

تحلیلی از وحی و شبهات آن

دکتر محمدحسن قدردان قراملکی*

چکیده

وحی دارای انواعی است که از آن جمله می‌توان به وحی الهامی (القا و افکندن پیامی در قلب انسان وارسته)، وحی بی‌واسطه (اخذ وحی مستقیماً از خداوند) و وحی گفتاری (وحی از طریق گفتگو) اشاره کرد. در دیدگاه متکلمان اسلامی، حقیقت وحی از نوع گزاره معرفتی است که براساس آن خداوند، خود یا به وسیله فرشته‌ای، گزاره‌ای را به نبی ابلاغ می‌کند. حقیقت وحی و پیغمبری در مکتب فیلسوفان اسلامی از دو مفهوم تجربه دینی خاص به نام وحی و اتصال به عالم قدسی و مفهوم معرفت، یعنی دریافت گزاره‌های دینی، تشکیل شده که از این نظر دیدگاه متکلمان و فیلسوفان در این باره به هم نزدیک است. با این حال عرفا و فیلسوفان اسلامی معتقدند نزول فرشته وحی، صدا و تمثال او همه در حوزه خیال نبی بوده است. پس از شرح این

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ دریافت: ۸۸/۶/۲ تاریخ تأیید: ۸۸/۷/۸

مطالب در مقاله، سه شبهه مستشرقان ناظر بر استناد وحی به «قوه تخیل»، «قوه نبوغ» و «تجربه دینی» گزارش و نقد شده است.
واژگان کلیدی: وحی، الهام، قوه مخیله، نبوغ و تجربه دینی.

به دلیل ماهیت فراطبیعی حقیقت و ماهیت نبوت و وحی (Revelation)، اصل تصور آن برای نوع بشر، اعم از ملحد و متأله دشوار و چه بسا ناممکن است؛ زیرا تصور امری که خود انسان تجربه آن را ندارد و فراتر از دایره عالم ماده است، مرهون تجربه حادقلی است که اکثر بحث‌کنندگان فاقد آن هستند. آنجا که خود عارفان نامی، که قدمی در وادی کشف و شهود گذاشتند، از درک آن اظهار عجز می‌کنند؛ حساب دیگران معلوم است. عارف و مفسر مشهور معاصر، علامه طباطبایی، «وحی» را «شعور مرموز» خوانده و کتاب خویش را به همین عنوان نامیده است. امام خمینی (ره) وحی را تصورناشدنی توصیف کرده است. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۱۹، ۴۸؛ ۱۷، ۴۸۹)

به دلیل ناشناخته ماندن حقیقت وحی، متألهان و ملحدان نگرش‌ها و تفسیرهای مختلف از آن دارند؛ به گونه‌ای که حتی بعضی از اندیشمندان مسلمان حقیقت وحی را به حد تجربه دینی بشری تنزل داده و معتقدند همه انسان‌ها می‌توانند در این تجربه شرکت جویند. حقاً باید گفت:

تا نگریدی آشنا زین پرده بویی نشنوی / گوش نامحرم ندارد جای پیغام سروش

لغت‌شناسی

لغت‌نویسان برای وحی معانی مختلف و متنوعی ذکر کرده‌اند: مانند اشاره، الهام، در دل افکندن، تفهیم و القای نهانی، پیام، سخن در گوشه و آهسته. (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۶، ۹۳)

معنای شایع و جامع وحی در لغت همان تفهیم و القای سریع و نهانی یک مطلب به شکل‌های مختلف، اعم از لفظی، کتبی و اشاره‌ای، است؛ چنان‌که ابن منظور از قول ابوسحاق آورده است:

الوحی فی اللغة کلها اعلام فی خفاء. (ابن منظور، ۱۵، ۱۴۰۵: ۲۴۰)

اطلاق واژه وحی بر مواجهه پیامبر با امر متعالی و دریافت پیام از آن نیز به اعتبار نهانی و سرعت آن است.

اصطلاح وحی در قرآن حدود هفتاد مرتبه در معانی مختلف لغوی و اصطلاحی به کار رفته است که یادآوری آنها در این مختصر نمی‌گنجد. نکته مهم در این زمینه این است که وحی در اصطلاح قرآنی فراتر از انسان و پیامبر است و شامل نوعی الهام بر غیر پیامبران (قصص (۲۸): ۷؛ مائده (۵): ۱۱۱، زبور عسل (نحل (۱۶): ۶۸/ و حتی شیطان (انبیا (۲۱): ۷۳؛ انعام (۶): ۱۱۲) می‌شود. (برای توضیح بیشتر رک: معرفت، ۱۴۱۵: ۱، ۲۶ به بعد)

وحی از منظر وحی

زوایای وحی را باید خود صاحبان وحی تبیین کنند و تحلیل بیرونی چندان ره به مقصود نخواهد برد. بر این اساس با اتکا به خود آیات و روایات نبوی و ولوی، در ادامه به چگونگی وحی و انواع آن اشاره شده است.

قسم اول: وحی الهامی

اولین صورت وحی از طریق القا و افکندن معنا و پیامی در قلب انسان وارسته است که این نوع از وحی در آیه ذیل در زیرمجموعه تکلیم الهی گنجانیده شده است.
«وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری (۴۲): ۵۱).

آیه شریفه فوق نخست ارتباط خداوند با انسان را از طریق «تکلیم» و کلام ذکر کرده است. روشن است که کلام الهی با کلام انسان متفاوت خواهد بود؛ زیرا کلام بشری از مجاری خاص و مادی خارج و تولید می‌شود، اما مقصود از کلام و تکلیم الهی انتقال معنی، پیام، و حقیقتی از مقام قدسی الهی به انسان است. خود آیه شریفه جزئیات تکلیم الهی و در حقیقت وحی را شرح داده و آن را در سه صورت ذیل

بیان فرموده است که اولین صورت آن از طریق الهام و افکندن پیام و حقیقتی از سوی خداوند در قلب و دل انسان یا پیامبر انجام می‌شود.

چگونگی و جزئیات آن روشن نیست، ظاهر آن این است که در این وحی، فرشته‌ای در بین نیست، بلکه خداوند پیامی را ناگهانی و دفعه‌ای به قلب انسان وارسته می‌اندازد. به نظر نگارنده، حقیقت وحی الهامی از نوع خلق ابداعات است که خداوند معنا و پیامی را در نفس مُلَهُم بالفور خلق و حک می‌کند؛ مانند حدس و زمانی که انسان معنا و معمایی را که با تلاش ذهنی فراوان نمی‌تواند حل کند، اما ناگهان جرقه‌ای در ذهن‌اش زده می‌شود و با آن معادله مجهول خود را کشف می‌کند.

این قسم از وحی عام است و پیامبر و غیر آن را در بر می‌گیرد و نمونه بارز آن مادر حضرت موسی است که هنگام تولد موسی از جان وی بیم داشت، اما خداوند بر قلب وی افکند که فرزندش را به دریا اندازد.

«وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ» (قصص (۲۸): ۷؛ طه (۲۰): ۳۸).

در روایت، این وحی به «قذف فی القلب» تعبیر شده که همان افکندن پیامی در قلب است و از سرعت و خفا حکایت می‌کند.

بر حسب روایات، اولین وحی الهامی بر حامل نخستین وحی الهی، یعنی فرشته‌ای که مافوق جبرئیل و اسرافیل است، نازل شده است. پیامبر ﷺ — بر حسب نقل — از جبرئیل پرسید که وحی را از کجا اخذ می‌کنی؟ وی در پاسخ مصدر وحی را اسرافیل و او نیز از ملکی مافوق معرفی کرد. پیامبر از مصدر آخرین وحی آن فرشته مافوق پرسش کرد. جبرئیل در پاسخ فرمود:

يقذف في قلبه فهذا وحى و كلام الله عزوجل. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۲۵۷)

امام باقر (ع) با تقسیم پیامبران به پنج گروه، گروه چهارم را پیامبرانی معرفی کرده که وحی آنان افکندن پیامی در قلب است:

الانبياء على خمسة انواع ... و منهم من ينكت في قلبه. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱، ۵۳)

از آنجا که مصدر علم غیب امامان و پیامبر ﷺ — مطابق اصول شیعه — یکی است، امامان، در پاسخ از منبع علم امامت و اطلاع از آینده، همان «قذف» را به کار بردند؛ چنان که امام صادق علیه السلام در پاسخ پرسش های فوق فرمود:

فقذف فی القلوب. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶، ۵۹)

امام رضا علیه السلام نیز در معرفی منبع علم غیب فرمود:

و اما التکت فی القلوب فهو الالهام. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶، ۱۸)

در این موضوع روایت های متعددی وارد شده است که مجال اشاره به آنها نیست. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۶، ۵۳ - ۹۰)

شایان ذکر است که دو امام همام شنیدن صدای فرشته الهی را دومین منبع علم غیب ذکر کرده اند که در ادامه به آن اشاره شده است.

محدثان و مفسران پیشین اغلب «الالوحیا» در آیه شریفه فوق را به این معنا تفسیر کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۲۴۶)؛ چنان که سدی گفته است:

الالوحیا، بمعنی الهاماً بخاطر او فی منام او نحوه من معنی الکلام فی خفاء. (طبرسی، ۱۴۰۶: ۹، ۲۷)

شیخ طوسی مصداق «الالوحیا» را تعلیم خداوند به حضرت داوود در ساخت زره دانسته است که از طریق الهام در سینه و قلب وی انجام شد. (طوسی، ۱۴۰۶: ۹، ۴۹)

این سنخ از وحی، مرحله آغازین وحی و از دو قسم دیگر از جهت رتبه پایین تر خواهد بود. این قسم از وحی، بنابراین تفسیر از حقیقت وحی کلامی و اصطلاحی خارج استثناء در آیه فوق نیز استثناء منقطع خواهد بود.

قسم دوم: وحی بی واسطه

علامه طباطبایی قرائت جدیدی از «الالوحیا» آورده و معتقد است که این وحی، برعکس دیدگاه مشهور، بالاترین وحی است؛ یعنی در این وحی، بین «موحی»، یعنی خداوند، و «موحی الیه»، یعنی پیامبر، هیچ واسطه ای نیست و پیامبر وحی را مستقیماً از خداوند اخذ می کند.

