

## بررسی و نقد پدیدارشناسی خیال در تجربه وحیانی نبوی

صغری بنی اسدی<sup>۱</sup>، محمدانصاری دوگاهه<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی کارشناسی ارشد کلام شیعه، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

<sup>۲</sup> استاد گروه کلام شیعه، دانشکده مجازی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران

### چکیده

برخی فیلسوفان اسلامی از جمله فارابی و ملا صدرا با اعتقاد به وحی قدسی و برخی همچون دکتر سروش با پایین آوردن وحی به تجربه نبوی، قدسیّت وحی را کنار نهاده و آن را یک امر انفسی تلقی می‌کنند. در تبیین فلسفی وحی، حقایق وحیانی به دو دسته حقایق کلی و حقایق جزئی قابل تقسیم است. حقایق کلی وحی توسط قوه ناطقه نبی و حقایق جزئی توسط قوه خیال وی دریافت میشود. فارابی و ملا صدرا از جمله فلاسفه ای هستند که در تبیین وحی بر نقش مهم قوه خیال در دریافت حقایق وحیانی تأکید کرد، از نظر آنها قوه خیال قادر است حقایق کلی وحی را نیز از طریق تبدیل به صور حسی و خیالی ادراک کند و منشأ حقایق کلی وحی را عقل فعال میدانند، اما در مورد منشأ حقایق جزئی وحی با هم اختلاف دارند. اما دکتر سروش می‌کوشد تا تبیین طبیعی‌ای از وحی ارائه دهد. در این تبیین پیامبر هم نقش به وحی را دارد و هم در مضامین وحی دخالت می‌کند از این رو در قرآن خطاهای بسیاری راه یافته است. دکتر سروش در دفاع از نظریه خود دو مدل از وحی را مطرح می‌کند. در یکی، که به زعم وی تفسیر سنتی از وحی است، پیامبر مانند طوطی مقلد در نظر گرفته می‌شود، اما در مدل دوم پیامبر چونان زنبور موّلد است که در تولید وحی دخالت دارد. وی در تلاش است تا کلام پیامبر را عین کلام خدا بداند. در این بحث وی از متافیزیک قرب و وصال و رابطه دیالوگی پیامبر با هم محیط خودش می‌گوید. سروش در جهت تأیید نظریه خود به آراء فیلسوفان و عارفان نیز تمسک می‌جوید که ابتدایی بر اصول عقلی و نقلی ندارد. در این مقاله برای نکتۀ تأکید شده که سه مدل از وحی می‌توان ارائه داد، در این مدل سوم، پیامبر نه طوطی مقلد است که هیچ‌گونه آگاهی از وحی نداشته باشد و نه زنبور موّلد است که تولیدکننده مضامین وحی باشد، بلکه وی شخصیت کمال یافته‌ای و منتخب الهی است.

**واژه‌های کلیدی:** پدیدارشناسی، تجربه دینی، رویاهای رسولانه، قوه خیال، قوه ناطقه، وحی الهی، وحی قدسی، عقل فعال.

## ۱- مقدمه

انسان به سبب ناتوانی خویش از شناخت نیک بختی و دستیابی به آن، همواره نیازمند هدایت الهی است. این هدایت تنها از طریق نزول وحی بر انسان‌های برگزیده میسر است (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۲۸، ص ۸۰-۸۳) وحی همزاد آدمی، پایه و قوام بعثت پیامبران و مهم‌ترین و ارزنده‌ترین گوهر آسمانی بر دامن زمینیان است و با سرشت و سرنوشت آدمی پیوندی ناگسستنی دارد. هیچ چیز همانند وحی در زندگی انسان مؤثر نیفتاده است و جایگزینی برایش یافت نمی‌شود. لذا وحی، از آن دسته مقولاتی است که بحث پیرامون آن از دیرباز مورد توجه انسانها بوده است. مردم، چه دین دار و چه بی دین، همواره کنجکاو بوده‌اند که بدانند این وحی که پیامبران از آن صحبت می‌کنند چیست و چگونه است که کسی مدعی میشود خداوند با او سخن گفته است. نظرات متفاوت و تعبیرهای گوناگونی، هم درون دینی و هم برون دینی، در این باب گفته شده است. از منظر برون دینی، مخالفان ادیان، وحی را پوچ و مهممل میدانند، موافقان ادیان نیز آن را حقیقی و پر بار میخوانند، چرا که هر دو دسته نیک میدانند که اصل و اساس همه ادیان و دعوت همه انسانهایی که نبی، رسول یا پیامبر نامیده می‌شوند، بر مبنای وحی‌ای بوده است که مدعی بودند بر آنها نازل می‌شود. اما در چارچوب ادیان و از منظری درون دینی، سخن نه در باب واقع شدن یا نشدن وحی، بلکه سخن از چگونگی و چیستی آن است. مسئله چیستی وحی از آن رو اهمیت دارد که هر پاسخی که به آن داده شود، می‌تواند سمت و سوی برداشتها و تعبیر از متون مقدس ادیان (که صورت مکتوب آن چیزهایی است که به پیامبر آن دین وحی شده) و جهان بینی دین مداران را تغییر دهد و از همین رو فقه و کلام و دیگر دانش‌های درون دینی را نیز تحت تاثیر قرار دهد بر این اساس مشخص است که درکی صحیح از مقوله وحی تاثیر شگرفی بر زندگی دین داران، و بلکه غیر دینداران نیز، میگذارد لکن به رغم این همه توجه و تلاش علمی برای کشف ماهیت وحی، به علت خارج از حواس بودنش (طباطبائی، بی تا، ج ۱، ص ۸۷) و کوتاهی دست بشر عادی در نیل به آن و درک حقیقت آن، وحی در گیرودار تحلیل‌های گوناگون و گاه غلط افتاده است و کسانی با اعتماد به اصول مادی گرایانه، رهاورد پیامبران را حاصل را خلجان ذهنی و بیماری صرع (مونتگمری وات، ۱۳۴۴، ص ۲۲؛ دیون یورت، ۱۳۳۵، ص ۱۵؛ فرید وجدی، ۱۳۴۳ق، ج ۱۰، ص ۷۱۲ و ۷۱۳) و یا نبوغ فکری (مونتگمری وات، ۱۳۴۴، ص ۲۹۰؛ حسینی طباطبائی، بی تا، ص ۲۲۰-۲۱۹) یا نتیجه عواطف شدید (دیون یورت، ۱۳۳۵، ص ۱۶؛ مونتگمری وات، ۱۳۴۴، ص ۲۳، ۲۹۷ و ۲۹۸) ایشان پنداشته‌اند و ارتباط وحیانی پیامبران با خداوند را منکر شده‌اند.

تحلیل‌هایی که بالمجموع درخور نقد هستند، بر دو دسته‌اند: یکی تحلیل مادی از وحی و دیگری وحی را حاصل تجربه درونی پیامبر دانستن است دکتر عبدالکریم سروش که راستای این تفکرات بوده، قرآن را حاصل تجربه نبوی حضرت محمد (ص) می‌داند، پس از مدتی در نگاشته‌ای باعنوان محمد (ص) راوی رویاهای رسولانه (سلسله نگارشی که وی در سایت خود از ۲۷ رجب ۱۴۳۴ ق / ۱۷ خرداد ۱۳۹۲ آغاز کرده است) آن را حاصل رؤیای حضرت محمد (ص) شمرد.

باجستجویی که نگارنده در پژوهشهای انجام شده داشتم موردی مستقل در باب موضوع نیافتم پژوهشهایی که شباهتهایی به این موضوع داشته اکثراً قلم فرسایی نگشته بلکه در حد سخنرانی یا نامه نگاری در پاسخ به شبهات و تبیین آن بوده که خود موجب تشمت درمراسلات و مکاتبات گردیده که برای جوینده حقیقت نوعی سر در گمی به دلیل پراکندگی مطالب گردیده است

برخی از مهمترین آنها عبارتند از:

- ۱- بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت- اصغر طاهرزاده
- ۲- مکاتباتی که بین ایت الله سبحانی و دکتر سروش تحت عنوان (طوطی و زنبور\*قران کلام خدا یا محمد(ص)\* بشیر ما بشر بود\* و...)

ادبیات تحقیق:

در این بخش به کلید واژه ها پرداخته بعد از تعریف و تبیین دو مؤلفه مهم بحث، یعنی «خیال» و «وحی» به مسئله اصلی یعنی تبیین دیدگاه فلاسفه و نواندیشان درباره نقش قوه خیال در وحی پرداخته سپس دیدگاه وحی، رویای رسولانه دکتر سروش مورد نقد قرار می گیرد.

## فصل اول:

### الف- پدیدارشناسی چیست؟

پدیدارشناسی معادل واژه ی لاتین فنومنولوژی (Phenomenology) مرکب از دو واژه ی "فنومن" به معنای پدیده یا پدیدار و "لوژی" به معنای شناخت، مکتبی است که توسط ادموند هوسرل پایه گذاری شد. این مکتب در پی آن است که با تفکیک آگاهی باواسطه و بی واسطه از یکدیگر، آگاهی انسان را از پدیدارهای ذهنی که بدون واسطه در ذهن وی ظاهر می شوند و ممکن است حتی عینیتی هم نداشته باشند، مورد مطالعه قرار دهد.

لذا پدیدارشناسی عبارت از مطالعه یا شناخت پدیدار است. پدیدار به امری که می تواند موضوع تجربه باشد، یعنی هر چیزی که در زمان و مکان برای ما تظاهر می نماید، اطلاق می شود. هوسرل پدیدار را آن نوع از شناخت می داند که حاصل ترکیب دو محدوده عینیت و ذهنیت باشد. پدیدار واقعیتی است که در حیطه شناخت انسان قرار می گیرد و حامل معنا یا نیتی است.

پدیدارشناسی ناظر به جهانی است که در بوته نیت و توجه و ادراک ما قرار می گیرد و انتزاعات ذهنی و واقعیات مستقل را عجتاً کنار می گذارد. پدیدار به معنای خاص، امر بی واسطه ای است که توسط ادراک انسان دریافت می شود. اگر بتوانیم یک موضوع را آنگونه که خود را می نمایاند و برکنار از مفهومیها و قالبهای پیشین درک کنیم، در آن صورت است که به ادراک پدیدار یا خود موضوع نایل شده ایم. به اعتباری دیگر می توانیم بگوییم پدیدار امری طبیعی است، یعنی حامل هیچ باری به غیر از آنچه که خود را در محدوده ادراک ظاهر می نماید نیست و هیچ نوع رنگ مصلحت اندیشی یا صبغه مفهومی ندارد. به همین جهت پدیدار امری نیست که با یک ادراک خاتمه یابد، بلکه نوعی آغاز است برای دریافت و شناسایی بیشتر که پایانی برای آن متصور نیست. پدیدار شناسی لقاء مستقیم با خود موضوع و درک ماهیت بی واسطه آن می باشد. جمله مشهوری که شعار پدیدارشناسی است این است که ادراک، بدون موضوع ادراک، وجود ندارد. پس ادراک، همواره ادراک چیزی است و همین خالی نبودن ادراک از امر مورد ادراک است که در اصطلاح پدیدارشناسی نیت یا توجه نامیده می شود. ما همواره با موضوعات عالم هستی نسبتی داریم. همین نسبت های بی واسطه است که پدیدار را به وجود می آورند. مراد از نسبت های بی واسطه، ملاقات مستقیم با خود موضوع است، قبل از اینکه مفاهیم کلی و سایر اغراض صلاح اندیشانه به آن رنگ خاصی بدهند و واقعیت سیال پدیدار را به جمادی مبدل سازند و به جلوه ای از جلوه های واقعیت برای همیشه مطلقیت بدهند. بدین ترتیب ماهیت در پدیدارشناسی به معنی متداول آن، یعنی بیان پارامترهای ذاتی و ثابت یک موضوع نیست، بلکه ماهیت در عرف پدیدارشناسی، عبارت از آن چیزی است که در شعور، آگاهی و ادراک انسان به صورت پدیدار آشکار می شود. بنابراین تعریفات ثابت بدون تغییر، در پدیدارشناسی محل تأمل و قابل بحث هستند.

