

تجربه‌ی دینی و وحی نبوی

دکتر مجید صادقی حسن آبادی* مجید یاریان کوپائی**

چکیده

در باب مسأله‌ی «وحی»، می‌توان چنین ادعا نمود که تبیین ماهیت و شناخت حقیقت آن برای انسان چندان امکان‌پذیر نبوده، تعاریف ارائه‌شده برای آن عمدتاً تعاریفی شرح اللفظی است. در مجموع، تاکنون چند دیدگاه عمده در توصیف و تشریح «وحی نبوی» مطرح شده است. دیدگاهی که بیشتر مورد بحث ماست، دیدگاه «تجربه‌ی دینی» است که بر مواجهه‌ی پیامبر با خدا تأکید می‌کند. در این دیدگاه، هیچ کلام یا گزاره‌ای القا نمی‌شود، بلکه «وحی» تفسیر و گزارش پیامبر از تجربه‌ی شخصی خویش است.

اندیشمندان مسلمان در ارزش معرفتی نظریه‌ی «تجربه‌ی دینی» مناقشه کرده‌اند. زیرا تجربه‌ی دینی، از آن‌جا که احساسی شخصی و مواجهه‌ای درونی است، لزوماً نمی‌تواند حقیقتی بیرون از شخص تجربه‌گر را اثبات نماید. با این تلقی، «وحی نبوی» ساحتی بشری می‌یابد، زیرا کلمات «وحی»، که بر زبان پیامبر جاری می‌گردد، حاصل مشاهدات شخص پیامبر و عباراتی منطبق با زبان و ادبیات اوست. به علاوه، بر این اساس که چنین مواجهه‌ای از طریق مفاهیم و استدلال‌های عقلی به دست نیامده است، در مقام تبیین، عیناً انتقال‌پذیر به دیگران نخواهد بود. با چنین نگاهی، دست بشر از ساحت الوهی کوتاه خواهد شد و کلام نبی از شائبه‌ی دخل و تصرف یا کمبود و نقصان مصون نخواهد ماند و در نتیجه، ارسال انبیا، که هدف آن سعادت و هدایت انسان‌هاست، کاری عبث و نقض غرض خواهد بود. بنابراین، دیدگاه «تجربه‌ی دینی» نمی‌تواند کاملاً با وحی نبی خاتم (ص) قابل انطباق باشد.

واژه‌های کلیدی: ۱- تجربه‌ی دینی ۲- وحی نبوی ۳- فعل گفتاری

۱. مقدمه

با تحول چشم‌گیر علوم تجربی پس از رنسانس - به ویژه از قرن هجدهم به بعد - توانایی عقل در اثبات احکام فلسفی و باورهای دینی زیر سؤال رفت و مکتب تجربه‌گرایی اوج گرفت. از آن‌جا که برخی گزاره‌های دین «مسیح» از منظر عقلانی، تبیین‌پذیر نبودند، به منظور پیش‌گیری از انزوای مسیحیت، نظریه‌ی «تجربه دینی» در مقام دفاع از ساحت دین مطرح شد.

گاهی مقصود از «تجربه‌ی دینی» تجربه‌ی عرفانی یا کشف و شهود عرفا نسبت به وجود پروردگار است و گاهی معنای آن عام‌تر و عبارت از هر گونه احساس حضور و وجود خداوند می‌باشد. برخی آن را از سنخ تجربه‌ی حسی و واجد نقش معرفتی و برخی آن را احساس و حتی گاهی فاقد متعلق خارجی برمی‌شمارند، که در جای خود، به آن خواهیم پرداخت. نظریه‌ی «تجربه‌ی دینی» پیامدهای متفاوتی در الاهیات مسیحی دارد^۱ که مسأله‌ی «وحی» از جمله‌ی این پیامدها به شمار می‌آید.

اما در کنار این دیدگاه، دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که وحی را مجموعه‌ای از «افعال گفتاری» خدا می‌داند، به این معنا که در فرآیند وحی، ارتباطی زبانی میان خدا و پیامبر برقرار می‌شود. آن‌چه اهمیت دیدگاه «تجربه‌ی دینی» را در مقابل «فعل گفتاری» کم‌رنگ می‌سازد این است که اگر «تجربه‌ی دینی» نوعی احساس و فاقد ارزش معرفتی باشد، در خور اعتماد نخواهد بود و اساس وحی دچار تزلزل خواهد شد و با این تلقی، ارتباط خداوند با بشر امکان‌پذیر نخواهد شد. ولی اگر تجربه‌ی دینی واجد جنبه‌ی معرفتی باشد، باید امکان انطباق «وحی» با «تجربه‌ی دینی» را از زاویه‌ای دیگر نگریست. در این نوشتار، اجمالاً به بیان معنای تجربه‌ی دینی و وحی و همچنین تلقی‌های مختلف درباره‌ی این دو مسأله خواهیم پرداخت و در نهایت، دیدگاه تجربه‌ی دینی را در ساحت وحی نبوی بررسی خواهیم نمود.

۲. تعریف و ماهیت تجربه‌ی دینی

در باب چیستی تجربه‌ی دینی، اتفاق نظر کامل وجود ندارد. واژه‌ی «تجربه»، که در تعبیری از قبیل تجربه‌ی دینی، تجربه‌ی وحیانی، تجربه‌ی عرفانی و تجربه‌ی اخلاقی به کار می‌رود، جزو رایج‌ترین واژه‌ها در ادبیات فلسفه‌ی دین معاصر است و از واژه‌هایی به شمار می‌رود که در طول تاریخ، توسعه و تحول معنایی گوناگونی داشته و در دوره‌ی جدید، معنای ویژه‌ای یافته است. مفهوم «تجربه» را از حدود نیمه‌ی دوم قرن نوزدهم، شلایر ماخر به معنای غیر مادی، غیبی و ماورای طبیعی به کار گرفت، که هدف او جلوگیری از حذف

ارزش‌های مسیحی در اثر تحریفات کتاب مقدس و تعالیم دین‌ستیز برخی فیلسوفان بوده است. تناقض‌نما بودن مفهوم «تجربه» و «دین» از یک سو و عدم دست‌رسی به مفهوم واحدی از دین از سوی دیگر، ابهام این معانی را دوچندان کرده است.

یکی از تحولات اساسی که در معنای این واژه در دوره‌ی نوین رخ داد، تحول از معنای فعلی به معنای انفعالی است. این تحول عمدتاً از قرن هفدهم به بعد رخ داد. در دوره‌ی نوین، در زمینه‌های متفاوتی، از قبیل دین، فلسفه و علم، این اندیشه پا گرفت که انسان منبعی از معرفت ارزشمند را در اختیار دارد، تجاربی شخصی که انسان در مقابل آن‌ها صرفاً منفعل است و می‌تواند منبع زلالی برای معرفت باشند. حقیقت را هر کس می‌تواند در درون خویش بیابد. هر انسانی می‌تواند به حقایقی عینی، از طریق درون خود، راه یابد. از این رو، نفس انسان را باید دستگاهی گیرنده و منفعل در نظر بگیریم که جریان‌ی از اطلاعات را که از بیرون بر او وارد می‌شود، ثبت و ضبط می‌کند.

تجربه، به این معنا، پنج ویژگی مهم دارد که عبارت‌اند از:

۱. دریافت زنده؛

۲. به وجود آوردن احساس هم‌دردی؛

۳. استقلال از مفاهیم و استدلال‌های عقلی

۴. انتقال‌ناپذیر بودن

۵. شخصی و خصوصی بودن (۱۸، صص: ۵۰ - ۴۸).

واژه‌ای که در این جا به‌عنوان پسوند استفاده می‌شود، دینی بودن است. به اختصار می‌توان گفت: تجربه زمانی دینی است که غیر از تجربه‌های متعارف بوده، متعلق آن موجودی فوق طبیعی باشد. اگر موضوع تجربه خداوند یا تجلیات او باشد و به نحوی در ارتباط با خداوند قرار گیرد یا خداوند به عنوان حقیقتی غایی در آن رخ بنمایاند، تجربه دینی خواهد بود. همچنین لازم است که صاحب تجربه‌ی دینی در توصیف آن، از واژه‌های دینی استفاده کند. تجربه‌ی دینی مستلزم نوعی برداشت از عالم غیب است و یا برداشتی را در بر می‌گیرد که در آن، شخص یا شیء مشهود تجلی‌گاه عالم نامشهود قرار گیرد. بنابراین، تجربه زمانی دینی است که اولاً در حوزه و محدوده‌ی دین صورت گیرد و ثانیاً تجربه‌گر در توصیف حالات و تجارب خود، از مفاهیم و تعابیر دینی بهره برد (۱۷، ص: ۳۲).

گاهی در تعریف تجربه‌ی دینی، گفته می‌شود: «تجربه‌ی دینی تجربه‌ی امر متعالی است»؛ اما تعریف کامل‌تر این است که: «تجربه‌ی دینی تجربه‌ی امر متعالی و یا امور مرتبط با امر متعالی است»، زیرا متعلق تجربه‌ی دینی امر واحدی نیست، بلکه ممکن است خود خداوند یا تجلی حضرت حق در فعلی خاص و یا موجودی مانند پیامبر، که به نحوی با

خداوند مربوط است و یا حقیقتی غایی برای بشر باشد که توصیف‌ناپذیر است (۵، ص: ۳۷).

۳. تعریف و مفهوم وحی

باید اقرار نمود که تعریف ماهیت و حقیقت وحی تا کنون برای انسان‌ها چندان امکان‌پذیر نبوده است. از این رو، تعریف‌های ارائه‌شده عمدتاً تعریفی شرح اللفظی است. در این‌جا ابتدا به معانی لغوی و سپس به معنای اصطلاحی وحی اشاره خواهیم نمود.

۳.۱. معنای لغوی وحی

ابن منظور در *لسان‌العرب* می‌گوید: «وحی: الإِشَارَةُ وَ الْكِتَابَةُ وَ الرِّسَالَةُ وَ الْإِلْهَامُ وَ الْكَلَامُ الْخَفِيُّ وَ كُلُّ مَا الْقَيْتَهُ إِلَى غَيْرِكَ. يُقَالُ وَحَيْتُ إِلَيْهِ الْكَلَامُ وَ أَوْحَيْتُ. وَحَى وَحِيًّا وَ أَوْحَى إِيْضًا أَى كَتَبَ. وَ الْوَحَى الْمَكْتُوبُ وَ الْكِتَابُ إِيْضًا... أَوْحَى إِلَيْهِ: الْهَمَّةُ ... وَ وَحَى إِلَيْهِ وَ أَوْحَى: كَلَّمَهُ بِكَلَامٍ يَخْفِيهِ مِنْ غَيْرِهِ وَ وَحَى إِلَيْهِ وَ أَوْحَى: أَوْمَأُ»^۱ (۳، ج ۱۵، صص: ۳۷۹ و ۳۸۰).

در *قاموس قرآن* آمده است: «وحی در اصل، به معنی اشاره‌ی سریع است و به اعتبار سرعت آن گفته‌اند: امرٌ وُحِيٌّ، یعنی کار خیلی سریع» (۲۰، ج ۷، ص: ۱۸۹).

در *المنجد* می‌خوانیم: «وحی یحی و حیاً الی فلان: اشار الیه و ارسل الیه. و وحی الیه او اوحی الیه کلاماً: کلمه سرّاً او کلمه بما یخفیه عن غیره و وحی الله فی قلبه کذا: الهمه اياه، وحی وحیاً و وحیٌ و وحاءٌ: أسرع، أوحی إیحاءً إلی فلان: أشار و أومأ»^۲ (۲۴، ص: ۹۸۶).
زجاج گفته است: «ایحاء» اعلام چیزی است بر سبیل خفاء. «فأوحی إلیهم أن سبّحوا بكرةً و غشیئاً» یعنی به آنها اشاره کرد (۲۵، ص: ۱۴۴).

