

## کلام جدید و حقوق اسلامی (وحی و پویایی فقه)

محمد حسین فضائلی<sup>۱</sup>

تاریخ تصویب: ۸۸/۱۱/۲۰

تاریخ ارائه: ۸۸/۱۰/۱۷

### چکیده:

زندگی بشر در گذر زمان با تحولات و تغییرات گسترده روبروست و این تحولات نیز نیازهای جدیدی را در عرصه معرفت و معیشت انسان به وجود می‌آورد، لذا این پرسش مطرح می‌شود که چگونه یک دین ثابت می‌تواند پاسخگوی نیازهای متغیر عرصه‌ها و نسل‌های گوناگون باشد؟ این مسئله که از آن به «ربط میان ابدیت و تغییر» یاد می‌شود، توجه بسیاری از اندیشمندان دینی معاصر اعم از شیعه و سنی را به خود معطوف ساخته است. برخی چاره کار را در تجربی شدن دین و عرفی کردن شریعت دیده‌اند به زعم آنها چنین قرآنی از دین، بر تحرک و پویایی آن می‌افزاید، زیرا مانند همه دریافتهای شهودی، همواره در حال نو شدن و بری از تکرار و انجماد است. نظر به اهمیت و نقش اساسی این موضوع در تفکر دینی هر مسلمان در دنیای جدید و به ویژه گزاره‌های حقوقی در شریعت اسلام، این مقاله به طرح دیدگاه‌های مربوط به آن پرداخته و بدان پاسخ داده است.

### واژگان کلیدی:

تجربه دینی، وحی، مکاشفه، تکامل، شریعت، شارع، سروش.

## مقدمه

انسان موجودی است دارای خلاقیت و نوآوری و بنابراین قادر است شکل تولید و توزیع و نیازمندی‌های خود را تغییر دهد، ابزارها و وسایل جدیدتر و بهتر از پیش اختراع کند و از این رو، مقتضیات زمان برای انسان وضع متغیری دارد از سوی دیگر، بر اساس جاودانگی دین اسلام، قوانین دین، ثابت و تغییر ناپذیرند. از همین جا این مسئله پیش می‌آید که اسلام به عنوان یک دین و یک آئین و به عنوان یک قانون و روش زندگی، با مقتضیات متغیر زمان چه می‌کند؟ آیا نظر اسلام این است که باید با مقتضیات زمان نبرد کرد و در حقیقت جلوی قدرت نوآوری و نیروی ابتکار بشر را گرفته و نگذارد دست به تغییرات بزند یا برعکس نظر اسلام این است که باید تسلیم زمان و مقتضیات زمان شد و یا راه حل سومی وجود دارد؟

مشکل عصر ما این است که بشر امروز کمتر توفیق می‌یابد میان این دو، یعنی جاودانگی قوانین الهی، قوانین مبتنی بر فطرت و عدالت با مقتضیات زمان و دگرگونی و تغییرات روابط بشری تفکیک کند یا جمود می‌ورزد و دین و تجدد را دو پدیده متضاد قلمداد می‌کند و هماهنگی دین را با پیشرفت قافله تمدن بشر نمی‌پذیرد و با پدیده‌های جدید و عوامل تمدن به نام مبارزه با بدعت مخالفت می‌کند و یا جهالت می‌ورزد و هر پدیده نوظهوری را با نام مقتضیات زمان موجه می‌شمارد و آن را بهانه انکار جاودانگی و عدم هماهنگی قوانین دینی با این پدیده به شمار می‌آورد.

ما معتقدیم نیازهای انسان در حال تغییر است و لیکن قوانین اسلام با استفاده از دکترین «اجتهاد» می‌توانند نیازهای متغیر انسان‌ها را در زمانهای مختلف پاسخگو باشند البته اکثر این نیازها با امور شکلی زندگی ارتباط داشته و حداقلی از آن مربوط به امور محتوایی می‌باشد.

دیدگاه دیگر، تحول و پویایی دین را در تبعیت آن از علم دانسته‌اند. براساس این دیدگاه در حل چالش‌ها و تعارض‌هایی که میان دین و علم نمایان می‌گردد و در گشودن بن بست‌ها و حل مشکلات و معضلات نوین، همیشه باید دین را دچار تغییر نمود. حال یا با تعطیل حکم و قانون دینی و نشاندن قانون علمی و بشری به جای آن و یا با هماهنگ کردن تفسیر دین با قانون بشری. مطابق این دیدگاه، آگاهانه یا نا خودآگاه، قوانین بشری،

تا وقتی که توسط خود بشر نقض نشده‌اند از قداست و ثبات برخوردارند. روح این تفکر را امانیسم<sup>۱</sup> و سیانتیسم<sup>۲</sup> تشکیل می‌دهد یعنی در محاسبات و معاملات مربوط به زندگی بشر، میل و فهم انسان اصالت دارد و هر امر دیگری حتی دین و وحی الهی باید خود را با آن دو هماهنگ سازد. تفکر غالب و حاکم بر دنیای غرب پس از عصر رنسانس چنین تفکری بوده است و گروهی از روشنفکران دینی در جهان اسلام نیز تحت تأثیر این تفکر قرار گرفته و آگاهانه یا نا آگاهانه، از این اندیشه پیروی می‌کنند. آنان که امروزه سخن از پروتستانتیسم<sup>۳</sup> اسلامی به میان می‌آورند، متأثر از این بینش و نگرش‌اند.<sup>۴</sup>

دیدگاه مزبور، در پی آن است که دین را به گونه‌ای عرضه نماید که عصری و پویا باشد تا بتواند در عین داشتن بُعد قدسی و فرا تاریخی با پدیده تحول و تجدد که بر زندگی بشر حاکم است، هماهنگ شود.

اما سوال اصلی این است، تحول و پویایی مورد نظر با کدام مکانیزم به وقوع خواهد پیوست؟ برخی متفکرین متأثر از اندیشمندان فلسفه دین در غرب پاسخ را در رویکردی جدید به مقوله «وحی» جستجو نموده‌اند. آنها با تفسیر وحی به «تجربه دینی»<sup>۵</sup> آن را احیای تفکر دینی<sup>۶</sup>، عامل تحول، تفاعل و تولد<sup>۷</sup>، برقراری سازگاری میان ثبات دین و تحول در زندگی بشر<sup>۸</sup> دانسته‌اند. این نوشتار پس از طرح دیدگاه مزبور به بیان چالش‌های آن خواهد پرداخت.

۱- humanism

۲- scientism

۳- protestantism

۵- Religious experience

۴- ربانی گلبایگانی، علی، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، ص ۱۳.

۶- اقبال لاهوری، محمد، احیای فکری دینی، ص ۳۵.

۷- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، ص ۲۸.

۸- مجتهد شبستری، محمد، مدرنیسم و وحی، کیان، ش ۳۹، ص ۱۸.

## فصل اول: کلیات

### الف) خاستگاه و انگیزه

در تفکر کلامی مسیحیت سه برخورد کاملاً متفاوت در مقابل علوم جدید و نیازهای متغیر پدید آمد که به اختصار به تبیین آنها خواهیم پرداخت.

