



مسائل کلامی جدید (۴)  
مهدویا

در شماره پیشین، ضمن اشاره به سه دیدگاه در باب  
چیستی وحی به شرح دیدگاه تجربه دینی پرداختیم.  
در این شماره، ضمن مروری بر خلاصه مطالب گذشته، به  
ذکر دلایل پیدایش دیدگاه تجربه دینی، بیان مشکلات، نواقص  
و تنافی آن با اسلام و فرهنگ مهدویت می پردازیم.  
نوشته حاضر تقریر سلسله درس های «مهدویت و مسائل  
کلامی جدید» از دکتر رضا حاجی ابراهیم است که در «مرکز  
تخصیصی مهدویت» در قم برای جمعی از طلاب و دانش پژوهان  
ارائه شده است. از تلاش برادر حجة الاسلام مسعود اسلامی از  
دانش پژوهان کوشای این مرکز در تدوین این درس ها  
سپاس گزاریم.

## مروری بر مطالب گذشته

اولین بحثی که بر مبنای آن، مناقشاتی نسبت به مسائل مهدویت صورت گرفته، بحث وحی است. در مغرب زمین سه دیدگاه در باب وحی وجود دارد؛ دیدگاه اول، که دیدگاه «گزاره‌ای» بود، مربوط است به قبل از قرن نوزدهم، و ذکر آن در دو شماره قبل گذشت.<sup>۱</sup> در این دیدگاه، «وحی» نوعی فرایند انتقال اطلاعات از سوی خدا یا فرشته وحی به پیامبران است. دیدگاه دوم، دیدگاه «تجربه دینی» را در شماره قبل<sup>۲</sup> توضیح دادیم که منظور از تجربه «مواجهه‌ای همراه با کنش‌پذیری نسبت به یک واقعیت است»؛<sup>۳</sup> به همین جهت ویژگی‌های چند گانه‌ای به قرار زیر، برای تجربه ذکر کردیم:

۱. تجربه دریافتی زنده است.
۲. ایجاد حس همدردی نسبت به کسانی که تجربه‌ای نظیر تجربه ما داشته‌اند می‌کند.
۳. چون یک احساس و دریافت زنده است، قابل انتقال از طریق الفاظ و مفاهیم نیست.
۴. به همین جهت از استدلال‌های عقلی و مفاهیم حصولی استقلال دارد؛ و باز به همین جهت قابل انتقال نیست.

۵. شخصی و خصوصی است؛ به این معنا که فقط آن شخصی که این تجربه را داشته، می‌تواند بگوید، چه چیزی را و با چه حالت و وضعیتی تجربه کرده است.<sup>۴</sup>

سپس در مقام توضیح تجربه دینی، بیان کردیم که باید عباراتی مثل: «چنین به نظرم می‌رسد» یا «برایم چنین نمودار می‌شود» و... (در کاربرد پدیدار شناختی آنها) را به گونه‌ای به کار ببریم که فقط نحوه ظهور یک شیء و یا یک واقعیت را برای ما توضیح دهد؛ بدون این که نسبت به آنچه که بر شخص پدیدار شده، داوری داشته باشند، که آیا اینها واقعیت نیز دارند یا خیر؟ و از حقیقتی برخوردارند یا نه؟<sup>۵</sup> بر این اساس گفتیم: تجارب دینی عبارتند از تجربه‌هایی که شخص تجربه‌گر در توصیف پدیدار شناختی آنها، از مفاهیم و اصطلاحاتی بهره می‌گیرد که «مفاهیم و اصطلاحات دینی» هستند.<sup>۶</sup> در دیدگاه تجربه دینی، «وحی» دیگر مجموعه‌ای از پیام‌ها نیست؛ «وحی» نفس مواجهه‌ای است که پیامبر با خدایا فرشته وحی دارد؛ نفس این مواجهه و برخورد، «وحی» نامیده می‌شود؛ برخلاف دیدگاه گزاره‌ای که به فرایند انتقال اطلاعات (از خدایا فرشته وحی به پیامبر)، «وحی» گفته می‌شد.<sup>۷</sup>

