۹؛ ۱۳۷۶: ۱۰/۳۹؛ ۱۳۸۱: ۷۳) پس دایره‌ی نبوت به افراد عادی نیز گسترده است. اما در دین مقدس اسلام بین این نوع نگرش به موضوع نبوت و وحی، با اصل خاتمیت تعارض روشنی است. در نبوت استحقاق، انتصاب و انتخاب الهی موضوعاتی هستند که در نظریه‌ی تجربه‌ی دینی نادیده گرفته شده‌اند. اما توجیه روایت نبوی ﷺ «(لانی بعدی)» (کلینی، ۱۴۲۹: ۱۵/۷۹) به صورت عدم اظهار آن، خلاف ظاهر و نص روایت بلکه نفی وجود اصل نبوت از اساس بعد از خاتم ﷺ می‌باشد. نه این که نبی‌ای باشد؛ اما حق اظهار آن را نداشته باشد. بنابراین

اگر مقصود از نبی، معنای دیگری بود باید مقصود خود را به وضوح روشن می‌کرد. بر همین اساس بدون دقت و بررسی در آیات و روایات، تفسیر دیگری از وحی و نبوت ارائه کردن لازمه‌اش، عدم انقطاع وحی و خاتمیت می‌شود.

#### د: انکار جامعیت و جهان‌شمولی قرآن

برخی از روشنفکران معاصر معتقدند که احکام و مقررات شریعت اسلام دستخوش تحول و تکامل بوده است. لازمه این امر این است احکامی که در آغاز نازل گردید، با احکامی که در فرجام رسالت نازل شده است در یک حد و اندازه دارای اعتبار نیستند. در حالی که به دلیل نص صریح قرآن ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ (انعام: ۱۱۵) احکام الهی هرگز قابل تغییر و کم و زیاد نیست و تمام احکام و شریعت الهی بیان شده است. «جاودانگی» و «جامعیت» و «جهان‌شمولی» از مهم‌ترین خصوصیات و ویژگی‌های دین خاتم به شمار می‌روند. در صورت نفی آن‌ها، دیگر دین اسلام، به عنوان دینی جاودان و جهان‌شمول و جامع نخواهد بود. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۸) مهم‌ترین رکن جاودانگی و عدم نسخ یک دین، توجه به همه‌ی جوانبی است که غفلت و چشم‌پوشی از هر یک از آن‌ها خود به خود عدم تعادل و ناسخیت آن را در پی خواهد داشت. به اعتراف اسلام‌شناسان، تعلیمات اسلامی، جامع، همه‌جانبه، اشمالی است و نخستین انتظار از دین خاتم آن است که آورنده‌ی یک برنامه‌ی جامع و فرازمان و فرامکان باشد. چنین قانونی برای چنان منظوری باید بر «سنن جاوید الهی»، «ناموس لایتغیر طبیعت» و «فطرت پاک انسانی» استوار باشد. (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۲۶) لذا طبق آیه‌ی ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ...﴾ تنها مطلب باقی مانده همان ضمانت اجرای این احکام بود و این خود بیانگر این امر مهم است که با بیان حکم جانشین تکلیف بر مردم تمام شده و احدی حق دخالت در امر الهی را ندارد. (صادقی تهرانی، ۱۳۸۶: ۳۵۴-۳۵۵) آنچه که نازل شده پاسخگوی همه‌ی نیازهای هدایتی جوامع بشری است. اما یک جنبه‌بودن دین یعنی ناسخیت و این باعث نقض غرض در هدایت بشر به سعادت واقعی خواهد شد. بنابراین دین اسلام دین کاملی است و تا روز قیامت تنها دین جاودان و غیر قابل نسخ هم خواهد بود.

