

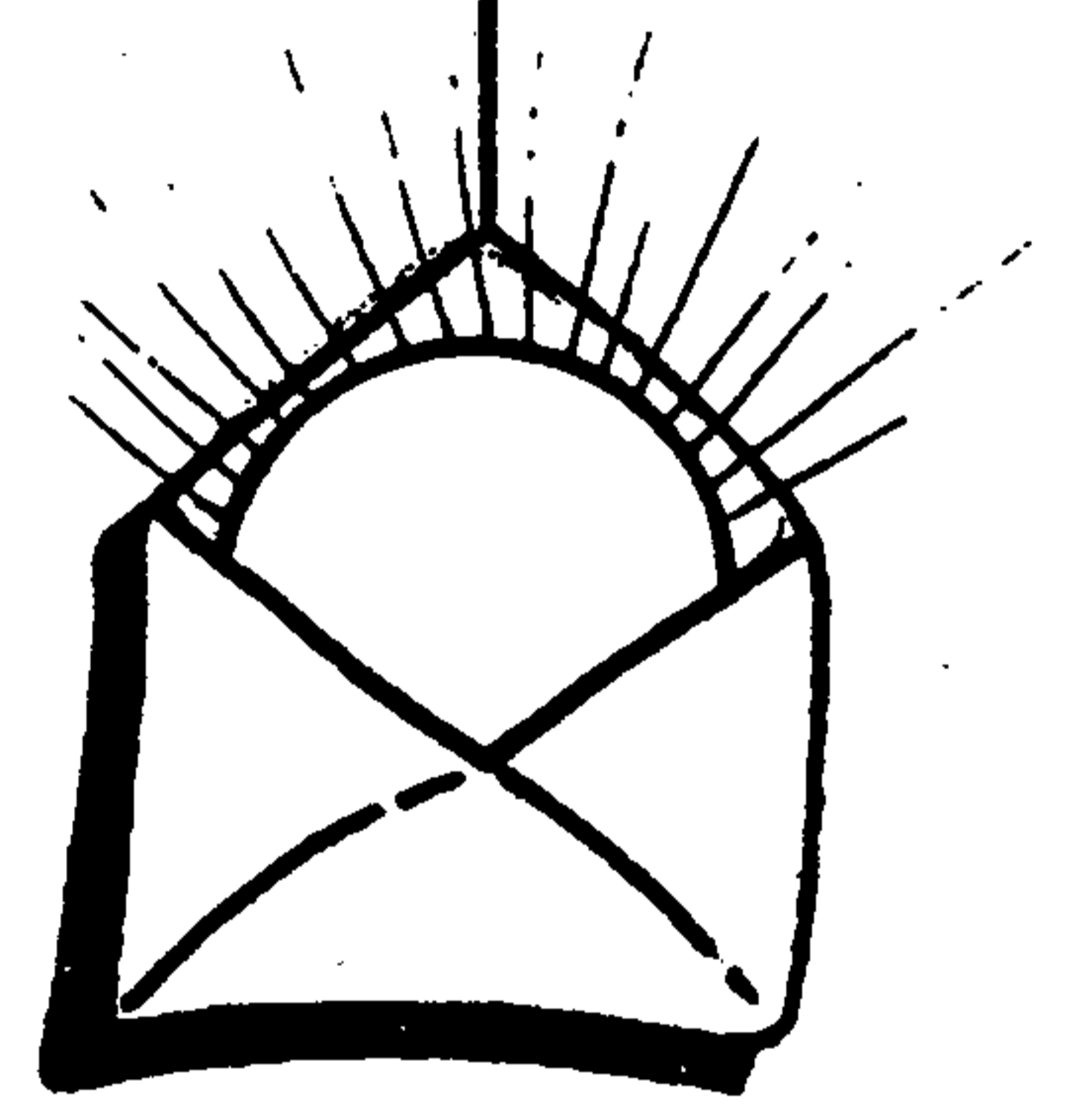
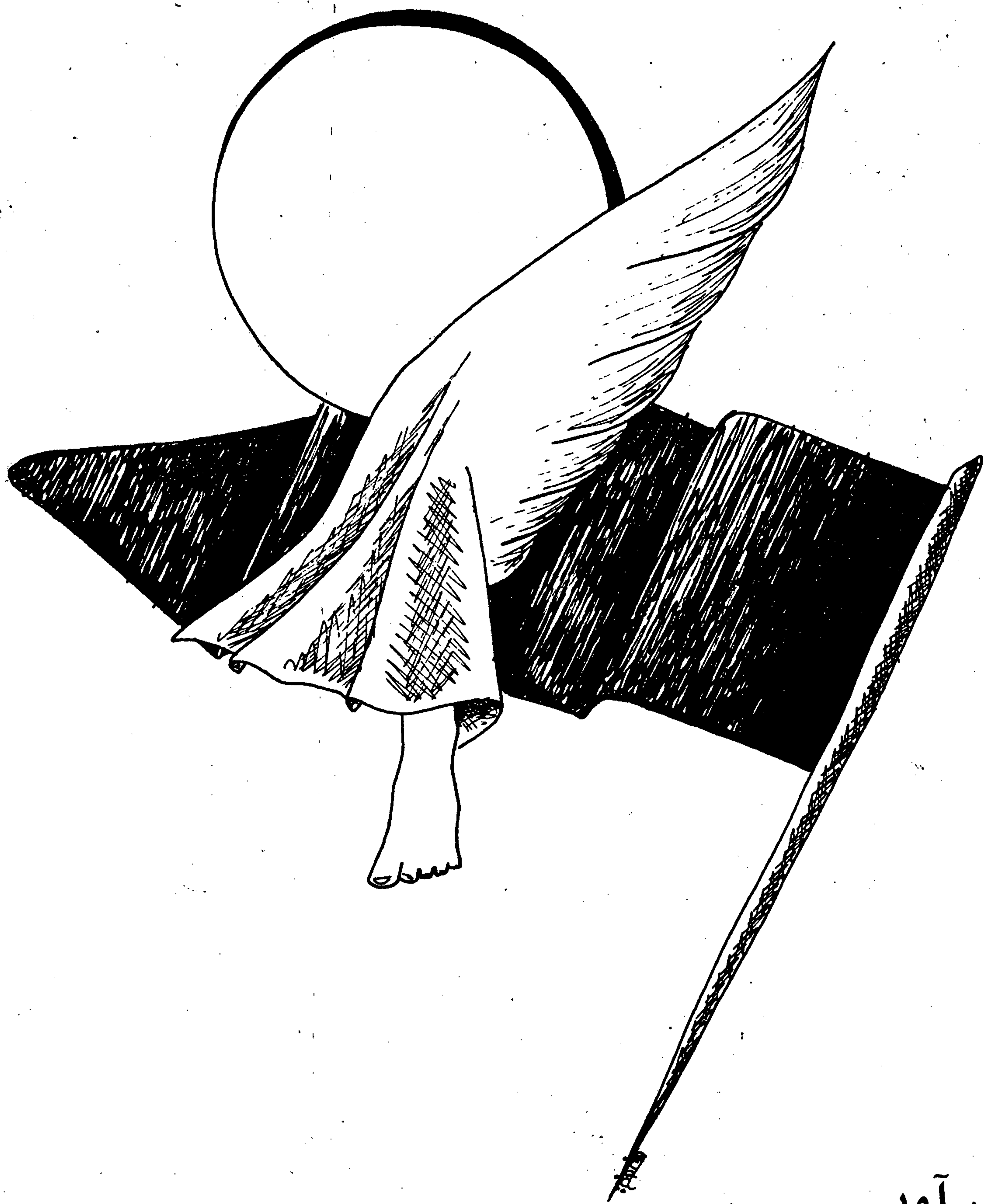
اشاره:

در این نوشتار، ابتدا به تفاوت «فلسفه‌ی دین» و «کلام جدید» اشاره می‌شود، سپس تعریف دین از منظر دین پژوهی جدید صورت می‌گیرد، پس از آن، تقسیم «دین» به «ادیان سنتی» و «ادیان دنیوی»، و تقسیم «ادیان سنتی» به «وحيانی» و «غیر وحيانی» مطرح می‌شود.