الف) نص‌گرایی: کسانی بودند که سخت به ظاهر کتاب مقدس تمسک می‌جستند و باب هرگونه عقل‌ورزی و اصلاح را مسدود نمودند لذا به طور طبیعی نمی‌توانستند هیچ‌گونه مسیری برای جمع میان نصوص کتاب مقدس و علوم جدید بیابند. بنابراین به انکار کلی آن روی آوردند و هر چند شواهد و قراین فراوانی بر تایید نظریه‌های مزبور ارائه می‌گشت و گذشت زمان نیز بر شمار این قراین می‌افزود، لیک در نگاه نص‌گرایان، این تئوری‌ها از حد یک نظریه اثبات نشده که هر لحظه در انتظار نمونه مخالفی به سر می‌برد، فراتر نمی‌رفتند. به عنوان مثال در باور آنان، داروینیسیم معادل با الحاد تلقی می‌گشت، زیرا تئوری او دقیقاً در برابر گفتار صریح خداوند قرار می‌گرفت و برداشت سنتی آنان از وحی و کتاب مقدس این اجازت را نمی‌داد که در برابر رهیافت‌های ذهن ناقص انسان از حقایقی که از افق عالی‌تر یعنی از ناحیه خداوند نازل گشته بود، چشم پوشند و یا به تاویل و توجیه پر مشقت آن بپردازند بلکه در نظر آنان، تاویل و توجیه شواهد و قرائنی که بر تئوری داروین صحه می‌نهاد، بسی آسان‌تر و موجه‌تر می‌نمود. به اعتقاد آنان:

«... اگر داروین می‌پندارد که انواع، تحول می‌یابند قطعاً اشتباه می‌کند. نظر فیلیپ گوس [طبیعی‌دان انگلیسی] این بود که خداوند به همه آن سنگواره‌ها [که موبد نظریه داروین بودند] نقشی دو پهلو و غلط انداز داده است تا ایمان انسان را بیازماید. دو قرن پیش، اسقف اعظم اوشر از روی سن اعقاب آدم محاسبه کرده بود که آفرینش بایست در ۴۰۰۴ سال پیش از میلاد مسیح رخ داده باشد. دیگران خاطر نشان می‌کردند که تکامل صرفاً یک نظریه است نه یک امر واقع و در هر حال به اثبات نرسیده است.»<sup>۱</sup>

ب) تجدد خواهی: در نگاه نو‌گرایان که نگاهی افراطی به نوآوری بود، کتاب مقدس هرگز به عنوان کلام بی‌واسطه و مستند الهی تلقی نمی‌گردید، بلکه صرفاً مجموعه‌ای بود

۱- ایان بار بور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۱۲۰.

از اندیشه‌های بلند انسانی که توسط تجربه معنوی و روحانی پیامبر و یا مردان الهی، صیغه‌ای مقدس یافته بود یعنی پیامبران در عرض سایر ابنای بشر قرار گرفته اند و صرفاً طرز تلقی و تجربه شخصی و باطنی خویش از وحی را به صورت کلماتی چند تقریر می‌نمایند. در واقع، دست‌ها از ارتباط مستقیم و بی‌واسطه مفهومی با زلال وحی کوتاه است. تفاوت پیامبران با انسان‌های عادی در این است که آنان به لحاظ روحی آنقدر قوت و طهارت یافته‌اند که در آستانه تماس و اصطکاک با منبع لایزال الهی قرار گیرند و آنچه را که با تمام وجود دریافت و وجدان می‌کنند، به زبان دیگر که از قالب‌ها و واژه‌های بشری فراهم آمده است، ترجمه نمایند و در این ترجمه، بالطبع، تمام محتوای اصل محفوظ نمی‌ماند و خصوصیات درونی و بیرونی مترجم نیز در انتقال و دخل و تصرف متن اصلی دخالت تام دارد. نتیجه این خواهد بود: کتاب مقدس مکتوبی بشری که اشتباه و تسامح در آن، کاملاً قابل تصور است.

نوگرایان که به شدت تحت تاثیر علوم جدید به‌ویژه تئوری داروین و در مقام پاسخگویی به نیازهای جدید بشری قرار گرفته بودند و رد پای این نظریه‌ها، در سرتاسر افکار و ایده‌های آنان به خوبی نمودار بود، باورها و اعتقادات ویژه‌ای درباره مساله خدا، انسان و منزلت او، طبیعت و تکوین آن، رابطه خداوند با طبیعت و غیره داشتند که برای آشنایی بیشتر مروری مختصر بر آن افکار خواهیم داشت. در باور آنان :

- خداوند موجودی عالی و فراسوی عالم طبیعت تصور نمی‌گشت بلکه خداوند نیرویی است جاری و ساری در طبیعت و حلول نموده در آن.  
- آفرینندگی پروردگار را نباید امری خارجی و متفاوت از اشیاء تصور نمود. بلکه این آفرینندگی امری درونی، جاری و در طول زمان کاملاً مستمر و همراه با طبیعت و تطور آن است.

- انسان موجودی لاهوتی و محصول حلول الهی است.  
- پیامبران معلمان جامعه بشری هستند.  
- کتب مقدس مکتوبات بشری و حاصل تجربه معنوی و تکامل یافته انسان‌های الهی است.<sup>۱</sup>

ج) اعتدالیون: در کنار سنت‌گرایان و نوگرایان، جهت‌گیری سومی نیز شکل گرفت که با رد نظریات افراطی و تفریطی دو جناح پیشین، بر راهی میانه و معتدل تاکید نمود. گرایش مزبور که نخست از حوزه تفکر پروتستانیسم نشأت گرفت، از طرفی چون نوگرایان، نظریه تکامل و توابع علمی آن را پذیرا گشت اما هرگز به نتایج کلامی که نوگرایان بر اساس معتقدات خشک از تئوری مزبور بیرون می‌کشیدند تن در نداد.

آنان نیز معتقد بودند که کتاب مقدس مکتوبی بشری است اما با این تفاوت که به نظر آنان، اساساً کتب مقدس در دوره‌هایی پس از وفات پیامبران حامل آنها نگاشته و تدوین گشته است. بنابراین: «کتب مقدس، وحی مستقیم نیست بلکه گواهی انسان بر بازتاب وحی در آئینه احوال و تجارب بشری است.»<sup>۱</sup>

موسس تفکر اعتدالی را فردریش شلایر ماخر<sup>۲</sup>، فیلسوف و متکلم آلمانی می‌شناسد که به اعتقاد او: «مبانی دیانت نه تعالیم و حیانی است چنانکه در سنت‌گرایی مطرح است نه عقل معرفت‌آموز است، چنانکه در الهیات طبیعی (عقلی) مطرح است... بلکه در انتباه دینی است که با همه آنها فرق دارد، دیانت موضوع تجربه زنده است نه عقاید رسمی مرده»<sup>۳</sup>

در تفکر اعتدالی، تجربه دینی محور قرار می‌گیرد و بر صدر می‌نشیند و اعتقاد بر این می‌رود که خداوند را باید با دل شناخت و نه با استدلالات خشک عقلی. از این روی، اعتدالیون به هیچ‌وجه در نتایج کلامی که نوگرایان براساس عقل‌گرایی طبیعی از پذیرش تئوری داروین درباره موضوعاتی مانند خداوند، انسان و طبیعت بیرون می‌کشیدند، با آنان هم عقیده و هم رای نبودند.

