

## وحی و تجربه دینی

ولی‌الله عباسی\*

### چکیده

«تجربه دینی» یکی از مباحث مهم فلسفه دین معاصر است که رویکردهای متعددی نسبت به آن وجود دارد. تحویل و فروکاستن وحی به تجربه دینی یکی از این رویکردهاست. بر اساس این دیدگاه، وحی نه از سنخ گزاره، بلکه مواجهه و تجربه‌ای دینی است که برای شخص پیامبر رخ می‌دهد. نوشتار حاضر که به نقد و بررسی این دیدگاه اختصاص یافته است، پس از اشاره‌ای اجمالی به تجربه دینی، تعریف و ماهیت آن، به توصیف و تحلیل وحی تجربی در سنت الهیات لیبرال مسیحی و همچنین در میان روشنفکران مسلمان پرداخته، سپس این دیدگاه را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد و در پایان، پس از ذکر تفاوت‌های وحی و تجربه دینی، به تأثیر این دیدگاه بر ایمان دینی می‌پردازد.

**واژگان کلیدی:** تجربه دینی، وحی، سرشت تجربه دینی، وحی گزاره‌ای، وحی تجربی، ایمان دینی.

## ۱. مقدمه

«خود را این چنین استنطاق می‌کردم. تلخ‌ترین و گزنده‌ترین اندوه در دلم موج می‌زد و بی‌امان اشک می‌ریختم. در همین اثنا، از خانه مجاور نغمه کودکی به گوشم رسید. صاحب آن نغمه، دختر بود یا پسر، نمی‌دانم؛ اما به تکرار چنین می‌سرود: «برگیر و بخوان، بگیر و بخوان». سر برداشتم و سعی کردم دریابم که این کلمات در کدام بازی کودکانه خوانده می‌شود، اما چیزی به خاطر نیاوردم. از گریستن دست برداشتم، به پاخاستم و به خود گفتم که این باید فرمان الهی باشد که مرا امر می‌کند تا کتاب مقدس را بگشایم و نخستین عبارتی را که در برابر دیدگانم ظاهر می‌شود، بخوانم» (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۲۵۴ - ۲۵۵).

«تو مرا دوست نمی‌داری تا زمانی که در من فانی نشده‌ای و هرگز فانی نخواهی شد تا زمانی که صورت من در تو تجلی کند، چنین است محبت، تا نمیری به آرزویت نخواهی رسید؛ یا بمیر یا محبت مرا ترک کن. بدو گفتم: روحم نزد توست و قبض روحم با توست، من که باشم که جانم در اختیار خودم باشد» (ابن‌فارض، ۱۹۹۴، ص ۷۳).

عبارات نقل شده، به حالات دینی خاصی دلالت دارد که امروزه احوالاتی از این قبیل را در فلسفه دین، «تجربه دینی» می‌نامند. تجربه دینی امری فراگیر و همه جایی است، اما اندیشه تجربه دینی (یعنی تجربه دینی به عنوان بحث مهم فلسفی - کلامی) اندیشه جدیدی است که در واکنش به پدیده نوظهور مدرنیته و بحرانهای آن مطرح شده است. تجربه دینی دارای ابعاد متنوعی است که مهم‌ترین آنها، بُعد پدیدارشناختی، روان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. این بحث، به لحاظ تاریخی ابتدا در قلمرو پدیدارشناسی دین، توسط شلایرماخر<sup>۱</sup> و آتو<sup>۲</sup>، سپس در روان‌شناسی دین، توسط جیمز<sup>۳</sup> و بالاخره در دوره معاصر در قلمرو معرفت‌شناسی توسط آلستون<sup>۴</sup>، سوئین برن<sup>۵</sup>، گاتینگ<sup>۶</sup> و دیگران مطرح شد. با قطع نظر از رویه روان‌شناختی تجربه دینی، بر اساس بُعد پدیدارشناختی و معرفت‌شناختی تجربه دینی، رویکردهای مختلفی نسبت به تجربه دینی اتخاذ شده است. تجربه دینی به عنوان گوهر دین، همسان‌انگاری با وحی، به مثابه ایمان دینی، مبنایانگاری تجربه دینی برای پلورالیسم دینی و ارتباط تجربه

1 . Schleier macher. F.

2 . Otto. R.

3. James. W.

4 . Alston. W.

5 . Swinburn. R.

6 . Gutting. G

دینی با منشأ دین از مهم‌ترین رهیافتهای پدیدارشناسی تجربه دینی‌اند و توجیه<sup>۱</sup> معرفتی باور دینی توسط تجربه دینی (برهان تجربه دینی) عمده‌ترین مسأله معرفت‌شناسی تجربه دینی است. تمایز بعد پدیدارشناسی تجربه دینی از بعد معرفت‌شناسی آن، به معنای عدم ارتباط آن دو نیست، بلکه اینها از نتایج یکدیگر بهره می‌برند و لذا با همدیگر در تعامل‌اند.

همچنانکه اشاره شد، یکی از مهم‌ترین رویکردها در بحث تجربه دینی، یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی است که از آن به «وحی تجربی» تعبیر می‌کنیم. آنچه در این نوشتار می‌آید در واقع، تحلیل و ارزیابی این دیدگاه است. اما بهتر است برای وضوح بخشیدن به بحث، مسائلی را درباره تجربه دینی و معنا و مفهوم آن به عنوان مقدمه بیان کنیم.

#### ۱.۱. تعریف تجربه دینی

تعریف تجربه دینی، به غایت دشوار است (ویلیام رو<sup>۲</sup>، ۱۳۷۹، ص ۲۸۷) و تاکنون تعریف واحدی برای «تجربه دینی» که مورد اتفاق همگان باشد، ارائه نشده است (هرد، ۱۳۸۲، ص ۶۳؛ دوپره، ۱۳۷۴، ص ۴۸؛ مایلز، ۱۳۸۰، ص ۵۹)؛ به عنوان مثال، برخی تجربه دینی را تبدلات آگاهی ایجاد شده به وساطت مفاهیم دینی می‌دانند (هیگ، ۱۳۸۲، ص ۱۸۷)؛ برخی هم از آن، به «مواجهه و رویارویی با امر قدسی» (هود، ۱۳۷۷، ص ۴) و بعضی دیگر به «آگاهی مستقیم از حضور خدا» تعبیر کرده‌اند (گاتینگ، ۱۳۷۹، ص ۳۵۱). شاید بتوان تعریف زیر از تجربه دینی را تعریفی نسبتاً جامع قلمداد کرد: «تجربه دینی هرگونه تجربه‌ای است که هر انسانی در ارتباط با خدا می‌تواند داشته باشد» (لگنهاوزن، ۱۳۷۹، ص ۷).

بنابراین، می‌توان گفت تجربه دینی دارای دو عنصر اساسی است: علم به امر متعالی و سرسپردگی تام به آن (گیسلر، ۱۳۷۵، ص ۵۳). تجربه دینی ویژگی‌هایی دارد که ویلیام جیمز در برخی از آثار خویش آنها را ذکر کرده است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: وصف‌ناپذیری، معرفت‌بخش بودن، زودگذر بودن و انفعالی بودن (جیمز، ۱۳۷۲، ص ۶۲-۶۳؛ و ۱۳۷۵، ص ۲۶ و ۷۵).

## ۱.۲. ماهیت تجربه دینی

در باب ماهیت و سرشت تجربه دینی، سه دیدگاه عمده مطرح شده است:

۱.۲.۱. احساسی بودن تجربه دینی: شلایر ماخر در اثر پرنفوذش، «ایمان مسیحی»، مدعی شد که تجربه دینی، تجربه‌ای معرفت‌بخش و عقلانی نیست، بلکه «احساس و ابستگی مطلق» است (ریچاردز، ۱۳۸۰، ص ۸۶). افراد بسیاری از جمله رودلف اتو، متأثر از این دیدگاه هستند. از دیدگاه اتو، تجربه مینوی، حالتی روانی و کاملاً منحصر به فرد و تقلیل‌ناپذیر به هر امر دیگری است (شایگان، ۱۳۸۰، ص ۱۱۵-۱۲۲). لودویگ ویتگنشتاین<sup>۱</sup> هم از کسانی است که به نحوی در سنت فکری شلایر ماخر قرار دارد. وی در مقاله‌ای با عنوان «سخنرانی درباره اخلاق»، از یک تجربه شخصی سخن گفت که آن را به «احساس ایمنی مطلق» توصیف کرد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷؛ مالکوم، ۱۳۸۳، ص ۲۲؛ ۱۳۸۲، الف، ص ۳۳).

شلایر ماخر بر اساس تجربه‌گرایی دینی‌اش، نظریه جدیدی را در باب زبان وحی (زبان دین) و کارکرد آن ارائه داد که یکی از نظریات غیرشناختاری زبان دین به شمار می‌رود (آلستون، ۱۳۷۶، ص ۵۰-۵۷). مطابق این دیدگاه، زبان دین صرفاً بیانگر احساسات و تجارب دینی است و آن را باید بر اساس احساسات دینی تبیین کرد. ارنست کاسیرر، رودلف اتو و یواخیم واخ هم از کسانی‌اند که به تبع از شلایر ماخر، زبان دین را عاطفی می‌دانند.<sup>۲</sup>

۱.۲.۲. ادراک حسی بودن تجربه دینی: از دیدگاه آلستون، تجربه دینی نوعی ادراک حسی است و ساختار مشترکی با تجربه حسی دارد. در ادراک حسی معمولی سه عنصر وجود دارد: «مُدِرک» (شخصی که شیئی را می‌بیند)، «مُدِرک» (شیئی دیده شده) و پدیدار (جلوه و ظاهری که آن شیئی برای شخص دارد). بر همین قیاس، وی معتقد است که در تجربه دینی هم سه جزء وجود دارد: شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند،

1 . Wittgenstein

۲. ویتگنشتاین متأخر هم با طرح نظریه «بازیهای زبانی» (۱۳۸۱، ص ۴۴) به نحو دیگری با این نظریه همراهی می‌کند. وی در دوره دوم تفکراتش - برخلاف دیدگاه اولیه‌اش در باب فلسفه زبان و زبان دین که به «نظریه تصویری» معنا قایل بود (۱۳۷۹، ص ۷۰) - نظریه‌ای را بیان کرده است که طبق آن، معنای یک واژه یا جمله، استعمال یا استخدام و یا کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد (ر.ک: هادسون، ۱۳۷۸، ص ۹۵؛ مالکوم، ۱۳۸۲، ب. فن، ۱۳۸۱، ص ۹۶).

خداوند که به تجربه در می‌آید، و ظهور و تجلی خداوند بر شخص تجربه‌گر (آلستون، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۴).

