

رابطه وحی با تجربه دینی

(بررسی دیدگاه دکتر سروش)

محمد محمدرضایی*

چکیده

این نوشتار بر آن است که رابطه وحی و تجربه دینی را از دیدگاه دکتر عبدالکریم سروش بررسی کند. به نظر ایشان، وحی از سنخ تجربه دینی است و تجربه دینی درباره دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد. در نتیجه، به همه انسان‌ها مانند پیامبران وحی می‌شود. به نظر ایشان، وحی نیز دارای دو جنبه است: ۱. جنبه بی‌صورت وحی؛ ۲. جنبه صوری وحی. وظیفه افراد از جمله پیامبران، صورت‌افکنی برای جنبه بی‌صورت وحی است که این صورت‌افکنی‌ها هیچ ترجیحی بر هم ندارند. از این رو، ایشان مبنای دین‌داری را تجربه دینی می‌داند که مستعد پلورالیسم دینی است و نیز کاملاً به پلورالیسم دینی اعتقاد دارد. همچنین وی در معنای وحی، بشری بودن را دخیل می‌داند. در نتیجه، ویژگی‌های بشری، از جمله نقص و کاستی به آن هم سرایت می‌کند. به همین دلیل، در نتیجه به پیرایش مدام نیاز دارد.

در این نوشتار، به معنای تجربه دینی و دیدگاه‌های متفاوت در باب تجربه دینی و نیز عوامل پیدایش تجربه‌گرایی دینی اشاره شده است. در پایان، دیدگاه ایشان بررسی ندارند و نقد شده است. با این بیان که تجربه دینی نمی‌تواند مبنای مناسبی برای دین‌ورزی باشد؛ زیرا دینی بودن تجربه، مستلزم اعتقاد به بُعد آموزه‌ای دین است که با مبنا بودن تجربه دینی ناسازگار است. نیز اثبات شده است که دیدگاه‌های ایشان در باب تجربه دینی برخلاف برهان عقلی و آموزه‌های قرآنی است.

واژگان کلیدی: تجربه دینی، وحی، پلورالیسم دینی، تجربه‌گرایی دینی، فرهنگ زمانه، وحی نبوی، آموزه‌های دینی.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران (و مدیر دوره دکتری تخصصی مدرسی معارف اسلامی دانشگاه پیام نور)
تاریخ دریافت: ۸۷/۴/۱ تأیید: ۸۷/۴/۲۴

این مقاله بر آن است که رابطه وحی را با تجربه دینی از دیدگاه دکتر سروش بررسی کند، ولی در آغاز لازم است با اشاره به دیدگاه ایشان در باب وحی، به اختصار تجربه دینی را مطرح و سپس به بررسی و نقد بپردازیم.

دیدگاه آقای سروش در باب وحی

۱. وحی از سنخ تجربه دینی است و تجربه دینی برای دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد. در نتیجه، به دیگر انسان‌ها نیز وحی می‌شود.

بنابر دیدگاه آقای سروش در باب وحی، وحی از سنخ تجربه دینی است و تجربه دینی درباره دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد. پس تجربه‌های دینی دیگران نیز به فربهی و غنای دین می‌افزاید. با گذشت زمان، دین بسط و گسترش می‌یابد. از این رو، تجربه‌های دینی عارفان مکمل و بسط دهنده تجربه دینی پیامبر است. در نتیجه، دین خدا به تدریج پخته‌تر می‌گردد. این بسط و گسترش نه در معرفت دینی، بلکه در خود دین و شریعت صورت می‌گیرد. (سروش، ۱۳۷۸: ص ۲۸)

از این عبارت به خوبی برمی‌آید که وحی از سنخ تجربه دینی است و تجربه دینی چون درباره دیگر انسان‌ها نیز روی می‌دهد، از این رو وحی تنها به پیامبران اختصاص ندارد. پس، به همه انسان‌ها وحی می‌شود و دیگر فرقی میان وحی پیامبران و افراد عادی نیست.

۲. دو جنبه‌ای بودن وحی

به باور ایشان، وحی الهی دو جنبه دارد: ۱. جنبه بی صورت وحی؛ ۲. جنبه صورت دار وحی. کار پیامبران، جز صورت افکندن بر حقایق بی صورت چیزی نیست. بنابراین، آموزه‌ها و تعالیم پیامبر اسلام به گونه‌ای که در قرآن وجود دارد، صورت‌هایی است که پیامبر اسلام بر امر بی صورت افکنده است.

البته پیامبر با استفاده از زبان عربی، عرف و آداب و علوم زمانه خود کوشیده است، چنین صورت‌هایی را بر امر بی صورت بیفکند که همه آن‌ها از جنس علوم ناقص زمان‌هاست. (مقاله طوطی و زنبور)

۳. پلورالیسم و وحی

به اعتقاد دکتر سروش، همه صورت‌های امر بی صورت، صحیح هستند. ایشان در توضیح صورت افکنی بر امر بی صورت می‌گوید:

صفات خداوند از جنس صوری هستند که بر امر بی صورت افکنده می‌شود.