به دنبال تکیه‌ی ادیان وحيانی بر وحي، در باب ماهیت وحي، به سه دیدگاه اشاره می‌شود، آن گاه دیدگاه گزاره‌ای به تفصیل خواهد آمد.

مهدویت و مسائل کلامی جدید (۱)

نوشته‌ی حاضر تقریر سلسله درس‌های «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.



انظار

۸۶

سال دوم / شماره ششم / زمستان ۸۱

در آمد

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

تفاوت کلام با فلسفه ی 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 ادله‌ای که برای اثبات وجود خدا اقامه شده است، مثبت وجود خدا نیست یا بعضاً ملحد یا لاادری 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 گزاره‌های متون مقدس دینی با غایت دفاع از تعالیم و متون دینی خاص، بحث می کند و از روش‌های متنوعی مانند روش تجربی یا عقلی یا روش تاریخی یا روش شهودی ممکن است استفاده بکند».

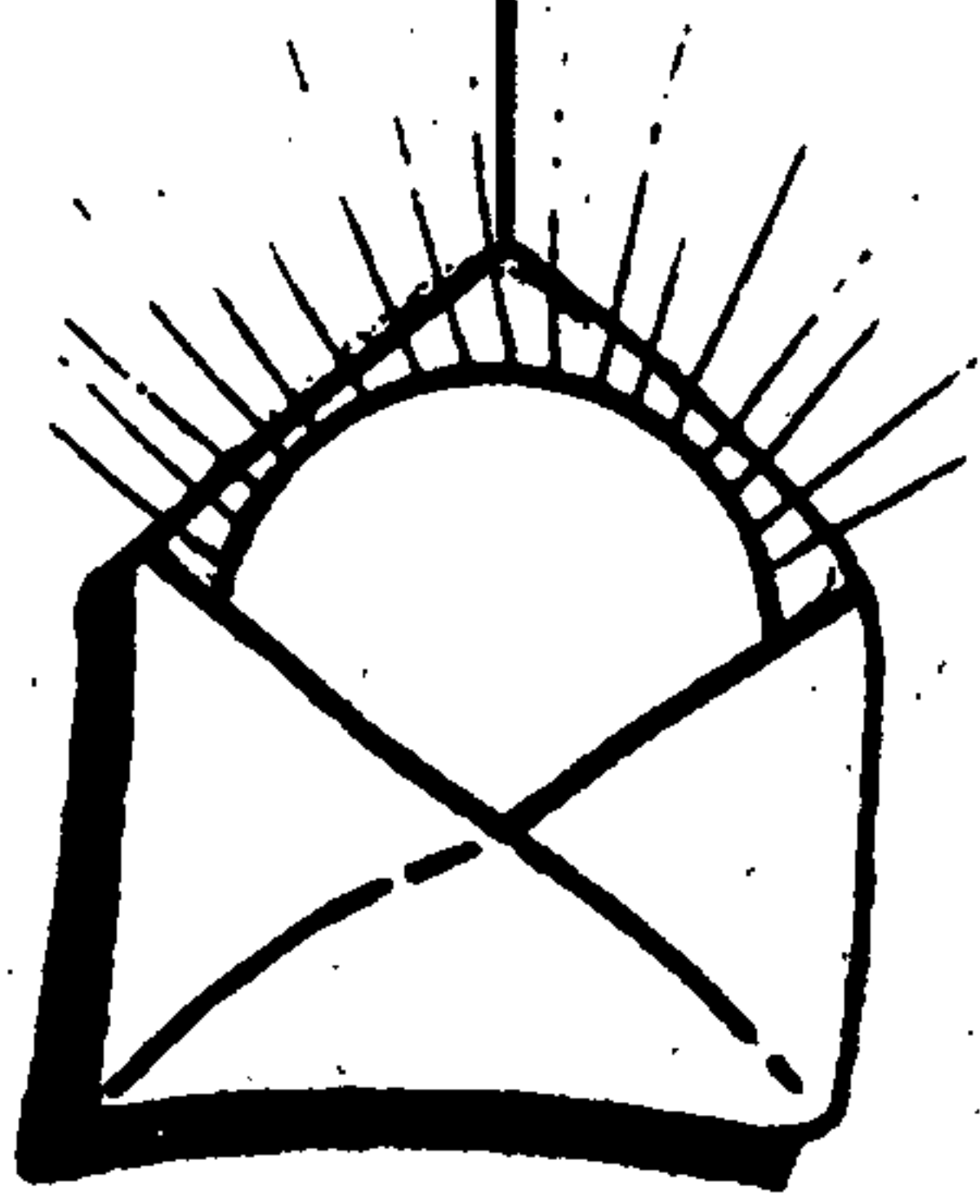
اقسام ادیان

اولین بحث ما، وحی و تجربه‌ی 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 آیین‌هایی است که در شرق دور پیروانی دارند. بودیسم، تائوئیسم، شینتو، کنفوسیوس، از این دسته است. ادیان وحیانی، مثل اسلام، یهودیت، آیین زرتشت، آیین صابئی است. همه‌ی این‌ها، ریشه‌های 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 فلسفه‌ی 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 بزیم و با این قیود، اقسام درست شود و مقسم واحد را شاید در بین این‌ها نشود پیدا کرد. لذا بعضی فیلسوفان، مثل جان هیک، در ابتدای کتاب خودش (فلسفه دین) می گوید، ما که بز ادیان مختلف شرقی و غربی، وحیانی و غیر وحیانی، دین اطلاق می کنیم، این اطلاق، از باب شباهت خانوادگی ویتگنشتاین است.

ویتگنشتاین، در بحث‌های 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.