۳.۲.۱. فوق طبیعی بودن تجربه دینی: سومین دیدگاه در باب سرشت تجربه دینی را «پراودفوت»<sup>۱</sup> ذکر کرده است. او می‌گوید: اگر تجربه دینی نوعی تجربه حسی باشد، باید این شروط را برای آن صادق بدانیم: اولاً، امر مدرک در خارج وجود داشته باشد؛ ثانیاً، این امر باید علت واقعی تجربه ما باشد. اگر تجربه‌های دینی را واقعاً از نوع تجربه‌های حسی تلقی کنیم و در عین حال، بخواهیم آزادمنشانه پیروان ادیان مختلف را هم صاحب تجربه دینی بدانیم، در این صورت با مشکلات زیادی مواجه خواهیم شد؛ چراکه لاجرم باید بپذیریم که متعلقات یا علل آن تجربه‌های دینی واقعاً وجود دارند (پترسون و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۴۹). پراودفوت برای فرار از این اشکال، تجربه دینی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که جامع باشد، تا بتواند پیروان ادیان دیگر را هم صاحب تجارب دینی بداند و همچنین، ملزم نباشد متعلقات فوق طبیعی این تجارب را تصدیق کند. بر این اساس، وی به تعریف تجربه دینی می‌پردازد. به نظر او «تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل آن، آن را دینی می‌شناسد و این شناسایی مبتنی بر موضوع یا مفاد تجربه نیست، بلکه مبتنی بر جنبه معرفتی یا اهمیت آن برای صدق عقاید دینی است» (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۲۴۸).

## ۲. رویکرد تجربی به وحی

مفهوم «وحی» در ادیان ابراهیمی از اهمیت و جایگاه ارزشمندی برخوردار است و از امهات مباحث دینی به شمار می‌رود؛ به طوری که با حذف یا تفسیر و تبیین نادرست آن، ماهیت قدسی آن از بین می‌رود و محتوایش تهی می‌گردد؛ چرا که دین، مجموعه‌ای از تعلیمات فوق بشری است که از طریق وحی به شخص برگزیده‌ای (پیامبر) می‌رسد و انکار یا تأویل آن به صورت امر غیر الهی و تجربه شخصی پیامبر، دین را امری صرفاً بشری جلوه می‌دهد و جنبه هدایتی و قدسیّت آن را طرد می‌کند. منظور از مقدس بودن آن هم، نه به خاطر طرح موضوع یا شیوه بیانی خاص، بلکه به این دلیل است که از «مقصد الهی صادر شده است» (شووان، ۱۳۶۲، ص ۳۹).

1 . Proudfoot. W.

بحث از وحی و سرشت آن همواره مورد توجه فلاسفه و اندیشمندان بوده است، اما در فلسفه دین معاصر و کلام جدید شکل تازه‌ای به خود گرفته و روشنفکران دینی با رویکردی متمایز از نگاه سنتی و با پرسش‌هایی برآمده از تفکر مدرنیستی، به تحلیل خاصی از وحی، نبوت و نتایج آن پرداختند.

هرچند مفهوم وحی در ادیان ابراهیمی، مفهوم اساسی و بنیادین است، معنای یکسانی از وحی در همه این ادیان محوریت ندارد. معمولاً مسیحیان دو گونه وحی الهی را از هم تفکیک کرده‌اند:

(۱) تجلی خدا؛ بدین معنا که خدا به صورت خاصی در حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام برای نوع بشر تجلی و تجسم یافته است.

(۲) القای حقایق از جانب خدا؛ یعنی خدا حقایقی را به صورت گزاره‌هایی القا می‌کند.

مسیحیت، بیشتر برپایه وحی به معنای نخست استوار شده است (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱ ب، ص ۳۳؛ سوئین‌برن، ۱۳۸۱، ص ۱۸۹-۱۹۶ و ۱۹۹۲، ص ۲). از نظر مسیحیان، کامل‌ترین وحی، نه در کتاب، بلکه در انسان منعکس شده است. آنان باور دارند که مسیح در زندگی و شخص خود، خدا را منکشف می‌سازد و اراده او در مورد بشر را بیان می‌کند (میشل، ۱۳۷۷، ص ۳۸).

در مقابل، دین اسلام تصویر خاصی از وحی ارائه می‌دهد؛ اساس این دین حقایق مُنَزَّل و مکتوب و حیانی است که در قرآن متجلی شده و خداوند به جای تجلی در شخص (پیامبر)، در کلامش (قرآن) تجلی کرده است (آربری، ۱۳۷۲، ص ۷).

عبارتی از امام علی عَلَيْهِ السَّلَام دقیقاً به همین مطلب دلالت می‌کند که می‌فرماید: «خداوند سبحان در کتابش، برای بندگانش تجلی کرد بدون آنکه او را ببیند و قدرت خود را به همه نمایاند و از قهر خود ترساند و آنها را آگاه ساخت که چگونه با کیفرها ملتی را که باید نبود کند از میان برداشت<sup>۱</sup> (نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷).

به طور کلی در باب سرشت وحی، دو برداشت و دیدگاه متفاوت وجود دارد: اول، دیدگاه گزاره‌ای؛ دوم دیدگاه تجربه دینی.

۱. فتجلی لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكتونوا رأوه بما اراهم من قدرته، وخوفهم من سطوته وكيف محق من محق بالمشالات.

## ۲.۱. دیدگاه گزاره‌ای

قدیمی‌ترین نظریه در باب حقیقت وحی را، که در دوره قرون وسطی غالب بوده و امروزه صورتهای سنتی‌تر مذهب کاتولیک رومی نماینده آن است، می‌توان «دیدگاه گزاره‌ای»<sup>۱</sup> در باب وحی نامید. بر اساس این نظر، وحی مجموعه‌ای از حقایق است که در احکام و یا قضایا بیان گردیده است. وحی حقایق اصیل و معتبر الهی را به بشر انتقال می‌دهد. به گفته دایرةالمعارف کاتولیک، «وحی را می‌توان انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق واسطه‌هایی که ورای جریان معمول طبیعت‌اند، تعریف نمود» (هییک، ۱۳۸۱، ص ۱۳۳-۱۳۴).

بنابراین، خداوند به واسطه ارتباط با بشر (پیامبر)، پیامهایی را به او داده است. این پیام‌ها یا حقایق از سنخ گزاره هستند؛ یعنی مجموعه‌هایی از آموزه‌ها که به صورت گزاره‌هایی تقریر شده‌اند.

۱. ۱. گزاره: با توجه به تعریفی که از وحی گزاره‌ای گفتیم، روشن شد که واژه کلیدی این دیدگاه واژه «گزاره»<sup>۲</sup> است. در فلسفه منطق<sup>۳</sup> و منطق جدید، «گزاره» آن چیزی است که به هنگام گفتن یا نوشتن یک جمله خبری بیان می‌شود و ویژگی عمده آن این است که صدق و کذب بردار است (هاک، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ مور، ۱۳۸۳، ۲۵۵). مثلاً جمله «برف می‌بارد» ممکن است راست یا دروغ باشد. ولی در وحی گزاره‌ای، این معنا از گزاره مراد نیست؛ چرا که ممکن است حقایق و حیانی وقتی در قالب زبان خاصی درمی‌آیند، جملات آن صدق و کذب بردار نباشند. گزاره‌های منطقی ویژگی دیگری نیز دارند. جمله‌هایی از زبانهای گوناگون دنیا که مفید این معنا هستند که «برف سفید است»، بر یک گزاره دلالت دارند که آن گزاره در قالب هیچ یک از این زبانها نیست و لباس هیچ یک از آنها را بر تن ندارد؛ به عبارت دیگر، گزاره به اصطلاح منطقی، الزاماً به صورت زبان طبیعی خاصی نیست و به تعبیر کلی‌تر، گزاره‌ها از زبانهای طبیعی استقلال دارند و زبانهای طبیعی زبانهایی هستند که انسانها با آنها تکلم می‌کنند. گزاره‌ها مشروط به این نیستند که حتماً به صورت زبان طبیعی خاصی باشند، هرچند به هنگام نقل گزاره‌ها برای دیگران، معمولاً آنها را در قالب زبانی خاص بیان می‌کنیم.

1 . propositional view

2 . proposition

3 . philosophy of logics

در دیدگاه گزاره‌ای، حقایق و حیانی - به این معنا - گزاره‌هایی هستند که از زبانهای طبیعی استقلال دارند. حقایقی را که خدا یا فرشته وحی بر قلب پیامبر القا می‌کنند، صورت زبانی خاصی ندارند. این حقایق اطلاعات محض‌اند و پیامبر به آنها لباس زبانی خاصی می‌پوشاند. حقایق گزاره‌ای برای ما امور آشنایی هستند. ما وقتی با اشاره مطالبی را به دیگران می‌فهمانیم، در واقع حقایقی را به آنها القا می‌کنیم. این حقایق در قالب زبان طبیعی خاصی نیستند (قائم‌نیا، ۱۳۸۱ الف، ص ۳۶).

دان کیوپیت<sup>۱</sup> (متولد ۱۹۳۴)، فیلسوف دین غیر واقع‌گرا<sup>۲</sup>، دیدگاه گزاره‌ای در باب وحی (مسیحی و یهودی) را این گونه بیان می‌کند: «تورات و انجیل کتابهایی مقدس و آسمانی‌اند و مؤلفشان خود خداست؛ کلام پروردگارند خطاب به انسان. تنها طرز خواندن درست و یگانه راه گشودن رموز آنها، قرائت آنها با حضور ذهن ایمان سنتی است. برخورد انتقادی با آنها قطعاً زینده نیست؛ چرا که به اصل مطلب تردید راه می‌دهد و از اول، کتاب مقدس را، نه کلام خدا، بلکه کتابی صرفاً بشری می‌شمارد» (کیوپیت، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷). در الهیات جدید مسیحی، سورن کی‌یرکگور<sup>۳</sup> (۱۸۱۵-۱۸۵۵) طرز تلقی گزاره‌ای از وحی داشت. از نظر وی، حرف به حرف کتاب مقدس را خدا وحی کرده است و لذا تناقضی هم در آن نیست (کی‌یرکگور، ۱۳۷۴، ص ۶۷). جان هنری نیومن<sup>۴</sup> هم معتقد است که دست‌کم، بخشی از وحی الهی، گزاره‌ای است؛ یعنی شامل قضایایی می‌شود که خداوند به انسان ابلاغ کرده است (لامنت، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴).

بسیاری از اندیشمندان و فلاسفه اسلامی همچون فارابی (۱۴۲۱هـ)، ابن سینا (۱۴۰۴هـ)، غزالی (۱۳۶۲) و ابن خلدون (۱۳۷۵) چنین نظریه‌ای در باب سرشت وحی داشتند. شهید مطهری (۱۳۷۵، ص ۴۱۵) هم، نظریه حکمای اسلامی درباره وحی را بهترین نظریه می‌داند. البته تقریری که فلاسفه اسلامی از وحی گزاره‌ای ارائه می‌دهند متمایز از نحوه تقریر مسیحیان است. بر اساس وحی گزاره‌ای، ایمان<sup>۵</sup> هم پذیرش و تصدیق یک سلسله گزاره‌های خطاناپذیر است که خداوند برای بشر ارسال کرده است. توضیح اینکه باور<sup>۶</sup>، دو کاربرد دارد: یکی به معنای «باور به یک گزاره»<sup>۷</sup> است و دیگری

1. Don Cupitt.

2 . non-realist

3. Soren Kierkegaard.

4 . Newamn

5 . faith

6 . belief

7 . belief that



به معنای «باور به کسی»<sup>۱</sup> و ایمان در این نظریه از نوع «باور به گزاره» است (ایمان گزاره‌ای). تحلیل اکثر متفکران شیعی هم از ایمان، گویای یکسانی آن با معرفت است. از نظر آنها، ایمان همان معرفت به خدا و رسول است و تصدیق آنچه رسول آورده است (جوادی، ۱۳۷۶، ص ۲۸؛ ایزوتسو، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱).