پدیدارشناسی فلسفه ای، طرفدار اصالت تجربه به معنای پدیدارشناختی آن است که در جهان بودن، یکی از اصول مهم آن می باشد. بنابراین پدیدار به خاطر انسان و در جهان بودن وی، صورت پدیدار به خود گرفته است و ماهیت نیز در پدیدارشناسی با توجه به در جهان بودن انسان معنی می یابد.

پدیدارشناسان تحقیق را به شیوه هایی پیش می برند که اغلب در ویژگی های منفی و یا مثبت زیر اشتراک دارند:

۱- پدیدارشناسان می خواهند با پذیرش موضوعات مشاهده ناشدنی و سیستم های بزرگ فکری که با اندیشه نظرورزان بر پا شده اند و تجربه در آنها راهی ندارد مخالفت کنند.

۲- پدیدارشناسان می خواهند با طبیعی انگاری صرف که یک جهان بینی است که ریشه در علم طبیعی و تکنولوژی مدرن دارد و از زمان رنسانس به بعد در اروپای شمالی گسترش یافت، مخالف کنند.

۳- به بیانی مثبت، پدیدارشناسان می‌خواهند شناخت و سنجش و عمل را با رجوع به آنچه که ادموند هوسرل «بدهت» می‌نامد که آگاهی از خود موضوع به مثابه آشکار شده در واضح‌ترین، متمایزترین و مکفی‌ترین شیوه‌ی چیزی در نوع خودش است، تصدیق کنند.

۴- پدیدارشناسان به دنبال ارائه یک تعریف قطعی و کامل از موضوع نیستند چرا که ماهیت موضوع را در حال تغییر و تبدیل می‌بینند و ارائه تعریف فراگیر را غیرممکن می‌دانند.

۵- پدیدارشناسان برای دستیابی به حقیقت موضوع آن را از زوایای مختلف می‌نگرند و با بیان‌های متفاوت توصیف می‌نمایند.

۶- پدیدارشناسان شناخت پدیدار، آنگونه که هست، را تنها در پی شناخت صحیح از خود درک‌کننده میسر می‌دانند.

۷- پدیدارشناسان به دنبال دریافت بدون پیش داوری موضوع از طریق به تجربه درآوردن آن هستند.

ب- تبیین فلسفی وحی:

در تبیین فلسفی وحی، حقایق وحیانی به دو دسته حقایق کلی و حقایق جزئی تقسیم می‌شوند حقایق کلی وحی همان معقولات و احکام کلی وحی هستند که توسط قوه ناطقه از منبع و منشأ مفیض وحی دریافت می‌شوند. حقایق جزئی نیز همان جزئیات محسوس و احکام و مسائل شخصی و جزئی هستند که توسط قوه خیال (متخیله) دریافت می‌شوند (فارابی، بی‌تا، ص ۲۴۲). بیشتر فیلسوفان اسلامی، منبع و منشأ مفیض حقایق کلی وحی را عقل فعال (فرشته وحی) می‌نامند؛ اما در منشأ حقایق جزئی وحی با هم اختلاف دارند: بعضی مانند فارابی منشأ حقایق جزئی وحی را همانند حقایق کلی وحی، عقل فعال میدانند؛ بعضی مانند ابن سینا منشأ حقایق جزئی وحی را نفوس فلکی می‌دانند؛ بعضی مانند شیخ اشراق و ملاصدرا در تبیین حقایق جزئی وحی از عالم دیگری به نام عالم مثال یا عالم خیال سخن به میان آورده و برخی همانند دکتر سروش، وحی را اگر چه مستند به خداوند می‌داند اما قائل است که وحی دارای جنبه بشری است، مانند سایر حوادث عالم که فعل الله هستند اما اسباب طبیعی و بشری دارند و در وحی، این نفس پیامبر است که این پدیده را ایجاد می‌کند، او تنها قابل و پذیرای وحی نیست، بلکه نفس او، نفسی است که مهر تایید خورده و نقش فاعلی دارد.

تعریف لغوی و اصطلاحی وحی:

راغب در المفردات وحی را به معنای اشاره سریع یا اشاره ای که متضمن سرعت باشد، آورده است (راغب اصفهانی، بی‌تا، ماده وحی). قرآن کریم سخن گفتن خداوند با پیامبران را وحی نامیده که به معنای القای محرمانه چیزی است. در قرآن کریم نیز لفظ وحی در معانی گوناگونی به کار رفته است؛ ولی می‌توان آن معنای لغوی ذکر شده را در همه این موارد، به نحو مجازی یا حقیقی جاری کرد. آن کاربردها عبارت‌اند از:

۱- تسخیر موجودات (اینکه هر موجودی به وظیفه تکوینی خود عمل کند): «آنها را در ظرف دو روز به صورت هفت آسمان قرار داد و وظیفه هر آسمانی را مقرر و اعلام فرمود.» (فصلت: ۱۲)

۲- درک غریزی: «پروردگار تو به زنبور وحی نمود که از کوه‌ها برای خود لانه گیرد.» (نحل: ۶۸) بنابراین، کلیه فعالیت‌های این حشره و حشرات دیگر، از قبیل لانه‌سازی، یک نوع ادراک غریزی است که او را به وظایف خود آشنا می‌سازد.

۳- الهام و القای قلبی: «به دل مادر موسی الهام کردیم که نوزاد خود را شیر ده» (قصص: ۷)

۴- القای کلام به طور سری و پنهانی: «شیاطین به دوستان خود القای سخن می‌کنند» (انعام: ۱۲۱)

۵- ارتباط پیامبر با جهان بالا و دریافت حقایق غیبی از آن جهان؛ این ارتباط به صورت‌های گوناگون تجلی می‌کند:

الف) گاهی دستوره‌های الهی به قلب پاک آنها القا می‌گردد و روح بزرگ آنها مرکز نزول وحی آسمانی می‌شود.

ب) گاهی آفریدگار جهان، درحالی که در حجابی از عظمت فرو رفته، از طریق ایجاد امواج صوتی، با پیامبر خود سخن می‌گوید.

ج) گاهی حقایق غیبی به وسیله پیک وحی و فرشته حامل آن، انجام می‌گیرد.

قرآن مجید در آیه زیر به این سه گونه از انواع وحی به پیامبران اشاره می‌کند و می‌فرماید:

«وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ.» (شوری: ۵۱).

ج- خیال:

خیال شناسی در همه حوزه‌های فکری از جمله حکمت، فلسفه، دین، اسطوره شناسی و روان شناسی و غیره، همواره مورد پرسش و تامل قرار گرفته است. از این رو، خیال همواره مورد توجه متفکران قدیم و جدید بوده است

خیال دارای معانی متعدد میباشد. اگر به فرهنگ‌های لغت و اصطلاح نامه‌ها رجوع شود، اولین معادل «خیال» عبارت است از تصویر، تصویر شیء در چشمه و آب و آینه. بنابر این، خیال تصویر است و به عبارتی، صورت منعکس در اشیاء است. درباره تصویر و صورت نیز مباحث بسیاری مطرح است. صورت آن چیزی است که در برخی نحله‌های فلسفی هویت و شخصیت و در نهایت، ماهیت اشیاء را می‌سازد و تعیین می‌کند. اما خیال و صورت خیال فراتر از این مراتب نیز تلقی شده است؛ به این معنی که تصویر منعکس در آب یا تصویری که بر روی چشم می‌افتد، ساده‌ترین معادل‌های لفظ «خیال» است. به همین دلیل، در تاریخ حکمت و فلسفه، وقتی وارد حوزه خیال شناسی می‌شویم، بحث تفصیل پیدا می‌کند؛ چه از باب وجود شناسی و چه از باب معرفت شناسی. اما در کل، اگر به این مباحث توجه کنیم، بیشتر در مرتبه وجودی و ذهنی یا علمی به خیال منسوب می‌شود. نخست، خیال در مقام قوه مدرکه خیال، چون قوه و موضوع شناسایی مشاعر بشری و انسانی است. این همان ساحت فاعلی خیال است. انسان با این قوه می‌تواند تخیل کند و عالم را تخیل نماید و متعلق شناسایی خویش سازد و از منظری این عالم در خیال آدمی انکشاف پیدا کند و صور خیالی در آن اشراق و یا انشاء شود. بنابر این، این گونه از تفکر ما تفکر خیالی است. وقتی فکر می‌کنیم، صور مختلفی پیدا می‌کند، یکی از این مراتب تفکر، خیال است که به تخیل تعبیر می‌کنیم. پس خیال در ماست و ما منشا آن هستیم. خیال دیگر، خیالی است که ما درکش می‌کنیم. این خیال همان صورت‌های خیالی و تصاویر تخیلی است. این صورت‌ها در نزد قوه خیالی ما حاضر می‌شوند و ذاتا مستقل از ما وجود دارند. ما اشیاء و اموری را خیال می‌کنیم و به محض تخیل صورت‌های حسی موجود در برابر ما شهود و احساس می‌شوند یکی از ویژگی‌های خیال این است که با محسوسات و عالم حس ارتباط پیدا می‌کند؛ یعنی خیال را نمی‌شود از عالم حس جدا کرد. به همین دلیل، به قوه خیال نام حس، حس باطنی را نیز اطلاق کرده‌اند، ولی گفته شده خیال یکی از حواس باطنی است، اما آنچه متعلق حس ظاهری است مانند امور مسموع و مشهود و ملموس و غیره به خیال تعبیر نمی‌گردد و امور مخیل تلقی نمی‌شود. ولی زمانی که ما رابطه مان را با عالم حس قطع می‌کنیم، خیال فرا می‌رسد؛ یعنی خیال از عالم حس کنده می‌شود. به عبارتی، خیال از حس آغاز می‌شود. وقتی گلی را حس و لمس می‌کنیم، می‌بینیم که در مقام حس قرار گرفته ایم و تا وقتی که گل در برابر ما حاضر است، از صورت حسی سخن می‌گوییم. از مرحله ای که چشمانمان را می‌بندیم و رابطه حسی خود را با گل قطع می‌کنیم، وارد عالم خیال می‌شویم. یعنی خیال، صورتی حسی است که اصلش غایب شده است. دیگر این اشیاء را مستقیما حس نمی‌کنیم. همین قوه خیال است که امکان تفکر آزاد از هر قید حسی را برای انسان فراهم می‌کرده است. او می‌تواند به هر جا سر بکشد و هنگامی که در خانه نیست، به یاد خانه اش بیفتد. در ساحت خیال است که انسان آزادانه صورت‌های خیالی را در کار می‌آورد و بار دیگر آنها را در غیاب اشیاء واقعی در نظر می‌آورد. این قوه ثانویه را برخی فلاسفه «قوه ذاکره» یا «مصور» نیز گفته‌اند

به هر حال، مفهوم خیال با عالم حس ارتباط برقرار می‌کند و اگر حواس ظاهری نداشتیم، حواس باطنی نیز موجودیت نداشت و ارتباط انسان با عالم خلقی به کلی می‌گسست. چرا نابینایان قادر به تخیل رنگ نیستند، زیرا هرگز حسی از رنگ نداشته‌اند؛ یعنی توان ابصار و بصر در آنها نیست. بنابر این، رنگ برای آنها قراردادی است. عالم نابینایان طوری است که از عالم محسوسات بصری کنده شده است و همه امور بصری را تحویل به سایر محسوسات می‌کند. او می‌تواند لمس کند، بویید و با گل‌ها، الحان و موسیقی کیهانی از طریق حواس دیگر عقل و ذهن و قلب خود ارتباط پیدا کند، اما رنگ‌ها برایش معنی و مفهومی به طور محض ندارند. قوه خیال که عالمی درونی است، یک مصداق خارج از موضوع شناسایی و انسان مدرک دارد که همان عالم محسوسات و صور حسی است. فرض کنیم در فضایی مانند سینما یا آمفی تئاتر به سر می‌بریم و بعد از آن خارج می‌شویم، در این حال، در ساحت خیال به یاد آن فضا می‌افتید و آن را به مخیله خویش راه می‌دهید. این نوع خیالات معطوف به عالم حس و خیال راجعه به محسوسات است. آن چیزی که مورد و متعلق فلسفه کلاسیک هنر است، زیبایی صوری است. یعنی زیبایی شناسی و استتیک رجوع به مرتبتی از اشیاء می‌کند که می‌خواهد زیبایی هندسی و ریاضی آنها یا تجربه درونی حس آدمی را از اشیاء محسوس بیازماید و درک کلی از آنها پیدا کند و زیبایی را چون ماهیت هنر کلاسیک تلقی نماید.