از این رو، در دیدگاه تجربه دینی، آنچه که پیامبر از تجربه‌اش با امر قدسی گزارش می‌کند، مفهوم «وحی» نیست. اینها همه توصیفات و توضیحات پیامبر از تجربه خویش است؛ به عبارت دیگر، تفسیر و حیند، نه خود «وحی». حال در این تفسیر و توصیف، ممکن است پیامبر چیزهایی را اضافه کند. در نتیجه، آنچه به عنوان متون مقدس از عقاید، مناسک و اخلاقیات پیش روی ماست، (از این منظر) خود «وحی» نیست؛ بلکه توصیفات و تفسیرهای پیامبر از آن سفر معنوی و تجربه قدسی اوست. به همین جهت ممکن است در این توصیف و تفسیر خودش، یک سری مفاهیم و مقولات، استنتاج‌های منطقی یا «فرضیه‌های تبیین‌گر» را به کار گیرد. در همین رابطه، «استیس» می‌گوید:<sup>۸</sup> «تفسیر یک تجربه، (اعم از تجربه عرفانی یا وحیانی) در واقع چیزهایی است که صاحب تجربه بر تجربه‌اش اضافه می‌کند، تا آن را قابل فهم کند؛ حال آن چیزهایی که او اضافه می‌کند، گاهی مفاهیم مقولی است (کلیاتی از قبیل: واجب، ممکن، ملک، مفاهیمی مربوط به عوالم یا رابطه انسان با خدا و...)، گاهی استنتاج‌های منطقی است (که شخص صاحب تجربه مقدماتی می‌چیند، نتیجه‌ای می‌گیرد و براساس آن سعی می‌کند تا آنچه برای او اتفاق افتاده و تجربه‌ای را که به لحاظ باطنی داشته، توصیف و تفسیر نماید.) و گاهی نیز فرضیه‌های «تبیین‌گر» است؛ یعنی فرضیه‌هایی که «چرایی» و قوع یک حادثه را برای ما توضیح می‌دهد. مثال خیلی ساده آن، مسأله شفابخشی است؛ که در جریان توسل، جهت شفای یک مریض؛ از شفا و بهبود حال مریض،

از مفاهیمی مثل «عنایت ائمه، شفاعت، شفا»، جهت تبیین چرایی وقوع این حادثه، استفاده می‌کنیم؛ که به اینها مقولات تبیینی گفته می‌شود.

بنابراین، همان‌گونه که اشاره شد، تفسیر (تجربی) به معنای چیزی است که قوه تفکر ما به تجربه می‌افزاید؛ تا آن را دریابد (و فهم کند)؛ اعم از این که، آنچه که می‌افزاید، فقط مفاهیم مقولی باشد یا استنتاج منطقی و یا فرضیه تبیینی.<sup>۹</sup>

این بیانی است که «استیس» از «تفسیر»، در باب تجربه‌های عرفانی بیان می‌کند.<sup>۱۰</sup> در دیدگاه تجربی، ادعا این است که آنچه در متون مقدس آمده، جملگی یک تفسیر و توصیف است؛ سفرنامه‌ای است که پیامبر بر اساس فهم خودش و برای فهم‌پذیر کردن آن تجربه، گزارش کرده است. بر این اساس، ارکان وحی تجربی عبارتند از سه رکن: خدا، پیامبر و نفس مواجهه پیامبر با امر قدسی؛ که از این به «تجربه وحیانی» تعبیر می‌کنیم.<sup>۱۱</sup>