## ۲.۲ دیدگاه تجربه دینی

در دوره جدید، جریان متفاوتی نسبت به پدیده وحی شکل گرفته است که در مقابل دیدگاه پیشین، می‌توان آن را دیدگاه «تجربه دینی» (وحی تجربی) نامید. طرفداران این دیدگاه مدعی‌اند که این دیدگاه در اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم [مارتین لوتر<sup>۲</sup> (۱۴۸۳ - ۱۵۴۶) و ژان کالون<sup>۳</sup> (۱۵۰۹ - ۱۵۶۴) و اقران آنها] و حتی جلوتر از آن در عهد جدید و کلیسای نخستین ریشه دارد. «از نظر آنان، محمل وثاقت و منشأ اعتبار وحی در نص ملفوظ (کتاب صامت) نبود، بلکه در شخص مسیح، یعنی مهبط و مخاطب وحی، بود. کتاب مقدس از این نظر مهم بود که شاهد صادقی بود بر رویدادهای رهاپش‌گرانه‌ای که طی آن محبت و مغفرت الهی که در مسیح جلوه‌گر شده، در احوال شخصی آنان بازتاب می‌یابد» (باربور، ۱۳۶۲، ص ۶۲).

بنابراین بر اساس این دیدگاه، وحی مجموعه‌ای از حقایق و گزاره‌ها نیست، بلکه نوعی تجربه دینی است. پیامبر با خدا مواجهه‌ای داشته است که تفسیر آن را در اختیار ما قرار می‌دهد. در واقع، «پیام وحی» تفسیری است که پیامبر از تجربه‌اش به دیگران منتقل می‌کند و لذا میان خدا و پیامبر، جملاتی رد و بدل نشده است.

نخستین تلاش مدون در زمینه تجربه‌گرایی وحی، از آن فردریک شلایر ماخر است که «وحی را با انکشاف نفس خداوند در تجربه دینی یکی دانست» (گالووی، ص ۳۵). انکشاف نقش مطلق خدا در تجربه دینی، تعبیر دیگری از «احساس وابستگی مطلق» است که با مفهوم خودآگاهی پیوند خورده است (سایکس، ۱۳۷۶، ص ۷۴؛ ریچاردز، ۱۳۸۰، ص ۸۶).

پس از شلایر ماخر، دیدگاه تجربه دینی را متکلمان الهیات لیبرال پس گرفتند. یکی از

1. belief in

2. Martin Luther.

3. John Calvin.

متکلیمان لیبرال، پل تیلیش<sup>۱</sup> (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) است که وحی را به «انکشاف الهی» (در تجربه دینی) و به تبع آن، ایمان را به «حالت دلبستگی واپسین» تعریف نموده است (تیلیش، ۱۳۷۴، ص ۲۲۱؛ ۱۳۷۵، ص ۱۶)<sup>۲</sup>. رودلف بولتمان<sup>۳</sup> (۱۸۸۴ - ۱۹۷۶) هم معتقد است که وحی عبارت است از افعال عظیم خداوند در عیسی مسیح و بنابراین حقیقت آن، حقیقت یک قضیه (گزاره) نیست، بلکه حقیقت یک شخص است (مک کواری، ۱۳۸۲، ص ۳۲۰)؛ بنابراین واقعه وحی، نه از سنخ گزاره، بلکه «انکشاف خداوند» است (بولتمان، ۱۳۸۰، ص ۹۱). جورج ماوردس<sup>۴</sup> (متولد ۱۹۲۶) فیلسوف دین معاصر و معرفت شناس اصلاحی اندیش، از دیگر کسانی است که وحی را از سنخ تجربه دینی می داند و لذا معتقد است که آنچه می توان در مورد تجربه دینی گفت در مورد وحی هم صادق است (ماوردس، ۱۳۸۱، ص ۵۳ - ۵۴).

۱.۲.۲. زمینه های ظهور تجربه گرایی وحی: جریان تجربه گرایی وحی وقتی به بهترین وجه فهمیده می شود که در زمینه تاریخی مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. بنابراین پرسش اساسی در این بخش آن است که چرا الهیات لیبرال دیدگاه گزاره ای در باب وحی را رد کرد و به جای آن، دیدگاه تجربه دینی را پذیرفت؟

تجربه دینی امری فراگیر و همه جایی است، اما اندیشه تجربه دینی اندیشه ای جدید است. در حقیقت، توجه دین شناسان به طور کلی به مفهوم تجربه دینی و از جمله، تجربه دینی به مثابه وحی، معلول تحول فکری معینی است که از آن به مدرنیته<sup>۵</sup> تعبیر می شود. این دوره، دارای دو ویژگی عمده است که عبارت اند از:

**الف) خود بنیاداندیشی بشر:** خود بنیاداندیشی<sup>۶</sup> عبارت است از تفکری که حقیقت جمیع موجودات را در نسبت و انتساب آنها به موضوع<sup>۷</sup> که مُدرک آنهاست، می بیند (پروتی، ۱۳۷۹، ص ۶۶). در واقع، تقابل سوژه و ابژه و اصالت دادن به سوژه

1. Paul Tillich.

۲. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه تیلیش ر.ک: آینده ادیان پل تیلیش، (۱۳۷۸). گردآورنده: جرادوسی، براونر، ترجمه احمد رضا جلیلی. ج اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

توماس، جی. وود (۱۳۸۲). پل تیلیش. ترجمه فروزان راسخی، ویراسته مصطفی ملکیان. ج اول، تهران، نشر نگاه معاصر.

3. Rudolf Bultmann.

4. George Mavrodes.

5 . modernity

6 . subjectivism

7 . subject

(سوبژکتیویسم) همان است که دکارت<sup>۱</sup> (۱۳۸۱، ص ۵۶) از آن به کوژیتو «من فکر می‌کنم پس هستم» تعبیر می‌کند؛ یعنی انسان از آن جهت که می‌اندیشد؛ و از اینجاست که جهان، محل نظر سوژه شده و به تصویر تبدیل می‌گردد (هیدگر، ۱۳۷۵، ص ۱-۲۰) و در نهایت بنا به گفته هیدگر<sup>۲</sup> (۱۸۸۹-۱۹۷۶)، به تکنولوژی ختم می‌شود (هیدگر، ۱۳۷۵، ص ۱۷-۷۳).

ب) **عقلانیت افراطی:** در دوره مدرن، تصویر خاصی از عقل وجود داشت که از آن به «عقلانیت»<sup>۳</sup> افراطی، یا «آزادی کاربرد عقل در امور همگانی» (کانت،<sup>۴</sup> ۱۳۸۱، ص ۵۳) تعبیر می‌شود.<sup>۵</sup> عقل در این تصویر نمی‌تواند از محدودیت‌های شخصی فراتر برود و به کل حقیقت نایل شود و روایت‌های بزرگ را درباره جهان هستی و عالم واقع دریابد (قائمی‌نیا، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴).

هرکدام از دو مؤلفه اصلی مدرنیته، به نحوی منشأ پیدایش تجربه‌گرایی دینی‌اند. توضیح اینکه، عقل‌گرایی افراطی بعد از دکارت، مورد پذیرش بسیاری از فلاسفه واقع نشد؛ دیوید هیوم (۱۳۶۲، ص ۷۵-۶۰) با تکیه بر تجربه‌گرایی، از عناصر مهم الهیات عقلی<sup>۶</sup> مانند برهان نظم، وجود معجزات و... شدیداً انتقاد نمود. این اشکالات، تأثیر شگرفی بر کانت نهاد و او را از «خواب جزمی مذهبان بیدار کرد» (کانت، ۱۳۸۰، ص ۸۹). کانت بر آن بود که براهین سنتی خداوند، محکوم به شکست‌اند (پراودفوت، ۱۳۷۵، ص ۲۴۳) ولذا مهم‌ترین اعتراض بر برهان وجودشناختی را در کتاب سنجش خرد ناب (۱۳۶۲، ص ۶۶۳) مطرح کرد. شکاکیت کانت نسبت به الهیات عقلی، او را به عامل درونی، یعنی اخلاق، ارجاع داد و به همین خاطر، دیدگاه وی تحویل‌گرایانه<sup>۷</sup> است.

1 . Descartes. R.

2. Martin Heidegger.

3 . rationality

4 . Kant. I.

۵. باید توجه داشت که تأکید مدرنیته بر عقلانیت را نباید با رویکرد فلسفی نسبتاً محدودتری که «عقل‌گرایی» (Rationalism) نامیده می‌شود اشتباه کرد؛ مشخصه عقل‌گرایی، انکای خاصی به قوه عقل انسان در تشخیص حقایق ضروری غیر تجربی است. عقلانیت دوره مدرنیته هم عقل‌گرایی را شامل می‌شود و هم تجربه‌گرایی را (ر.ک: سولومن، ۱۳۷۹، ص ۲۴؛ هورکهایم، ۱۳۷۸، ص ۱۷۰-۱۷۸).

۶. الهیات عقلی یا طبیعی یا تکوینی (natural theology) در مقابل الهیات نقلی یا الهیات ملتزم به وحی و مکشوف شده (revealed theology) قرار دارد. منظور از الهیات عقلی، تبیین و بررسی عقلی - فلسفی دین است، بر خلاف الهیات نقلی که متکی بر وحی است. تمایز میان این دو الهیات از زمان توماس آکویناس به بعد مشهور شده است (ر.ک: ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۵۲-۵۳؛ ۱۳۷۵، ص ۸۸-۶۱؛ الدرز، ص ۱۳۸۱، ص ۲۰).

7 . reductionist

انتقاد از الهیات عقلی در سنت مسیحی، حالت بحرانی به وجود آورد و آن را به ویرانی کشاند<sup>۱</sup> (نصر، ۱۳۸۰، ص ۴۰). تعارض و ناسازگاری علم نوین با آموزه‌های مسیحی، مزید بر علت شده و خود به عامل مهم دیگری تبدیل گردید<sup>۲</sup> (هات، ۱۳۸۲)؛ چهره خشک و بی‌روح عقلانیت افراطی، بستر مناسبی برای ظهور رمانتیسم<sup>۳</sup> شد. در واقع، جنبش رمانتیک پیش از هر چیز واکنشی بود در مقابل عقلانیت افراطی مدرنیته و ویژگی محوری آن، تکیه بر احساسات و عواطف به جای عقل بود (استیس، ۱۳۷۱، ص ۷۳؛ گاردنر، ۱۳۷۵، ص ۴۱۶-۴۴۰).

شلایر ماخر، هم با عقلانیت افراطی مخالف بود و هم در بستر مکتب رمانتیک می‌زیست و لذا تحت تأثیر این جریان، رمانتیسم را به حوزه دین نیز سرایت داد. وی براین اساس وحی را از امور احساسی و تجربی دانست و تأملات عقلی و فلسفی را نه در متن دین، بلکه در حاشیه آن قرار داد و تفاسیر تجربه تلقی کرد. شلایر ماخر برای اینکه بتواند دین را از نقادیه‌های روشنفکران و دین‌ستیزان نجات بخشد، وحی را به تجربه درونی فرد کاهش داد. شلایر ماخر احساس می‌کرد که دیگر نمی‌توان کتاب مقدس را به عنوان شرح مداخلات خدا در تاریخ بشر و مجموعه‌ای از فرمایشهای الهی پذیرفت. کتاب مقدس ثبت تجربیات دینی بود و تجربه دینی کلیدی بود که وی با دو دست به آن چسبیده بود (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹). عامل دیگر پیدایش اندیشه تجربه دینی، «نقادی مفهوم کتاب مقدس» بود که باعث کشفیاتی گردید که راست دینی<sup>۴</sup> مسیحی را تکان داد. به عنوان نمونه، روشن شد که نویسنده پنج کتاب اول کتاب مقدس حضرت موسی عليه السلام نبوده، بلکه نویسندگان آن لاقلاً چهار نفر بوده‌اند. همچنین از دیگر مباحث مهم نقادی مفهوم، جستجو برای یافتن «عیسای تاریخی» یا عیسای واقعی بود (هوردرن، ۱۳۶۸، ص ۳۸؛ فرگوس، ۱۳۸۲، ص ۳۳-۳۴؛ رابرتسون، ۱۳۷۸، ص ۱۴۹-۱۷۰).