چه امر بی صورت خود را در قالب صور متجلی کرده باشد و چه ما بر او صورت افکنده باشیم، در نهایت با صورت‌های متعدد امر بی صورت مواجهیم. حال سؤال این است که کدام یک از صورت‌ها بر دیگری ترجیح دارند؟ یا اینکه اهمیت کدام یک از دیگری بیشتر است؟ آیا اساساً یکی بر دیگری رجحان دارد؟ یا همه یکسان هستند؟ من پلورالیسم دینی خود را بر این اعتقاد بنا نهاده‌ام که هیچ یک از این صورت‌ها ضرورتاً بهتر از دیگری نیست، و به این دلیل ما در یک دنیای حقیقتاً پلورالیستیک و سرشار از صورت‌های متعدد امر بی صورت زیست می‌کنیم. (مقاله طوطی و زنبور)

از این تعبیرها، به خوبی برمی‌آید که همه ادیان و فرقه‌های مذهبی از حقانیت برابر برخوردارند.

۴. دین داری تجربیت اندیش، مبنای پلورالیسم دینی

آقای سروش مبنای دین را تجربه دینی می‌داند؛ زیرا تجربه دینی می‌تواند مبنای مناسبی برای پلورالیسم دینی باشد؛ چون ایشان به شدت از پلورالیسم دینی دفاع می‌کند و می‌کوشد از میان انواع و اقسام دین داری، مبنایی را برگزیند که با تجربه دینی همخوانی داشته باشد تا بتواند پلورالیسم دینی خود را توجیه کند. ایشان، دین داری را به سه سنخ تقسیم می‌کند:

(۱) دین داری معیشت اندیش؛ (۲) دین داری حقیقت اندیش؛ (۳) دین داری تجربیت اندیش. دین داری معیشت اندیش، دین داری جمهور دین داران است. آن‌ها دین را دوست دارند؛ چرا که دین، هم دنیا و هم آخرت آن‌ها را آباد می‌کند ... در این دین داری، تقلید و سود و منفعت است. در این دین داری، پلورالیسم جایی ندارد؛ چرا که هر دین داری فکر می‌کند تمام حقیقت نزد اوست.

نوع دیگر دین داری، دین داری معرفت اندیشانه است یا دین داری متکلمانانه، دغدغه اصلی در این نوع دین داری، صدق و کذب است. دین در اینجا به مثابه حقیقت در نظر گرفته می‌شود.

نوع سوم دین‌ورزی که در همه ادیان از جمله مسیحیت هم هست، دین‌ورزی تجربیت‌اندیشانه یا عارفانه یا پیامبرانه است. در این دین‌داری، پیروان که همان عارفان هستند، در اذواق و تجارب باطنی پیامبر شریک می‌شوند. آنان دین‌ورزی خود را از حقوق و فقه شروع نمی‌کنند. آنان با تجارب باطنی آغاز می‌کنند و حول این تجارب لایه‌ای از فقه و اخلاق می‌تند؛ در حالی که دین‌داران معیشت‌اندیش، دین‌ورزی خود را از قشر و لایه برونی دین آغاز می‌کنند. من فکر می‌کنم دین‌داری تجربه‌اندیش و به معنای دقیق کلمه مستعد پلورالیسم دینی است. (سروش، ۱۳۸۴: ص ۵۲)

آقای سروش به پلورالیسم در حوزه‌های مختلف اعتقادی، اخلاقی و فقهی، باور دارد و در این زمینه می‌گوید:

به نظر من، علاوه بر اخلاق باید به فقه نیز حساس بود و من خود را در ساحت فقه هم پلورالیست می‌دانم ... پلورالیسم، نه تنها آموزه‌های کلامی، بلکه فقه و اخلاق را هم در برمی‌گیرد. (همان)

نیز در مورد اعتقادهای مختلف به صراحت می‌گوید: چون به یقین نمی‌دانیم رأی که درست است، به همه ارج می‌نهیم و هیچ کدام را از میدان خارج نمی‌کنیم. (سروش، ۱۳۷۶: ش ۳۶: ص ۲۳)

از مجموع این بیان‌ها برمی‌آید ایشان همه عقاید کلامی، اخلاقی و فقهی را در حوزه اسلام صحیح می‌داند و مبنای آن‌ها را اسلام تجربیت‌اندیش می‌داند. حتی ایشان اختلاف اسلام مسیحیت و یهودیت را اختلاف حق و باطل نمی‌داند، بلکه تنها دقیقاً اختلاف نظرگاه می‌داند.