### خیال از نظر متفکران اسلامی

از نظر متفکران اسلامی، خیال نه تنها به معنی صورت خیالی است بلکه به معنی قوه خیال نیز تلقی می‌شود. قوه خیال یکی از حواس باطنی است که مدرک صور جزئی است، در برابر عقل که مدرک کلیات است. پس حس و خیال با صورت جزئیات سروکار دارند و عقل با معنی کلیات است. پس خیال در اصطلاح هم به صورت باقی‌مانده در نفس بعد از غیبت شیء محسوس متعلق به آن اطلاق می‌گردد و هم به مدرک آن (هم صورت خیالی است و هم مدرک صورت خیالی). صورت خیالی مقابل صورت عقلی قرار می‌گیرد. صورت خیالی به ازای صور محسوسه پنج‌گانه، پنج صورت پیدا می‌کند که در آثار هنری به صورت نقوش و الحان و کلمات و حرکات و... جلوه می‌کند. این صورت‌ها پس از احساس، به صورت خیالی نیز ادراک می‌شوند. خیال مرکب یا خیال منتشر صورت اشیاء متشابه است که خیال از جمع امور متشابه ابداع می‌کند

سیر تفکر اسلامی در باب خیال، به قول به مراتب در خیال، انجامیده است. مرتبه‌ای عبارت است از «خیال متصل». خیال متصل همان ادراک خیالی شیء بی‌حضور حسی آن است. صورت در این مرتبه از خیال، متصل به ساحت ادراک خیالی آدمی است. این صورت ابتدا توسط حس مشترک حاصل می‌شود که جمع صور پنجگانه حس ظاهری است، و به خزانه خیال سپرده می‌شود و در جریان ادراک خیالی هنگام غیبت ماده شیء در برابر مدرک، دوباره به یاد آورده می‌شود (تخیل). این نوع، شرح خیال از دیدگاه مشایی است. مرتبه‌ی عالی‌تر خیال، عبارت است از «خیال منفصل». این مرتبه از خیال، در تاریخ تفکر اسلامی، به واسطه نحله اشراقی و صدرایی و نیز تفکر عرفانی ابن‌عربی در برابر دیدگاه مشایی طرح گردید که خیال را جسمانی تبیین می‌کرد و برای آن هیچ‌گونه تجردی قائل نبود. بر بنیاد این دیدگاه‌ها با تفاوت نظر، «صور خیال» وجودی جدا و منفصل از ساحت ادراکی انسان دارند و به همین سبب به صفت منفصل، موصوف می‌شوند. جایگاه این صور، عالم خاصی است که به نامهای عالم خیال منفصل، عالم مثال، عالم ملکوت، عالم برزخ و... نامیده می‌شود.

از دیدگاه اشراقی، تخیل، ابداع صور خیالی از سوی حس مشترک نیست، بلکه ادراک حضوری یا مشاهده صور خیال در عالم خیال (مثال) به قوه خیال است. همان‌گونه که انسان با چشم چیزی را می‌بیند و تا چیزی عینیت نداشته باشد دیده نمی‌شود، با قوه خیال هم صور خیالیه عالم خیال (مثال) را مشاهده می‌کند، صوری که مستقل از ذهن انسانند و وجودی واقعی و عینی دارند و صور حاضر نزد قوه خیال تنها جلوه‌گاه (مظهر) این صور است، نه علت وجودی و سبب پیدایی آن‌ها. همان‌سان که صور منعکس در آینه نیز تنها مظهر و جلوه‌گاه صوری است که در آن پدیدار می‌گردد

از دیدگاه حکمای اشراقی و نیز گروهی از عرفا، عالم خیال، عالمی است که صورت و معنی را در خود جمع دارد. این عالم و عوالمی که از منظر حکما و عرفا واسطه مبدأ و عالم کثرت شمرده می‌شوند به صورت «مثل» در فلسفه افلاطون، «عقول عشر» در نظر شارحان اسکندرانی ارسطو، «عقل کل» و «نفس کل» در نظر افلوپین، ظاهر شده‌اند. عالم خیال از نظر حکما و عرفای اسلامی مرتبه‌ای از سلسله مراتب وجود است. این مراتب در نظرگاه حکمی و عرفانی به پنج مرتبه‌ی متنازل از وجود تفسیر و شرح شده است که در میان آن‌ها، نظر ابن‌عربی مورد توجه بیشتری است. او هر مرتبه از مراتب اصلی وجود را «حضرت» خوانده و پنج مرتبه را حضرات خمس‌الهیه می‌نامد.

### عوامل مؤثر در ادراک و حیانی

بررسی عوامل مؤثر در ادراک و حیانی، قبل از تبیین دیدگاه‌ها درباره نقش قوه خیال در وحی ضروری است

۱- سرچشمه حقایق و حیانی (عقل فعال) :

عقل فعال آخرین عقل از عقول طولی می‌باشد که سرچشمه تمام علوم و معارف عقلی و کلی است. عقل فعال نزد فیلسوفان اسلامی همان فرشته وحی است که در زبان شریعت جبرئیل، روح القدس و روح الامین نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۴۴؛ فارابی، ۱۳۶۶، ص ۱۸۱). عقل فعال وظیفه تکمیل نفوس انسانی را برعهده دارد و این کار را با اعطای قوه و مبدایی که همان معقولات اول و بدیهیات هستند، آغاز می‌کند. انسان از طریق همین معقولات و بدیهات اولیه قادر است معقولات بالقوه خود را تبدیل به معقولات بالفعل کند (همو، بی-تا، ص ۲۱۸). بدین طریق با طی مراتب عقلانی، یعنی عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد، قادر است به عقل فعال متصل شود و در نتیجه از معقولات و حقایق کلی

آگاهی یابد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ۲۹۴-۲۹۸) شایان توجه است که احتمال وصول به صور حقایق از طریق طی مراتب عقلانی به دلیل شوائب مادی، ضعیف می باشد؛ ولی در عقل موهبتی نبی، احتمال خطا و عدم وصول وجود ندارد

۲- قوای مؤثر در ادراک و حیانی:

قوای مؤثر در ادراک و حیانی عبارتند از:

۱- قوه ناطقه (عقل): مؤثر در ادراک کلیات وحی

۲- قوه خیال (متخیله): مؤثر در ادراک جزئیات وحی

۳- قوه حاسه (حس مشترک) مؤثر در رؤیت حسی فرشته وحی و استماع الفاظ و حیانی (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۴۵)

## نقش قوه خیال در وحی

### ۱- دیدگاه فارابی

فارابی به مکتب نوافلاطونی تعلق داشت که سعی داشتند تفکرات افلاطون و ارسطو را با الهیات توحیدی هماهنگ کنند و در فلسفه اسلامی نیز از جمله اندیشمندان مشایی محسوب می شود. فارابی در دو کتاب مهم خود یعنی سیاست المدینه و آراء اهل مدینه فاضله به تبیینی معرفت شناختی از وحی پرداخته است. در تبیینی که در کتاب سیاست المدینه ارائه می دهد، وحی را حاصل اتصال عقل (قوه ناطقه) نبی به عقل فعال و دریافت معقولات از آن می داند و معتقد است که این اتصال از طریق طی مراتب عقلانی و رسیدن به مرحله عقل مستفاد صورت می گیرد؛ یعنی مرتبه ای که بین او و عقل فعال واسطه ای نباشد و معارف به طور مستقیم از عقل فعال افاضه شود (فارابی، بی تا، ص ۲۶۸). فارابی این افاضه از عقل فعال را وحی می نامد:

«این افاضه همانا وحی است و از آنجا که عقل فعال خود، فیضش را از علت العلل دریافت کرده است، پس می توان گفت: وحی کننده به چنین انسانی همان مسبب الاسباب به توسط عقل فعال می باشد» (همو، ۱۳۶۶، ص ۸۰-۷۹)

فارابی در اینجا تنها به دریافت حقایق کلی وحی (معقولات) توسط قوه ناطقه اشاره کرده است. اما وحی نزد فارابی تنها معقولات و حقایق کلی را شامل نمی شود، بلکه از نظر او نبی علاوه بر معقولات و کلیات، حقایق جزئی وحی یا به تعبیر او جزئیات محسوس را نیز از عقل فعال دریافت می کند (همو، بی تا، ص ۲۴۲).

به اعتقاد فارابی اگر قوه متخیله انسان به نهایت کمال خود برسد و از نیرو و قدرت بسیاری برخوردار شود، در این هنگام می تواند در حین بیداری نیز به کمالات اصلی خود بازگردد؛ در واقع در حین اشتغال به وظایف قبلی خود، یعنی اشتغال به قوه ناطقه و نزوعیه (همان، ص ۱۸۴) و محسوسات، به حد کافی ظرفیت و توانایی دارد تا بتواند به کمالات اصلی خود بازگردد. (همان، ص ۲۴۵). بازگشتن به کمالات اول به این است که به صور بایگانی-شده در نزد خود رجوع کند و به تجزیه و ترکیب آنها پردازد و از قدرت حکایت-گری خود استفاده کند و به محاکات و تصویرگری از معقولات و محسوسات پردازد (همان، ص ۲۳۳). وضعیت متخیله چنین انسانی هنگام بیداری، همانند وضعیت متخیله دیگران در هنگام خواب است. متخیله انسان-های دیگر در حالت عادی فقط هنگام خواب به محسوسات و عقلیات اشتغال دارد (همان، ص ۲۴۶). در این هنگام عقل فعال افاضاتی به قوه متخیله او می کند که دو گونه است: «هرگاه قوت متخیله انسانی به نهایت کمال خود برسد، در حال بیداری از ناحیه عقل فعال جزئیات حاضر و یا آینده را و یا محسوساتی که محاکا آنها است، قبول کند و همچنین محاکیات معقولات مفارقه و سایر موجودات شریفه را در حال بیداری بپذیرد و ببیند» (همان، ص ۲۴۷)

در مورد معقولات، قوه متخیله قادر نیست آنها را همانگونه که موجود هستند یا به او القا شده-اند، دریافت کند؛ بلکه آنها را توسط همان چیزهایی که محسوسات را مصور و محاکات می کرد، مصور می نماید و به محاکات گری از آنها می پردازد (همان، ص ۲۳۷-۲۳۶). اصل و حقیقت معقولات و حقایق کلی وحی توسط قوه ناطقه از عقل فعال دریافت می شود. قوه متخیله در اینجا تنها از طریق محاکات گری و شبیه سازی قادر به ادراک معقولات است. محاکات گری قوه متخیله از معقولات به این صورت است که اگر آن معقولات، معقولات کامل و در نهایت کمال باشند، در این صورت آنها را به واسطه برترین محسوسات و کامل ترین آنها، یعنی چیزهای زیبا و نیکومنظر محاکات می کند؛ اگر معقولات ناقص باشد، آنها را به وسیله پست ترین محسوسات و ناقص ترین آنها، یعنی چیزهای زشت منظر حکایت می کند (همان، ص ۲۴۱). اما در مورد حقایق جزئی وحی و