بدین ترتیب اگر وحی از سنخ تجربه دینی باشد، هیچ یک از معضلات و مشکلات

۱. انتقادات هیومی و کانتی از الهیات طبیعی در دوره معاصر به دست فیلسوفانی همچون برتراند راسل و آنتونی به گونه‌های مختلفی تغییر یافت. اما انتقادات فلسفی به ملحدان و شکاکان محدود نشده است و بسیاری از فیلسوفان خداپاور نیز از الهیات عقلی انتقاد کرده‌اند (ر.ک: پلاتینگا و ... ۱۳۷۴، پلاتینگا، ۱۳۷۶ و ۱۳۸۱؛ ولتر ستورف، ۱۳۸۵ و ۱۳۸۱؛ اکبری، ۱۳۸۲؛ عباسی، ۱۳۸۲، الف، ص ۲۰۸-۲۰۹).  
 ۲. برای اطلاع بیشتر پیرامون تعارض علم و دین مراجعه شود به: گلشنی، مهدی؛ (۱۳۸۰). از علم سکولار تا علم دینی، چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

3 . romanticism

4 . Orthodox

فوق برای مسیحیت پیش نمی‌آید؛ در مرحله اول، دین از فلسفه و علوم مستقل گردید و برای اثبات صدق و حقانیت خود احتیاجی به دلایل فلسفی و کلامی نداشت و خود دارای اعتبار شد؛ بنابراین تعارض علم و دین از میان رخت برمی‌بندد؛ چرا که ممکن است علم با باورهای دینی و گزاره‌های کلامی تعارض یابد در حالی که همه این امور جزء حقیقت دین نیستند، بلکه در حاشیه آن قرار دارند. نقادی کتاب مقدس هم بر دین و دینداری تأثیرگذار نیست؛ زیرا کتاب مقدس، گزارشها و تفاسیر تجارب دینی هستند.

بنابراین دو ویژگی اساسی که برای مدرنیته برشمردیم، هر یک به طریقی در پیدایش بحث تجربه دینی و گسترش آن تأثیر داشت. از یک سو، شکست عقلانیت افراطی و الهیات عقلی یا طبیعی، به عنوان یک عامل منفی، متکلمان مسیحی را به این نظر سوق داد که وحی از سنخ گزاره نیست؛ از سوی دیگر خود بنیاداندیشی بشر، به عنوان عاملی مثبت، باعث شد که آنها به تجارب و احساسات دینی روی بیاورند (قائمی نیا، ۱۳۷۸، ص ۱۲۷) و وحی را تجربه دینی قلمداد کنند.

۲.۲.۲. تجربه‌گرایی وحی در فرهنگ اسلامی: در کلام جدید اسلامی، یکی از اولین اندیشمندانی که از «تجربه دینی» و ارجاع وحی به آن سخن گفت، اقبال لاهوری (۱۲۸۹-۱۳۵۷) است.<sup>۱</sup> می‌توان گفت، اقبال نخستین کسی است که با تأثیرپذیری از تجربه‌گرایان دینی همچون جیمز، از این منظر به دین نگریسته است (معروف، ۱۳۸۲، ص ۱۸؛ عباسی، ۱۳۷۲، ص ۱۷). البته وی به صراحت از یکسان‌انگاری وحی و تجربه دینی سخن نگفته است، اما می‌توان این دیدگاه را از لابه‌لای سخنانش به طور ضمنی به دست آورد؛ به عنوان مثال، اقبال در بحث تفاوت پیامبر و عارف، به طور ضمنی تحلیل تجربی از وحی عرضه می‌کند: «حضرت محمد ﷺ به آسمان به معراج رفت و بازگشت. یکی از شیوخ بزرگ طریقت، عبدالقدوس گنگھی را کلامی است بدین مضمون: سوگند به خدا که، اگر من به آن نقطه رسیده بودم، هرگز به زمین باز نمی‌گشتم» (اقبال، ص ۱۴۳).

برخی از روشنفکران وطنی نیز بر این باورند که باید الگوهای سنتی را کنار گذاشت و به پدیده‌هایی همچون وحی از چشم‌انداز و پارادایم تجربه دینی نزدیک شد (شبستری،

۱. سید حسین نصر، از اقبال به عنوان نامدارترین متفکر در عرصه شکل‌گیری کلام جدید، نام می‌برد (نصر، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴).

۱۳۷۹، الف ص ۴۰۵)؛ و بنابراین وحی، نوعی تجربه دینی است که حاجت به تفسیر دارد<sup>۱</sup> (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۱؛ ۱۳۷۸ الف، ص ۲۹).

### ۳. نقد و بررسی دیدگاه تجربه دینی

یکی از اشکالات اساسی نظریه تجربه‌گرایی وحی، به خود مفهوم «تجربه دینی» و «سرشت» آن برمی‌گردد. بیشتر کسانی که همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی را پذیرفته‌اند، تفسیر واضح و روشنی از چیستی و ماهیت تجربه دینی ندارند و لذا نمی‌توانند تقریر دقیقی از تجربه بودن وحی ارائه دهند. البته برخی از تجربه‌گرایان مسیحی، مانند شلایر ماخر، منظور خود از سرشت تجربه دینی را هم بیان کرده‌اند؛ اما اغلب طرفداران وحی تجربی، و از جمله روشنفکران مسلمان، تصویر دقیقی از تجربه دینی بودن وحی ندارند، بلکه به همین مقدار بسنده کرده‌اند که وحی، نوعی تجربه دینی است.

#### ۳.۱. وحی و سرشت تجربه دینی

چنانکه در ابتدای بحث ملاحظه شد، سه دیدگاه عمده درباره سرشت تجربه دینی مطرح شده است. مشکل مهمی که بر سر راه نظریه وحی تجربی وجود دارد این است که هر یک از دیدگاه‌های سه‌گانه، اشکالاتی دارند که مانع از آن است که بتوان وحی را براساس تجربه دینی تفسیر و تبیین کرد. در اینجا اشکالات هر سه دیدگاه را به ترتیب ذکر می‌کنیم:

۱. ۱. ۳. نقد دیدگاه احساسی بودن تجربه: گفتیم که شلایر ماخر اولین کسی بود که نظریه تجربه دینی را در مورد وحی مسیحی مطرح کرد. پس از وی کسانی که در الهیات لیبرال مسیحی وحی تجربی را پذیرفتند، نوعاً در سنت فکری شلایر ماخر قرار دارند؛ بنابراین ایراداتی که به نظریه وی وارد است به نحوی متوجه آنان نیز هست. در مورد دیدگاه روشنفکران مسلمان (که وحی اسلامی را به تجربه دینی تنزل داده‌اند) هم باید گفت، اگر دیدگاه شلایر ماخر در باب ماهیت و چیستی تجربه دینی مورد قبول آنها

۱. این دیدگاه، یعنی اینکه تجربه محتاج تفسیر است، بر خلاف موضع قبلی ایشان است که بر اساس آن، پیامبر، عین تجربه باطنی خویش را بدون تفسیر در اختیار مردم نهاده است. (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸ الف، ص ۷۷).

باشد، ایرادات این دیدگاه آنها را هم شامل می‌شود.

**اشکال اول:** طرفداران این دیدگاه درباره ماهیت احساسات و عواطف، دچار سوءفهم شده‌اند. شلایر ماخر و دیگران، با احساسی دانستن تجربه دینی، گمان کرده‌اند که احساسات، مستقل از مفاهیم و باورهاست. مقصود اصلی آنان از این نظر، استقلال دادن به حوزه وحی است؛ یعنی تعیین حوزه‌ای برای وحی که مفاهیم و تأملات نظری و کلامی در آن راه ندارد. در واقع طرفداران وحی تجربی، با تنزل دادن وحی به تجربه دینی، سعی می‌کنند نقادیهایی را که روشنفکران عصر روشنگری درباره وحی گزاره‌ای طرح می‌کردند، حل کنند؛ وحی را باید با احساسات یکی دانست تا در حوزه دیگری غیر از حوزه وابسته به مفاهیم و باورها قرار گیرد و از انتقادات روشنفکران مصون بماند؛ در حالی که احساسات نیز مانند اعتقادات و اعمال به مفاهیم وابسته‌اند و مفاهیم جزء مقوم عواطف‌اند. «در احساسات، مفاهیم و باورهای خاصی مفروض است و آنها را نمی‌توان شبیه احساسات یا حوادث باطنی ساده که مستقل از اندیشه‌اند، دانست. برای شناخت احساس باید به عقاید و مفاهیم نسبتاً پیچیده‌ای رجوع کرد... برای شناخت دقیق احساس، ضروری است تا کیفیت احساس، متعلق احساس و دلایل معقولی که شخص مورد آزمایش، احساس خود را با آن دلایل توجیه می‌نماید، مشخص شوند» (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱-۱۵۲).

بنابراین باورهای فاعل تجربه درباره حالات ذهنی و جسمانی‌اش، در تعیین بخشیدن به عواطف و احساساتی که وی تجربه خواهد کرد، دخالت دارند. آیا خود «احساس وابستگی مطلق» و نظایر آن، مستقل از مفاهیم است؟ تجربه‌گر (یا پیامبر) باید ابتدا مفهومی از «احساس»، «تجربه» و... داشته باشد.

**اشکال دوم:** براساس این نظر، تأملات فلسفی و کلامی در رتبه دوم قرار دارند و از خود تجربه (وحی) سرچشمه می‌گیرند و اگر وحی در کار نباشد، علوم الهی و فلسفه‌های دینی هم وجود نخواهد داشت. در حالی که این نظر درست نیست. چگونه ممکن است بر اساس احساسات و عواطف غیر معرفتی، مدعیات صدق و کذب بردار ناظر به واقع را که در الهیات و فلسفه دینی یافت می‌شود، به دست آورد؟ (پترسون و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۴۲-۴۳؛ عباسی، ۱۳۸۱، ب، ص ۲۹۲-۲۹۳) اگر وحی به عنوان تجربه‌ای درونی، توصیف‌ناپذیر است و جنبه معرفت‌بخشی ندارد، چگونه می‌توان نظریه‌های معرفتی ناظر به واقع و صدق و کذب بردار از آن را استخراج کرد؟

**اشکال سوم:** طبق اصل معرفت شناختی معروف، هیچ تجربه «تفسیر»<sup>۱</sup> نشده‌ای نداریم. این اصل در واقع همان سخن کانت است (که هر شیئی دارای دو جنبه «نومن» و «فنومن» است و ما در برخورد با اشیا، فقط جنبه پدیداری آن را می‌شناسیم و از شناخت نومن آن عاجزیم)، اما معرفت‌شناسان معاصر، نواقص سخنان کانت را برطرف کردند و از آن پس، این اصل یکی از سرفصل‌های مهم در فلسفه علم مابعد پوزیتیویسم شد که طبق آن، «مشاهده نظریه‌بار است» (گیلیس، ۱۳۸۱، ص ۱۶۲-۱۸۰؛ چالمرز، ۱۳۸۱، ص ۳۴-۴۷؛ برت، ۱۳۸۰، ص ۴۵)؛ یا همچنان که در علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی معرفت گفته می‌شود، «واقعیت عریان» نداریم (لیتل، ۱۳۸۱، ص ۱۱۴) و «مفاهیم و نظریه‌ها همیشه در نفس عمل مشاهده علمی حضور دارند» (مولکی، ۱۳۶۷، ص ۸۹) و از این رهگذر، علوم اجتماعی عینیت بی‌طرفانه علم را ندارند (مکلاپ، ۱۳۷۴، ص ۱۶).