۵. بشری بودن معنای وحی

آقای سروش به صراحت اعتقاد دارد که باید در معنای وحی، بشری بودن را دخیل دانست. او در تعبیری می‌گوید:

دو مفهوم نزول و بشریت را باید عیناً در فهم معنای وحی منظور کرد و همه چیز آن را سراپا بشری دانست و این عین تعلیم و ارشاد قرآن است و نیز قرآن را همچون متنی بشری تاریخی ملاحظه کرد. (مقاله طوطی و زنبور)

البته آقای سروش، هنگامی که در فهم معنای وحی، بشریت را منظور می‌دارد و قرآن را نیز متنی بشری می‌خواند، هدف خاصی دارد و آن اینکه خطا و نقص بشر نیز به آن سرایت

می‌کند. (سروش، ۱۳۷۵: ص ۲۷۵) از این رو، به پیرایش مدام نیاز دارد. البته همان گونه که پیش‌تر مطرح گردید، بر اساس دیدگاه ایشان، قرآن صورتی است که پیامبر اسلام بر امر بی‌صورت وحی که هیچ تعینی ندارد افکنده است و آن هم، متنی تاریخی و بشری است که با نقص و کاستی عجین است و پیوسته به پیرایش نیاز دارد.

بنابراین، به اختصار می‌توان دیدگاه آقای سروش را در باب وحی چنین خلاصه کرد:

۱. وحی از سنخ تجربه دینی است و تجربه دینی درباره دیگر انسان‌ها روی می‌دهد. در نتیجه، به همه انسان‌ها وحی می‌شود؛

۲. وحی، دوجنبه‌ای است: جنبه بی‌صورت وحی و جنبه صورت وحی. صورت را پیامبر و یا هر کس دیگری با استفاده از علوم و فرهنگ زمانه خود بر امر بی‌صورت می‌افکند که ناقص است؛

۳. صورت‌های گوناگون امر بی‌صورت که توسط انسان‌ها افکنده می‌شود، هیچ ترجیحی بر هم ندارند و همه آن‌ها از اتقان برابر برخوردارند؛

۴. صورت‌هایی که بر امر بی‌صورت افکنده می‌شود و به شکل متون مقدس درمی‌آید، از ویژگی بشری بودن برخوردار است. در نتیجه، خطا و نقص بشر به آن هم سرایت می‌کند پس، پیوسته به پیرایش نیاز دارد.

تجربه دینی

همان گونه که در مبحث وحی از دیدگاه آقای سروش اشاره شد، از دیدگاه ایشان وحی ارتباط تنگاتنگی با تجربه دینی دارد، اما برای اینکه زوایای بحث روشن‌تر گردد، لازم است به معنا و خاستگاه تجربه دینی و نقش محوری آن در امر دین و دین‌داری اشاره شود.

معنای تجربه دینی

تجربه دینی از دو واژه تجربه و دینی ترکیب یافته است. تجربه، برگردان واژه «experience» انگلیسی است که به معانی ذیل به کار رفته است:

۱. مشاهده مستقیم حوادث یا مشارکت در حوادث به صورت مبنای شناخت؛
۲. واقعیت یا حالت متأثر شدن از مشاهده یا مشارکت مستقیم یا کسب معرفت از طریق مشاهده یا مشارکت در حوادث؛

۳. معرفت عملی، مهارت یا عملی که از مشاهده مستقیم یا مشارکت در حوادث یا فعالیت خاصی مأخوذ است؛

۴. حوادث آگاهان‌های که حیات فردی را می‌سازد؛

۵. حالت خاصی از مواجهه شخصی با چیزی.

(فرهنگ انگلیسی وبستر و رندوم هاوس)

برای واژه دین نیز تعریف‌های متعددی ذکر شده است، ولی معنای مراد در این نوشتار، که می‌توان آن را یکی از مقدمات دین دانست، اعتقاد به امر ماورای طبیعی است. به بیان ویلیام جیمز، در هر دینی، نوعی آگاهی به چیزی به نام اله و نیز نوعی واکنش در برابر آن وجود دارد. (Alston, 1964: p.143)

بنابراین، از تعاریفی که برای تجربه و دین شد، می‌توان تجربه دینی را به این صورت معنا کرد: مشاهده امور ماورای طبیعی یا مواجهه انسان با امور ماورای طبیعی یا مشارکت در آن. مشاهده یا مشارکت یا مواجهه، دریافتی است که متعلق آن موجودات ماورای طبیعی، یعنی خدا یا امور مرتبط با خداوند هستند.

بنابراین، اگر متعلق مشاهده و مشارکت و دریافت، امر حسی باشد، به آن تجربه حسی می‌گویند، ولی اگر این متعلق به وجهی به خداوند ارتباط یابد یا خود خدا باشد، تجربه دینی است. به تعبیری می‌توان گفت در تجربه دینی، خدا خود را به طریقی بر شخص تجربه‌گر متجلی می‌سازد.