ابن اثیر در *نهایه* می‌گوید: «وحا» به معنای سرعت است... و «وحی» بر کتابت و اشارت و الهام و کلام خفی اطلاق می‌گردد؛ چنان‌چه می‌گویند: وحیت الیه الکلام و اوحیت (همان، ص: ۱۴۴).

راغب اصفهانی گوید: «اصل الوحی الاشارة السریعه و لتضمن السرعة قیل امر وحی و ذلک یکون بالکلام علی سبیل الرمز و التعریض و قد یکون بصوت مجرد عن التركیب و باشاره ببعض الجوارح و بالکتابه»^۳ (۱۰، ص: ۵۵۲).

ابو اسحاق نیز گفته است: «اصل الوحی فی اللغه کلها اعلام فی خفا و لذلک سمی الإلهام وحیاً»؛ اصل وحی در لغت، به معنای پیام پنهانی است، بنابراین الهام را وحی نامیده‌اند (۲۳، ص: ۳۰).

بنابراین «وحی» در لغت، به معنای مختلفی آمده است از جمله: اشارت، کتابت، نوشته، رساله، پیام، سخن پوشیده، اعلام در خفا، شتاب و عجله و در یک کلام، به معنای القای پیام به غیر، با دو ویژگی سرعت و در خفا بودن. در این معانی لغوی، وحی‌کننده و

وحی‌گیرنده خصوصیت و ویژگی خاصی ندارند و چنان‌که از تعاریف فوق بر می‌آید، وجه مشترک و جامع همه‌ی این معانی «تفهیم و القای سریع و پنهانی» است (۲۰، ج ۷، ص: ۱۸۹).

۳.۲. وحی در معنای اصطلاحی

در معنای اصطلاحی، وحی عبارت است از «تفهیم حقایق و معارف از طرف خداوند به انسان‌های برگزیده، برای ابلاغ و هدایت مردم، از راهی ناشناخته. در وحی اصطلاحی، وحی‌کننده خداوند است و وحی‌گیرنده پیامبران. وحی انبیاء(ع) همان تفهیم خفی و کلام پنهان است که از جانب خداوند القا می‌شود و خداوند با سخن گفتن از آن تعبیر می‌کند» (همان، ص: ۱۹۱).

علامه طباطبایی می‌گوید: شعور انسانی، که از طریق آن، انسان اصل دین را از دستگاه آفرینش می‌گیرد، سنخ دیگری از شعور - غیر از شعور فکری که در همه‌ی انسان‌ها موجود است - می‌باشد و این شعور وحی نامیده می‌شود. وی در جای دیگر می‌گوید: نبوت یک شعور مرموز غیر فکری است و وحی مطالب حقه‌ای است که از این شعور به دست می‌آید (۱۵، صص: ۵۶-۵۷).

محمد عبده می‌نویسد: معرفتی که با واسطه یا بی‌واسطه برای انسانی حاصل می‌شود، اگر بدانند که از جانب خداست، وحی، و اگر ندانند، الهام نامیده می‌شود (۱۳، ص: ۴).
دایره المعارف کاتولیک نیز در توضیح وحی می‌گوید: وحی را می‌توان به عنوان انتقال برخی حقایق از جانب خدا به موجودات عاقل از طریق وسایلی و رای جریان معمول طبیعت تعریف نمود (۲۸، ص: ۱۰۴).

شاید جامع مجموعه سخنان فوق در تعریف وحی چنین باشد: وحی حقیقتی است که: الف) از منبع غیر انسانی صادر شده و انبیا از طریق باطن و درون خود، آن را دریافت می‌کنند؛

ب) از اراده، علم و اجتهاد رسول، خارج و با تعلیم از قوه‌ای مافوق بشری برای رسول حاصل می‌شود؛

ج) رسول به مبدأ نزول آن یقین دارد و می‌داند که از جای دیگری به او افزوده می‌شود.

۴. تلقی‌های مختلف از سرشت تجربه‌ی دینی

در بیان سرشت تجارب دینی، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. برخی مانند شلاپر ماخر تجربه‌ی دینی را از سنخ احساس و تهی از جنبه‌های ادراکی می‌دانند. بعضی معتقدند تجربه‌ی دینی تجربه‌ای حسی یا شبه حسی است. در مقابل، پرادفوت معتقد است

«تجربه‌ی دینی» تجربه‌ای حسی نیست، بلکه اندیشه‌ای است که حامل اعتقاد است. به همین دلیل، شایسته است که این دیدگاه‌ها را بیش‌تر مورد بررسی قرار دهیم.

۴.۱. تجربه‌ی دینی به عنوان نوعی احساس

شلایر ماخر در قرن نوزدهم چنین ادعا نمود که تجربه‌های دینی تجربه‌هایی عقلانی یا معرفتی نیستند، بلکه این تجارب احساس اتکا و توکل به قدرتی والا و مطلق‌اند که از جهان متمایز است. از نظر او، اساس ایمان دینی همان احساسی است که از تجربه‌ی دینی حاصل می‌شود. وی به قدری بر تجربه تأکید دارد که مذهب را تنها در احساس و تجربه خلاصه می‌کند. او معتقد است هر که بخواهد به آغوش مذهب راه یابد، باید آموزه‌ها را نفی کرده و به کناری گذارد (۱۷، ص: ۳۶).

منظور از احساسات در این دیدگاه، احساسات درونی، نظیر خشم، قدرت و محبت است که از آن با واژه‌ی «Emotion» یاد می‌شود، در مقابل احساسات بیرونی، که با حواس ظاهری صورت می‌گیرد و واژه‌ی «Feeling» معادل آن است. بنا بر نظریه‌ی شلایرماخر، تجربه‌ی دینی نوعی تجربه‌ی معرفتی نیست، بلکه از مقوله‌ی احساسات است. تجربه‌ی دینی «احساس تعلق و وابستگی مطلق به منبعی مجزا از جهان» است. این تجربه، مستقل از مفاهیم، اعتقادات و اعمال دینی است. اعتقادات و اعمال دینی مؤخر از این تجربه‌اند و در حقیقت، تفاسیر تجربه‌اند، چراکه تجربه‌ی دینی بر مفاهیم و مقولات ذهنی مقدم است؛ بنابراین تجربه‌ی شناختاری و معرفتی نیست، بلکه نوعی حالت انفعالی است. این نظریه سنت خاصی را در مباحث تجربه‌ی دینی به وجود آورد تا آن‌جا که پدیدارشناسان دین را کاملاً تحت تأثیر قرار داد.

از منظر او، اساس دین تجربه‌ی دینی است و آموزه‌های دین و مناسک آن تفسیر تجارب دینی و متناسب با آن می‌باشند. در این دیدگاه، دین امری کاملاً فردی و شخصی تلقی شده است که هر کس، خود، باید آن را تجربه کند. چنان‌که قبلاً نیز بیان گردید، انگیزه‌ی شلایر ماخر از طرح این مبحث و نوع قرائت او در بسیاری از موارد، در جهت قداست‌بخشی و دفاع از حرمت دین بود. او با طرح مبحث فوق‌الذکر، دین را از حملات شکاکان رهانید، تعارض موجود بین کتاب مقدس و علوم تجربی را زدود و تردیدهایی را که بر اصل کتاب مقدس روا می‌داشتند برطرف نمود (۲، ص: ۱۸).

رودلف اتو سخت از این نظریه متأثر بوده است؛ البته «اتو» می‌پذیرد که ابعاد از وجود خدا را می‌توان به وسیله‌ی عقل فهم نمود؛ به عنوان مثال، تعابیری که آدمی از صفات خداوند، مانند مطلق بودن، قادر بودن و ... می‌کند، با توجه به حیطة عقل بشری است، اما وجهه‌ای از خدا که مربوط به ذات و حقیقت اوست از طریق عقل، فهم‌شدنی نیست.

مقدس بودن خدا همان ذات خدا است که از چنگال عقل می‌گریزد و توصیف‌ناپذیر می‌شود. تقدس خدا را باید با قوه‌ای فراتر از عقل فهمید. این تقدس تنها با احساس فهمیده می‌شود، نه با عقل. بنابراین، «اتو» نیز تجربه‌ی تقدس خدا را از مقوله‌ی احساسات می‌داند (۱۷، ص: ۳۷).

۲.۴. تجربه‌ی دینی به مثابه‌ی تجربه‌ی حسی و نوعی ادراک

این نظریه، تجربه‌ی دینی را نوعی ادراک می‌داند. بنا به نظر ویلیام آلستون، تجربه‌ی دینی نوعی ادراک حسی است و ساختار مشترکی با تجربه‌ی حسی دارد. در هر ادراک حسی، باید به سه عنصر توجه نمود؛ به عنوان مثال، وقتی میزی را می‌بینیم سه چیز وجود دارد: شخص بیننده (مدرک)، شیء خارجی دیده‌شده (مدرک)، که متعلق ادراک حسی است، و ظهور میز برای بیننده، که پدیدار (نمود) است. در تجربه‌ی دینی هم سه عنصر وجود دارد: تجربه‌کننده، خدا که تجربه می‌شود، و ظهور خدا برای تجربه‌کننده. در تجربه‌ی دینی، حقیقتی بر تجربه‌کننده عارض می‌شود که در صورت عدم تجربه، این حقیقت مکشوف نمی‌شد.

آلستون بر اساس نظریه‌ی «مبناگروی»، بیان می‌کند که باورها یا پایه‌اند یا غیرپایه. باورهای پایه باورهایی هستند که خود به باورهایی دیگر متکی نمی‌باشند. او اعتقاد دارد باور به مفاد تجارب، مانند خدا یا ذوات عرفانی، از باورهای پایه‌ای است که مستقیماً بازتاب تجربه‌های ماست؛ همان طور که باور به واقعیت عالم مادی از باورهای پایه در حوزه‌ی تجربه‌ی حسی است و اعتبار آن دقیقاً به همان اندازه، و نه کمتر، می‌باشد (۲، ص: ۱۸). در این جا ممکن است این اشکال مطرح شود که نایست اعتبار ادراک حسی را چون ادراکات عرفانی پنداشت، زیرا ادراکات حسی عمومی و دایمی هستند، ولی ادراکات عرفانی گذرا و مخصوص اقلیتی خاص. در پاسخ، می‌توان گفت: هیچ ربطی بین عمومی بودن و موثق بودن و یا خصوصی بودن و ناموثق بودن وجود ندارد. در بسیاری از علوم، چون ریاضی، فیزیک، شیمی و... مسایل، فرمول‌ها و شیوه‌ها در اختیار عده‌ای قلیل بوده و از دسترس جمع، خارج است؛ با این حال نمی‌توان ادعا نمود که این امور بی اعتبارند؛ هم‌چنان که برخی ادراکات حسی تنها در اختیار تعداد کمی می‌باشد، مانند دیدن سیاره‌ای خاص در ساعتی معین در یک رصدخانه یا مشاهده‌ی یک انفعال شیمیایی نادر در محیط آزمایشگاه.

۳.۴. تجربه‌ی دینی به عنوان تبیین فوق طبیعی تجربه

این نظریه، که مبین تبیین فوق طبیعی تجربه‌ی دینی است، از سوی وین پرادفوت مطرح شده است. وی بر این اعتقاد است که «تجربه‌ی دینی» تجربه‌ای حسی نیست، بلکه

اندیشه‌ای است که حامل اعتقاد است و اگر به صورت نظریه یا فرضیه احساس نمی‌شود، به دلیل ناگهانی بودن و عنصر اعتقادی است که در ضمن آن است. پرادفوت می‌گوید: نظریه‌ی ادراک حسی جیمز خطاست، زیرا او تصور می‌کند تجارب حسی و عرفانی برای تجربه‌کنندگان، اعتبار مطلق دارند؛ در حالی که احکام حسی غالباً در پرتو تأمل و شواهد جدید، مورد تجدید نظر قرار می‌گیرند. وی می‌گوید: برای وقوع یک تجربه‌ی حسی، باید اولاً آن‌چه تجربه شده است در خارج وجود داشته باشد و ثانیاً آن شیء علت تجربه‌ی ما باشد. حال اگر بخواهیم تجارب دینی را تجربه‌ی حسی بدانیم، باید معتقد باشیم که متعلقات و علل همه‌ی آن تجربه‌ها واقعاً وجود دارند و چون نمی‌توان به چنین نتیجه‌ای ملتزم شد، ناچاریم تعریفی از تجربه‌ی دینی ارائه کنیم که به حد کافی، فراگیر و جامع باشد. پس باید گفت: تجربه‌ی دینی تجربه‌ای است که تجربه‌گر آن را تجربه‌ی دینی می‌داند. تجربه‌ای را دینی دانستن به این معناست که صاحب آن تجربه معتقد است تبیین طبیعی برای آن کافی نیست و آن تجربه فقط بر حسب تعالیم دینی سنت او تبیین می‌شود (۲۹).

