

## ماهیت وحی و مسأله تساوی ادیان

محمد رضا بلائیان\*

بهائلی دهقان متکابادی\*\*

### چکیده:

نظریه تکثرگرایی دینی که مدعی تساوی ادیان و مذاهب در حقانیت و تساوی دینداران در امکان نجات و رستگاری است، دارای رویکردها و تقریرهای متفاوتی می‌باشد. مهم‌ترین رویکرد، دیدگاهی است که سعی دارد این تئوری را از نگرشی خاص به وحی استخراج نماید. این نگرش، همان تجربی‌انگاری یا تجربه دینی تلقی کردن وحی است. مقاله حاضر ضمن بیان تئوری‌های بدیل نظریه تجربه دینی در خصوص ماهیت وحی و نشان دادن برآیند آنها در نظریه تکثرگرایی دینی، به بررسی امکان یا عدم امکان انتاج این نظریه از آنها می‌پردازد. این مقاله درصدد اثبات این فرض است که نظریه تکثرگرایی دینی نه تنها از طریق رویکرد تجربی نسبت به وحی، بلکه به کمک هیچ تلقی دیگری درباره وحی نیز قابل توجیه نیست.

واژگان کلیدی: وحی، تکثرگرایی دینی، تجربه دینی، دیدگاه گزاره‌ای، دیدگاه فعل گفتاری.

\* عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه یزد.

\*\* دانشیار گروه الاهیات دانشگاه یزد.

تاریخ تأیید: ۸۷/۷/۱۱

تاریخ دریافت: ۸۷/۲/۴

## طرح مسأله

مفهوم «وحی» در فرهنگ دینی و به خصوص در ادیان الهی از اساسی‌ترین مفاهیم به‌شمار می‌آید. نقش بنیادی وحی از این‌روست که روزنه انسان به جهان غیب می‌باشد و از همین منفذ است که تعالیم دینی و الهی به آستان زندگی بشر فرو می‌آیند. بنابراین روشن است که هرگونه تغییر در نوع نگاه انسان به این موضوع و ماهیت آن، در مجموعه فرآیند دینداری انسان، تأثیر عمیق و انکارناپذیری ایجاد خواهد کرد.

با توجه به این تأثیر است که عمده‌ای سعی می‌کنند راه توجیه نظریاتی جدید و متفاوت درباره اصل دین را از طریق نظریه‌پردازی در حوزه ماهیت وحی باز کنند. از جمله نظریاتی که این پندار در مورد آن قابل ردیابی می‌باشد، دیدگاه تکثرگرایی دینی است. این دیدگاه بنابر مشهورترین رویکرد آن - که جان هیک<sup>۱</sup> فیلسوف دین دین قرن بیستم، آن را ارایه کرده است - برخلاف دیدگاه سنتی، مدعی تساوی ادیان و حیانی در حقانیت و تساوی دینداران در امکان نجات و رستگاری است. این مقاله درصدد است، بر پندار کسانی که سعی دارند نظریه تکثرگرایی دینی را با تلقی خاصی از مفهوم وحی استنتاج نمایند، خط بطلان بکشد خواننده از رهگذر آن دریابد که نه تنها نظریه این گروه درباره وحی، که هیچ‌گونه نظریه‌پردازی دیگری در این باره، توان دفاع منطقی از تئوری تساوی ادیان را ندارد.

## ماهیت وحی

به‌طور کلی در پاسخ به سؤال از چیستی وحی، سه دیدگاه اصلی ارایه شده است که عبارتند از: دیدگاه گزاره‌ای، دیدگاه تجربه دینی و دیدگاه افعال گفتاری. بنابر تقریری که ما در این مقاله درباره این سه نظریه ارایه خواهیم کرد، مطرح ساختن

این دیدگاه‌ها تحت این سه عنوان، مشابه طرح کسانی است که این دیدگاه‌ها را تحت سه عنوان نظریه الهام حقایق، نظریه تجربه دینی و نظریه املای الفاظ معرفی می‌نمایند؛ به این بیان که دیدگاه گزاره‌ای، همان دیدگاه الهام حقایق است و نظریه افعال گفتاری نیز تفاوت روشنی با دیدگاه املای الفاظ ندارد.

## ۱. دیدگاه گزاره‌ای

بر اساس این دیدگاه، وحی نوعی انتقال اطلاعات از طرف خدا به پیامبر است. این اطلاعاتی را که پیامبر دریافت می‌کند، ماهیت گزاره‌ای دارند. مفهوم محوری این دیدگاه که عدم دقت در آن باعث برداشت نادرست از این نظریه خواهد شد، مفهوم «گزاره» است. منظور از گزاره در منطق، قولی است که احتمال صدق و کذب داشته باشد؛ مانند جمله «هوا ابری است». اما در وحی گزاره‌ای این‌گونه نیست؛ بلکه در این دیدگاه، حقایق و حیانی گزاره‌هایی هستند که از زبان‌های طبیعی استقلال دارند. طبق این نظریه، حقایق ارسالی از جانب خداوند، اطلاعات محضی هستند که صورت زبانی خاصی ندارند. به عبارت دیگر، حقایق و حیانی مفاهیمی هستند که خدا آنها را با واسطه یا بی‌واسطه بر قلب پیامبر (ص) نازل می‌کند و او آنها را در قالب زبانی خاص به مردم ابلاغ می‌نماید. پس طبق این نظریه، اصل ادعاهای پیامبران، از جانب خدا و عبارت از جانب خود ایشان است.

برخی از نویسندگان معاصر مدعی شده‌اند دیدگاه گزاره‌ای، قدیمی‌ترین نظریه در مورد سرشت وحی است. همچنین گفته شده است که عموم فلاسفه و متکلمان اسلامی همچون فارابی، ابن‌سینا و غزالی این دیدگاه را پذیرفته‌اند. (قائم‌نیا، ۱۳۸۱: ۳۵ - ۴۰) اما با توجه به اینکه عموم پیروان ادیان آسمانی با این فرض تعالیم پیامبران را پذیرفته‌اند که اینها سخنان خدا هستند و این مطلب از طریق کتب آسمانی همچون تورات، انجیل و قرآن به طرز اطمینان‌بخشی به آنها القاء شده است و با التفات به اینکه دیدگاه گزاره‌ای، سرشت زبانی وحی را انکار می‌کند، بعید

1. John hick.

است بتوان دو مدعای فوق را پذیرفت؛ از نگاه سنت‌گرایان، تورات و انجیل کلام پروردگارانند. (کیویست، ۱۳۷۶: ۱۰۹ و ۱۱۰) گروهی از مسیحیان نیز معتقدند کتاب‌های مقدس با همین الفاظ بر حضرت مسیح نازل شده‌اند و آیات قرآن نیز به‌شیوه غیر قابل تشکیکی بر این مطلب صراحت دارند. در مقابل، کسانی با الهام از مضامین متون مقدس و خصوصاً قرآن کریم، نظریه‌ای باعنوان «املای الفاظ» را مطرح نمودند که بنابراین پیامبران در جریان وحی، کلام خدا را می‌شنیدند و آن را عیناً به مردم ابلاغ می‌کردند. ایشان این عقیده را قدیمی‌ترین دیدگاه درباره سرشت وحی در میان ادیان ابراهیمی دانسته‌اند. (شاکر، ۱۳۸۵: ۵۱)

البته صاحب قول نخست نیز در پاسخ به این سؤال که کدام‌یک از این سه نظریه را می‌توان بر وحی قرآنی و اسلامی منطبق دانست، وحی اسلامی را گامی فراتر از وحی گزاره‌ای دانسته، آن را دارای دو لایه گزاره‌ای و گفتاری می‌داند. (قائمی‌نیا، همان: ۱۶۷ - ۱۶۹) که این تعبیر دیگری از همان نظریه «املای الفاظ» است؛ چرا که براساس هر دو قول، خداوند هم حقایق را الهام کرده و هم الفاظ را املا نموده است.