دیدگاه‌های متفاوت در زمینه تجربه دینی

اندیشمندان مغرب زمین، ویژگی‌های متفاوتی برای سرشت تجربه دینی مطرح کرده‌اند که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

الف) تجربه دینی؛ نوعی احساس

شلایر ماخر، متکلم و فیلسوف بزرگ آلمانی، تجربه دینی را نوعی احساس می‌داند. او معتقد است اساس ایمان دینی در عواطف و به‌ویژه در احساسی قرار دارد که به نحو خاص دینی است که نام‌های گوناگونی همچون احساس وابستگی مطلق، احساس و تجربه امر نامتناهی بر آن می‌گذارد. (Pojman, 1987: p.92)

همچنین شلایر ماخر عقیده دارد حیات دینی هم در شکل عقیدتی و هم در شکل آیینی و شعائری این احساس ناشی می‌شود. بنابراین، اساس دین نه فکر است و نه عمل، بلکه شهود و احساس است. (Copleston, 1971: p.152) از این‌رو، آموزه‌ها و مناسک دینی، جنبه ثانوی و فرعی دارند.

تونی لین، استاد اندیشه‌ها و آموزه‌های مسیحی در دانشگاه الهیات لندن در کتاب تاریخ تفکر مسیحی می‌گوید:

رویکرد شلایر ماخر، رویکردی کاملاً نوین بود. وی بر روی بینش زهدباوری در مورد نیاز به مذهبی که بتوان آن را تجربه و احساس کرد، آن قدر تأکید و تأیید کرد که مذهب فقط در احساس و تجربه خلاصه گشت. از نظر شلایر ماخر تمام کسانی که می‌خواهند به محراب مذهب راه یابند، باید آموزه‌ها را نفی کنند. (لین، ۱۳۸۰: ص ۳۸۱)

به اختصار می‌توان گفت که شلایر ماخر معتقد است.

۱. اساس دین، تجربه دینی است؛

۲. آموزه‌ها و مناسک و شعائر دینی از تجربه‌های دینی برمی‌خیزند؛

۳. از آنجا که اساس دین تجربه دینی است، آموزه‌های دینی به ویژه آموزه‌های کتاب مقدس، معیار بودن خود را از دست می‌دهند.

۴. چون هر کسی تجربه دینی خاصی دارد. در نتیجه، متناسب با آن آموزه‌ها و مناسک خاص آن تجربه را دارد. در نتیجه، آموزه‌ها و مناسک دینی یک امر شخصی خواهد شد.

ب) تجربه دینی؛ از مقوله ادراک

ویلیام آلستون بر آن است که تجربه دینی از مقوله ادراک است و ساختار آن شبیه ساختار تجربه حسی است. همان‌گونه که در تجربه حسی سه جزء وجود دارد، در تجربه دینی نیز سه جزء وجود دارد:

۱. شخصی که تجربه دینی را از سر می‌گذراند؛

۲. متعلق یا خدایی که به تجربه در می‌آید؛

۳. ظهور و تجلی خدا بر شخص تجربه‌گر.

بنابراین، از نظر ویلیام آلستون نیز متعلق تجربه دینی با ظهور و تجلی آن بر شخص تجربه‌گر فرق دارد. ممکن است ظهور و تجلی خدا در ذهن افراد متفاوت از یکدیگر باشد. به باور آلستون به همان دلایلی که تجربه حسی معتبر است، تجربه دینی نیز معتبر خواهد بود. (Alston, 1996: p.17)

به نظر پراود فوت، تجربه دینی، تجربه ای است که شخص تجربه گر آن را دینی تلقی کند و تلقی یک تجربه به عنوان دینی، به این معنا است که افراد تجربه گر معتقدند تبیین طبیعت گرایانه از تجربه، نارسا و ناکافی است و تنها بر اساس آموزه های دینی می تواند تبیین شود.

هر چند متفکران دیدگاه های متفاوتی در باب تجربه دینی دارند، اما تجربه گرایی دینی پیوند نزدیکی با عقیده و نظام فکری شلایر ماخر دارد و در حوزه دین پژوهی، تجربه دینی یادآور آرای شلایر ماخر در این رابطه است. (قائمی نیا، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲)

عوامل پیدایش تجربه گرایی دینی

عوامل چندی سبب پیدایش تجربه گرایی دینی گردید که مهم ترین آن ها عبارتند از:

۱. شلایر ماخر، دین را از آموزه ها و الهیات جدا ساخت تا دین را از حملات شک گرایان و منتقدانی همچون دیوید هیوم انگلیسی و ایمانوئل کانت آلمانی نجات دهد. هیوم و کانت، به زعم خود، انتقادهای اساسی به ما بعد الطبیعه و اصول اعتقادی دین مانند براهین اثبات وجود خدا وارد کرده بودند. بنابراین، هنگامی که الهیات که مبنای دین است، بر اثر چنین انتقادهایی آسیب ببیند، در نتیجه، دین بی مبنا و آسیب پذیر خواهد شد. از این رو، شلایر ماخر کوشید اساس دین را از اعتقاد به آموزه های دینی جدا کند و مبنای جدیدی که همان احساس و توجه باطنی به امر بی نهایت است، شکل دهد. او با تعویض مبنا و اساس دین، در واقع به زعم خود اساس محکم تری برای دین مطرح کرده است. (محمد رضایی، ۱۳۸۱: ص ۱۹)