انگیزه شلایرماخر از طرح نظریه «تجربه دینی» دو چیز بود: یکی این که می‌خواست گروهی از روشنفکران را که از دین اظهار تنفر می‌کردند، به دین و دیانت دعوت کند با این توجیه که اساس دین، احساس و توجه باطنی به بی‌نهایت است و افکار و عقاید و اعمال دینی که نسل نو با آن مخالفند، جزء اساس دین نیست بلکه پوسته دین و تجلی احساسات دینی است.

۱- همان، ص ۱۳۱.

۲. Friedrich Schleiermacher (۱۷۶۸-۱۸۳۶)

۳- همان.

دیگری اینکه اشکالاتی که به نام علم و عقل توسط فلاسفه‌ای مانند کانت و هیوم بر دین وارد شده است بر حقیقت دین که از مقوله احساس روحی و روانی است وارد نیست بلکه بر جنبه‌های بیرونی دین وارد است که حقیقت دین به آن باز نمی‌گردد.<sup>۱</sup> در رابطه به دلایل شکل‌گیری این جریان فکری در غرب، برخی اندیشمندان عوامل دیگری را ذکر کرده‌اند مانند: مخالفت با الهیات طبیعی<sup>۲</sup>، ظهور مکتب رمانتیک در غرب و نقادی کتاب مقدس.<sup>۳</sup>

به نظر ما، زمینه‌هایی که موجب گردید شلایر ماخر نظریه تجربه دینی را طرح کند پاسخ مناسبی داشته و نیازی به چاره‌جویی و ارائه تئوری تجربه دینی نمی‌باشد زیرا اولاً، گزاره‌های علوم تجربی به لحاظ نظری دارای ارزش یقینی نیستند و به همین دلیل تعارض آن با بعضی از گزاره‌های دینی موجب نمی‌شود که انسان دست از گزاره‌های دینی بردارد. ثانیاً، نظریه کانت، گرفتار مغالطه تکوینی است زیرا ارزیابی یک تئوری و قضاوت نسبت به صدق و کذب آن، در علوم مختلف روش خاص خود را دارد و ربطی به کیفیت حصول و اکتساب آن تئوری ندارد. حال اگر کسی بخواهد تکلیف مسئله ارزیابی را با توجه به مقام گردآوری حل نماید گرفتار مغالطه تکوینی شده است.<sup>۴</sup>

عده‌ای نیز با قبول این تئوری آن را بر وحی منطبق نموده‌اند تا میان ثبات دین و تحول در زندگی بشر سازگاری برقرار نمایند. این گروه معتقدند، تفسیر سنتی از وحی نمی‌تواند میان امور ثابت دینی و دگرگونی در نیازهای بشر آشتی برقرار سازد در حالی که اگر وحی تجربه دینی پیامبر به شمار آید، زمینه این تحویل فراهم می‌گردد که هر چند همه انبیاء وحی را از منبع یگانه‌ای دریافت می‌کردند اما نقش پیامبر در تعبیر این تجربه، آن امر ثابت را با مقتضیات زمان وی هماهنگ می‌سازد. همچنین متدینان نیز همواره تفسیر جدید از این تجربه به دست می‌دهند و قرائت تازه‌ای از دین فراهم می‌سازند. بدین ترتیب، «الهیات عبارت است از تفسیر مدام این تجربه دینی و چون این تفسیر در هر

۱- پرودفوت، وین، ترجمه عباس یزدانی، صص ۱۹-۱۸.

۲- قائمی نیا، علیرضا، تجربه دینی و گوهر دین، ص ۱۰۳.

۳- راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، صص ۴۰-۳۶.

۴- نبویان، محمد، جستارهایی در باب دین و دنیای جدید، صص ۲۵۰-۲۴۹.

عصر با عوامل تاریخی فهم محدود و مقید می‌شود پس الهیات همواره متغیر خواهد بود.<sup>۱</sup>»

### ب) واژه شناسی و چیستی تجربه دین

«تجربه» یکی از روش‌های کسب معرفت است که آدمیان در فرهنگ‌ها و تمدن‌های مختلف از آن بهره می‌برند. واژه تجربه در طول زمان، بار معنایی مختلفی داشته است. از دوره باستان تا قرن هفدهم میلادی معنای کنشی داشت که از طریق عمل و فعالیت مکرر در متن زندگی و در برخورد با وقایع و حوادث گوناگون و در معاشرت با انسان‌های مختلف به دست می‌آید.

در دوره مدرن، تجربه معنای کنش‌پذیری و انفعالی به خود گرفت. تجارب به این معنا در برابر اعمال و کنش‌ها قرار می‌گیرد و به نوعی عکس‌العمل روانی یا احساس درونی همراه با عواطف اطلاق می‌شود. این نوع تجربه برخلاف مورد پیشین، آنی‌الوجود است.<sup>۲</sup>

«دینی» به عنوان یک وصف، زمانی به کار می‌رود که تجربه، غیر از تجربه‌های متعارف بوده و متعلق آن یک موجود مفارق و متعالی<sup>۳</sup> یا امر مطلق<sup>۴</sup> یا امر معنوی<sup>۵</sup> باشد و آن عبارت است از «تأثیرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها برای او روی می‌دهد. به طوری که انسان از این مجموعه می‌یابد که بین او و آن چیزی که آن را «امر خدایی» می‌داند رابطه‌ای برقرار است.»<sup>۶</sup> همچنین در تجربه دینی لازم است که فاعل تجربه در توصیف آن از واژه‌های دینی استفاده 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. در واقع ادعا این است که پدیده‌های روان‌شناختی و معنوی و نیز دخالت بی‌واسطه خدا در پاره‌ای از حوادث، فقط با فرض و قبول یک موجود فوق طبیعی

۱- مجتهد شبستری، محمد، مدرنیسم و وحی، کیان، ش ۲۹، ص ۱۸.

۲- فرهنگ انگلیسی اکسفورد (۱۹۹۵) ذیل کلمه Experience.

۳ . The transcendent.

۴ . The absolute.

۵ . The numinous.

۶- ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهدی قاینی، ص ۶.



قابل تبیین هستند. پس دو شرط، برای دینی شدن تجربه وجود دارد: یکی آنکه در حوزه و محدوده دینی صورت گیرد، دوم آنکه فاعل تجربه در توصیف حالات خود از مفاهیم دینی بهره ببرد.<sup>۱</sup>

در بیان حقیقت تجربه دینی دیدگاه‌های مختلف ابراز شده ولی بر طبق دیدگاه رایج‌تر که نظریه شلایرماخر می‌باشد، تجربه دینی نوعی احساس روانی و روحی است که در بردارنده بار معرفتی و شناختاری نمی‌باشد<sup>۲</sup> و برخی مانند ویلیام الستون<sup>۳</sup> تجربه دینی را تجربه‌ای ادراکی به شمار می‌آورند<sup>۴</sup> که حاصل استدلال یا استنتاج و خلاصه، شناختی غائبانه نیست بلکه شناختی حضوری و شهودی است و گروه سومی همچون پرودفوت<sup>۵</sup>، آن را تجربه‌ای می‌داند که شخص برخوردار از آن، آن را دینی تلقی و تفسیر می‌کند. از نظر ایشان، توصیف ما از تجربه دینی باید چندان جامع باشد که اولاً بتوانیم دیگران را هم صاحب تجربه‌های دینی بدانیم (تجربه‌هایی که به اعتقاد صاحبان‌شان حاکی از امر ما فوق طبیعی هستند) و ثانیاً ملزم نباشیم متعلقات ما فوق طبیعی این تجربه‌ها را تصدیق کنیم.<sup>۶</sup> جامعیت مزبور مقوله تجربه دینی را از تجربه عرفانی متمایز می‌نماید زیرا متعلق در تجربه عرفانی فقط امر خدایی است.