این تجارب به دو معنا شخصی‌اند؛ یکی به همان معنایی که در صدر مقاله گذشت، که مفهومی عام است و شامل همه تجربه‌های باطنی می‌شود و معنی دوم شخصی بودن تجربه‌های وحیانی، شخصی بودن از جهت «نادر و کمیاب بودن» آنهاست<sup>۱۲</sup>؛ یعنی تجربه‌ای است که فقط پیامبران و انبیا داشته‌اند؛ اما در مورد غیر انبیاء، دست کم ما تردید داریم که آیا دیگران نیز چنین تجربه‌ای داشته‌اند یا نه. البته این تردید نیز از منظر برون دینی است، نه از منظر درون دینی؛ زیرا ما از منظر درون دینی قطع داریم که برای غیر پیامبران این تجربه‌ها صورت نگرفته است و بعد از پیامبر خاتم (ص) این تجربه‌ها ختم شده‌اند. اما از منظر برون دینی نسبت به دیگران دست کم تردید داریم و نمی‌دانیم که چنین وقایعی (یعنی تجربه‌های وحیانی) برای آنها اتفاق افتاده است یا خیر؟

به همین جهت و به این معنای دوم، این تجربه‌ها شخصی و خصوصی‌اند، یعنی بسیار نادر و کمیابند و جز در مورد انسانهای خاص (انبیا) اتفاق نمی‌افتد.

### 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» گفته‌اند:

«این که شیعه مدعی عصمت و مفترض الطاعه 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 نمی‌شود، در آسمان بر زمین بسته شده است و هیچ انسان آسمانی، بر زمین ظهور نخواهد کرد.»<sup>۱۳</sup>

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، تجربه‌های دینی، یا تجربه‌های پیامبرانه هستند یا غیر پیامبرانه. تجربه‌های پیامبرانه نیز، اگر چه بار معرفتی داشته باشند، یا وحیانی هستند یا غیر وحیانی<sup>۱۴</sup>. آری، بعضی از تجربه‌های پیامبرانه که وحیانی نیستند، برای ائمه اتفاق می‌افتد؛ 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 نمی‌شود.

### 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 الهی‌دانان مسیحی (به‌خصوص پروتستان‌ها) وجود داشته، که باعث این تفسیر عجیب از وحی شد و موجب پیدایش مشکلاتی برای خودشان گردید؟

دیدگاه تجربه‌گرایی دینی، به شکل رسمی حیات خود را در قرن نوزدهم<sup>۱۵</sup>، در دو باب «گوهر دین» و «حقیقت وحی»، توسط شلایر ماخر<sup>۱۶</sup> آغاز کرد. به همین جهت، در اینجا به تعریف اجمالی از گوهر دین می‌پردازیم.

### ابعاد سه گانه موجود در ادیان

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

۱. مجموعه‌ای از عقاید و تعالیم و آموزه‌ها، که در آن به بُعد عقیدتی یا «بُعد معرفتی»، تعبیر می‌شود؛

۲. اخلاقیات و اعمال و مناسکی که از آن به «بُعد اخلاقی» تعبیر می‌شود (اخلاق به معنای عام، که حتی شریعت و فقه را نیز در بر می‌گیرد)

۳. تحولات و انفعالات درونی و روحی مؤمنان، که از آن به «بُعد تجربی» تعبیر می‌شود؛ اما تجربه درونی نه تجربه بیرونی.

سوالی که «شلایر ماخر» مطرح کرد این بود که، از میان این ابعاد سه گانه، که در هر دینی وجود دارد؛ یعنی: آموزه‌هایی که پیروان به آنها قائلند، اخلاقیات (اعمال و مناسکی) که پیروان به آنها ملتزم هستند و حالت‌ها و انفعالات درونی‌ای که در اثر این اخلاقیات و مناسک برای مؤمنان حاصل می‌شود؛ کدام بُعد جنبه «گوهری» و تشکیل دهنده لب دین را دارند؛ و



کدام یک از این ابعاد جنبه پوستگی و حاشیه‌ای دارد؟

### گوهر دین چیست؟

اینک علت مطرح کردن این سؤال توسط «شلایر ماخر» را بیان می‌کنیم. در ابتدا ببینیم «گوهر دین» یعنی چه؟ شلایر ماخر می‌گفت: ادیان نیز، همانند یک گردو، که مغز و پوسته‌ای دارد، مغزی و پوسته‌ای 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 می‌شود؟ و کدام بعد جنبه پوسته‌ای و حاشیه‌ای دارد؟؛ به طوری که بر فرض حذف آن حقیقت و گوهر دینداری دست خوش تحول و تغییری نخواهد شد؟

جوابی که «شلایر ماخر» داد: این بود: آنچه باعث می‌شود 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 پنج‌گانه‌ای<sup>۱۷</sup> 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 مقدس، به لحاظ سندی و مفهومی.