براساس این دیدگاه، مهم است که بین توصیف تجربه و تبیین آن فرق نهیم. تجربه یا حادثه وقتی تبیین‌پذیر است که با وصفی شناسایی شود. از این رو، مشخصه‌ی اصلی تجربه‌ی دینی اعتقاد شخص است که تنها در قالب تعابیر دینی می‌توان تجربه‌اش را تبیین نمود. بنابراین اگر دینی بودن یا دینی نبودن تجربه را مفاهیم و عقایدی تعیین می‌کند که شخص تجربه‌ی خود را با آن‌ها می‌شناسد، پس لازم است تبیین کنیم که چرا وی آن مفاهیم و عقاید خاص را به کار می‌برد. ما باید تبیین کنیم که چرا فرد با این سلسله‌ی خاص از راه‌های شناخت تجربه مواجه بوده است و چرا یک راه خاص را از میان آن‌ها برگزید. به طور کلی، آن‌چه ما لازم داریم تبیین فرهنگی و تاریخی است. این تجربه‌گر است که تجربه‌اش را دینی تبیین می‌کند و ما که ناظریم، مجبور نیستیم تجربه‌ی او را آن‌گونه تبیین کنیم. ما با مراجعه به سوابق تاریخی و فرهنگی او می‌گوییم تجربه‌ی وی میراث اعتقادات دینی اوست (۶، صص: ۳۶۶-۳۶۷). بنابراین، تجربه باید از منظر صاحب آن، دینی باشد. دینی بودن تجربه از نظر تجربه‌گر به این معناست که او اعتقاد دارد که تبیین طبیعت‌گرایانه از تجربه‌اش نادرست است و تنها تبیین صحیح از تجربه‌اش تبیینی است که بر حسب عقاید و باورهای دینی درست شده باشد. در تبیین طبیعت‌گرایانه، تجربه صرفاً بر اساس عوامل طبیعی، مانند عوامل روان‌شناختی، بیولوژیکی، فیزیکی و یا جامعه‌شناختی تبیین می‌شود و بیرون از حوزه‌ی این امور، علتی برای تجربه نمی‌توان یافت. اما در تبیین فوق طبیعی، تجربه بر اساس علتی غیرطبیعی، مانند موجودی مجرد، تبیین می‌شود. دینی

بودن تجربه از منظر صاحب تجربه به این معناست که وی تبیین طبیعت‌گروانه را نمی‌پذیرد و معتقد است که تجربه‌اش تبیینی فوق طبیعی دارد (۱۷، صص: ۴۴-۴۵). پس معیار تجربه‌ی دینی جنبه‌ی احساسی آن نیست؛ یعنی تجربه از این بابت که حسی می‌نماید، تجربه‌ی دینی شمرده نمی‌شود، بلکه از این حیث که تجربه‌گر آن را در چهارچوب سیستم اعتقادی خود تبیین می‌کند، تجربه‌ی دینی به حساب می‌آید.

۵. تلقی‌های مختلف از پدیده‌ی وحی

در عرصه‌ی دین‌پژوهی، تلقی‌های متفاوتی نسبت به پدیده‌ی وحی مطرح شده است. این برداشتها در سده‌های اخیر، در قالب دیدگاه‌هایی طبقه‌بندی‌شده طرح گردیده است. در مجموع، می‌توان گفت: در عقلانیت جدید و عصر مدرنیته، چهار تفکر (به طور عمده) نسبت به وحی در خور بحث و بررسی است:

۵.۱. دیدگاه نخست

این دیدگاه تحلیلی روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه از مسأله‌ی وحی است. این عقیده از سوی برخی از دانشمندان جدید بر اساس مبانی و داده‌های نوین علوم اجتماعی و روان‌شناسی اتخاذ گردیده است. این افراد به منظور جمع و سازگاری میان علوم مادی جدید و نبوت، وحی را گاه تبلور شخصیت باطنی پیامبر دانسته و گاه آن را نبوغ اجتماعی می‌شمارند. از منظر روان‌شناختی، اینان پیامبران را افرادی درست‌کار می‌دانند که در بیان اندیشه‌های خود صادق‌اند، اما با این دید که سرچشمه و منشأ آگاهی‌های ایشان تراوشات باطنی خود آن‌هاست، نه ارتباط با عالم غیب و ماورا. روح متعالی، فطرت پاک، ایمان و باور مستحکم به خدا و دوری از ناهنجاری‌های اعتقادی و رفتاری و حتی سلامت وراثت خانوادگی، همه، در اندیشه، عقل، بینش و حالات روانی وی تأثیر گذارده و از او شخصیتی ممتاز می‌سازد. این تأثیر تا حدی است که او حالات متظاهر از درون خود را ارشاد آسمانی و سروش غیبی به حساب می‌آورد (۱۲، صص: ۴۴-۴۶).

از منظر جامعه‌شناختی نیز بر این باورند که جامعه و جبر تاریخ در بستر خود، انسان‌های نادر و نابغه‌ای را تربیت کرده که هر کدام در عرصه‌های مختلف، موجب تحولات شگفت‌انگیزی شده‌اند و هر یک به سهم خود، تطورات عظیمی را بنا نهاده‌اند، به نحوی که می‌توان آنان را تاریخ‌سازان جامعه لقب داد. مراد از وحی و فرشته در این اندیشه، همان نبوغ فکری این نوابغ است که با اتکا به آن، می‌توانند دست به تشریح و وضع احکام بزنند^۵ (۱۹، صص: ۹۸-۱۰۲).

حاصل این نظریه این است که اولاً ارتباط انسان با خدا از بیرون منتفی است و ثانیاً

وجود انسان و روان او مرکز استعدادهای فراوانی است که در شرایط خاص، شکوفا می‌شود و پیامبران را از این جهت می‌توان نواغ فکری و اجتماعی به شمار آورد.

۵.۲. دیدگاه دوم

این دیدگاه دیدگاه کلاسیک یا «وحی گزاره‌ای» است که از نظر زمانی، پیشینه‌ی کهنی دارد و چنین بیان می‌دارد که خداوند یک سلسله اطلاعات خطاناپذیر را که از راه عقل نمی‌توان بدان دست یافت، به بشر القا کرده است. این پیام‌های صادق و حقیقی محتوای وحی الاهی را تشکیل می‌دهند. این دیدگاه در قرون وسطی حاکم بود و از سوی برخی نحله‌های کاتولیک، پروتستان و کاتولیک رومی حمایت می‌شد. در این نگاه، وحی نوعی خبررسانی است.

انتقال اطلاعات یادشده در اثر ارتباط خاص میان پیامبر و خدا صورت می‌گیرد. پیامبر قدرت روحی ویژه‌ای دارد که در پرتو آن، اطلاعاتی را دریافت و سپس به دیگران عرضه می‌کند. این پیام‌ها از زبان طبیعی استقلال دارند، به این معنا که حقایق القا شده بر قلب پیامبر صورت زبانی خاصی ندارند و پیامبر به آن‌ها لباس زبانی می‌پوشاند. به عنوان مثال، علایم راهنمایی چنین حالتی دارند (۱۸، صص: ۳۵ - ۳۸).

ارکان وحی گزاره‌ای عبارت‌اند از: فرستنده (خدا یا فرشته‌ی وحی)، گیرنده (پیامبر) و پیام. دریافت این پیام‌ها در پرتو مواجهه‌ی صورت می‌گیرد که پیامبر با خدا یا فرشته‌ی وحی دارد. این مواجهه تجربه‌ی دینی است و چون در آن، پیامی دریافت می‌شود، آن را تجربه‌ی وحیانی می‌نامیم. در این تجربه، مخاطبی وجود ندارد. مخاطب وقتی موجود است که پیامبر پیام را در قالب زبانی خاصی درآورد و آن را به مخاطبین ارائه نماید. در این تلقی، «وحی» به خود پیام‌ها - و نه کلام پیامبر - اطلاق می‌گردد^۴ (همان، صص: ۳۹-۴۳).

۵.۳. دیدگاه سوم

دیدگاه سوم دیدگاه تجربه‌ی دینی است. تجارب دینی مواجهه‌هایی همراه با انفعالات دینی می‌باشند. این تجارب به دین خاصی اختصاص ندارند و در همه‌ی ادیان یافت می‌شوند. در دیدگاه تجربه‌ی دینی، گزارش‌هایی که پیامبر از تجربه‌ی خود به دیگران می‌دهد تفاسیری هستند که او از تجربه‌اش دارد. در این اندیشه، وحی به معنای پیامی نیست که القا شده باشد. وحی با تجربه‌ی پیامبر و حالات درونی او یکی است، چراکه وحی عنوانی برای مواجهه است. وحی انکشاف خویشتن خداوند است که در وقایعی اصیل و تاریخی، برای انسان رخ داده و نوعی دخالت خداوند بوده است. این وقایع نمودار تجربه‌ی انسان از خداوند در لحظات مهم تاریخ اوست. بنابراین، تجربه‌ی انسانی و انکشاف الاهی دو جنبه از یک واقعیت وحیانی‌اند. در این نظریه، وحی از مدل مبتنی بر تجلی پیروی می‌کند.

به بیانی دیگر، وحی تجلی و حضور خدا در تجربه‌ی عرفانی و دینی بشر است. پیامبر با خدا مواجهه‌ای داشته و از این مواجهه تفسیری دارد. آنچه ما به عنوان پیام وحی می‌شناسیم در حقیقت، تفسیر و ترجمان پیامبر از تجربه‌ی شخصی‌اش می‌باشد (۱۸، صص: ۴۶-۵۱). وحی تجربی در این دیدگاه، بر سه رکن بنا نهاده شده است: اول، خدا؛ دوم، پیامبر؛ و سوم، تجربه.

وحی در این برداشت، همین تجربه‌ی وحیانی و مواجهه‌ای است که پیامبر با خدا داشته است. بنابراین، عباراتی که پیامبر تحت عنوان وحی، ارائه می‌دهد خود وحی نیست، بلکه گزارش‌هایی است که پیامبر از تجربه‌ی خود ارائه می‌دهد.

وحی تجربی به دو معنا تجربه‌ای شخصی است: نخست این که تنها خود پیامبر می‌تواند تجربه‌اش را توصیف کند، چراکه شخصی بودن ویژگی تمام تجارب دینی است؛ دوم این که تنها خود پیامبر می‌تواند این تجربه را داشته باشد. تجربه‌ی وحیانی تجربه‌ای است که فقط به پیامبر اختصاص دارد.

در این دیدگاه و دیدگاه گزاره‌ای، دریافت‌ها خصوصی و شخصی هستند؛ تفاوت دو دیدگاه در این است که در دیدگاه گزاره‌ای، وحی به معنای دریافت پیام و همراه با تجربه‌ی وحیانی است، ولی در این دیدگاه، وحی خود تجربه است، نه دریافت پیام و گزاره^۷ (همان: صص: ۵۲-۵۳).