ایشان تکلم و تکلیم الهی را مطلق انتقال حقیقت و پیام به مخاطب ذکر کرده که شیوه آن در عالم‌های مختلف تفاوت می‌کند. انتقال پیام در عالم ماده بیشتر با الفاظ و امواج است، اما در عالم مثال و عقل متناسب با آن خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲، ۳۳۱) و اگر در این قسم از وحی — فرضاً — تکلم لفظی و صوتی هم نباشد، استثناً، استثنای منقطع نخواهد بود، از همین رو مراد از «الّا وحیاً» کلام خفی الهی و بی‌واسطه بر پیامبر است و این کلام در عالم مادی، کلام صوتی، و در عالم عقل، عقلی خواهد بود.

ان المراد به التکلیم الخفی من دون ان یتوسط واسطه بینہ تعالی و بین النبی اصلاً.
(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸، ۷۴)

نهج‌البلاغه نیز مؤید تعمیم کلام الهی به غیر لفظ است که حضرت فرمود:
[يقول [تعالى] لمن كونه: كن فيكون لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعل منه انشاء و مثله. (خطبه ۱۸۶؛ و نیز رک: صدرالمتألهين، ۱۳۶۸: ۷، ۴)
براساس دیدگاه علامه طباطبایی این نوع از وحی، وحی متکامل و عالی خواهد بود که به بعضی از پیامبران و در رأس آنها حضرت محمد ﷺ اختصاص خواهد داشت، اما وحی از طریق واسطه، مانند خواب، را علامه زیرمجموعه نوع دوم، یعنی وحی باحجاب و واسطه، دانسته است.

درباره دیدگاه علامه و پیشینیان باید گفت که هرچند اصطلاح وحی در قرآن عام است و بی‌واسطه و باواسطه را در بر می‌گیرد، به نظر می‌رسد در آیه فوق، خداوند درصدد برآمده است وحی و انواع آن را تبیین کند و از آنجاکه دو نوع دیگر، یعنی «من وراء حجاب» و «ارسال رسول»، انواع مختلف وحی — که در آن واسطه مانند نوم است — را شامل می‌شود، فقط وحی مباشر و بی‌واسطه بیرون می‌ماند و آن را نیز «الواحیا» دربرمی‌گیرد.

به سخن دیگر، هیچ توجیهی نیست که وحی از طریق نوم را مثلاً از «من وراء حجاب» خارج کند و زیرمجموعه «الواحیا» قرار دهد.
نکته مهم در دیدگاه علامه این است که ایشان «وحیاً» را به وحی مستقیم الهی اختصاص داد و وحی الهامی را از آن خارج کرد؛ اگر وحی الهامی از نوع وحی

قلبی الهی باشد که خداوند ناگهان بر دل بعضی می‌افکند، این نوع از وحی، وحی و الهام بی‌واسطه است و باید زیرمجموعه نوع اول باشد؛ مگر این گفته شود این نوع از وحی نیز توسط فرشتگان و عقول مانند عقل فعال انجام می‌گردد که در این صورت داخل دو نوع دیگر می‌شود.

قسم سوم: وحی گفتاری

سومین نوع از وحی از نوع گفتار و گزاره است که از طریق گفتگو و محاوره انجام می‌شود. این نوع از وحی خود به سه نوع دیگر تقسیم می‌شود:

۲۱۳ **الف) من وراء حجاب:** دومین نوع از وحی در آیه مبارکه، وحی است که طبق تعبیر آن آیه، از پشت حجاب و پرده، شخص مخاطب آن را حس می‌کند یا می‌شنود، اما نمی‌تواند رو در روی آن باشد. مثال بارز این نوع وحی، تکلم خداوند با حضرت موسی بوده است که خداوند خودش با حضرت موسی سخن می‌گفت؛ البته به این معنا که خودش الفاظ و امواج صوتی را مستقیماً و به اصطلاح روز زنده خلق می‌کرد و حضرت موسی را خطاب قرار می‌داد و حضرت نیز صدا را می‌شنید، اما گوینده آن را در نمی‌یافت؛ صدا از همه جوانب می‌آمد، اما بیشتر در یک شیء خاص، مانند درخت و آتش، ظاهر می‌شد. در این وحی، واسطه‌ای مانند فرشته در بین نیست، بلکه مخاطب وحی به صورت زنده ندای غیبی الوهی را می‌شنود و چه بسا پرسش و پاسخی نیز از هر دو ناحیه رد و بدل شود.

از ظواهر بعضی از آیات چنین استظهار می‌شود که حقیقت وحی یا حداقل بعضی از انواع وحی از نوع گزاره و واژه و به اصطلاح «فعل گفتاری» است که در ذیل به مواردی از آن اشاره شده است:

وحی حضرت موسی: داستان وحی آن حضرت در چند جای قرآن آمده است. در همه این موارد، قرآن از برپایی یک گفتمان بین خداوند و حضرت موسی خبر می‌دهد که از سوی خداوند خطاب لفظی و گفتاری به موسی می‌رسید و آن حضرت نه تنها آن را می‌شنید، بلکه شروع می‌کرد به پرسش و گفتگو با خداوند که متقابلاً پاسخ می‌شنید و از ناحیه خداوند نیز پرسش‌هایی از موسی می‌شد.

«فَلَمَّا أَتَاهَا النَّارُ نُودِيَ يَامُوسَىٰ؛ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طَوًى؛ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ ... وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَامُوسَىٰ؛ قَالَ هِيَ عَصَايَ؛ قَالَ أَلْقِهَا يَا مُوسَىٰ ... قَالَ خُذْهَا ... قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ... قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَامُوسَىٰ» (طه (۲۰): ۱۱ - ۳۶ با تلخیص).

آیات فوق حکایتی صریح از چگونگی وحی موسی بیان می‌کند. در این آیات واژه «قال» پنج مرتبه و واژگان «نودی» و «فاستمع» یک بار از رد و بدل شدن کلام و سخن در این وحی به صورت گفتگویی چندین گزاره‌ای و دقیقه‌ای خبر می‌دهند. نخستین واژه، «نودی» است که وقتی موسی بر آتش نزدیک شد، ناگهان ندا و صدایی را شنید. علامه طباطبایی استعمال نودی به صورت مجهول و نه معلوم مثل «نادی ربه» را دلیل بر ناگهانی بودن ندای فوق دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴، ۱۳۹)

محتوای ندا و پیام غیبی نیز آیات بعدی است. تکرار خداوند مبنی بر استماع ندای غیبی حکایت دیگری از سنخ وحی است و همین‌طور پرسش و پاسخ‌های متعدد، که با واژه «قال» آمده است، همگی بر فعل گفتاری بودن وحی موسی دلالت می‌کند. در جاهای دیگر قرآن، که وحی موسی را حکایت می‌کند، برای بیان داستان وحی، از واژه «نداء» استفاده شده است؛ مانند:

«وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴، ۱۳۹)؛ «فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مِنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا» (نمل (۲۷): ۸)؛ «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ» (قصص (۲۸): ۳۰)؛ «وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰ أَنْ ائْتِ الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (شعراء (۲۶): ۱۰).

آیات فوق نیازی به توضیح ندارد، اما نکته دیگر این است که در بعضی آیات، وحی حضرت موسی نه با واژه «نداء»، بلکه به صورت «او حینا الی موسی» آمده است. آیات ندا مفسر آیات فوق می‌شوند.

وحی حضرت مریم: مورد دوم وحی، وحی بر حضرت مریم است. آن حضرت هنگام تولد حضرت عیسی پریشان‌خاطر بود و آرزوی حذف نام خود را از صفحه وجود می‌کرد. برای آرامش خاطر حضرت مریم ندای غیبی — بنا به دیدگاهی که

منادی را فرشته و نه عیسی می‌داند — آمد و او را تسلی داد و از جوشش چشمه‌ای در زیر پایش با خبر کرد.

«قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مُنْسِيًّا؛ فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي» (مریم (۱۹): ۲۳ و ۲۴).

وحی پیامبر اسلام: درباره وحی بر پیامبر اسلام باید گفت که آیات قرآن با عناوین مختلف بر وحیانی و آسمانی بودن این کتاب را تأکید کرده است که تفصیل آن در صفحات پیشین گذشت.

آیات پیشین، که بر تلاوت یا قرائت قرآن از سوی خداوند یا فرشتگان دلالت می‌کند، در اثبات نظریه فعل گفتاری بودن وحی، دلیل روشن و شفاف دارند؛ زیرا آن دو وحی را از نوع تلاوت و قرائت معرفی کرده که همان فعل گفتاری است. علاوه بر آیات با عناوین تلاوت و قرائت، آیات دیگری هستند که صریح از القای «قول» به پیامبر خبر می‌دهد؛ مانند:

«إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزل (۷۳): ۵).

خداوند در این آیه شریفه صریحاً از القای قول و فعل گفتاری — براساس تفسیر همه مفسران قرآن — به پیامبر خبر می‌دهد و از آن برمی‌آید که وحی و انزال قرآن بر پیامبر در قالب قول و گفتار بوده است.

آیه دیگر نیز وحی ارسالی از فرشته به پیامبر را «قول» و گفتار توصیف کرده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر؛ (۸۱): ۱۹)؛ «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ» (طارق (۸۶): ۱۳).