محسوسات، قوه متخیله گاه آنها را عیناً و همان گونه که هستند، و گاه به واسطه محسوسات دیگری که محاکا از آنها هستند، تخیل می‌کند (همان، ص ۲۴۲)؛ یعنی قوه متخیله هم قادر است اصل و واقعیت حقایق جزئی را نزد عقل فعال به طور عینی و مستقیم مشاهده کند و هم قادر است با استفاده از صور محسوسات به محاکات گری و تصویرگری از آنها بپردازد اما تبیین فارابی از نقش قوه خیال در وحی به همین جا ختم نمی‌شود؛ بلکه از نظر او پس از آنکه از سوی عقل فعال افاضاتی بر قوه متخیله شد، در این هنگام قوه متخیله با تخیل آنها به صورت محسوسات مرئی، آنها را در قوه حساسه (حاسه) مرتسم می‌کند. با ارتسام آنها در قوه حساسه، قوه باصره از این رسومات منفعل می‌شود و در آن نیز عیناً مرتسم می‌شوند. در این هنگام است که انسان می‌تواند آنچه را از سوی عقل فعال به او اعطا می‌شود، ببیند (همان، ص ۲۴۶). فارابی معتقد است چنین شخصی به خاطر معقولاتی که قوه متخیله او از ناحیه عقل فعال پذیرفته است، آگاه به امور الهیه می‌شود و می‌تواند از آنها خبر دهد. در واقع چنین شخصی به مقام نبوت رسیده است. این مرتبه، کامل ترین مرتبه ای است که قوه متخیله می‌تواند به آن برسد (همان، ص ۲۴۷)

با بررسی و مقایسه تبیین های فارابی از وحی می‌توان فهمید که وی معتقد بوده است در جریان وحی، نبی هر دو قوه خود را به کار برده است. به طور کلی فارابی سه نوع ادراک برای نبی در نظر می‌گیرد که عبارتند از ادراک معقولات، ادراک صور مخیل و محسوس مثل رؤیت فرشته وحی و شنیدن صدای او و در نهایت ادراک جزئیاتی مانند حوادث و اتفاقاتی که در گذشته رخ داده است (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۶۱). فارابی در تبیین اول خود هنگامی که سخن از اتصال و اتحاد قوه ناطقه نبی به عقل فعال به میان می‌آورد، به ادراک معقولات نبی از طریق قوه ناطقه وی اشاره می‌کند. وی در تبیین دوم خود، در واقع به ادراک دوم و سوم نبی اشاره می‌کند. بنابراین وحی در قسم دوم و سوم به معنای اتصال قوه متخیله نبی با عقل فعال است؛ اما وحی در قسم اول حاصل اتصال قوه عاقله نبی با عقل فعال است.

بنابراین فارابی علاوه بر اینکه مقام نبی را پایین تر از فیلسوف نمی‌داند، نبی را دارای قدرتی می‌داند که فیلسوف از آن بی بهره است و آن داشتن قوه متخیله قوی است. فارابی علاوه بر بررسی نقش قوه خیال در دریافت وحی، به نقش این قوه در ارسال و ابلاغ وحی به مردم نیز پرداخته است. از نظر او وظیفه رئیس مدینه فاضله (نبی) (همو، ۱۹۹۱، ص ۴۴) ایجاد فضایل نظری، اخلاقی و عملی در امت ها و شهرهاست (همو، ۱۳۸۴، ص ۵۵). از نظر فارابی چنین شخصی بایستی به امور نظری که شناخت آنها با براهین عقلی حاصل می‌شود، مأنوس باشد و درعین حال که حقیقت و ذات امور از طریق براهین عقلی برای وی آشکار است، بایستی به دنبال راه های اقناعی و تخیلی باشد تا این امور را با استفاده از مثال ها و امور تخیلی که در بین امت ها و ملل مختلف مشترک است، به آنها بفهماند و بدین وسیله مردم نیز آنها را تصدیق کنند (همان، ص ۵۸). به همین دلیل فارابی یکی از شرایط نبی را برخورداری از نیروی تخیل قوی و قدرت اقناع می‌داند و معتقد است نبی ابتدا خودش معقولات را با تعقل و برهان یقینی درمی‌یابد و سپس آنها را توسط مثال ها و محاکماتی که از محسوسات اخذ شده است، محاکات می‌کند و در خیال مخاطبان می‌افکند (همان، ص ۹۰-۸۹). بنابراین به نظر می‌رسد یکی دیگر از عللی که فارابی قوه متخیله را در تبیین وحی به کار برده است، این باشد که شأن پیامبر اساساً رساندن پیام خدا به مردم است؛ یعنی خداوند به این علت پیامبر را به سوی مردم فرستاد تا کسانی که قادر به درک معقولات نیستند، به-وسیله انتقال امور معقول به-صورت تخیل به قوه خیال-شان قادر به درک محاکمات معقولات شوند. بنابراین به-علت ناتوانی مردم عادی، راه دیگری وجود ندارد جز اینکه پیامبر حقایق و امور معقول را توسط محاکمات آنها به خیال مردم عادی منتقل کند (مفتونی، ۱۳۸۷، ص ۲۴-۵)

## ۲- از دیدگاه ملاصدرا

<sup>۱</sup> از نظر فارابی یکی از ویژگی های رئیس مدینه فاضله این است که به او وحی می‌شود و از آنجاکه فقط بر نبی وحی می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت رئیس مدینه فاضله نزد او همان نبی است. فارابی در موارد متعددی به این امر اشاره کرده است؛ چنان که می‌گوید: «همانا رئیس اول مدینه فاضله جز این نیست که ریاست او مقرون به وحی از جانب خدا به-سوی اوست» (فارابی، ۱۹۹۱، ص ۴۴)



به اعتقاد ملاصدرا نبی بعد از طی مراحل بندگی و کنار زدن حجاب های طبیعت، عقل او از چنان صفایی برخوردار می-شود که بیشترین شباهت را به روح اعظم (عقل فعال) پیدا می-کند. از نظر وی، نبی در این مرتبه قادر است بدون طی مراتب عقلانی و تأمل و تفکر و نیز بدون تعلیم بشری، به عقل فعال متصل شود و از علوم و معارفی آگاهی یابد که افراد بشر از دستیابی به آنها عاجزند، مگر به وسیله مشقت فکر و تحمل ریاضت در زمان طولانی. از نظر ملاصدرا می-توان گفت چنین انسان هایی دارای نفس قدسی عقل قدسی (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۳۷) هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۴۰۹-۴۰۸).

در اینجا بیان این نکته ضروری است که تنها یکی از راههای وصول به صور کلی حقایق، عبور از مرتبه تخیل است؛ ولی وصول به حقیقت به خصوص برای انبیا، راه های دیگری دارد که از جمله آنها القای معانی و حیانی است که توسط جعل الهی صورت می-گیرد. از نظر صدرا، نبی با رسیدن به این مرحله (عقل قدسی) ۲ و هنگام توجه به افق اعلی می-تواند حقایق وحی را در مقام «قاب قوسین او ادنی» که مقام قرب و مقعد صدق و بالاترین مرتبه دریافت حقایق وحی است، مشاهده کند. و چون روح نبوت به عالم آنان، جهان وحی الهی، و علم اعلای ربانی اتصال و پیوستگی پیدا نمود، کلام الهی را که اظهار نمودن حقایق به توسط مکالمه و سخن گفتن حقیقی است، در مقام "قاب قوسین او ادنی" که مقام قرب و مقعد صدق است، می-شنود، و وحی در اینجا کلام حقیقی ربانی است» (همو، ۱۳۶۲، ص ۳۶) ملاصدرا در اینجا به اعلا مرتبه دریافت وحی اشاره کرده است که در آن نبی با رسیدن به مقام «قاب قوسین او ادنی» به مرتبه ای می رسد که بین او و خداوند هیچ واسطه ای نیست و بدون وساطت عقل فعال یا فرشته وحی، کلام الهی مستقیماً بر قلب وی القا می شود.

اما ملاصدرا علاوه بر این مرتبه، به مراتب دیگری از دریافت وحی نیز اشاره کرده است (همو، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۹۹-۳۰۱). یکی از مراتب آن است که نبی وحی را به واسطه صورت حقیقی فرشته وحی و بدون الفاظ و کلمات دریافت می-کند. در این طریق، نبی به یک معرفت شهودی دست می-یابد و حقیقت کلام الهی و فرشته وحی را مشاهده می-کند. به عنوان نمونه، به استناد برخی روایات هنگامی که حقیقت وحی به واسطه صورت حقیقی جبرئیل بر پیامبر(ص) نازل شد، عظمت جبرئیل به گونه ای بود که مغرب و مشرق را پر می کرد و باعث می شد پیامبر(ص) از این عظمت مدهوش گردد (طبرسی، بی تا، ج ۹، ص ۱۷۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۴۸). در پایین ترین مرتبه، نبی وحی را به وساطت صورت تمثیل یافته فرشته وحی، در قالب الفاظ و اصوات دریافت می-کند. به عنوان نمونه، در بعضی روایات آمده است که پیامبر(ص) جبرئیل را به صورت انسانی زیبا و به شکل دحیه کلبی مشاهده می-کرد (سبزواری، ۱۳۶۲، ص ۳۹۴) از نظر ملاصدرا بعد از آنکه نبی کلام الهی و حقیقت وحی را به-صورت کلی از عالم عقل دریافت کرد، صورت آنچه تعقل کرده و مشاهده نموده است، در عالم الواح قدری (عالم خیال) تمثیل پیدا می-کند. وی می-تواند آن حقایق کلی را در آنجا به صورت جزئی و تفصیلی مشاهده کند. از این رو فرشته را به صورتی غیر از آن صورتی که در عالم قضا مشاهده کرده بود، می-بیند. نبی بعد از مشاهده آن حقایق در عالم خیال می-تواند با به کار بردن حواس ظاهری خود، به خصوص چشم و گوش که لطیف ترین و برترین حواس ظاهرند، آن حقایق را به صورت محسوس مشاهده کند. بنابراین می-تواند فرشته وحی را به صورت محسوس مشاهده نماید و کلام او را که کلام الهی است، بشنود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۳۶-۳۵).

البته از نظر صدرا صور خیالی ای که نبی در جریان دریافت وحی مشاهده می-کند، صور خیالی صرف نیستند که هیچ حقیقت و مابازای خارجی نداشته باشند ۳ (همان، ص ۳۵)؛ بلکه این صور برگرفته از حقایق هستند که نبی اصل و واقعیت آنها را ابتدا در عالم عقل مشاهده می-کند؛ سپس در عالم خیال توسط قوه خیال خود، قادر به ادراک خیالی آنها می-شود و در نهایت نیز این صور از باطن نبی به حواس ظاهر او منتهی می-شود و وی را قادر به رؤیت حسی آن صور می-کند (همان، ص ۳۶). بنابراین این

<sup>۲</sup> عقل قدسی، مرتبه دیگری غیر از مرتبه عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد می باشد که مخصوص نبی است. این مفهوم اولین بار توسط ابن سینا برای تمایز نهادن بین وحی و سایر معارف مطرح شده است

<sup>۳</sup> «... و هذا الامر المتمثل ليس مجرد صور الخيالية، لا وجود لها في الخارج الذهن»

صور مانند صور خیالی که از طریق حواس به دست می‌آیند، نشئت گرفته از عالم طبیعت نیستند؛ بلکه از عوالم باطنی نشئت می‌گیرند.