۲. نظریه شلایر ماخر در باب اساس دین و تجربه دینی، در واقع به سبب تعارضی بود که میان آموزه های کتاب مقدس و علوم تجربی پیش آمده بود. همچنین به دلیل تردیدهایی بود که در اصل کتاب مقدس روا داشته شد. مطالعه تاریخی و متن شناختی این تردید را پدید آورد که کتاب مقدس به عیسی مسیح علیه السلام استناد ندارد. حتی برخی از متقدان ادعا کردند بسیاری از آموزه های کتاب مقدس ساخته و پرداخته حواریون است. در این اوضاع، به نظر شلایر ماخر، دیگر ممکن نبود که از آموزه های کتاب مقدس دفاع کرد. از این رو، وی کوشید مبنای دیگری برای دین دست و پا کند و آن را در شهود و تجربه دینی یافت. (Smart, 1967: p.499)

۳. در روزگار شلایر ماخر، به سبب انتقادهای شدید به آموزه های اساسی دین، برخی از متفکران و فیلسوفان، دین را به اخلاق فرو کاستند و آن را به تبع اخلاق معتبر دانستند. در نتیجه، دین اصالت و اعتبار خود را به عنوان یک امر اصیل از دست داده. شلایر ماخر گفت اساس دین یک امر اصیل و معتبر است که همان احساس و توجه باطنی به امر بی نهایت و الوهیت است. (Copleston, 1971: p.152)

۴. نظریه شلایر ماخر در باب وحی و تجربه دینی، در حقیقت علیه نهضت عقل گرایی و روشن گری بود که در آغاز قرن نوزدهم شایع شده بود. نهضت عقل گرایی و روشن گری می کوشید آموزه های مسیحی را تبیین عقلانی کند و این مسئله، معضلی را برای مسیحیت پیش آورده بود؛ زیرا آموزه های اساسی مسیحیت همچون آموزه تثلیث، الوهیت عیسی مسیح علیه السلام، گناه ذاتی انسان، عشای ربانی، رازوار است و نمی توان آن را تبیین عقلانی کرد. از این رو، شلایر ماخر می خواست نظریه جدیدی ارائه دهد تا بر این مشکل چیره گردد. به نظر او، این آموزه ها، تفسیرهای عیسی مسیح از تجربه دینی و رابطه او با خداوند است که تنها برای خود او و زمان او معتبر است؛ نه برای زمان ما. در این صورت، دفاع عقلانی از آن ها، لازم نیست. (Smart, 1967: p.491)

در این اوضاع، شلایر ماخر احساس کرد که آموزه های کتاب مقدس دیگر قابل دفاع نیست. از این رو، او این نظریه را مطرح کرد که اساس دین، اعتقاد به کتاب مقدس و دفاع از آن نیست، بلکه اساس دین و دین داری، رابطه انسان با خدا است. یا به تعبیری مواجهه انسان با الوهیت یا امر نامتناهی است.

به نظر شلایر ماخر، آموزه های دینی، تفسیر این تجربه اند و چون هر انسانی تجربه دینی خاصی دارد، در نتیجه تفسیرها و آموزه ها باید متناسب با این تجربه ها باشند و هر کسی می تواند این تجربه دینی را که اصل و اساس دین است، بنابر عرف و آداب و علوم زمانه خود تفسیر کند. این تفسیرها، برای دیگری معتبر نیست، ملاک دین داری تنها همان تجربه های دینی است.

آقای سروش، آموزه های این متکلم مسیحی (شلایر ماخر) را بدون توجه به اوضاع و شرایط خاص جهان غرب و وضعیت کتاب مقدس مسیحیان و انگیزه های او از طرح چنین نظریه ای، آن را دقیقاً اقتباس کرد و در فضای اسلامی و در مورد قرآن مطرح ساخت؛ فضایی که نه کسی در استناد کتاب آسمانی قرآن به پیامبر تردیدی دارد و نه آموزه های آن با علم و عقل تناقی دارد، بلکه قرآن همواره آدیمیان را به تعقل و خردورزی و علم آموزی تشویق می کند و خدا را نگهبان قرآن معرفی می کند. آیا چنین اقتباسی صحیح است؟

آقای سروش، وحی را از سنخ تجربه‌های دینی می‌داند و تجربه‌های دینی در مورد دیگر انسان‌ها هم روی می‌دهد. در نتیجه، این امکان وجود دارد که به همه انسان‌ها وحی شود و همچنین ملاک دین‌داری صحیح، تجربه دینی است. وحی هم از دو جنبه تشکیل شده است: ۱. جنبه بی‌صورت وحی ۲. جنبه صورت وحی. کار پیامبران و افراد دیگر صورت افکندن بر امر بی‌صورت است که هیچ یک از این صورت‌ها ضرورتاً بهتر از دیگری نیست و این معنای پلورالیسم دینی است که ما در یک دنیای پلورالیستیکی و سرشار از صورت‌های متعدد امر بی‌صورت زیست می‌کنیم. جناب آقای شبستری نیز با بیان دیگری، هم‌رأی و همراه آقای سروش است.