۱- مایکل پترسون و ... عقل و اعتقاد دینی، ص ۵۰.

۲- همان، ص ۴۱.

۳. william alestone (معاصر)

۴- همان، ص ۴۳.

۵. wayne proudfoot

۶- همان، ص ۵۰.

## فصل دوم: تفسیر اندیشمندان مسلمان از تجربه دینی

یکی از مباحث نسبتاً جدید در غرب، مسئله «تجربه دینی» است که در حوزه‌های الهیات، فلسفه دین، روانشناسی دین و پدیدارشناسی دین به کار می‌رود. در جهان اسلام نیز برخی از نویسندگان مسلمان با تأثر از این بحث، بر این باورند که تجربه دینی همان وحی است.

علامه اقبال لاهوری از نخستین کسانی است که تحت تأثیر دنیای جدید وحی را تجربه باطنی پیامبر نامید. او فکر می‌کرد جمع میان دو مقوله ثابت و متغیر از یک سو و پذیرفتن تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی با رویکرد تجربه به وحی امکان‌پذیر است. او خصوصیات اصلی تجربه دینی را چنین می‌داند:

- ۱- مستقیم و بی‌واسطه بودن تجربه دینی<sup>۱</sup>
- ۲- تجربه دینی نوعی احساس دینی درونی است و آن با سایر سطوح تجربه بشری تفاوت ماهوی ندارد.<sup>۲</sup>
- ۳- غیر قابل تجزیه بودن تجربه دینی<sup>۳</sup>
- ۴- در زمان حصول تجربه دینی شخصیت خاص عامل تجربه از میان می‌رود و فرد با یک خود دیگر، یگانگی و پیوستگی پیدا می‌کند که متعالی و محیط بر همه چیز است<sup>۴</sup>
- ۵- خود محتوای تجربه دینی به علت بی‌واسطه و مستقیم بودنش قابل انتقال به غیر نیست و تنها راه انتقال آن تفسیر و تغییر از محتوای تجربه دینی به صورت جمله‌هاست<sup>۵</sup>
- ۶- در تجربه دینی، پیامبر و عارف به آنچه که ابدی است متصل می‌شود به طوری که زمان گذران در آن مطرح نیست.<sup>۶</sup>

۱- اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دین در اسلام، ص ۲۳.

۲- همان.

۳- همان.

۴- همان، ص ۲۴.

۵- همان، ص ۲۶.

۶- همان، ص ۲۹.

۷- کیفیت تجربه دینی پیامبر برخلاف عارف، آکنده از معانی بی‌شماری برای بشریت است.<sup>۱</sup>

یکی دیگر از نویسندگان، تجربه دینی را چنین تفسیر می‌کند: «تجربه دینی نوعی الهام و مکاشفه (یا حضور تجلی خدا در انسان) است که همه انسان‌ها از آن بهره‌مندند. هر چند گاه در تفسیر صحیح آن امر متعالی که مورد تجربه قرار می‌گیرد به خطا روند.<sup>۲</sup>» ایشان وحی را بر دو رکن تجربه و تعبیر استوار می‌داند که براساس آن قرآن کلام نبی است.<sup>۳</sup>

در همین راستا «بسط تجربه نبوی» نام تئوری یا نظریه‌ای است که آقای دکتر عبدالکریم سروش در عرصه دین‌شناسی مطرح کرده است. آقای سروش در این نظریه با رویکرد تجربی به وحی به تبیین چگونگی پیدایش شریعت اسلام (قرآن کریم و سنت حضرت رسول(ص)) پرداخته است و قرآن را محصول دو گونه تجربه درونی و بیرونی پیامبر اکرم(ص) می‌داند بنابراین، تجربه دینی به نظر ایشان دو رکن دارد.

## ۱) تجربه درونی و نتایج آن

### الف) تجربه درونی و مکاشفه‌های عرفانی

ایشان وحی نبوتی را از سنخ تجربه دینی و شهود عرفانی می‌داند. «مقوم شخصیت و نبوت انبیاء و تنها سرمایه آنها همان وحی یا به اصطلاح امروز، «تجربه دینی»<sup>۴</sup> است و در قسمت دیگری از این نظریه، وحی با کشف و شهود عرفانی مقایسه شده است و آن دو را از مقوله واحد می‌داند. «به جای (واژه) تجربه نبوی واژه کشف نبوی را به کار می‌بریم که در اصطلاح اهل عرفان رایج است کشف نبوی، مخصوصاً کشفی که پیامبر اسلام داشته، کشفی بود تام و جامع و روشن در مقایسه با کشف‌های دیگر که به آن وضوح و جامعیت نبوده است»<sup>۵</sup>.

۱- همان.

۲- مجتهد شبستری، محمد، مجله کیان، ش ۲۸، ص ۲۱.

۳- همان.

۴- بسط تجربه نبوی، ص ۳.

۵- مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۲.

عبارت‌های یاد شده بیانگر این مطلب است که وحی شریعت حقیقتاً توسط ملک وحی به پیامبر نازل نمی‌شد بلکه برای انبیاء چنین وانمود می‌شد که گویا کسی (فرشته وحی) را می‌بیند که مطالبی را به وی القا و مأموریتی الهی را به او ابلاغ می‌کند. «هیچ اشکالی هم ندارد که هنگامی که کسی از چیزی سخن می‌گوید، گاهی برای او چنان وانمود می‌شود که گویا کسی این سخن‌ها را به گوش او می‌خواند یا کسی را می‌بیند که ما این وحی را به معنی الاخص بر می‌شمریم<sup>۱</sup>». و نیز می‌گوید: «در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویا کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ پیام‌ها به آدمیان می‌کند<sup>۲</sup>».

### ب) نتایج مترتب بر تجربه دینی

۱- شناخت پیامبر و وحی: «ما با داشتن ادواق و تجربه‌های پیامبرانه یا تمییز اندیشه‌های فوق عقلی می‌توانیم تشخیص دهیم چه کسی پیامبر است یعنی ما پیامبران را هم دقیقاً به همان شیوه‌هایی می‌شناسیم که صاحبان حرفه‌های دیگر را اما تجربه‌های پیامبرانه از چه نوع‌اند؟ پایین‌ترین مراتب تجربه‌های دینی «رویاهای صالح» است و مراتب بالاتر ادواق و مواجید و مکاشفات عارفانه از این طریق یقین به نبوت را طلب کن نه از اژدها کردن عصاء و شکافتن ماه. چون این راه‌ها اگر قرائن دیگر به آن‌ها افزوده نشود، ممکن است از جنس سحر و تخیل جلوه کند. لذا برای احراز نبوت نبی فقط به معجزه یا شواهد و اسناد تاریخی و اخبار متواتر، اتکاء نمی‌توان کرد. باید ابتدا حقیقت نبوت را شناخت و سپس مصداق آن را جستجو کرد<sup>۳</sup>».