نقشی که ملاصدرا در اینجا برای قوه خیال قائل است، در مرحله بعد از شهود حقیقت وحی در عالم عقل می‌باشد. از نظر صدرا بعد از آنکه نبی به مرحله عقل قدسی رسید و حقایق وحیانی در جنبه ملکوتی نفس وی تابید، نفس نبی به عالم قدر علمی یا همان عالم خیال تنزل می‌کند و توسط قوه خیال خود به مشاهده حقایق مثالی و خیالی وحی در آن عالم می‌پردازد. نبی بعد از مشاهده آن حقایق مثالی و خیالی قادر است آنها را در نفس خود ایجاد کند؛ زیرا از نظر صدرا صور خیالی، چه آنهایی که از طریق حواس به دست می‌آیند و چه آنهایی که از طریق اتصال به مبدأ تصویر و تمثیل (عالم خیال) به دست می‌آیند، قائم به نفس‌اند و در نفس ایجاد می‌شوند (همو، ۱۳۸۷، ص ۲۰۱-۲۰۰). بنابراین می‌توان گفت از نظر ملاصدرا نفس ابتدا صور خیالی را در عالم خیال مشاهده می‌کند؛ سپس با الگوبرداری از آن صور، آنها را در نفس خود و در مرتبه خیال متصل ایجاد می‌نماید (ملایری، ۱۳۸۴، ص ۱۶۶). بعد از این مرحله، این صور خیالی در حواس ظاهری نبی نیز متمثل و منعکس می‌گردند و نبی می‌تواند آن صور خیالی را به صورت محسوس رؤیت کند.

بنابراین متوجه می‌شویم که صدرا نقش اساسی و مهمی را به قوه خیال محول کرده و آن، مشاهده حضوری حقایق جزئی وحی در عالم خیال منفصل یا عالم مثل معلقه است.

### وجوه اشتراک و اختلاف دیدگاه فارابی و ملاصدرا در تبیین وحی و نقش قوه خیال در آن

#### یک. وجوه اشتراک

۱- به طور کلی وحی از دیدگاه آنها به دو قسم وحی در امور کلی و وحی در امور جزئی تقسیم می‌شود. وحی در امور کلی از طریق قوه تعقل، و وحی در امور جزئی از طریق قوه تخیل به دست می‌آید.

۲- در مورد وجه اشتراک دوم دو فیلسوف می‌توان گفت هر دو به یک اندازه برای قوه خیال در وحی نقش قائل شده‌اند

۳- درباره نقش قوه خیال در وحی کلی تقریباً هم فارابی و هم صدرا بر نقش ابزاری قوه خیال تأکید می‌کنند؛ یعنی نقش واسطه‌ای آن در تبدیل حقایق کلی به صور خیالی و محسوس

دو. وجوه اختلاف:

۱- ملاصدرا با فارابی در منشأ دریافت حقایق جزئی وحیانی مخالف است. صدرا به این علت که حقایق جزئی نمی‌توانند نزد عقل فعال تحقق داشته باشند، جایگاه آنها را در عالم خیال می‌داند و معتقد است که نبی آنها را هنگام اتصال به عالم خیال از طریق قوه خیالش شهود می‌کند (همان، ص ۴۰)

۳- فارابی از نقش قوه خیال در دریافت وحی کلی به محاکات تعبیر می‌کند و معتقد است بعد از اینکه قوه ناطقه نبی با طی

مراحل

عقلانی و اتصال با عقل فعال، معقولات را از آن دریافت کرد، قوه خیال شروع به محاکات-گری از این معقولات می‌کند و با این کار آنها را به صور خیالی و محسوس تبدیل می‌کند. فارابی درباره اینکه آیا قوه خیال این صور خیالی را ابداع می‌کند یا اینکه آنها را از جای دیگری می‌آورد، نظری ابراز نکرده است. اما با توجه به آنچه از تبیین ملاصدرا در این مورد فهمیده شد، می‌توان گفت از نظر وی قوه خیال هنگام تبدیل این معقولات و صور کلی به صور خیالی، حقایق خیالی و مثالی، آنها را در عالم خیال منفصل مشاهده می‌کند؛ سپس با الگوبرداری از این حقایق خیالی، آنها را در عالم نفس خود (خیال متصل) ایجاد می‌کند. بدین طریق صدرا سعی می‌کند با تکیه بر عالم خیال منفصل نشان دهد که صور جزئی رؤیت شده توسط نفس انبیا خیال پردازی های واهی و بی‌قاعده قوه خیال نیستند، بلکه اموری عینی، حقیقی و خارجی‌اند که در عالم خیال منفصل موجودند. در جمع بندی مقایسه دیدگاه هر دو فیلسوف درباره نقش قوه خیال در وحی بایستی گفت تقریباً هر دو به یک اندازه برای قوه خیال در وحی نقش قائل شده‌اند. در فرضیه ای که به عنوان دیدگاه فارابی مطرح شده بود، به نقش اساسی قوه خیال در دریافت حقایق جزئی وحی اشاره شده بود. در فرضیه ای نیز که به عنوان دیدگاه ملاصدرا بیان شد، به نقش ابزاری آن قوه در وحی کلی اشاره شده بود.

## ۳- دیدگاه دکتر سروش :

دیدگاه سروش در زمینه وحی با دیدگاه متفکران اسلامی تفاوت بنیادی دارد. پیامبر پیام الهی را با همان مضمون و کلامی که از خداوند دریافت می‌کرده به دیگران ابلاغ می‌کرده است. در واقع پیامبر نه در مضمون و نه در نحوه بیان آن هیچ‌گونه نقشی نداشته است برخلاف این دیدگاه سروش معتقد است که پیامبر فقط دریافت‌کننده وحی نبوده تا برای او جنبه انفعالی قائل شویم، بلکه او نقش تولیدکنندگی در وحی داشته است. از نظر وی، پیامبر تولیدکننده قرآن بوده است.

وی به صراحت می‌گوید: «پیامبر نقش محوری در تولید قرآن داشته است.» در اینجا این سؤال مطرح است که آیا پیامبر علاوه بر نقش تولیدکنندگی قرآن، تولیدکننده وحی هم بوده است یا نه؟ این سؤال از این جهت قابل طرح است که می‌توان گفت پیامبر در ایجاد وحی نقشی نداشته است. یعنی پیامبر مضمون وحی را از خداوند دریافت می‌کرده، فقط در توصیف و گزارش آن نقش تولیدکنندگی داشته است به بیان دیگر مضمون وحی از خداوند، اما کلام ناشی از پیامبر است. در این گفت‌وگو هرچند گاه گفته می‌شود که «آنچه او از خدا دریافت می‌کند، مضمون وحی است»، اما تفسیر سروش از وحی با این ادعا سازگاری ندارد. از نظر وی، وحی نوعی الهام یا تجربه درونی است که منشاء آن مشخص نیست؛ یعنی اصلاً مهم نیست که منشاء آن درون شخص پیامبر است یا بیرون از او.

سروش می‌گوید: «پیامبر درست مانند یک شاعر احساس می‌کند که نیرویی بیرونی او را در اختیار گرفته است؛ اما در واقع یا حتی بالاتر از آن، در همان حال، شخص پیامبر همه چیز است: آفریننده و تولیدکننده، بحث درباره اینکه آیا این الهام از درون است یا از بیرون حقیقتاً اینجا موضوعیتی ندارد. چون در سطح وحی تفاوت و تمایزی میان درون و بیرون نیست در تفسیر سنتی از وحی تفاوت و تمایز میان منشاء درونی و بیرونی آن بسیار مهم است. نه تنها منشاء آن، بیرونی و مشخص است، بلکه پیامبر به خوبی می‌داند که منشاء وحی خداوند است.»

از نظر سروش الهامات پیامبر از نفس او ناشی می‌شود. فرق میان پیامبر با سایر افراد این است که اولاً او می‌داند که نفس وی الهی است و ثانیاً وی آن را به فعلیت رسانده است گویی دیگران نه به الهی بودن نفس خود آگاه هستند و نه آن را به فعلیت رسانده‌اند. در واقع سروش میان وحی با تجربه‌های عرفانی تمایزی قائل نیست. در کتاب «بسط تجربه نبوی» در تفسیر تجربه‌های پیامبر می‌گوید که پیامبر می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آن ناتوان و ناکامند.» (بسط تجربه نبوی، سروش، ۱۳۸۵ ص ۶)

فرق تجربه‌های پیامبر با تجربه‌های عارفان فقط در این بوده که وی «بر اثر حلول و حصول این تجربه، مأموریت جدیدی احساس» می‌کرده است. (همان ص ۹) از نظر سروش پیامبر خود فاعل و موجد تجارب دینی خود بوده است. «پیامبر(ص) نیز که همه سرمایه‌اش شخصیتش بود، این شخصیت، محل و موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی بود و بسطی که در شخصیت او می‌افتاد، به بسط تجربه و (بالعکس) منتهی می‌شد و لذا وحی تابع او بود، نه او تابع وحی.» (همان ص ۱۳).

در تلقی سنتی از وحی، پیامبر فقط ظرف و قابل وحی است، نه فاعل و موجد آن. فاعل وحی خدا است، نه شخص پیامبر(ص). وقتی سروش پیامبر را فاعل و موجد وحی می‌داند، دیگر معنا ندارد که ادعا کند که «آنچه او از خدا دریافت می‌کند مضمون وحی است.»

در این گفت‌وگو سروش از اتحاد نفس پیامبر با خدا سخن می‌گوید؛ یعنی پیامبر با خدا اتحاد معنوی پیدا کرده بود: «نفس او با خدا یکی شده است»

اگر به فرض بپذیریم که نفس پیامبر با خدا یکی شده است، دیگر نمی‌توان برای پیامبر نقش تولیدکنندگی قائل شد. در مقام اتحاد با خدا، دیگر پیامبر نمی‌تواند برای خود نقشی قائل شود. اگر در این مقام آیات قرآنی نازل می‌شود، دیگر نباید پیامبر را تولیدکننده قرآن دانست .

گاه سروش ادعا می‌کند که پیامبر مضمون وحی را دریافت می‌کند، اما آن را با کلمات و الفاظ خود به مردم ابلاغ می‌کند. به بیان دیگر آیات قرآنی عین کلمات الهی نیست، بلکه آیات به هنگام نزول یک سلسله مضمون‌های بی‌صورت بوده که پیامبر،

مانند یک شاعر به آن صورت بخشیده است. به تعبیر سروش «پیامبر این الهام را به زبانی که خود می‌داند و به سبکی که خود به آن اشراف دارد و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد منتقل می‌کند»  
در اینجا این سؤال مطرح است که آیا در یک متن دینی می‌توان میان مضمون و صورت آن فاصله انداخت؟ آیا صورت‌بخشی به مضمون در معنادگی آن هیچ‌گونه تأثیری ندارد؟ آیا یک مضمون در صورت‌های مختلف، معناهای متفاوت پیدا نمی‌کند؟ اگر بناست که پیامبر با زبان و سبک خود و تصاویر و دانشی که در اختیار دارد وحی را ارائه دهد، آیا مضمون وحی همان‌گونه که در حاق واقع بوده به دیگران انتقال پیدا می‌کند؟ سروش بر مبنای کدام تئوری زبان‌شناسی و معناشناسی چنین سخنی را اظهار می‌کند؟

به اعتقاد سروش شخصیت پیامبر در شکل دادن به متن قرآن دخالت داشته است. عبارات وی چنین است: «شخصیت او نیز نقش مهمی در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او، پدرش، مادرش، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش [در آن نقش دارند] اگر قرآن را بخوانید حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح در حالی که گاهی اوقات پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام اینها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته‌اند. این، آن جنبه کاملاً بشری وحی است»

اگر پیامبر خود فاعل و موجد وحی است، پس شخصیت او هم در اصل مضمون وحی (به عبارت دقیق‌تر تجربه‌های پیامبر) نقش دارد، نه فقط در صورت‌دهی به مضمون تجربه‌های وی. حتی اگر بخواهیم نقش شخصیت پیامبر را در اصل مضمون تجربه‌های وی در نظر بگیریم، طبق نظر سروش تصرف و دخالت وی را در معنادگی تجربه‌های نبوی نمی‌توان نادیده گرفت. خطاپذیری در وحی و قرآن:

لازمه دیدگاه سروش در باب وحی این است که امکان راه یابی خطا در آن را بپذیریم. اگر شخصیت، حالات و دانش پیامبر در ارائه وحی دخالت دارد، چه دلیلی وجود دارد که وحی خطاناپذیر باشد؟! در صورتی می‌توان خطاناپذیری وحی را پذیرفت که پیامبر مضمون پیام الهی را همراه با کلام الهی دریافت و بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی آن را ابلاغ کند.