۵. ظهور مکتب رمانتیسم<sup>۱۸</sup>.

## 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»<sup>۱۹</sup> و «کانت» صورت گرفت. از زمان «سن توماس»<sup>۲۰</sup> 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.<sup>۲۱</sup>

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 (و یُعَلِّمُکُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ)<sup>۲۲</sup>؛ 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 علیت، 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 بر پا 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 حسّیمان؛ است که این داده‌های حسّی در ابتدا قالب 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 قالب 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)<sup>۲۳</sup> دسترسی نداریم. آنچه ما با آن مواجه هستیم «فنومنها» 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 بزنیم، راهی نداریم.

از این چشم‌انداز، آنچه نتیجه «فلسفه کانتی» می‌شود «لا ادری گری» است؛ که ما نمی‌دانیم در جهان خارج چی هست و چی نیست. از این رو کانت گفت: نه اثبات خدا با عقل ممکن است و نه انکار او. گزاره‌های بنیادین دین، مثل: اثبات وجود خدا، خلود نفس و بحث اختیار، هیچ‌کدام 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 آموزه‌های اساسی دین را ندارد.<sup>۲۴</sup>

## عامل دوم

دومین عامل، ظهور «فلسفه کانت و تحویل دین به قلمرو اخلاق» است. محصول فلسفه کانت به لحاظ نظری، یک نحوه «لا ادری گری» است. او می‌گوید: ما واقعاً نمی‌دانیم 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 می‌بیند با عقل نظری و نظام فلسفی خودش نمی‌تواند این عقاید را مستند نماید، می‌گوید آموزه‌های اساسی دین از قلمرو اخلاق اتخاذ شده‌اند و پیش‌فرض‌های رفتار و سلوک اخلاقی هستند. یعنی می‌گوید مسأله‌ای مثل «خدا» را ما با عقل نظری نه می‌توانیم اثبات کنیم و نه می‌توانیم انکار کنیم؛ چون لازمه آن، به کارگیری مقولات فاهمه خالی از محتواست، و مقولات خالی از محتوا نیز ما را به جایی نمی‌رسانند. او می‌گوید: اساساً دینداری یک نحوه سلوک، بر پایه اخلاقیات است. البته سلوک و التزام به اخلاقیات، یک سری پیش‌فرض دارد. یکی از این پیش‌فرضها «خدا» است و ربط اعمال و خلقیات ما با آثار خوب یا بدی که بر این اعمال و خلقیات مترتب می‌شود؛ 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، آموزه‌های اساسی دین، پیش‌فرض‌های اخلاقی است؛ دین می‌شود زیر مجموعه‌ای از اخلاق و از قلمرو اخلاقیات استقلالی نخواهد داشت. ارجاع و بازگشت دین به قلمرو اخلاق، ایده‌ای 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 ریشه‌های دین را در بُعد اخلاقی آن جستجو کند، گوهر دین را تجارب دینداران به حساب می‌آورد.

این دومین مسأله‌ای بود که شلایر ماخر را به نظریه تجربه دینی سوق داده است.

### عامل سوم

عامل و علت سوم (زمینه‌ساز گرایش به دیدگاه تجربه دینی)، «تعارض علم و دین»<sup>۲۵</sup> است.