مسئله تجربه دینی را از زوایای مختلف می‌توان بررسی و نقد کرد.

۱. کسانی همانند آقای سروش و آقای شبستری که معتقدند تجربه دینی ملاک دین‌داری است و آموزه‌ها و اساساً، بحث شناخت متفرع بر تجربه دینی است، با این مشکل مواجه‌اند که ملاک دینی بودن تجربه چیست. اگر همانند شلایر ماخر، دینی بودن تجربه را احساس وابستگی مطلق یا کامل به مبدأ یا قدرتی جدا از عالم و یا ناشی از تصرف مستقیم خداوند بر جهان، نفس بدانیم، همه این مفاهیم از مقوله امور معرفتی و شناختاری‌اند. (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۳۷) یعنی شخص تجربه‌گر باید پیش از تجربه، درک و معرفتی از «وابستگی مطلق، مبدایی جدا از عالم» یا خداوند و «تصرف مستقیم خداوند» داشته باشد؛ وگرنه نمی‌تواند بدون تصور آن‌ها به داوری در باب دینی بودن تجربیات بپردازد. در نتیجه، تجربه دینی باید بر عنصر معرفتی از دین مبتنی باشد. بنابراین، نمی‌توان گفت که ملاک دین‌داری پیش از بعد آموزه‌ای دین، جنبه عاطفی و تجربی دین است.

۲. آقای شبستری می‌گوید تجربه دینی مواجهه با الوهیت است و آقای سروش می‌گوید وحی از سنخ تجربه دینی و نیز از دو جنبه بی‌صورت و صورت‌مند وحی، تشکیل شده است. حال پرسش اساسی این است که اگر کسی الوهیت یا جنبه بی‌صورت وحی را ماده اولی عالم مادی بداند، چه دلیلی بر انکار آن وجود دارد؟ یا اگر افرادی الوهیت را همسان با عالم مادی بدانند، چه دلیلی بر انکار عقیده آن‌ها وجود دارد؟ اصولاً آیا الوهیت یا جنبه بی‌صورت وحی، واژگان با معنایی هستند یا بی‌معنا؟ اگر بی‌معنا هستند، چگونه آن‌ها را تجربه می‌کنیم و اگر با معنا هستند، باید دقیقاً معنای آن‌ها روشن شود تا به خطا با موجود

دیگری اشتباه نشوند. تا پاسخ این پرسش‌ها حل نشود، نمی‌توان به درستی الوهیت و جنبه بی‌صورت وحی را تجربه کرد و در مورد آن‌ها سخن گفت. پاسخ گویی به این پرسش‌ها نیز، در مبنای بودن تجربه دینی تردید می‌کند.

۳. چنین دیدگاهی مورد پذیرش هیچ کدام از پیروان واقعی ادیان قرار نمی‌گیرد. آقای سروش دیدگاه خود را در باب وحی، مبنایی برای نظریه‌های پلورالیستی‌اش می‌داند و بر آن است که خدای، جنبه بی‌صورت است که مدینان برای توصیف چنین خدایی، صورت می‌افکنند. هر دینی، صورت افکنی خود را در واقع صحیح می‌داند؛ مثلاً مسلمانان عقیده دارند خداوند در خارج، احد، رحیم و مهربان و خالق جهان و انسان است و یا مسیحیان، خدا را در خارج در قالب سه اقنوم می‌دانند. حال اگر به آن‌ها گفته شود که خدای خارجی به هیچ کدام از این اوصاف، منصف نیست، خدای خارجی که نه یکی است و نه سه تا، نه رحیم است و نه قهار و نه نگاهبان؛ چنین خدایی، یک امر مبهمی است که به سختی دین‌داران به آن تن می‌دهند.

۴. اگر همان‌گونه که آقای سروش می‌گوید وظیفه متدینان صورت افکندن بر امر بی‌صورت است و این صورت‌ها لزوماً هیچ ترجیحی برهم ندارند و یا صورتی بهتر از صورت دیگر نیست، چرا انبیای الهی صورت افکنی خود را درست می‌دانستند و به تبلیغ آیین خود اقدام می‌ورزیدند. برای مثال، پیامبر اسلام ﷺ در قرآن خطاب به یهود و نصاری می‌گوید.

فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا. (بقره: ۲) (۱۳۷)

اگر آنان (یهود و نصاری) به آنچه شما به آن ایمان آورده‌اید ایمان آورند، هدایت می‌یابند.

