

نقدی بر رهیافت «تجربه دینی» خاورشناسان بر وحی

محمد اشرف شجاع

کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث

چکیده

چیستی «وحی» یکی از پرسش‌های اصلی حوزه دین پژوهی است که توجه دانشمندان را به خود جلب کرده است. «تجربه دینی» یکی از رویکردهای خاورشناسان در تحلیل وحی می‌باشد و این مقاله در پی آشکار ساختن این دیدگاه و نسبت آن با «وحی اسلامی» است که در این اواخر مورد نظر و گفتمان بسیاری قرار گرفته است. نگارنده نظریه «تجربه دینی» را مولود مشروع خاستگاه‌ها، زمینه‌ها و عوامل خاص خود در مغرب زمین می‌داند و معتقد است بسترهای مختلف همچون «انسان‌مداری» و «تجربه باوری»، «شکست الهیات عقلی»، «نقادی کتب مقدس»، «تعارض گزاره‌های کتب مقدس با یافته‌های علوم جدید» و «مکتب رمانتیسم» در پیدایی این برداشت از وحی، نقش داشته‌اند.

نوشته حاضر بعد از گزارش سه دیدگاه متکلمان مسیحی در «چیستی وحی»، زمینه‌ها و شاخصه‌های مؤثر در پیدایی برداشت مذکور در مغرب زمین را آشکار می‌کند، سپس با نگاه درون دینی به ویژگی‌های قوام بخش وحی اسلامی از نظر قرآن می‌پردازد. در بخش آخر نیز نگاه تطبیقی و تحلیلی بر نکات پیوست و جدایی «وحی اسلامی» و «تجربه دینی» خاورشناسان دارد تا با آشکار سازی نکات تمایز این دو تلقی از وحی، تحمیل تجربه دینی به وحی اسلامی خیلی آسان ننماید.

واژه‌های اصلی: وحی، قرآن، تجربه دینی، مستشرقان.

درآمد

پدیده «وحی» از بنیادی‌ترین مباحث دینی در ادیان ابراهیمی - خصوصاً دین اسلام - است و صحت و اتقان سایر معارف در گرو تفسیر درست آن است، زیرا نسبت وحی و سایر علوم برخاسته از آن، از لحاظ اهمیت مانند نسبت زیربنا (substructure) به روبنا (superstructure) است، لذا، باتوجه به نقش تعیین کننده وحی در ادیان «وحی - مدار»، () (Revelation, in: The encyclopedia of religion, Editor in chief: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Co. New York. همواره از موضوعاتی جالب توجه اندیشمندان بوده است.

در این اواخر مستشرقان و بعضی دیگر تفاسیری از وحی ارائه کرده‌اند که با رویکرد درون متنی قرآن ناسازگار و عامل تُهی شدن آن از ماهیت اصلی (قدسی و الهی بودن) است؛ دیدگاهی که می‌توان نشانه‌هایی از آن را در صدر اسلام هم رصد کرد. نظریه «تجربه دینی» - یکی از رویکردهای متکلمان لیبرال و مستشرقان در حوزه وحی شناسی - در همین راستا تفسیرپذیر است.

بحث را با گزارش کوتاه از رویکردهای دانشمندان مغرب زمین در باب وحی آغاز می‌کنیم، بعد عوامل پیدایی نظریه «تجربه دینی» را پی می‌گیریم و در آخر ویژگی‌های وحی اسلامی و نقاط پیوستگی و جدایی دو برداشت را بر می‌شماریم.

۱. چیستی وحی در مسیحیت

متکلمان مسیحی در باب چیستی وحی سه دیدگاه متفاوت دارند. قدیمی‌ترین آنها - بیشتر کاتولیک‌ها (Catholics) - دیدگاه گزاره‌ای، دومین دیدگاه - بیشتر پروتستان‌ها (Protestants) - تجربه دینی و جدیدترین نظر - مطرح شده در مجامع علمی - دیدگاه افعال گفتاری است.

الف) دیدگاه گزاره‌ای (Propositional view): انتقال مطالب و حقایق از سوی خدا به بشر

این برداشت، قدیمی‌ترین نگرش مسیحیان است. دایرة المعارف کاتولیک‌ها وحی را این گونه تعریف می‌کند:

«وحی انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل است. البته این فرایند از طریق وسائط و فراسوی جریان معمول طبیعت است» (The Catholic Encyclopedia, ۱۹۱۲, X, ۱۱۱, ۱).

این دیدگاه از حمایت متکلم‌های مشهور همچون توماس آکویناس^[۱] (Tomas Aquinas ۱۲۲۵-۱۲۷۴)، طیف‌های سنتی‌تر مذهب کاتولیک رومی (Roman Catholicism) و شاخه‌ای از پروتستان‌ها برخوردار است. بر این اساس، کتاب مقدس منبعی مؤثق و دربردارنده احکام، حقایق و گزاره‌های دینی است. این قضایا که کلام خداوند از زبان پیامبران می‌باشند به صورت خطا ناپذیر در کتاب مقدس انعکاس یافته‌اند. پس از نظر محتوا و لفظ، وحی مستقیم خداوند می‌باشند. بنابراین، شورای نخست واتیکان اعتقاد کاتولیک‌ها را در عصر جدید با این گفته درباره کتاب‌های مقدس بیان کرد:

«... این کتاب‌ها چون با الهام از روح القدس نگاشته شده‌اند، می‌توان گفت نویسنده آنها خداوند است» (فلسفه دین، ۱۲۲).
وحی براساس دیدگاه گزاره‌ی، سه رکن «خدا، پیامبر، پیام» دارد (وحی و افعال گفتاری، ۸۰).

ب) نظریه تجربه دینی (Religious Experience): نوعی مواجهه پیامبر با خدا

تفسیر پروتستان‌ها و متکلمان لیبرال از وحی، «تجربه دینی» و یک نوع مواجهه پیامبر با خداوند است.

«خداوند وحی فرستاده است، ولی نه با املائی یک کتاب «معصوم» [= مصون از تحریف و خطا]، بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران بنی اسرائیل. در این صورت کتاب مقدس، «وحی مستقیم» و «متن ناب وحی» نیست، بلکه «گواهی انسان بر بازتاب وحی» در آینه احوال و تجارب بشری است. نتیجتاً کتاب‌های مقدس که در بردارنده تفاسیر صاحبان تجربه و به نوعی بازتاب وحی اند، نمی‌توانند مصون از خطا باشند» (علم و دین، ۱۳۱).

وحی در این معنا، انتقال پیام و گزاره از خدا به پیامبر نیست، بلکه نوعی مواجهه رسولان با خداست. در این برداشت، پیامبر مواجهه با خدا داشت و از این دیدار، تعبیر و تفسیر دارد. آنچه ما به نام وحی می‌شناسیم، تفسیر و ترجمان پیامبر از مواجهه پیامبر با خداست. در این دیدار هیچ‌گونه جملاتی بین خدا و پیامبر رد و بدل نشده است (فلسفه دین، ۱۳۴؛ تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ۱۱۷ - ۱۱۹؛ وحی و افعال گفتاری ۴۶).

بنابردیدگاه غیرزبانی (تجربه دینی) چون این متن مثل متون عادی، خطاناپذیر نیست، باید با روش معمولی درباره آنها به داوری بنشینیم. حال فرق نمی‌کند تورات و انجیل و یا قرآن. «جان هیک» می‌نویسد:

«دیدگاه متفاوتی از وحی که در مقابل دیدگاه پیشین می‌توان آن را دیدگاه «غیر زبانی» نامید، در مسیحیت پروتستان طی قرن حاضر وسیعاً رواج یافته است. این دیدگاه مدعی است که در اندیشه مصلحان دینی قرن شانزدهم (لوتر^[۲] ۱۴۸۳-۱۵۴۶ Martin Luther)، کالون^[۳] ۱۵۰۹-۱۵۶۴ John Calvin) و اقران آنان) و حتی جلوتر از آن در عهد جدید و کلیسای نخستین ریشه دارد. بر طبق این دیدگاه غیر زبانی، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقایق در باره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌گردد. از این دیدگاه، احکام الهیات مبتنی بر وحی نیستند بلکه بیانگر کوشش‌های انسان برای شناخت معنا و اهمیت حوادث و حیاتی به شمار می‌روند» (فلسفه دین، ۱۵۰).

«ایان باربور» در جایی دیگر می‌نویسد:

«کتاب مقدس سرا پا یک مکتوب بشری (Human record) است که حکایت‌گر این وقایع و حیاتی است. عقاید نویسندگان آن گاه یک جانبه و محدود است و از قوالب فکری عصرشان متأثر است. در این تجربه، وحی الوهی و واکنش انسانی همواره درهم تنیده بوده است» (علم و دین، ۲۶۹).

بر پایه این تحلیل، صداقت پیامبران هم چون عیسی و حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ منافاتی با اشتباه بودن آیات کتاب‌های مقدس آنها ندارد؛ رویکردی که در مقالات و نوشته‌های بعضی‌ها به چشم می‌خورد.

«مونتگمری وات» درباره حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مطلبی می‌نویسد که با همین انگاره سازگار و همخوان است.

«گفتن این که محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در عقاید خود یک دل و راست گو بوده، دلیل آن نیست که معتقدات وی همه درست بوده است، ممکن است کسی در موضوعی یک دل باشد ولی اشتباه کند. برای نویسندگان مغرب زمین نشان دادن این که محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ممکن است اشتباهاتی کرده باشد، چندان دشوار نیست» (محمد پیامبر و سیاستمدار، ۲۰).