۵.۴. دیدگاه چهارم

این دیدگاه، که به نظریه‌ی افعال گفتاری مشهور است، بر مبنای نظریه‌ی زبانی آستین، فیلسوف انگلیسی مطرح شد. مهم‌ترین ویژگی زبان برقراری ارتباط میان انسان‌ها است. به عبارت دیگر، ما به واسطه‌ی زبان، با دیگران ارتباط برقرار می‌کنیم. تصویری که از قدیم درباره‌ی ارتباط زبانی در کار بوده این است که واحد ارتباط زبانی جمله است؛ یعنی وقتی ارتباط زبانی برقرار می‌کنیم، جملاتی را رد و بدل می‌نماییم. اما به نظر آستین، واحد ارتباط زبانی افعال گفتاری است، به این معنا که ارتباط زبانی هنگامی تحقق می‌یابد که گوینده‌ای افعالی گفتاری انجام دهد. این نظریه توجه بسیاری از فلاسفه‌ی قرن بیستم را به خود جلب کرد و بحث‌هایی جدی را در خصوص سرشت زبان برانگیخت. وی میان سه فعل گفتاری فرق نهاد. ما وقتی جمله‌ای را به زبان می‌آوریم، جمله‌ای معنادار را اظهار می‌کنیم. نخستین فعلی که گوینده انجام می‌دهد اظهار جمله‌ای معنادار از زبان است که «فعل گفتار» نام دارد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «کتاب را بیاور»، جمله‌ای معنادار را به زبان آورده‌ایم و این، خود، کاری گفتاری است. دومین فعلی که گوینده انجام می‌دهد این است که با جمله‌ی مورد نظرش، محتوایی خاص را به مخاطب انتقال می‌دهد؛ مثلاً به او امر می‌کند یا

تقاضایی را مطرح می‌سازد و یا او را از کاری نهی می‌نماید. این فعل «فعل ضمن گفتار» نام دارد؛ مثلاً فعل ضمن گفتار جمله‌ی «کتاب را بیاور» امر است و فعل ضمن گفتار جمله‌ی «آیا درس خوانده‌ای؟» پرسش. به تعبیر دیگر، عباراتی که ابزار ارتباط ما با یک‌دیگرند عموماً نوعی عملند که آستین آن‌ها را «افعال ضمن گفتار» نامید.

سومین فعلی که گوینده انجام می‌دهد، از خود گفتار و محتوای آن بیرون است و بر آن مترتب می‌شود، بدین معنا که گفتار گوینده پیامدها و نتایج خاصی دارد؛ ممکن است این گفتار مخاطب را به کاری خاص وادار کند؛ مثلاً جمله‌ی «کتاب را بیاور» مخاطب را وامی‌دارد که کتابی را بیاورد و سؤال «آیا درس خوانده‌ای؟» ممکن است در مخاطب ترس ایجاد کند و یا او را وادار نماید که درس‌هایش را بار دیگر مرور کند. این‌ها همه افعالی هستند که بر خود گفتار مترتب می‌شوند و «فعل بعد از گفتار» نام دارند (۱۸، صص: ۶۹-۷۰).

بر اساس این دیدگاه، وحی سرشتی زبانی دارد؛ وقتی می‌گوییم «خدا بر پیامبر وحی کرده است» به این معنا است که اولاً خداوند افعالی گفتاری برای پیامبر انجام داده است و جملاتی معنادار از زبان خاصی بر پیامبر اظهار نموده، ثانیاً این جملات پیام و مضمون ویژه‌ای داشته‌اند و ثالثاً پیامبر را به کارهایی واداشته و تأثیراتی بر او گذاشته‌اند.

این دیدگاه از وحی تفاوتی بنیادین با دیدگاه وحی گزاره‌ای و دیدگاه تجربه‌ی دینی دارد. شاخصه‌ی این دیدگاه از وحی نسبت به دو دیدگاه دیگر در این است که:

اولاً: وحی در دیدگاه افعال گفتاری سرشت زبانی دارد؛

ثانیاً: در این ارتباط زبانی، خداوند افعال گفتاری انجام داده است.

وحی در دیدگاه افعال گفتاری، چهار رکن دارد که عبارت‌اند از:

(۱) خدا، که افعال گفتاری برای پیامبر انجام می‌دهد؛

(۲) پیامبر، که مخاطب افعال گفتاری خداوند است؛

(۳) فعل گفتار، یا زبان خاصی که خداوند برای فعل گفتاری، آن را به کار می‌گیرد،

(۴) فعل ضمن گفتار، یعنی پیام و محتوای وحی.

ملاحظه گردید که وحی در دیدگاه افعال گفتاری، سرشت زبانی دارد و مستقل از زبان نیست؛ ولی در دیدگاه «گزاره‌ای» و دیدگاه «تجربه‌ی دینی»، سرشت زبانی ندارد و از زبان مستقل است؛ یعنی در «دیدگاه گزاره‌ای»، وحی مجموعه‌ای از پیام‌هاست که پیامبر از خداوند دریافت می‌دارد و بر اساس دیدگاه «تجربه‌ی دینی»، وحی از سنخ انفعالات روحی و حالات درونی پیامبر است (همان، صص: ۷۴-۸۰).

۶. نقد و بررسی دیدگاه تجربه‌ی دینی در ساحت وحی

استفاده از دیدگاه تجربه‌ی دینی در فهم وحی، از جهاتی در خور نقد است. اختلاف نظر در معنای امر متعالی، تشکیک در معرفت‌بخشی این تجارب، اختلاف در متعلق تجارب دینی، تفاوت خاستگاه نظریه‌ی تجربه‌ی دینی با وحی اسلامی^۸، منافات این نظریه با عصمت انبیا، تصریح برخی از آیات قرآن بر آفاقی بودن وحی و تفاوت سبک آیات قرآنی با کلام شخص پیامبر از جمله مواردی هستند که دیدگاه تجربه‌ی دینی را به چالش کشیده‌اند. در اینجا به برخی از نقدها اشاره خواهد شد:

۱.۶. ارزش معرفتی تجربه‌ی دینی

اساسی‌ترین اشکال وارد بر تجارب دینی آن است که تجربه‌ی دینی دارای ارزش معرفتی نیست؛ زیرا ممکن است در هر تجربه‌ی دینی، تجربه‌گر نفس خود را تجربه نماید، نه موجود متعالی را، ولی به خطا گمان کند که موجود متعالی را تجربه نموده است. بنابراین، به لحاظ برون‌دینی، سخن او، از آن جهت که صرفاً از تجربه‌اش گزارش می‌دهد قابل اعتماد نیست. به عبارت دیگر، صرف این که شخص تجربه‌گر ادعا کند که خدا یا ملائکه و یا مقربان درگاه او سبب شده‌اند تا این احساس در او پدید آید، یا این که بگوید من احساس می‌کنم که خداوند یا اولیای او در این احساس خاص دخالت داشته‌اند، ادعای او هیچ گونه ارزش معرفتی نخواهد داشت. کسی نمی‌تواند ادعا کند که هر تجربه‌ای حکم یقینی دارد. کشف علت در بسیاری از تجارب می‌تواند خطا باشد و یا تجربه‌گر علت آن را درست تشخیص ندهد و یا علت ناقصه را به جای علت تامه بپندارد (۸، صص: ۸۵ - ۸۸). در این جا به برخی دیگر از اشکالات طرح‌شده در سه نحوه نگرش مختلف در سرشت تجارب دینی اشاره خواهیم کرد.

۱.۶.۱. تجربه‌ی دینی به عنوان نوعی احساس: مطابق نظریه‌ی شلایر ماخر،

سرشت تجربه‌ی دینی عمدتاً یک امر عاطفی و احساسی است و از این جهت، فاقد بعد معرفتی و عقلانی است. منتقدان این نظریه می‌گویند: اگر این تجربه فاقد بعد معرفتی باشد، پس از آن، تجربه‌گر قادر نخواهد بود از مقولات معرفتی و عقلانی در تفسیر این تجربه استفاده کند.

بنا برآن چه گفته شد، اگر تجربه‌ی دینی یک احساس صرف باشد، هیچ ادعایی نسبت به بیرون از شخص تجربه‌گر را نمی‌تواند اثبات نماید و چون ارزش معرفتی ندارد، در مباحث برون‌دینی، نمی‌توان از آن استفاده کرد. با این تحلیل، نکته‌ی بسیار مهم دیگری نیز ثابت می‌شود و آن این است که بر اساس اعتقاد شلایر ماخر، که تمسک به ادله و براهین عقلانی را در اثبات خدا و آموزه‌های دینی ناکافی و باطل دانسته و اشکالات و نقادای‌های هیوم و

کانت را نسبت به این مسأله وارد می‌دانسته است، تحقق و وجود تجربه‌ی دینی اثبات‌شدنی نیست؛ یعنی اصلاً نمی‌توان به طور یقینی ادعا نمود که تجربه‌ای دینی وجود دارد؛ زیرا روشن است که در اعتقاد قائلین به تئوری تجربه‌ی دینی، به هر احساسی که به انسان دست دهد، تجربه‌ی دینی اطلاق نمی‌شود، بلکه تجربه‌ی دینی آن است که به نحوی از انحا با خداوند (یا واقعیت مطلق و غایی) و مظاهر و تجلیات او در ارتباط باشد (ص: ۳۳).

اثبات این که متعلق احساس یا علت آن، فلان شیء معین است، از طریق آن احساس، اثبات‌شدنی نیست؛ یعنی نمی‌توان ادعا نمود که چون من احساس می‌کنم که خداوند علت احساس من است، پس در واقع نیز خداوند علت احساس من باشد و از آن جا که چنین امری از طریق آن احساس، اثبات‌شدنی نیست، دینی بودن تجربه اثبات‌شدنی نخواهد بود، زیرا مقوم دینی بودن تجربه ارتباط آن با خداوند (واقعیت غایی) یا مظاهر اوست و همان گونه که بیان شد، چنین امری اثبات‌پذیر نیست. بدین جهت، می‌توان ادعا نمود که چون دینی بودن تجربه به صورت واقعی و قطعی، اثبات‌شدنی نیست، طرح این تئوری در مباحث دین‌پژوهی، بی‌اساس است.

به سخن دیگر، گرچه تجربه‌ی دینی، به نوعی، احساس و یا علم حضوری بوده و در علم حضوری خطا راه ندارد، نکته‌ی مهم این است که ذهن همواره مانند دستگاهی، از یافته‌های حضوری تصویربرداری می‌کند و صورت‌ها یا مفاهیم خاصی را از آن‌ها گرفته سپس به تجزیه و تحلیل و تعبیر و تفسیرهایی در باره‌ی آن‌ها می‌پردازد. مثلاً هنگامی که دچار ترس می‌شویم، ذهن ما از حالت ترس عکس می‌گیرد، که بعد از رفع شدن آن حالت، می‌تواند آن را به خاطر بیاورد. هم‌چنین مفهوم کلی آن را درک می‌کند و با سرعت عجیبی، پدید آمدن این حالت روانی را بر اساس دانسته‌های پیشین، تفسیر می‌کند و علت پیدایش آن را تشخیص می‌دهد. همه‌ی این فعل و انفعالات ذهنی، که سریعاً انجام می‌گیرد، غیر از یافتن حالت ترس و علم حضوری به آن است. اما مقارنت و هم‌زمانی آن‌ها با علم حضوری در بسیاری از اوقات، موجب اشتباه می‌شود و شخص می‌پندارد همان‌گونه که خود ترس را با علم حضوری یافته است، علت آن را هم با علم حضوری شناخته است، در صورتی که آن‌چه با علم حضوری درک شده است یک امر بسیط و عاری از هر گونه صورت و مفهوم و هم‌چنین خالی از هر گونه تعبیر و تفسیر بوده، به همین جهت، احتمال خطایی در آن وجود ندارد؛ در صورتی که تفسیر همراه آن از قبیل ادراکات حصولی است که به خودی خود، ضمانتی برای صحت و مطابقت با واقع ندارد.