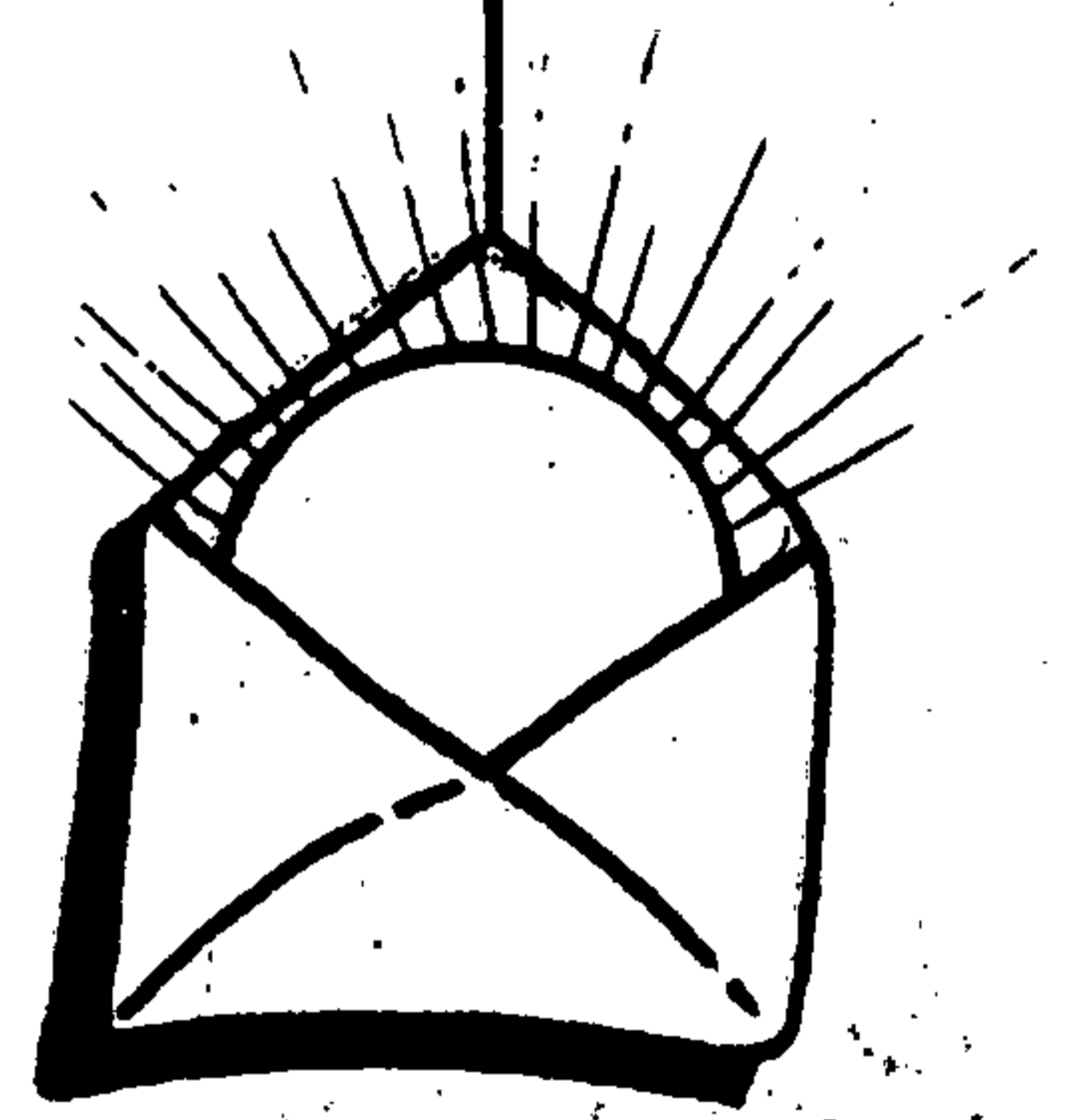
انظار

۸۷

سال دوم / شماره‌ی ششم / زمستان ۸۱

وی 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، 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 اول و فرزند دوم، در سه خصیصه ممکن است شریک باشند؛ یعنی، اگر ویژگی های فرزند اول و دوم را ببینیم، فرزند اول 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 با هم 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، بخواید 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 اشتراکاتی 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، و حیانی است و اولی،



انظنار

۸۸

سال دوم / شماره ی ششم / زمستان ۸۱



غیر و حیانی، در یکی خدا مطرح است و در یکی خدا مطرح نیست، در عین حال، پاره‌ای اخلاقیات مشابه را تعلیم می‌کنند، یا یک سلسله عقاید مشترک دارند، مثلاً خلود نفس. آن 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.

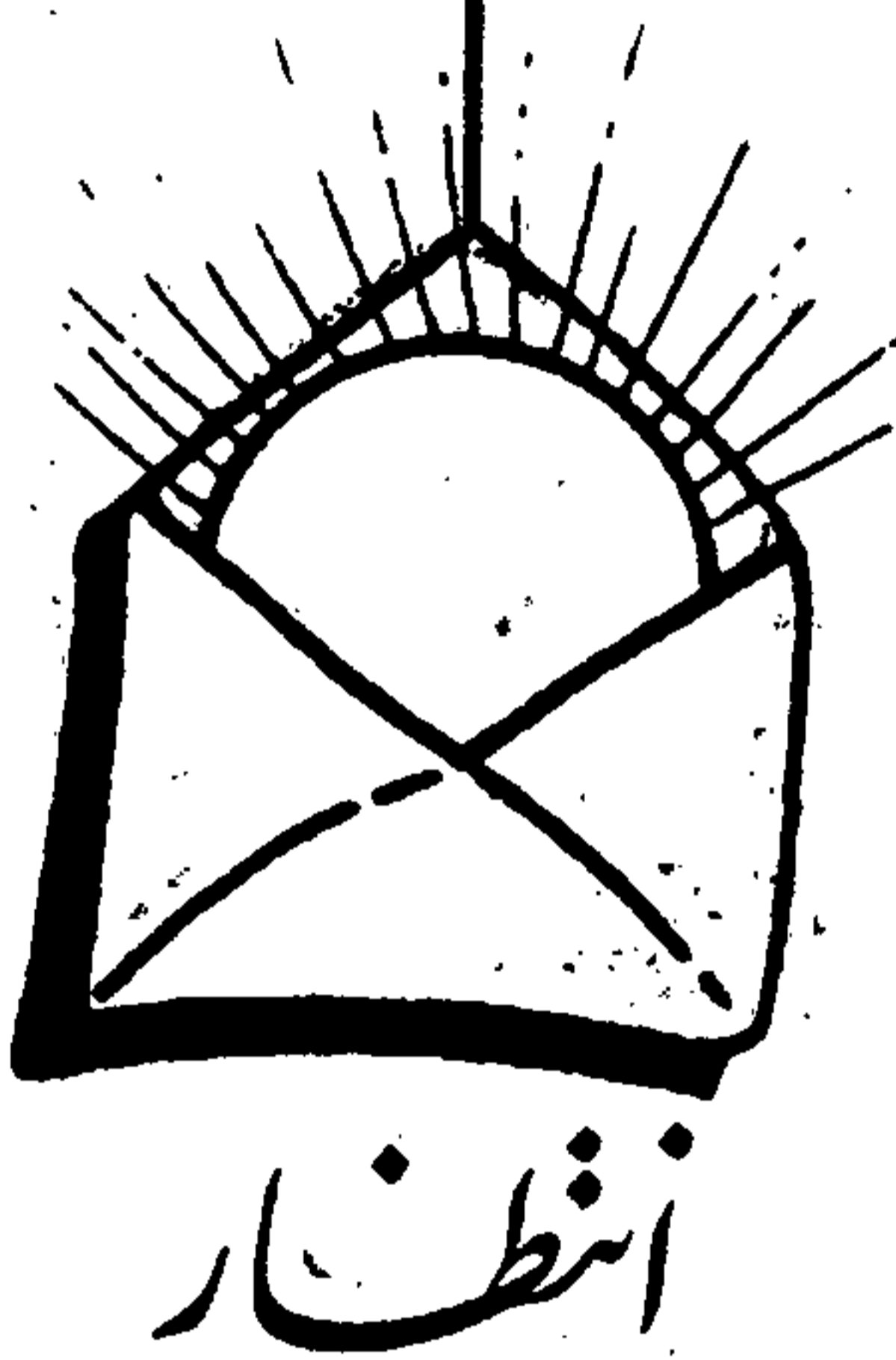
از نگاه دین پژوهی جدید، «دین»، در معنای عامه‌اش به معنای نظامی از باورها است که به ادیان دنیوی و ادیان سنتی، تقسیم می‌شود. آن چیزی که ما الان داریم در بازه‌ی آن بحث می‌کنیم، همه، مربوط به ادیان سنتی است. اول، دین را از دیدگاه دین پژوهی جدید معادل گرفتیم با نظامی از باورها که این نظامی از باورها ممکن است جنبه‌ی ماورایی داشته باشد، توجه به خدا، توجه به معاد، دین را به این معنا ادیان سنتی می‌گوییم که البته آیین بودیسم و آیین شینتو و غیره جزء همین ادیان هستند.