اما در خصوص نظریه حکما و اندیشمندان اسلامی که بنا بر تفسیر شهید مطهری از آن، به‌حسب ظاهر با دیدگاه گزاره‌ای انطباق بیشتری دارد و دیدگاه املای الفاظ از آن استنباط نمی‌شود، چه باید گفت؟ براساس این تفسیر، فلاسفه اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا برآنند که همان‌گونه که در جریان ادراک عقلی، انسان یک صورت حسی را از طبیعت می‌گیرد و سپس با تعالی درجات، حالت عقلانیت و کلیت به خود می‌گیرد، روح پیامبر نیز با استعداد خاصی حقایق را در عالم معقولیت و کلیت خود می‌گیرد و پس از نزول، بر آنها لباس محسوس می‌پوشاند؛ به‌این ترتیب، حقایقی را که پیامبر به‌صورت معقول و مجرد ملاقات کرده است، در مراتب وجود او تنزل می‌کند و به‌صورت امر حسی مسموع یا مبصر در می‌آید و به این ترتیب وحی نازل می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۵: ۸۶) در توجیه عدم تنافر این دیدگاه با

نظریه «املای الفاظ» که ظاهراً مورد تأیید آیات قرآن است، دو راه بیشتر وجود ندارد؛ نخست اینکه بگوییم زبانی بودن وحی را تنها از گزارش خود پیامبر می‌توان استنباط کرد؛ درحالی‌که ابن‌سینا و فارابی صرفاً به آرایه بحثی عقلی در خصوص کیفیت نزول وحی پرداخته‌اند و عقل را یارای درک سرشت زبانی وحی نیست و فهم این موضوع، رهاورد خود وحی است. (قائمی‌نیا، همان: ۱۶۹ - ۱۷۰) دوم اینکه دست به تأویل کلام حکما بزنیم و بگوییم خود پیامبر در تنزل حقایق دریافتی از جانب خدا به‌صورت امر حسی مبصر یا مسموع نقشی ندارد و این کار نیز با اراده خدا صورت می‌پذیرد. (شاکر، همان: ۵۲)

پیداست که توجیه نخست، نوعی اقرار به عدم انطباق دیدگاه عقلی حکمای مسلمان درباره سرشت وحی با نظریه حاصل از قرآن و متون دینی اسلامی در این مورد است؛ حال اگر بخواهیم به‌نوعی از نظریه امثال فارابی و ابن‌سینا و عدم تنافر آن با آیات قرآنی دفاع کنیم، در آن صورت، رأی دوم به‌نحو موجه‌تری از عهده این کار برمی‌آید.

نکته دیگر اینکه بعضی از نویسندگان غربی که از عنوان تجربه دینی استفاده می‌کنند نیز نظریه خود را به‌گونه‌ای تقریر کرده‌اند که با آنچه در باب دیدگاه گزاره‌ای گفتیم ناهمخوانی ندارد. به‌عنوان مثال، نینیان اسمارت می‌گوید:

رویدادهای تاریخی، تجربه‌های دینی و نیز [حضرت] عیسی سخنان [انسان‌ساخته] نیستند؛ بلکه آن چیزی هستند که کتاب مقدس درباره آنها سخن می‌گوید. آنها خود گزاره نیستند؛ اما موضوعاتی‌اند که گزاره‌های کتاب مقدس اشاره به آنها دارد. (اسمارت، ۱۳۸۳: ۲۵)

در اینجا به‌طور طبیعی این سؤال مطرح می‌شود که تفاوت دیدگاه گزاره‌ای با دیدگاه تجربه دینی در چیست؟ اسمارت خود به این سؤال، چنین

پاسخ می‌دهد که:

مطلب مذکور با این بیان که وحی در اینجا امری غیر گزاره‌ای تلقی می‌گردد، می‌تواند جمع‌بندی شود. روشن است که وقتی خداوند خود را بر پیامبری آشکار می‌کند، این فرایند مستلزم نوعی تجربه خود پیامبر است. (همان، ۲۶)

منظور این است که صاحبان دیدگاه گزاره‌ای منکر آن نیستند که پیامبر در حادثه وحی، صاحب تجربه خاصی می‌شود. آنها قبول دارند که پیامبر در جریان ارتباط با فوق عالم طبیعت، همراه با پیامی که می‌گیرد تجربه‌ای وحیانی هم خواهد داشت؛ اما آنها نمی‌گویند اساس دین و شریعتی که پیامبر برای مردم می‌آورد، همان تجربه است؛ بلکه معتقدند رکن اصلی دین، آن پیامی است که پیامبر از خدا می‌گیرد.

## ۲. دیدگاه فعل گفتاری

با وجود اینکه ظهور این نظریه، پس از طرح دیدگاه تجربه دینی است، اما از آنجا که در بحث ارتباط این نظریات با نظریه پلورالیسم دینی، «فعل گفتاری» تنها نظریه تجربه دینی چالش‌برانگیز است، توضیح مختصر این دیدگاه در ابتدا و بررسی مفصل آن را در به آخر مطرح می‌کنیم. این نظریه متأثر از افکار جی. ال آستین<sup>۱</sup>، فیلسوف زبان مشهور در قرن بیستم است. تصویری که از قدیم درباره ارتباط زبانی مطرح بوده، این است که واحد ارتباط زبانی «جمله» است؛ یعنی وقتی ارتباط زبانی برقرار می‌کنیم، فقط جملاتی رد و بدل می‌نماییم؛ اما آستین در مقابل این فکر معتقد است واحد ارتباط زبانی، افعال گفتاری است؛ به این معنا که ارتباط زبانی هنگامی تحقق می‌یابد که گوینده‌ای، افعالی گفتاری انجام دهد. به بیان دیگر، هر

گوینده‌ای هنگام ارتباط زبانی خود، افعالی را انجام می‌دهد. که در یکی از این سه گروه قرار می‌گیرند: یک، فعل گفتار؛ دو، فعل ضمن گفتار؛ سه، فعل بعد گفتار؛ فعل گفتار، همان عمل گفتن چیزی است. فعل ضمن گفتار، عملی است که گوینده ضمن گفتن چیزی انجام می‌دهد، مانند هشدار یا وعده دادن به مخاطب. فعل بعد گفتار نیز فعلی است که همراه با گفتار انجام می‌شود؛ مانند تأثیرات گوناگونی که در احساس و افکار مخاطب ایجاد می‌شود. (قائم‌نیا، همان: ۷۱ - ۷۳) مثلاً وقتی می‌گوییم: «در را ببندید» جمله معناداری بر زبان آورده‌ایم که این کاری گفتاری است و در ضمن این کار گفتاری، محتوایی خاص را به مخاطب انتقال می‌دهیم که این «فعل ضمن گفتار» است؛ مثلاً فعل ضمن گفتار در مثال فوق، امر است و نهایت اینکه این افعال گفتاری ما در مخاطب حالتی خاص ایجاد می‌کند و او را به کاری خاص وادار می‌کند؛ مانند اینکه در مخاطب، ترس، شرم یا... ایجاد می‌نماید. اینها افعالی هستند که «فعل بعد گفتار» نام دارند.

حال براساس نظریه‌ای که وحی را افعال گفتاری خدا نسبت به پیامبر می‌داند، «فعل گفتاری» خدا نسبت به پیامبر این است که جملاتی را به زبان خاصی بر پیامبر ارایه می‌کند و «فعل ضمن گفتار» خدا این است که پیام خاصی را با آن جملات به وی الهام می‌کرده، او را مأمور به ابلاغ آن می‌کند. «فعل بعد گفتار» نیز که در اصل سرشت وحی دخیل نیست، آن تأثیری است که این افعال بر خود پیامبر و مخاطبان او دارد. بنابراین می‌توان گفت: ادعای این دیدگاه این است که اولاً، وحی سرشت زبانی دارد و از زبان مستقل نیست و اینکه گفته می‌شود: «خدا بر پیامبر وحی کرده است» به این معناست که او ارتباطی با خدا برقرار کرده است؛ ثانیاً، در این ارتباط زبانی، افعالی گفتاری صورت گرفته است و خدا جملات معنادار را به زبان خاصی بر پیامبر اظهار کرده است و این جملات، محتوا و مضمون خاصی داشته‌اند. به این ترتیب، تفاوت این دیدگاه با دیدگاه گزاره‌ای در این است که وحی را دارای ماهیت زبانی می‌داند؛ اما دیدگاه قبل، وحی را اطلاعاتی می‌داند که سرشت

۱. J. L. Astin.

زبانی ندارند. (قائم‌نیا، همان: ۷۴)

اکنون به نظر نمی‌رسد نظریه فعل گفتاری وحی با شرحی که از آن گذشت، تفاوت بارزی با دیدگاه «املای الفاظ» پیشگفته داشته باشد؛ چراکه نهایتاً مدعای هر دو دیدگاه این است که هم الفاظ وحیانی با زبان خاص خود و هم پیام و معانی مندرج در آنها از خداست و پیامبر به شکل کاملاً معصومانه آنها را به بشر منتقل می‌کند.