براساس این اصل معرفت‌شناختی که در بحث تجربه دینی به خوبی خودش را نشان داده است، تجربه ناب و خالص (عاری از تفاسیر) اصلاً وجود ندارد. نه تجربه حسی و نه تجربه دینی، هیچ کدام بدون وجود مفاهیم و پیش‌زمینه‌ها قابل حصول نیستند. استیون کتز<sup>۲</sup> (متولد ۱۹۴۴) معتقد است که «گزارش تجربه دینی الزاماً با مفاهیمی که شخص بر آن می‌افزاید، شکل می‌گیرد» (باربور، ۱۳۷۹، ص ۶۳).

بنابراین همه تجارب دینی واسطه‌مند هستند و واسطه‌های آنها هم طرح‌هایی مفهومی‌اند که به آنها حیات می‌بخشند (تالیافرو، ۱۳۸۲، ص ۴۵۶). به خاطر وجود چنین زمینه‌ها و عقایدی است که محتوای تجربیات دینی متفاوت است، مثلاً ممکن است یک عارف مسیحی «مریم باکره» را شهود کند، در حالی که عارف بودایی شاید «عدم» یا «یگانگی مطلق با جهان» را تجربه کند (رابرتس، ۱۳۷۷، ص ۳۲؛ سل، ۱۳۸۳، ص ۲۰۳). براین اساس اگر اصل فوق را به وحی تجربی تعمیم دهیم، در آن صورت، وحی هم

۱. وقتی گفته می‌شود «تجربه تفسیر نشده نداریم» منظور از «تفسیر» (interpretation) در اینجا به معنای هرمنوتیکی آن نیست، بلکه تفسیر پراگماتیکی مراد است؛ یعنی عناصری از معلومات، انتظارات و فرهنگ و غیره که در متن تجربه حضور دارند و به آن تعیین خاصی می‌بخشند. این سنت (سنت پراگماتیکی) از چارلز سندرزپرس پدید آمده است، که اشتغال اصلی او داده‌های تجربی است (رک: پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۹۰-۹۱) بر خلاف سنت هرمنوتیکی که محل شروع آن تفسیر متون است (رک: پالمر، ۱۳۷۷؛ واینسهایمر، ۱۳۸۱؛ بلاشیر، ۱۳۸۰؛ هوی، ۱۳۷۸).



از معبر این امور می‌گذرد و رنگ و تعین خاصی از اعتقادات و فرهنگ صاحب تجربه، یعنی پیامبر را به خود می‌گیرد. البته تعمیم و توسعه این اصل بر وحی الهی، خود اشکالات اساسی دارد که در جای خود (بررسی دیدگاه پراودفوت) به آن خواهیم پرداخت؛ هر چند اشکال فوق در مورد دیدگاه شلایر ماخر و پیروانش در باب سرشت تجربه دینی وارد است و چون آنها وحی را بر اساس تجربه دینی تبیین می‌کنند، نتیجتاً در مورد وحی هم صادق خواهد بود.

**اشکال چهارم:** اشکال دیگر این نظریه، مربوط به زبان وحی (دین) است. در این دیدگاه، زبان وحی، بر خلاف زبان علم که ناظر به عالم خارج است و واقعیت را توصیف می‌نماید، زبانی ابزاری و عاطفی است و صرفاً بیانگر احساسات درونی دیندار است؛ بنابراین این دیدگاه، نگرشی غیر معرفت‌شناختی و ناواقع‌گرایانه نسبت به زبان وحی و گزاره‌های دینی دارد که سرانجام آن، «شکاکیت دینی» است؛ در حالی که زبان وحی، معرفت‌شناختی است و خاصیت واقع‌نمایی دارد.

۲. ۱. ۳. **نقد دیدگاه همانندی تجربه دینی با تجربه حسی:** آلستون معتقد بود که «تجربه دینی از نوع ادراک حسی» است؛ اما تفاوت‌هایی میان تجربه دینی و تجربه حسی وجود دارد که پذیرش همانندی این دو را مشکل می‌نماید. چهار تفاوت میان تجربه دینی و تجربه حسی بر شمرده‌اند که در سه تفاوت نخست فرق ماهوی بین تجارب دینی و حسی وجود ندارد. این تفاوت‌ها عبارت‌اند از: اولاً، تجربه حسی در تمامی ساعات وجود دارد، اما تجربه دینی فقط در پاره‌ای لحظات رخ می‌دهد؛ ثانیاً، تجربه حسی همگانی است، اما تجربه دینی پدیده‌ای نادر است؛ ثالثاً، تجربه حسی اطلاعات تفصیلی و روشنی درباره جهان به دست می‌دهد، اما تجربه دینی اطلاعات کمی درباره خدا به ما می‌دهد (آلستون، ۱۳۷۹، ص ۸۲-۱۰۰ و ۱۳۸۱، ص ۱۳۵-۱۴۷).

اما تفاوتی مهم و ماهوی وجود دارد که از سنخ تجربه حسی بودن تجربه دینی را نفی می‌کند. این تفاوت، مربوط به ماهیت ظهورات یا نمودهای حسی است؛ در ادراک حسی، امر مُدْرَک را از طریق کیفیات حسی معینی می‌یابیم، اما کسانی که واجد تجربه‌های دینی (مثلاً تجربه خدا) هستند، در گزارش تجربه‌هایشان، متعلق ادراکشان (مثلاً خدا) را عاری از صفات و کیفیات حسی می‌دانند. اوصافی مانند رحمانیت و قدرت، که اوصافی غیرحسی‌اند، نشان می‌دهند که تجربه دینی، ساختاری متفاوت با

ساختار تجربه حسی دارد.<sup>۱</sup> با دقت در اشکالاتی که بر دیدگاه آلستون درباره سرشت تجربه دینی گفته شده است، نمی‌توان وحی را از نوع تجربه دینی - به معنایی که آلستون قصد می‌کند - به شمار آورد؛ چرا که آلستون مدعی همانندی تجربه دینی با تجربه حسی است. بر این اساس اگر وحی را تجربه دینی بدانیم، در واقع وحی را همانند و از نوع ادراک حسی تلقی کرده‌ایم؛ در حالی که تفاوت مهم یاد شده مانع همسان‌نگاری این دو است.

۳.۱.۳. نقد دیدگاه تبیین فوق طبیعی تجربه: بر اساس دیدگاه پراودفوت، تجربه دینی، ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است. این دیدگاه چندین اشکال دارد که عمدتاً از «ساخت‌گرایی»<sup>۲</sup> پراودفوت نشأت می‌گیرند. طبق این نظریه، تجربه دینی توسط الگوی پیچیده‌ای از مفاهیم، تعهدات و توقعاتی که فاعل تجربه با آنها وارد تجربه دینی می‌شود، شکل می‌گیرد. عقاید و باورهای تجربه‌گر، سازنده تجربه او هستند، نه نتیجه و فرع آن. آنها پیشاپیش تجارب ممکن را تعیین می‌کنند<sup>۳</sup> (یزدانی، ۱۳۸۱، ص ۳۴) و رنگ و تعیین خاصی به آن می‌بخشند. در واقع نکته محوری دیدگاه پراودفوت این است که وی لوازم اصل معرفت‌شناختی «محال بودن تجربه بدون تفسیر» را در بحث تجربه دینی نشان داد. بدین ترتیب تجربه دینی، تجربه‌ای است که فاعل تجربه از منظر باورها و عقاید به آن می‌نگرد. اگر این دیدگاه را در مورد وحی بپذیریم، نتیجه‌اش این خواهد بود که وحی، معلول ذهنیت، باورها و فرهنگ پیامبر است و منشأ الهی ندارد. در واقع، ذهن پیامبر در وحی (تجربه دینی) فاعلیت دارد و لذا تجربه ثابتی در کار نیست.

بر اساس ساخت‌گرایی، تجارب دینی مختلف دارای هسته مشترکی نیستند و هریک، از زبان، معلومات و فرهنگ صاحب تجربه متأثر هستند. تجارب و حیانی پیامبران هم از این اصل مستثنا نیستند و لذا باورها و انتظارات پیامبر در آن دخالت دارد؛

۱. آلستون این اشکال را می‌پذیرد و در مقام پاسخ به آن، میان اوصاف پدیداری (phenomenal qualities) و اوصاف عینی (objective qualities) تمایز می‌گذارد. اما این جواب هم اشکالات دیگری دارد که مانع پذیرش نظریه آلستون است. برای اطلاع بیشتر از این اشکالات رک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۴۲-۴۵؛ صادقی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴-۱۴۵.

2. constructivism

۳. ساخت‌گرایی در مقابل ذات‌گرایی (essentialism) قرار دارد که براساس آن، باورها و ذهنیات تجربه‌گر در تجربه‌اش تأثیر ندارد. استیس در کتاب «عرفان و فلسفه» (۱۳۷۹، ص ۲۱-۳۰) این ادعا را به خوبی بیان کرده است.

در حالی که تجارب پیامبران، تجارب ویژه‌ای هستند، و اگر ساخت‌گرایی را در باب تجارب دینی بپذیریم، آن را درباره تجارب پیامبران نمی‌توانیم بپذیریم. ساخت‌گرایی در تجارب پیامبران به نفعی ارزش تجارب منجر می‌شود. امتیاز پیامبران بر دیگر انسانها در این است که آنان می‌توانستند از محدودیت‌های بشری فراتر بروند و در دام مقولات و مفاهیم و زبان بشری محدود نباشند؛ ولذا تجارب آنها مواجهه و دریافت محض و خالص بود؛ تجارب پیامبران تجارب طبیعی و عادی نبودند که در دام چارچوب اصول تجارب معمولی بیفتند (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۱۷).

روشن شد که لازمه نظریه ساختی - که تجربه‌گرایان وطنی هم به آن معتقدند - تأثیرپذیری وحی نبوی از فرهنگ عصر نزول است. این همان نکته‌ای است که نواندیشان دینی معاصر، اهتمام خاصی به آن نشان می‌دهند و معتقدند که با دگرگونی و قبض و بسطی که بر اثر تحولات فرهنگی، زبانی و... در عصر نزول وحی رخ می‌دهد، وحی و معارف دینی دچار تغییر و قبض و بسط می‌شوند. در میان نواندیشان، نصر حامد ابوزید اهتمام زیادی به این مطلب دارد. به باور وی، وحی در ساخت و بازنمایی واقعیت فرهنگی روزگار خودش، جدای از باورها و تصورات نیست (ابوزید، ۱۹۹۸، ص ۳۴؛ ۱۳۸۱، ص ۸۲). بنابراین وحی الهی پدیده‌ای تاریخمند و محصول فرهنگی است (ابوزید، ۱۳۷۶، ص ۳۴۵؛ ۱۳۷۹، ص ۸).