در دین پژوهی جدید دین را به معنای وسیع استعمال می‌کنند. نظامی از عقاید و دین سنتی به این معنای عام را به و حیانی و غیر و حیانی تقسیم می‌کنیم.

نکته‌ی مهم، این است که در ادیان و حیانی، تکیه گاه مهم دین، مسئله‌ی وحی است. این ادیان، محتوای خود را از جهانی و رای جهان مادی می‌دانند و به همین جهت، آن چه در آن‌ها محوریت دارد، مسئله‌ی وحی است.

وحی از دید مسیحیت

در مسیحیت، معمولاً، دو تفسیر از مسئله‌ی وحی وجود دارد: یکی، وحی به عنوان تجلی خدا، و یکی، وحی به معنای القای حقایقی از سوی خداوند. تجلی خداوند در مسیحیت، بیش‌تر از این جاسر چشمه می‌گیرد 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 می‌کند، در قالب ابن تجسد می‌یابد، و عیسی مسیح می‌شود. لذا، کسانی که عیسی مسیح را دیده‌اند و از وی پیامی آورده‌اند، «رسول» اند؛ یعنی، کسانی که عیسی مسیح از طریق آنان، دارد برای ما پیامی می‌دهد. به همین جهت، وحی از این چشم انداز، تجلی تاریخی خداوند است. این که در مقاطع مختلف، عیسی مسیح، (چه در زمان حیات‌اش و چه در زمان‌های بعدی)، برای مسیحیان متجلی می‌شود، این یک معنای از وحی بوده است که در گذشته در مسیحیت خیلی غلبه داشته است.



انظار

۸۹

سال دوم / شماره‌ی ششم / زمستان ۸۱

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 حقایق 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 خدادار 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 رانه 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.

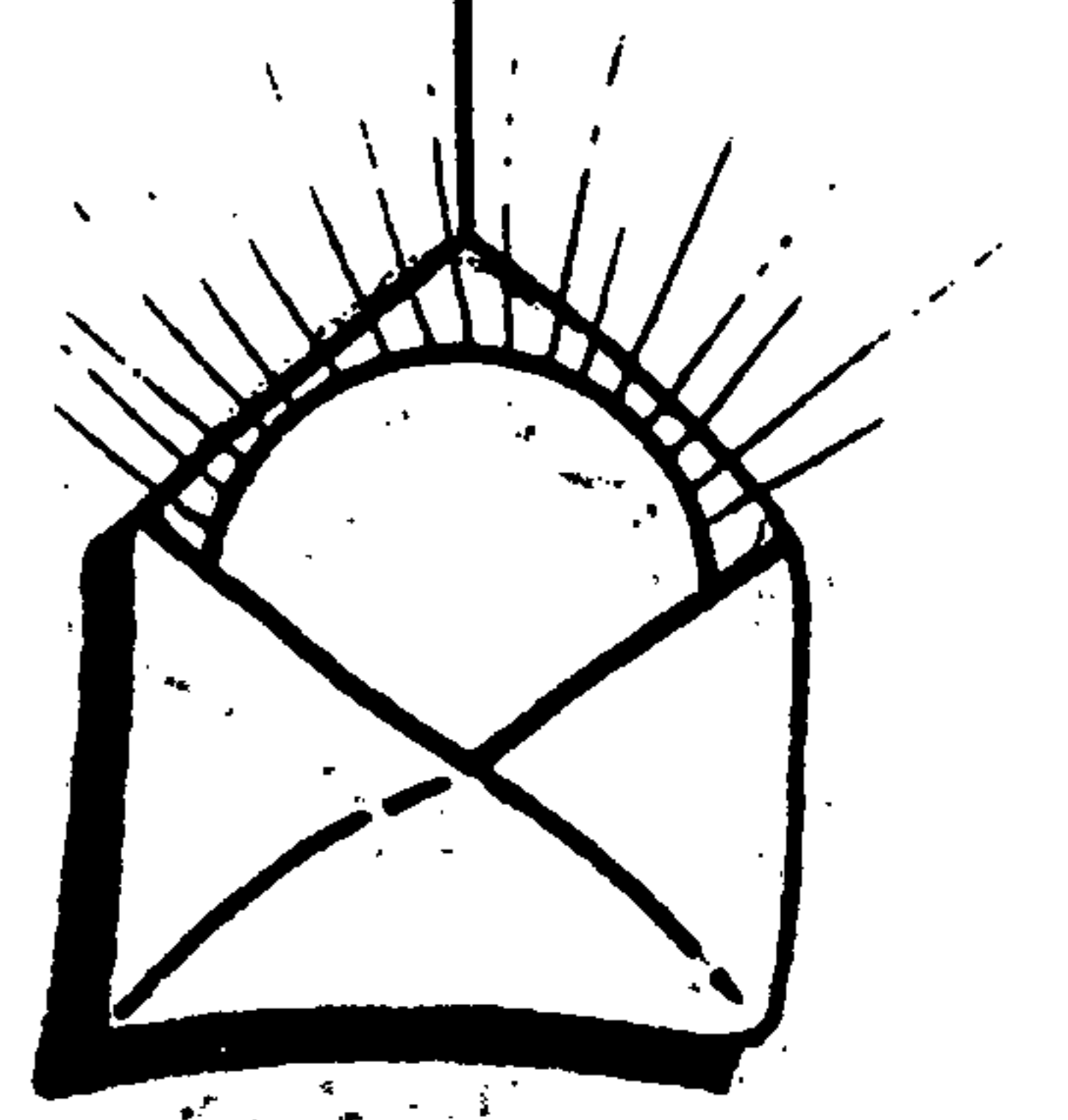
نکته ی اول، این بود که ادیان، یا وحیانی هستند یا غیر وحیانی و در ادیان وحیانی، وحی، نسبت به آموزه های دینی، محوریت دارد.