#### بر آیند دو دیدگاه در بحث پلورالیسم دینی

هیچ‌کدام از دو دیدگاه مذکور نمی‌تواند سنگ‌بنای محکم و قابل استفاده‌ای برای تئوری تساوی ادیان باشد؛ زیرا خواه وحی را اطلاعاتی مستقل از زبان‌های طبیعی و از طرف خداوند بدانیم و خواه آن را اطلاعاتی بدانیم که به واسطه زبان طبیعی خاصی در قالب افعال گفتاری مذکور در اختیار پیامبر قرار گرفته است، نمی‌توانیم برای اشکال‌های متعددی که در مقابل معتقدان به اصالت تکثر قرائت‌ها از متون دینی قرار دارد، پاسخ‌های مناسبی بیابیم. به هر کدام از این دو نظریه گردن بنهیم، در حقیقت پذیرفته‌ایم که فهم اطلاعات دریافتی پیامبر از جانب خدا به صورت صددرصد غیرممکن نیست و نیز فهم ما از آن اطلاعات، نسبت به حقایق و عدم آن بی‌اقتضا نیست؛ زیرا این حداقل با حکمت و علم بی‌انتهای خدا منافات دارد که با علم به این موضوع، چنان اطلاعاتی را برای ما ارسال کند. مگر خدا عالم مطلق نیست؟ مگر او حکیم علی‌الاطلاق نیست؟ اگر هست به مقتضای علمش همه چیز را می‌داند. پس اینکه ما نمی‌توانیم به درک صحیحی از کلام او برسیم را نیز می‌داند و پس چون عبث از او آسُر نمی‌زند، کاری را که محکوم به شکست است، انجام نمی‌دهد. بنابراین اگر ما از درک سخن خدا عاجز باشیم و تفاسیر ما از کلام او یکسره باطل باشد یا پیامبر، پیام او را متناسب با فهم خود اخذ و به مردم ابلاغ کند و یا اینکه این امکان وجود داشته باشد که راه تلقی و دریافت پیام الهی و مراد خدا

از آن پیام برای بشر بسته باشد، معنا ندارد خدا با ما سخن بگوید و سعی در هدایت و راهنمایی ما داشته، بر ما اتمام حجت کند. بنابراین به فرض درستی چنین ادعاهایی، حقایق همه ادیان و یا تساوی آنها در این حقایق نتیجه‌گیری نمی‌شود؛ بلکه نتیجه این خواهد بود که همه ادیان باطلند و دین و دینداری، بعث انبیا و انزال کتب، کاری عبث و از روی بی‌خردی است. بنابراین در این حالت، پلورالیسم یعنی کشیدن خط بطلان بر تمامی ادیان.

علاوه بر این، توجه به آموزه عصمت انبیا، مؤید مهمی بر این مطلب است که از طریق دو دیدگاه گزاره‌ای و فعل گفتاری نمی‌توان راه را برای نظریه پلورالیسم دینی هموار ساخت؛ چراکه عصمت پیامبر در دیدگاه گزاره‌ای بدین معناست که او حقایق را از خداوند دریافت کرده و در فهم این حقایق نیز مصون از خطاست و همان حقایق را بدون کاستی و فزونی و یا تفسیر شخصی به مردم ابلاغ کرده است. در دیدگاه فعل گفتاری نیز لازمه عصمت پیامبر این است که او در افعال گفتاری، ضمن گفتار و بعد گفتار، مصون از خبط و خطا باشد، بدین معنا که اولاً، وحی را با همان الفاظی (افعال گفتاری) که خدا به کار برده است، به مردم گزارش دهد؛ ثانیاً، افعال ضمن گفتاری خدا از قبیل امر، نهی، اخبار و... را دقیقاً دریافت، به دیگران انتقال دهد؛ ثالثاً، افعال بعد گفتاری وحی، یعنی تأثیرات وحی بر خود پیامبر و دیگران به همان صورت باشد که مراد خداوند است. به این ترتیب، دیگر ممکن نیست در هیچ مرحله‌ای از وحی، در کنار اراده خدا، نقش مستقلی برای خود پیامبر قائل شد و از این رهگذر، جاده ناهموار پلورالیسم دینی را نیز هموار کرد. مثلاً نمی‌توان گفت: بنابر دیدگاه وحی گزاره‌ای، همه پیامبران معنای واحدی از خدا دریافت کرده‌اند؛ اما تفاوت انبیا در این است که هر پیامبری، آن معانی را متناسب با فهم خود در قالب الفاظ ریخته است؛ زیرا لازمه نکته اخیر این قول، تشکیک در امکان تلقی صحیح پیامبر از حقایق مندرج در پیام الهی است و این یعنی تشکیک در عصمت پیامبر.

## ۳. دیدگاه تجربه دینی

صاحب کتاب بسط تجربه نبوی و مدافع نظریه تجربه‌انگاری وحی که انگیزه خود از نگارش آن را سخن گفتن از بشریت و تاریخیت دین و تجربه دینی دانسته است، در اثر دیگر خود، تجربه دینی را به این صورت توضیح داده است:

تجربه دینی عبارت است از مواجهه با امر مطلق و متعالی. این مواجهه در صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود؛ گاه به صورت رؤیا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بیکران‌های، گاه قبض و ظلمتی، گاه بسط و نورانیتی، گاه عشق به معشوق نادیده‌ای، گاه احساس حضور روحانی کسی، گاه اتحاد با کسی یا چیزی، گاه درک سری و کشف رازی، گاه درآمدن جذبه‌ای، عطشی، برقی، جمالی، بهجتی و... بر همه اینها می‌توان نام تجربه دینی نهاد. (۷: ۱۳۷۷)

سخن فوق توضیحی کلی از فرآیندی کلی به نام تجربه دینی است که هم تجربه پیامبرانه وحی را دربر می‌گیرد و هم تجربیات دینی عموم متدینین را؛ اما در شرح و توصیف تجربه دینی شخص پیامبر که از آن با عنوان «وحی» یاد می‌شود، صاحب این اثر می‌نویسد:

در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند و آن پیامبر، چندان به آن فرمان و آن سخنان یقین می‌آورد و چنان در خود احساس اطمینان و دلیری می‌کند که آماده می‌شود و در مقابل همه تلخی‌ها و تنگی‌ها و حمله‌ها و دشمنی‌ها، یک‌تنه بایستد و وظیفه خود را بگذارد. (۳: ۱۳۷۸)

آنچه در خصوص دیدگاه سوم گفتیم، گزارشی کلی از نظریه‌ای است که با وجود اینکه شواهد متعددی از آثار اندیشمندان غرب و شرق بر آن ارایه شده است، اما موطن اصلی آن، جهان غرب و خاستگاه اصلی آن به‌عنوان یک نظریه متمایز، اندیشه‌های شلایرماخر<sup>۱</sup> (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) است. وی در کتاب *ایمان مسیحی* ادعا کرده است که تجربه دینی، تجربه عقلی یا معرفتی نیست و به این وسیله، شرایطی را مهیا ساخته تا بتواند وحی را نوعی تجربه دینی انسان‌های خاص قلمداد کند. او می‌گوید:

تجربه دینی) احساس اتکای مطلق و یکپارچگی به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است. این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش قایم به خود است و مستقل از مفاهیم، تصورات، اعتقادات یا اعمال می‌باشد. چون این تجربه، نوعی احساس است و از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌رود، از این رو نمی‌توانیم آن را توصیف کنیم؛ این تجربه، حسنی و عاطفی است، نه معرفتی. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۴۱)

از آن پس، افراد بسیاری از قبیل، رودلف اتو<sup>۲</sup> (۱۸۶۹-۱۹۳۷)، ویلیام جیمز<sup>۳</sup> (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و ویلیام آلستون<sup>۴</sup> (۱۹۲۱)، پراودفوت<sup>۵</sup> و... در بسط و حل و فصل پیچیدگی و مشکلات این نظریه کوشیدند و رویکردهای مختلفی از آن را عرضه کردند. شرح رویکردهای مختلف این نظریه و توصیفات مختلفی که برای سرشت تجربه دینی ارایه کرده‌اند و اتخاذ موضع درباره آنها در روند بحث ما اثری ندارد؛ اما

1. Schleiermacher.
2. Rudolf otto.
3. William jams.
4. William Alston.
5. Proudfoot.

دانستن هسته مشترک کلام تجربه‌گرایان دینی درباره موضوع بحث ما ضروری می‌نماید.