به بیان دیگر شخصیت او نه در ایجاد مضمون وحی و نه در صورت‌دهی به آن هیچ‌گونه نقشی نداشته باشد سروش برای آنکه خطاپذیری وحی و قرآن را مطرح کند، در ابتدا اشاره می‌کند که برخی از مفسران معاصر آیات قرآنی را بر دو دسته تقسیم کرده‌اند. یک دسته مربوط به صفات خدا، حیات پس از مرگ و امور عبادی است و دسته دوم مربوط به جهان و انسان و وقایع تاریخی است

در آیات دسته اول خطا راه ندارد، اما گزارش پیامبر درباره جهان و انسان وقایع تاریخی می‌تواند خطاپذیر باشد. به بیان دیگر به گفته سروش برخی مفسران بر این عقیده‌اند که پیامبر در مورد این امور به زبان زمان خویش سخن گفته است. اما سروش یک گام بلندتر برمی‌دارد؛ یعنی از نظر وی پیامبر نه به زبان زمان خویش که با دانش محدود خود سخن گفته است وی دیدگاه خود را چنین بیان می‌کند: «من دیدگاه دیگری دارم. من فکر نمی‌کنم که پیامبر به زبان زمان خویش سخن گفته باشد؛ درحالی که خود دانش و معرفت دیگری داشته است. او حقیقتاً به آنچه می‌گفته باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم‌عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیشتر بوده است. این دانشی را که ما امروز در اختیار داریم، نداشته است و این نکته خدشه‌ای هم به نبوت او وارد نمی‌کند، چون او پیامبر بود، نه دانشمند یا مورخ لازمه سخن فوق پذیرش خطاپذیری وحی و قرآن است. اینکه دانش پیامبر، دانش عصر و روزگار خود بوده و امروزه نیز ثابت شده که آن دانش خطا بوده، نشانه آن است که پیامبر خطا کرده است اگر دانش پیامبر در مورد زمین و کیهان و ژنتیک انسان‌ها بیش از دانش سایر مردم نبوده است، پس فرق او با دیگران فقط در احساسات و حالات روحی خاص خود بوده است. در واقع پیامبر فرق چندانی با بسیاری از عرفای کم‌دانش عصر و زمان خود نداشته است. چگونه می‌توان از یک سو ادعا کرد که پیامبر آن چنان فانی در خدا بوده که کلام او عین کلام الهی بوده و از سوی دیگر ادعا کرد که برخی آیات قرآنی متناسب با دانش خود پیامبر بوده است. سروش این تعارض را چگونه حل می‌کند؟

اگر تمایز پیامبر از دیگران در علم و آگاهی نیست و آگاهی‌های او هم ناشی از دانش و تجربه‌های شخصی خودش است، پس پیامبران با سایر انسان‌ها، جز در خصوصیات اخلاقی و حالات روحی و عرفانی فرق چندانی با دیگران ندارد. سرورش در ابتدای مطالب خود از تأثیر شخصیت و حالات و دانش پیامبر در تجربه‌های وی سخن می‌گوید و در اینجا بر این نکته تأکید می‌ورزد که دانش او هم در حد دانش سایر افراد روزگار خود بوده است. با بیان این مطالب، سرورش راه‌یابی خطا را به حریم وحی و قرآن می‌پذیرد.

تازه این بحث مربوط به آن است که میان مضمون وحی و صورت‌دهی به آن تمایز قائل شده و خطا را مربوط به صورت‌بخشی به مضمون وحی بدانیم که از سوی پیامبر صورت می‌گیرد. اما اگر خطا را مربوط به اصل مضمون بدانیم، نه صورت‌دهی به آن و مضمون را از جانب خداوند بدانیم، نه پیامبر، پس باید خطا را مربوط به خدا دانست اگر هم مضمون را از خود شخص پیامبر بدانیم، که این مطلب با بیان سرورش سازگارتر است؛ باید خطاپذیری پیامبر را بپذیریم. به هر جهت لازمه پذیرش هر یک از فرض‌های فوق این است که خطا در متن قرآن راه یافته است؛ یعنی یک دسته از آیات قرآنی که مربوط به علوم تجربی و تاریخ است، خطاست.

این که سرورش ادعا می‌کند که راه یافتن خطا در امور علمی و تاریخی قرآن خدشه‌ای به اصل نبوت وارد نمی‌سازد، مطلب غیرقابل قبولی است. مگر می‌توان متن قرآن را به دو قسم صحیح و خطا تقسیم کرد؟ و اصلاً اگر کلام پیامبر عین کلام خداست چگونه در کلام خدا خطا راه یافته است؟ آیا این تفکیک را خود متن ارائه داده یا فهم ما از متن است؟ اگر خطا در بخش‌هایی از متن قرآن راه یافته، به چه دلیل در سایر بخش‌ها راه نیافته است؟ به چه دلیل مطالب قرآن در باب حیات پس از مرگ درست است؟ وقتی بنا باشد که در بخش‌های مربوط به شناخت جهان طبیعی خطا در متن روی داده باشد. به چه دلیل در بخش‌های مربوط به شناخت جهان ماوراء طبیعت و حیات پس از مرگ انسان‌ها خطا رخ نداده باشد؟ استدلال سرورش برای اثبات خطانپذیری مباحث مربوط به صفات خدا، حیات پس از مرگ و عبادات چیست؟ آیا به صرف آنکه با علوم تجربی روزگار خود نمی‌توانیم به فهم دقیق برخی آیات مربوط به جهان و ژنتیک انسانی نائل شویم، باید قرآن را یک متن خطاپذیر بدانیم؟ یکی از نتایج منطقی مطالب فوق این است که قرآن یک کتاب بشری است که پیامبر خود آن را تدوین و تألیف کرده و چون دانش او محدود بوده، لذا در بخشی از کتاب وی خطا راه یافته است.

### قرآن و منشأ وحی

قرآن کریم منشأ وحی را خدا می‌داند. آیات بسیاری در قرآن به این مطلب تصریح دارد که برای نمونه به چند آیه اشاره می‌کنیم

و كذلك اوحینا الیک قرآناً عربیاً (شوری ۷)

کذلك اوحینا الیک روحاً من امرنا (شوری ۵۲)

فاوحی الی عبده ما اوحی (نجم ۱۰)

نزل به الروح الامین علی قلبک (شعراء ۴-۳)

و انک لتلقى القرآن من لدن حکیم علیم (نمل ۶)

در همه آیات فوق، خداوند خود را فاعل و موجد وحی به شمار آورده و قلب پیامبر را به عنوان قابل و محل دریافت وحی مطرح می‌کند. به علاوه آیات قرآنی همواره تأکید دارد که کلام پیامبر عین کلام خداست، یعنی کلام او عین وحی است (و ما ینتطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی (نجم ۴-۳) در این آیه ضمیر هو به نطق باز می‌گردد؛ یعنی سخن پیامبر عین سخن خداست. سخن پیامبر همان وحی است، نه آنکه آنچه خدا به او وحی کرده وی به صورت نطق و کلام خود درمی‌آورد در واقع آنچه بر زبان رسول خدا جاری می‌شود، کلامی الهی است، نه کلام پیامبر حتی خداوند به صراحت بیان می‌کند که ما قرآن را به زبان عربی نازل کردیم

انا انزلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون (یوسف ۲) در واقع قرآن کریم هم مضمون وحی و هم صورت‌بخشی به آن را از جانب خداوند می‌داند قرآن بر امی بودن پیامبر هم تأکید می‌ورزد تا نشان دهد که شخصیت او هیچ نقشی در وحی و قرآن نداشته است. یک

فرد درس ناخوانده با کدام دانش می‌خواسته به مضمون وحی صورت‌دهی کند؟ اصلاً طرح مسئله امی بودن پیامبر در قرآن این است که نشان داده شود پیامبر تابع وحی بوده‌است، نه وحی تابع وحی. (بر خلاف آنچه سروش ادعا می‌کند) خطاناپذیری وحی و قرآن:

برخلاف روایت مدرن از وحی که معتقد به خطاپذیری وحی است، دیدگاه سنتی، وحی را مضمون از خطا می‌داند و برای عصمت در وحی هم مراحل سه‌گانه زیر را قال است

۱- عصمت در تلقی وحی: پیامبر در پذیرش وحی هرگز خطا نمی‌کند، چرا که پیامبر وحی را از جانب خدا دریافت می‌کند. چون منشأ وحی خداست، لذا جایی برای دخل و تصرف و هم و خیال و شخصیت پیامبر در مضمون و یا صورت‌دهی به آن وجود ندارد.

نه تنها پیامبر وحی را از خدا دریافت می‌کند، بلکه به خوبی از منشأ آن نیز آگاه است. وحی مانند الهامات نیست که منشأ آن مشخص نباشد؛ یعنی صاحب آن نداند که الهامات از کجا بر وی نازل شده است.