بسیاری از تئوریهای علمی، تا زمان شلایر ماخر (ابتدا در نجوم، سپس در زیست‌شناسی و زمین‌شناسی)، با مضامینی که در «سفر پیدایش»<sup>۲۶</sup> آمده بود، منافات داشتند. مشکلی را که شلایر ماخر با دیدگاه تجربی می‌خواهد حل کند، برداشتن اصل نزاع از حوزه دین است؛ به این معنا که می‌گوید: در اصل حوزه دین و حوزه علم از هم جدا هستند. این دو هیچ‌گاه 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 مقدس 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 مقدس تعارض به وجود می‌آید؛ اما متن کتاب مقدس، عین وحی نیست؛ بلکه وحی، تجربه پیامبر است.

### عامل چهارم

عامل و علت چهارم، «تصحیح انتقادی متون مقدس» به لحاظ تاریخی و مفهومی است.<sup>۲۷</sup>

به این معنا که، مسیحیان درصدد بر آمدند تا بدانند کتب مقدسشان؛ 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 مقدس، 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 معرفی می‌کند، با «عیسایی» که در تاریخ ظهور کرده است، دو شخصیت قابل انطباق هستند یا خیر؟ کسانی گفته‌اند 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 مقدس آمده است.

در این جهت، یک مشکل «شلایر ماخر» نیز، تصحیح انتقادی است؛ چرا که اعتبار و وثاقت متون مقدس، 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 می‌بینید؛ و اینکه ما با عقلمان همه چیز را می‌توانیم بدانیم. این دیدگاه، در اول مدرنیسم خیلی مطرح بود. با ظهور کانت، از جمله لوازم فلسفه کانتی این بود که ما با عقلمان چیز زیادی را نمی‌توانیم بفهمیم.

اواخر قرن هیجدهم، در مقابل مکتب روشنگری، مکتبی شکل گرفت، به نام «مکتب رمانتیزم». این مکتب می‌گوید: شما زیاد به عقل توجه و اعتنا کرده‌اید و از جنبه‌های انسانی غفلت ورزیده‌اید؛ از هنر، ذوقیات، خلاقیت‌هایی که انسان به لحاظ درونی دارد، غفلت کردید. با بازگشت به خود و آنچه در صحنه درون می‌گذرد، می‌توان یک روزنه‌ای به حقیقت باز کرد. «کانت» می‌گفت:

عقل ما به حقیقت راه ندارد.

مکتب رمانتیزم در واقع می‌گفت:

«عود کردن و بازگشت به خود و ذوقیات، وجدانیات و عواطف و احساسات خود، می‌تواند روزنه‌ای از حقیقت را بر شما بگشاید.»

شکل‌گیری اندیشه شلایر ماخر در قرن نوزدهم، در بستر چنین گرایشی است که بیشتر بر هنر، ذوقیات و ابعاد درونی آدمی تأکید می‌کند. به همین جهت «گوهر دین و لب دین» را به جای این که روی آموزه‌ها (که در مورد آنها بحث عقلانی مطرح است) یا روی اخلاقیات (که مربوط به حوزه اخلاق است) ببرد، از متون مقدس به درون قلب انسانها منتقل می‌کند؛ یعنی جایی که این تجربه‌های دینی می‌توانند محقق شوند.

بنابراین، با تأثیرپذیری از مکتب رمانتیزم و برای حل 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 مستقل است؛ هم از علم و هم از اخلاق؛ و تکیه‌گاه آن نیز، انفعال و تحولات درونی است. در تعارض علم و دین، باز دین صدمه‌ای نمی‌خورد؛ چون گوهر دین آموزه‌های منعکس در متون مقدس نیست؛ بلکه بعد تجربی پیامبر است.

تصحیح انتقادی متون نیز صدمه‌ای به اصل دین نمی‌زند؛ چون آنچه در متون مقدس آمده، فقط یک توصیف متناسب با زمان، از تجربه‌های باطنی پیامبر است.<sup>۲۸</sup>



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 تکثر گرایی دینی شده است.

### آثار و مشکلات نظریه تجربه دینی<sup>۲۹</sup>

کاری که «شلایر ماخر» کرد، بعضی از مشکلات را در آن فرهنگ حل 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 مقدس هستند. حال اگر معتقد شویم که متون مقدس اعتبار ندارند و اعتمادپذیر نیستند دیگر چیزی بین ما و پیامبر و خدا به عنوان وحی موضوعیت ندارد. اگر گفتیم متون مقدس 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 می‌شود و دیگر رابطه‌ای بین پیامبر و پیروان بعد از پیامبر باقی نخواهد ماند.