## هـ: انکار عصمت انبیا، ﷺ

از نتایج دیدگاه تجربی بودن وحی، نفی و انکار عصمت پیامبر اکرم ﷺ است. زیرا تحلیل تجربی از وحی و گرفتار بودن آن در دام محدودیت‌های بشری، آن‌گونه که اندیشمندان غربی و هواداران شرقی آنان نیز تصریح کرده‌اند. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۹۲/۱) به تحریف شدن وحی الهی می‌انجامد؛ زیرا که پیامبر (شخص تجربه‌گر) در تفسیر تجربه‌ی دینی، ناگزیر تحت تأثیر باورها، انتظارات و فرهنگ‌ها است. بنابراین نمی‌توان گفت: تفسیر و تعبیر پیامبر از مواجهه‌اش صحیح است و در تفسیر او، خطا راه ندارد. چون وحی غیرزبانی و تجربه‌ی نبوی و در واقع نوعی فعالیت ذهنی است. (ابوزید، ۱۳۷۹: ۱۴) چراکه بر اساس تجربه‌ی دینی، پیامبر تنها تجلیاتی از عالم بالا دریافت می‌کند و سپس آن تجلیات را برای مردم بیان می‌کند؛ پس وحی، قرائت پیامبر از تجربه خویش می‌گردد. (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: ۱۸۷) طبق این رویکرد، دریافت پیامبر ﷺ از وحی همان تفسیر و تبیین او از آن حقیقت است که از مواجهه‌اش ترجمه و تفسیری ارائه می‌دهد که فهم او از این تجربه خطا بردار نیست.

در حالی که طبق «قاعدگی لطف» پیامبران در دریافت و تبلیغ وحی مصون از خطا هستند که مهم‌ترین و اساسی‌ترین مرحله در صیانت وحی الهی است و گرنه نقض غرض و مخالفت با حکمت الهی و ارسال وحی بوده و حکمت برانگیخته شدن آن‌ها با ناکامی روبه‌رو خواهد شد. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴: ۲۱۶) اگر ساحت وحی محفوظ از تغییر و دگرگونی نباشد مردم دچار گمراهی خواهند شد بدون آن که در این گمراهی تقصیری متوجه آنان باشد. حتی این گمراهی مستند به عدم حفظ و صیانت وحی از سوی خداوند خواهد بود و این نقض غرض و مخالفت با حکمت الهی است. در نتیجه؛ این دیدگاه با نظریه‌ی وحی در قرآن که دارای سرشت زبانی است کاملاً متعارض و ناهمخوان است. (قاسمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۱۷۸-۱۷۹) یکی از ضروریات مکتب شیعه، اعتقاد به عصمت انبیاء در سه حوزه‌ی دریافت، ابلاغ و تبیین، و عمل به‌وحی می‌باشد. بدین معنا که پیامبر ﷺ موظف است همان چیزی را تبلیغ کند که به او وحی شده، و حق اضافه و کم کردن آن را ندارد: ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ (احقاف: ۹) پس ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ... وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ﴾ (نمل: ۹۱-۹۲) یعنی همان‌گونه که خودم آیات الهی را استماع نموده‌ام، عین همان





آیات را بدون کاهش یا افزایش به‌سمع شما برسانم. لذا خداوند هرگونه عیب و نقصی را از ساحت انبیا دور کرده و آن را به صورت یک اصل خدشه‌ناپذیر قرار داده است: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ﴾ (آل‌عمران: ۱۶۱) از آن‌جا که پیامبران، پیام‌هایی را از جانب خداوند متعال برای سعادت انسان‌ها به آن‌ها ابلاغ می‌کنند، اگر در فراگرفتن، نگهداشتن و رساندن وحی خطایی کنند، نقض غرض پیش آمده و با هدایت الهی منافات دارد. درحالی که خداوند حکیم تمام ضمانت‌های لازم را برای صیانت حریم وحی نبوی تدبیر کرده است: ﴿فَإِنَّهُ يَسْأَلُكُم مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَ مِّن خَلْفِهِ رِضْدًا﴾ (جن: ۲۶-۲۸) و آن را از مبدأ تا انتها مصون نگه داشته است. این بهترین دلیل بر عصمت پیامبر در مقام دریافت و ابلاغ وحی به مخاطبان است.

## ۲-۲. دیدگاه مخالفان یکسان‌نگاری وحی و تجربه‌ی دینی

### ۲-۲-۱. دیدگاه مخالفان

وحی در اندیشه‌ی ابراهیمی پدیده‌ای قدسی، فراتجربی بوده که از ناحیه‌ی خداوند سبحان به برخی از انسان‌های شایسته افاضه شده و پایه‌ی بعثت انبیا برای هدایت بشری است و اکتسابی هم نخواهد بود. درحالی که تجارب دینی اموری هستند که در نتیجه‌ی تلاش و کوشش افراد حاصل شده و تا حد زیادی اکتسابی هستند و برای دیگران هم ایجاد مسئولیت نمی‌کنند؛ چراکه تجربه‌ی دینی حجیت معرفت‌شناختی حداقل برای دیگران ندارد.