وحی گفتاری در روایات: در روایات نیز بر گفتاری بودن وحی تأکید گشته که در ادامه به بعضی از آنها اشاره شده است:

اولین روایت و گزارش از صاحب وحی، یعنی پیامبر اسلام ﷺ، نقل شده است که در پاسخ از چگونگی آمدن وحی فرمود:

أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس و هو أشدّ عليّ فيفصم عني فقد وعيتُ ما قال؛ گاهی

وحی بر من فرود می‌آید مثل صدای آهن زنگ، این حالت برای من بسیار شدید و

دهشت‌زاست؛ به گونه‌ای که عرق پیشانی به صورت مداوم مانند آب می‌ریزد، من

آنچه را فرشته وحی گوید را حفظ می‌کردم. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۲۶۰)

آن حضرت در پاسخ عبدالله بن عمر از حس و حی نیز فرمود:

أَسْمَعُ صَلَاحَ ثَمَّ أُسْكُتُ عِنْدَ ذَلِكَ فَمَا مِنْ مَرَّةٍ يُوْحَى إِلَيَّ إِلَّا ظَنَنْتُ أَنَّ نَفْسِي تَقْبِضُ؛
صدایی مانند صدای زنگ می‌شنوم، پس سکوت اختیار می‌کنم. بر من وحی‌ای نازل
نمی‌شود مگر اینکه گمان می‌کنم قبض روح می‌شوم. (سیوطی، ۱۳۸۰: ۱، ۱۲۴)

در دو روایت ذیل وحی امام و به تعبیر دقیق الهام و علم غیبی امام به دو منبع
غیبی، یعنی الهام و فرشته، مستند شده است. از آنجاکه حقیقت و ماهیت علم امام علیه السلام
با پیامبر تفاوت ندارد، آن را می‌توان شناخت از وحی نظری دانست.

امام صادق علیه السلام در پاسخ از منبع علم امام از امور آینده فرمود:

فَقَذَفَ فِي الْقُلُوبِ وَ تَقَرَّ فِي الْأَسْمَاعِ وَ هُوَ أَفْضَلُ عِلْمِنَا. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۲۶۰)

در این روایت، منبع علم امام افکندن معنایی در قلب و صدای آهسته و در گوشی
(نقر) توصیف شده است، اما درباره اینکه این در گوشی از کیست، امام رضا علیه السلام در
حدیث ذیل آن را به فرشتگان نسبت داده است:

و اما النكت في القلوب فهو الالهام و اما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع
كلامهم و لانرى اشخاصهم. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۱۸)

امام باقر علیه السلام پیامبران را به پنج گروه تقسیم کرده است که گروهی از آنان در
بیداری صدای وحی را می‌شنوند:

الأنبياء على خمسة أنواع منهم من يسمع الصوت مثل صوت السلسلة فيعلم ما عني
عنه. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱، ۵۳)

ب) شنیدن و مشاهده فرشته در بیداری: بحث پیشین فقط درباره نوع گفتاری
وحی بود که طی آن هاتف غیبی پیامبر را خطاب قرار می‌داد و مأموریت نبوت را به
وی می‌سپارد، اما نوع دیگر وحی، تمثیل فرشته وحی به صورت بشری است. در این
طریق، مخاطب وحی فرشته وحی را مشاهده می‌نماید و پیام وحی را از او و نه از
هاتف غیبی اخذ می‌کند.

وحی و به تعبیر دقیق الهام حضرت مریم از طریق تمثیل فرشته وحی بود؛ چنان‌که
آیه ذیل فرموده است:

«فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا» (مریم (۱۹): ۱۷).

وحی پیامبر اسلام نیز گاهی از طریق جبرئیل بود؛ چنان که خود حضرت فرموده است:

و احياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأوعى ما يقول. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۲۶۰)
در این حدیث پیامبر ﷺ، ضمن توصیف گفتار جبرئیل به مکالمه دوطرفه (فیکلمنی)، خاطرنشان ساخته است که من آنچه او می گفت حفظ می کردم.
امام باقر علیه السلام نیز یکی از انواع پنج گانه نبوت را مشاهده فرشته در خارج ذکر کرده است:

الأنبياء على خمسة أنواع ... و منهم من يعاين. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱، ۵۳)
ج) مشاهده فرشته در رؤیا: خواب و رؤیای صادق در احادیث یک هفتادم
نبوت توصیف شده است:

ان الرؤيا الصادقة جزء من سبعين جزء من النبوة. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴، ۶۳۵)
بعضی وحی ها از طریق خواب به پیامبر ابلاغ می شود. در این وحی، پیام از طریق شنیدن گفتار هاتف غیبی یا شنیدن همراه مشاهده تمثال فرشته بر پیامبر اخذ می شود. باز این نوع از وحی داخل وحی گفتاری است.
امام باقر علیه السلام وحی از طریق رؤیا را یکی از انواع پنج گانه وحی پیامبران بر شمرده است:

الأنبياء على خمسة أنواع ... و منهم من ينبأ في منامه مثل يوسف و ابراهيم. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱، ۵۳)

این نوع از وحی در آغاز نبوت اتفاق می افتد یا بر پیامبرانی واقع می شود که از مراتب پایین نبوت برخوردارند. از چنین پیامبرانی در زبان روایات، به «نبی» تعبیر می شود و در مقابل آن «رسول» قرار دارد که وحی آن از طریق مشاهده فرشته در بیداری است. زراره از امام باقر علیه السلام درباره تفاوت رسول و نبی پرسید و حضرت فرمود:

النبی الذي يرى في منامه و يسمع الصوت و لا يعاين الملك و الرسول الذي يسمع الصوت و يرى في المنام و يعاين الملك. (کلینی، ۱۳۶۵: ۱، ۱۷۶)

پیامبر اسلام ﷺ، پیش از بعثت، گاهی از طریق رؤیا به امور غیبی آگاه می شد و در واقع این خواب ها مقدمه وحی بودند.

از امام علی علیه السلام روایت شده است:
رؤیا الأنبياء وحی. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۱، ۱۸۱)

دلیل مشاهده نکردن جبرئیل و شنیدن صدای وی برای دیگران

در صفحات پیشین تأکید شد که فرشته وحی به شکل متمثل پیش پیامبر حاضر می‌شد و با آن حضرت گفتگو می‌کرد یا خداوند با پیغمبر خویش مخاطبه می‌نمود. پرسش این است اگر این مشاهده جبرئیل و شنیدن صدای وی در عالم واقع بود، چرا این مسئله به شخص پیغمبر اختصاص داشت و دیگران نمی‌توانستند صورت متمثل جبرئیل را مشاهده، یا حداقل صدای وحی را استماع کنند؟

در پاسخ پرسش فوق باید به این نکته اشاره کرد که وجود جبرئیل وجود بسیط و عقلی است، از همین رو مشاهده و مکالمه نبی با وی نخست در عالم عقل اتفاق می‌افتد، سپس وجود عقلی جبرئیل به عالم مثال و وجود مثالی تنزل پیدا می‌کند و به اصطلاح متمثل می‌شود. پیغمبر می‌تواند صورت مثالی وی را مشاهده و صدای او را متناسب با عالم مثال استماع کند. روشن است این مشاهده در عالم عقل یا مثال به انسان‌هایی اختصاص خواهد داشت که نفوس خود را جلا داده‌اند و توانایی اتصال با عالم عقول و مثال را دارند و در صورت استعداد نداشتن نفس برای این ارتباط و اتصال، از مشاهده صورت جبرئیل و صدای وی محروم خواهند شد. دلیل بر امکان مشاهده صورت عقلی یا مثالی جبرئیل و شنیدن صدای وی، وقوع آن بر حضرت علی علیه السلام است. آن حضرت، طبق روایات معروف، صدای جبرئیل را می‌شنید و همچنین برحسب بعضی روایات نیز می‌توانست صورت جبرئیل را مشاهده کند؛ چنان‌که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در این باره به حضرت علی علیه السلام فرمود:

انک تسمع ما سمع و تری ما یری الا انک لست بنبی. (نهج البلاغه: خ، ۱۹۰)

دلیل ملموس‌تر برای امکان مشاهده صورت مثالی و شنیدن صدای وی برای شخص خاص و تحقق نیافتن آن برای انسان دیگر، خواب است؛ در خواب، انسان با چندین شخص سخن می‌گوید و صورت آنها را می‌بیند، اما کسی که کنارش نشسته است، اصلاً متوجه این نکته نیست؛ بنابراین برای توجیه مشاهده نکردن

جبرئیل و نشنیدن صدای وی توسط دیگران لازم نیست که به مشاهده جبرئیل در قوه مخیله پیغمبر متمسک شویم، چنان‌که بعضی از فیلسوفان مرتکب شده‌اند. باری اگر جبرئیل به صورت مادی تنزل و متمثل شود، چنان‌که گاهی به صورت دحیه کلبی نازل می‌شد، حاضران می‌توانستند او را مشاهده کنند، اما تشخیص اینکه صاحب این صورت دحیه است یا جبرئیل برای آنان مقدور نبود. بر همین اساس از پیامبر ﷺ نقل شده است که فرمود: هنگام مشاهده دحیه نزد من و حضور من نیایید.

اشاره‌ای به دو دیدگاه دیگر

اندیشمندان اسلامی با استمداد از اشاره‌ها و رموز آیات و روایات کوشیده‌اند بعضی از اضلاع آن را تبیین کنند که در ذیل به آنها اشاره شده است.

الف) متکلمان: رهیافت سنتی و قدیمی متکلمان ادیان آسمانی، رهیافت اخباری و اعلامی است؛ به این معنا که حقیقت وحی از نوع معرفت است که خداوند، خود یا به وسیله فرشته‌ای، گزاره‌ای را به نبی ابلاغ می‌کند. هنگام مواجهه پیامبر با فرشته یا هنگام خطاب الهی، پیامبر یک سلسله احکام و آموزه‌هایی را اخذ می‌کند. در حقیقت شأن پیامبر شأن پیام و خبرگیری از مقام قدسی است. ظواهر آیات و روایات متعددی این دیدگاه را تأیید می‌کنند. (شیخ مفید، ۱۳۶۴: ۲۱۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۳۶۴)

ب) فلاسفه: تبیین نظریه آنان به مقدمات و مبانی ذیل نیاز دارد:

۱. **وجود عالم مجرد و مثال:** فیلسوفان مشایی، پیش از عالم ماده، به عالم مجردات و فلاسفه اشراق به عالم مثال و مجرد معتقدند و چنین می‌گویند که آخرین عقل از عالم عقول یا مثال، عقلی به نام «عقل فعال» است که عالم ماده را تدبیر می‌کند.