یا اینکه اهل کتاب مورد نکوهش قرار می‌دهد.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ. (آل عمران: ۳) (۷۰)

ای اهل کتاب، چرا به آیات خدا کفر می‌ورزید با آنکه خود (به درستی آن) گواهی می‌دهید.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْسُونَهُ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ. (آل عمران: ۳) (۷۱)

ای اهل کتاب چرا حق را به باطل در می‌آمیزید و حقیقت را کتمان می‌کنید با اینکه خود می‌دانید.

یا اینکه قرآن، خود را دینی جهانی می‌داند که برای همه عالمیان هشداردهنده است: تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلٰی عَبْدِهِ لِيَكُوْنَ لِلْعٰلَمِيْنَ نَذِيْرًا. (فرقان (۲۵): ۱)
بزرگ (و خجسته) است کسی که بر بنده خود، فرقان (= کتاب جدا سازنده حق از باطل) را نازل فرمود تا برای جهانیان هشدار دهنده‌ای باشد.

از همین‌رو، پیامبر اسلام نامه‌هایی به سران ایران و روم و عالمان مسیحی می‌فرستاد تا اسلام را بپذیرند. اگر صورت بخشی دین اسلام برتر از ادیان دیگر و به تعبیری ترجیحی بر صورت‌های دیگر ندارد، چرا پیامبر اسلام ﷺ آن‌ها را به اسلام فرا می‌خواند. حال به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

الف) نامه پیامبر به اسقف نجران:
به نام خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب، از محمد فرستاده خداوند به اسقف نجران، دین اسلام را بپذیرد.

ب) نامه پیامبر به مقوس:
بسم الله الرحمن الرحيم. از محمد فرزند عبدالله به مقوس بزرگ قبط. سلام بر کسی که تابع هدایت گردد. همانا من تو را به اسلام دعوت می‌کنم. اسلام آر تا سلامت بمانی (احمدی میانجی، ۱۴۱۹: ص ۹۷)

همچنین پیامبر اسلام پیروی از اهل بیت خود را عامل هدایت و نجات می‌داند؛ نه چیزی دیگر. از همین‌رو، پیامبر اهل بیت خود را به کشتی نوح تشبیه کرده است.

بنابراین، اگر بنابر عقیده آقای سروش، همه آدمیان می‌توانند صورت‌هایی بر امر بی‌صورت بیفکنند و هیچ یک از این صورت‌ها ضرورتاً بهتر از دیگری نیست، پس چرا پیامبر اسلام ﷺ صورت‌بخشی خود و اهل بیتش را عامل هدایت می‌داند و آن را بهتر از صورت‌های دیگری می‌داند؟ به نظر می‌رسد عقیده آقای سروش با آیات قرآن و سیره پیامبر ﷺ هم‌خوانی ندارد.

۵. آقای سروش و آقای شبستری هر دو در این عقیده شریک‌اند که در خارج واقعیتی به نام واقعیت مطلق یا امر بی‌صورت وجود دارد که افراد در مواجهه با این امر بی‌صورت یا واقعیت مطلق، تفسیرهای مختلفی ارائه می‌دهند. در اسلام، این واقعیت با عنوان «الله» تفسیر می‌شود. در دین مسیحیت از آن با عنوان «خدای پدر» (و در شکل تثلیث) و در دین یهود با عنوان «یهوه» و در بعضی سنت‌های هندی با عنوان ویشنا تعبیر می‌کنند. همه این

برداشت‌ها از واقعیت مطلق یا امر بی‌صورت، در حد ساحت پدیداری درست‌اند، ولی در ساحت واقع هیچ کدام صحیح نیست. به تعبیر آقای سروش، امر بی‌صورت که خداست، نه واحد است و نه تثلیث و نه شخصی است و نه غیرشخصی.

حال پرسش اساسی این است که اگر هیچ یک از آموزه‌های ادیان با واقع منطبق نیست، پس چگونه پی‌برده‌ایم که در خارج یک امر بی‌صورت وجود دارد که ادیان مختلف، صورت‌های مختلف این امر بی‌صورتند. آیا «امر بی‌صورت» و «واقعیت مطلق بودن خدا» خود صورتی نیست که با واقع منطبق است؟ چگونه به این حقیقت رسیده‌ایم که در واقع، یک امر بی‌صورت وجود دارد؟ اگر ما می‌توانیم به شناختی در مورد امر بی‌صورت برسیم که درست است، چرا شناخت‌های دیگر درست نباشند. اگر انسان‌ها تحت تأثیر فرهنگ و عادات و رسوم خاص خود، تفسیری خاص از امر بی‌صورت دارند، چگونه به واقعیتی به نام امر بی‌صورت رسیده‌اند که تحت تأثیر فرهنگ و عادات و رسوم خاص آنان نیست؟ اگر تمامی مفاهیم انسانی تحت تأثیر فرهنگ و عادات و رسوم خاص است، چرا یکی از مفاهیم به نام «واقعیت» یا «وجود» بر خدا صادق است که در تمامی فرهنگ‌ها مشترک است. اگر یک مفهوم مشترک در میان اقوام و ملت‌های مختلف یافت می‌شود، چرا مفاهیم دیگری یافت نشوند. بنابراین، اگر یک مفهوم از مفاهیم انسانی مانند «وجود» بر واقعیت غایی یا امر بی‌صورت صدق کند، مفاهیم دیگر نیز صدق می‌کند.