مکتب تجربه دینی، که «حقیقت وحی» را نفس مواجهه پیامبر با امر قدسی می‌داند و «گوهر دین» را بعد تجربی می‌انگارد، 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 نماینده‌ای از حق و باطلند، که مسیری برای نیل به نجات ارائه می‌دهند. از این رو برای نیل به رستگاری، یک صراط مستقیم (که متجلی در دین خاص باشد) نداریم؛ بلکه با صراطهای مستقیم مواجهیم.<sup>۳۰</sup>

نه می‌توان گفت اسلام کاملاً از حقیقت برخوردار است و بقیه ادیان باطلند و نه بالعکس؛ چرا که آموزه‌های هر دینی، راهیابی به نجات و رستگاری را به دنبال دارند؛ در نتیجه به هر دینی که تمسک بجویی، تو را به نجات می‌رساند. پیداست که این عقیده و دیدگاه با فرهنگ و عقاید اسلام سازگار نیست و به کلی با آن منافات دارد. قرآن و آموزه‌های دینی اسلام، با صراحت «اسلام» را دین کامل و جامع و صد در صد برخوردار از حقیقت می‌داند و هیچ دین و آیین دیگری را غیر از اسلام پذیرفتنی نمی‌داند: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ

در آموزه‌های دینی اسلام و مذهب تشیع (یعنی فرهنگ مهدویت)، وعده جهانی شدن اسلام<sup>۳۲</sup> 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 می‌گردد، همگی بر همین مطلب دلالت دارند. هم چنین است روایات فراوانی که از پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) در این زمینه رسیده است.<sup>۳۳</sup>

دیدگاه تجربه دینی، ریشه همه بحث‌هایی است که در باب «تکثر گرایی» و «بسط تجربه‌های نبوی»، توسط افرادی همچون دکتر سروش و... مطرح گردیده است.<sup>۳۴</sup>

«دیدگاه تجربه دینی» نه، تنها راه حل ممکن بود و نه بهترین راه حل، متکلمان مسیحی در مقابل هر یک از این مشکلات، راه‌های مختلفی را پیموده‌اند. به عنوان مثال، برای مسأله تعارض علم و دین، پاسخ‌های بسیار متفاوتی ارائه شده است.<sup>۳۵</sup> یا در مقابل نقادی کتاب مقدس، مکاتب کلامی دیگری ظهور کردند. همچنین به رغم شکست الهیات عقلی در مسیحیت، در دوره نوین، مکاتب عقلی گوناگونی ظهور کردند و الهیات‌های 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 می‌کرد.
۲. این راه حل با ادعای خود ادیان، در متون دینی، همخوان نیست؛ چرا که ادیان ادعا دارند حقایقی را از طریق گزارش‌های پیامبران به دیگران انتقال می‌دهند. به عبارت دیگر، از دقت در متون در می‌یابیم که گزارش‌های 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 ادعای پیامبریشان) بر گزارش‌های خود از وحی، تأکید داشتند.

۴. تجارب (و حیانی)، بدون توصیف پیامبر دست نیافتنی هستند. حتی اگر پیامبران بر تجاربشان تأکید می‌داشتند، 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 گزارش‌های انبیا میسر است؛ چرا که همه تجارب - به این معنا - شخصی‌اند و تنها صاحب تجربه حق دارد تجربه‌اش را برای دیگران توصیف کند. بنابراین، معرفت به تجارب پیامبران، تنها از راه اعتنا به گزارش‌های آنها امکان‌پذیر است و طبق این راه حل، نباید به این گزارش‌ها 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 امکان‌پذیر می‌داند. به عبارت دیگر، طبق این راه حل، پیامبر در مرحله اول، تجربه‌ای محض و عاری از هر گونه تفسیر دارد و در مرحله دوم، تفسیری از آن را در قالب گزارش به دیگران ارائه می‌دهد.