۲- ملاک دین‌داری و پیروی از پیامبر: آیا فردی که دین‌داری فقیهانه دارد به راستی از پیامبر پیروی کرده است؟ یا دین‌دار کسی است که همچون انبیاء به کشف و شهود پرداخته و اهل ذوق و مواجید و حالات قلبی باشد و در واقع کار عارفانه کند و از الگوی عارفان پیروی نماید؟

۱- همان.

۲- بسط تجربه نبوی، ص ۳.

۳- همان، ص ۷.

«اساساً شرط تبعیت از پیامبر، تبعیت از تجارب او است نه فقط پیروی از امرها و نهی‌های او و کسی به حقیقت مقتدی به پیامبر است. که شریک اذواق و مواجید او باشد یعنی آن ذوق‌ها و وجدان‌ها و کشف‌های او را تمرین و تجربه کند یا به طفیل او ذوق کند، در ظل او و به پیروی از او اهل ذوق و مکاشفه باشد. این اقتدا و تبعیت، البته از آن دین‌داری عارفانه است نه دین‌داری فقیهانه که فقط در رعایت اوامر و نواهی خلاصه می‌شود»<sup>۱</sup>.

۳- بسط شریعت: «تجربه هر یک از عارفان که در ظل پیامبر (ص) راه می‌سپزند و بر سرخوان آن خوان سالار طریقت می‌نشینند، برغناهی تجربه‌های دینی ما می‌افزاید... تجربه باطنی و عارفانه مولوی، غزالی، شبستری، سید حیدر آملی و عارفان دیگر، هر یک در جای خود چیزی برای گفتن و نمودن و افزودن بر تجارب پیشین دارند و اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبی و تجربه النبی» هم درست نیست.<sup>۲</sup>

۴- تکامل و بسط شخصیت نبوی: «... چنین بود که تجربه پیامبرانه مرتب تکرار می‌شد نه اینکه فقط یکبار وحی بر پیامبر آمده باشد یا فقط یک نوبت به معراج رفته باشد و باقی عمر به سر آن گنج بنشیند و از آن خرج کند بلکه باران رحمت وحی مستمراً بر او می‌بارید و او را طراوت و شکوفایی بیشتر می‌بخشید، لذا پیامبر تدریجاً هم عالمتر می‌شد، هم متیقن‌تر، هم ثابت قدم‌تر، هم شکفته‌تر، هم مجرب‌تر و در یک کلام پیامبرتر.

۵- نویسنده بسط تجربه نبوی وحی را تجربه دینی دانسته و پیامبر (ص) را هم فاعل و پدیدآورنده وحی و هم قابل و پذیرنده وحی انگاشته و بر این اساس نتیجه گرفته است که وحی تابع پیامبر بود نه او تابع وحی، جبرئیل تابع وی بود نه او تابع جبرئیل. وی تجربه معراج را گواهی بر این مدعا می‌داند که پیامبر در مقام قرب به خداوند در جایگاهی قرار گرفت که جبرئیل از وصول به آن اظهار عجز نمود.<sup>۳</sup>

۱- همان، ص ۹.

۲- همان، ص ۲۵.

۳- همان، صص ۱۳ - ۱۴.

## ۲) تجربه‌های بیرونی

الف) دین مجموعه برخوردها و موضع‌گیری‌های تدریجی و تاریخی پیامبر است، «قرآن و اسلام از قبل طرح مشخص و معینی نداشت و متناسب با رخدادها و موضع‌گیری‌ها و شرایط مردم تکون می‌یافت و نوع تفکر، حالات و شرایط اجتماعی آنان، در شکل‌گیری آیین اسلام نقش تعیین‌کننده داشته است و آنان در شکل‌گیری اسلام بازیگر بودند و نه فقط تماشاگر، اسلام در تعامل و دیالوگ با مردم تکون یافته است. اگر می‌بینیم که آئین اسلام صبغه سیاسی دارد و به مسائل اقتصادی پرداخته است، نه بدان جهت است که خداوند از آغاز دین اسلام را با چنین ویژگی‌هایی طراحی کرده است بلکه چون شرایط اجتماعی پیامبر اکرم(ص) چنین اقتضا می‌کرد، احکام اسلامی از چنین ویژگی‌هایی برخوردار شده‌اند.<sup>۱</sup>»

ب) شارع احکام فقهی اسلام پیامبر اکرم(ص) بوده است نه خداوند، «تلقی من این است که شارع احکام فقهی پیامبر بوده است. شخص پیامبر در این مسائل قانون‌گذاری کرده و البته خداوند بر قانون‌گذاری او صحنه گذاشته است.<sup>۲</sup>»

ج) مبنای تشریح پیامبر در احکام اجتماعی اسلام عرف زمانه بوده است، «دغدغه اساسی و بنیادین پیامبر در امر قانون‌گذاری این بوده است که احکام و قوانین جامعه خود را از جور زمانه به عدل زمانه و نه عدل فرا تاریخی عبور دهد. به این معنا که جامعه را از آنچه در آن زمان جور می‌دانسته‌اند بیرون آورده، به آنچه در همان زمان عدل می‌دانسته‌اند معطوف کند.<sup>۳</sup>»

د) اکثریت احکام فقهی اسلام، امضایی بوده است نه تأسیسی، «اگر به کثیری از احکام که در قرآن بیان شده است، نظیر احکام مربوط به بردگان و حجاب، بنگرید و به جامعه عرب آن روز نگاه کنید، متوجه می‌شوید که این احکام با آنچه در جامعه عرب آن روز جاری بوده است بسیار مشابهت دارد، اصلاً نوبی ندارد و اگر هم دارد، خیلی کم است.

۱- همان، ص ۲۱.

۲- مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۰.

۳- همان.

احکام جدید به زحمت به یک درصد می‌رسد. نودونه درصد آن همان احکام جاری میان اعراب بوده است.<sup>۱</sup>

ه) احکام اسلام همگانی و همیشگی نخواهد بود، «از آنجا که عرف زمان پیامبر(ص) مبنای قانونگذاری و تشریح بوده است و از آنجا که نمی‌توان عرف زمان آن حضرت را بهترین عرف دانست، از این رو، احکام فقهی قطعاً موقت است مگر اینکه خلافش ثابت شود. تمام احکام فقهی موقتی‌اند و متعلق به جامعه پیامبر و جوامع شبیه به آن جامعه هستند.<sup>۲</sup>»

و) شیوه پیروی از پیامبر در احکام عبادی و اجتماعی متفاوت است «ما در مواردی از الگوی پیامبر تبعیت می‌کنیم (احکام اجتماعی) و در مواردی از عین تجربه او تبعیت می‌کنیم (عبادات) ... الگوی عبادات واجد مصالح خفیه است و زیر چتر عدل و جور می‌رود.<sup>۳</sup>»

ز) آیین اسلام از سه لایه تشکیل شده است، درونی‌ترین لایه شریعت اسلام، اعتقادات و بیرونی‌ترین لایه احکام است. احکام اسلام از دو ویژگی تاریخی و عرفی برخوردارند به همین دلیل عمومیت و ثبات ندارند.<sup>۴</sup>

ح) ذاتیات و عرضیات دین اسلام را باید ترجمه فرهنگی کرد و پیام اصلی و گوهر آن‌ها را ملاک قرار داد نه شکل و قالب مخصوص آن‌ها را.<sup>۵</sup>

۱- مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۶۹.