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 خدایا به بیان دیگر، تجلی خداوند در کلام او، چنان که این تعبیر، از حضرت امیر آمده: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سَبْحَانَهُ 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.

● 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 عیناً بر عالم اسلام تطبیق کرده اند.

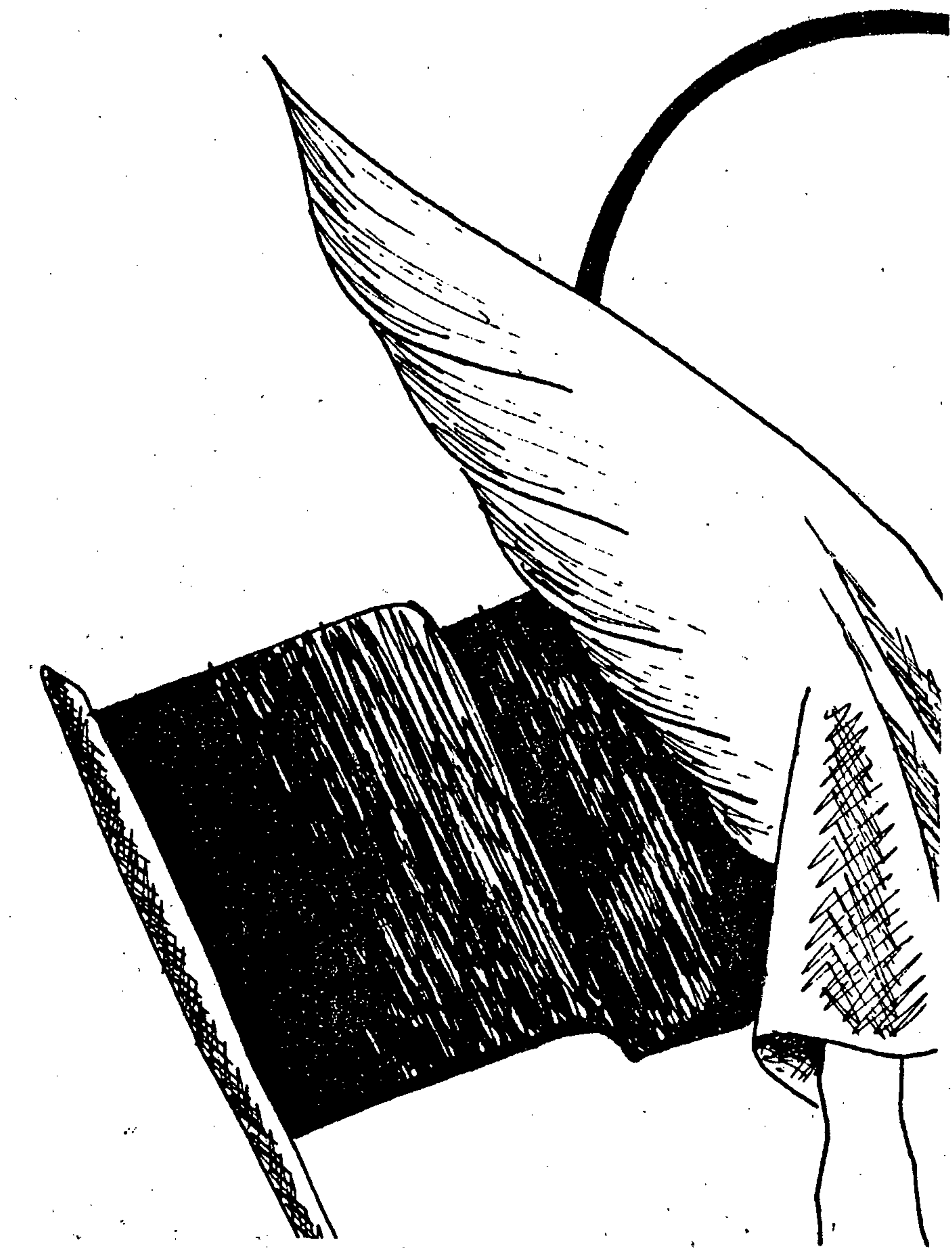


انظر

۹۰

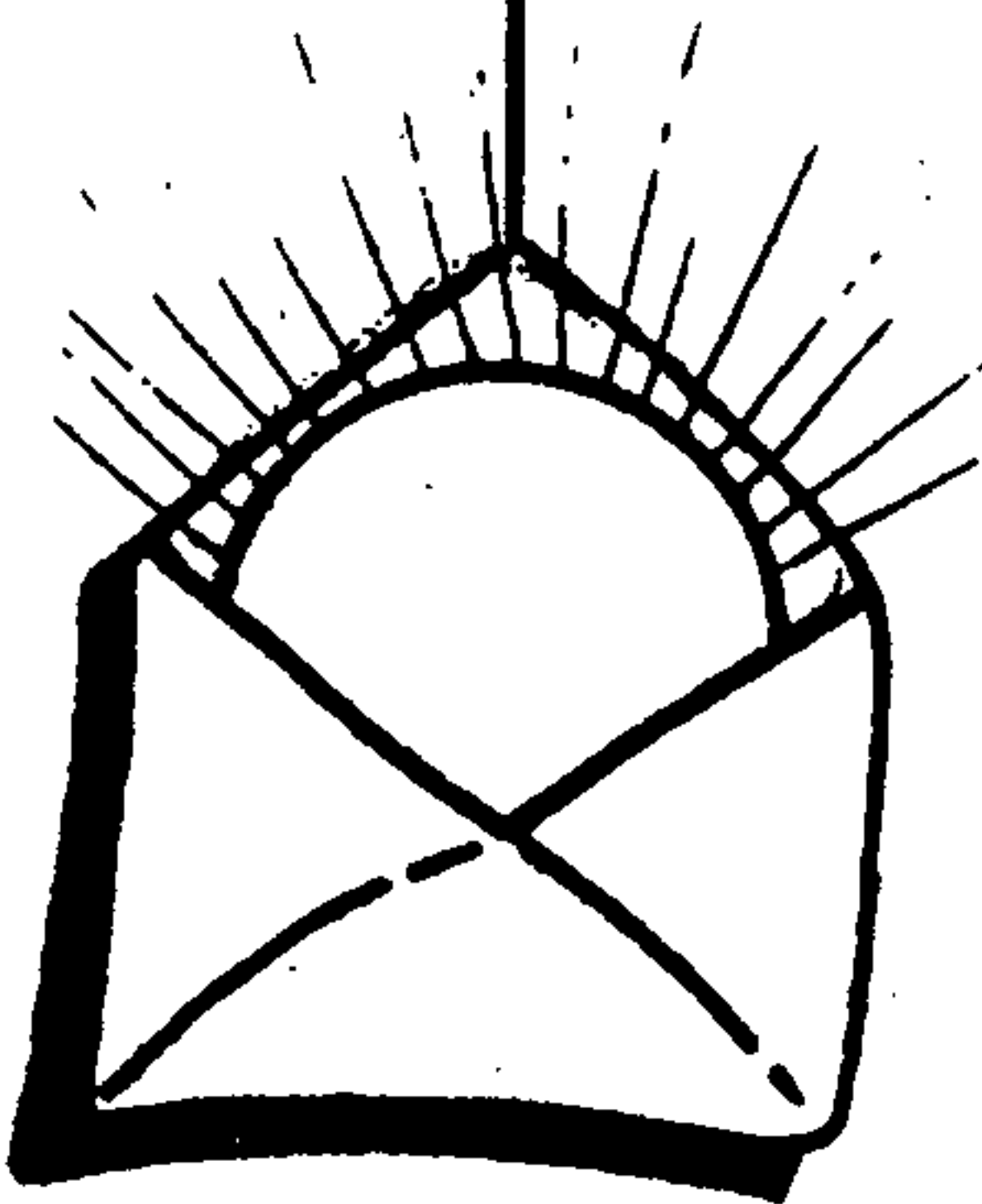
دید گزاره‌ای

اولین منظر، دیدگاه گزاره‌ی 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 می‌کنند. پایه‌گذار این الهیات، تقریباً، آقای «شلایر ماخر» در قرن نوزدهم است که اساساً نظریه‌ی «وحی» را به عنوان یک تجربه‌ی دینی، با صراحت، بیان کرد و به لوازم‌اش پرداخت. در مورد تفسیر وحی به تجربه‌ی دینی، ممکن است یک ریشه‌ها و رگه‌هایی رادر



اندیشه‌ی قرون وسطی بیابیم، اما اساساً، از قرن نوزدهم به این سو، این دیدگاه تجربی مطرح شده است، اما دیدگاه گزاره‌ای، عمدتاً، مربوط به قرون وسطی است؛ یعنی، وحی را، مجموعه‌ی حقایقی می‌دانستند که سرچشمه‌ای 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 فلسفه‌ی تحلیلی مطرح کرده‌اند.