محمد آرکون، دیگر نواندیش عرب نیز از شرایط و چارچوب تاریخی و زبانی و فرهنگی‌ای که وحی را احاطه کرده است سخن به میان می‌آورد (آرکون، ۱۹۲۲، ص ۷۷-۸۰). فضل‌الرحمان نیز مشابه همین ادعا را دارد (شیمل، ۱۳۷۶، ص ۳۶۶). سروش هم در «قبض و بسط تئوریک شریعت» (۱۳۷۴) از بشری بودن، تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی سخن می‌گوید و در «بسط تجربه نبوی» از بشریت و تاریخمندی خود دین و تجربه دینی (وحی) سخن می‌گوید. از دیدگاه وی، وحی پدیده‌ای است که با محیط منطبق می‌شود و کاملاً رنگ محیط را به خود می‌گیرد (سروش، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۶۱-۱۷۱؛ ۱۳۸۱ ب، ص ۶۹). بنابراین در این تقریر از وحی، شأن فاعلی پیامبر برجسته‌تر شده و در فرآیند وحی آمریت دارد و لذا وحی تابع پیامبر است، نه پیامبر تابع وحی (سروش، ۱۳۷۸ ب، ص ۹).

سستی سخنان فوق، با توجه به نقدهایی از نظریه ساخت‌گرایی که به اجمال بیان شد،

روشن گردید و دیگر نیازی به تکرار و بسط آن نیست. حادثه «فترت وحی» هم حکایت از آن دارد که وحی در اختیار و تابع پیامبر نبود، بلکه از جای دیگری می آمد و این پیامبر بود که تابع وحی بود و به خواست مبدأ وحی، متوقف می شد (عباسی، ۱۳۸۲ ب، ص ۹۵-۹۶). همچنین این نظریه با نص صریح قرآن مخالفت دارد؛ آنجا که می فرماید: «وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ» (احزاب / ۳) یا «قُلْ... إِنَّ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ» (یونس / ۱۵ و احقاف / ۹). «قرآن به هیچ روی تحت تأثیر شخصیت حضرت محمد ﷺ نبوده، بلکه ملکی آن را از بیرون (از جانب خدا) بر او نازل کرده است» (وات، ۱۳۷۰، ص ۱۴۸).

شاهد دیگر بر نفی دیدگاه ساخت‌گرایانه پراودفوت و کتز و عدم تأثیرپذیری وحی از فرهنگ زمانه، این است که وحی ای که پیامبر اخذ و تلقی می کرد، علیه افکار و عقاید زمان او و کاملاً دگرگون‌کننده اوضاع و احوال حاکم بر فرهنگ و زمانش بوده است و نه تنها افکار، عقاید و بینشهای حاکم بر جامعه را دگرگون می کرده، بلکه ارزشهای اخلاقی و اجتماعی را نیز متحول می ساخته است. این نشان می دهد که نمی توان در چارچوب تنگ عقلانیت انتقادی (کانتی) به تبیین وحی الهی نشست. دکتر نصر، این مسأله (تأثیرناپذیری وحی) را با اُمی بودن پیامبر ﷺ گره زده و در تبیین آن می نویسد: «سرشت اُمی پیامبر ﷺ نشان می دهد که چگونه عادت بشری در مقابل خداوند (امر الهی) کاملاً منفعل است. اگر این خلوص و بکارت روح موجود نمی بود، کلمه الهی به یک معنا با معرفت بشری محض آلوده می شد و در حالت خلوص دست ناخورده اش بر بشر عرضه نمی شد. پیامبر ﷺ در برابر وحی ای که از خدا دریافت می داشت، کاملاً منفعل بود. او خود هیچ چیز بر این وحی نیفزود. او کتابی ننوشت، بلکه کتاب قدسی را به بشر ابلاغ کرد» (نصر، ۱۳۸۲، ص ۵۵-۵۶).

### ۳.۲. تفاوت وحی و تجربه دینی

با توجه به نقدهایی که بیان شد، روشن گردید که تفاوت‌های اساسی میان تجربه دینی و وحی وجود دارد که یکسان‌انگاری آن دو را به کلی طرد می کند، از جمله اینکه:

الف) صاحب تجربه و کشف و الهام بودن یک انسان، هرگز او را شایسته مقام وحی و پیامبری نمی گرداند، در حالی که وحی، اساساً برای برگزیدگان (پیامبران) از جانب خدا ارسال می شود.

ب) تجارب دینی و عرفانی معمولاً با ابهام همراه اند، بر خلاف وحی که کاملاً واضح

و آشکار (برای شخص پیامبر) صورت می‌گیرد و لذا اطمینان‌بخش است.

(ج) در تجارب دینی و عرفانی، شاهد نوعی تناقض هستیم، در حالی که در وحی نبوی، هیچ اختلافی دیده نمی‌شود، بلکه دریافتهای آنان با هم اتفاق دارند.

(د) در کشف و شهودهای عرفانی، بر خلاف وحی، اخبار تفصیلی احوال گذشتگان و سرنوشت اقوام و ملل مختلف نمی‌آید.

(ر) تفاوت دیگر میان وحی و تجربه دینی، به رهبری و شریعت‌آفرینی وحی برمی‌گردد، برخلاف تجربه که امری مربوط به خود تجربه‌گر است.

(س) فرق دیگر در تأثیرناپذیری و جهت نیافتگی وحی از فرهنگ زمانه است، بر خلاف تجربه، که محدود به چهارچوبهای زبانی و فرهنگی است.

(ص) نکته دیگری که باید به آن توجه داشت این است که وحی الهی، متضمن تجربه دینی است؛ اما اولاً، نه تجربه‌ای هم‌سطح با تجارب روزمره؛ ثانیاً خودِ وحی نیست، بلکه ضمن آن است؛ وحی، سرشتی زبانی دارد نه تجربی.

تجربه دینی بودن وحی، لوازم و پیامدهایی دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از: نفی سرشت زبانی وحی و الهی نبودن کلمات و جملات قرآن، خط‌پذیری وحی، انکار خاتمیت و بسط‌پذیری تجربه نبوی، نفی جاودانگی و جامعیت دین و سکولاریزم (عباسی، ۱۳۸۱ الف، ص ۱۰۴-۱۲۰).

### ۳.۳. تجربه دینی و ایمان دینی

دین را اساساً با دو عنصر مهم و مترتب بر هم، یعنی «وحی» و «ایمان» می‌توان شناخت؛ زیرا دین چیزی نیست جز وحی مقدس مُنزل از جانب خداوند که «ایمان» را از مخاطبان می‌طلبد (قراملکی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۹)؛ و بدون یکی از این دو عنصر تحقق پیدا نخواهد کرد؛ بنابراین وحی و ایمان ارتباط وثیق و تنگاتنگی با هم دارند و هر تفسیری که از یکی ارائه دهیم در دیگری مؤثر است. بر این اساس تحلیل تجربی وحی (وحی همچون تجربه دینی)، ایمان را نیز به تجربه تحویل و تنزل می‌دهد (ایمان همچون تجربه دینی)؛ از آنجا که در دیدگاه وحی تجربی، وحی نه از مقوله گزاره و گفتار، بلکه از سنخ تجربه و حادثه است، ایمان هم پاسخ و واکنشی است نسبت به آن تجربه، و لذا ایمان از سنخ دیدن و ادراک و تجربه کردن است، نه تصدیق گزاره.

دیدیم که جان هیک از جمله کسانی است که تجربه دینی بودن وحی را می‌پذیرد و بر اساس آن، ایمان دینی را تفسیر می‌کند. وی برای تبیین و توضیح دیدگاهش در باب ایمان دینی به الگوبرداری از نظریه معرفت‌شناسی ویتگنشتاین درباره «دیدن آن چنانکه گویی»، یا «دیدن تحت عنوان» یا «دیدن آنگونه»<sup>۱</sup> پرداخته و نظریه «ایمان دینی به مثابه تجربه»<sup>۲</sup> را براساس آن بیان می‌کند (هیک، ۱۳۷۸، ص ۴۱-۵۸؛ ۱۳۸۱، ص ۱۵۳-۱۵۶). ویتگنشتاین در کتاب پژوهشهای فلسفی (۱۳۸۱، ص ۳۴۴-۳۶۸) تصاویری معماگونه و نمودارهایی چندپهلوی را در نظر داشت که انواعشان را به فراوانی در کتابهای درسی روان‌شناسی می‌توان یافت؛ مثل «مکعب»<sup>۳</sup> نکر<sup>۴</sup>، «مرغابی - خرگوش»<sup>۴</sup> جسترو<sup>۴</sup> و «جام - نیمرخ»<sup>۵</sup> کهلر<sup>۵</sup>. برای نمونه، نمودار مکعب به شکلی است که تصویر مکعب گاه با زاویه دید رو به بالا و گاه با زاویه دید رو به پایین دیده می‌شود و ذهن شخص مُدرک بین این دو چشم‌انداز نوسان می‌کند. نمودار «جام - نیمرخ» نیز، هم طرح جام یا گلدان را به نظر می‌آورد و هم طرح دو صورت را که برابر هم به یکدیگر چشم دوخته‌اند. نمودار «مرغابی - خرگوش»، سر خرگوشی را نشان می‌دهد که به طرف چپ رو گردانده و سر مرغابی‌ای که رویش به سمت راست است. در چنین مواردی، هر خطی از خطوط نمودار در هر دو وجه (به تعبیر ویتگنشتاین) ایفای نقش می‌کند و در هر دو تصویر از اهمیت و ارزش یکسانی برخوردار است؛ پس می‌توان اینها را مصادیق ابهام تام دانست. وقتی از «عنوان دیدن» سخن می‌گوییم، منظورمان این است که: چیزی به نحو عینی در جایی وجود دارد؛ به این معنا که پرده شکیه را متأثر می‌کند، اما به دو نحو متفاوت است. در مورد این نمونه‌های دوساحتی، بسیار پیش می‌آید که ذهنمان بین دو ساحت و دو شکل «عنوان دیدن»، به تناوب رفت و آمد می‌کند (هیک، ۱۳۷۷، ص ۳۲).

جان هیک مفهوم «عنوان دیدن» را به مفهوم جامع «عنوان تجربه» گسترش و وسعت داده تا شامل تمام تجارب انسانی بشود. وی می‌گوید: «می‌توان این ایده را بسط داد و اضافه نمود که علاوه بر چنین تفسیر محض بصری، پدیده پیچیده‌تر که، گویی تجربه می‌کنیم<sup>۶</sup>، (عنوان تجربه) نیز وجود دارد که در آن کل یک موقعیت، به عنوان چیزی که معنای خاصی دارد، به تجربه

1 . seeing as

2 . religious faith as experiencing

۳. لوئیس نکر (۱۸۰۴ - ۱۷۳۰) ریاضیدان و فیزیکدان سوئیسی.

۴. جوزف جسترو (۱۹۴۴ - ۱۸۳۶) روان‌شناس آمریکایی.

۵. ولفگانگ کهلر (۱۹۶۷ - ۱۸۸۷) روان‌شناس آمریکایی.

6 . Experiencingas

در می‌آید» (هیگ، ۱۳۸۱، ص ۱۵۴).