۲- همان، ص ۷۲.

۳- همان، ص ۷۹.

۴- همان، ص ۷۴ با تلخیص.

۵- همان، ص ۷۸.

## فصل سوم : نقد و بررسی<sup>۱</sup>

- از منظر برون دینی براهینی که بر ضرورت بعثت انبیاء دلالت دارند، وجود پیامبری که با مکانیزم وحی نبوتی با خدای متعال ارتباط دارد را در راستای حکمت و مقتضای قانون الهی می‌دانند. ادله یاد شده همچنین ویژگی عصمت را با قلمروی حداکثری که شیعه به آن معتقد است در کنار معجزه به عنوان سندی برای اثبات ادعای نبوت، لازم و ضروری دانسته است درحالی‌که براساس نظریه تجربه دینی عناصر سه‌گانه یاد شده مورد انکار قرار می‌گیرند.<sup>۲</sup>
- اقتضای هادی بودن خداوند اینست که پیامبر باید معصوم باشد که به کلام او بتوان اعتماد کرد. حال اگر، وحی همان تجربه دینی باشد مستلزم این است که قابل اعتماد نبوده و با فرض عدم اعتماد به آن، هدایت بشر از طریق وحی حاصل نگردیده است که هادی بودن خداوند را به چالش می‌طلبد.
- از لحاظ درون دینی وحی نبوت و شریعت را نمی‌توان از سنخ تجربه دینی دانست زیرا مطابق دیدگاه شلایرماخر تجربه دینی فاقد هرگونه جنبه معرفتی است حال آنکه وحی مشتمل بر معرفت است و برابر دیدگاه ویلیام آلستن که برای تجربه دینی بُعد معرفتی قائل شده اگر آموزه‌ها و احکام دینی از طریق تجربه دینی به دست آیند، مصون از خطا نخواهند بود درحالی‌که وحی از هر گونه خطایی مصون است.<sup>۳</sup>
- تجربه دینی، امری است همگانی، درحالی‌که وحی تنها شامل بندگان برگزیده خداوند می‌شود.<sup>۴</sup>
- تجربه دینی، از سنخ معرفت حضوری بوده لذا امری است بسیط و محدود و به تنهایی نمی‌تواند سرچشمه آموزه‌ها و قضایای دینی باشد.<sup>۵</sup>

۱- این فصل از اثر استاد ربانی بهره گرفته شده است.

۲- علامه حلی، کشف المراد، ص ۱۵۶.

۳- سوره جن/ ۲۶-۲۸.

۴- سوره ابراهیم/ ۱۱.

۵- سوره طه/ ۱۱-۱۲.



- تجربه دینی احساس یا ادراکی است که از درون سرچشمه می‌گیرد اما وحی شریعت از بیرون وجود پیامبر توسط فرشته‌ای القا می‌شود. لذا آنان که وحی را تجربه دینی تفسیر کرده‌اند در تاویل آیات قرآن به تمثیلی و اسطوره‌ای بودن زبان دین تمسک نموده‌اند و از وجود واسطه‌ای به نام جبرئیل سخن نگفته‌اند و این سخن با آیات قرآنی که به واسطه‌گری فرشته‌ای در نزول وحی بر پیامبر(ص) اشاره می‌کند ناسازگار است.<sup>۱</sup>
- براساس این نظریه که اصلاً انزال ملک و فرشته‌ای در کار نیست، پیامبر از کجا متوجه می‌شود که پیامبر است؟ اگر تنها تجربه دینی به‌ویژه با توسعه‌ای که پرودفوت قائل است، کافی باشد در هر زمان تعداد بیشماری پیامبر خواهیم داشت و آن با مسئله خاتمیت مغایرت دارد.<sup>۲</sup>
- تفسیر وحی به تجربه عرفانی نیز صحیح نیست زیرا این که دو پدیده از یک مقوله باشند، برای یگانه دانستن آنها کافی نخواهد بود و گرنه باید بتوانیم علت را عین معلول بدانیم از سویی دیگر از نگاه عارفان برجسته‌ای چون ابن عربی، وحی شریعت به پیامبران الهی اختصاص دارد اما وحی در غیر حوزه شریعت به اولیای خداوند نیز مربوط است پس میان این دو اختلاف رتبه وجود دارد.<sup>۳</sup>
- تفسیر مزبور از وحی مصداق «دنیوی شدن دین» و بر مبنای اصالت دادن به انسان ارائه شده لذا در مواردی که نویسنده نگاه درون دینی دارد مضمول بدعت و تحریف است.
- طراح این نظریه در مقابل ادله عقلی و نقلی که وحی نبوی را ثابت می‌کنند تفسیری از وحی ارائه می‌دهد بدون اینکه دلیلی قابل دفاع بر آن اقامه کند و این البته نقضی اساسی است.
- تجربه دینی، اکتسابی و به دو قسم رحمانی و شیطنانی قابل تقسیم است اما وحی نبوی غیر اکتسابی بوده و خطا در آن قابل تصور نیست.

۱- سوره نجم/۵-۶ سوره شعراء/۱۹۳.

۲- سوره احزاب / ۴۰.

۳- الفتوحات‌المکیه، ج ۲، ص ۵۹.

- به اعتقاد صاحبان تئوری تجربه دینی، سخنان صاحب تجربه، همان تعبیر و تفسیر آن تجربه است و از ناحیه دیگر، قرآن کریم اعلام می‌دارد قرآن الفاظ شخص پیامبر نیست.
- وحی نوعی از کلام خداوند است که به گفته قرآن به یکی از سه طریق به منظور تأسیس شریعت و گاهی به منظور احیای دین، القا می‌شود. تفاوت حقیقت مزبور از تجربه دینی، آشکار است.
- تفاوت الفاظ و عبارات قرآن با کلمات پیامبر(ص) دلیل بر این است که قرآن همان الفاظ و تعابیر شخص پیامبر(ص) نیست، بنابراین وحی به تجربه دینی قابل انطباق نمی‌باشد.
- ایشان شخصیت پیامبر را عین وحی و حجت الهی دانسته که خدا به امت مسلمان اعطا کرده است اما تعالیمی را که این حجت خدا بیان می‌کند، همه را از آن خود او دانسته نه وحی و تعلیم خداوندی. این نظر با دیدگاهی که پروتستان‌ها درباره حضرت مسیح دارند، منطبق است اما قابل استناد به تعالیم دین اسلام نمی‌باشد.
- آقای سروش قرآن را سخن پیامبر می‌داند که از درون او تراوش نموده است اما قرآن، آن را وحی الهی و کلام خداوند و نیز قوانین مندرج در آن را اراده تشریحیه خدای متعال می‌داند اگر واقع امر از همان قراری باشد که ایشان ادعا می‌کند، باید گفت پیامبر دروغ می‌گفته، البته تجویز کذب برای پیامبر با مبنای دیگر ایشان که میان باید و هست قائل به انفکاک است، اشکالی ندارد<sup>۱</sup> و از سوی دیگر ایشان برخی تجارب پیامبر را برای همه پیروان و شخص او متبع و الزام‌آور می‌داند. نکته مزبور ضمن اینکه ایشان را گرفتار پارادوکس نموده نوعی اغراء به جهل است که با ویژگی هدایت‌گری خدای متعال سازگاری ندارد.
- برای تشخیص صدق و کذب مدعی نبوت باید از روش‌های منطقی و عقلی بهره گرفت که استوارترین آنها معجزه است و تجربه عارفانه در فردی، دلیل بر وجود همانند آن در دیگری نخواهد بود و بر فرض وجود چنین تجربه در مدعی نبوت، این اندازه برای تصدیق مدعای او کافی نیست زیرا تجربه دینی هنگام تفسیر به

۱- سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، صص ۴۰۳-۴۰۰.