با این توضیح، روشن می‌شود که چرا و چگونه در مورد پاره‌ای از علوم حضوری، خطاهایی رخ می‌دهد. سرّ مطلب این است که آن‌چه با علم حضوری خطاناپذیر درک شده

همان احساس خاص بوده است؛ ولی همراه آن احساس، تفسیری به وسیله ذهن بر اساس مقایسه‌ی علت آن با سایر احساس‌های قبلی، انجام گرفته است. خطاهایی که در مکاشفات عرفانی پدید می‌آید، بعضاً از همین قبیل است. بنابراین لازم است در تشخیص علم حضوری کاملاً دقت کرده و آن را از تفسیرهای ذهنی مقارن آن، جدا کنیم.

بنابراین، به لحاظ منطقی و از دیدگاه برون دینی، صاحب تجربه‌ی دینی نمی‌تواند صرفاً بر اساس احساس خاصی که به او دست داده است، ادعایی را که صدق و درستی آن یقینی باشد نسبت به بیرون از خود بیان نماید؛ بلکه تنها می‌تواند نسبت به احساسات خود خبر دهد و بدین جهت، ادعاهای صاحب تجربه‌ی دینی نسبت به بیرون از خود، ارزش معرفتی ندارد. بدیهی است که ادعای شخص نسبت به درون خویش از وجدانیات منطقی بوده و صدق آن بدیهی است و تصحیح این ادعا نیازی به ارائه‌ی تئوری تجربه‌ی دینی ندارد و به سبب این که آن ادعا از وجدانیات ما است، صدق آن محرز می‌باشد. اما صرف این که برای صاحب تجربه‌ی دینی، احساسی رخ داده است دلیل بر این نیست که تحلیل و قضاوت او نسبت به علت آن احساس نیز درست باشد (۲۶، صص: ۵۳-۵۶).

۶.۱.۲. تجربه‌ی دینی به عنوان نوعی تجربه‌ی حسی: از مهم‌ترین مسائلی که به عنوان انتقاد به این نگاه مطرح شده است، بحث عدم شباهت میان تجربه‌ی حسی و دینی است و در عین حال، این دیدگاه به عنوان یکی از برجسته‌ترین روش‌هایی که مدافعین معرفتی بودن تجربه‌های دینی برای اثبات این نظریه مطرح کرده‌اند، به کار می‌رود. آلتون و رایت، متفکران برجسته‌ی این مکتب فکری، عقیده دارند که تجربیات دینی در نسبت با اعتقادات دینی، همان نقش معرفتی را بازی می‌کنند که تجربه‌ی حسی در نسبت با عالم حس، و با قائل شدن به شباهت ساختاری تجربه‌ی حسی و دینی و نیز وجود دیگر شباهت‌ها، چنین نتیجه می‌گیرند که تجربه‌های دینی هم مانند تجارب حسی، دارای ارزش معرفتی‌اند. رایت در این زمینه، اظهار می‌دارد که تجربه‌ی حسی معرفتی است؛ بنابراین، چنان‌چه بتوانیم نشان دهیم که تجربه‌ی دینی شبیه تجربه‌ی حسی است، دلیل کافی و خوبی بر این مطلب خواهیم داشت که تجربه‌ی دینی نیز دارای جنبه‌ی معرفتی است. البته وی خاطر نشان می‌سازد که این وجه نمی‌تواند پاسخی قطعی به ما دهد، زیرا مقایسه میان تجربه‌ی دینی و حسی روشن و صریح نیست. رایت در سه مرحله، استدلال خود را تبیین می‌کند. وی در اولین گام، بیان می‌کند که اگر شباهت میان تجربه‌ی دینی و حسی بسیار نزدیک باشد، پس می‌توانیم تجربه‌ی دینی را گونه‌ای تجربه‌ی حسی به‌شمار آوریم. در گام دوم، بیان می‌کند که این شباهت بسیار نزدیک است و هر دوی این‌ها تجربه‌ی ادراکی هستند و هر دو به منزله‌ی مبنای آزمون‌پذیر و مستقل، در مورد چیزی غیر از خود تجربه

قرار می‌گیرند و در آخرین گام، می‌گویند: تجربه‌ی دینی را باید گونه‌ای از تجربه‌ی معرفتی محسوب کرد.

اما تفاوت‌های تجربه‌ی دینی و حسی فراوان است که به چند مورد آن اشاره می‌کنیم: اول این‌که تجربه‌ی حسی، نظارت‌پذیر است، ولی تجربه‌ی دینی نظارت‌پذیر (کنترل‌شدنی) نیست؛ تفاوت دوم این است که تجربه‌ی حسی پیش‌بینی‌پذیر است، در صورتی که تجربه‌ی دینی چنین نیست؛ سوم آن‌که تجربه‌ی حسی آزمون‌پذیر است، به این معنا که محک و آزمایش و تکرارپذیر است، اما تجربه‌ی دینی تکرارناپذیر و آزمون‌نشده است. در واقع، اگر تجربه‌ی دینی از سنخ تجارب حسی باشد، وقتی کسی ادعا می‌کند آگاهی مستقیمی از خداوند یافته و او را دیده و با او روبرو شده، ما قادر نیستیم که طی یک آزمایش تجربی واقعی، آن را امتحان کنیم. منتقدانی که این بحث را بازگو می‌کنند اظهار می‌دارند که روش‌هایی برای آزمودن صحت و سقم تجربه‌ی دینی مطرح می‌شود، مانند سازگار بودن تجربه با اصول دینی و سودمند بودن تجربه در جهت بسط معنوی و تطهیر زندگی. اما این روش‌ها از ارائه‌ی نتایج تطبیقی ناتوان هستند. چهارم این‌که تجارب حسی روشن و واضح‌اند، ولی تجربه‌ی دینی مبهم و رازآلود است. پنجمین تفاوت این است که تجربه‌ی حسی مملو از اطلاعات جزئی است، اما تجربه‌ی دینی بسیار کلی است و حجم وسیعی از اطلاعات جزئی را در اختیار ما قرار نمی‌دهد. ششم آن‌که تجربه‌ی حسی می‌تواند مداوم، پیوسته و لاینقطع روی دهد، اما تجربه‌ی دینی تحت شرایطی بسیار خاص، و بدون قاعده‌ای مشخص اتفاق می‌افتد. و هفتم آن‌که تجربه‌ی حسی زمان‌مند و مکان‌مند است، اما در تجربه‌ی دینی، مدرک‌ها لایتناهی است و شاید بتوان گفت تمامی تفاوت‌ها به همین تفاوت که در مدرک این دو وجود دارد باز می‌گردد. با توجه به این‌که همه‌چیز در یک تجربه‌ی دینی به اراده‌ی خداوند صورت می‌گیرد، پس نمی‌توان قاعده و مراحل معینی برای این تجارب معین کرد. خداوند مدرکی غیرمادی است، در حالی که مدرکات مادی قابل دست‌یابی بوده، قانونمند و منظم عمل می‌کنند. از این روست که گاهی کسی که اعمال ارادی مشخص‌شده‌ای را انجام می‌دهد به تجربه‌ی دینی مورد نظر نمی‌رسد. از همین روست که به اعتقاد رایج، تفاوت مدرکات تجربه‌ی حسی و دینی عامل مهم تفاوت داشتن این دو نوع تجربه است.

از آن‌جا که تفاوت‌های فراوانی میان تجربه‌های دینی و تجارب حسی موجود است، نمی‌توان در باب معرفت‌بخشی آن دو به یک صورت قضاوت نمود و بسیاری از مخالفان معرفتی بودن تجربه‌ی دینی همین وجوه اختلاف را دلیل بر مخالفت خود با معرفتی بودن تجربه‌ی دینی می‌دانند (۷، صص: ۱۷۲-۱۷۸).

۳.۱.۶. تجربه‌ی دینی به عنوان تبیین مافوق طبیعی: پراد فوت پیرامون توصیف تجربه‌ی دینی می‌گوید: «توصیف ما از تجربه‌ی دینی باید چندان جامع باشد که اولاً بتوانیم دیگران را هم صاحب تجربه‌های دینی بدانیم (تجربه‌هایی که به اعتقاد صاحبانشان حاکی از امر مافوق طبیعی هستند) و ثانیاً ملزم نباشیم متعلقات مافوق طبیعی این تجربه‌ها را تصدیق کنیم. بنابراین، تجربه‌ی دینی تجربه‌ای است که شخص صاحب تجربه آن را دینی تلقی کند. دینی دانستن یک تجربه بدان معناست که شخص تجربه‌گر معتقد است تبیین آن تجربه بر مبنای امور طبیعی، نارسا و غیر کافی است و آن تجربه را فقط بر مبنای آموزه‌های دینی می‌توان تبیین کرد. اما این امر که صاحبان تجربه تجربه‌ی خود را بر مبنای وجود موجودی مافوق طبیعی درک می‌کنند بدان معنا نیست که آن‌ها واقعاً موجودی مافوق طبیعی را تجربه می‌نمایند، یا هیچ تبیین طبیعی مقنع و با کفایتی برای تجربه‌ی آن‌ها وجود ندارد» (۵، صص: ۴۹-۵۱).

طبق تعریف پرادفوت، تجربه‌ی دینی امری روان‌شناختی است؛ زیرا به تلقی تجربه‌گر مربوط می‌شود؛ یعنی اگر صاحب تجربه تجربه‌ی خود را مستند به علت فوق طبیعی بداند، آن تجربه دینی است و اگر مستند به علت فوق طبیعی نداند، دینی نیست. چیزی که موجب شده است پرادفوت به این نتیجه برسد، این پیش‌فرض است که همه‌ی تجارب دینی تبیین طبیعی دارند. او چون همه‌ی تجارب دینی را معلول باورها و ذهنیت افراد می‌داند و مابه‌ازایی برای آن‌ها معتقد نیست، چاره‌ای ندارد جز این که بگوید تجربه چیزی است که تجربه‌گر آن را تجربه بداند، ولی این حق برای ناظر محفوظ است که آن را طبیعی تبیین کند و معتقد شود که وی شهود واقعی نداشته باشد.

حال که تجربه را با تلقی صاحب آن تعریف می‌کنیم، دیگر نیازی نیست که برخی را تجربه بدانیم و بعضی را ندانیم؛ بلکه به طور یک‌جا، همه را تجربه‌ی دینی می‌شناسیم، اما صرفاً در مرحله‌ی توصیف؛ ولی در مرحله‌ی تبیین و بحث معرفت‌شناسی، می‌گوییم همه‌ی این‌ها بازتاب اندیشه‌ی افراد است و هیچ شهود واقعی در کار نیست. این تلقی درست مانند بازی کودکی است که عروسک خود را واقعی می‌پندارد و با او عشق‌بازی می‌کند و عواطف خود را به او ابراز می‌نماید.

اشکال این‌جاست که چرا پرادفوت راجع به مشاهده‌ی حسی، چنین موضعی را قبول نمی‌کند؟ به اعتقاد وی، لازمه‌ی هر تجربه‌ی حسی اولاً وجود شیء مرئی و ثانیاً علیت آن برای تجربه است. تجربه‌ی ادراک حسی و تجربه‌ی دینی در این جهت، شبیه یک‌دیگرند: در هر دو، صاحب تجربه عقاید خاصی را مفروض می‌گیرد تا آن را دینی یا حسی بشناسد. فرق تجربه‌ی حسی و دینی در این است که اگر ناظر بخواهد آن را تجربه‌ی حسی بشناسد، باید

ادعاهای پذیرفته شده از سوی فاعل را تصدیق کند، ولی در تجربه‌ی دینی، لازم ملزم به تصدیق آن ادعاها نیست؛ حال آن که هیچ فرقی در میان نیست. تجربه‌ی دینی هم اگر قرار باشد تجربه‌ی دینی - یعنی نوعی مشاهده‌ی ماورای طبیعی- باشد، باید از آزمون‌ها موفقی بیرون آید. پس اگر با شواهد و قرائنی ثابت شود که ماورای طبیعتی در کار نیست و یا هست، ولی مورد مشاهده قرار نگرفته است، اساساً تجربه‌ی دینی وجود ندارد. طبق تعریف پرادفوت از تجربه‌ی دینی، یک پدیده می‌تواند امروز تجربه‌ی دینی باشد و فردا تجربه‌ی دینی نباشد؛ مثلاً اگر کسی با پدیده‌ای روبه‌رو شود و آن را مستند به علت فوق طبیعی بداند، ولی فردا متوجه شود اشتباه کرده است و آن پدیده علت طبیعی داشته، تا دیروز، تجربه‌ی او دینی بوده است و امروز تجربه‌اش دینی نیست (۲۹).