۱-۳. هسته مشترک رویکردهای تجربه‌گرایی دینی

این دیدگاه به‌عنوان دیدگاه کاملاً متفاوت از دیدگاه سنتی، برخلاف دیدگاه گزاره‌ای می‌گوید:

وحی از سنخ دانش و معرفت و گزاره نیست؛ نوعی انکشاف خویشتن خداوند است؛ خداوند گزاره وحی نمی‌کند، بلکه خودش را وحی می‌کند. (فعالی، ۱۳۷۹: ۳۵۵)

شلایرماخر وحی را با انکشاف نفس خداوند در تجربه دینی یکی می‌داندست. (همان: ۳۵۷) برطبق این دیدگاه غیرزبانی، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست؛ بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، وارد قلمرو تجربه بشری می‌گردد. در این دیدگاه:

احکام کلامی، مبتنی بر وحی نیستند؛ بلکه بیانگر کوشش‌های انسان برای شناخت معنا و اهمیت حوادث وحیانی به‌شمار می‌روند. (هیگ، ۱۳۷۶: ۱۴۹)

جان‌هیگ در جای دیگری می‌گوید:

من سعی کرده‌ام که آن (وحی) را در معنای گسترده‌تری به‌کار گیرم؛ به‌معنایی که الزاماً مستلزم گزاره‌های مکشوف از ناحیه الهی یا مداخله‌های اعجاز‌آمیز خداوند در جریان تاریخ بشر نیست؛ بلکه در آن تمام آگاهی‌های دینی اصیل و راستین بشری، بازتابی در مقابل حضور فراگیر و مسلط و فشار بازدارنده حقیقت (واقعیت) الهی است. (۱۳۷۸: ۱۷۲)

نتیجه‌ای که از این سخن حاصل می‌شود، این است که تجربه‌گرایی دینی را می‌توان به‌گونه‌ای درنظر گرفت که دیدگاه وحی گزاره‌ای نیز شامل شود. چنین معنای گسترده‌ای، هم اشکال غیر گزاره‌ای وحی، مانند انکشاف خدا در حضرت مسیح یا انکشاف خدا در وقایع خاصی همچون معجزات را دربر می‌گیرد و هم اشکال گزاره‌ای وحی را؛ اعم از آنکه الفاظ نیز وحیانی و یا صرفاً الهام حقایق باشند. آنچه بستر امکان چنین گستره‌ای را مهیا می‌کند این است که پیامبر در همه اشکال یادشده وحی - اعم از اینکه صاحب مأموریتی بشود یا خیر - واجد یک تجربه می‌شود. این چیزی است که صاحبان دیدگاه گزاره‌ای نیز - چنانکه قبلاً اشاره شد - منکر آن نیستند؛ اما نکته جدایی تجربه دینی از دیدگاه سنتی این است که با وجود اقرار به شباهت مذکور (حصول تجربه دینی برای پیامبر) بین همه دیدگاه‌ها رکن اصلی و محور اساسی در وحی بنا بر هر کدام از دو دیدگاه گزاره‌ای و تجربه دینی متفاوت است. بنا بر دیدگاه تجربه دینی برخلاف دیگری خداوند بر آن نبود که یک کتاب پیراسته از خطا و ریب برای بشر فرو فرستد و به‌همین دلیل، وحی ماهیت معرفتی ندارد و راه‌آوردهای آن بدون حصول آن تجربه قابل اثبات یا انکار نیست.

۲-۳. لوازم تجربی‌انگاری وحی

تجربی‌انگاری وحی لوازمی را به‌دنبال دارد که عبارتند از:

یک. در این اعتقاد، ایمان معرفت نیست و صرفاً به‌معنای شناخت گزاره‌های متون مقدس نمی‌باشد ایمان نوعی اعتماد و سرسپاری است و صرفاً جنبه شخصی دارد. بنا براین در این دیدگاه، نه الاهیات طبیعی جایگاهی دارد و نه الاهیات نقلی؛ زیرا اولی مبتنی بر اعتبار عقل جهت تحصیل مواد خام لازم برای ایمان است و دیگری مبتنی بر دیدگاه وحی گزاره‌ای است که وحی را اطلاعات قابل فهم و فرو آمده از جانب خدا می‌داند. دو. از خصایص دیگر این طرز تلقی، آن است که وحی به‌مثابه انکشاف ذات خدا و

به‌عنوان یک واقعه تاریخی، خودبه‌خود قابل استفاده نیست؛ بلکه این واقعه اصیل و تاریخی حتماً باید از فیلتر تفسیر و تعبیر انسانی عبور نماید تا برای ما زبان باز کند. یعنی تجربه‌های وحیانی بدون تفسیر واقعی ندارند. لذا در مقام تفسیر و مفهوم‌سازی از این تجارب درونی، تنوع و تعدد پیش می‌آید و در حقیقت ما هیچ تجربه خامی نداریم. (سروش، ۱۳۷۷: ۹-۱۱)

سه. سومین پیامد این دیدگاه در زمینه اعتبار و حجیت متون مقدس، نمایان می‌شود. طبق این دیدگاه، دیگر کتاب مقدس یک کتاب معصوم املا شده نیست؛ بلکه تماماً مکتوبی بشری است که از آن حادثه تاریخی و وحیانی حکایت می‌کند. مواجهه‌ای که به مدد مشیت الهی رخ نموده و بشر جایز الخطا، آن را تعبیر و توصیف نموده است. (باربور، ۱۳۷۴: ۲۶۹)

چهار. ما حق نداریم درباره وحی به‌عنوان حادثه‌ای مطلقاً بی‌همتا و تکرارناپذیر سخن بگوییم. از آنجا که سخن از تجربه درونی شخص است، مسلماً این تجربه متأثر از تجربه بیرونی اوست و مادام که تجربه بیرونی در تحول و تجدد باشد، احتمال تجدد تجربه‌های درونی بشر نیز وجود دارد. آقای سروش، شریعت اسلام را محصول دوگونه تجربه درونی و بیرونی پیامبر اکرم می‌داند که تا پایان عمر آن حضرت در طی فرایندی تدریجی و متکامل پدیدار گشته است؛ یعنی چنین نبوده که خداوند از آغاز، مجموعه‌ای مشخص از معارف و احکام را طراحی کند و آنها را یکجا یا تدریجاً در اختیار او گذاشته و از وی خواسته باشد به تدریج و در شرایط خاص به مردم ابلاغ نماید؛ بلکه تجربه درونی و کشف و شهودهای باطنی پیامبر از یکسو و روخندهای اجتماعی، پرسش‌های نوظهور و نیازهای جدید از سوی دیگر، موجب پیدایش این مجموعه (کتاب و سنت) شده است. طبق چنین نگرشی:

امروز هم باید دین را چون تجربه‌ای در حال تحول و تفاعل و توالد (نه چون ایدئولوژی بسته و پیشاپیش تعیین و تمامیت‌یافته) عرضه کرد. همان تفاعل و تلاشی

که تجربه دینی پیامبر(ص) با بازنگری بازیگران عصر او و نیازها و پرسش‌ها و ذهنیتانسان داشته، امروزه هم باید میان تجربه دینی و بازنگری بازیگران عصر برقرار شود، وگرنه انسان جدید اگر خود را مخاطب دین و شرکت‌کننده در تجربه دینی معاصر نیابد، از در تسلیم و تفاهم در نخواهد آمد. (سروش، ۱۳۷۸: ۲۸)

۳-۳. تجربی‌انگاری دین و پلورالیسم دینی ...  
تردید نیست که دیدگاه تجربه دینی درصدد است تا از طرق مختلف، راهی را برای پلورالیسم دینی باز کند.

نخست اینکه، ایمان براساس این نگرش، نوعی تجربه درونی و دینی است و در نتیجه ارتباطی با تعقل و معرفت ندارد. بنابراین سخن گفتن از حقایق مطلق یکی از انواع تجربه‌های دینی و برتر دانستن آن معنا ندارد.

دوم اینکه، چنانچه پایه تمام ادیان، مبتنی بر «تجارب دینی» باشد، آنچه برای دینداران در همه ادیان اهمیت اساسی دارد، لحظه‌هایی خاص و حساس است که این تجارب دینی در آنها رخ می‌دهد. بر این اساس، حلقه اتصال واحدی میان ادیان یافت می‌شود و همین ملاک، حقیقت واحدی است که در تمام ادیان وجود دارد و بنابراین باید وجود حقیقت در تمام ادیان را به رسمیت شناخت.

سوم اینکه، براساس دیدگاه تجربه دینی، «گوهر دین» که جزء ذاتی و رکن مقوم دین می‌باشد، همان جنبه مشترک بین ادیان مختلف است. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۸: ۳۱ - ۳۵) اما پوسته‌های دین که اضافی هستند و از آن به «صدف دین» تعبیر می‌شود و ادیان در آنها اختلاف دارند، دارای اهمیت چندانی نیستند.

چهارم اینکه، هیچ تجربه عریان و بدون تفسیری در اختیار صاحب تجربه نیست؛ بلکه هر تجربه‌ای در درون شبکه‌ای از مفاهیم و باورها معنا و جایگاه می‌یابد و همیشه نگاه صاحب تجربه از زاویه تعبیرها و برداشت‌هایی است که برای او حاصل می‌شود. بنابراین اختلافات بین ادیان، از تفاسیر مختلف درباره حقیقت مورد تجربه



پدید می‌آیند و این خود ریشه در اختلاف پیشینه‌ها، علقه‌ها، انتظارات، شرایط جغرافیایی، قومی و... دارد.