هیگ تلاش می‌کند با توضیح این مفهوم، ایده «عنوان تجربه» را بر ایمان دینی تطبیق کند. پس ایمان دینی عبارت است از دیدن و تجربه کردن حوادثی که افعال الهی‌اند و واکنشی را از ما طلب می‌کنند؛ و ایمان به مثابه عنصری تفسیری در تجربه دینی است (هیگ، ۱۳۷۷، ص ۳۷؛ ۱۳۷۹، ص ۲۱۹؛ جوادی، ۱۳۷۶، ص ۵۱).

بنابراین طرفداران وحی تجربی، همان‌گونه که دیدگاه گزاره‌ای در باب وحی را نفی کرده و تجربه دینی بودن وحی را پذیرفته‌اند، ایمان به مثابه تجربه را به جای ایمان گزاره‌ای نشانده‌اند که بر اساس آن، ایمان از سنخ آگاهی و معرفت نیست، بلکه یک حالت روحی و رهیافت روانی و از نوع «باور به»<sup>۱</sup> است.

این نوع تلقی از ایمان مورد پذیرش تجربه‌گرایان مسلمان نیز واقع شده است. سروش در مقاله‌ای با عنوان «ایمان و امید» ایمان را از سنخ اعتماد و دل سپردن دانسته و معتقد است: «ایمان دینی عبارت است از باور داشتن و دل سپردن به کسی همراه با اعتماد و توکل به او و نیک دانستن و دوست داشتن او» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۴۹؛ ۱۳۸۰، ص ۱۱۳).

شبستری هم تحت تأثیر تجربه‌گرایانی مانند شلایر ماخر و تیلیش، ماهیت ایمان را اعتماد، مجذوب شدن، منعطف شدن، تعلق خاطر پیدا کردن و اهتمام مجذوبانه می‌داند (شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱؛ ۱۳۷۹، ص ۱۸۴). «در قرآن مجید دین به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌های القا شده به وسیله وحی که انسان باید آنها را قبول کند نیامده است... نباید بگوییم اسلام یعنی قبول کردن مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی. اسلام یعنی تسلیم وحی شدن با حفظ هویت و حیوانی وحی» (شبستری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۹).

بنابراین وی همانند دیگر طرفداران وحی تجربی، ابتدا وحی را به تجربه دینی تنزل می‌دهد و سپس ایمان دینی را محصول و نتیجه تجربه دینی (وحی) می‌پندارد. سستی چنین دیدگاهی در باب ایمان، با تأمل درباره نقدهایی که نسبت به وحی تجربی صورت گرفت، آشکار می‌شود، که در اینجا از تکرار آنها صرف‌نظر می‌کنیم و به اشکالات دیگری در خصوص ایمان تجربی می‌پردازیم.

الف) در این دیدگاه، ایمان دینی محصول و نتیجه تجربه دینی است؛ بنابراین کسانی که دارای تجربه دینی نیستند، بی‌ایمان‌اند. بسیاری از دینداران، واجد تجارب دینی نیستند، بلکه به احکام و گزاره‌های دینی التزام نشان می‌دهند. تنها عده معدودی از

انسانها (عارفان و اولیا) دارای تجارب دینی هستند. حال اگر ایمان را به تجربه دینی ارجاع دهیم، اکثر دینداران را از دایره دینداری خارج کرده‌ایم، در حالی که چنین نیست. (ب) از بررسی تاریخ به دست می‌آید که هیچ یک از پیامبران الهی بر داشتن تجربه دینی تأکید نمی‌کردند. پیامبران همواره در تعالیم خود از کسانی که می‌خواستند به دین مشرف شوند، اقرار به بعضی از باورها (مانند توحید، نبوت و...) و التزام به مجموعه‌ای از اعمال و احکام دینی را می‌خواستند، نه داشتن فلان تجربه یا حالت را؛ بنابراین ایمانی که پیامبران از مردم طلب می‌کردند، باور و تصدیق گزاره‌های دینی بود، نه داشتن تجربه دینی. البته در ادیان به توجه داشتن به روح و باطن اعمال تأکید شده است، ولی این به معنای نشان دادن عنصر تجربه در جای ایمان نیست؛ بنابراین تأویل ایمان به تجربه دینی، مساوی شریعت‌ستیزی و مخالفت با اعتقادات و آموزه‌های اصیل دینی است.

(ج) تجربه دینی امری غیراختیاری است؛ یعنی حالتی است که بر اثر تلاش و کوشش‌های خاصی بر انسان عارض می‌گردد و چنین نیست که دائمی باشد، بلکه موقتی است و در احوالات خاصی به انسان دست می‌دهد. حال سؤال این است که آیا آدمی وقتی دیندار و با ایمان است که تجربه دینی بر او عارض شده باشد و در اغلب اوقات خود بی‌ایمان است؟!

(د) سؤال دیگری که درباره این دیدگاه مطرح است این است که آیا تجربه دینی، که عنصری اساسی و محوری در ایمان دینی است، واقع‌نماست؟ اگر واقع‌نماست، با این همه اختلافاتی که در تجارب دینی می‌بینیم چه باید کرد؟

چنانکه قبلاً توضیح دادیم، تجارب دینی ماهیت تعبیری و تفسیری دارند؛ یعنی تجربه بدون تفسیر نیست و در این تفسیر عوامل بسیاری مدخلیت دارند که به تجربه دینی، شکل و تعین خاصی می‌دهند، در نتیجه در تجربه دینی امکان خطا وجود دارد. در مورد ماهیت ایمان از دیدگاه قرآن باید گفت که از نظر قرآن ایمان امری اختیاری و ارادی است<sup>۱</sup> (نساء / ۱۳۶). در این دیدگاه ایمان از معرفت و علم جدا نیست، بلکه اعتقادی است که در قلب رسوخ کرده است. ایمان مسبوق به معرفت و لبریز از تسلیم و خضوع در برابر حق است<sup>۲</sup> (حجرات / ۱۵).

۱. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ.

۲. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَزَأُوا.



## منابع

قرآن.

نهج البلاغه.

آربری، آج، (۱۳۸۲). *عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی*، ترجمه حسن جوادی. چ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.

آرکون، محمد، (۱۹۲۲). *الفکر الاسلامی، نقد و اجتهاد*. الطبعة الثانية، بیروت. دارالساقية.  
 آگوستین، قدیس، (۱۳۸۰). *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، چ اول، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.  
 آلستون، ویلیام، (۱۳۷۸ ب). «تجربه دینی ادراک خداوند است»، ترجمه مالک حسینی. *کیان*، شماره ۵۰.  
 آلستون، ویلیام، (۱۳۷۹ الف). «تجربه دینی و باور دینی»، ترجمه امیرمازیار. *نقد و نظر*، شماره ۲۳-۲۴.  
 آلستون، ویلیام، (۱۳۸۱). «ترجمه دینی». ترجمه رضا حق پناه. *اندیشه حوزه*، شماره ۳۵-۳۶.  
 آلستون، ویلیام، (۱۳۷۶). *زبان دینی: دین و چشم اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی. چ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن خلدون، عبدالرحمن، (۱۳۷۵). *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی. چ هشتم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

ابن فارض، (۱۹۰۴). *دیوان*. بیروت، المطبعة الادبية.

ابوزید، نصر حامد، (۱۳۷۶). «مفهوم پوشیده و مبهم وحی»، ترجمه محمد تقی کرمی. *نقد و نظر*، شماره ۱۲.  
 ابوزید، نصر حامد، (۱۳۸۱). *معنای متن*، ترجمه مرتضی کریمی نیا. چ دوم، تهران، طرح نو.  
 ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۸). *مفهوم النص (دراسة فی علوم القرآن)*. الطبعة الرابعة، بیروت، المركز الثقافی العربی.

أتو، رودلف، (۱۳۸۰). *مفهوم امر قدسی*، ترجمه همایون همتی. چ اول، تهران، انتشارات نقش جهان.  
 استیس، مالتتر ترنس، (۱۳۷۹). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. چ پنجم، تهران، سروش.  
 استیس، والتتر ترنس، (۱۳۷۱). *گزیده‌ای از مقالات استیس*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ. چ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.

اقبال لاهوری، محمد، (بی تا). *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام. چ اول، تهران، کانون نشر و پژوهشهای اسلامی.

اکبری، رضا، (۱۳۸۲). «نگاه انتقادی معرفت شناسی اصلاح شده به الهیات طبیعی». *نقد و نظر*، شماره ۲۹-۳۰.

الدرز، لئو جی، (۱۳۸۱). *الهیات فلسفی توماس آکویناس*. ترجمه شهاب الدین عباسی. چ اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات.

الفارابی، (۱۴۲۱ق). *آراء أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*. بیروت، دارمکتبة الهلال.

ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۸۰). *مفهوم ایمان در کلام اسلامی*. ترجمه زهرا پورسینا. چ دوم، تهران، انتشارات سروش.

باربور، ایان، (۱۳۷۹). «پلورالیزم دینی»، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی. *دین پژوهان*.

باربور، ایان، (۱۳۶۲). *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

برت، ادوین آرتور، (۱۳۸۰). *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش. چ ۴، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

بروان، کالین، (۱۳۷۵). *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاطه وس میکائیلیان. چ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

بولتمان، رودلف، (۱۳۸۰). *مسیح و اساطیر*. ترجمه مسعود علیا. چ اول، تهران، نشر مرکز.

پالمر، ریچارد، (۱۳۷۷). *علم. هرمنوتیک*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی. چ اول، تهران، نشر هرمس. پترسون، مایکل و همکاران، (۱۳۷۷). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران، طرح نو.

پراودفوت، وین، (۱۳۷۷). *تجربه دینی*، ترجمه و توضیح عباس یزدانی. چ اول، قم، موسسه فرهنگی طه. پراودفوت، وین، (۱۳۷۵). *فلسفه دین: دین پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پروتی، جیمزال، (۱۳۷۹). *پرسش از خدا در تفکر مارتین هیدگر*، ترجمه محمدرضا جوزی. چ اول، تهران، نشر ساقی.

پلاتینگا، آلوین، (۱۳۸۱). *عقل و ایمان*، ترجمه بهناز صفری. چ اول، قم، انتشارات اشراق.

پلاتینگا، آلوین، (۱۳۷۶). *فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)*، ترجمه محمد سعیدی. قم، موسسه فرهنگی طه.

پلاتینگا، آلوین و همکاران، (۱۳۷۴). *کلام فلسفی (مجموعه مقالات)*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی. چ اول، تهران، موسسه فرهنگی صراط.

تالیافو، چارلز، (۱۳۸۲). *فلسفه دین در قرن بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی. چ اول، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

تیلیش، پل، (۱۳۷۴). «ایمان چیست؟»، ترجمه علی مرتضویان. *ارغنون*، شماره ۵ - ۶.

تیلیش، پل، (۱۳۷۵). *پویایی ایمان*، ترجمه حسین نوروزی. چ اول، تهران، انتشارات حکمت.

جوادی، محسن، (۱۳۷۶). *نظریه ایمان در عرصه کلام و قرآن*. چ اول، قم، انجمن مصارف.

دکارت، رنه، (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی. چ سوم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).

دوپره، لویی، (۱۳۷۴). *عرفان: فرهنگ و دین*، هیئت مترجمان زیر نظر بهاء‌الدین خرمشاهی. چ اول، تهران، طرح نو.