کاری که ما می‌باید انجام دهیم، این است که ابتدا، تصویر و نمایی کلی از این دیدگاه‌ها عرضه کنیم؛ یعنی، روشن کنیم که مقصود ما از این دیدگاه‌ها چیست و بعضی لوازم قریب این دیدگاه‌ها 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 فرشته‌ی 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



انظار

۹۱

سال دوم / شماره‌ی ششم / زمستان ۸۱

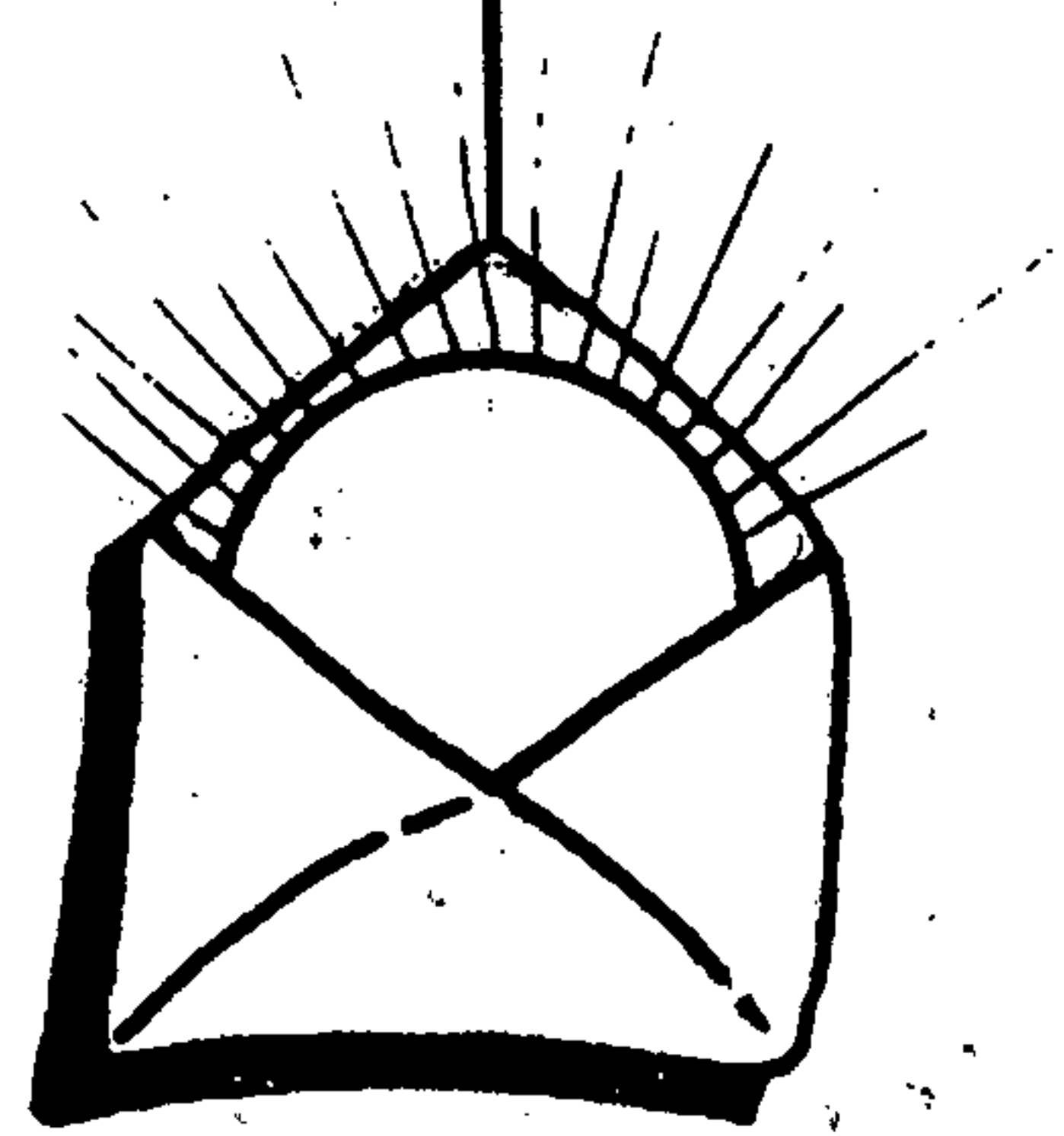
است. مقصود ما از گزاره یک اصطلاح خاصی است که توضیح خواهم داد: در منطق وقتی «گزاره» گفته می‌شود، یعنی سخن مرکب یا لفظ مرکب تام خبری که صدق و کذب پذیر است. این معنای از گزاره - که مقصود یک جمله است منتها جمله‌ی خبری با اسناد تام قابل صدق و کذب - در بحث فعلی مقصود نیست. گزاره‌ای که ما داریم در این جا به کار می‌بریم، دقیقاً، نقطه‌ی مقابل جمله است. 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 می‌گویند. فیلسوفان منطق، میان «گزاره» و «جمله»، چهار فرق گذاشته‌اند...

فرق اول، این است که ممکن است یک «گزاره‌ی واحد» داشته باشیم که می‌تواند 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 می‌شود مثلاً می‌گوییم: «این تابلو، از تابلوی کلاس اول، کوچک‌تر است» و «تابلوی کلاس اول، از این تابلو، بزرگ‌تر است». این دو عبارت با هم فرق دارد، ولی یک معنا و محتوا را افاده می‌کند.