### ۲-۲-۲. دلایل مخالفان

#### الف: خطاناپذیری وحی

وحی هم در لفظ وهم در معنا از طرف خداوند بر پیامبر ﷺ نازل شده: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ (مزمّل: ۵) در این آیه‌ی قرآن «قول ثقیل» نامیده شده و این خود دلالت بر این دارد که لفظ، بر پیامبر ﷺ نازل شده است. هم‌چنین در ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (قیامت: ۱۶-۱۸)؛ ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ﴾ (بقره: ۲۵۲)؛ که خداوند در این آیات، قرائت و تلاوت قرآن را در هنگام وحی به‌خود نسبت داده است. اما در تجربه‌ی دینی چنین نیست.

### ب: مصونیت وحی

وحی الهی از هرگونه تصرف والقائات شیطانی مصون و محفوظ است و پیامبران در همه‌ی مراحل فهم و درک و دریافت آن در عصمت الهی قرار دارند. هیچ‌گونه خواهش‌های نفسانی و افکار و عقاید باطل نیز، در آن راه ندارد و ملائکه‌ی الهی از هنگام صدور تا ابلاغ نهایی وحی به مردم از آن نگهبانی می‌کنند. علامه طباطبایی در ذیل آیه‌ی ﴿فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا﴾ (جن: ۲۸) می‌فرماید: «آیه دلالت دارد که وحی الهی، از منبع صدور گرفته تا ابلاغ و عمل به وحی، مصون از خطا و اشتباه است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۱/۲۰-۶۲-۶۳) اما تجربه‌های دینی، در معرض نوعی انحراف و سقوط والقائات خطا و شیطانی هستند و باید صحت و سقم آن‌ها با میزان کتاب و سنت سنجیده شود.

### ج: اختصاصی بودن وحی تشریحی به انبیا.

وحی، یک ارتباط ویژه بین پیامبر و خداوند می‌باشد و در واقع یک موهبت الهی است که خداوند متعال برای هدایت انسان و برای نیل به سعادت به انسان‌های والا و شایسته (پیامبران) اعطاء می‌کند. ضرورت این امر را نه تنها آیات و روایات اثبات می‌کنند، بلکه عقل هم به صورت مستقل بر آن صحه می‌گذارد. در صورتی که تجارب دینی به فرد خاصی اختصاص نداشته و ویژگی خاص آن عمومی بودن آن است.

### د: هماهنگی در معارف و حیانی

در وحی نبوی و در میان انبیا هیچ اختلافی دیده نمی‌شود؛ ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ (بقره: ۹۷)؛ بلکه دریافت‌های آن‌ها با هم اتفاق دارند. حال اگر وحی، غیر الهی و از جانب خود انسان بود، در حصول آن، اختلاف پدید می‌آمد. ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (نساء: ۸۲) درحالی که همگان ادعا دارند که وحی مصون از خطا است. اما تجارب دینی و عرفانی، هرگز مصون از خطا نیست.

### ه: تأثیرناپذیری وحی از فرهنگ زمانه

مجموعه تعالیم و فرامین الهی که انبیا به عنوان وحی در اختیار بشر قرار داده‌اند، معمولاً با فرهنگ زمان انبیا در تقابل بوده است. انبیا به طور معمول با سنت‌ها و عقائد خرافی مبارزه می‌کردند. درحالی

که تجربه‌ی دینی متأثر از فرهنگ زمانه و در قید و بند فرهنگی روی می‌دهد. (صادقی، ۱۳۹۱: ۲۴۶)

بنابراین تجربه‌ی دینی یک ایده و نظری بوده برای برون‌رفت از چالش‌های موجود بین آموزه‌های کتاب مقدس و دریافتی متفاوت که برخی از روشنفکران از آن داشته و ارائه نموده‌اند. در پایان ضمن تأکید تفاوت اساسی و ماهوی وحی و تجربه‌ی دینی بیان می‌شود که یکسان پنداشتن وحی با تجربه‌ی دینی نظریه‌ی باطلی است.

## نتیجه‌گیری

از آنچه که گفته شد این مطالب به دست آمد:

پیشینه‌ی بحث تجربه‌ی دینی که پدیده‌ی جدیدی است به روشنفکران غربی برمی‌گردد. روشنفکران معاصر وحی را مشاهده یا مواجهه‌ی پیامبر با خدا دانسته‌اند و در تفسیر وحی آن‌را با تجربه‌ی دینی همسان پنداشته‌اند. پذیرش همسان‌انگاری وحی با تجربه‌ی دینی تبعات و پیامدهای ناگواری را بر جای گذاشته است.