۲. **منقوش بودن عالم ماده در عالم مجرد:** اصل و وجود عالم ماده در عالم مثال و عقول یافت می‌شود؛ به گونه‌ای که عالم ماده معلول، طفیل و به تعبیر دیگر صورت متفرق و تفصیلی عالم عقول است. بنابر این اصل همه حوادث و اتفاق‌های دنیا پیش از وقوعش در عالم عقول و مثال منقوش و مضبوط است. (الجزئیات منقو

فی العالم العقلی نقشاً علی وجه کلی) (ابوعلی سینا، ۱۴۰۴: ۳، ۳۹۹؛ صدرالمتهلین، ۱۳۵۴: ۵۹۶ و ۶۰۶) البته صدرا فقط اختراعات قوه متخیله نفس انسانی را از اصل تطابق و انتقاش (منقوش بودن) استثنا کرده است. (صدرالمتهلین، ۱۳۵۴: ۶۰۱)

۳. تجرد نفس و قوای آن: در فلسفه تجرد نفس انسان ثابت شده است که انسان، با اتکا به این نفس مجرد خود، از توانایی بالایی در رسیدن به کمالات برخوردار می‌شود.

قسم چهارم: مواجهه نفس نبوی با عقل فعال

نفس انسان، به دلیل ماهیت مجردش، می‌تواند با عقل دهم مواجه و به آن متصل شود و اخبار و معلوماتی را از آن دریافت کند؛ البته با اتصال نفس پیامبر به عقل فعال، وی امور غیبی را با قید کلیت می‌تواند ادراک کند. بعد از این مرحله، قوه خیال صورت کلی را به صورت جزئی تنزل می‌دهد و آن را به حس مشترک می‌سپارد که رهاوردش مشاهده آن صورت است.

اتصال به عقل فعال در حالت خواب یا بیداری ممکن است اتفاق بیفتد. صدرالمتهلین، برای تبیین وحی، عقل فعال را به آینه‌ای تشبیه کرده که صورت‌های آن از عوالم عقول پیشین بر آن تابیده است و در مواجهه نفس نبوی با آن، صورت‌های عقل فعال در نفس وی بازتاب پیدا می‌کند. (صدرالمتهلین، ۱۳۵۴: ۵۹۶)

روشن است هر چه نفس پیامبری تکامل بیشتری یابد، قدرت ارتباط و اتصالش به عقل فعال بیشتر می‌شود و حقایق بیشتری را درک می‌کند.

از اینجا روشن می‌شود که حقیقت وحی و پیغمبری، در مکتب فیلسوفان، از دو مفهوم تجربه دینی خاص به نام وحی و اتصال به عالم قدسی و مفهوم معرفت، یعنی دریافت گزاره‌های دینی، تشکیل شده است که از این نظر آن را می‌توان «رهیافت تجربی و معرفتی» نامید.

در نتیجه دو دیدگاه فوق در تعریف و حقیقت وحی به ادله عقلی و نقلی مختلف استناد می‌کنند و به نوعی می‌توان آن دو را در هم ادغام کرد که تفصیل آن در این مقال نمی‌گنجد.

توجیه رهیافت فلسفی و عرفانی (نظریه نگارنده)

برای توجیه نظریه فیلسوفان و عرفا با دیدگاه و حیانی از مبانی مشترک هر دو استمداد می‌کنیم: برخی از مبانی رهیافت فلسفی و عرفانی مانند حقیقت محمدیه و عالم عقل و وجود عالم دنیا و وحی در عالم عقل به صورت وجود مجرد را می‌توان از آیات و روایات استنتاج کرد؛ مثلاً درباره حقیقت محمدیه و صادر اول بودن روح پیامبر ﷺ و امامان روایاتی وجود دارد که در توضیح نظریه فلاسفه و عرفا اشاره شد؛ مانند:

كنت نبياً و آدم بين الماء والطين. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶، ۴۰۲)

۲۲۱

آیه ذیل تنزل عالم طبیعت از عام عقل را تأیید می‌کند:

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر (۱۵): ۲۱).

اصل سوم پیشینه تجردی وحی و قرآن مجید است که برای این موضوع چند آیه آمده است؛ مانند:

«إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ؛ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ؛ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه (۵۶): ۷۷ - ۷۹)؛

«وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ» (زخرف (۴۳): ۴)؛ «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ

فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» (هود (۱۱): ۱)؛ «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ؛ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ»

(بروج (۸۵): ۲۱ و ۲۲). (برای توضیح بیشتر رک: صدرالمألهین، ۱۳۸۸: ۷، ۳۰؛

طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲، ۱۲؛ ۱۳، ۴۰؛ ۱۸، ۸۲)

با توجه به این مبانی می‌توان نظریه و حیانی را با نظریه فلاسفه و عارفان و با اتکا به نکات ذیل توجیه کرد.

۱. تفکیک نفس دنیوی پیامبر از حقیقت محمدیه: روح نبوی در نشأ تجرد به مقام نبوت و اطلاع از معارف مجرد و اسرار غیبی، از جمله حقیقت قرآنی، نایل آمده است، بلکه بنا بر قاعده «الواحد» اصل وجود ممکنات، از جمله عالم عقول و فرشتگان، معلول و طفیل وجود صادر اول «حقیقت محمدیه» هستند و علم پیامبر در آن مقام به این وجودات از قبیل علم علت به معلول است. سخن نه در حقیقت محمدیه، بلکه در کالبد مادی پیامبر ﷺ است که نفس نبوی با رشد و تکامل به نفس عاقله تبدیل شده است؛ «اصل حرکت اشتدادی صدرا». با وجود این نفس

لی مع الله وقت لایسعی فیه ملک مقرب و لانی مرسل؛ گاهی من با خداوند یک حالت معنوی پیدا می‌کنم که هیچ فرشته مقرب و پیغمبری به گرد آن نمی‌رسد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸، ۲۶۰؛ ۷۹، ۲۴۳)

اما چنان که ظاهر بل صریح روایت دلالت می‌کند حال فوق دائمی نیست، بلکه گذراست و با برگشت پیامبر به حال عادی، پرده حجاب بین معارف و وجودات غیبی و مجرد و بین نفس نبوی حائل می‌گردد و لوازم عالم مادی بر وی مترتب می‌شود. ۲. توجیه نکردن نسبت فرشته به خیال: کلام فلاسفه و عرفا را درباره اینکه نزول فرشته وحی، صدا و تمثال او همه در حوزه خیال نبی بوده است و از فرشته خارجی حکایت نمی‌کند و در واقع، فعل نفس پیغمبر است، نمی‌توان با ظاهر آیات

نبوی، به دلیل تعلق به کالبد مادی و عالم طبیعت، از لوازم و عوارض آن به دور نیست. یکی از این عوارض، فراموشی معارف نفس مجرد در حقیقت محمدیه است؛ زیرا بین وجود ماده و مجرد غرابت بیشتری وجود دارد. خوف و اضطراب پیامبر از مواجهه با جبرئیل یا مشاهده حق تعالی هنگام وحی بی‌واسطه از آثار همین تعلق به عالم ماده است. بر این اساس می‌توان گفت که نفس دنیوی پیامبر، که مخاطب وحی است، حافظ و دربردارنده حقایق و معارف مجرد حقیقت محمدیه نیست و از همین رو نسبت به اصل وحی و آیات نازل‌نشده اطلاعی ندارد و به تعبیر قرآنی پیامبر از آن غافل بود «لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاؤك» (ق (۵۰): ۲۲).

و روایات توجیه کرد که از فرشته بیرونی حکایت می‌کنند، اما از این نظر که فرشتگان معلول صادر اول و حقیقت محمدیه هستند، به نوعی به نفس قدسی پیامبر برمی‌گردد؛ با وجود این نسبت به حوزه مادی پیغمبر متفاوت و بیگانه‌اند، علاوه اینکه ارجاع فرشتگان به صادر اول موجب نمی‌شود که وجود فرشته وحی را به قوه خیالیه پیامبر مرتبط بدانیم.

دلیلی که موجب شده است عارفان و فیلسوفان فرشته وحی را صورت قوه خیالیه پیامبر تفسیر کنند، مشاهده نشدن صورت فرشته و نشنیدن صدای وی توسط غیر پیغمبر است؛ بنابراین برای توجیه آن گفتند که فرشته‌ای در بیرون نبوده است تا دیگران صورت او را مشاهده یا صدایش را استماع کنند، بلکه همه در قوه خیالیه پیغمبر اتفاق می‌افتاد. در حل مشکل فوق اشاره شد که از آنجاکه صورت فرشته وحی به صورت عقلی یا مثالی متمثل بود، برای همه کس مشاهده آن ممکن نبود، بلکه برای اوحدی الناس، مانند علی علیه السلام، ممکن بود.

ما در توجیه صورت فرشته وحی، به جای توجیه نفس نبوی و قوه خیالی وی، وجود فرشته را تبیین نمودیم و از طریق تبیین مراتب طولی وجود فرشته وحی و تنزل آن از نوع عدم تجافی* اشکال را حل کردیم.

۳. توجیه وحی کلامی از طریق قاعده الواحد: وحی از نوع تکلیم الهی و همچنین از نوع الهام نیز با رهیافت فلسفی و عرفانی توجیه‌پذیر نیست؛ زیرا در وحی کلامی، خداوند، با خلق اصوات، به صورت زنده با پیامبر خود مکالمه می‌کند و نمی‌توان گفت که آن جلوه‌ای از نبوت پیامبر اسلام در حقیقت محمدیه است، مگر این با تمسک به قاعده «الواحد» گفته شود که صاحب ندای غیبی، خداوند یا مخلوق مستقیم وی نبوده است و فعل مستقیم خداوند تنها صادر اول و حقیقت محمدیه است و دیگر افعال و فعل و انفعالات در عالم مجرد یا ماده از طریق اسباب انجام می‌شود و صاحب ندای غیبی به حقیقت محمدیه و از آن به خداوند برمی‌گردد؛

* اصطلاح فلسفی و عرفانی است و مقصود از آن این است که موجود عوالم بالا و مجرد گاهی به عوالم پایین منتزل می‌شود و این تنزل به معنای فقدان و به تعبیری خلاء و خلق وجودی آنان در مرتبه و عالم پیشین خود نیست، بلکه با حفظ مرتبه وجود است.