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

تفاوت سوم میان گزاره و جمله، این است که جمله‌ی واحد، به تعدد زبان‌ها، متعدد است، ولی گزاره، یکی بیش‌تر نیست. مضمون «این دیوار، گچی است» را با زبان‌های گوناگون فارسی و عربی و انگلیسی و... می‌توان فهماند. حالا گاهی من به فارسی می‌گویم این دیوار گچی است گاهی هم مثلاً به انگلیسی ممکن است عبارت دیگری را به کار ببریم، که همین معنا را برساند.

تفاوت چهارم، این است که گزاره، متصف به صدق و کذب می‌شود، ولی جمله، متصف به بی‌معنایی و بی‌معنایی می‌شود. جملاتی هستند که معنا ندارند، مثل این که شما بگویید: «چهارشنبه، آبی است»، یا «سه‌شنبه، در رختخواب است». این جملات، در واقع، جملات بی‌معنا هستند. بی‌معنایی آن‌ها هم از این جانشئت گرفته که شما دارید اوصاف و محمولاتی را به این موضوع نسبت می‌دهید که نسبت به موضوع، قابل حمل و قابل اسناد نیستند. فرنگیان،



انظار

۹۲

این رامی گویند خطای مقولی (Category mistake). در این جا، مفردات، معنا دارند، ولی ترکیب آن‌ها، معنایی ندارد.

گزاره‌های 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 نمی‌پذیرد و مکان ندارد.^۲

این تفاوت چهارم، در خصوص جملات اخباری است.

اینک که معنای «گزاره»، روشن شد، می‌گوییم، منظور ما از گزاره در این جا، معنای عام‌تری است؛ یعنی، تنها، جملات اخباری منظور ما نیست، بلکه جملات انشایی هم در این جا مد نظر ما است.

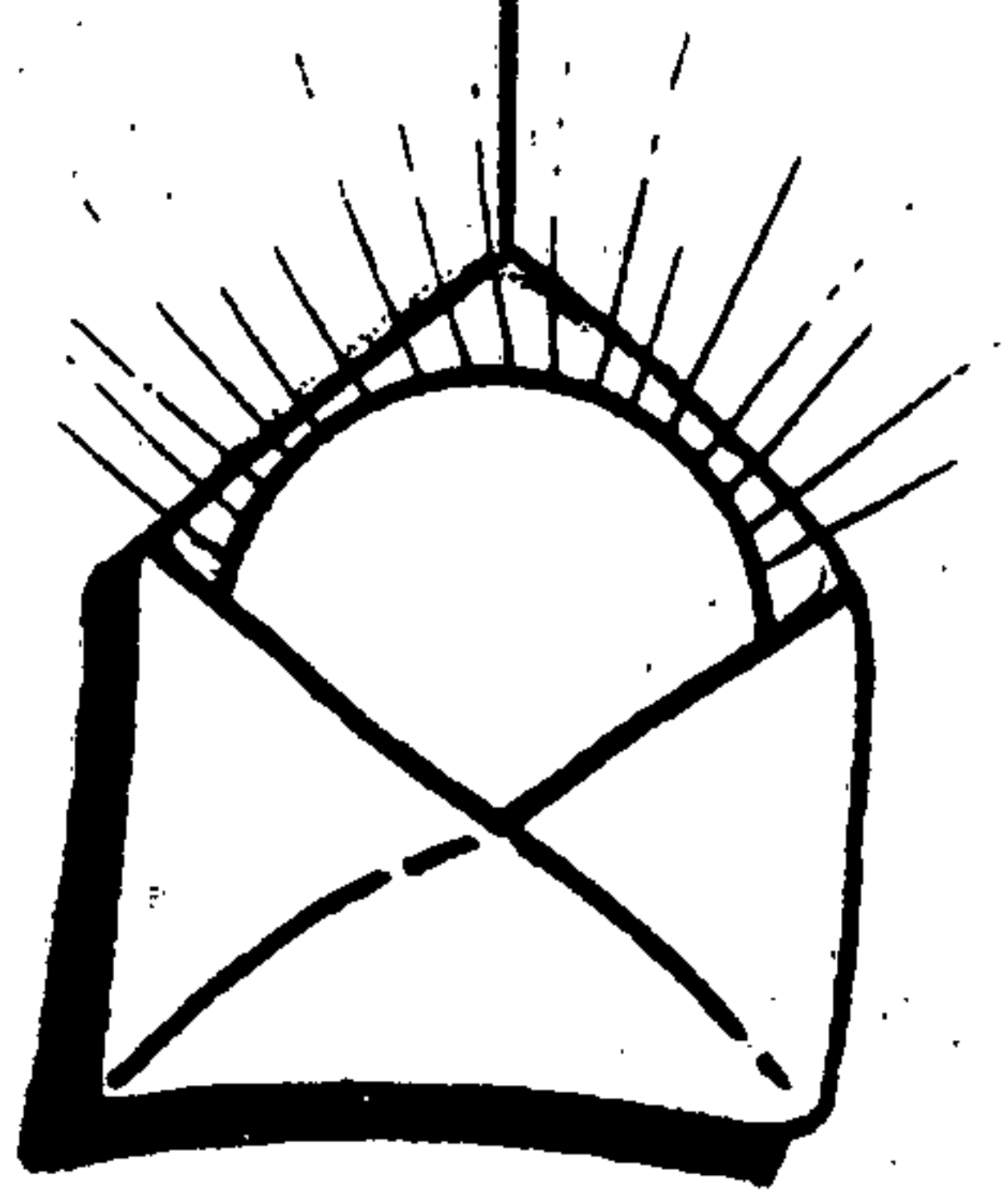
گزاره‌هایی که به عنوان پیام یا حقیقت، به پیامبر منتقل می‌شود، لازم نیست که از سنخ گزاره‌ی منطقی یعنی اخباری باشد، بلکه ممکن است صورت انشایی هم داشته باشد.

خوب، حالا، با حفظ این تفاوت‌ها میان گزاره و جمله، دیدگاه گزاره‌ای در وحی، عبارت است از این که شما، نوعی پیام، نوعی اطلاعات، نوعی حقایق را، مستقیماً، از خدا یا ملک یا واسطه‌ی وحی دریافت کنید تا به شما اطلاق پیامبر بشود و بعد هم چون این‌ها از جنس حقایق محتوایی هستند، لذا صورت زبانی مشخص و قالب زبان خاص و عبارات معین ندارند.

این، نکته‌ی بسیار مهمی است که از نظر دیدگاه گزاره‌ای، القای پیام، صورت زبانی خاص ندارد و پیامبر است که به آن، قالب زبانی می‌دهد.

بزرگان از دانشمندان و فیلسوفان اسلامی، دیدگاه‌شان، دیدگاه گزاره‌ی است. شهید مطهری، در دو کتاب وحی و نبوت حرف‌شان این است که روح انسان، دو وجه دارد: وجهی به سمت بالا و وجهی به سمت پایین. با وجه به سمت بالا، حقایق را در بالا درک می‌کند و بعد این حقایق، تنزل پیدا می‌کند تا می‌رسد به مرحله‌ی خیال و صورت زبانی پیدا می‌کند. ایشان، برای این که عکس این فرایند را توضیح دهد، می‌گویند، ما، با حواس مان، ادراکاتی حسی داریم و این داده‌های حسی، می‌آیند در مرحله‌ی خیال، و در واقع، از ماده‌ی بیرونی منقطع می‌شوند، اما هنوز بعضی خواص ماده را دارد و بعد این‌ها از این امور هم زایل می‌شوند و به حالت عقلانی، یعنی کلی و معقول می‌رسند.