وحی در دیدگاه «تجربه دینی» بر سه رکن تکیه می‌زند که عبارتند از: (۱) خدا، (۲) پیامبر، (۳) تجربه و حیانی پیامبر که با خدا مواجهه دارد و خدا در تجربه او پدیدار گشته است (پژوهش‌های قرآنی، ش ۴۲-۴۳، ص ۳۰۳).

ج) دیدگاه افعال گفتاری: مجموعه‌ای از افعال گفتاری

دیدگاه سوم در باب چیستی وحی که ظاهراً نوپدید می‌نماید، دیدگاه افعال گفتاری است. این دیدگاه (وحی مجموعه‌ای از افعال گفتاری خدا) از نظریه «افعال گفتاری» جان آستین (J.L.Astin) درباره زبان نشأت گرفته است. این نظر زمانی خوب فهمیده می‌شود که تصویری از زبان و ویژگی مهم آن (ارتباط) داشته باشیم. به عبارت دیگر باید مرادمان را از واحد ارتباط تعیین کنیم که جمله است یا افعال گفتاری؟ از قدیم تصویری که از زبان در ذهن‌ها بوده، این است که واحد ارتباط زبانی جمله است؛ یعنی وقتی ارتباط زبانی برقرار می‌کنیم، جملاتی را رد و بدل می‌کنیم. آستین این تصویر را به هم زد و گفت واحد ارتباط زبانی، نه جمله که افعال گفتاری است. (وحی و افعال گفتاری، ۶۹ - ۷۲).

دیدگاه «افعال گفتاری» درباره وحی دو ادعا دارد: اول) وحی سرشت زبانی دارد و مستقل از زبان نیست. «خدا بر پیامبر وحی کرده است» به این معناست که او ارتباطی با خدا برقرار کرده است. دوم) خدا در این ارتباط زبانی، افعال گفتاری انجام داده است، یعنی خداوند (گوینده) جملاتی معنادار از زبانی خاص را برای پیامبر (مخاطب) بیان می‌کند. زبان خاص همان فعل گفتار است. پیام وحی در حقیقت فعل ضمن گفتاری است. بنابراین وحی چهار رکن (۱) خدا، ۲) پیامبر، ۳) فعل ضمن گفتار، ۴) فعل گفتار دارد (همان، ۷۴).

این نظر دو فرق اسامی با نظریه «گزاره‌ای» و «تجربه دینی» دارد.

الف. استقلال و عدم استقلال از زبان: طبق دیدگاه «گزاره‌ای» و «تجربه دینی» وحی سرشت زبانی ندارد و مستقل از زبان است، ولی طبق دیدگاه «افعال گفتاری» وحی مستقل از زبان نیست و سرشت زبانی دارد، البته بر اساس دیدگاه «گزاره‌ای»، وحی از سنخ معرفت است و پیامبر اطلاعاتی از خدا دریافت می‌کند، اما بر اساس دیدگاه «تجربه دینی» وحی از سنخ انفعالات و حالات درونی است و به احساسات درونی پیامبر مربوط می‌شود.

ب. **ارکان وحی:** وحی گزاره‌ای سه رکن (خدا، پیامبر و پیام) دارد، ولی ارکان وحی در دیدگاه «تجربه دینی» عبارتند از: خدا، پیامبر و تجربه وحیانی (گزارش‌های پیامبر از تجربه خود، تفسیر او از تجربه‌اش هستند) در مقابل این دو دیدگاه، ارکان وحی در نظریه افعال گفتاری، عبارتند از: خدا، پیامبر، فعل گفتار و فعل ضمن گفتار (همان، ۸۰).

تذکر: هر چند که دیدگاه فعل گفتاری قابل نقد است ولی از موضوع این نوشتار خارج است.

۲. عوامل تأثیرگذار در ظهور نظریه تجربه دینی

عوامل متعددی در پیدایی نظریه تجربه دینی، مؤثر بودند. ما به تعدادی آنها به اختصار اشاره می‌کنیم.

عقل‌گرایی (Rationalism) و اصالت خرد گویای این است که بشر به یاری عقل و بدون نیاز به هیچ منبع معرفتی و راهنمای دیگر می‌تواند واقعیت جهان را درک و اعمال خود را متناسب با آن تنظیم کند (Routledge Encyclopedia of philosophy, V, ۸, P ۷۵). پس لازم نیست معارف به دست آمده از کتب مقدس را که بسان وحی قطعی دانسته می‌شد، بپذیرد و بدان ملتزم باشد.

در کنار این رهیافت، ظهور مکتب تجربه‌گرایی (Empiricism) با تمام موفقیت‌های چشمگیرش در عصر روشنگری، اصالت را به علم مبتنی بر تجربه (experimental sciences) داد. بسیاری از دانشمندان مغرب زمین مانند هیوم^[۴] (David Hume ۱۷۱۱-۱۷۷۶) و جان لاک^[۵] (John Locke ۱۶۳۲-۱۷۰۴) بر آن بودند که تنها معرفت مطمئن بشری، آن است که مبتنی بر تأثرات حسی (Sense Impressions) و تجربی باشد. و علم و درست و واقعی بودن را به آنچه عیار تجربه را برتابد، معنا کردند (علم چیست، فلسفه چیست، ۵). بنابراین آنان مقولات - مبتنی بر عقلانیت صرف یا تعبد دین مدارانه - را غیر معقول و غیر مقبول شمردند و این به نوبه خود در بی اعتبار ساختن کتب مقدس نقش داشت.

یکی دیگر از زمینه‌هایی که راه را برای پیدایی نظریه «تجربه دینی» هموار کرد، تعارض گزاره‌های موجود در کتب مقدس با یافته‌های جدید علوم بود. کلیسا، علم و فلسفه را در خدمت الهیات گرفت. آنان تفسیرهایی را که از انسان‌شناسی و کیهان‌شناسی ارائه می‌دادند، به عنوان بخشی جدا نشدنی آموزه‌های راستین دین

می‌پنداشتند. الهیات اهل کتاب در قرون وسطی، آنچنان با مکتب ارسطو در هم آمیخته بود که هر معارضه‌ای با کیهان‌شناسی (Cosmology) ارسطو را به حساب معارضه و اعلام جنگ با مسیحیت می‌گذاشتند. در همین راستا اندیشه‌های علمی پدید آمده در اوایل قرن هفدهم، اعتبار کتاب مقدس را به چالش (= معارضه) خواند (علم و دین، ۲۳۶). از نخستین کسانی که ضد اطاعت کورکورانه از کلیسا شورید، پیتراآبلار Peter Abelard (۱۰۷۹-۱۱۴۲); See: Dictionray of Beliefs and Religions, wordsworth References, ۱۹۹۲, P. ۲) او می‌گفت:

«پایه و بنیان دانش، شک و تردید است و برای رسیدن به ایمان باید کنجکاو بود و با پرسش‌های پی در پی به یقین رسید».

این دیدگاه، درست در برابر نظریه آگوستین بود که ایمان آوردن را کلید فهم می‌شمرد (پیدایش الهیات نوین، ۳۲).

آغاز جنبش اصلاحات دینی در قرن شانزدهم توسط مصلحان اجتماعی همچون مارتین لوتر همراه با پیشرفت‌های علمی مثل فرضیه کوپرنیک (Nicolas Copernicus ۱۵۴۳-۱۶۴۳) و فرضیه داروین (Darwin Hypothesis) باعث ناراحتی شدید راست دینی گردید (The encyclopedia of religion, Mircea Eliada, V, ۱۲, P. ۲۴۴). چه اینکه در قرون وسطی زمین را مرکز کائنات و انسان را اشرف مخلوقات بر روی زمین می‌دانستند. کوپرنیک با رد نظریه بطلمیوسی درباره کرات آسمانی، مدعی کشف نظامی مبتنی برهفت قضیه بدیهی انقلابی و درعین حال متعارض با مقبول کلیسا شد (دین و نگرش نوین، ۲۵؛ نیز ر.ک. به: سرچشمه‌های نواندیشی دینی، ۱۲۵).

علاوه بر آن، شکست الهیات عقلی و ناتوانی در پاسخ‌گویی به پرسش‌های بی‌شمار درباره مفاهیم اصلی مسیحیت، یکی دیگر از شاخص‌های مؤثر در ظهور نظریه تجربه دینی است. چون دین در برداشت «گزاره‌ای» از وحی، مانند مجموعه‌ای از آموزه‌هاست که متکلم باید از صحت و معنابخشی و... آن دفاع کند. اثبات خدا، توجیه عقلانی آموزه‌های دینی از قبیل اعتقاد به تثلیث (Trinity) در مسیحیت، از طرفی، بخشی از الهیات عقلی است (راهنمای الهیات پروتستان، ۹۴). از سوی دیگر، الهیات عقلی در دوره‌ای نوین با نقادی و خرده‌گیری بسیاری از دانشمندان روبه‌رو شد که در کارآمدی دلایل اثبات خدا و... شک روا داشتند. الهیات عقلی دیگر قادر به اثبات مفاهیم اساسی و تعیین‌کننده آیین مسیحیت (تثلیث، فدیة شدن حضرت عیسی، آمرزش گناهان و...)

نمود. هیوم با نگارش کتاب مهم فلسفی (رساله درباره طبیعت انسانی) (Treatise of Human Nature) پی‌ریزی ایمان و اعتقاد بر اصول عقلانی را انکار کرد و تأثیر شگرفی در شکست الهیات عقلی به جا گذاشت.