۶.۲. تشکیک در معنای امر متعالی

فیلسوفان دین یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ثبوتی تجربه‌ی دینی را دربرداشتن یک امر متعالی دانسته‌اند. نه تنها همه‌ی خداباوران، بلکه حتی بسیاری از منکرین و ملحدین نیز بر این باورند که هر تجربه‌ی دینی متضمن یک امر متعالی است، اما در مورد واقعیت، معنا و مفهوم امر متعالی دیدگاه‌های مختلف وجود دارد.

برخی از پژوهشگران بر این باورند که امر متعالی، ورای انسان، برای خود، واقعیتی دارد و آن را این چنین توصیف کرده‌اند: «عالم یا همه» (شلایرماخر)، «مینوی یا قدسی یا مقدس» (اتو)، «تماماً دیگر» (کی یرکگارد)، «وجود خودش یا وجود ورای موجود» (تیلیخ)، «خود استعلایی» (کواستن‌بام) و واقعیت‌های متعدد دیگر شخصی، غیر شخصی، همه‌خدایی، جهان‌خدایی و توحیدی (۲۱، صص: ۴۷-۴۸).

آنچه اندیشمندان غربی در توضیح «امر متعالی» مطرح می‌کنند، نه تنها از نظر وجودی، ضرورت ندارد که وجود داشته باشد و صرفاً می‌تواند یک امر موهوم باشد، بلکه حتی در ماهیت و چیستی این امر موهوم هم اتفاق نظری وجود ندارد. به نظر این اندیشمندان، تجربه‌ی دینی متضمن بعدی متعالی است. ولی به هر حال، «متعالی» وجود ثابت و محرزی ندارد. از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که اولین ویژگی تجربه‌ی دینی، یعنی «آگاهی از امر متعالی»، در نظر اندیشمندان غربی، فاقد هرگونه هویت تعریف شدنی است، به گونه‌ای که یافتن وجه مشترک برای آن همه عناوین متنافی، غیرممکن جلوه می‌کند.

این دانشمندان تجربه‌ی دینی را نه تنها جریان‌ی برای تعالی یافتن از خویش، بلکه دربردارنده‌ی بعدی از ابعاد متعالی توصیف می‌کنند و در واقع، تجربه‌ی دینی را واجد هر دو جهت تعالی از نفس و نزدیک شدن به متعالی می‌دانند، اما نکته در تعاریفی است که از

متعالی و نحوه‌ی تعالی جستن انسان برای رسیدن به متعالی به دست می‌دهند. در نظر برخی، متعالی خدایی شخصی، و در نظر عده‌ای دیگر، قدرتی غیر شخصی است؛ عده‌ای آن را قابل وصول و برخی آن را غیر قابل وصول و رؤیایی توصیف می‌کنند که باید در حیاتی دیگر جست‌وجو شود؛ و بسیاری آن را خود واقعیت معرفی می‌نمایند. از توصیفات که اندیشمندان در خصوص واقعیت «متعالی» به دست داده‌اند، کمتر نقطه‌ی مشترکی می‌توان یافت. این تشکیک و تردید نه تنها در امر متعالی، بلکه در توصیف «خویش و نفس»، که موضوع تعالی یافتن است و در روش تعالی یافتن نیز، یافت می‌شود. در این که این واقعیت مفروض چیست و چگونه چنین چیزی می‌تواند در خود، هم خدای واحد را جای دهد و هم بر «تثلیث» مسیحیت دلالت کند و هم شامل «نیروانا»ی بودایی شود و هم ده‌ها تناقض دیگر را دربرگیرد، هیچ‌یک از این دانش‌اندیشان پاسخی به آن نداده است.

عده‌ای از این دانشمندان خواسته‌اند تجربه‌ی دینی را به گونه‌ای تشبیه کنند، اما به نظر می‌رسد آن‌ها از حدود مسایل مادی و تبعات مادی آن فراتر نرفته‌اند و در نتیجه، باز هم درک درستی از واقعیت تجربه‌ی دینی به دست نمی‌دهند؛ مثلاً می‌گویند وقتی شخص به عمق یک جریان می‌رود، از بعد جدیدی آگاه می‌شود که تا کنون با مبادی حسی خود آن‌ها را در نمی‌یافت و به عبارت دیگر، در این موقعیت‌ها، فرد به بُعدی دست یافته که ورای حس است. اما این عده از دانشمندان توجه نکرده‌اند که در تجربه‌های علمی محض نیز می‌توان بر ابعاد جدیدتری از واقعیات دست یافت، چنان که این مطلب در علوم ریاضی و هندسه به ثبت رسیده است؛ ولی این مطلب با آنچه تجربه‌ی دینی به دنبال آن است بسیار متفاوت است. این موقعیت‌ها به هیچ وجه، گویای این نیستند که چرا «امر متعالی» ما را به پرستش دعوت می‌کند و یا از ما انتظار سرسپردگی تام دارد (۲۷، صص: ۱۹-۲۱).

۳.۶. شریعت آفرینی وحی

وحی‌های نازل شده بر پیامبران الهی، شریعت آفرین‌اند و می‌توان اذعان داشت که عمده‌ترین تفاوت میان تجارب دینی و تجارب نبوی شریعت آفرینی تجارب انبیا و دستورالعمل‌هایی است که از جانب خداوند برای زندگی فردی و اجتماعی پیروان در دسترس ایشان قرار می‌گیرد؛ در حالی که در تجربه‌های دینی و عرفانی، چنین چیزی مشاهده نمی‌شود. فرشته، برای نبی، شریعت مستقل می‌آورد، بر خلاف عارف که اگر هم امری در محدوده‌ی شریعت بر او نازل شود، از باب آگاه ساختن وی از احکام شریعتی است که بر پیامبر نازل شده و او از آن بی‌اطلاع است یا به دلیل خطای در اجتهاد، خلاف آن را باور داشته است. از این رو امکان ندارد که به عارف تابع یک پیامبر، حکمی الهام شود که بر

خلاف شریعت واقعی آن پیامبر باشد، هرچند ممکن است حکم الهام‌شده با فتوای مجتهدان مخالف باشد که این امر از خطای آنان در استنباط حکم مذکور حکایت می‌کند.

۴.۶. مغایرت با عصمت

پیامبران رسولان پروردگارانند و پروردگار متعال برای امر خطیر نبوت و تبلیغ، کسانی را برمی‌گزیند که در خَلق و خُلُق کامل بوده، مردم از معاشرت با آن‌ها خشنود باشند و به سخنان آنان اطمینان کنند. پیامبر گرامی خدا(ص) نمود کاملی از چنین شخصیتی بود و این خود اطمینان مردم را در اعتماد به سخنان او جلب می‌کرد (۹، ص: ۶۴). بنابراین، اگر مصونیت پیامبر(ص) در تلقی و تبلیغ وحی مخدوش شود، خلاف حکمت نبوت و ارسال وحی است؛ به دیگر سخن، اگر پیامبر(ص) در تلقی و دریافت وحی، دچار خطا و لغزش شود، حکمت برانگیخته شدن او به نبوت و ارسال وحی برای هدایت مردم با ناکامی روبه‌رو می‌گردد؛ از این رو، خدای متعال، خود، پیامبرش را در دریافت و تبلیغ وحی و تعالیم الهی، مصون و محفوظ می‌دارد. وحی ثمره‌ی القاءات نفس رسول بر وی یا دیدن شیء از راه دور نیست تا احتمال خطا در آن باشد؛ بلکه مشاهده‌ی حقیقتی عینی است که اشتباه در آن راه ندارد. هم‌چنین بر اساس قاعده‌ی لطف، بر خدا واجب است تا نبی و رسول را از قوای ادراکی کاملی بهره‌مند سازد تا در دریافت و تبلیغ وحی، مطابق واقع عمل نماید. پس نبی در احکام شریعت، از مقام عصمت بهره‌مند است. عصمت در این مقام، تنها به معنای دوری از ارتکاب معصیت و گناه نیست، بلکه مصونیت از هر گونه خطا در اخذ وحی و ابلاغ آن و عمل در فعل و گفتار نیز از جمله شاخصه‌های عصمت انبیا است. این امر در بین امت‌های اسلامی نیز اجماعی است، اگرچه میان آن‌ها تفاوت‌هایی در قلمرو عصمت وجود دارد.

بنابراین هدف از ارسال انبیا، که هدایت بشر به سوی سعادت و کمال است، زمانی محقق می‌شود که احتمال خطا در گفتار و هدایتگری پیامبران موجود نباشد؛ زیرا در این فرض، هیچ دلیلی وجود ندارد تا روشن نماید که آیا پیامبران بشر را به سوی ضلالت و شقاوت پیش می‌برند یا سعادت، و بدیهی است که در این صورت، هدف خداوند حکیم از ارسال انبیا محقق نگردیده، بلکه غرض او نقض می‌شود و در نتیجه، اصل ارسال رسل لغو خواهد بود؛ در حالی که صدور کار بیهوده از خدای متعال محال است. اگر وحی - که تنها راه ارتباط پیامبران با خداست - همان تجربه‌ی دینی باشد، مستلزم آن است که وحی در خور اعتماد نباشد؛ زیرا همان‌طور که پیش از این گفته شد، تجربه‌ی دینی برای غیر تجربه‌گر، ارزش معرفتی ندارد و در نتیجه، به سخنان پیامبران نیز نمی‌توان اعتماد نمود؛ زیرا به اعتقاد صاحبان نظریه‌ی تجربه‌ی دینی، سخنان صاحب تجربه همان تعبیر و تفسیر

آن تجربه است و در تفسیر تجربه، احتمال نقصان و خطا وجود دارد (۲۶، صص: ۲۱-۵۵).

۵.۶. تفاوت ساختار کلام خدا و پیامبر

نتیجه‌ی دیدگاه غیرزبانی وحی این است که چون وحی نوعی تجربه‌ی درونی است و تجربه از دیدگاه دانشمندان غربی، همیشه با تعبیر همراه است، بنابراین هیچ وحی تعبیرناشده‌ای وجود ندارد. از خصایص مهم این طرز تلقی، آن است که وحی تجربه‌ای عریان نیست. حتی وقایع خطیر تاریخی گذشته نمی‌تواند از تعبیر انسانی گذشته و حال تفکیک شود. بنابراین، علقه‌ها و انتظارات او در تفسیر و تعبیر وحی، مؤثر خواهد بود. وحی به مثابه‌ی انکشاف نفس خدا و به عنوان یک واقعه‌ی تاریخی، به صورت تمام عیار مورد تفسیر قرار می‌گیرد. در نتیجه، اسلوب و ساختار کلامی وحی ساخته و پرداخته‌ی نبی است.

مسالاه‌ی اعجاز قرآن را از زوایای متفاوتی می‌توان بررسی کرد و پژوهشگران علوم قرآنی در حد توان، به کاوش در این حیطه پرداخته‌اند. اعجاز قرآن از نظر فصاحت و بلاغت، ساختار الفاظ و حروف، ترکیب و جمله‌بندی، اسلوب کلامی، هماهنگی شگفت‌انگیز در الفاظ و معانی، هم‌خوانی شگفت کلمات، تصریف بیان و گوناگونی سخن (تکرارها، تنوع بیان، بیان احکام و حکمت‌ها در قالب داستان، گوناگونی تعابیر، تشبیه و استعاره، کنایات و ربط حقیقت و مجاز) نظم فواصل آیات، سجع، ایجاز و اطناب، اخبار غیبی، جدل و استدلال (از راه تعریف، تجزیه، تعلیل، مقابله، تشبیه و تمثیل، قیاس خلف، سبر و تقسیم)، نگرش به علوم مختلف، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خاص آن، همه و همه، از ممیزاتی هستند که کلام قرآن را از مرتبه‌ی کلام بشری متعالی‌تر و برجسته‌تر می‌سازند (۴، صص: ۵ - ۷).