آیات قرآنی به صراحت بیان می‌کند که پیامبر به مقام لدن و قرب الهی راه یافته بود و وحی را در آن مقام از خداوند دریافت می‌کرد. (انک لتلقى القرآن من لدن حکیم علیم/ نمل ۶)

وحی علم حضوری و شهودی است و چون این علم با حضور در مقام لدن حاصل می‌شود خطا در آن راه ندارد. پیامبری که به مقام قرب ربوبی رسیده (دنی فتدلی فکان قاب قوسین اوادنی/ نجم ۹-۸) چگونه ممکن است که منشأ وحی را نداند و یا در وحی نازل بر وی خطا راه یابد. قرآن کریم باوجود آنکه در این آیه از مقام والای پیامبر یا به تعبیر عرفا ولایت کلیه الهیه سخن می‌گوید، او را دریافت کننده وحی می‌داند. تعبیرات قرآن به گونه ای است که پیامبر قابل وحی تلقی می‌شود، نه فاعل آن. قرآن از واژگانی چون وحدت و اتحاد در مقام نزول وحی استفاده نمی‌کند تا فاصله میان فاعل و قابل وحی آشکار باشد

۲- عصمت در حفظ وحی

در این مرتبه پیامبر آنچه را که از خداوند دریافت کند، به درستی حفظ و هیچ‌گونه سهو و نسیانی در وحی راه پیدا نمی‌کند. (سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى/ اعلیٰ ۶)

۳- عصمت در ابلاغ وحی

پیامبر در مقام ابلاغ وحی هم مضمون از خطاست؛ چرا که از وظایف اصلی رسالت او تلاوت آیات الهی است. وی مامور است تا آیات قرآنی را بر مردم تلاوت کند «امرت ان اکون من المسلمین وان اتلوا القرآن» نمل/ ۹

طبق آیات قرآنی، خداوند، پیامبر را در محافظت فرشتگان قرار داده تا وحی را به طور کامل دریافت و بر مردم ابلاغ کند. در واقع مصونیت وحی از خطا در ارتباط با ابلاغ رسالت است: فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسدا لیعلم ان قد ابلاغوا رسالات بهم و احاط بهم بمالذیهم/ جن ۸- ۲۷»

در نگاه سنتی به وحی راه‌یابی کوچکترین خطا در آن، اصل رسالت پیامبران را خدشه‌دار می‌سازد. به بیان دیگر هدایت الهی را زیر سؤال برده و نقض غرض برای هدف بعثت پیش می‌آید. از همین جاست که قرآن کریم همواره هم از مصونیت وحی و هم از حفظ قرآن سخن می‌گوید: انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون/ حجر ۹

اهمیت رسالت الهی و حفظ اصالت یک متن دینی، آن هم متن ابدی و معجزه ختمیه تا آنجاست که خداوند خود حفظ آن را برعهده می‌گیرد در قرآن کریم کوچکترین خطا و اعوجاجی راه نیافته است:

الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب ولم یعجل له عوجاً قیماً/ کهف ۲- ۱

قرآناً عربیاً غیر ذی عوج لعلهم یتقون/ زمر ۸

قرآن بر این نکته تصریح دارد که در این کتاب الهی، شوخی هم راه ندارد تا چه رسد به خطا(انه لقول فصل و ماهو بالهزل/ طارق ۱۴- ۱۳)

تجربه دینی بودن وحی

در عالم تفکرات اسلامی، اولین اندیشمندی که برای نخستین بار از تجربه دینی و همسان بودن وحی با آن سخن گفته است، اقبال لاهوری می باشد. وی در کتاب «احیای فکر دینی در اسلام» سخن خود را در این زمینه با نقل قولی از عبدالقدوس گنگھی (یکی از صوفیان هند) چنین آغاز می کند: «حضرت محمد صلی الله علیه و آله به آسمان و معراج رفت و بازگشت؛ سوگند به خدا اگر من به آن نقطه رسیده بودم هرگز به زمین باز نمی گشتم.» (احیای فکر دینی در اسلام، محمد اقبال لاهوری، ترجمه احمد آرام، ص ۱۴۳)

### تفاوت وحی و تجربه دینی

نمونه هایی از تمایزها به قرار زیرند:

۱ اصطلاح «تجربه دینی» بار معنایی خاصی دارد که در دوره مدرن، میان متکلمان مسیحی به خاطر بحرانهایی در مسیحیت مطرح شد، در حالی که در فرهنگ اسلامی هیچ کدام از این عوامل و زمینه های ظهور تجربه دینی وجود ندارد؛ حتی تعبیر «شهود» و «مکاشفه» که در میان عرفای ما متداول است، از نوعی آگاهی (آگاهی لطیف از حقایق ربانی) حکایت دارد. (پژوهشهایی درباره قرآن و وحی، صبحی صالح ترجمه محمد مجتهد شبستری، ۱۳۷۳، صص ۳۵-۳۴)

وحی واقعا متضمن تجربه ای است، اما نه تجربه ای هم سطح با تجارب روزمره. درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله ، پیامبر وحی الهی در اسلام، گفته شده است که او انسانی در میان انسانهای دیگر بود، اما نه انسانی معمولی، بلکه نظیر گوهری در میان سنگها بود. در نظر مسیحیت، که بر آموزه تجسد انسان خدا گونه مبتنی است، یقینا امکان ندارد که وحی الهی را به سطح تجربه عادی بشر ارجاع و تحویل کرد، بویژه در جهانی که وجود والاتر تجربه دست یافتنی برای انسان به منزله موجودی خداگونه بسیار شاد و نادر شده است. (نیاز به علم مقدس، سید حسین نصر ترجمه حسن میانداری ص ۲۶۷).

۲ تجارب دینی و عرفانی، معمولاً با ابهام همراه است و به روشنی قابل دریافت نیست. ابهام آن به حدی است که صاحبان تجارب و عارفان خود معترفند که قادر به بیان و توصیف آن نیستند؛ چرا که آنچه به تجربه های دینی و عرفانی نسبت داده می شود، غالباً نتیجه جهد و کوشش فراوان در یک موضوع یا اثر ریاضت روحانی و یا نتیجه یک رشته تفکرات طولانی درباره یک موضوع است و عاقبت نیز آنچه از این راهها به دست می آید، در نفس انسان یقین صد در صد به وجود نمی آورد و همواره تجربه صورت یک پدیده مربوط به «خویشتن» شخص کاشف و تجربه گر باقی می ماند، برخلاف وحی که کاملاً واضح و آشکار (برای شخص پیامبر) صورت می گیرد

۳ در تجارب دینی و عرفانی، شاهد نوعی ناسازگاری هستیم و تجاربی که در اوقات و حالات مختلف برای شخص تجربه گر دست می دهد، یکسان نیست. بسیاری از فاعلان تجربه، در تجربه با یکدیگر اختلاف دارند و گاهی مشخص می شود که متعلق تجربه، اشتباه است؛ از این رو به معیار و میزانی نیاز دارند تا تجارب و مشهودات صحیح و ربانی را از مشهودات باطل و شیطانی جدا کنند، در حالی که در وحی نبوی، هیچ اختلافی دیده نمی شود؛ در میان انبیا اختلافی نیست، بلکه دریافتهای آنها با هم اتفاق دارند. از این رو، در قرآن کریم آمده است: «مصدقا لما بین یدیه» (بقره / ۹۷)

۴ - در کشف و شهودهای عرفانی، اخبار تفصیلی احوال گذشتگان و سرنوشت اقوام و ملل مختلف نمی آید، اما در وحی می آید. (درآمدی بر کلام جدید، هادی صادقی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۹)

۵) پیامبری، با آن که از مسیر معنوی به سوی خدا و تقرب به ذات او و بریدن از خلق (سیر من الخلق الی الحق) آغاز می شود که مستلزم انصراف از برون و توجه به درون است، ولی سرانجام با بازگشت به خلق و برون، به منظور اصلاح و سامان بخشیدن به زندگی انسان و هدایت آن در یک مسیر صحیح پایان می یابد. (سیر بالحق فی الحق). اقبال لاهوری با این که خود تفسیری تجربه گرایانه از وحی عرضه می کند، با این حال به این ویژگی توجه داشته و آن را چنین بیان می کند: مرد باطنی نمی خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربه اتحادی» پیدا می کند، به زندگی این جهان باز گردد؛ در آن هنگام که بنا به ضرورت باز می گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد، ولی بازگشت پیغمبر جنبه خلاقیت و ثمربخش دارد؛ باز می گردد و در جریان زمان وارد می شود، به این قصد که جریان تاریخ را تحت ضبط درآورد، و از این راه، جهان تازه ای از کمال مطلوبها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از «تجربه اتحادی» مرحله نهایی است؛ برای پیامبر، پیدا شدن

نیروهای روان شناختی او است که جهان را تکان می دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد. (اقبال لاهوری، پیشین، ص ۱۴۳)

استاد مطهری پس از ذکر سخن اقبال و تأیید این تفاوت میان وحی و تجربه دینی می نویسد:  
«بنابراین، رهبری خلق و سامان بخشیدن و به حرکت آوردن نیروهای انسانی در جهت رضای خدا و صلاح بشریت، لازمه لاینفک پیامبری است.» (نبوت، مرتضی مطهری، ۱۳۷۲ ص ۱۶۴)

بیان شد که دکتر سروش، به صراحت از تجربه دینی بودن وحی دفاع می کند. از نظر وی، پیامبر کسی است که می تواند از مجاری ویژه ای به مدرکات ویژه ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکامند. مقوم شخصیت انبیا و تنها سرمایه آنها همان «تجربه دینی» (وحی) است که هم سنخ تجربه های عارفان است. در این تجربه، پیامبر چنین می بیند که «گویی» کسی نزد او می آید و در گوش و دل او پیامها و فرمانهایی را می خواند. بنابراین، دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و کلام خداوند همان کلام پیامبر است؛ قرآن که تجربه پیامبر است، از خود او سرچشمه گرفته است و در واقع، «ترجمان تجربه» وحی است، نه خود وحی! (بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش ۱۳۷۸، ص ۱۰۳)

دکتر سروش هم اگر در «قبض و بسط تئوریک شریعت» سخن از بشری بودن، تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی می گفت، در «بسط تجربه نبوی» از بشریت، تاریخت و زمینی بودن خود دین و تجربه دینی (وحی) سخن می گوید. از دیدگاه وی، وحی پدیده ای است که با محیط منطبق می شود و کاملاً رنگ محیط را به خود می گیرد.

بنابراین، در این تقریر از وحی، شأن فاعلی پیامبر برجسته تر است؛ یعنی، خود پیامبر در فرآیند وحی آمریت دارد و «وحی تابع پیامبر است نه پیامبر تابع وحی.» منظور از تابعیت وحی از پیامبر و فاعلیت وی این است که «پروسه وحی تابع شخصیت پیامبر بود؛ یعنی، آن اتفاقاتی که می افتد تا کشفی برای پیامبر حاصل شود، خود آن کشف و آن پروسه تابع شخصیت پیامبر و متناسب با ظرفیت اوست.» (بسط تجربه نبوی، گفت و گوی عبدالکریم سروش و بهاءالدین خرمشاهی، کیان، شماره ۴۷، ص ۹)

مبنای سخن فوق، یعنی تأثیرپذیری وحی از فرهنگ زمانه و تبعیت وحی از پیامبر «مدل کانتی» می باشد، که بر اساس آن، ذهن منفعل و دریافت کننده محض نیست، بلکه ذهن فاعلیت دارد و تجربه ثابتی در کار نیست. سستی این مبنا با توجه به نقدهایی که به نظریه ساخت گرایی وارد کردیم، روشن است و نیازی به تکرار نیست. حادثه «فترت وحی» هم حکایت از آن دارد که وحی در اختیار و تابع پیامبر نبود، بلکه از جای دیگر می آمد و این پیامبر بود که تابع وحی بود و چنانچه مبدأ وحی، نمی خواست، متوقف می شد. همچنین این نظریه، با نص صریح قرآن مخالفت دارد. آنجا که می فرماید: «واتبع ما یوحی الیک من ربک» (احزاب / ۳) یا «قل... إن اتبع الا ما یوحی الی» (یونس / ۱۵؛ احقاف / ۹) بنابراین پیامبر تابع وحی بوده نه وحی تابع پیامبر

«قرآن به هیچ روی تحت تأثیر شخصیت خود محمد صلی الله علیه و آله نبوده، بلکه ملکی آن را از بیرون (از جانب خدا) به او نازل کرده است.» (فلسفه و کلام اسلامی، مونتمگری وات ترجمه ابوالفضل عزتی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸)

۷ - ادعای تجربه دینی و کشف شهود را تا حدودی می توان به آسانی از مدعی آن پذیرفت؛ (به این معنا که پذیرفتن تجربه دینی و عرفانی، مسؤولیت اعتقادی و... برای دیگران ایجاد نمی کند؛ چرا که تجربه دینی حجیت معرفت شناختی حداقل برای دیگران ندارد. اما ادعای «وحی» را هر چند که مدعی آن اصرار کند نمی توان به آسانی قبول کرد؛ چرا که وحی یک پدیده غیرعادی است که مخصوص افراد ویژه ای (پیامبران) می باشد. در حالی که تجارب دینی و عرفانی اموری هستند که در نتیجه تلاش و کوشش افراد حاصل شده، و تا حد زیادی اکتسابی هستند. بنابراین، چون وحی و نبوت به خداوند اختصاص دارند، هیچ گونه اکتسابی در آنها نیست، بلکه امری موهبتی (به پیامبران) هستند.