البته پیش شرط این توجیه، پذیرش قاعده «الواحد» است که فیلسوفان آن را قبول، و عرفا آن را رد کرده و به جای علیت به ظهور و تجلی روی آورده‌اند که تحلیل آن مجال دیگری می‌طلبد.

پاسخ چند شبهه

بعد از آشنایی اجمالی با زوایای وحی، در اینجا چند رهیافت و به تعبیر دقیق شبهه درباره وحی و به‌ویژه وحی پیامبر اسلام تحلیل و ارزیابی شده است.

شبهه اول: وحی محصول قوه تخیل و ضمیر ناخودآگاه

بعضی از خاورشناسان بر این اعتقادند که وحی محصول اعتقادات، ضمیر ناخودآگاه و باطنی، سیر و سلوک روانی و عرفانی پیامبران است. پیامبران، که انسان‌های والا و وارسته‌ای بودند و به هدایت مردم علاقه‌ای بسیار داشتند، با تراکم حالات نفسانی، چنان می‌انگاشتند که با عالم غیب و فرشتگان الهی ارتباط پیدا کرده‌اند و الهامات و پیام‌های وجدانی و نفسانی خود را پیام و سروش غیبی و آسمانی تلقی می‌کردند و آن را به عنوان «وحی» به مخاطبان خود ابلاغ می‌نمودند.

این رهیافت منکر ارتباط واقعی پیامبران با عالم الوهی و فرشتگان است و آن را صرفاً تلقی و گمانه‌زنی مدعی نبوت می‌داند. (وجدی، بی‌تا: ۱۰، ذیل کلمه وحی) بعضی از شرق‌شناسان و دین‌پژوهان غربی، بعد از مطالعات و تحقیقات جامع درباره شخصیت حضرت محمد ﷺ، اظهار کردند که ایشان فرد امین، رستگار و معتمدی با استعداد و نبوغ ویژه‌ای بود که این استعداد و نبوغ را صرف تبلیغ دین می‌کرد، اما این مسئله را که آیا واقعاً نیز پیامبر آسمانی بوده‌اند؟ نمی‌توان ثابت کرد. پروفیسور موننگمری وات، اسلام‌شناس غربی، نه تنها وحی اسلام، بلکه وحی پیامبران دیگر را «تخیل خلاق» توصیف نموده و پیامبران را به صاحبان قوه تخیل، مانند هنرمندان، شاعران و، ادبا، تشبیه کرده که آنان آنچه را دیگران حس می‌کردند، ولی نمی‌توانستند بیان و اظهار کنند به شکل محسوس درمی‌آوردند. وی نوشته است: به عقیده نگارنده، انبیا و رهبران دینی جزء این دسته از صاحبان تخیل خلاق

هستند. افکار و عقایدی را بیان می‌کنند که ارتباط نزدیک با عمیق‌ترین و مرکزی‌ترین کارهای بشری دارد. وی درباره مبدأ «تخیل خلاق» بعد از گزارش نظریات مختلف (استناد به خدا، بی‌خبری و بیخودی) چنین نوشته است: شاید بتوان گفت که این افکار تخیل خلاق، حاصل زندگانی کسی است که از خود بزرگ‌تر است و بسیار پایین‌تر از بی‌خودی و بی‌خبری است. (وات، ۱۳۴۴: ۲۹۸) فرید وجدی در دائر المعارف خود چگونگی رویکرد دانشمندان غربی به این دیدگاه را چنین تشریح کرده است:

دانشمندان غربی تا قرن شانزدهم میلادی به وحی و غیبی بودن آن معتقد بودند، اما با رواج علوم تجربی و همچنین فلسفه مادی‌گرایی، آنان منکر غیبی بودن وحی شدند؛ به گونه‌ای که آن را از خرافات برشمردند، لکن با ظهور علم ارواح در امریکا در سال ۱۸۴۶ و سایر علوم فراطبیعی، مانند علم هیپنوتیسم، نهان‌بینی، روشن‌بینی، تله‌پاتی، غربی‌ها در انکار اصالت وحی تجدیدنظر کردند، اما باز وحی را مطابق اصول علم تجربی روان‌شناسی حالات روانی و حس ششم انسان و پیامبر توجیه و تفسیر کردند. (بی‌تا: ۱۰، ۷۱۲ - ۷۱۹)

برخی از معاصران از این دیدگاه متأثر شدند. علی‌دشتی در دهه‌های پیش نتوانست مسئله وحی و حقیقت غیبی و آسمانی آن را برای خود هضم کند؛ از همین رو وحی پیامبر اسلام توسط جبرئیل را خیال و ظهور آرزوهای پیامبر از اعماق ضمیر ناخودآگاه خود، معرفی کرد.

می‌توان آن را با اصول روان‌شناسی منطبق ساخت؛ رغبت شدید به امری آن را به صورت ظهور و واقع‌شده درمی‌آورد. صورت آرزوی مردی که قریب سی سال به موضوعی اندیشیده و پیوسته به واسطه تماس با اهل کتاب در نفس وی راسخ شده و با ریاضت و اعتکاف در غار حرا از آن فکر اشباع شده و سپس به شکل رؤیا یا به اصطلاح متصوّف «اشراق» ظاهر گردیده است، جان می‌گیرد. صورتی از اعماق ضمیر ناخودآگاه بیرون بسته و او را به اقدام می‌خواند، ولی هول اقدام به این امر او را می‌فشارد به حدی که تاب و توان از او سلب شده حالت خفگی به

وی دست می‌دهد. ورنه توجیه دیگری نمی‌توان بر این واقعه تصور کرد که فرشته او را فشرده باشد به حدی که بی‌تابش کند؛ فرشته صورت ضمیر ناخودآگاه و آرزوی نهفته در اعماق وجود خود اوست. (دشتی، بی‌تا: ۴۳، نکته شایان ذکر این است که کتاب فوق را استاد ارجمند آیت‌الله سبحانی در کتابی به نام راز بزرگ رسالت عالمانه نقد کرده است.)

نقطه آغازین تفسیر روانشناختی از وحی و نادیده انگاشتن اتصال نفس نبوی به عالم غیب الوهی، حداقل در حوزه آیین اسلام به عصر نزول قرآن برمی‌گردد. مشرکان و کافران، با توسل به این تفسیر، وحی و نبوت پیامبر اسلام ﷺ و ارتباط وی با عالم غیب را انکار می‌کردند. قرآن کریم یکی از تفاسیر و بهانه‌های مخالفان پیامبر ﷺ را تفسیر حسی و روانشناختی وحی ذکر کرده و از زبان آنان در تحلیل وی فرموده است:

«إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ» (ص (۳۸): ۷)؛ «إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (انعام (۶): ۲۵)؛ «بَلْ قَالُوا أَضْغَاتُ أَحْلَامٍ»، (انبیاء (۲۱): ۵)؛ «بَلْ هُوَ شَاعِرٌ» (انبیاء (۲۱): ۵).

آنها با تفاسیر فوق به صراحت وحی و نبوت را انکار می‌کردند، اما اخیراً تفسیر جدیدی از آن عرضه شده است که با موضوع نبوت متعارض نیست، بلکه احتمال جمع تفسیر روانشناختی با نبوت را مطرح می‌کند.

تحلیل و بررسی

۱. رهیافت فوق ادعایی بیش نیست. اینکه انسان‌ها دارای حالات روانی و باطنی مختلفی هستند و بعضی در آن نبوغ خاصی دارند، دلیل بر نبوت و ارجاع وحی به آن نمی‌شود، علاوه بر آنکه تجلی حالات روانی و ضمیر ناخودآگاه مرهون شرایط و بستر خاص است؛ مثلاً در انسان‌های بیمار، رنجیده، نگران و شکست‌خورده یا ریاضت‌کشیده بیشتر مشاهده می‌شود؛ درحالی‌که تاریخیچه زندگانی پیامبران از چنین شرایط و بستری خبر نمی‌دهد.

۲. اندیشوران اسلامی برای اثبات صدق مدعی نبوت و تفکیک پیامبر راستین از پیامبر کذاب، علاوه بر تنصیف پیامبر پیشین، دو راهکار دیگر ذکر کردند: راهکار

اول دلیل عقلی است به این بیان که عقل حکم می‌کند برای اثبات مدعای نبوت به قراین و شواهد این ادعا جستجو و بررسی شود. با تأمل در تاریخچه زندگی همه پیامبران درمی‌یابیم آنان افراد درستکار، راستگو، امین، مطمئن و معتمد جامعه خود و متخلّق به صفات نیکوی دیگری پیش از نبوت و از دوران کودکی بودند. پیامبران بعد از ادعای نبوت نیز به صفات کمالی خود باقی ماندند و در مقابل انواع آزار و اذیت‌های مخالفان، اعم از روحی و جسمی، بردبار و صبور بودند و تسلیم خواسته‌های مخالفان از جنس تهدید یا وعده نشدند. این مسئله ایمان راسخ آنان به راه و هدف خودشان را نشان می‌دهد.

در مقابل پیامبران، کسانی که ادعای جعلی وحی و پیغمبری نموده‌اند، فاقد صفات فوق بودند و همگی آنان از ایام طفولیت و نوجوانی حداقل از یک جهت، مثل مسئله اخلاق و رفتار، ابتلای به بیماری جسمانی یا روانی یا ایمان به هدف و تحمل انواع تهدیدها و دشمنی‌ها، نقطه ضعف داشتند؛ به گونه‌ای که در بیشتر موارد از ادعای نبوت خودشان برمی‌گشتند.