برخی از پیامدهای حاصل از رویکرد همسانی وحی با تجربه‌ی دینی عبارتست از: انکار و حیانی بودن کلام الهی و انکار نبوت و عصمت.

برخی دیگر از لوازم التزام به چنین رویکردی عبارتست از: تعمیم و بسط نبوت و نفی جامعیت و جاودانگی کلام الهی.

وحی امری الهی و اختصاصی و ویژه برخی از افراد برگزیده است و هیچ همسانی با تجربه‌ی دینی نداشته و ماهیت و حقیقتی متفاوت از آن دارد.

## فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمدبن مکرم، (۱۳۷۳)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، قم.
۲. ابوزید، نصر حامد، (۱۳۷۹)، *گفتگو: تأویل، حقیقت و نص*، کیان، ش ۵۴.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷)، *معنای متن*، مترجم مرتضی کریمی نیا، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، قم.
۴. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، (۱۴۱۵)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، موسسه البعثة، قسم الدراسات الإسلامية، قم.
۵. پترسون و دیگران، (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقادات دینی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، طرح نو، تهران.
۶. خرمشاهی، بهاءالدین، (۱۳۷۸)، *بسط بسط تجربه نبوی*، مجله کیان، ش ۴۷.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲)، *مفردات*، دارالقلم، بیروت.
۸. رضایی، محمد و دیگران، (۱۳۸۱)، *جستارهایی در کلام جدید*، سمت، تهران.
۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۶)، *ایمان و آزادی*، طرح نو، تهران.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۶)، *بسط تجربه نبوی*، مجله کیان، ش ۳۹.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۷)، *صراط‌های مستقیم*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *ایمان و امید*، کیان، ش ۵۲.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *بسط تجربه نبوی*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *اسلام، وحی و نبوت*، بازتاب اندیشه، ش ۲۷.
۱۵. شجاعی زند، علیرضا، (۱۳۸۰)، *دین تمام زندگی*، مجله حکومت اسلامی، ش ۲۲.
۱۶. صادقی تهرانی، (۱۳۸۶)، *محمد صادق، نقدی بر دین پژوهی فلسفه معاصر*، امیدفردا، تهران.
۱۷. صادقی، هادی، (۱۳۹۱)، *درآمدی بر کلام جدید*، چ ۱، مؤسسه طه، قم.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۵)، *قرآن در اسلام*، چ ۸، دفتر انتشارات اسلامی، تهران.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ ۳، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، لبنان.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ ۳، ناصر خسرو، تهران.
۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، چ ۳، مرتضوی، تهران.
۲۲. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، (۱۴۱۵)، *القاموس المحیط*، چ ۱، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۳. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۱)، *تجربه دینی و گوهر دین*، بوستان کتاب، قم.



۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، *وحی و افعال گفتاری*، زلال کوثر، قم.
۲۵. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۷)، *پاسخ به شبهات کلامی دفتر دوم: دین و نبوت*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، قم.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۲۹)، *کافی*، دارالحدیث، قم.
۲۷. گیسلر، نورمن، (۱۳۹۱)، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، حکمت.
۲۸. لاهوری، اقبال، (بی تا)، *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، رسالت قلم، تهران.
۲۹. مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۸۶)، *قرائت نبوی از جهان*، کلام خدا و کلام انسان، مرکز نشر و آثار و افکار شبستری، بی جا.
۳۰. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *پلورالیسم دینی*، کیان، ش ۲۸.
۳۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵)، *هرمنوتیک، کتاب و سنت*، چ ۲، طرح نو، تهران.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۹)، *ایمان و آزادی*، انتشارات طرح نو، بی جا.
۳۳. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۴)، *قرآن‌شناسی*، تحقیق و نگارش محمود رجیبی، مؤسسه امام خمینی، قم.
۳۴. معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۱)، *علوم قرآنی*، چ ۴، مؤسسه فرهنگی التمهید، قم.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۶)، *پیام قرآن*، دارالکتب السلامیه، تهران.
۳۶. نراقی، احمد، (۱۳۷۸)، *رساله دین‌شناخت (مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی)*، انتشارات طرح نو، تهران.
۳۷. هندی، سر سیداحمد خان، (۱۳۳۲)، *تفسیر القرآن و هو الهدی والفرقان*، ترجمه محمدتقی فخرداعی گیلانی، تهران.