در این اوضاع و احوال که الهیات طبیعی آسیب‌پذیر شد و در نتیجه اصل دین به خطر افتاد، شلاپرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴ Friedrich Schleiermacher) برای مصون سازی اصل و کیان دین، مسائل مربوط به اثبات وجود خدا، روح، رستاخیز و امثال آن را، هر چند برای مدت محدود، از قلمرو دین بیرون آورد و گوهر دین را نوعی تجربه دانست. وی با ارائه الهیات ثبوتی، زنده بودن دین را به حیات تجربه‌ی درونی و بعد عاطفی و احساسی دین دانست و از این طریق بر آن شد تا ادامه حیات دین را ولو برای مدت موقت، تضمین کند. به عبارت رساتر، شلاپرماخر با تبدیل گوهر دین از اعتقادات و مناسک و جنبه‌های آیینی، به قلب مؤمن، در صدد ایمن سازی کیان دین از خرده‌گیری‌های تند عقل ورزان سنت سیتز آن زمان، برآمد. (قبسات، ش ۲۶، ص ۱۰۴).

۳. انواع و دیدگاه‌ها در ماهیت و چیستی تجربه دینی

از مباحث مهم در تجربه‌ی دینی، چیستی آن است. تجربه‌ی دینی از چه سنخ و کدام نوع تجربه است؟ ذات آن را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟ آیا می‌توان هسته مشترکی بین تجربه‌های دینی گزارش شده یافت؟ (عقل و اعتقاد دینی، ۳۶) و بالاخره این که چند نوع تجربه دینی داریم؟

درباره ماهیت تجربه دینی بین دانشمندان و متکلمان اجماع نظر وجود ندارد. بعضی ماهیت آن را احساس صرف دانسته‌اند و معتقدند گوهر دین در اصالت بخشیدن به همین احساس اتکای مطلق است؛ نه در مفاهیم انتزاعی و افکاری که پرورده‌ی ذهنیات افراد متدین است. (همان، ۴۱). در مقابل، بعضی دیگر مانند ویلیام آلستون (Willaim Alston ۱۹۲۱-) آن را بسان تجربه حسی (Perceptual experience) دانسته‌اند و معتقدند تجربه دینی ساختار همسان تجربه حسی دارد، به این صورت که تجربه دینی نیز دارای ارکان سه‌گانه مُدرک و مُدرک و پدیدار است. گروه سوم دست رد به سینه هر دو دیدگاه زده‌اند، و کار را با انتقاد نظریه‌های پیشینیان شروع کرده و معتقدند که تجربه‌ی دینی اراییه‌ی نوعی تبیین فرا طبیعی است (همان، ۴۸-۵۲).

ناگفته نماند که در تجربه دینی طبقه بندی‌ها و انواع گوناگونی را می‌توان تصور کرد. اساساً می‌توان برای تجارب دینی دوگونه دسته بندی درونی و بیرونی تصور کرد.

یکی از طبقه‌بندی‌های نسبتاً مقبول بین دانشمندان، طبقه بندی با رویکرد درون دینی دیویس (Davis, C, F. The evidential force of religious experience, PP.۲۹-۶۶.) است. او در کتابش به شش نوع از تجربه دینی اشاره کرده است که عبارتند از: تجارب تفسیری (Interpretive Experience)، تجارب شبه حسی، (Quasi-sensory Experience) تجارب وحیانی، (Revelatory Experiences) تجارب احیاءگر، (Regenerative Experience) تجارب مینوی (Numinous Experiences) و تجارب عرفانی. (Mystical Experiences).

انواع تجارت دینی از لحاظ اهمیت، همگن نیستند، بلکه تجارب مینوی و عرفانی دو قسم اصلی و عمده‌اند (تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ۳۶۴؛ نیز ر.ک. به: جستارهایی کلامی در کلام جدید، ۱۶۲؛ نقد و نظر، ش ۲۳-۲۴، ص ۱۷۳-۱۷۴).

ناگفته نماند که «تجارب دینی» را بر اساس تقسیم‌بندی دیگری نیز می‌توان رده‌بندی کرد، که عبارت است از این که شخص به نظریه ساختارگرایی (Constructivism) معتقد است یا به ذات‌گرایی (Essentialism) اعتقاد دارد؟ این که ساختارگرایان قایل به هسته مشترک بین تجارب دینی نیستند و اختلاف تجارب را ناشی از اختلاف فرهنگ‌ها، سلاقی افراد، معتقدات دینی، انتظارات پیشینی و ... صاحب تجربه می‌دانند. مثل پرواد فوت و استیفن کتز که معتقدند هیچ تجربه‌ای بدون مفاهیم و اعتقادات حاصل نمی‌شود. و تکثر دیدگاه‌ها در نهایت به تکثر تجربه‌های آدمیان می‌انجامد. در مقابل، ذات‌گرایان بر این باورند که با توجه به مطالعه بسیاری از تجارب عرفا از ادیان و شرایع مختلف، می‌توان به هسته مشترک قایل شد. در این طیف افرادی نظیر ویلیام جیمز (William James ۱۸۴۲-۱۹۱۰)، والتر استیس (Walter Stace ۱۸۸۶-)، و آلستون (William P. Alston ۱۹۲۱-) و ... قرار می‌گیرند. آنان معتقدند تجربه‌های دینی هسته‌ای مشترک (هسته‌ای فراتر از مرزهای ادیان، فرقه‌ها و فرهنگ‌های مختلف) دارند. آنها درباره اختلاف تجربه‌ها می‌گویند: باید بین زبان تجربه و تعبیر و توصیف تمایز قایل شد. مطالبی در خصوص این مورد را می‌توان در آثار نویسندگانی نظیر ویلیام جیمز و والتر استیس یافت (عقل و اعتقاد دینی، ۵۳).

نتیجه اولیه از انواع دیدگاه‌ها درباره چیستی تجربه دینی، و طبقه بندی‌های مختلف آن، این است که: با توجه به نبود اتفاق آرا دانشوران فلسفه دین و الهیات در چیستی «تجربه دینی» و وجود مشکلات در تبیین معرفت‌شناختی آن - که توان ایستادن در

مقابل نقادی‌های موشکافانه دانشمندان را ندارند. (ر.ک. به: معرفت شناسی باور دینی، ۴۵۴) - می‌توان به گونه‌ای تحویلی به نکته‌ای اساسی نزدیک‌تر شد و آن تمایز اصولی «تجربه دینی» و وحی مصطلح در جامعه اسلامی، است؛ البته به خاطر مجال اندک این مقاله، نمی‌توان به تفصیل به همه مشکلات معرفت‌شناختی آن پرداخت! یکی از نویسندگان می‌نویسد:

«اگر چه دین با تعریف مآخری - و با وجود حصار نفوذ ناپذیرتینده شده در اطراف آن برای چندی از تعرضات بغض‌آلود پوزیتیویست ملحد - نجات پیدا کرد، لیکن ناخواسته در مسیری قرار گرفت که به تدریج به محو و حذف کامل آن می‌انجامید» (جامعه، دین و عرفی شدن، ۶۳ - ۶۶).

با این همه می‌توان مدعی شد که شلایرماخر، توفیق کلانی در طراحی و راه‌اندازی باورهای پایه برای دین، به وسیله مطرح کردن نظریه «تجربه دینی» که از نقادی‌های موشکافانه مصون بماند، پیدا نکرد (قبسات، ش ۲۶، ص ۸؛ نیز ر.ک. به: زلال کوثر، خاستگاه نواندیشی دینی، ۱۹).

در این میان، باید دید، نگاه اسلام به وحیی که بر پیامبر اکرم، نازل شد، چیست؛ آیا این وحی مانند کتب مقدس گزاره‌های متناقض و ناسازگار با علوم جدید دارد؟ خاستگاه اصلی وحی پیامبر را در کجا باید رصد کرد؟ در ملکوت یا ناسوت و ...

۴. ویژگی‌های وحی رسالی از منظر قرآن

ما از ویژگی‌های وحی رسالی سخن می‌گوییم، چون تحلیل حقیقت وحی و رازنهانی پیام‌گیری انحصاری آن، در پرتو داده‌های حسی و تجربی و تأملات روشمندان عقلانی، چشم‌انداز روشن و شفافی را فراروی ما قرار نمی‌دهد، لذا ناگزیر به تبیین وحی از راه آثار و خواص آن هستیم. (مجموعه آثار، مطهری، ۱۵۷/۲)، چون از طرفی وحی پدیده‌ای تکرارناپذیر و انحصاری در اختیار پیامبران است و از سویی قالب‌های ذهنی و عقلی مبتنی بر نظریه‌های استنتاجی، توان تحلیل درست مقوله‌ای همچون وحی را ندارند. وقتی با چنین پدیده‌ای سروکار داشته باشیم، به طور طبیعی فاقد صلاحیت داوری علمی تجربی درباره آن امر فراروان‌شناختی خواهیم بود (تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ۷۳).

بنابراین باید به مؤلفه‌های وحی از زبان وحی توجه کنیم، زیرا قرآن کریم که از لحاظ مقارنت زمانی به عصر ما، جامعیت و استواری پیام و صحت انتساب و سندیت

تاریخی، منحصر به فرد است؛ دربرگیرنده گفت‌وگوهای انبیای بزرگوار درباره ماهیت و نوع رابطه خود با عالم غیب است و این گفتمان‌ها بیانگر خصوصیات وحی‌اند. این ویژگی‌ها، سرنخ‌های تعیین‌کننده و مطلوبی را به ما می‌دهند که در پردازش و نوع نگاه به وحی تأثیر دارند.