اگر مفاهیم چندی بر واقعیت مطلق صادق باشند، در آن صورت از تقيض آن قابل تشخیص است. در نتیجه، این مفاهیم به یک دین خاص نزدیک‌تر است تا دیگری؛ یعنی اگر در مورد واقعیت متعالی بتوانیم بگوییم که موجود، عالم، قادر، متشخص، مهربان و بخشنده و ... است، پس مفاهیم مقابل این مفاهیم به واقعیت نهایی اطلاق پذیر نیست و این مفاهیم بیشتر به یک دین خاص نزدیک است. از این رو، یک دین خاص حقانیت دارد. بنابراین، دین‌داری تجریت‌اندیش یا پلورالیسم مبتنی بر تجربه دینی یا به لادری‌گری رهنمون می‌گردد یا به مقبولیت یک دین خاص.

۶. آقای سروش می‌گوید وحی از سنخ تجربه دینی است و تجربه دینی در مورد دیگر انسان‌ها روی می‌دهد. در نتیجه، به همه انسان‌ها وحی می‌شود و همه انسان‌ها می‌توانند آورنده دین خاصی شوند. این باور مخالف آموزه‌های قرآنی است که خداوند پیامبر را

خاتم انبیا می‌داند. از این رو، باب وحی رسالی و نبوی برای همیشه بسته شده است؛ هر چند وحی به معنای غیررسالی و نبوی آن به اولیای الهی امکان دارد؛ همان گونه خداوند به مادر موسی وحی کرد.

نتیجه‌گیری

- از مجموع آنچه در باب تجربه دینی گذشت، می‌توان چنین نتیجه گرفت:
۱. وحی را نمی‌توان از سنخ تجربه دینی دانست؛
 ۲. باب وحی نبوی و رسالی برای همیشه پس از پیامبر اسلام ﷺ بسته شده است؛
 ۳. وحی را نمی‌توان دو جنبه‌ای دانست و تمامی صورت‌هایی که دین‌داران بر امر بی‌صورت می‌افکنند، از اتقان و حجیت برابر برخوردار نیست؛
 ۴. تجربه دینی را نمی‌توان مبنای دین و دین‌داری دانست، زیرا دارای اشکالات اساسی است.
 ۵. ارائه مدارکی برای دینی بودن تجربه، سبب می‌شود تجربه دینی دیگر مبنای دین قلمداد نگردد، بلکه این بُعد آموزه‌ای است که مقدم بر بعد عاطفی و تجربی است.

منابع و مآخذ

قرآن مجید

- احمدی میانجی، علی، ۱۴۱۹ق: مکاتیب الرسول، ج ۱، قم، دارالحدیث.
- پراودفوت وین، ۱۳۷۷، تجربه دینی، ترجمه و توضیح: عباس یزدانی، قم، انتشارات طه.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۵، قبض و بسط تنوریک شریعت، نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____، ۱۳۷۸، بسط تجربه‌نبوی، تهران، انتشارات صراط.
- _____، ۱۳۷۶، صراط‌های مستقیم، در: مجله کیان، ش ۳۶.
- _____، مقاله طوطی و زنبور، سایت سروش.
- _____، ۱۳۸۴، صورتی بر بی‌صورتی، گفت و گوی جان‌هیک و عبدالکریم سروش، در: مجله مدرسه، ش ۲، تهران.
- _____، فرهنگ انگلیسی رندوم هاوس
- _____، فرهنگ انگلیسی وبستر
- _____، ۱۳۸۱، تجربه دینی و گوهر دین، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۰، تاریخ تفکر مسیحی، روبرت آسریان، تهران، نشر پژوهش فرزانه.
- _____، ۱۳۸۱، نخاستگاه نواندیشی دینی، قم، زلال کوثر.
14. Alston, William, 1964, "Religion", in: The Encyclopedia of Philosophy, Edited by: Paul Edwards, Macmilan publishing Co, New York.
15. _____, 1996, *Religion Experience as Perception of God*, in: Philosophy of Religion, Edited by: Michael Peterson....., Oxford Univershty Press, New York.
16. Copleston, Frederick, 1971, *A History of Philosophy*, Vol 7, Search Press, London.
17. Pojman, Louis, 1987, *Philosophy of Religion*, Wadsworth publishing Company, America.
18. Smart, Nininan, 1967, *The Religious Experience of Mankind*, Charles Scribner's, 19. Sons, New York.