اعجاز بیانی و محتوایی قرآن کریم مؤید این امر است که لفظ و معنای این کتاب شریف، هر دو، از سوی خداوند متعال نازل شده است. تفاوت الفاظ و عبارات قرآن با سخنان خود پیامبر(ص) دلیل بر این است که قرآن الفاظ و تعابیر شخص پیامبر نیست. روایات زیادی از پیامبر(ص) بر جای مانده است که در مقایسه با قرآن، تفاوت محسوسی در سبک و نحوه‌ی بیان، آهنگ کلمات، ترکیب جملات و محتوای جامع و دقیق میان آن دو مشاهده می‌شود. حال چه تبیینی برای این تفاوت محسوس می‌تواند وجود داشته باشد جز این که وحی کلمات خداوند است نه کلمات پیامبر. بنابراین، وحی نبوی بر تجربه‌ی دینی انطباق‌شدنی نیست.

۶.۶. محتوای آیات قرآن

چنان که قبلاً هم اشاره کردیم، از منظر اندیشمندانی که وحی را بر تجربه‌ی دینی منطبق می‌کنند، تجربه‌ی دینی امری درونی است، حال آن‌که طبق آموزه‌های اسلامی و

قرآنی، وحی امری آفاقی و بیرونی است و توجه به حقیقت وحی، تفاوت آن را با تجربه‌ی دینی، از این جهت، آشکار می‌سازد. اما در اندیشه‌ی اسلامی بحث و اختلاف بر سر کیفیت تکلم الاهی است. در این زمینه، فرقه‌های مختلف کلامی آرای متفاوتی ارائه کرده اند که به دلیل پرهیز از اطالهی کلام، از پرداختن به آن‌ها خودداری می‌کنیم.

آیات ذیل مؤید این مطلب هستند که رسولان الاهی وحی را از جانب خدا (از بیرون) دریافت کرده‌اند:

«مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (شوری/۵۱)؛ هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید، جز از راه وحی یا از فراسوی حجابی، یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او، هر چه بخواهد وحی کند. آری اوست بلندمرتبه و صاحب حکمت.

در این آیه‌ی کریمه، سه طریق برای وحی اصطلاحی بیان شده است. البته باید توجه داشت که اقسام سه‌گانه‌ی وحی نسبت به شخص واحد، مانعاً الجمع نیستند و ممکن است انسان از هر سه طریق، وحی الاهی را دریافت کند. خدای سبحان پس از بیان اقسام وحی، می‌فرماید:

۱. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری/۵۲)؛ یعنی: ای رسول گرامی! ما این گونه که گفتیم، روح خود را برای وحی، بر تو فرستادیم. خداوند متعال، در این آیه، وحی را به خود نسبت داده است.

۲. «أَنْتَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (نمل/۶) همانا تو قرآن را از نزد حکیم علیم دریافت نمودی.

۳. «مَاضِلٌ صَاحِبِكُمْ وَمَا عَوَى، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى» (نجم/۲ - ۴)؛ هم‌نشینتان (پیامبر) نه به عمد و نه سهواً از راه حق منحرف نشده است و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید. «غی» به معنای جهلی است که ناشی از اعتقاد فاسد باشد و ضلال به معنای خروج از راه مستقیم است، حتی اگر به سبب بی‌اعتقادی باشد، به این معنی که او نه در این هدف مطلوب، یعنی سعادت بشری یا عبودیت، و نه در طریقه‌ای که به آن هدف منتهی می‌شود، به خطا نرفته است. از آن‌جا که خطاب آیه مشرکینی هستند که دعوت نبی را دروغ می‌پندارند، قرآن می‌گوید سخنان پیامبر در آن‌چه شما مشرکین را بدان فرا می‌خواند، ناشی از هوای نفس نیست؛ او به رأی خود سخن نمی‌گوید، بلکه آن‌چه می‌گوید وحیی است که خداوند بر او فرومی‌فرستد. در این آیه، خداوند نطق و زبانی را که پیامبر(ص) با آن سخن می‌گوید، وحیی دانسته که ساخته‌ی او نبوده است (۱۴، ج: ۳۷، صص: ۵۳-۵۴).

۴. «وَأَنَا أَخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» (طه/۱۳)؛ و من تو را برگزیدم؛ پس به آن چه که بر تو وحی می‌شود گوش فرا ده.
۵. «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ» (آل عمران/۱۰۸)؛ این آیات خداست که به حق، بر تو می‌خوانیم.
۶. «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمّل/۵)؛ ما به زودی، کلامی بسیار سنگین بر تو القا می‌کنیم.
- برخی به آیات فوق استفاده می‌کنند تا گفتاری بودن وحی نبوی را ثابت نمایند؛ زیرا در این آیات، از استماع (گوش دادن) به وحی، تلاوت آیات بر نبی و «قول» بودن قرآن سخن رفته است.
۷. «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ، مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ» (بقره/۲۵۳)؛ برخی از آن رسولان را بر برخی دیگر برتری دادیم و خدا با بعضی از آنان سخن می‌گفت و درجات بعضی را بالا برده است.
۸. «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/۹)؛ بی‌تردید، ما این قرآن را نازل کرده‌ایم و قطعاً نگاهبان آن خواهیم بود.
۹. «وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَ كَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (نساء/۱۱۳)؛ و خداوند بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و آن چه را نمی‌دانستی به تو آموخت و لطف خدا بر تو بسیار است.
۱۰. «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (آل عمران/۱۹)؛ و این قرآن بر من وحی شد تا شما را و هر که را که به او می‌رسد بیم دهم.
۱۱. «قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي» (اعراف/۲۰۳)؛ بگو من از آن چه از جانب پروردگارم بر من نازل می‌شود تبعیت می‌کنم.
۱۲. «وَلَوْ كَانُ مِنَ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/۸۲)؛ اگر (این قرآن) از جانب غیر خدا بود در آن اختلاف زیادی می‌یافتید.
۱۳. «مَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ، وَ لَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدْكُرُونَ، تَنْزِيلٌ مِنَ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ لَوْ تَقَوْلُ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ، ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (حاقه/۴۰-۴۶)؛ و آن گفتار شاعری نیست [که] کمتر [به آن] ایمان دارید. و نه گفتار کاهنی [که] کمتر [از آن] پند می‌گیرید. [پیام] فرودآمده‌ای است از جانب پروردگار جهانیان. و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم.
۱۴. «قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّائِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ» (يونس/۱۵)؛

بگو مرا نرسد که از نزد خود، قرآن را بسازم؛ من جز از آن چه وحی می‌شود، تبعیت نمی‌کنم.

۱۵. «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/۴۲)؛ هیچ باطلی به او نمی‌رسد، نه از مقابل و نه از پشت سر؛ نازل شده از جانب خدای حکیم حمید است.

۱۶. «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَارِيبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ، أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ حَقٌّ مِنْ رَبِّكَ» (سجده/۲)؛ نازل کردن این قرآن که هیچ جای شکی در آن نیست، از طرف پروردگار جهانیان است. آیا می‌گویند [محمد (ص)] آن را به دروغ ساخته است؟ نه، بلکه آن حق است و از جانب پروردگار توست.

۱۷. «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ، إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ» (قیامت/۱۶-۱۹)؛ آن چه به تو وحی می‌شود با زبان خود بازگو مکن، که به زودی آن را فراگیری. بر ماست که آن چه را که به تو وحی می‌شود در سینه‌ی تو نگه داریم و خواندن آن را بر زبان تو جاری کنیم. پس از آنکه ما وحی را خواندیم، آن را بازگو کن که توضیح کلام وحی نیز با ماست.

۱۸. «وَأَنَّهُ لَتَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء/۱۹۲-۱۹۵)؛ و این قرآن نازل شده از جانب پروردگار جهان است، روح الامین آن را به زبان عربی فصیح، بر قلب تو نازل کرده است تا از بیم‌دهندگان باشی.

به نظر می‌رسد بیش‌تر اندیشمندان اسلامی معتقدند که خدا با زبان عربی با پیامبر سخن گفته است و آن‌ها قرآن را با ساختار و ویژگی عربی آن، کلام و گفتار خداوند می‌دانند. تأکید خداوند بر عربی قرار دادن و عربی نازل کردن قرآن مؤید دیگری برای گفتاری بودن وحی نبوی است، آن‌جا که می‌فرماید:

۱۹. «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف/۲)؛ همانا قرآن را به زبان عربی نازل کردیم تا شاید در آن بیندیشید.

۲۰. «وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ» (طه/۱۱۳)؛ آن را قرآن عربی نازل کردیم، و انواع هشدارها را در آن بازگو نمودیم، باشد که تقوا پیشه کنید.

۲۱. «كِتَابٌ فَصَّلْتَ آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (فصلت/۳)؛ کتابی است که آیات آن به روشنی بیان شده، قرآنی است به زبان عربی برای مردمی که می‌دانند.

۲۲. «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (شوری/۷) و این‌چنین قرآن را به زبان عربی بر تو نازل کردیم.

چنان که قبلاً گفتیم، دیدگاه «گزاره‌ای» و دیدگاه «تجربه‌ی دینی» ویژگی‌های زبانی ندارند و مستقل از زبان طبیعی خاص می‌باشند و این شخص پیامبر است که برای ابلاغ پیام خداوند به مردم و یا تفسیر تجربه‌اش، آن را در قالب زبان طبیعی می‌ریزد. بنابراین، عربی نازل کردن قرآن بر مبنای این دو دیدگاه، معنایی نخواهد داشت.

۷. نتیجه

بنا بر آنچه در این نوشتار تقریر گردید، با توجه به دیدگاه‌های طرح‌شده در باب سرشت وحی، نظریه‌ی «افعال گفتاری» نگاه مقبول‌تری نسبت به سایر دیدگاه‌هاست. وحی گفتاری تجلی یا انکشاف خداوند در کلام است و در آن، خداوند از طریق نظام نشانه‌های زبانی، رابطه‌ای معنایی و تفهیمی با انسان برقرار می‌کند. این ارتباط می‌تواند عمیق‌ترین لایه‌های حقیقت را برای انسان آشکار سازد و سراسر وجود او را به قبضه درآورد و بنیان وجود وی را استحاله بخشد. در این باب، حقیقت هستی به یقینی‌ترین شکل ممکن، بر انسان مکشوف می‌گردد.

دیدگاه «تجربه‌ی دینی» به دلایل مختلفی چون اختلاف نظر در معنای امر متعالی، تردید در معرفت‌بخشی این تجارب برای فردی غیر از تجربه‌گر، اختلاف ماهوی در متعلق این تجارب، منافات این نظریه با عصمت انبیاء(ع)، تفاوت سبک، سیاق و اسلوب آیات قرآنی با کلام پیامبر(ص) و تصریح برخی از آیات قرآن بر آفاقی و بیرونی بودن وحی، قابل نقد است. این دیدگاه به این دلیل که کلام نبی را تفسیر و تعبیر شخصی وی از تجربه‌ی خویش قلمداد می‌کند، به کلام وحی، ساحت بشری بخشیده و طبعاً آن را - حداقل در مقام توصیف و تبلیغ - متهم به کاستی و نقصان خواهد نمود.

البته از این نکته نباید غافل بود که بدون تردید، انبیای الهی از لحاظ تعالی روحی، در یک سطح نبوده‌اند و هر یک به مرتبه‌ای متفاوت از شهود حق نائل آمده‌اند. به همین خاطر، اگرچه گفتاری بودن وحی برای پیامبرانی که صاحب شریعت و کتاب بوده‌اند (مانند رسول خاتم(ص)) دیدگاه قابل قبول تری است، در عین حال، نظریه‌ی «وحی گزاره‌ای» یا «تجربه‌ی دینی» را نیز می‌توان به عنوان مرتبه‌ای از مراتب وحی برای برخی از انبیاء(ع) که حامل شریعت پیامبران پیشین خود بوده‌اند پذیرفت.