### ۳-۴. نقد و بررسی دیدگاه تجربه دینی

در اینجا ما با دو سؤال اساسی مواجه هستیم. نخست اینکه آیا این دیدگاه قابل دفاع است؟ دوم اینکه به فرض درستی و قابل دفاع بودن آن، آیا منطقاً می‌توان از این نظریه، پلورالیسم دینی را نتیجه گرفت؟ در پاسخ به سؤال نخست باید: دو مسأله توجه کرد:

اول اینکه صرف‌نظر از آموزه‌های متون مقدس و صرفاً با توجه به منطق عقلانی بشر، آیا می‌توان وحی را همان تجربه درونی انسان دانست؟ دوم اینکه آیا این نظریه، قابل تطبیق بر متون مقدس و آموزه‌های آنها درباره وحی هست یا خیر؟

ابتدا بحث امکان دفاع از این نظریه را پی می‌گیریم. اهمیت این بحث از آن‌روست که اگر وحی، یک تجربه دینی و امری درونی باشد، قاعدتاً برای دیگران قابل دسترسی نخواهد بود. تنها راه اطلاع از تجربه درونی و علم حضوری دیگران، استماع گزارش مکاشف و صاحب تجربه است. اکنون آیا هیچ انسان دریافت‌کننده وحی وجود دارد که وحی را تجربه درونی خود دانسته باشد؟ اتفاقاً امر برعکس است و چنانکه در ادامه خواهیم آورد، شواهد درون دینی فراوانی، نظریه‌های رقیب درباره ماهیت وحی را تأیید می‌کنند؛ اما نکته مهم‌تر این است که اگر حتی به فرض، مستندات نقلی خاصی این نظریه را تأیید کنند، آن‌گاه نتیجه آن است که کسی بگوید: «سخنان من، ترجمان تجربه درونی من است.» چنین شخصی حتماً در معرض این سؤال قرار خواهد گرفت که آیا این تجربه درونی، یک منشأ و مصدر بیرونی هم دارد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، مفهومی این می‌شود که عاملی بیرونی در درون من تجربه‌ای ایجاد می‌کند و من به واسطه این

تجربه مأمور می‌شوم تا محتوای تجربه‌ام را به دیگران گزارش کنم.» در این مرحله باز، مسایل مختلفی طرح می‌شوند:

اولاً، چنین تقریری از این نظریه، چیزی غیر از نظریه وحی گزاره‌ای - که قبلاً شرح آن گذشت - را دربر ندارد و بنابراین از چنین دیدگاهی، تئوری پلورالیسم دینی استنباط نمی‌شود؛ زیرا اگر آن عامل خارجی را خدا بدانیم، مسلماً او از چنین کاری هدف خاصی در نظر داشته است و اگر قرار بود کسی نتواند مراد خدا از ایجاد چنین تجربه‌ای در شخص خاصی را دریابد یا حتی به آن هدف نزدیک شود، آنگاه خداوند عالم مطلق، به این مسأله نیز علم داشت و قطعاً این علم، مانع از چنان کار عبثی می‌شد، اگر هم آن عامل خارجی را خدا ندانیم، آنگاه تفاوتی که بین آن تجربه درونی و سایر تجربه‌های درونی برآمده از عواطف، احساسات، انفعالات، وسوسه‌ها و هواهای نفسانی وجود دارد، قابل تشخیص نیست.

ثانیاً، جالب اینجاست که اکثر معتقدان به نظریه تجربه دینی، در زمینه ادله اثبات وجود خدا معتقد به تکافو ادله هستند. بنابراین چاره‌ای جز این نیست که اعتقاد به وجود خدا را نیز به تجربه دینی محول کنند. در اینجا این سؤال بسیار مهم مطرح می‌شود که آیا ممکن است از اینکه «من خدا را تجربه می‌کنم» به این نتیجه رسید که «خدا هست.» (فعالی، ۱۳۸۲: ۹۹) واقعاً چه معیاری وجود دارد که صحت این انتاج را تأیید کند؟ اگر کسی بگوید آنچه شما تجربه می‌کنید، محصول نوع تربیت یا محیط یا شرایط خاص حاکم بر زندگی شماست - چنانکه از سخنان خود تجربه‌گرایان دینی برمی‌آید - و من چنین تجربه‌ای ندارم، آیا در پاسخ او صرفاً می‌توان گفت: تو انسان شروزی هستی و از ندای درون خود غافل مانده‌ای؟ گمان نمی‌کنم انسان خردمندی حاضر باشد جهت و هدف زندگی‌اش را بر مبنای گفتار کسی سوق دهد که می‌گوید: «تجربه درونی من از موجود برتری به من خبر می‌دهد و آن موجود برتر - که تنها دلیل موجود بودنش همین تجربه درونی است - تجربه‌ای در اختیار من می‌گذارد که باید مبنای زندگی تو قرار گیرد.»

بنابراین به نظر می‌رسد شلا بر ماخر و سایر تجربه‌گرایان دینی خواسته‌اند با آزاد ساختن دین از علم و فلسفه و ابتدائی آن بر قلب و احساس، به جای اندیشه و عمل، قلمرو معیارهای تشخیص درستی و حقانیت دین را از دیگر حوزه‌ها تفکیک نمایند و به این وسیله، آن را از دست‌اندازهای منتقدان جسوری که بی‌محابا متعرض قدسی بودن آن می‌شدند، در امان نگه دارند؛ اما ایشان ناخواسته در مسیری قرار گرفتند که به تدریج به محو و حذف کامل دین می‌انجامید. (شجاعی‌زند، ۱۳۸۰: ۶۵ و ۶۶)

فردی که می‌تواند از بین مذاهب رقیب، مذهب خویش را بی‌هیچ تحمیل و تلقینی برگزیند، در آستانه مرحله‌ای قرار گرفته است که در گام بعدی، هیچ دینی را برنگزیند. (همیلتون، ۱۳۷۷: ۳۰۰)

مشکلات پیشگفته حاکی از آنند که نتیجه دیدگاه تجربه‌گرایی دینی، چیزی جز بشری کردن دین و کوتاه نمودن دست بشر از حقایق و حیاتی و ساحت الاهی نیست.

در مرحله دوم تحلیل این نظریه، منتقدین معمولاً با استناد به برخی از آیات و اقوال پیامبران، سعی بر آن دارند تا ثابت کنند تجربی‌انگاری وحی هم با آموزه‌های خود ادیان مخالف است و هم با واقعیت تاریخی ادیان. ما در اینجا برخی از مهم‌ترین این آیات را برمی‌شمریم:

حم والكتاب المبين \* انا جعلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون. (زخرف، ۳ و ۴)

انا انزلناه قرآناً عربياً لعلکم تعقلون. (یوسف، ۲)

نزل به الروح الامین \* علی قلبک لیتکون من المُنذرين \* بلسان عربی مبین. (شعراء،

۱۹۳ - ۱۹۵)

انک لتلقى القرآن من لدن حکیم خبیر. (نمل، ۶)

نحن نقص علیک احسن القصص بما اوحینا الیک هذا القرآن... (یوسف، ۳)

و اوحی الی هذا القرآن لاندزکم به و من بلغ. (انعام، ۱۹)

سفر تک فلاتنسی. (اعلی، ۶)

و ما کان هذا القرآن ان یفتی من دون الله. (یونس، ۳۷)

و کذلک اوحینا الیک قرآناً عربیاً لیتذکرتم القری و من حولها. (شوری، ۷)

لا تحرک به لسانک لیتعجل به ان علینا جمعه و قرآنه فاذا قرءناه فاتبع قرآنه.

(قیامت، ۱۶ - ۱۸)

کسانی که از این‌گونه شواهد قرآنی و آیاتی مشابه آن استفاده می‌کنند، معتقدند این شواهد به‌وضوح بر این نکته دلالت دارند که قرآن با همین عبارات‌ها و الفاظ عیناً وحی الاهی و سخن خداست، نه سخن و تفسیر پیامبر از تجربه درونی خود. (نیکزاد، ۱۳۸۰: ۵۶ - ۵۸)

صرف‌نظر از اینکه در میان سه نظریه موجود در خصوص ماهیت وحی، کدامیک سنخیت بیشتری با آیات قرآن دارد، باید به این نکته توجه داشت که نظریه تجربه دینی، حداقل با این تقریر که «اراده خدا بر آن است که خود را در طول تاریخ و در طی تجربه انسان‌های خاصی نمایان سازد و در این تجربه، آنها را مأمور به ابلاغ پیام‌های خاصی به مردم عصر خود سازد» به‌گونه‌ای است که نمی‌توان با استناد بر هیچ یک از آیات قرآن، آن را مردود دانست. البته این امکان هست که در بررسی بسط یا تفصیلی بودن این تجربه اختلافاتی پیش بیاید؛ اما زمانی که سخن از اراده خدا رود و ادعا این باشد که خدا با قصد و هدف خاصی خود را به تجربه پیامبران درمی‌آورد، مسلماً علم و قدرت خدا را می‌رسد که حتی در مقام تفسیر پیامبر از آن تجربه دینی، مقدمات عصمت او در این تفسیر و انطباقش بر اصل تجربه را فراهم سازد. بنابراین اگر صاحبان نظریه تجربی‌انگاری وحی بپذیرند که تجربه دینی پیامبران با سایر تجارب دینی متفاوت است و در اینجا هم در تجربه و هم در تعبیر،

عنایت خاص الاهی در کار است، ما نیز با آنان نزاعی نخواهیم داشت و درواقع دعوا لفظی خواهد بود. در غیر این صورت ما نظریه آنها را قابل تعمیم بر وحی پیامبران نمی‌دانیم.