در مقابل، معرفت‌شناسان معاصر این اصل را می‌پذیرند، که تفکیک تفسیر از تجربه امکان‌پذیر نیست و تجربه محض و تفسیر نشده‌ای در کار نیست. زبان و باور فاعل تجربه، در متن تجربه‌اش حضور دارند و به آن رنگ و شکل خاصی می‌دهند و هر تجربه‌ای از معبر این امور می‌گذرد.<sup>۳۶</sup>

بنابراین، نظریه تجربه دینی، ضمن آن که یک ادعای بدون دلیل بیش نیست، اشکالات متعددی نیز دارد؛ همان گونه که با مبانی اسلامی و قرآنی نیز سازگاری ندارد. والحمدلله رب العالمین.

(ادامه دارد.)

۱. مجله انتظار، شماره ۶، ص ۹۱.
  ۲. همان، شماره ۷، ص.
  ۳. ر.ک: علی رضا قائمی نیا، تجربه دینی و گوهر دین، فصل اول.
  ۴. ر.ک. همان، ص ۲۷ - ۲۲.
  ۵. ر.ک: مجله انتظار، ش ۷، ص ۹۶ - ۹۵.
  ۶. همان، ص ۹۷.
  ۷. همان، ص ۸۸ - ۸۷ و علی رضا قائمی نیا، «وحي و افعال گفتاری»، ص ۵۳ - ۳۵.
  ۸. ر.ک: کتاب عرفان و فلسفه استیس، ص ۲۷.
  ۹. همان (از «وحي و افعال گفتاری»، ص ۵۱، علی رضا قائمی نیا).
  ۱۰. «استیس» این بحث را در مورد تجارب عرفانی مطرح کرده است، ولی بحث او به این تجارب اختصاص ندارد.
  ۱۱. علی رضا قائمی نیا، «وحي و افعال گفتاری»، ص ۵۲.
  ۱۲. همان، ص ۵۳.
  ۱۳. شاه ولی الله دهلوی، التفهيمات الالهيه، ج ۲، ص ۳۴۴. (از بسط تجربه نبوی، ص ۱۴۲).
  ۱۴. مجله انتظار، ش ۶، مقاله مهدویت و مسائل کلامی جدید.
  ۱۵. «وحي و افعال گفتاری»، ص ۵۴.
  ۱۶. Schelier Macher (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴).
  ۱۷. ر.ک: به «وحي 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.
  ۱۸. ر.ک: محمدتقی فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ص ۱۱۷ به بعد.
۱۹. David Hume.
  ۲۰. Saint Thomas Aquinas.
  ۲۱. علی رضا قائمی نیا، وحي و افعال گفتاری، ص ۵۶ و ۵۷.
  ۲۲. بقره، ۱۵۱.
  ۲۳. ذوات، Noumene.
  ۲۴. 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.
  ۲۵. ر.ک: به «وحي و افعال گفتاری»، علی رضا قائمی نیا، ص ۵۷.
  ۲۶. ر.ک: ایان بار، علم و تجربه دینی، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی فصول ۱ تا ۳.
  ۲۷. همان.
  ۲۸. همان، ص ۵۸.
  ۲۹. همان، ص ۵۹، در آنجا نویسنده پنج ایراد، از جمله همین ایراد مذکور را ذکر می نماید.
  ۳۰. ر.ک: دکتر سروش، صراط های مستقیم.
  ۳۱. آل عمران ۸۵.
  ۳۲. «... لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...»، توبه، ۳۳، فتح، ۲۸ و صف، ۹.
  ۳۳. ر.ک: غیبت نعمانی، غیبت طوسی، کمال الدین صدوق و...
  ۳۴. ر.ک: کتابهای بسط تجربه نبوی، صراط های مستقیم و... از دکتر سروش.
  ۳۵. ر.ک: ایان باربور، پیشین.
  ۳۶. همان، ص ۶۱ - ۵۹.