بنابراین با تأمل و نگاهی به سیره، تاریخچه زندگی و دوره نبوت و مبارزه پیامبران می‌توان راستگو بودن در ادعای نبوت و ارتباط غیبی‌شان با خداوند را اثبات کرد. (رضا، ۱۹۶۰: ۳۵؛ سبحانی، ۱۴۱۳: ۲، ۱۰۹ و ۴۳۶)

۳. راهکار دیگر عقل مسئله معجزه است. پیامبران به صرف ادعای نبوت بسنده نکردند، بلکه در مقابل درخواست مخاطبان خود برای اثبات صدق مدعای خودشان از طرف خداوند، معجزاتی آوردند که دیگران بر آن توانا نیستند؛ مثلاً در زمان حضرت موسی علیه السلام، که علم سحر و تبدیل چوب به مار شایع بود و متخصصان متعددی در این زمینه وجود داشت، حضرت برای اثبات نبوت خود معجزه‌ای از جنس خوارق عادات زمانه خود آورد (تبدیل عصا به مار بزرگ). دلالت این معجزه بر ارتباط وی با خداوند و به کار نبردن راهکارهای سحر و جادو در آن را خود جادوگران تأیید کردند؛ به گونه‌ای که آنها — که جیره‌خوار حکومت فرعون بودند — جزء پیشگامان ایمان آورنده به موسی شدند.

معجزه حضرت عیسی، یعنی شفای مریضان، و معجزه پیامبر اسلام، یعنی آوردن کتاب بی نظیر توسط فردی امی و درس نخوانده، نیز ارتباط آن دو را با خدا ثابت کرد. بر این اساس نمی توان صرفاً ادعا کرد وحی امر خیالی و توهم پیامبران بوده است؛ زیرا برای اثبات راستگو بودن پیامبران دو راهکار عقلی (مطالعه در شواهد زندگی و معجزه) وجود دارد که با آن می توان سره را از ناسره تشخیص داد. (برای توضیح بیشتر از اصل معجزه و چگونگی دلالت آن بر صدق مدعی آن، رک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۱: فصل ارزش معرفتی معجزه)

دیدگاهی که وحی و نبوت را صرفاً جهل، توهم و تخیل توصیف می کند، به هیچ وجه نمی تواند معجزات پیامبران را توجیه کند و توسل به مسئله سحر و جادو مستمسکی است که متخصصان این علوم در عصر خود پیامبران مطرح کردند و خود نیز اذعان نمودند که معجزات نه بر قدرت شخصی آورنده معجزه، بلکه بر قدرت آسمانی و الهی وی دلالت می کند.

۴. نکته دیگر این است که اگر وحی و نبوت صرفاً ادعای پیامبران، آن هم به انگیزه های خیرخواهانه بوده، چرا این داستان و سلسله بعد از پیامبران پایان یافته است؟ آیا انسان های خیرخواه دیگر در میان جوامع ظهور نکرده اند یا اینکه دیگر از حالات نفسانی درونی و ضمیر ناخودآگاه انسان ها خبری نیست؟ باری انسان های انگشت شماری ممکن است در سده های اخیر ادعای نبوت کرده باشند، اما با توجه به راهکارهای پیشین روشن شده است که ادعای آنان جعلی بوده است و شرایط نبوت به هیچ وجه در آنها یافت نمی شود. نمونه آن فرقه بهائیت است که بنیان گذار آن، با آوردن کتابی پر از غلط های دستور عربی و ادعاهای متناقض و نیز توبه از ادعای خود، سستی مدعای خود را ثابت کرد.

شبهه دوم: وحی محصول نبوغ و فکر اجتماعی مدعی آن

رهیافت پیشین رهیافت مادی از حقیقت وحی و نبوت بود. این رهیافت نیز بر مادی نگری وحی استوار است، اما در آن دین و وحی نه محصول الهامات و

پیام‌های ضمیر درونی، بلکه جزء کشفیات و ابتکارات بعضی از انسان‌های جامعه تفسیر شده است.

جامعه و جبر تاریخ، چنان‌که در بستر خود، انسان‌های ضعیف و ناتوانی را دربردارد، انسان‌های نادری و نابغه‌ای را نیز تربیت کرده است که هر کدام در عرصه‌های خاص موجب تحولات شگرفی شده‌اند؛ مثلاً در عرصه فلسفه، افلاطون و بوعلی سینا، در عرصه علم طب، پاستور و در عرصه سیاست و حکومت، ناپلئون، هر کدام سبب تحولات و تطورات بس عظیمی شده‌اند؛ از همین رو به نوابغ و تاریخ‌سازان شهرت یافته‌اند.

رہیافت فوق مدعی است که در عرصه دین‌پژوهی نیز نوابغی ظهور کرده که با استمداد از نبوغ فکری خود و آگاهی از اوضاع و تحولات جامعه، برای هدایت بهتر جامعه و سعادت آنها یک سلسله احکام فردی و اجتماعی را وضع یا بازآفرینی نموده‌اند که در اصطلاح «دین» نامیده می‌شود. منظور از وحی و فرشته وحی در این تفسیر همان نبوغ فکری نابغه است که با اتکا به آن به تشریع احکام دست می‌زند. اکثر جامعه‌شناسان غربی تفسیر مادی و جامعه‌شناختی از دین و وحی عرضه می‌کنند؛ امیل دورکهایم از پیشتازان این رویکرد است؛ چنان‌که تصریح کرده است که برانگیختن حس لاهوت در ذهن افراد جامعه به خود جامعه برمی‌گردد. (الیاده، ۱۳۷۵: ۱، ۱۰۹ - ۱۲۱ و ۱۳۷ به بعد)

اگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) از جامعه‌شناسان معروف بود که با منظر جامعه‌شناختی مادی به دین می‌نگریست. وی در کتاب درس‌هایی در فلسفه اثباتی ادعای پیامبری می‌کند و بر این گمان است که ادیان سنتی پاسخگوی نیازهای جامعه نیست و از همین رو باید دین نوینی را پی افکند. او چنان نظریه خود را جدی می‌گرفت که حتی جزئیات آیین پیشنهادی خود را از قبیل نوع لباس رسمی کاهنان، چگونگی مناسک و عبادات را تهیه و تنظیم کرده بود و در عمل نیز کلیسای اثبات‌گرایی را بنیان گذاشت که یکی از دو شاخه آن هنوز هم زنده است. (همیلتون، ۱۳۷۷، ۴۰ و ۲۸۸)

تحلیل و بررسی

اشکال‌های رهیافت پیشین در این رهیافت نیز وجود دارد؛ اولاً نوابغی که از میان جامعه سر بر آورده، هیچ کدامشان ادعای نبوت و دریافت وحی نکرده‌اند و در صورت ادعای بعضی، کذب و سستی ادعایشان روشن شده است؛ زیرا ادعاکننده دریافت وحی از عالم غیب باید دارای صفات و کمالات خاص باشد و ادعای خود را با اعجاز اثبات نماید؛ ثانیاً پیامبرانی که با ادله‌ای ادعایشان را اثبات کرده‌اند و صدق گفتارشان نیز ثابت شده است، همگی مبدأ وحی خود را به خداوند نسبت داده‌اند؛ ثالثاً تاریخ نشان داده است همه یا اکثر پیامبران فاقد صفات و ویژگی‌های انسان‌های نابغه‌ای بودند که نشان دهد آنان برای مسائل جامعه و تدوین آیین اجتماعی طرح و برنامه‌ای داشته‌اند. پیامبران در دوره‌ای از زندگی خود و بدون برنامه‌ریزی ادعای نبوت و وحی کردند و بعضی از آنها نیز هنگام تولد مانند حضرت عیسی که توسط معجزه الهی به سخن درآمد و ادعای نبوت نمود که در این سن، بحث نبوغ و طرح و برنامه برای جامعه در کل منتفی است و آن ادعای جامعه‌شناسان را مردود می‌کند. حضرت محمد ﷺ به شغل چوپانی و در مدتی به تجارت — به وکالت از طرف همسرش خدیجه — مشغول بود. حضرت از نظر علم و دانش فرد امّی، یعنی استاد و مدرسه‌ندیده، بود و توهم نابغه بودن و طرح برنامه کلان نبوت درباره ایشان مردود است.

شبهه سوم: وحی تجربه دینی

تجربه نوعی حس و احساسی است که انسان، با تجربه خود، متعلق آن را لمس و می‌یابد که از آن می‌توان به «آگاهی حسی» تعبیر کرد. مثال بارز آن تجربه وجود خود و شئون مربوط بدان از قبیل احساس شعف و شادی، تشنگی و گرسنگی است. این قبیل تجربیات، تجربیات صرف یا مادی‌اند.

نوع دیگر تجربه، حالات باطنی انسان است که در آن، انسان به نوعی از عالم ماده خارج می‌شود و احساسی فراماده و وابستگی خود به آن، در خودش حس می‌کند. از این نوع حس و تجربه، به «تجربه دینی» تعبیر می‌شود که متعلق تجربه «دین»

است و هسته مشترک ادیان جهان را شامل می‌شود که در ادیان آسمانی «خداوند» و در دین بودیسم «نیروانا» و در هندیسیم «برهمن» است. روشن‌ترین تجربه‌های دینی مقامات و حالات کشف و شهود و جذبۀ عارفان* در ادیان مختلف است که در این تجربه عارفان غایت و هسته مشترک آیین خود یا متعلقات آن را مشاهده می‌کنند یا بدان وصل می‌شود، سپس بعد از بیداری از حالات خود گزارش می‌دهند. مایکل پترسون و دیگر همکارانش در تعریف تجربه دینی نوشته است:

تجربه دینی را غیر از تجربه‌های متعارف می‌دانند؛ یعنی شخص، متعلق این تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی می‌داند (یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل)، یا آن را موجودی می‌انگارد که به نحوی با خداوند مربوط است (مثل تجلی خداوند یا شخصیتی نظیر مریم عذرا) و یا آن را حقیقتی غایی می‌پندارد؛ حقیقتی که توصیف‌ناپذیر است، مثل امر مطلق غیر ثنوی [برهمن] یا نیروانا. (پترسون، ۱۳۷۶: ۳۷)

تعریف دقیق «تجربه دینی» به دلیل ابهام در تعریف خود «دین»، و ناممکن بودن مشاهده تجربه برای دیگران، مشکل بلکه محال و به تعبیر پراود فوت جستجوی بی‌نتیجه است. (رک: فوت، ۱۳۷۷: ۴۱۴ و ۲۴۴؛ گیسلر، ۱۳۸۴: ۱۷؛ استیس، ۱۳۶۱: ۲۹۰)

* درباره تفاوت تجربه دینی و عرفانی آرای مختلفی ابراز شده است. معروف‌ترین تفاوت این است که در تجربه دینی صاحب تجربه متعلق تجربه مثلاً خداوند ادیان را تجربه و مشاهده می‌کند با این وصف که تغایر خود و آن را احساس می‌نماید، اما در تجربه عرفانی تغایری نیست و صاحب تجربه به تعبیری عرفانی به مقام وحدت، فنا و عینیت نایل می‌آید. نسبت آن دو را می‌توان نسبت عموم مطلق ذکر کرد به این معنی که همه تجربه‌های عرفانی، دینی هستند. (برای توضیح بیشتر رک: «مکاشفه یا تجربه دینی»، نقد و نظر، ش ۲۳ و ۲۴، مقاله مکاشفه یا تجربه دینی و دیگر مقالات آن). نسبت فوق بنابر صدق و مطابقت تجربه عرفانی با واقع است، اما بنابر فرض عدم عموم من‌وجه خواهد بود؛ زیرا بعضی تجربه‌های عرفانی در فرض خطا، دینی نخواهد بود. این نکته یعنی احتمال خطا در تجربه عرفانی و نبودن خطا در تجربه وحیانی (عصمت) تفاوت دوم آن دو است.