البته این نکته نیز شایان یادآوری است که با وجود اینکه در سراسر آیات قرآن به سخن گفتن خدا یا پیک وحی با پیامبر اشاره شده است، کسی که معتقد به تجربی بودن وحی باشد، در توجیه نظریه خود، تمام این سخن‌ها را مربوط به تجربه درونی پیامبر می‌داند، گو اینکه کسی در عالم رؤیا با پیامبر سخن گفته باشد و او را مأمور ابلاغ آن در بیداری بنماید، مانند زمانی که حضرت ابراهیم (ع) در خواب مأمور به ذبح فرزند خود شد. اصلاً بعید است کسی مدعی باشد که وحی از قبیل تجربه‌های بیرونی و معمولی است. معنای درونی بودن این تجربه، جز این نیست که دیگران از اتصال و ارتباط با آن عاجزند. گمان نمی‌رود که در این خصوص که وحی، تجربه‌ای خصوصی است، اختلافی بین سه نظریه موجود درباره سرشت وحی وجود داشته باشد. خواه وحی را گزاره‌هایی مشتمل بر اطلاعاتی از طرف خدا بدانیم؛ خواه آن را ارتباط زبانی حاصل از افعال گفتاری تلقی کنیم و یا آن را تجربه دینی بدانیم. ما در اینکه این روش‌های به‌ظاهر مختلف، وحی تجربه‌ای خصوصی و درونی را برای پیامبر اثبات می‌کنند، همدستان هستیم؛ چه اینکه هر یک از این سه دیدگاه را بپذیریم، باز پیامبر تجارب و حیاتی داشته است. تنها سخن بر سر این است که خاستگاه اصلی وحی کجاست؟ ساحت الاهی یا اراده بشری؛ به عبارت دیگر، پدیده وحی در طول تاریخ به اراده خدا ایجاد می‌شده است یا به اراده انسان؟ اگر حالت نخست را بپذیریم، دیگر خیلی مهم نیست که ماهیت وحی را، گزاره بدانیم یا افعال گفتاری یا تجربه دینی. از آنجا که خداوند کاری خلاف حکمت انجام نمی‌دهد و به علم بی‌نهایتش می‌داند که بشر باید برای رسیدن به هدف از ابلاغ وحی، راهی به فهم مراد او داشته باشد، پس این راه وجود دارد و این کار غیرممکن نیست. در این صورت اصالت بخشیدن به قرائت‌های متکثر از آیات الاهی یا فهم‌های متفاوت

انبیا از پیام الاهی و استخراج تئوری پلورالیسم دینی از آن، به هیچ وجه قابل قبول نیست؛ البته در صورتی که وحی را فعل حاکی از کار پیامبر تلقی نماییم و آن را به حادثه‌ای تماماً بشری تبدیل کنیم، دیگر تساوی ادیان مختلف در حقانیت اثبات نمی‌شود؛ بلکه نتیجه آن تساوی ادیان مختلف در بطلان خواهد بود. به عبارت دیگر، نتیجه چنین تقریری از وحی، کشیدن خط بطلان بر دین و دینداری است. از اینجا می‌توان نتیجه گرفت نه تنها نظریه تجربه‌انگاری وحی نمی‌تواند به شکل قانع‌کننده‌ای پلورالیسم دینی را موجه جلوه دهد، بلکه هیچ گونه نظریه‌پردازی دیگری در باب وحی نیز از عهده چنین کاری بر نمی‌آید؛ زیرا استدلال اخیر در مقابل هر نظریه‌ای در باب وحی خودنمایی می‌کند.

از این مباحث برمی‌آید که:

اولاً، نقد این نظریه به مدد آیات و روایات، راه به جایی نخواهد برد؛ چراکه همواره چنین پاسخ‌هایی در مقابل چنان نقدهایی وجود دارد:

در این تجربه (تجربه دینی) پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند. (سروش، ۱۳۷۸؛ ۳)

بنابراین دیدگاه، هیچ اشکالی ندارد که هنگام سخن گفتن کسی، گاهی بر او چنان وانمود شود که گویی کسی این سخن‌ها را به گوش او می‌خواند یا کسی را می‌بیند.

ثانیاً، در ارتباط با سنجش عقلی این دیدگاه تا آنجا که به بحث فعلی ما (ارتباط این دیدگاه با ایده پلورالیسم دینی) مربوط می‌شود، مهم این نیست که سرشت وحی چیست؟ تجربه است یا کلام؛ بلکه نکته اساسی این است که فاعل وحی را خدا و اراده او بدانیم یا انسان. از توضیحات پیشگفته چنین برمی‌آید که پاسخ این

مسأله اساسی، هر کدام از دو شق مذکور باشد، تز پلورالیسم دینی راه به جایی نخواهد بود.

### اختلاف ادیان؛ تنوع یا تدرج

آنچه تاکنون گفتیم، تحلیلی بر یکی از ایده‌های بنیادین در تئوری پلورالیسم دینی بود؛ اما هنوز چالش‌های بزرگ دیگری هست که طرفداران این تئوری با آن مواجه هستند.

یکی از بزرگ‌ترین این چالش‌ها مربوط به نظر آنها در باب نوع اختلاف ادیان با یکدیگر است. مخالفان این گروه هنگامی که در بحث وحی و نبوت از علل تجدید نبوت‌ها بحث می‌کنند، به دو نکته اصلی توجه دارند: نخست اینکه بشر قدیم به علت نداشتن رشد عقلی و بلوغ فکری نمی‌توانست کتاب آسمانی خود را حفظ کند؛ لذا کتاب‌های آسمانی تحریف می‌شدند و تجدید نبوت‌ها ضروری می‌نمود؛ ولی نزول قرآن زمانی صورت گرفت که بشر، دوره کودکی را طی کرده بود و می‌توانست کتاب آسمانی را از تحریف حفظ کند. دوم اینکه بشر در دوره قدیم به دلیل نداشتن بلوغ فکری نمی‌توانست یک نقشه کلی برای ادامه مسیر خود دریافت و با استفاده از آن، راه خود را طی کند و لذا لازم بود گام به گام راهنمایی شود؛ ولی دوره جدیدی که اسلام در آن ظهور کرد، بشر توانایی دریافت نقشه کلی را داشت و آن نقشه کلی یک‌جا به او ارزانی شد. علمای اسلام هم متخصصانی هستند که با استفاده از نقشه کلی راهنمایی که اسلام به دست می‌دهد و با تدوین و تنظیم آیین‌نامه‌های موقت، راه را به دیگران نشان می‌دهند. (مطهری، بی‌تا: ۴۱ و ۴۲)

این سخن بیانگر این است که انسان‌های مخاطب ادیان متأخر، نسبت به مخاطبان ادیان متقدم، به سبب بلوغ فکری رشد یافته‌تر می‌توانستند؛

اولاً، کتاب آسمانی خود را از تحریف حفظ کنند؛

ثانیاً، برنامه تکاملی خود را یک‌جا، نه مرحله به مرحله تحویل بگیرند؛

ثالثاً، برنامه ترویج و تبلیغ دین و امر به معروف و نهی از منکر را خود به عهده بگیرند؛

رابعاً، قدرت اجتهاد پیدا کرده، کلیات وحی را تفسیر و توجیه کنند و در شرایط مختلف مکانی و زمانی، موارد خاص را به اصول ارایه شده در دین ارجاع دهند.

بنابر چنین دیدگاهی، ادیان در طول تاریخ سیری تکاملی داشته‌اند و با ختم نبوت، تمام‌مراحلی را که یک دین باید طی کند، به اتمام رسیده است. از این‌رو حداقل درباره قرآن باید آن را واجد این امتیاز بزرگ شمرد که شکل مصون‌یافته آن از تحریف به همان صورت که اراده خدا بوده و دست بشر در آن تغییری ایجاد نکرده است، در اختیار انسان‌های کنونی قرار دارد. این نکته‌ای بسیار محوری در بحث ختم نبوت است که تأثیر آن در بحث کنونی ما کاملاً مشهود می‌باشد.