دربارتسون، آرچیبالد، (۱۳۷۸). *عیسی: اسطوره یا تاریخ*، ترجمه حسین توفیقی. چ اول، قم، مرکز

مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

رو، ویلیام، (۱۳۷۹). «تجربه دینی و عرفانی»، ترجمه اسماعیل سلیمانی فرکی. *نقد و نظر*، شماره ۲۳-۲۴. ریچاردز، گلین، (۱۳۸۰). *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*. ترجمه رضا گندمی نصرآبادی و احمد رضا مفتاح. چ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

ژیلسون، اتین، (۱۳۷۴). *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی. چ اول، تهران، انتشارات حقیقت.

سایکس، استون، (۱۳۷۶). *شلایر ماخر*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. چ اول، تهران، گروس.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۱ الف). *سنت و سکولاریسم*. چ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷ الف). *صراطهای مستقیم*. چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸ الف). *فریه تراز ایدئولوژی*. چ ششم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹). «ایمان و امید». کیان، شماره ۵۲.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۸۱ ب). «اسلام، وحی و نبوت» (گفت‌وگو)، *آفتاب*، شماره ۱۵.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۸ ب). *بسط تجربه نبوی*. چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۴). *قبض و بسط تئوریک شریعت*. چ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.

سل، آلن. پی. اف، (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. چ اول، تهران، پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سولومن، رابرت ک، (۱۳۷۹). *فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم: طلوع*

*و افول خود*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چ اول، تهران، مؤسسه قصیده.

سویین‌برن، ریچارد، (۱۳۸۱). *آیا خدایی هست؟*. ترجمه محمد جاودان. چ اول، قم، دانشگاه مفید.

شووان، فریتیف، (۱۳۸۱). *گوهر و صدف عرفان اسلامی*، ترجمه مینو حجت. چ اول، تهران، دفتر

پژوهش و نشر سهروردی.

شیمیل، آنه ماری، (۱۳۷۶). *نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی. چ اول، قم، دفتر

نشر فرهنگ اسلامی.

صادقی، هادی، (۱۳۸۲). *درآمدی بر کلام جدید*. چ اول، قم، کتاب طه و نشر معارف.

عباسی، ولی‌الله، (۱۳۸۱ الف). «لوازم و پیامدهای نظریه تجربه‌گرایی وحی». *قبسات*، شماره ۲۶.

غزالی، ابوحامد، (۱۳۶۲). *شک و شناخت*، ترجمه صادق آیینه‌وند. تهران، انتشارات امیرکبیر.

فرگوس، دیوید، (۱۳۸۲). *رودولف بوولتمان*، ترجمه انشاء الله رحمتی. چ اول، تهران، گام نو.

فن، ک. ت، (۱۳۸۱). *مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین*، ترجمه کامران قره‌گوزلی. چ اول، تهران، نشر مرکز.

قائم‌نیا، علی‌رضا، (۱۳۸۱ الف). *وحی و افعال گفتاری*. چ اول، قم، انجمن معارف.

قائم‌نیا، علی‌رضا، (۱۳۸۱ ب). *تجربه دینی و گوهر دین*. چ اول، قم، بوستان کتاب.

قائم‌نیا، علی‌رضا، (۱۳۷۸). «تجربه دینی، مدرنیته و پست مدرنیسم». *هفت آسمان*، شماره ۳-۴.

قراملکی، احد فرامرزی، (۱۳۷۸). *هندسه معرفتی کلام جدید*. چ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و

اندیشه معاصر.

- کانت، ایمانوئل، (۱۳۷۰). *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل. چ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۸۱). «در پاسخ به پرسش روشنگری چیست؟»، *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*. ویراسته عبدالکریم رشیدیان. چ اول، تهران، نشر نی.
- کانت، ایمانوئل، (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. چ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- کیرگور، سورن، (۱۳۷۴). «انفسی بودن حقیقت»، ترجمه مصطفی ملکیان. *نقد و نظر*، شماره ۳-۴.
- کیویت، دان، (۱۳۸۰). *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد. چ دوم، تهران، طرح نو.
- گاتینگ، گری، (۱۳۷۹). «*تقریری اصلاح شده از طریق تجربه دینی*»، ترجمه پروانه عروج‌نیا. *نقد و نظر*، ش ۲۳-۲۴.
- گارد، یوستاین، *دنیای سوفی*، ترجمه کوروش صفوی. چ اول، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- گالووی، آن، (بی‌تا). *پانن برگ: الهیات تاریخی*، ترجمه مراد فرهادپور. چ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- گلشنی، مهدی، (۱۳۸۰). *از علم سکولار تا علم دینی*. چ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گیسلر، نورمن، (۱۳۷۵). *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی. چ اول، تهران، انتشارات حکمت.
- لامنت، جان. آر. تی، (۱۳۸۰). *ایمان و عقلانیت از دیدگاه نیومن: جستارهایی در فلسفه دین*. ترجمه مرتضی فتاحی‌زاده. چ اول، قم، انتشارات اشراق.
- لگنهاوزن، محمد، (۱۳۷۹). «تجربه دینی» (اقتراح). *نقد و نظر*، شماره ۲۳ - ۲۴.
- لیتل، دانیل، (۱۳۸۱). *تبیین در علوم اجتماعی: درآمدی به فلسفه علم الاجتماع*. ترجمه عبدالکریم سروش. چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مالکوم، نورمن، (۱۳۸۳). *دیدگاه دینی ویتگنشتاین*، ترجمه علی زاهد. چ اول، تهران، گام نو.
- مالکوم، نورمن و فون رایت، گئورگ، (۱۳۸۲ الف). *خاطراتی از ویتگنشتاین*، ترجمه همایون کاکا سلطانی. چ اول، تهران، گام نو.
- مالکوم، نورمن و همکاران، (۱۳۸۲ الف). *ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم*، ترجمه ناصر زعفرانچی. چ اول، تهران، نشر هرمس.
- ماوردس، جورج، (۱۳۸۱). «باور به خدا». ترجمه و نقد رضا صادقی. *پایان‌نامه کارشناسی ارشد دین‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مایلز، ریچارد، (۱۳۸۰). *تجربه دینی*، ترجمه جابر اکبری، چ اول، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹ الف). *نقد بر قرائت رسمی از دین: بحرانشا، راه‌حلهها*. چ اول، تهران، طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۶). *ایمان و آزادی*. چ اول، تهران، طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد، (۱۳۷۹ ب). «پرواز در ابرهای ندانستن». *کیان*، شماره ۵۲.

- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۵). نبوت، مجموعه آثار. ج ۴، چ سوم، تهران، انتشارات صدرا.
- معروف، محمد، (۱۳۸۲). اقبال و اندیشه‌های دینی غرب، ترجمه محمد بقایی (ماکان). چ اول، تهران، نشر قصیده سرا.
- مک‌کواری، جان، (۱۳۸۲). الهیات اگزیستانسیالیستی: مقایسه هیدگر و بولتمان، ترجمه مهدی دشت بزرگی. چ اول، قم، بوستان کتاب قم.
- مک‌لاپ، فریتز، (۱۳۷۴). «آیا علوم اجتماعی واقعاً پایین رتبه اند؟»، ترجمه مصطفی ملکیان، حوزه و دانشگاه، شماره ۲.
- مور، ای، دلبیو، (۱۳۸۳). فلسفه منطقی: نگرشهای نوین در فلسفه ۲، ترجمه علی‌رضا قائمی‌نیا و همکاران. چ اول، قم، کتاب طه.
- مولکی، مایکل، (۱۳۷۶). علم و جامعه‌شناسی معرفت، ترجمه حسین کچویان. چ اول، تهران، نشر نی.
- میشل، توماس، (۱۳۷۷). کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی. چ اول، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۲). آرمانها و واقعیت‌های اسلامی، ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران، نشر دیبا.
- نصر، سید حسین، (۱۳۸۰). معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی. چ دوم، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۲). نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری. چ دوم، قم، کتاب طه.
- وات، مونتگمری، (۱۳۷۰). فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی. چ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ورکهایمر، ماکس، (۱۳۷۸). «عقل علیه عقل: ملاحظات در باب روشنگری»، ترجمه یوسف اباذری - مراد فرهادپور. ارغنون، شماره ۱۵.
- ولتر ستورف، نیکولاس، (۱۳۸۱). عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری. چ اول، قم، انتشارات اشراق.
- ویتگنشتاین، لودویگ، (۱۳۸۱ الف). پژوهشهای فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی. چ دوم، تهران، نشر مرکز.
- ویتگنشتاین، لودویگ، (۱۳۸۱ ب). سخنرانی درباره اخلاق: متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم. ویراستار فارسی عبدالکریم رشیدیان. چ اول، تهران، نشر نی.
- ویتگنشتاین، لودویگ، (۱۳۷۹). رساله منطقی، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی. چ دوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ویلیام جیمز، (۱۳۷۲). دین و روان، ترجمه مهدی قائنی. چ دوم، تهران، آموزش انقلاب اسلامی.
- ویلیام جیمز، (۱۳۷۵). «نهان‌گرایی»، ترجمه سید ذبیح‌الله جوادی. قیاسات، شماره ۲.
- هات، جان. اف، (۱۳۸۲). علم و دین از تعارض تا گفت‌وگو، ترجمه بتول نجفی. چ اول، قم، کتاب طه.
- هادسون، ویلیام دانالد، (۱۳۷۸). لودویگ ویتگنشتاین: ربط فلسفه او به باور دینی، ترجمه مصطفی ملکیان. چ اول، تهران، انتشارات گروس.

- هاک، سوزان، (۱۳۸۲). *فلسفه منطوق*، ترجمه سید محمد علی حجتی. چ اول، قم، کتاب طه.
- هایدگر، مارتین، (۱۳۷۵). «عصر تصور جهان»، ترجمه یوسف اباذری. *ارغنون*، شماره ۱۱-۱۲.
- هرد، گری کلود، (۱۳۸۲). *تجربه عرفانی و اخلاقی*، ترجمه لطف الله جلالی و محمد سوری. چ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- هود، رالف، (۱۳۷۷). «تجربه دینی، روان شناسی دین و الهیات»، تدوین و ترجمه احد فرامرزی قراملکی. *قبسات*، شماره ۸-۹.
- هوردرن، ویلیام، (۱۳۶۸). *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاطه وس میکانیلیان. چ اول، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هوی، دیوید کوزنز، (۱۳۷۸). *حلقه انتقادی: ادبیات، تاریخ و هرمنوتیک فلسفی*، ترجمه مراد فرهادپور. چ دوم، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- هیک، جان، (۱۳۸۲). *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی. چ اول، تهران، نشر قصیده سرا.
- هیک، جان، (خررداد ۱۳۷۷). *نظریه ای درباره ایمان دینی*، ترجمه هومن پناهنده. *کیان*، شماره ۴۱.
- هیک، جان، (۱۳۸۱). *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی. چ سوم، تهران، انتشارات بین المللی الهدی.
- هیک، جان، (۱۳۷۸). *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی. چ اول، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- هیوم، دیوید، (۱۳۶۰). *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت. چ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- یزدانی، عباس، (۱۳۸۱). *تجربه دینی*. چ اول، قم، انجمن معارف.
- Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven and London, Yale University Press.
- Swinburn, Richard, (1992). *Revelation*. clarendon Press, Oxford.