شهید مطهری می‌گویند، وحی هم یک مکانیزم عکس است؛ یعنی، پیامبر، در مقام وحی، بایک حقایق و معقولاتی در جهان دیگری آشنا می‌شود و به آن‌ها معرفت پیدا می‌کند و بعد



انشاء

۹۳

سال دوم / شماره‌ی ششم / زمستان ۸۱

آن حقایق، وقتی، در قوه‌ی خیال پیامبر، تنزل پیدا می‌کند، صورت زبانی می‌گیرد. دیدگاه فیلسوفانی مانند ابن سینا و صدر المتألهین و حتی شیخ اشراق و کسانی مانند غزالی همین است، تنها ابن خلدون، در یک جا، می‌گوید، 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 می‌کند و الا نوع فیلسوفان را ببینید دیدگاه گزاره‌ای را باور دارند.

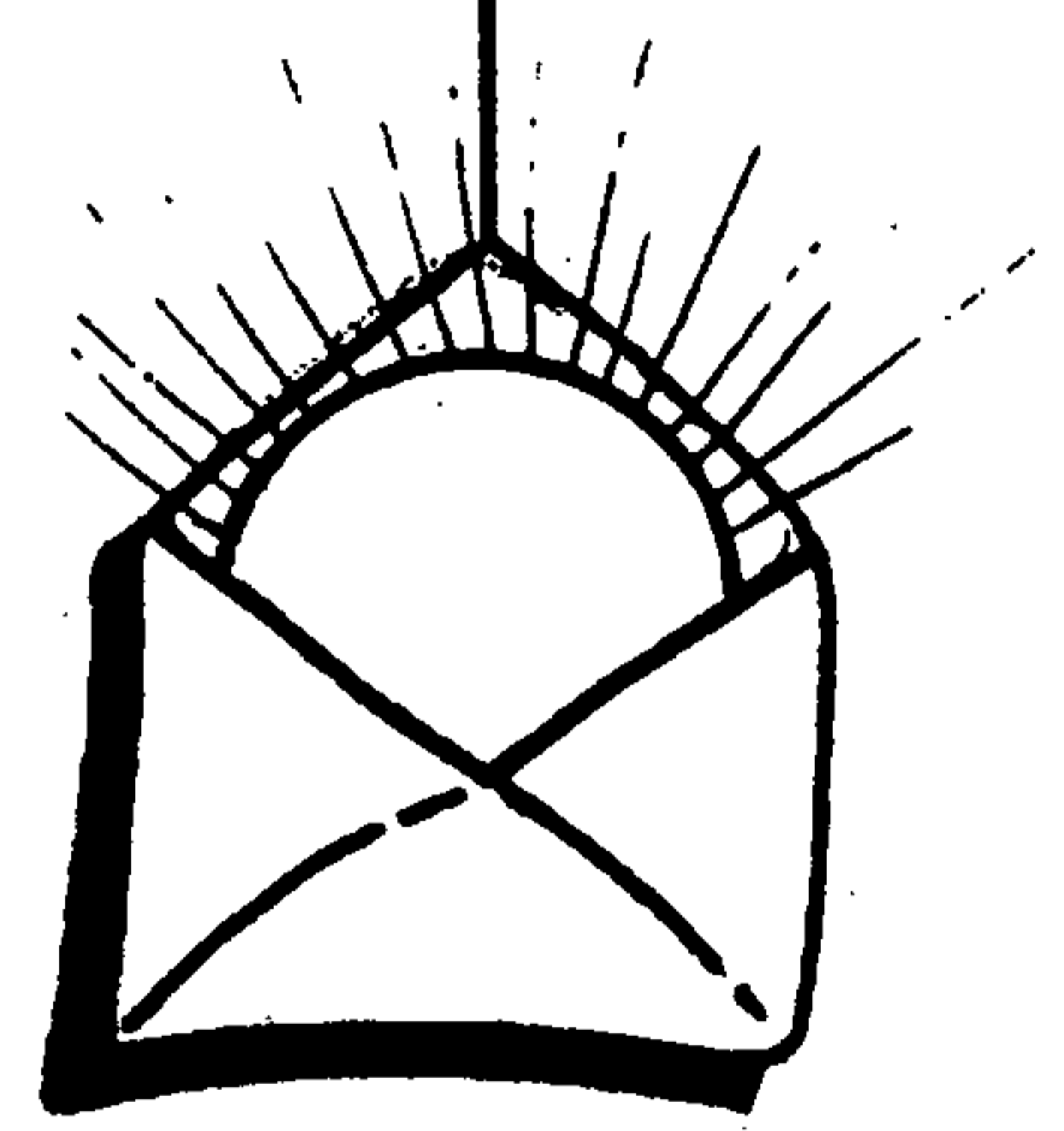
نظر دکتر سروش، دیدگاه تجربی است که حالا می‌رسیم او اصلاً وحی را حقایق نمی‌داند، گزاره هم نمی‌داند، بلکه وحی را یک مواجهه با امر قدسی می‌داند. دیدگاه دکتر سروش این است که وحی نه از سنخ عباراتی است که پیامبر در قرآن گفته و نه حتی مضمون و پیام این عبارات تا بگوییم این عبارات اش از پیامبر است و مضمون اش را خداوند فرستاده است. از نظر آقای سروش، اصل وحی، عبارت است از مواجهه‌ی پیغمبر با خدا یا با فرشته‌ی 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 واسطه‌ی آن‌ها پیام را منتقل می‌کنید.

عملاً، در دیدگاه گزاره‌ای، سه رکن بیش‌تر وجود ندارد: گیرنده؛ فرستنده؛ پیام. لازمه‌ی دریافت وحی، این است که یک مواجهه‌ای صورت گیرد و این مواجهه، هم حتماً در یک زمینه‌ای هست. این‌ها دیگر جزء وحی نیستند، بلکه امور ملازمی هستند که همراه وحی اتفاق می‌افتد.

نکته‌ی دیگر در ایده‌ی وحی گزاره‌ای، این است که تجربه‌ی دینی، گاهی و حیانی است و گاهی غیر و حیانی؛ یعنی، پیامبر، گاهی در تجربه‌ای و حیانی مطالبی را می‌گیرد و گاهی تجربه‌ی دینی او، تجربه‌ی غیر و حیانی است، مانند معراج. معراج، یک تجربه‌ی دینی پیامبر است که و حیانی نیست؛ یعنی، آن‌چه که پیغمبر دیده است، آن‌ها، چیزی نبوده است که جزء قرآن باشد و جزء وحی منزل بر پیغمبر، بلکه تجربه‌ای است غیر و حیانی.

این تجربه‌ی دینی غیر و حیانی، چند دسته است که بعداً توضیح داده می‌شود.



انظر

۹۴

سال دوم / شماره‌ی ششم / زمستان ۸۱

۱. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۴۷.

۲. به فلسفه‌ی منطق از سوزان هاک و درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر دینی از آقای محمد تقی فغالی مراجعه شود.