آقای سروش با تأکید بر اهمیت این مطلب معتقد است همه‌چیز بستگی به آن دارد که ما تفاوت آن بزرگواران و تفاوت تجاریشان را در نوع بدانیم یا در درجه و اثبات تدرج و تنوع هم از طریق برهانی (استدلالی) ممکن نیست. (۱۳۷۷: ۱۷۴)

به‌طور کلی اختلاف بین ادیان را به سه صورت می‌توان به تصویر کشید: نخست اینکه تمام ادیان را از یک نوع واحد و تفاوت انبیا را در درجه بدانیم. دوم اینکه ادیان را تنها در نام کلی دین مشترک بدانیم و به چیزی به نام نوع یا گوهر دین قایل نباشیم. در این صورت اثبات اینکه ادیان از نوع واحدند، مانند اثبات اینکه کبوترها یا گنجشک‌ها همه از نوع واحد هستند، غیرممکن است. سوم اینکه مفهوم دین را جنس بعید همه ادیان بدانیم و ادیان را انواع متباین قلمداد کنیم. در این صورت نمی‌توانیم از برتر یا فروتر بودن یک دین نسبت به دین دیگر سخن بگوییم. (همان: ۱۷۵ - ۱۷۷)

معتقدان به پلورالیسم دینی از میان سه دیدگاه فوق، رویکرد سوم را برمی‌گزینند. آنها دیدگاه وحدت‌اندیشانه را کاملاً بی‌دلیل و تفاوت تجارب دینی انبیا را مانند تفاوت تجارب عالم شعر و ادب و هنر می‌دانند. در اینجا نیز با وجود برخی

شباهت‌ها چاره‌ای نیست جز اینکه هر شعر یا شاعری را نوعی متفاوت با شعر و شاعر دیگر بدانیم و ردیف کردن خطی آنها برای ما میسر نیست؛ یعنی ما مثلاً دلیلی نداریم که شعر حافظ را کامل‌تر از سعدی و یا مولوی را کامل‌تر از حافظ بدانیم.

چنین اختلاف‌نظری در بین اندیشمندان غرب نیز کاملاً مشهود است. جان هیک معتقد است ما نمی‌توانیم به‌طور واقع‌گرایانه‌ای ادیان بزرگ عالم را ارزشیابی و درجه‌بندی کنیم و مقایسه ارزش و اعتبار ادیان، به‌دلیل تنوع و گستردگی داخلی آنها کاری غیرممکن است. به‌فرض اینکه در یکی از ادیان، امکان نجات و رستگاری انسان‌ها بیشتر تسهیل شود، کشف و فهم این مسأله برای ما غیرممکن است. (۱۳۷۸: ۱۵۳) رویکرد تروئلیج نیز در این باب، مشابه دیدگاه هیک است. او تلاش‌های الاهیات در زمینه دفاع از حقانیت مسیحیت به‌واسطه تضمین آن با معجزه یا معرفی کردن آن به‌عنوان کامل‌ترین صورت دین و به‌تعبیر هگلی، اوج سیر عام برای ظهور روح الاهی را مردود می‌نماید و معتقد است مطالعه تاریخ ادیان، سیری صعودی که نقطه اوج آن مسیحیت باشد را نشان نمی‌دهد. (ریچاردز، ۱۳۸۰: ۶۱) اما در مقابل، آرنولد توین‌بی یکی طرفداران رویکرد شمول‌گرایانه، معتقد است تفاوت ادیان «رتبی» است نه «نوعی»؛ او می‌گوید:

نور معنوی‌ای که از سایر ادیان ساطع است، از همان منبعی اخذ می‌شود که نور معنوی مسیحیت از آن اخذ شده است و مراد از این منبع، خدای بامحبت است که مطابق با توانایی‌ای که بشر برای دریافت تجلی او دارد، خود را بر تمام بشر تجلی می‌سازد. بعید به‌نظر می‌رسد که خدا به‌تناسب تفاوت‌های موجود در نفوس فردی و ماهیت سنت محلی، تمدن تجلی‌اش را به درجات متفاوت ارایه نکرده باشد. (همان: ۷۴ و ۷۶)

### ارزیابی دیدگاه‌ها در باب اختلاف ادیان

تدرجی و تکاملی دانستن سیر تاریخی نبوت با اندیشه پلورالیسم دینی قابل جمع نیست و این دیدگاه (پلورالیسم) نتیجه نگرشی است که تفاوت بین ادیان را تفاوت نوعی و ماهوی می‌داند؛ البته نکته‌ای که اکنون از زیان معتقدان به تئوری پلورالیسم دینی بیان کردیم، تا حد بسیاری قابل تأمل است. آنها معتقدند اثبات تکامل تدریجی ادیان، اگر محال نباشد، بسیار دشوار است؛ اما با وجود این، آنها در این ارتباط حداقل با سه چالش اساسی روبرو هستند:

۱. نخستین چالش، مربوط به مسأله ضرورت دین است. ما این سؤال‌ها را از هر دو گروه می‌پرسیم که: چرا دین؟ چرا نبوت؟ چرا ارسال رسل؟ جواب انحصارگرا چیست؟ و جواب پلورالیست چیست؟ کسی که دین را مجموعه‌ای از گزاره‌ها همراه با ارزش معرفتی می‌شمارد چه پاسخی می‌دهد و کسی که دین را ترجمان تجربه‌های دینی انسان‌هایی خاص می‌داند چه می‌گوید؟ پاسخ‌های سنتی که از طرف متکلمان و حکیمان ارایه شده است عمدتاً در قالب دو استدلال کلامی، فلسفی تدوین یافته‌اند. متکلمان مسلمان با تکیه بر ضرورت لطف الاهی در حق انسان برای نزدیک شدن به طاعت خدا و دوری از معصیت او و با تأکید بر محدودیت‌های عقل آدمی در یافتن تمام اصول و قواعد لازم برای رسیدن به هدف خلقت خود، برای ضرورت دین استدلال اقامه کرده‌اند. (علم‌الهدی، بی‌تا: ۳۲۳) حکما و فلاسفه مسلمان نیز با تأکید بر اصل هدایت عام، اتقان صنع و محدودیت عقل انسان، این موضوع را مبرهن نموده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۲: آیه ۲۱۳ بقره)

اگر منظور پلورالیست‌ها از تجربه دینی دانستن دین، بشری کردن آن نباشد، آنها نباید بپذیرند که منشأ انزال دین، ارسال رسل و روی آوردن انسان‌ها به آنها نوعی نیاز تکوینی در وجود بشر بوده است. البته ممکن است در مورد ماهیت این نیاز و چگونگی آن، تفسیرهای مختلفی ارایه شود؛ مثلاً برخی این نیاز را معرفتی و برخی آن را مربوط به بعد عواطف و احساسات انسانی و برای برقراری و تقویت

ایمان به عوالم فراتر از عالم ماده و جهان پس از مرگ می‌دانند. همچنین درخصوص قلمرو دین اختلاف نظر وجود دارد. کسانی دین را برای رفع نیازهای دنیوی، برخی آن را برای حوائج اخروی، برخی قلمرو آن را امور اجتماعی و برخی صرفاً اخلاقی و... می‌دانند. (رک: خسروپناه، ۱۳۸۲: ۹۹ - ۱۴۰) اما با وجود این، در میان کسانی که در حوزه دین اتصال خدا و بشر و اراده خدا در این اتصال را به رسمیت می‌شناسند، تقریباً هیچ‌کس نیست که نیاز بشر به دین و نبوت را منتفی بداند. اکنون ما با یک واقعیت تاریخی مواجه هستیم و آن کثرت ادیانی است که در گذشته تاریخ بوده‌اند و اکنون نیز هستند.

اکنون که مبنای وجود دین، نیاز بشر و لطف خدا در حق او بوده است، این سؤال پدیدار می‌شود که چرا خدا در همان ابتدای تاریخ با ارسال یک پیامبر و آرایه یک دین خاص و شریعت واحد، این نیاز را به گونه‌ای که اختلافی در ادیان مختلف پیش نیاید برطرف نکرد؟ محتمل‌ترین پاسخ این است که اولاً، لازمه شرایط و مقتضیات زمانی و مکانی جدید، معارف متفاوت - با توجه به ایده انحصارگرایان - یا تجربه دینی جدیدی - با توجه به مبنای پلورالیست‌ها - بوده است. ثانیاً، بلوغ فکری و عقلی انسان‌ها در دوره‌های گذشته به گونه‌ای بوده است که آنها قدرت دریافت تام آن معارف با آن تجربه دینی و فهم آن را نداشته‌اند و حفظ معارف حاصل از این تجربه پیامبرانه را نداشته‌اند.