۴- ۱. وحی و مبدأ الهی

از بارزترین ویژگی‌های وحی تشریحی این است که دارای مبدأ غیبی و منشأ فراطبیعی است. به عبارت گویاتر، خاستگاه وحی، فراتر از شعور و آگاهی‌های معمولی است و به گفته علامه طباطبایی:

«این شعور مرموز، از جهانی ماورای عقل و باطن انسان و اندیشه و نبوغ است. گرچه ضمیر مخفی و شعور ناآگاه، در جای خود درست است، ولی راه نبوت و وحی، یک راه فکری، نبوغی و اکتسابی نیست، بلکه موهبتی است خدادادی؛ نه اکتسابی» (شعور مرموز، ص ۱۰۴).

خداوند در بسیاری از آیات کریمه، خود را مبدأ نزول وحی معرفی فرموده است. (شبهات و ردود، ۸-۱۴). از واژه‌های که به مبدأ آسمانی وحی دلالت دارد، واژه "نزل" همراه با مشتقاتش (انزال، تنزیل و...) است. در بیشتر این آیات فاعل نزل، خدا معرفی شده و همراه با آن صفات و ویژگی‌هایی از خداوند کریم بیان شده که نشانگر فاعلیت تام ایشان، حفظ و ثبت آیات و عدم دخالت یا کوچک‌ترین تصرف از جانب گیرنده وحی است. آیاتی که در زیر بدان اشاره می‌شود، نشانگر نقش تام فاعلی خداوند و کارگزاران وحی و نیز نقش گیرندگی محض رسول خداست.

﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ (نساء / ۱۱۳).

﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنَّكَ لَأَرْتَابُ الْمُبْطِلُونَ﴾

(عنکبوت / ۴۸).

﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾

﴿فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (هود / ۴۹).

بنابراین، همه بینش‌های فکری و راهنمایی‌هایی که پیامبر اکرم در قالب قرآن، سنت و آموزه‌ها و دستورالعمل‌های دینی برای مردم به ارمغان آورد، تعلیم الهی است و خداوند به طور مستقیم یا با واسطه‌ای که حفاظت و ضمانت آنها را خود بر عهده دارد، به ایشان آموخت.

۴ - ۲. مصونیت وحی

یکی دیگر از ویژگی‌های وحی تشریحی، مصونیت وحی و حامل آن در ابعاد مختلف است. وحی در صورتی می‌تواند نارسایی دانش بشری را جبران و نقش هدایتگری‌اش را برای عصرها و نسل‌های بعدی ایفا کند که از مرحله صدور تا وصول به مردم از هرگونه تحریف و دست‌برد عمدی و سهوی در امان ماند. (الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر، ۳۰۵-۳۴۴؛ نیز ر.ک. به: آموزش عقائد، ۱۹۳) وگرنه در صورت حتی احتمال خلط بین آیات الهی و فرآورده‌های فکری و تجارب دینی و شخصی پیامبر یا احتمال وقوع تحریف به زیاده یا نقصان، وحی یا قرآن نمی‌تواند کارآیی لازم را داشته باشد و در حقیقت فلسفه نبوت (کشاندن انسان‌ها به شاهراه هدایت) زیر سؤال خواهد رفت. برای همین بحث عصمت در فرایند نزول وحی اهمیت بسزایی دارد (وحی و نبوت، ۱۶۰ - ۱۶۳؛ نیز ر.ک. به: وحی و نبوت در قرآن، ۱۹۷ - ۲۱۳)، لذا قرآن نزول آن را در سه مرحله مصون از خطا و خلط معرفی کرده است.

الف) نزول قرآن در مصاحبت حق: خداوند سبحان نزول قرآن را در مصاحبت حق معرفی کرده است

﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (اسراء / ۱۰۵).

یعنی، نزول قرآن و انزال آن از سوی ما در صحبت حق است؛ ارتباط این کتاب با مبدأ فاعلی و نیز پیوندی که با مبدأ قابلی دارد، حق است. هم در صحبت حق پایین آمده و هم در مصاحبت حق در قلب رسول اکرم نشسته است؛ هم خدا حق گفت و هم رسول خدا حق یافت و هرگز حق و حقیقت از قرآن جدا نشده است. از آغاز تنزل تا انجام نزولش مصاحب حق است و هیچ باطلی در آن راه ندارد:

﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت / ۴۲).

قرآن کریم نه تنها از نظر مبدأ فاعلی و مبدأ قابلی حق است، از نظر علل و اسباب و سسطیه و فرشتگان حامل آن نیز جدای از حق نیست و پیک امین الهی بدون هیچ دخل و تصرفی، قرآن را بر قلب مطهر حضرت رسول وارد می‌سازد (قرآن در قرآن، ۳۱۵ - ۳۱۶).

ب) عصمت پیامبر در تلقی وحی: یعنی ارتباط با مبدأ اعلی و پیام‌گیری از خداوند، از صحت و استواری برخوردار باشد و متأثر عوامل بیرونی و یا درونی نباشد. عوامل بیرونی یعنی وسوسه و توهمات شیطانی و عوامل درونی مثل حالت‌ها و دیدگاه‌های شخصی رسول اکرم، زیرا اصولاً خطا و شک جایی است که حق و باطل،

هر دو، وجود داشته باشند و انسان دربارهٔ مورد خاص نداند که آن شیء حق است یا باطل؛ ولی اگر مقام و مرحله‌ای وجود داشت که حق محض بود و باطل در آن هرگز راه نیافت، احتمال خطا و لغزش نیز وجود ندارد و شک و تردید در حق بودن چیزی هم رخ نخواهد داد و طبیعی است که شیطان نمی‌تواند به چنین مقام رفیعی برود. مرز وجودی شیطان همان تخیل و توهم است و به حرم امن عقل محض راهی ندارد. پیامبر که به مقام قرب «عِنْدَ مَلِیکٍ مُّقْتَدِرٍ» رسیده باشد، نمی‌تواند از وسوسه‌های شیطانی یا نفسانی متأثر باشد، چه اینکه رسول اکرم در پیشگاه خدای علیم و حکیم قرآن را تلقی می‌کند و در آن ساحت عظیم جهل و خطا راهی ندارد (قرآن در قرآن، ۳۱۹ - ۳۲۱).

بنابراین پیامبر گرامی اسلام در تلقی وحی عصمت داشت. خدای سبحان در آیه کریمه دیگری در تبیین این مرحله از ملکه عصمت می‌فرماید:

﴿وَإِنَّا لَنَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (نمل / ۶).

«و قطعاً قرآن از نزد فرزانه‌ای دانا به تو القا می‌شود».

«لدى الله» نه جایی برای سهو جهل و نسیان است و نه جایی برای شیطان، چون در آنجا حجابی وجود ندارد؛ انسان بر اثر حجاب، غیر را به جای آشنا می‌گیرد که می‌شود جهل و خطا، عمدی یا سهوی. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در بیانی جالب مربوط به مصونیت وحی می‌فرماید:

«و اما مصونیت وحی در آن حال که رسول آن را از فرشته وحی دریافت می‌کند، دلیلش جمله ﴿لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ﴾ است، که از آن می‌فهمیم رسول طوری وحی الهی را دریافت می‌کند که در گرفتنش اشتباه رخ نمی‌دهد و ذهنش آن را فراموش نمی‌کند و شیطان در دل او دست نمی‌اندازد، در نتیجه وحی خدا دچار تغییر و تبدیل نمی‌گردد» (المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ / ۵۴ - ۵۷).

ج) عصمت پیامبر در نگه داری وحی: عصمت در این مرحله، یعنی پیامبر در نگه داری پیام الهی دچار سهو یا فراموشی نشود.

﴿سَنُقَرِّئُكَ فَلَا تَنْسَى * إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾ (اعلی / ۶-۷).

خداوند می‌فرماید: ما چنین قدرتی به تو می‌دهیم که درست بخوانی و خوب بخوانی، و آن طور که نازل شده و بدون کم و کاست و غلط و تحریف، بخوانی.

خلاصه آنچه را که نازل شده است، فراموش نکنی. جمله «سُنْفَرُكَ فَلَا تَنْسَى» وعده‌ای از خدای تعالی به پیامبرش است، به اینکه علم به قرآن و حفظ قرآن را در اختیارش بگذارد، به طوری که قرآن را آن طور که نازل شده، همواره حافظ باشد، و هرگز دچار نسیان نگردد و همانطور که نازل شده قرائت کند، و ملاک در تبلیغ رسالت و وحی به همانطور که وحی شده، همین است. (المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ / ۲۶۶. نیز ن. ک. به: تفسیر نمونه، ۲۶ / ۳۹۳ - ۳۹۵؛ تفسیر أحسن الحدیث، ۱۲ / ۱۹۱).

د) عصمت پیامبر در تبلیغ وحی: مرحله سوم عصمت پیامبر اکرم، عصمت در مقام تلاوت و ابلاغ است. پیامبر در این مرحله باید به دور از خطا باشد و گزینه احتمال خطا یا خلط با افکار شخصی، حالات درونی یا تأثیر عوامل اجتماعی، اطمینان مردم را از ایشان و پیام او از بین خواهد برد. و لازمه منطقی آن عدم تحقق فلسفه بعثت است.