علم حصولی تبدیل شده و در این صورت به جهت احتمال خلاف، ارزش معرفتی نخواهد داشت و اگر بتوان درستی آن را اثبات کرد اما نمی‌توان پیامبری او را از این طریق اثبات نمود چون صرف مشاهده حقایق و اسرار غیبی موجب پیامبر شدن انسان نمی‌گردد.

- خلاصه کردن دین‌داری فقیهانه در رعایت اوامر و نواهی ورود و رو قرار دادن آن با دین‌داری عارفانه، ناشی از نداشتن درک درست از فقه و عرفان است. در عرفان اصیل، شریعت و طریقت و حقیقت در تلازم یکدیگرند، چنان‌که در فقه، خلوص نیت و صفای دل، رکن و قلب عبادات به شمار می‌رود.
- درباره بسط کیفی تجربه نبوی در خصوص نبوت تشریحی و الهام‌های غیبی - چنان‌که آقای سروش هم قبول دارد- نادرست است چرا که با اصل کمال دین ناسازگار می‌باشد و الهامات معصومانه اهل بیت(علیهم‌السلام) در بیان احکام شریعت، وحی نبوی نبوده است لذا ربطی به تجربه پیامبرانه ندارد و در مورد بسط کمی توسط مجتهدان و عارفان، سخن جدیدی نیست.<sup>۱</sup>
- ضرورت بعثت انبیاء که براساس حکمت الهی می‌باشد اقتضا دارد که خدای حکیم به‌واسطه انبیاء تعالیمی می‌فرستد تا انسان‌ها هدایت شوند. بدیهی است این تعالیم اندازه مشخصی دارد آنچه لازم است نازل می‌شود کمتر از آن با حکمت او ناسازگار است و بیشتر از آن نیز لغو می‌باشد ضمن اینکه آیاتی در قرآن هست که مبین کامل بودن آن است. پس افزودن به آن توسط پیامبر یا دیگران و به تعبیر ایشان تکامل و غنا و فربهی با اذعان به کمال دین و اصل خاتمیت، چه معنایی دارد؟ ایشان چنین فزونی را در عرض و از سنخ تجربه‌های پیامبر می‌داند که ملازم با نفی اصل کمال است.
- نباید بسط شخصیت و کمال معنوی پیامبر را مستلزم بسط و تکمیل شریعت او دانست، هرگز چنین ملازمه‌ای در کار نیست زیرا لازمه آن کمال معنوی ویژه، دستورهایی است که عمل به آنها خارج از ظرفیت و توان وجودی پیروان آنان

- است. بنابراین شریعت اسلام از نفس نبوی تراوش نمی‌کرد<sup>۱</sup> زیرا حضرت بدون وحی الهی از تفصیل احکام شریعت اسلام آگاه نبود.<sup>۲</sup>
- این سخن که جبرئیل تابع پیامبر بودند نه بالعکس با آیات قرآن و روایات منافات دارد زیرا گاهی از پیامبر اکرم(ص) پرسش‌هایی می‌شد و آن حضرت پاسخ آنها را به نزول وحی از جانب خداوند موکول می‌کرد و نیز واسطه‌گری جبرئیل در تعلیم قرآن به پیامبر(ص) با برتری مقام پیامبر(ص) بر جبرئیل منافات ندارد زیرا افاضه کننده وحی بر پیامبر(ص) در حقیقت خداوند متعال است.<sup>۳</sup>
  - دلایل عقلی و نقلی بیانگر این حقیقت است که قرآن کریم و شریعت اسلام طرح پیشین و معینی داشته است و آن علم ازلی الهی است.<sup>۴</sup>
  - فلاسفه اسلامی، بر این اساس که نظام جهان - اعم از تکوین و تشریح الهی - طرحی معین و معلوم داشته است، بر احسن بودن نظام آفرینش به «برهان عنایت» استدلال کرده‌اند که برابر آن خداوند متعال از ازل می‌دانست که در سرزمین وحی چه حوادثی رخ خواهد داد و چه دستورالعمل‌هایی باید به پیامبر تعلیم داده شود.<sup>۵</sup>
  - مقتضای اصل توحید افعالی این است که اطلاق عنوان شارع بر پیامبر اکرم(ص) در طول شارع بودن خداوند است زیرا اساس احکام فقهی در قرآن کریم آمده است که توسط فرشته وحی به پیامبر نازل می‌شد و آنچه در سنت نبوی به عنوان تبیین احکام کلی قرآن کریم آمده است نیز، نوعی از وحی الهی بوده است. پس وحی بر دو گونه بوده است: قرآنی و حدیثی.<sup>۶</sup>
  - تشریح با مقیاس تکوین و شریعت با مقیاس فطرت سنجیده می‌شود مطلب مزبور از آیه فطرت<sup>۷</sup> به روشنی به دست می‌آید. پیام آیه این است که انسان باید دینی را

۱- سوره شوری/۵۲.

۲- سوره نساء/۱۱۳.

۳- سوره مریم/۶۴، سوره بقره/۱۴۴.

۴- سوره انعام/۵۹، سوره حجر/۲۱، سوره حدید/۲۲.

۵- صدرالمآلهین، الاسفار الاربعه، ج ۷، صص ۵۷-۵۶.

۶- سوره نحل/۴۴.

۷- سوره روم/۳۰.

برگزیند که با فطرتش هماهنگ است، خواه آن دین با عرف زمانه هماهنگ باشد یا نباشد. اصولاً جمله «و لکن اکثر الناس لا یعلمون» بیانگر این نکته است که چه بسا عرف زمانه یعنی آنچه مورد پذیرش اکثریت است خلاف آیین حق باشد البته عرف در فهم مفاهیم و موضوعات نقش کلیدی دارد اما سخن ما درباره شناخت احکام شریعت است نه در تبیین مفاهیم یا تشخیص موضوعات.