از تجربه دینی تعاریف مختلفی مانند «نوعی احساس»، «احساس مبتنی بر ادراک احساس»، «تبیین مافوق طبیعی» عرضه شده است که تقریر آن مجال دیگری می‌طلبد. (پترسون، ۱۳۷۶: ۴۱ - ۵۲)

در اینجا به دو رویکرد مهم در تفسیر ماهیت تجربه دینی اشاره شده تا به این پرسش پاسخ داده شود که آیا تجربه‌های دینی هسته مشترکی دارند.

الف) ذاتی‌گرا (Essentialist Thesis): این دیدگاه همه تجارب دینی عارفان، پیامبران و دیگر تجربه‌گرایان را ذاتاً یکی می‌شمارد و چنان که از اسمش پیداست برای همه آنها هسته و گوهری مشترک به نام مواجهه با امر الوهی (مینوی) یا «ذات مطلق» قائل است. طرفداران این دیدگاه معتقدند که تجربه‌های عرفانی، ناب است و از زبان، فرهنگ و پیش‌فرض‌های تجربه‌گر متأثر و منفعل نیست، بلکه مانند دیگر تجربه‌های حسی معرفت‌زاست. آنان مبنای دین و گوهر آن را تجربه دینی هر شخص متأله ذکر می‌کنند و به آموزه‌های وحیانی موجود در ادیان آسمانی و همچنین آموزه‌های عقلانی موجود در الهیات طبیعی و نظریه اخلاقی کانت در شناخت خدا توجهی نمی‌کنند. (پترسون، ۱۳۷۶: ۴۱؛ استیس، ۱۳۶۱: ۲۳ و ۳۱)

ب) ساختی‌گرا (Constructive Thesis): این دیدگاه عکس دیدگاه پیشین و منکر هسته مشترک تجربه‌های دینی است و آنها را از پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های اعتقادی، فرهنگی و اجتماعی متأثر می‌داند. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به ویتگنشتاین، کتز، هیک، نینان اسمارت، فوت، وین رایت و استیفن کاتس اشاره کرد. (پترسون، ۱۳۷۶: ۲۴۳)

بعد از آشنایی اجمالی با این مفهوم، طرفداران رهیافت فوق بر این اعتقادند که وحی نوعی از تجربه دینی است که اصل آن در عرفان، تصوف و کار مرتاضان یافت می‌شود. در این تجربه، به جای نزول فرشته وحی و آوردن کتاب آسمانی از سوی خداوند، خود تجربه‌گر موفق می‌شود که خداوند یا جلوه و پرتوی از آن را مشاهده کند؛ به تعبیر دیگر، خداوند جلوه و مظهري از خود را در تجربه دینی بر نبی متجلی و ظاهر کرده است.

نبی، بعد از این تجربه و بیداری و برگشت به حالت عادی، کشف و تجربه خود را گزارش می‌دهد و آن را ابلاغ و تفسیر می‌کند.

در نتیجه حقیقت وحی همان تجربه دینی و تفسیر پیامبر از مکاشفات خود است. انسان بر اثر تعالی نفس خویش در مکاشفه — تجربه دینی — به مرتبه‌ای صعود می‌کند که جلوه‌ای از حق تعالی بر وی ظاهر می‌شود. اما به این پرسش که آیا به جد چنین کشف، پیام و جلوه‌ای از سوی حق تعالی متجلی شده است، در ادامه پاسخ داده شده است.

وحی در مسیحیت بیشتر بر این رهیافت مبتنی است. پاپ‌های کلیسا معتقدند که خداوند برای حضرت مسیح وحی زبانی و گزاره‌ای نفرستاد، بلکه مقام قدسی الهی در وجود مسیح تجلی پیدا کرد و خود وجود مسیح وحی منزل است. این با ظاهر بعضی از آیات عهد جدید نیز هماهنگ است:

خدا در مسیح بود. (دوم قرنتیان ۱۹: ۵)

الهیات لیبرال و اعتدالی در مسیحیت وحی را حضور و تجلی خداوند در حیات حضرت عیسی و سایر پیامبران بنی اسرائیل دانستند و منکر وحی زبانی (فرستادن کتاب آسمانی) شدند. (باربور، ۱۳۶۲: ۱۳۱)

رهیافت فوق با استقبال بعضی از محققان مسلمان معاصر مواجه شده است. دکتر سروش گفته است:

پیامبری نوعی تجربه و کشف بود ... هم پیامبر انسان است. دین خلاصه و عصاره

تجربه‌های فردی و جمعی او ﷺ است. اینک در غیبت پیامبر ﷺ هم باید

تجربه‌های درونی و بیرونی او بسط یابد. (۱۳۷۹: ۱۰ - ۲۵؛ ۱۳۷۷: ۱۱ و ۱۳)

مجتهد شبستری اظهار کرده است:

وحی، گونه‌ای تجربه دینی است. (۱۳۷۶: ۵۷)

احمد نراقی بیان کرده است:

وحی نوعی تجربه دینی است... مطابق تعالیم ادیان توحیدی، وحی به یک معنا

تجربه خداوند است و لذا می‌توان آن را دست‌کم مصداقی از تجربه‌های دینی

دانست. (۱۳۷۸: ۵۹ و ۸۶)

طرفداران دیدگاه فوق آیات متعدد قرآن را که صریحاً از نزول لفظی قرآن سخن گفته یا آیاتی که در آنها پیامبر خطاب و چه بسا عتاب شده است، به صورت‌های گوناگون توجیه می‌کنند؛ مثلاً فاعل آیات خطاب و عتاب را به خود پیامبر برمی‌گردانند که در عالم رؤیا، چنین احساس می‌کرد که گویا کسی او را خطاب یا عتاب می‌کند و بعد از بیداری نیز آن را به صورت وحی اظهار می‌کرد. دکتر سروش در این باره نوشته است:

اینکه قرآن به پیامبر وحی می‌شده یا پیامبر چنین حس می‌کرده‌اند که کسی با او سخن می‌گوید، جای بحث ندارد. در مورد پیامبران که جای خود دارد حتی افراد مادون پیامبر همچنین احساس‌هایی را دارند... اینکه انسان احساس می‌کند که کسی به او خطابی می‌کند، عتابی می‌کند، فرمانی می‌دهد، امر و نهی می‌کند، تعجبی ندارد و در زندگی عادی هم اتفاق می‌افتد. ما فقط در مورد پیامبر، چون او را پیامبر می‌دانیم، نظر دیگری داریم. اگر او را پیامبر نمی‌دانستیم می‌گفتیم خیالات عادی است که همه می‌کنند، اما چون او را پیامبر می‌دانیم معتقدیم احوالی که برای ایشان پیش آمده زیر نظارت و هدایت الهی قرار داشته است. (۱۳۸۱: ۷۶)

تحلیل و بررسی

در تحلیل رهیافت فوق نکات ذیل در خور تأمل است:

۱. **تنزل وحی به تجربه‌ای عادی:** نکته اول این است که تفسیر یادشده، وحی و شهود پیامبران را به حد تجربه‌ای انسانی و عادی تنزل داده است و براساس آن پیامبران با انسان‌های دیگر در اصل این نوع از تجربه برابرند. این در حالی است که تجربه و حیانی در قالب تجربه دینی انسان‌ها نمی‌گنجد؛ زیرا مقام و حیانی آنها نه محصول تجربه و تهذیب نفس صرف، بلکه فضل الهی است که به بعضی از انسان‌ها اعطا می‌شود؛ مانند نبوت حضرت عیسی علیه السلام در گهواره و بدون سابقه تجربه دینی.

۲. **مداخله پیامبر در وحی:** نکته دوم این است که رهیافت فوق، وحی را تفسیر و به تعبیری برداشت و قرائت پیامبر از مواجهه و تجربه دینی خود می‌داند. در این

تفسیر، قرائت پیامبر در ردیف دیگر قرائت‌ها قرار خواهد گرفت و از احکام آن مستثنا نخواهد بود که نتیجه آن امکان خطا بودن اصل تجربه و شهود و کیفیت آن و همچنین احتمال صادق نبودن تفسیر و برداشت پیامبر از تجربه دینی خود است.

مداخله تجربه‌گر — براساس تفسیر ساختی‌گراانه از وحی — در تفسیر وحی خود و آمیختگی آن با امور دیگر، وضوح بیشتری دارد. التزام بدان نه تنها سبب بشری بودن معرفت دینی می‌شود، بلکه گوهر دین (وحی) نیز بشری خواهد بود که از لوازم بشری بودن، یعنی خطا و مطابقت نداشتن با واقعیت، به دور نخواهد ماند.