البته کسی که معتقد به اختلاف نوعی ادیان است این نظر را بر نمی‌تابد و می‌گوید همین که در آیات قرآن یا تورات و انجیل از مفاهیم بومی سرزمین‌هایی که در آنها نازل شده‌اند، فراوان استفاده شده است، معلوم می‌گردد هر کدام از این متون، تلفیقی از تجربه درونی پیامبرانشان به همراه تفسیر متأثر از محیط زندگی آنهاست و بنابراین هر یک نوع متفاوتی نسبت به دیگری هستند؛ اما این تلقی، ناشی از اعتقاد به این است که ما دین را ناشی از تجربه درونی انسانی بدانیم که فاعلیت و اراده او دین را ایجاد کرده است؛ در صورتی که اگر اراده و فاعلیت خدا را رکن اصلی

دین و ارسال رسل بدانیم و به عبارت دیگر، خدا را به عنوان واضع اصلی دین و شریعت به حساب بیاوریم، خیلی بعید می‌نماید که اختلاف ادیان فقط به سبب اختلاف تفسیرهای ناشی از فرهنگ‌ها و محیط‌های مختلف از تجارب درونی انسان‌های مختلف بوده باشد. حتی اگر چنین نیز باشد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا فرهنگ و محیط انسانی، چیزی صددرصد متمایز از بلوغ فکری و عقلی اوست؟ آیا بلوغ فکری و عقلی، ناشی از فرهنگ و محیط اوست یا محیط و فرهنگ او ناشی از بلوغ فکری و عقلی او؟ با وجود این معضلات باید ادعای نمود هر چند اختلاف نوعی یا تدرجی ادیان، هیچ‌کدام برهان‌پذیر نیستند، باز هم اختلاف تکاملی و تدرجی معقول‌تر به نظر می‌رسد.

۲. حتی اگر موضوع فوق را به حساب بیاوریم و اختلاف ادیان را نوعی بدانیم، واقعیت دیگری که نمی‌توان آن را نادیده گرفت، مسأله تحریف ادیان متقدم است که حتی خود پلورالیست‌ها نیز نتوانسته‌اند به سادگی از کنار آن بگذرند. محققان مسیحی و یهودی در نتیجه نقادی کتاب‌های مقدس، این تشکیک را مطرح می‌سازند که:

پنج کتاب اول کتاب مقدس از حضرت موسی نبوده، بلکه نویسندگان آن دست‌کم چهار نفر بوده‌اند، یا احتمالاً پیشگویی‌هایی که در این متون درباره وقایع آینده وجود دارد، پس از تحقق آن وقایع نوشته شده‌اند. (هوردون، ۱۳۶۸؛

۳۷)

در مورد قرآن نیز کتاب‌های شواهد النزول و اسباب التنزیل تاریخی شفاف از آیات آن را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد که موضوع تشکیک و تردید را از اساس منتفی می‌کند؛ آیا همین مورد به تنهایی نمی‌تواند به عنوان امتیاز بسیار بزرگی برای دین خاتم نسبت به سایر ادیان به حساب آید و همین برای نفی اعتقاد به تساوی

ادیان و پلورالیسم دینی کافی نیست؟ آقای سروش با اذعان به این امتیاز بزرگ برای شریعت پیامبر اکرم (ص) می گوید:

توضیح مهمی که ظاهراً برای خاتمیت می شود داد این است که ما درست در همان موضعی قرار داریم که اصحاب پیامبر قرار داشتند؛ یعنی همان «وحی» که به پیامبر شده است، اکنون در اختیار ماست و تفاوتی که پیامبر خاتم با سایر پیامبران داشته است، ظاهراً همین است که نزد پیامبران دیگر ادعا نشده است که عین کلمات خداوند در اختیار مردم قرار گرفته است. (۱۳۷۶: ۷۷)

به همین دلیل، وحی قرآنی در تمام زمانها به نحو تفسیر نشده در دسترس بشر است و آدمیان پیوسته می توانند به آن مراجعه کرده، معانی پنهان و نیازهای خود را دریابند.

۳. واقعیت تاریخی دیگری که علیه این نگرش (اختلاف نوعی ادیان) شهادت می دهد، خاتمیت پیامبر اکرم (ص) است.

خاتمیت و کمال دو امر متلازمند؛ یعنی ممکن نیست پیامبری دین و آیین خود را خاتم ادیان بداند و داعیه کمال نداشته باشد و یا آنکه داعیه کمال نهایی داشته باشد و خود را به عنوان دین خاتم معرفی نماید، البته منظور از کمال در این مسأله کمال نفسی است که مبری از تمام نقایص است و گرنه کمال نسبی به دلیل آنکه با برخی از نقایص همراه است، دلیل بر خاتمیت نبوده و ملازم با آن نمی باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۱۹۴)

این سخن در حقیقت استدلالی است که اکمل بودن دین اسلام را از طریق مقدماتی از قبیل تلازم بین خاتمیت و کمال، اقامه برهان بر نبوت و عصمت پیامبر اکرم (ص) و ادعای ایشان مبنی بر ختم نبوت اثبات می کند. تقریر این استدلال به

این صورت است که:

اولاً، نبوت و عصمت پیامبر اسلام با شواهد نقلی و عقلی کافی به اثبات رسیده است. ثانیاً، پیامبر اسلام با صراحت و تأکید مدعی خاتمیت بوده اند.

ثالثاً، چنین ادعایی در سایر ادیان آسمانی وجود ندارد یا اگر در ظاهر عبارات متون مقدس دیگر وجود داشته باشد، یا از موارد تحریف یافته است یا باید به گونه ای تفسیر شود که با آیات قرآنی تناقض نداشته باشند.

رابعاً، خاتمیت و کمال، دو امر متلازمند.

بنابراین دین اسلام کامل است و البته چنانکه گذشت این کمال، کمال نفسی است و نه نسبی و آمیخته به نقص.

#### نتیجه

از مباحث پیشگفته، نتایج زیر برمی آید:

۱. نظریات گزاره ای و افعال گفتاری درباره سرشت وحی به طور نسبتاً روشنی، نظریه حقانیت دین خاص را تأیید می کنند و تئوری تساوی ادیان را برنمی تابند.
۲. نظریه ای که پلورالیست ها به عنوان پشتوانه ای برای ایده تساوی ادیان استفاده می کنند، نظریه تجربه انگاری وحی است.
۳. استخراج نظریه تکثرگرایی دینی از تلقی تجربی وحی به شکل منطقی ممکن نیست.
۴. هرگونه نظریه پردازی دیگری در مورد ماهیت وحی نیز نمی تواند امکان موجه ساختن نظریه تکثرگرایی دینی را مهیا کند.
۵. اثبات تنوع یا تدرج ادیان به شکل منطقی بسیار دشوار است؛ اما با توجه به نکاتی که گذشت، فرضیه تدرج و تکامل ادیان بسیار محتمل تر به نظر می رسد. بنابراین از طریق اعتماد به وجود اختلاف نوعی بین ادیان نیز نمی توان به شکل قاطعی از پلورالیسم دینی دفاع کرد.

منابع و مأخذ

۱. اسمارت، نینیان، ۱۳۸۳، تجربه دینی بشر، ترجمه مرتضی گودرزی، ج ۱، تهران، سمت.
۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۲، *المیزان*، ج ۲، بیروت، الاعلمی.
۳. باریور، ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.
۴. پترسون، مایکل و همکاران، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۳، *شریعت در آینه معرفت*، قم، رجا.
۶. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۲، *گستره شریعت*، تهران، معارف.
۷. ریچاردز، گلین، ۱۳۸۰، *به سوی الهیات ناظر به همه ادیان*، ترجمه رضا گندمی و احمدرضا مفتاح، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۸. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۷، *صراط‌های مستقیم*، تهران، صراط.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *فریه تراز ایدئولوژی*، تهران، صراط.
۱۱. علم‌الهدی، سیدمرتضی، بی تا، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، تهران، انتشارات اسلامی.
۱۲. شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۵، «سرشت وحی پیامبرانه و طرق دریافت آن»، *اندیشه دینی* ص ۴۹ - ۶۸، شیراز، دانشگاه شیراز.
۱۳. شجاعی‌زند، علیرضا، ۱۳۸۰، *دین، جامعه و عرفی شدن*، تهران، مرکز.
۱۴. فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، معارف.

۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، *وحی و افعال گفتاری*، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
۱۷. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۸، *کندوکاوی در سویه‌های پلورالیسم*، تهران، دانش و اندیشه معاصر.
۱۸. کیویت، دان، ۱۳۷۶، *دریای ایمان*، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح‌نو.
۱۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، *نبوت*، تهران، صدرا.
۲۰. \_\_\_\_\_، بی تا، *وحی و نبوت*، تهران، صدرا.
۲۱. نیکزاد، عباس، ۱۳۸۰، *صراط مستقیم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. همیلتون، ملکم، ۱۳۷۷، *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، تبیان.
۲۳. هوردن، ویلیام، ۱۳۶۸، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره ووس میکائیلیان، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۴. هیک، جان، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی.
۲۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *مباحث پلورالیسم دینی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، تبیان.