﴿مَا ضَلَّ صَاحِبِكُمْ وَمَا عَوَى * وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾
(النجم / ۲ - ۴).

«همنشین شما (پیامبر) گمراه نشده و بیراهه نرفته (و زیانکار و محروم نگشته) است؛ و از روی هوی و [هوس] سخن نمی‌گوید. آن (سخن) نیست جز وحی‌ای که (به او) وحی می‌شود».

خداوند می‌خواهد در این عبارت هر گونه انحراف، جهل، گمراهی و اشتباه را از پیامبر نفی کند و تهمت‌هایی را که در این زمینه از سوی دشمنان به او زده می‌شد، خنثی نماید. سپس برای تأکید این مطلب و اثبات این که آنچه می‌گوید از سوی خدا است، می‌افزاید: «او هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید» ﴿وَمَا يُنطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾. فخررازی می‌نویسد:

«لما أنزل عليك الكتاب والحكمة وأمرک بتبلیغ الشریعة إلى الخلق، فكیف یلیق بحکمته أن لا یعصمک عن الوقوع فی الشبهات والضلالات» (مفاتیح الغیب، ۱۱ / ۲۱۶).

۴-۳. وحی، موهبتی خدایی؛ نه امری اکتسابی

یکی دیگر از ویژگی‌های وحی تشریحی، موهبتی بودن و غیر اکتسابی بودن آن است. نبی کسی است که ارتباط معرفتی ویژه‌ای (وحی) با عالم غیب دارد که دیگران از آن محروم می‌باشند. فرود آمدن وحی به خواست خدا منوط شده است و اوست که دست به انتخاب و گزینش ظرف وحی می‌زند؛ چنان که آیه شریفه ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ

يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ (انعام / ۱۲۴) برای دفع همین پندار آمد. بعضی اعتراض می‌کردند که اگر وحی و نبوت حق است، چرا بر قبیله ما نازل نشده است؟! آیه شریفه مهر باطلی بر پندار خام آنها و کسانی دیگر نهاد که فکر می‌کنند، وحی نوعی تجربه دینی، حس مشترک و همگانی و بسط پذیر بین افراد بشر است و همه قادر به کسب و دریافت آن مواجهه درونی هستند. این موهبت خاص الهی است که به هرکس تشخیص بدهد، عطا می‌فرماید (جوامع الجامع، ۱ / ۴۰۸).

به همین جهت انبیا را مصطفون نیز می‌گویند، چون از طرف خداوند برای امر نبوت و ابلاغ پیام الهی برای بشریت، برگزیده شده‌اند، البته این به معنای نادیده گرفتن زمینه‌ها و بسترهای مناسب نیست. شایسته ترین افراد هر عصر و قومی برای انجام مسئولیت مهمی هم‌چون نبوت مفتخر می‌گردند و در نتیجه نبوت امری تعمیم پذیر نیست تا بعضی‌ها به گمان اینکه وحی همان تجربه دینی است، گمان کنند دیگران هم می‌توانند سهمی از آن مائده آسمانی ببرند.

۴ - ۴. اعجاز قرآن کریم

از ویژگی‌های انحصاری وحی نبوی و تشریعی، اعجاز آن است. سنت بر این است که هر نبی و رسول که ادعای نبوت و رسالت می‌کند، برای اثبات ادعای خود و پاسخ به درخواست مشروع و قانونی مردم و بازشناسی از متنبیان دروغین، کاری کند که نشان ارتباط او با مبدأ شکست ناپذیر الهی باشد. اعجاز قرآن به عنوان متن محکم نیز در همین راستا توجیه پذیر می‌نماید (التمهید فی علوم القرآن، ۵ / ۱۶ - ۱۹؛ نیز ر.ک. به: مدخل التفسیر، ۴۵؛ هدی الفرقان فی علوم القرآن، ۱ / ۲۹).

قرآن کریم برای اثبات الهی بودن خود نه تنها منکران بعثت و شکاکان در الهی بودن ارتباط پیامبر را به مبارزه فرا خوانده است، بلکه با «تحدی» (مبارزه طلبی) نیز یک برهان و قیاس تشکیل می‌دهد،^[۶] به این صورت: «لو كان هذا الكتاب من عند غير الله، لامكن الاتيان بمثله، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله»، یعنی اگر این کتاب، کلام الله نباشد، پس کلامی بشری است و اگر بشری باشد، پس شما هم که بشر هستید، باید بتوانید مثل آن را بیاورید؛ اگر شما نتوانستید مثل آن را بیاورید، بشری بودنش اثبات می‌شود و اگر نتوانستید، معلوم می‌شود که بشری نیست و اعجازی است که اثبات کننده ادعای نبوت و رسالت آورنده‌ای آن خواهد بود (قرآن در قرآن، ۱۲۸).

۵. نقاط اشتراک و افتراق وحی رسالی قرآن و تجربه دینی

معتقدان به امکان وجود «تجربه‌ای دینی» و «وحی نبوی» می‌پذیرند که بین وحی و تجربه دینی اشتراکاتی وجود دارد، زیرا هر دو تجربه صیغه‌ای معنوی و فراحسی دارند و نیز هر دو را نمی‌توان در دایره استدلالات عقلی صرف یا مفاهیم انتزاعی گنجانید. گزارش‌های که از ویژگی‌های وحی نبوی و تجارب دینی در دست است، نشان می‌دهد که تفاوت جوهری بین این دو مقوله وجود ندارد، بیشتر ناظر به ویژگی‌های برونی این دو مقوله است. به عبارت روشن‌تر: تمایزها و تفاوت‌ها به متعلق تجربه و اوصاف تجربه وحیانی (مثل: همانند ناپذیری، تعمیم ناپذیری، خطاناپذیری و قاطعیت در الهی بودن ارتباط و ...) مربوط است. گرچه همین تفاوت‌های برخوردار از خاستگاه بیرونی گروهی از پیامدها و لوازم منطقی را دارند که تلقی یکی دانستن هر دو تجربه را مشکل می‌سازد.

اول: نقاط اشتراک وحی رسالی قرآن و تجربه دینی

۱. توانایی ذاتی انسان: انسان موجودی توانمند و دارای قابلیت‌ها و ظرفیت‌های متعدد است. انسان در این نگاه، نه تنها دارای عقل و جسم، بلکه دارای بُعد دیگر به نام روح نیز هست. او با کاربست این جنبه قادر به درک و یافتن ذوق‌ها و موجد‌ها و تجارب دینی خاصی می‌گردد. یکی از راه‌های معرفت نیز همان کشف و شهود باطن است که این راه برای عارفان باز است. (معرفت شناسی در قرآن، ۲۱۶).

۲. امکان ارتباط با عالم ماورای طبیعت: در وحی و تجربه دینی به نوعی امکان ارتباط با ماورای عالم وجود دارد. وگرنه در صورت عدم امکان عقلی ارتباط بین آدمیان و کسانی که از جنس آنان نیستند، نمی‌توان به وحی و تجربه دینی دست یافت. وقتی انسان‌ها از امکان ارتباط بین خود و سایر موجودات مطمئن شدند، به آگاهی‌های که از طریق آن برای بشریت به ارمغان آورده می‌شود، اطمینان خاطر می‌یابند و به آن ملتزم می‌شوند. به اعتقاد بعضی نویسندگان عرب، ممکن دانستن ارتباط آدمیان با جنیان یک نوع زمینه فرهنگی برای پذیرش مقوله وحی بوده است، لذا می‌بینیم هیچ یک از عرب‌های معاصر با نزول قرآن به اصل پدیده‌ای وحی اعتراض نداشتند، بلکه مضمون وحی را انکار می‌کردند (معنای متن، ۸۰ - ۸۱).

بنابراین کسانی مثل حس‌گرایان افراطی و پوزیتیویست‌های منطقی (Logical Positivists) که تمام هستی انسان را در جنبه جسمانی آن خلاصه و معرفت انسانی را به دو قلم حس و عقل محدود می‌کنند یا می‌گویند عالمی غیر از این دنیای مرئی وجود ندارد و ادعاهای مبتنی بر وجود فراماده کاذب و غیرشناختاری‌اند (Positivism in the social sciences, in Routledge Encyclopedia of philosophy, V.7, Harold Kincaid, P.558). نمی‌توانند به وحی و تجربه دینی معتقد باشند (ر.ک. به: تفکر دینی در قرن بیستم، ۱۹۸؛ پوزیتیویسم منطقی، ۹).

دوم: نقاط افتراق تجربه دینی و وحی رسالی

۱. بسط ناپذیری وحی تشریحی و اکتسابی بودن تجربه دینی: از عمده‌ترین و اساسی‌ترین تفاوت‌های وحی تشریحی و تجربه دینی این است که وحی تشریحی یک مقوله تعمیم ناپذیر است. وحی رسالی با اراده خداوند به برگزیدگان «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُطَّلِعَ عَلَيْكُمُ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مَنْ يُرْسِلُهُ مِنْ رَسُولِهِ مِنْ يَشَاءُ» (آل عمران / ۱۷۹)؛ «اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ» (شوری / ۱۳) و «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رُبُّكَ وَيَعْلَمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف / ۶) و «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى» (آل عمران / ۳۳) اختصاص می‌یابد (التمهید فی علوم القرآن، ۱ / ۸۳؛ نیز ر.ک. به: شرح فصوص الحکم، ۱۶۵ - ۱۷۱). در حالی که تجربه دینی، نوعی از حالت‌های اکتسابی و همگانی و حتی قانون‌مند می‌باشند که با کاربست دستورالعمل‌ها و اذکار و اوراد مشخص، ورود خیلی‌ها به عرصه‌های آن میسر می‌نماید. محی‌الدین می‌نویسد:

«ان النبوة غير مكتسبة» (الفتوحات المکیه، ۲ / ۳) یعنی وحی نبوی غیر اکتسابی است. در خداوند در فرآیند نزول آیات کاری می‌کرد تا مردم خوب درک کنند که وحی پدیده‌ای قابل اکتسابی و تحصیلی نیست، بلکه منوط به خواست اوست. قابل کسب نبودن این پدیده ما را به امر دیگری رهنمون می‌کند؛ این که منشأ وحی را باید در بیرون رصد کنیم؛ نه در درون شخصیت پیامبر. ما در زندگی پیامبر در دو دوره قبل و بعد از بعثت، شاهد تحول شگرف هستیم. همین پیامبر که قرآن، اُمی می‌خواندش (اعراف / ۱۵۷) و مردم هم عصر ایشان تا آن زمان حتی کلمه‌ی از آن چه بعداً آن را قرآن می‌خوانند، نشنیده بودند، قرآنی می‌آورد که تمام انس و جن را برای آوردن مثل آن به مبارزه خواند (بقره / ۲۳).

علاوه بر آن، دوگانگی منشأ وحی (خدا) و گفتار عادی پیامبر (شخص رسول) نه تنها بین آیات و احادیث عادی، بلکه حتی در احادیث قدسی که به نوعی مفهوم آن‌ها مستقیماً به ایشان القاء می‌شد، تا به امروز قابل درک و مطالعه است (البیان، ۴۵). اگر آیات شریفه قرآن ساخته ذهن یا نوعی تفسیر از تجربه دینی (حضورش نزد خدا) باشد، طبق قاعده باید ادبیات آن مانند ادبیات احادیث و سخنان و مواظب آن حضرت باشد، چه اینکه روانشناسان معتقدند اسلوب ادبیات سخنان هر کسی برخاسته و متناسب با ویژگی‌های شخصیتی او است (مستشرقان و قرآن، ۲۲۳)، در حالی که آیات شریفه قرآن با احادیث ارزشمند آن حضرت از جهات متعدد ادبیات، ساختار جمله‌ها، انتخاب واژه‌ها، فصاحت و سلاست واقعاً متفاوت است.

۲. **خطاناپذیری وحی رسالی و خطاپذیری تجربه‌های دینی:** وحی رسالی خطا ناپذیر است، چون از سنخ علم حضوری است، ولی در تجارب دینی اولاً سخن از علم حصولی با مشکلات آن است، ثانیاً بر فرض که بنا بر اعتقاد بعضی‌ها - تجارب عارفانه از سنخ علم حضوری باشد، باز هم ورود خلط و خطا و نسیان و تعبیر را از ساحت تجارب عارفانه، نمی‌توان رد کرد. این واقعیت را می‌شود از تقسیم بندی‌های مختلف عرفا در مقوله واردات فهم کرد که می‌گویند: واردات چهار گونه‌اند: رحمانی، ملکی، جتی و شیطانی. (فتوحات مکیه، ۲۸۱/۱؛ نیز ر. ک. به: شرح فصوص الحکم، ۱۴۷؛ فحاحات، ۹۷-۹۸؛ جامع الاسرار، ۴۵۵). از جمله عرفای بزرگی که به وجود خطا در ادراک شهودی عرفا اعتراف کرده، صائن الدین علی بن محمد ترکه است. ایشان در کتاب پرمحتوای تمهید القواعد یاد آور می‌شود:

«سالک مشاهد نیز گاهی در ورطه خیالات فاسد قرار می‌گیرد و پندار را حقیقت بشمار می‌آورد. از این رو، نیازمند میزان و معیاری برای ارزیابی شهود صحیح و غلط است. تا با کاربست این معیار از اشتباه در امان ماند. همان گونه که علم منطبق برای فلسفه نقش عیار را بازی می‌کند، باید برای علوم عرفانی نیز ملاک در دست باشد و الاً هیچ یک از آنها قابل اعتماد نبوده و در نتیجه راه عرفان، راهی کامل و تام نخواهد بود.» بنابراین، نمی‌توان وحی خطاناپذیر را که کاملاً در حراست خدا بود، و در قالب شریعت برای بشر فروفرستاده شد با یک تعداد مواجید که منشأ آنها به درستی مشخص نیست، یکسان دانست؛ در حالی که در حصول تجربه دینی لازم نیست حتماً دارای مبدأ مشخص و معینی باشد. از طرفی دیگر ضرورتی ندارد که فرد صاحب تجربه به

خدای متشخص و واحدی اعتقاد داشته باشد. در حالی که در حصول وحی رسالی و نبوی نه تنها باید معتقد به خدای واحد و صمد باشد، که در میان متعقدان به وحدانیت نیز، وحی به بعضی اشخاص که صلاحیت و ظرفیت دارند، تعلق می‌گیرد (زبان دین و قرآن، ۲۷۱).

حداقل احتمال خطا و یا خلط با توقعات و انتظارات صاحب تجربه را در تعبیر آن تجربه می‌توان پذیرفت و همین در خطاپذیری یک تجربه کافی است. گرچه باید اعتراف کرد که اسلام در پی نفی الهام و اشراقات افاضه شده بر عرفا و اشخاص دارای صلاحیت‌های فردی و نوعی نیست، ولی باید تفاوت بین الهام و وحی را جدی انگاشت؛ چه اینکه در الهام، اولاً) مبدأ برای صاحب تجربه و الهام، معین و مشخص نیست. ثانیاً) فرآورده‌های الهام اکثراً با ایهام و اشاره‌اند که نمی‌توان از آن، معارف متقن و متین را کسب کرد. ثالثاً) الهام و تجارب عارفانه همراه با تعبیر صاحب تجربه معنا پیدا می‌کند، در حالی که وحی رسالی از سنخ علم حضوری خطاناپذیر و ایمن از تأثیرگذاری توقعات و انتظارات صاحب رسالت است (چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت‌شناختی آن، ذهن، ص ۹۶-۱۳۷). وجود اختلاف در غیر از قرآن، یک امر فراگیر و همه‌گیر است و به گفته دانشمند معاصر:

«صیانت از اختلاف از ویژگی‌های منحصر به فرد آنهاست، زیرا از دایره نبوت و ولایت که خارج شویم حتی در میان شاگردان آنها اختلاف بسیاری وجود دارد. یکی با حکمت مشاء سخن می‌گوید و دیگری از حکمت اشراق دفاع می‌کند و آن سومی که زعیم حکمت متعالیه است دورانی را با اعتقاد به اصالت ماهیت، می‌گذراند و سپس در پی اثبات اصالت وجود بر می‌آید، که این تطور، هم نشانه اختلاف درونی و هم شاهد اختلاف بیرونی است» (تحریر تمهید القواعد، ۱۴۰-۱۴۴).

بنابراین، عدم اختلاف در قرآن، با وجود زمان‌ها و مکان‌های متکثر، مناسب و شأن نزول‌های مختلف و... نشان بارز وجود منبع یگانه است. که خود قرآن بدان تصریح دارد: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾. (نساء / ۸۲).

۳. عیار بودن وحی نبوی و نیازمندی تجربه دینی و عرفانی به معیار: با توجه به کثرت و فراوانی تجارب دینی و نبود هسته مشترک میان آنها و نیز تأثیر باورها و انتظارات بر نوع تعبیر از تجارب، ضرورت وجود یک معیار خطاناپذیر احساس

می‌شود؛ برای این که بتوان همه تجارب را با آن معیار سنجید و صحت و سقم آن را ارزیابی کرد.

درباره ضرورت برگرداندن تجارب عرفا بر معیارهای خرد پسند و منصوص، خیلی‌ها متفق القول‌اند. انبیاء و پیامبران می‌توانند میزان‌های قسط و معیارهای حق و صدق برای تشخیص تجارب سره از ناسره باشند. چون هیچ اختلافی میان آنها وجود ندارد؛ نه در سیره فردی آنها تضادی هست، نه در سیره جمعی شان تناقضی مشاهده می‌شود.

بنابراین نمی‌توانیم وحی رسالی را که خودش معیار است، با چیزی که باید با وحی رسالی محک زده و صحت و سقم‌اش سنجیده شود، یکسان بدانیم و مدعی شویم که تجربه دینی دیگران همان تجربه نبوی (وحی) پیامبر است، چون هر کشف و شهودی که در مظنه اشتباه و خطا باشد، نیازمند ملاک معتبر است و ملاک معتبر همان وحی تشریحی «قرآن»، انبیا و انسان‌های کامل هستند.

قطعیت در معیار بودن قرآن چنان جدی است که حتی فرمایشات امامان معصوم را نیز باید برابر آن سنجید و صحت و سقم آن را ارزیابی کرد، چه برسد به حالات و یافته‌های کسی که به عصمت و ... او اطمینانی نیست و چه بسا لازمه تجربه عرفانی‌اش ترک محتوا و فحوای آخرین شریعت باشد. روایت مشهور است که اگر گفته‌های امامان مطابق قرآن بود، باید قبول کرد و اگر مخالف قرآن بود، کنار گذاشت «ما وافق کتاب الله فخذوه وخالف کتاب الله فدعوه» (الکافی، ۸۸/۱). در بعضی از تعبیر هم دارد که به دیوار بزیند که کنایه از ترک جدی و فوری است.

برخی پنداشته‌اند:

«تجربه نبوی یا تجربه شبیه پیامبران کاملاً قطع نمی‌شود و همیشه وجود دارد... شخصی ممکن است بین خودش و خدا واجد احوالی شود و احساس کند که صاحب وظایفی است از ناحیه خداوند و دیگر وظیفه ندارد به فلان دین یا بهمان دین دیگر عمل بکند. احساس من این است که بعضی از بزرگان - مثل شمس تبریزی - تقریباً چنین احوالی داشتند... اگر کسی احساس می‌کند که دیگر نمی‌تواند پیرو شریعت پیامبر اسلام باشد، وظیفه دیگری دارد، خودش می‌داند و خدای خودش...» (عبدالکریم، سروش، مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۵).

در برابر این پند از ما از کسانی که اصرار به یافته‌های جدید و ذوقیات نوین یا تجارب شبیه به پیامبر دارند و ممکن است خود را تابع شریعتی خاصی ندانند،

می‌پرسیم که ملاک حقانیت ادعاهای تجربه‌ی پیامبری شما چیست؟ آیا مدعیات صاحبان ادواق و یافته‌ها می‌تواند در تقابل با قرآن قرار بگیرد؛ قرآنی که

الف) کتاب هدایت برای متقین و بلاغ برای مردم است.

﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَيَلْعَلُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (ابراهیم /

۵۲) «این (قرآن)، رساندن (پیام) برای مردم است (تا نصیحت شوند) و تا بوسیله آن هشدار داده شوند، و تا بدانند که او معبود یگانه است و تا خردمندان یادآور شوند».

ب) کتابی است که و یادآوری برای جهانیان است.

﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾، (ص / ۸۷، تکویر / ۲۷)؛ «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»،

(قلم / ۱۵۲)

ج) کتابی است که هرگز باطل در آن راه ندارد. ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَتْرَبِلُ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت / ۴۲)؛ «که باطل از پیش روی آن و پشت سرش به سراغ آن نمی‌آید (زیرا این) فرو فرستاده‌ای از جانب (خدای) فرزانه ستوده است».

در صورت تعارض و رویارویی، کدام را بر دیگری باید ترجیح داد؟ و نیز این سؤال رخ می‌نماید که روایات متعدد گویای جاودانگی شریعت (حلال و حرام- باید ها و نبایدهایی) پیامبر چگونه توجیه شدنی است؟ (الکافی، ۱ / ۸۵؛ بحارالانوار، ۸۶ / ۱۴۷؛ بصائر الدرجات، ۱۴۸)؛ همان پیامبر که به قول سروش: «جبرئیل به خداوند از محمد ﷺ نزدیک‌تر نیست، بل جبرئیل است که تابع پیامبر است!» (نامه «بشر و بشیر») آقای سروش به آیت الله سبحانی (و نیز در صورت ترجیح یکی بر دیگری، چه چیز را به عنوان میزان قرار می‌دهند؟ و به چه دلیلی؟

بنابراین، قرائتی که وحی و پیامبر را معیار حقانیت سایر معارف یافته‌ها و... می‌دانند، نزدیک‌تر به واقع است، لذا قرآن پیامبر گرامی اسلام را بر صراط مستقیم می‌داند ﴿يَسْ * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. الگو قرار دادن ایشان به عنوان اسوه دیگران در پیمودن راه تکامل و ... نیز بازگو کننده جایگاه ممتاز قرآن و پیامبر است که نمی‌توان سایر تجارب را با آن مقایسه کرد (سیره رسول اکرم، ۴۵).

۴. همراهی وحی رسالی با تبیین الهی است و همراهی تجارب دینی با تفاسیر ذهنی صاحب تجربه مضامین «وحی رسالی» روشن و شفاف و همراه با تبیین الهی

است، برخلاف تجارب عرفانی و دینی که بیشتر همراه با ابهام و ابهام و مخلوط از تجربه و تعبیراند (زبان دین و قرآن ۲۷۲). آیات قرآن کریم در همین راستا مؤید و مبین یکدیگرند. قرآن در آیات متعدد به این امر اشاره می‌کند که تفصیل قرآن از رب العالمین است. مثل:

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنَ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (یونس / ۳۷)؛ «و سزاوار نیست که این قرآن، به دروغ، به غیر خدا نسبت داده شود و لیکن مؤید آنچه که پیش از آن است، می‌باشد و شرح کتاب (های الهی) است، در حالی که هیچ تردیدی در آن نیست، [و] از طرف پروردگار جهانیان است».

قرآن با همه تفصیلاتش، الهی و دارای مبدأ غیبی است؛ نه این که محصول اندیشه و فکر یا ارتباط متقابل پیامبر با امتش باشد. ممکن است در این حد پذیرفت که تعامل با مردم و ارتباط دو سویه پیامبر با مردم، در خلق زمینه‌ها و شأن نزول‌ها تأثیر داشته باشد که امری اجتناب ناپذیر است، ولی در این که آن زمینه‌ها تأثیر در نگرش باری تعالی در روند تشریح و قانونگذاری داشته باشد، محل تأمل است. چه این که در بیشتر موارد قرآن مسائل جدید و مستحدثه‌ای را مطرح کرده است که با طبیعت و فرهنگ حاکم عصر نزول، جمع‌پذیر نیست. در حالی که تجارب دینی و عرفانی دیگران:

اولاً) متأثر از فرهنگ زمانه و جهت‌گیری‌های علمی عصر خویش است. مثال‌های تأثیرپذیری عارفان از نوع نگرش علمی حاکم بر عصر ایشان، زیادتر از آن است که بتوان حتی فهرست‌وار شمرد.

ثانیاً) به جز جو حاکم بر جامعه علمی؛ باورهای پیشینی، اعتقادات و انتظارات عارف بر نوع تفسیر او از تجربه‌اش، به طور چشمگیری تأثیر گذار است. تأثیرپذیری تعبیرات عرفای بزرگ مسیحی و اسلامی از هیئت بطلمیوسی و ثناگویی ابن عربی از خلیفه اول به خاطر اعتقادات خاص او در مورد خلافت مشهود است. (فتوحات مکیه، ۱ / ۳؛ نیز ر.ک. به: عارف و صوفی چه می‌گویند، ۱۶۵).

بنابراین، وحی رسالی را که با تبیین الهی همراه است، نمی‌توان با تجربه دینی که غالباً متأثر از ذهنیات و ... صاحب تجربه است، یکی دانست.

۵. همراهی وحی رسالی با اعجاز و تحدی است و برکناری تجربه دینی از تحدی: با وجود ویژگی «اعجاز» نمی‌توان وحی رسالی را همسنگ تجارب دینی

دانست. وحی رسالی با بینه و اعجاز همراه است. وقتی پای معجزه در میان آمد، تحدی ناپذیری آن نیز جزء جدا ناپذیرش می‌گردد. «تحدی» یا همان مبارزه طلبی در نوع خود یک برهان و قیاس را تشکیل می‌دهد، به این صورت:

«لو كان هذا الكتاب من عند غير الله، لامكن الاتيان بمثله، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله»، یعنی اگر این کتاب، کلام الله نباشد پس کلامی بشری است و اگر بشری باشد، پس شما هم که بشر هستید، باید بتوانید مثل آن را بیاورید؛ اگر شما نتوانستید مثل آن را بیاورید، بشری بودنش اثبات می‌شود و اگر نتوانستید، معلوم می‌شود که بشری نیست و اعجازی است که اثبات کننده ادعای نبوت و رسالت آورنده آن خواهد بود.

در مقابل تجارب دینی (اولاً) همراه با بینه روشن و قانع کننده، حداقل برای دیگران، نیستند. ثانیاً) در طول تاریخ عرفان کسی برای کشف و تجلی خداوند بر خود ادعای تحدی نکرده است، اما یکی از صفات بارز قرآن (ره آورد وحی رسالی اسلامی) اعجاز و مبارزه طلبی آن است. قرآن در آیات مختلف کسانی را که در وحیانی بودن و الهی بودن آن شک دارند، به مبارزه فرا خوانده است.

نتیجه گیری

اگر تجربه دینی را نوعی «مفهوم تشکیکی» بدانیم که مرتبه عالی آن با حقانیت، صحت قطعی، خطاناپذیری و ... «آمیخته» و همراه با رسالت است، اطلاق این واژه بر وحی رسالی اشکالی ندارد؛ و این چیزی بیشتر از جعل یک اصطلاح نیست، اما اگر واژه تجربه دینی را «مفهوم نوعی» بدانیم که خصایص مشترک آن (نقص، شکاکیت، عدم قطعیت، تکرارپذیری، بسط پذیری و تکامل پذیری ...) بر همه مصادیقش قابل اطلاق است، چنین اصطلاحی بر وحی رسالی روا نیست؛ زیرا وحی رسالی منحصر به انبیا و رسولان الهی است. نیز نباید فراموش کرد که تصویر مبهم و غیرگویا و تهافت‌های موجود در کتاب مقدس را نباید نادیده گرفت (تحلیل زبان قرآن، ۱۶۹)؛ عواملی که متکلمان مسیحی را وادار به تلاش برای جست‌وجو برای برون رفت از تعارض‌های موجود کرده است. قرآن کریم، خود اگر نگوئیم اصلاً حرفی از تجربه دینی به میان نیاورده است، می‌توان با جرأت ادعا کرد که از این مقوله حرف کمی در آن به میان آمده است (Daniel A. Madigan, Revelation and inspiration, in: encyclopedia of Quran, PP. ۴۳۷-۴۴۷).