۳. انکار وحی: با تأمل و تحلیل انسانی‌انگاری وحی به‌ویژه با توجه به تعریف ساختی‌گرایی آن، اصل وحی و واقعیت داشتن تجربه دینی و مکاشفه و تجلی خداوند بر عامل تجربه، مورد تردید قرار می‌گیرد؛ زیرا احتمال دارد پیام تجربه دینی یا اصل آن اصلاً وجود خارجی نداشته باشد و فقط محصول پیش‌دانسته‌ها و تأثیر عوامل خارجی باشد. در این صورت، رهیافت تجربه دینی به رهیافت روان‌شناختی وحی قرابت نزدیک است که پیش‌تر توضیح داده شد. لاقلاً طرفداران رهیافت فوق نمی‌توانند اصل وحی و تجلی حق تعالی را با دلیل و برهان ثابت کنند.

۴. غیر آسمانی انگاشتن قرآن: یکی دیگر از لوازم این رهیافت غیرآسمانی‌انگاری کتاب‌های دینی است. این مسئله برای یهودیت و مسیحیت، به دلیل دست‌نویس بودن تورات و انجیل و رسوخ تحریف در آن دو، امری ممکن و عادی تلقی می‌شود و شواهد تاریخی نیز گواه آن است، اما برای مسلمانان پذیرفتنی نیست؛ زیرا قرآن مجید (وحی) را کلام الهی و کتاب آسمانی توصیف کرده است.

۵. تکرر دین به عدد تکرر تجربه‌های دینی: نکته پنجم در باطل دانستن رهیافت فوق این است که در صورت بشری‌انگاری تجربه دینی پیامبران، تجربه فوق، به دلیل بشری بودن، برای همه انسان‌ها عام و ساری خواهد بود؛ به این معنا که همه انسان‌ها می‌توانند مانند پیامبران صاحب تجربه‌های دینی گردند؛ چنان‌که بعضی تصریح کرده‌اند گوهر دین همان تجربه دینی شخص متدین است که شرط لازم برای آن تعدد دین، بلکه تعدد گوهر دین به عدد صاحبان تجربه‌های دینی است.

۶. **تعمیم نبوت:** یکی دیگر از لوازم باطل دانستن تجربه دینی‌انگاری وحی، بسط و گستردن دایره نبوت به همه انسان‌های عادی است؛ از آنجاکه وحی، مطابق رهیافت فوق، همان تجربه دینی است و آن نیز در همه یا اکثر انسان‌ها یافت می‌شود، با طی تجربه دینی می‌توان به مقام نبوت، حتی بعد از خاتمیت آن، نایل آمد.*

این در حالی است که این نوع نگرش به موضوع نبوت و وحی با اصل خاتمیت در اسلام متعارض است. علاوه بر این نبوت از دو عامل، یعنی استحقاق و انتخاب الهی، حاصل می‌شود که در رهیافت فوق جهت دوم آن نادیده انگاشته شده است.

* «باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود و احوال خاصی پیدا کند و واجد اذواق و مواجیدی شود؛ ولی جامعه دینی اسلامی با این افراد - اگر اظهار نبوت کنند - برخورد سخت‌گیرانه‌ای خواهد کرد.» (سروش، مجله آفتاب، «اسلام و وحی»، اردیبهشت ۱۳۸۱: ۶۰). ایشان فقط اظهار نبوت را با مواجهه‌ای سخت‌گیرانه روبه‌رو دانسته و در توجیه حدیث معروف نبوی: «لانی بعدی»، گفته است: «به پیروانش دستور داد که این باب را ببندند و دیگر به حرف مدعیان نبوت اعتنا نکنند و به کسانی هم که این احساس به آنها دست می‌دهد می‌فرمود که شما این احساسات را با کسی در میان نگذارید.» (۱۳۸۱: ۷۳) آقای سروش مطابق تصریح خودش (۱۳۸۱: ۷۱) که بحث بیرون‌دینی کرده است، باید به لوازم آن، یعنی تجدید نبوت و مشروعیت اظهار آن، ملتزم می‌شد، نه اینکه به دلیل درون‌دینی استناد می‌کرد. نکته دیگر این است که ایشان منبع حدیث منسوب به پیامبر را ذکر نکرده است که آن حضرت فرمود احساس نبوت خود را بروز ندهید، تا از جهت سند و دلالت بررسی شود. نگارنده با جستجو در منابع روایی اهل سنت و تشیع از طریق نرم‌افزار، به حدیث مورد ادعا دست نیافت، بلکه یافته‌های حدیثی، خلاف مدعای ایشان را اثبات می‌کرد؛ برای مثال به صورت متعدد پیامبر ﷺ فرموده است که هرکس بعد از او ادعای نبوت کند، بدعت در دین و جایگاه او و پیروانش در آتش و محکوم به قتل است، اما توجیه روایت «لانی بعدی»، به اظهار نکردن آن، خلاف ظاهر و نص روایت است. حدیث فوق وجود اصل نبوت بعد از خاتم ﷺ را از اساس نفی می‌کند نه اینکه نبی‌ای باشد، اما حق اظهار آن را نداشته باشد. اما اگر مقصود از نبی، معنای عرفانی آن باشد که عرفا از آن به «ولی کامل» نام می‌برند، باید گفت، اولاً نویسنده باید مقصود خود را به وضوح روشن کند و ثانیاً عرفا بر چنین نبی‌ای، نبوت و وحی اصطلاحی را اطلاق نمی‌کنند، بلکه از آن به «الهام» و «نبوت تعریفی»، در مقابل «نبوت تشریفی» تعبیر می‌کنند!!

۸. **حذف اصول اجتماعی دین:** غایت و هدف اصلی دین، هدایت جامعه و تأمین سعادت دنیوی و اخروی است، اما در این دیدگاه وحی و دین به احساس و سلیقه‌ای فردی تنزل داده شده است و طبق آن هر انسانی می‌تواند با نگاه به احساس و تجربه خود، تفسیر فردی و ذوقی از تجربه و به دنبال آن دین عرضه کند و اصول اجتماعی و حتی آموزه‌های عقیدتی و عملی دین را از دین حذف نماید؛ در حالی که اصل وحی و تجربه و حیانی پیامبر مقدمه‌ای برای هدایت و تأمین سعادت دنیوی و اخروی جامعه است. طبق تفسیر تجدیدگرانه، فرد هیچ نگاهی به امور جامعه و مشارکت در تأمین سعادت مادی و معنوی اجتماع ندارد. به تعبیر دیگر شرط لازم برای پذیرفتن رهیافت تجربه‌گرانه، سکولاریزاسیون دین اسلام است که با اصول مهم اسلام تعارض دارد. (برای توضیح بیشتر از ناسازگاری اسلام با سکولاریسم رک: قدردان قراملکی، ۱۳۸۷: بخش دوم)

نتیجه

بهترین راهکار شناخت حقیقت وحی، مراجعه به آثار صاحبان و مخاطبان وحی و در درجه اول قرآن مجید و روایات نبوی و ولوی است. با تأمل در این منبع روشن می‌شود که حقیقت وحی ابلاغ پیام و حقیقتی آسمانی از مقامات و عالم‌های ماورای عالم ماده است که مخاطب آن، در وحی اصطلاحی و تشریعی، پیامبران‌اند؛ البته این به معنای نفی و انکار توانایی مخاطب و انکار تحول نیافتن روحی وی نیست. در این مقاله کوشیده شد تا حدی دو دیدگاه مشهور متکلمان و عرفا درباره وحی ادغام شود. از مطالب پیشین روشن شد که دیدگاه تجربه دینی‌انگاری وحی با دیدگاه عارفان و فیلسوفان تبیین دارد و پذیرش این دیدگاه به پذیرش مواردی می‌انجامد که سرانجام آن انکار وحی آسمانی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن منظور، ۱۴۰۵، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
۲. ابوعلی سینا، ۱۴۰۴، اشارات با شرح محقق طوسی و فخر رازی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۳. استیس، و.ت، ۱۳۶۱، عرفان و فلسفه، تهران: سروش.
۴. الیاده، ۱۳۷۵، میر چاه، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. پترسون، مایکل، ۱۳۷۶، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح کوثر.
۷. خمینی (امام)، ۱۳۷۸، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۸. دشتی، علی، بی تا، بیست و سه سال، بی جا، بی نا.
۹. رضا، محمد رشید، ۱۹۶۰، الوحی المحمدی، قاهره: مکتبه القاهره.
۱۰. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۳، الالهیات، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.

۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، صراط‌های مستقیم، تهران: طراط.
۱۲. _____، ۱۳۷۹، بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.
۱۳. سیوطی، جلال‌الدین، ۱۳۸۰، الأتقان فی علوم القرآن، قم: نشر فخرالدین.
۱۴. شیخ مفید، محمد بن نعمان، ۱۳۶۴، اوائل المقالات، تبریز: مکتبه سروش.
۱۵. صدرالمتهلین، ۱۳۵۴، المبدأ والمعاد، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۶. _____، ۱۳۶۸، اسفار، قم: نشر مصطفوی.
۱۷. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۱۸. طبرسی، ۱۴۰۶، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارلأحیاء للتراث العربی.
۱۹. طوسی، ۱۴۰۶ق، مجمع البیان، طهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۵ جلد.
۲۰. فوت، وین پراود، ۱۳۷۷، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
۲۱. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۱، معجزه در قلمرو عقل و دین، قم: بوستان کتاب.
۲۲. _____، ۱۳۸۷، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، قم: بوستان کتاب.
۲۳. کلینی، ۱۳۶۵، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. گیسلر، نورمن، ۱۳۸۴، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
۲۵. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، گوهر مراد، تهران: نشر وزارت ارشاد.
۲۶. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۷۶، ایمان و آزادی، تهران: طرح نو.
۲۷. _____، ۱۳۷۹، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۵، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۳۰. نراقی، احمد، ۱۳۷۸، رساله دین شناخت، تهران: طرح نو.
۳۱. وات، مونتگمری، ۱۳۴۴، محمد پیامبر و سیاستمدار، ترجمه اسماعیل والی‌زاده، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۳۲. وجدی، فرید، بی‌تا، القرآن العشرین، ج ۱۰، بیروت: دارلفارک.
۳۳. همیلتون، ۱۳۷۷، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبیان.

مقالات

- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۱، «اسلام، وحی و نبوت»، آفتاب، ش ۱۵.

۲۴۰