- مبنای نظر آقای سروش این است که معیار قانون‌گذاری در شریعت اسلام عرف زمان پیامبر اکرم بوده است و چون احکام اسلام مطابق عرف آن زمان تشریح شده است به زمان آن حضرت اختصاص دارد. در بند پیشین نادرستی این مبنا را اثبات کردیم و بیان نمودیم که مبنای تشریح اسلام مصالح و مفاسد نوع بشر و به عبارت دیگر سعادت دنیوی و اخروی بوده و این همان چیزی است که فطرت آدمی آن را می‌طلبد بدین دلیل، شریعت براساس فطرت انسانی استوار گردیده است. فطرت امری ثابت و فرا تاریخی است، شریعت اسلام نیز این چنین است و در این جهت تفاوتی میان احکام عبادی، اجتماعی و سیاسی وجود ندارد و اگر تفاوتی در این حوزه‌ها وجود دارد مربوط به موضوعات، مصادیق و ابزارهاست.<sup>۱</sup>
- نویسنده بسط تجربه نبوی از طرح مسئله بردگی، نماز جمعه و حجاب به‌عنوان شواهد مدعای خود مبنی بر موقت بودن احکام اسلام و امضایی بودن آن استفاده کرده است به نظر می‌رسد آنچه نویسنده را به اشتباه انداخته این است که وی مرز زمان را با شرط حکم در آمیخته است آنچه با اصل جاودانگی احکام اسلام منافات دارد، مطلب نخست است نه دوم.
- از نصوص قرآنی به‌دست می‌آید که احکام شرعی اعم از امضایی و تاسیسی جهان‌شمول می‌باشند زیرا ملاک جاودانگی احکام تاسیسی شریعت در مورد احکام امضایی نیز جاری است و آن ملاک عبارت می‌باشد از مصلحت و سعادت فرد و جامعه بشری.<sup>۲</sup>
- تفکیک میان احکام عبادی و غیر عبادی به این که در «عبادات باید از عین احکام الهی تبعیت شود و در احکام سیاسی و اجتماعی از الگوی کلی آنها» بدون دلیل و

۱- سوره نحل/۳۶، سوره بقره/۲۱۳.

۲- سوره انعام/۱۹.

از قبیل تحمیل رأی پیش ساخته بر قرآن کریم است که پیامبر شدیداً از آن نهی کرده است. از سوی دیگر آیاتی که به پیروی از حقوق اسلامی دستور داده است این پیروی براساس اطلاقی که دارند ناظر به کلیه احکامی است که در قرآن کریم آمده است.<sup>۱</sup>

- مطالبی را که طراح «بسط تجربه نبوی» به عنوان ترجمه فرهنگی آموزه‌ها و احکام اسلامی بیان داشته بر مبنای نظریه زبان شناختی و هرمنوتیکی استوار است که از آن به «اسطوره‌ای بودن زبان دین» یاد می‌شود. این نظریه را بولتمان<sup>۲</sup> متکلم نوگرای مسیحی مطرح کرده است و با چالش‌ها و انتقادهای زیادی مواجه شده است زیرا وی با برگزیدن یک چارچوب فکری که متأثر از عقلانیت امانیستی جدید و فلسفه اگزیستانسیالیستی بود، کوشید آموزه‌های دین مسیحی را به گونه‌ای تفسیر کند که با این نظام فکری و فلسفی سازگار باشد و این روش پذیرفته نیست زیرا به انکار عقاید مسلم که در کتاب مقدس آمده است، می‌انجامد و این امر در دین اسلام تفسیر به رأی و بدعت شمرده می‌شود.
- در مبحث خاستگاه، انگیزه شلایرماخر از طرح نظریه تجربه دینی روشن شد اما آیا صحیح است نظریه‌ای را که بر آمده از چنین انگیزه‌ها و دلایلی است از بستر خود جدا کرده و در فضای اسلامی طرح کنیم فضایی که اصول و آموزه‌های اساسی آن، عقلانی و فطری است، فضایی که تمام محتویات قرآن را وحی الهی می‌دانند و هیچ کسی تردید در آن روا نمی‌دارد؟!
- انطباق تجربه دینی بر وحی، مستلزم لوازم متعدد غیر قابل قبول در اعتقادات دینی می‌باشد مانند اثبات سکولاریسم یعنی براساس این نظریه دین در حوزه حیات اجتماعی و سیاسی بشر در عصر حاضر قوانین راهگشا و قابل اجرایی ندارد، آنچه ثابت و برای عصر جدید قابل استفاده است پیام اصلی دین، یعنی عبادت و پرستش خداوند و حداکثر، اصول اخلاقی کلی است اما در برنامه‌ریزی و مدیریت اجتماعی صرفاً باید از قوانین بشری استفاده کرد چراکه مطابق این نظریه، آن چه در این حوزه اصل و مبناست، عرف و هنجارهای آن در هر دوره است و آموزه‌ها و احکام

۱- سوره انعام/۵۵.

متکلم پروتستان و نوگرای آلمانی Rudolf Bultmann ۲.

دینی، متناسب با این گونه هنجارها تشکیل گردیده است لذا برابر با عقیده مزبور، رمز پویایی و بالندگی فقه اسلام در این است که نقش فتاوا و نصوص فقهی کمرنگ شود و با برجسته کردن عرف‌های هر زمان، دینی عصری، حداقلی، تجربی و بشری به جامعه عرضه کرد.

نظریه برگزیده، رویکرد جامع‌گرا به مقوله وحی است، بر این اساس تجربه دینی پیامبر(ص) مجموعه‌ای از دانش‌های حضوری و حصولی می‌باشد که از بیرون توسط فرشته وحی به او القا شده و شامل وحی قرآنی و حدیثی است. این مجموعه گسترده که در یک فرایند ۲۵۰ ساله توسط پیامبر اعظم و فرزندان معصوم او ارائه گردید از ژرفای نامحدودی - شامل عبارات، اشارات و لطایف - برخوردار است، در پرتو اجتهاد روش‌مندی توأم با پیوند ادیان قرآن و عترت که بر اصول جهانی بودن و جاودانگی گزارهای دینی استوار است قادر خواهد بود به کلیه نیازهای انسان در عرصه‌های گوناگون پاسخی شایسته دهد. عدم اعتقاد به مبانی مذکور یک حقوقدان مسلمان را گرفتار تحجر یا التقاط خواهد نمود، راهی که پایان آن سکولاریسم و بدعت‌گزاری در دین است.

## منابع و مأخذ:

۱. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
۲. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، کتاب پایا، ۱۳۴۶.
۳. بار بور، ایان؛ علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۴. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۷ ش.
۵. حلی، علامه، حسن بن یوسف، کشف المراد، موسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.
۶. ربانی گلپایگانی، علی، نقد نظریه بسط تجربه نبوی، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، زمستان ۸۲.
۷. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۸. سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، تهران، سروش، ۱۳۷۰.
۹. صدرالمتالهین، محمد بن ابراهیم، الاسفار الاربعه، مکتبه المصطفوی، قم، بی تا.
۱۰. فرهنگ انگلیسی اکسفورد (۱۹۹۵).
۱۱. قائمی نیا، علیرضا، تجربه دینی و گوهر دین، بوستان کتاب قم.
۱۲. گفتگو با عبدالکریم سروش پیرامون بسط تجربه نبوی، مجله آفتاب، شماره ۱۵.
۱۳. مجتهد شبستری، محمد، مجله کیان، ش ۲۸.
۱۴. مجتهد شبستری، محمد، مدرنیسم و وحی، کیان، ش ۲۹، ص ۱۸.
۱۵. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی (تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸)
۱۶. نبویان، محمد، جستارهایی در باب دین و دنیای جدید، پرتوی ولایت، ۱۳۸۷.



۱۷. ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمه مهدی قائمی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶.
۱۸. ویلیام هوردن، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه: طاطه وس میکائیلیان، چ ۱، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ ش.