توضیحات

- [۱] توماس آکویناس (Thomas Aquinas) [= قدیس توماس آکوینی = سن توما = تومالاکوینی (متداول در عربی)] معروف به حکیم آسمانی، ۱۲۲۵-۱۲۷۴، فیلسوف ایتالیائی، بزرگ‌ترین شخصیت فلسفه مدرسی، یکی از بزرگ‌ترین قدیسان کاتولیک‌ها. واضع دستگاه فلسفی که پاپ لئوی XIII آن را فلسفه رسمی اعلام کرد... عمده‌ترین اثرش کتاب **سوما تئولوژیکیا** است (با اختصار به نقل از: دایره المعارف فارسی، به سرپرستی، غلام حسین مصاحب، فرانکلین، ۱۳۴۵).
- [۲] مارتین لوتر (Martin Luthar ۱۵۴۶-۱۴۸۳) مصلح دینی آلمانی که نهضت پروتستان را آغاز کرد و بدین گونه طلسم تعصب مذهبی و سد استیلا و استبداد مذهب کاتولیک را درهم شکست. (دایره المعارف فارسی).
- [۳] ژان کالون (John Calvin ۱۵۰۹-۱۵۶۴) [انگلیسی جان کلونین یا (فارسی شده آن) جان کالون] متأله پروتستان فرانسوی در دوران اصلاح دینی که مذهب کالونی از تعالیم وی پیدایش یافت (دایره المعارف فارسی).
- [۴] دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) فیلسوف، مورخ و ادیب اسکاتلندی، صاحب آراء مبسوط و محققانه درباره استقراء و تجربه.
- [۵] جان لاک (۱۶۳۲- ۱۷۰۴) از بزرگ‌ترین، و قطعاً با نفوذترین فیلسوف انگلیسی، که تفکرش شالوده اصالت تجربه انگلیسی و لیبرال دموکراسی اروپایی قرار گرفت (علم ودین، ص ۴۴).
- [۶] قیاس تحدی، مشتمل بر قاعده «تمائل» است. وقتی دو نفر از یک «نوع» باشند و اوصافی مشترک داشته باشند، آن دو نفر را «مثلان» می‌گویند و حکم عقلی درباره «مثلان» این است که «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» یعنی اگر بشری توانست کاری انجام دهد، دیگر هم‌نوعان او نیز می‌توانند ممال آن را انجام دهند. و اگر این کتاب (قران) را بشر آورده است، پس شما هم که بشر هستید، باید بتوانید کتابی مانند آن را و معجزه‌ای چون آن را بیاورید.

منابع:

۱. استیسیس، والترتنس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، ویراسته مصطفی ملکیان، حکمت، تهران، ۱۳۷۷، اول.
۲. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، بیروت، ۱۴۲۶ هـ.ق، الاولی.
۳. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی؛ تهران، ۱۳۸۵، چ پنجم.
۴. پترسون، مایکل و دیگران: عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۹، ش، چ سوم.
۵. پرواد فوت، وین: تجربه دینی، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، کتاب طه، قم، ۱۳۸۳، ش، چ دوم.
۶. جان مک کواری، تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه عباس شیخ علی - محمد محمد رضایی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، ۱۳۷۵، اول.
۷. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، ۱۳۸۱، ش، چ سوم.
۸. جوادی آملی، عبدالله، سیره رسول اکرم در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹، دوم.
۹. همو، قرآن در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹، چ دوم.
۱۰. همو، معرفت شناسی در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹، ش، دوم.
۱۱. همو، وحی و نبوت در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹، چ دوم.
۱۲. همو، تحریر تمهید القواعد، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲، ش، چ اول.
۱۳. همو، قرآن در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹، چ دوم.
۱۴. حامد ابوزید، نصر، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۱، ش، چ دوم.
۱۵. حسین عظیمی دخت شورکی، معرفت شناسی باور دینی از دیدگاه پلنتینگا، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ۱۳۸۵، اول.
۱۶. خرمشاهی، بهاء الدین، پوزیتویسم منطقی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۸، ش، چ دوم.
۱۷. خسرو پناه، عبدالحسین، چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن، ذهن، ۱۳۸۲، ش ۱۵ و ۱۶.
۱۸. زمانی، محمد حسن، مستشرقان و قرآن، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۵، چ اول.
۱۹. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۵، ش، دوم.
۲۰. سروش عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹، ش، سوم.
۲۱. همو، علم چیست، فلسفه چیست؟، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۸۶، ش، چ شانزدهم.
۲۲. همو، مجله آفتاب، «اسلام، وحی و نبوت»، تهران، ش ۱۵.
۲۳. همو، نامه «بشر و بشیر» به آیت الله سبحانی.
۲۴. سعیدی روشن، محمد باقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۳، چ دوم.

۲۵. همو، محمد باقر، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، مؤسسه فرهنگی اندیشه، قم، ۱۳۷۵، چ اول.
۲۶. صاحبی محمد جواد، سرچشمه های نواندیشی دینی، احیاگران، قم، ۱۳۸۱.
۲۷. طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۲۸. همو، وحی یا شعور مرموز، بی مکا، چاپخانه حکمت، ۱۳۳۶ ش، چ اول.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، تهران، ۱۳۷۷ ش، چ اول.
۳۰. همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران، ۱۳۷۲ ش، چ سوم.
۳۱. عباسی ولی الله، آیا وحی نوعی تجربه دینی است، پژوهش های قرآنی، ۴۲ - ۴۳.
۳۲. همو، لوازم و پیامدهای نظریه ی تجربه دینی، قیسات، فصلنامه علمی، ترویجی در حوزه دین پژوهی، س هفتم، زمستان ۸۱، ش ۲۶.
۳۲. عبدالوهاب بن احمد، الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر (فی بیان علوم الشیخ الاکبر محیی الدین بن العربی)، دار احیاء تراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ هـ. ق، الاولی.
۳۳. فاضل لنکرانی، محمد، مدخل التفسیر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶، چ سوم.
۳۴. فیروزی، جواد، فرهنگ دینی و اندیشه سیاسی (پیدایش الهیات نوین در مسیحیت) انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۴، چ اول.
۳۵. قائمی نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، قم: ۱۳۸۱، چ اول.
۳۶. القاضی محمد، العصمه فی ضوء المنهج القرآنی، محاضرات، کمال الحیدری، ستاره، قم، ۱۴۲۳ هـ. ق، چ هشتم.
۳۷. قرشی سید علی اکبر، تفسیر احسن الحدیث، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۷۷ ش، چ سوم.
۳۸. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم [ابن العربی].، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲ ش، چ اول.
۳۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران، بی تا.
۴۰. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، مؤسسه الوفا، بیروت، ۱۴۰۳ هـ. ق.
۴۱. محمد رضایی، محمد، نگاهی به تجربه دینی، قیسات، فصلنامه علمی، ترویجی در حوزه دین پژوهی، سال هفتم، زمستان ۸۱، ش ۲۶.
۴۲. محمد رضایی، محمد و دیگران، جستارهایی کلامی در کلام جدید، انتشارات اشراق، تهران، ۱۳۸۱ ش، چ اول.
۴۳. مصاحب، غلامحسین و دیگران، دائرة المعارف فارسی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۸۱ ش، چ سوم.
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقائد، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۳ ش، چهاردهم.
۴۵. مطهری، مرتضی مجموعه آثار (وحی و نبوت)، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۷۸، هشتم.
۴۶. معرفت، محمد هادی، التمهید فی علوم القرآن، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۱۱.
۴۷. همو، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، مؤسسه تمهید، قم، ۱۴۲۴ هـ. ق، چ دوم.

۴۸. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۴ ش، چ اول.
۴۹. نقد و نظر، (تجربه دینی)، فصلنامه فرهنگی، عقیدتی و اجتماعی، سال ششم، تابستان و پاییز ۱۳۷۹، ش ۲۳ - ۲۴.
۵۰. هدی الفرقان فی علوم القرآن، غازی عنایه، عالم الکتب، بیروت، ۱۴۱۶ هـ چ اول.
۵۱. هوردن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه وس میکایلین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ ش، چ اول.
۵۲. وات، مونتگمری، محمد پیامبر و سیاستمدار، ترجمه دارالترجمه ایران، کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۴۴ ش.
۵۳. Davis, C, F. The evidential force of religious experience.
۵۴. Dictionary of Beliefs and Religions, wordsworth References, See: Peter Abelard;
۵۵. Daniel A. Madigan, Revelation and inspiration, in: Encyclopedia of Quran, General Editor: Jane Dammen McAuliffe, Leiden-Boston.
۵۶. J. Jensen, Revelation, The Catholic Encyclopaedia, New York: Robert Appleton co,
۵۷. Johannes Deninger, Revelation in: The encyclopedia of religion, Editor in chief: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Co. New York.
۵۸. James Alfred Martin, Religious experiences, in: The encyclopedia of religion, Editor in chief: Mircea Eliade, Macmillan Publishing Co. New York.
۵۹. Harold Kincaid, Positivism in social sciences, in: Routledge Encyclopedia of philosophy, General editor Edward Craig, Landon and New York.
۶۰. William P. Alston, "Religious experience" in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edited by: Edward Craig, Routledge, Landon and New York, ۱۹۹۸.