یادداشت‌ها

۱. پیامدهای رویکرد «تجربه‌ی دینی» به غیر از «وحی»، در مباحثی چون ایمان، گوهر دین، کثرت‌گرایی (پلورالیزم) و قرائت‌پذیری دین نیز تأثیرگذار است.
۲. ترجمه: وحی [عبارت است از]: اشاره و نوشتن و رساله و الهام و کلام پنهان و هر آنچه که به

دیگری القا کنی. گفته می‌شود وحیت الیه الکلام و اوحیت، وحی وحیا هم‌چنین یعنی نوشت. و وحی یعنی مکتوب و هم‌چنین کتاب ... أوحی الیه: به او الهام کرد ... و وحی الیه و أوحی: با او با کلامی سخن گفت که از غیر او پنهان بود و وحی الیه و اوحی: اشاره کرد.

۳. ترجمه: وحی وحیاً الی فلان: به او اشاره کرد و به سوی او فرستاد. وحی الیه و اوحی الیه کلاماً: با او پنهانی سخن گفت تا از غیر او پنهان بماند. وحی الله فی قلبه کذا: خدا به او چنین الهام کرد، وحی وحیاً و وحی وحاء: شتافت، اوحی ایحاء الی فلان: اشاره و ایما کرد.

۴. ترجمه: اصل وحی اشاره‌ی سریع است و به سبب در بر داشتن سرعت، گفته شده است امرٌ وحیٌ و این به وسیله‌ی کلام به گونه‌ی رمز و تعریض می‌باشد و گاهی به صورت صوت مجرد از ترکیب است و یا به اشاره با برخی از اعضای بدن یا با نوشتن.

۵. امیل درمنگام در کتاب زندگی محمد(ص) در مورد نبی مکرم خاتم(ص) چنین بیان می‌دارد که محمد(ص) دائماً در فکر و اندیشه بود و از این افکار شرک‌آلود رایج در جامعه‌ی عربستان، به خود می‌پیچید تا آن‌گاه که یقین کرد که خدا او را برای هدایت بشر برانگیخته است. این اعتقاد در خواب‌هایی که می‌دید، بر او تجلی می‌نمود و رفته‌رفته از خواب نیز بالاتر رفت و آن را به صورت فرشته‌ای مجسم یافت که در حال بیداری، وحی را به او تلقین می‌کند. مونگمری وات، اسلام‌شناس غربی، نه تنها وحی اسلام، بلکه وحی دیگر انبیا را «تخیل خلاق» توصیف می‌کند و انبیا را صاحبان قوه‌ی تخیل دانسته، به هنرمندان، شاعران و ادیبان تشبیه می‌نماید که آن‌چه را حس می‌کنند و نمی‌توانند بیان نمایند، به شکلی محسوس درمی‌آورند. آگوست کنت نیز، که از جامعه‌شناسان معروف بود، در کتاب درس‌هایی در فلسفه‌ی اثباتی، مدعی نبوت می‌شود و چنین اعتقاد می‌یابد که ادیان سنتی دیگر پاسخ‌گوی نیاز جامعه نیستند و باید دینی نوین بنا کرد. او چنان تئوری خود را جدی می‌گرفت که در دین پیشنهادی خود، حتی جزییات آئین، از قبیل لباس رسمی کاهنان و کیفیت مناسک و عبادات را تهیه و تنظیم کرده بود. اگرچه چنین دیدگاهی بر اساس تفکر اسلامی محکوم به بطلان است، می‌توان آن را به عنوان مقدمه‌ای مهم در راستای آمادگی پیامبر برای دریافت وحی تلقی نمود.

۶. بسیاری از فلاسفه‌ی اسلامی، از فارابی و ابن سینا گرفته تا متکلمینی چون غزالی، چنین دیدگاهی در باب سرشت وحی داشته‌اند. ایشان بر این باورند که روح انسان دو جنبه دارد: یک وجهه‌ی آن طبیعت است، که همان علوم معمولی است که بشر کسب می‌کند و در خزانه‌ی خیال و حافظه انباشته می‌سازد و سپس در مرحله‌ی عقل، آن را تجرید و تعمیم می‌بخشد. جنبه‌ی دیگر آن مابعدالطبیعی است که با عالم ملکوت سنخیت دارد و وحی را دریافت می‌کند. جهان ملکوت قاهر بر این جهان است و پیامبر در صعود روحی خویش، حقایق را دریافت می‌کند و سپس این حقایق به مرتبه‌ی حس نزول کرده، به صورت امری دیدنی یا شنیدنی درمی‌آید. در کلام جدید مسیحی، کی‌یر کگارد طرز تلقی گزاره‌ای از وحی داشت. در اندیشه‌ی وی، وحی حقیقتی است که فراتر از عقل قرار دارد و عقل در این ساحت، کارایی خود را از دست داده، دچار تناقضات می‌گردد. انسان فقط به وسیله‌ی «جهش ایمان» می‌تواند دین‌دار شود و جهش ایمان عطیه‌ای الهی است.

۷. در این جا شایسته است به دو روی‌کرد مهم در تفسیر ماهیت تجارب دینی اشاره کنیم:
الف) دیدگاه ذاتی‌گرا: این دیدگاه همه‌ی تجارب دینی عارفان، پیامبران و دیگر تجربه‌گران را ذاتاً یکی می‌شمارد و - چنان‌که از نامش پیداست - برای همه‌ی آن‌ها یک هسته و گوهر مشترک به نام مواجهه با امر الوهی و مینوی قائل است. طرفداران این دیدگاه اعتقاد دارند که تجارب عرفانی ناب بوده، از زبان، فرهنگ و پیش‌فرض‌های تجربه‌گر، متأثر و منفعل نیستند. آنان مبنای دین و گوهر آن را تجربه‌ی دینی برمی‌شمارند. از طرفداران این روی‌کرد، می‌توان به شلاير ماخر، اتو، جیمز و استیس اشاره کرد (۱۹، ص: ۱۰۵).

ب) دیدگاه ساختی‌گرا: این دیدگاه، به عکس دیدگاه پیشین، منکر هسته‌ی مشترک تجارب دینی است و تجربه‌های دینی را از پیش‌فرض‌ها و دانسته‌های اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی متأثر می‌داند. از جمله پیروان این نظریه، می‌توان به ویتگنشتاین، جان هیک، نینیان اسمارت و رایت اشاره نمود (همان، ص: ۱۰۶). به تعبیر اسمارت، تجربه‌های آگاهانه‌ای که انسان‌ها از عالم غیب دارند، به واسطه‌ی آموزه‌های فرهنگی، که تجربه در آن‌ها بروز می‌کند، شکل می‌گیرند.

۸. عوامل زیر، هریک، به گونه‌ای در بروز و ظهور نظریه‌ی تجربه‌ی دینی تأثیر داشته‌اند: اندیشه‌های نقادانه‌ی کانت، تعارضات موجود در کتاب مقدس، تعارض علم و دین، تأثیر مکتب پیتیسیم (تورج)، تأثیر مکتب ایدئالیسم (اصالت معنا)، تأثیر فلسفه‌ی روشنگری (روشن‌اندیشی)، تأثیر لرد هربرت و هم‌فکران وی، نهضت رمانتیسم، دیدگاه پروتستان‌ها و تقابل آنان با کاتولیک‌ها و مخالفت با الاهیات طبیعی. (ر. ک: خادمی، عین الله، ۱۳۸۵)، «عوامل پیدایش بحث تجربه‌ی دینی»، فصلنامه‌ی علمی - پژوهشی خردنامه‌ی صدرا، شماره‌ی ۴۵، صص: ۴ - ۱۴.

منابع

۱. قرآن کریم.
- ۲- آریا نژاد، سعید، (۸۵/۹/۲۶)، «معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی»، روزنامه‌ی رسالت، ص: ۱۸.
۳. ابن منظور، ابوفضل جمال الدین محمد بن مکرم، (۱۴۱۰ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۴. ابو زهره، محمد، (۱۳۷۰)، معجزه‌ی بزرگ (پژوهشی در علوم قرآنی)، ترجمه‌ی محمود ذبیحی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم خلیفه سلطانی، تهران: طرح نو.
۶. پرادفوت، وین، (۱۳۷۷)، تجربه‌ی دینی، ترجمه‌ی عباس یزدانی، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی طه.
۷. توکلی، طاهره، (۱۳۸۴)، «اعتبار تجربه‌ی دینی در توجیه باورهای دینی»، اندیشه‌ی حوزه، شماره‌ی ۱ - ۲، صص: ۱۷۱ - ۱۸۶.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۱)، وحی و نبوت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.

۹. حجازی، فخر الدین، (۱۳۵۴)، پژوهشی درباره‌ی قرآن و پیامبر، تهران: انتشارات بعثت.
۱۰. راغب اصفهانی، (۱۳۹۶ق)، معجم مفردات الفاظ قرآن، بیروت: مطبعة التقدم العربی.
۱۱. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۹)، بسط تجربه‌ی نبوی، چاپ سوم، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
۱۲. سعیدی روشن، محمدباقر، (۱۳۷۵)، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی اندیشه.
۱۳. شریعتی مزینانی، محمد تقی، (۱۳۵۴)، وحی و نبوت در پرتو قرآن، تهران: انتشارات حسینه‌ی ارشاد.
- ۱۴- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۶۳)، ترجمه‌ی تفسیر المیزان، ۴۰ جلد، چاپ سوم، قم: مؤسسه‌ی مطبوعات دار العلم.
۱۵. _____، (۱۳۶۰)، مباحثی در وحی و قرآن، تهران: بنیاد علوم اسلامی.
۱۶. فعالی، محمد تقی، (۱۳۸۰)، «آیا دین، فقط تجربه‌ی دینی و درونی است؟»، رواق اندیشه، شماره ۵، صص: ۴۱ - ۶۴.
۱۷. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۱)، تجربه‌ی دینی و گوهر دین، قم: بوستان کتاب.
۱۸. قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۸۱)، وحی و افعال گفتاری، قم: انجمن معارف اسلامی.
۱۹. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۸۶)، آیین خاتم، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۲۰. قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۲)، قاموس قرآن، چاپ یازدهم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۱. گیسلر، نورمن، (۱۳۸۴)، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: انتشارات حکمت.
۲۲. محمدرضایی، محمد و دیگران، (۱۳۸۱)، جستارهایی در کلام جدید، تهران: انتشارات سمت.
۲۳. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۱)، آموزش علوم قرآن، ترجمه‌ی ابومحمد وکیلی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۴. معلوف، لوئیس، (۱۹۲۷م)، المنجد فی اللغة و الادب و العلوم، چاپ پنجم، بیروت: المطبعة الکتولیکیه.
۲۵. موسوی غروی، سید محمد جواد، (۱۳۸۴)، آدم از نظر قرآن، ج ۳، ج ۳، تهران: نشر نگارش.
۲۶. نبویان، سید محمد، (۱۳۸۰)، «حقیقت وحی و تجربه‌ی دینی»، رواق اندیشه، شماره ۱، صص: ۴۴ - ۶۶.
۲۷. نمازی، محمود، (بی تا)، «ویژگی‌های تجربه‌ی دینی از دو منظر غربی و اسلامی»، مجله‌ی معرفت، شماره ۹۹، صص: ۱۸ - ۲۷.
۲۸. نوظهور، یوسف، (۱۳۷۹)، عقل و وحی و دین و دولت در فلسفه‌ی اسپینوزا، تهران: انتشارات پایا.
۲۹. یزدانی، عباس، (۸۲/۱/۲۵)، «تجربه‌ی دینی چیست؟»، جام جم آن لاین.