نقاط اشتراک و افتراق وحی رسالی قرآن و تجربه دینی  
معتقدان به امکان وجود «تجربه ای دینی» و «وحی نبوی» می پذیرند که بین وحی و تجربه دینی اشتراکاتی وجود دارد، زیرا هر دو تجربه صیغه ای معنوی و فراحسی دارند و نیز هر دو را نمی توان 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.

### 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 موجدتها 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 ارمان 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)

### 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 لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران / ۱۷۹)؛ «اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ» (شوری / ۱۳) و «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (يوسف / ۶) 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. محی الدین می‌نویسد: «ان النبوة غیر مکتسبة» (الفتوحات المکیه، ۲ / ۳) یعنی وحی نبوی غیر اکتسابی 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، جنی و شیطنانی. (فتوحات مکیه، ۲۸۱/۱؛ نیز ر. ک. به: شرح فصوص الحکم، ۱۴۷؛ نفحات، ۹۷-۹۸؛ جامع الاسرار، ۴۵۵).

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 اشراق‌ها و اشخاص دارای صلاحیت‌های فردی و نوعی نیست، ولی باید تفاوت بین الهام و وحی را جدی انگاشت؛ چه اینکه در الهام،

۱- مبدأ برای صاحب تجربه و الهام، معین و مشخص نیست.

- ۲- فرآورده‌های الهام اکثراً با ایهام و اشاره‌اند که نمی‌توان از آن، معارف متقن و متین را کسب کرد.
- ۳- 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 معرفت شناختی آن، ذهن، ص ۹۶-۱۳۷).
- 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.
- 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 عرفانی اش 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، ۱/۸۸). 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)
- 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 ایهام و ابهام و مخلوط از تجربه و تعبیراند (زبان دین و قرآن ۲۷۲). آیات قرآن کریم در همین راستا مؤید و مبین یکدیگرند.
- قرآن با همه تفصیلاتش، الهی و دارای مبدء غیبی است؛ نه این که محصول اندیشه و فکر یا ارتباط متقابل پیامبر با امتش باشد. در حالی که تجارب دینی و عرفانی دیگران:
- اولاً متأثر از فرهنگ زمانه و جهت‌گیری‌های علمی عصر خویش است.
- 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.
- 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. مبارزه طلبی در نوع خود یک برهان و قیاس را تشکیل می‌دهد، به این صورت:
- قرآن دیگران را به مبارزه طلبی و همانند آوری دعوت می‌کند این دعوت که در اصطلاح «تحدی» نام دارد مشتمل بر قیاس و برهان است بدین گونه که «لو کان هذا الكتاب من عند غیر الله لامکن الاتیان بمثله، لکن التالی باطل فالمقدم مثله». اگر این کتاب، کلام الله نباشد پس کلام بشری است و اگر بشری باشد شما هم که بشر هستید باید بتوانید مثل آن را بیاورید، اگر شما

توانستید مثل آن را بیاورید بشری بودنش اثبات می‌شود و اگر نتوانستید معلوم می‌شود که بشری نیست و اعجازی است که هم اثبات کننده رسالت آورنده آن و حقانیت قرآن است (آیت الله جوادی آملی عبدالله تفسیر موضوعی قرآن کریم، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۳۸).

در مقابل تجارب دینی

اولاً) همراه با بینة روشن و قانع کننده، حداقل برای دیگران، نیستند.

ثانیاً) در طول تاریخ عرفان کسی برای کشف و تجلّی 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

در تحلیل های فلسفی که بیان شد، برخی بر نقش مهم قوه خیال در دریافت حقایق جزئی وحی تأکید کرده اند. اما تحلیلهای برخی از آنان در این مورد از یک نارسایی برخوردار است؛ زیرا از نظر آنان قوه خیال هم مانند قوه ناطقه قادر است به عقل فعال متصل شود و حقایق جزئی را از آن دریافت کند؛ درحالی که حقایق جزئی نزد عقول عالییه که عالم بر کلیات هستند، نمی تواند تحقق داشته باشد. اما برخی با قائل شدن به عالم دیگری به نام عالم خیال، این نارسایی را برطرف کرده اند. از نظر اینان نبی این حقایق جزئی وحی را در عالم خیال مشاهده می کند. اما با وجود اختلاف میان این دو گروه در مورد منشأ و مبدأ حقایق جزئی وحی، همه بر ماورایی و الهی بودن وحی و همچنین نقش قابلی قوه خیال در دریافت این حقایق از آن منشأ تأکید دارند. در واقع با وجود اینکه هردو معتقدند پیامبر نقش اساسی در قابلیت و دریافت وحی دارد و با ارتقا و کمال در هر دو قوه ناطقه و خیال به دریافت وحی نائل میشود، ولی هیچکدام برای او نقش فاعلی به این معنا که خود تولیدکننده وحی باشد، قائل نیستند. لذا از نظر فلاسفه پیامبر(ص) فقط دریافت کننده وحی است، از نظر آنها وحی ادراکات افاضه شده از عقل فعال بر نفس پیامبر است

قوه خیال پیامبر(ص) فقط در دریافت وحی به صورت محسوس نقش دارد. برای آنکه مجرد وحی به عالم محسوس تنزل پیدا کند پیامبر(ص) باید دارای قوه خیال قوی باشد تا به وسیله آن حقیقت مجرد به صورت محسوس در آید. شخصیت پیامبر(ص) در وحی دخالت ندارد و فقط قوه خیال او در ادراک وحی دخالت دارد. پیامبر(ص) یا غیر پیامبر برای ادراک حقایق باید از ابزارهای ادراکی استفاده کنند لذا برای ادراک وحی آن هم به صورت مسموع و ملفوظ باید قوه‌ای وجود داشته باشد به زعم فلاسفه این قوه چیزی جز قوه خیال نیست.

سروش گاهی ادعا می‌کند که الفاظ در نزول وحی محدودیت ایجاد می‌کنند. خداوند خود به این امر آگاه است و با توجه به ظرف و محدودیت الفاظ پیام خود را ارسال می‌کند. یا باید پذیرفت که پیامی اسال نشود یا باید لوازم آن را پذیرفت. خداوند با این محدودیت قوه تخیل پیامبر(ص) را آنگونه ساخته که مطابق با آنچه مورد نظر خداست، وحی را دریافت کند.

- فلاسفه اسلامی با توجه به تفسیری که از نبوت ارائه می‌دهند به ویژه بحث‌هایی که در باب ضرورت نبوت و علم و عصمت پیامبر(ص) دارند به دنبال تحلیلی از وحی هستند که خطاناپذیر باشد لذا ساحت انبیا را برتر از آن می‌دانند که سهوی در وجود آنها راه یابد چه رسد به آنکه در دریافت وحی خطا کنند.

### منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۹م، تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات، ط الثانیه، قاهره، دارالعربی البستان.
۲. اقبال لاهوری، محمد، بی تا، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، رسالت قلم
۳. ایان باربرو، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲
۴. باربرو، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی

۵. بسط بسط تجربه نبوی، گفت و گوی عبدالکریم سروش و بهاء‌الدین خرمشاهی، کیان، شماره ۴۷
۶. بوکای، موریس، ۱۳۶۸، تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۷. جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین المللی الهدی، چاپ سوم، ۱۳۸۱
۸. جوادی آملی عبدالله تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، اسراء، چ اول، ۱۳۷۸، ج ۱
۹. جوادی آملی، عبدالله، معرفت شناسی در قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۹، ش، دوم.
۱۰. حامد ابوزید، نصر، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۱، ش، چ دوم.
۱۱. حسینی طباطبایی، مصطفی، بی تا، خیانت در گزارش تاریخ؛ نقد کتاب بیست و سه سال، چ چهارم، تهران، چاپخس
۱۲. خسرو پناه، عبدالحسین، چیستی علم حضوری و کارکردهای معرفت شناختی آن، ذهن، ۱۳۸۲، ش ۱۵ و ۱۶
۱۳. دیون یورت، جان، ۱۳۳۵، عذر تقصیر به پیشگاه محمد و قرآن، ترجمه سید غلامرضا سعیدی، چ دوم، تهران، شرکت نسبی محمد حسین اقبال و شرکاء
۱۴. ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۵، ش، دوم.
۱۵. سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، تهران: المکتبه الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۱۶. سروش عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۱۷. سروش عبدالکریم مجله آفتاب، «اسلام، وحی و نبوت»، تهران، ش ۱۵.
۱۸. سروش عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹، ش، سوم.
۱۹. سروش عبدالکریم، کلام محمد (صلی الله علیه و آله)؛ گفتگوی مبشله هوبینک با وی درباره قرآن، برگردان آصف نیکنام، سایت رجانیوز، بازیابی شده خرداد ۱۳۸۷
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۵
۲۱. سید حسین نصر، آرمانها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه انشاء الله رحمتی، نشر جام، چاپ اول، ۱۳۸۲
۲۲. صادقی، هادی، درآمدی بر کلام جدید، انجمن معارف و کتاب طه، چاپ اول، ۱۳۸۲
۲۳. صبحی صالح، پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی، ترجمه محمد مجتهد شبستری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۳
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، تفسیر قرآن کریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار، ۱۳۶۳.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمد حسین، ۱۳۲۸، شیعه در اسلام، تهران، چاپخانه زیبا
۲۶. طبرسی، امین‌الاسلام، مجمع البیان فی علوم القرآن، تهران: ناصر خسرو، بی-تا.
۲۷. عبدالوهاب بن احمد، البیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الاکابر (فی بیان علوم الشیخ الاکبر محیی الدین بن العربی)، دار احیاء تراث العربی، بیروت، ۱۴۱۸ هـ. ق، الاولی.
۲۸. علی زمانی؛ امیر عباس، تأملاتی در باب رابطه علم و دین در مغرب زمین، انجمن معارف، چاپ اول
۲۹. فارابی، ابونصر ۱۹۸۶ م، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دار المشرق.
۳۰. قائمی نیا علی رضا، وحی و افعال گفتاری، انجمن معارف، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۳۱. قراملکی احد فرامرز، هندسه معرفتی کلام جدید، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول،
۳۲. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم [ابن العربی]، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۲، ش، چ اول.
۳۳. لاهوری، محمد اقبال، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام
۳۴. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، چاپ دوم،
۳۵. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الابرار (ع)، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق
۳۶. محسن قمی، برهان تجربه دینی، نقد و نظر، شماره ۶۵ ۲۶

۳۷. مطهری مرتضی، نبوت، مجموعه آثار، جلد ۴، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲
۳۸. معرفت، محمدهادی، ۱۴۱۶ق، التمهید فی علوم القرآن، چ دوم، قم، مؤسسه النشر اسلامی
۳۹. مفتونی، نادیا، «بررسی مقایسه-ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن-سینا»، حکمت سینوی، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۳۸۷
۴۰. ملاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی) (۱۴۱۹م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴۱. ملایری، موسی، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم: کتاب طه، ۱۳۸۴
۴۲. مونتگمری وات، ویلیام، ۱۳۴۴، محمد پیامبر و سیاستمدار، ترجمه اسماعیل ولی زاده، تهران، کتاب فروشی اسلامی
۴۳. مونتگمری وات، فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۶
۴۴. نصر سید حسین، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میانداری، کتاب طه، چاپ دوم، ص ۲۶۷
۴۵. نصری؛ عبدالله، یقین گمشده (گفت و گوهایی در باب فلسفه دین)، انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۸۰
۴۶. هوردن ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه طاطه وس میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی