

## المیزان و تحلیل وحی

مصطفی کریمی / استادیار گروه تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۳/۳/۲۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۱۱

karimi@qabas.net

### چکیده

وحی به منزله «پیام الهی به پیامبران برای هدایت مردم»، پایه و قوام شرایع الهی و ارزنده‌ترین گوهر آسمانی بر دامن زمینیان است و با سرشت و سرنوشت آدمی پیوندی ناگسستنی دارد. وحی، به علت کوتاهی دست بشر عادی در نیل به آن، در گیرودار تحلیل‌های گوناگون و گاه غلط افتاده است. کسانی آن را حاصل خلجان ذهنی یا نبوغ فکری و نتیجه عواطف شدید و یا تجربه دینی و حاصل رؤیای پیامبر پنداشته‌اند. این تحلیل‌ها نادرست‌اند و پیامدهایی ناپذیرفتنی مانند خطاپذیر و بشری شدن وحی دارند و با بیان دو طرف ارتباط، یعنی خدا و پیامبر ناسازگارند. به جهت نقش بی‌بدیل وحی و اهمیت تحلیل آن از یک‌سو، و جایگاه تفسیر گران‌سنگ المیزان از سوی دیگر، این نوشته، تحلیل وحی از نگاه آن تفسیر را بررسی می‌کند. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و ارزیابی اطلاعات به صورت توصیفی و تحلیلی خواهد بود. بررسی ما نشان می‌دهد که تفسیر المیزان بر خلاف روش تحلیل‌های دیگر، به سخن مبدأ وحی و گیرنده آن عنایت ویژه داشته است و با استفاده از آیات قرآن و روایات، وحی را سخن حضوری خداوند می‌داند که به صورت تجلی بر قلب پیامبران، به‌طور مستقیم، از پس حجاب یا با واسطه فرشته نازل شده است.

**کلیدواژه‌ها:** وحی، تحلیل‌های وحی، سخن حضوری، نزول به تجلی، تجربه دینی، قرآن، المیزان.

### مقدمه

انسان به‌سبب ناتوانی خویش از شناخت نیک‌بختی و دستیابی به آن، همواره نیازمند هدایت الهی است. این هدایت تنها از طریق نزول «وحی» بر انسان‌های برگزیده میسر است (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، 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. از این‌رو وحی همواره کانون توجه اندیشمندان به‌ویژه دانشوران ادیان وحی‌محور (یهود، مسیحیت و اسلام) و به‌ویژه اندیشوران مسلمان بوده است؛ لکن به‌رغم این همه توجه و تلاش علمی برای کشف ماهیت وحی، به علت خارج از حواس بودنش (طباطبائی، بی‌تا، 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 مادی‌گرایانه، رهاورد پیامبران را حاصل را خلجان ذهنی و بیماری صرع (ر.ک. 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، بی‌تا، ص ۲۲۰-۲۱۹) یا نتیجه عواطف شدید (ر.ک. دیون یورت، ۱۳۳۵، ص ۱۶؛ مونتگمری وات، ۱۳۴۴، ص ۲۳ و ۲۹۷ و ۲۹۸) ایشان پنداشته‌اند و ارتباط و حیانی پیامبران با خداوند را منکر شده‌اند. در سده‌های اخیر، برخی از اندیشمندان مسیحی، برای رهایی از برخی مشکلات کتاب مقدس، وحی را «تجربه دینی» پیامبران شمرده‌اند. با تأسف فراوان، بعضی نویسندگان مسلمان و وطنی نیز با چشم‌پوشی از بیان دو طرف این ارتباط (خدا و پیامبر)، این تحلیل از وحی را پذیرفته و آن را تنها تحلیل صحیح معرفی کرده‌اند (ر.ک. سروش، ۱۳۷۹، ص ۳-۱۴)، و به تازگی وحی قرآنی را گزارش رؤیای محمدی ﷺ اعلام داشته‌اند (ر.ک. سروش، «محمد ﷺ: راوی رویاهای رسولانه» که به صورت سلسله نگارش‌هایی در سایت خود از ۲۷ رجب ۱۴۳۴ق / ۱۷ خرداد ۱۳۹۲ آغاز کرده است).

به‌رغم پژوهش‌های درخور توجهی که درباره وحی سامان یافته (که سعی همگان مشکور باد!) مسئله حقیقت وحی، هنوز نیازمند بازپژوهی است و می‌سزد که با یاری جستن از آیات و روایات، و با نگاهی نو، جامع و دقیق، به وحی و به‌ویژه وحی قرآنی توجه دوباره شود. پژوهش پیش‌رو با این هدف سامان یافته است و حقیقت وحی را از نگاه تفسیر گران‌سنگ المیزان بررسی می‌کند؛ زیرا المیزان افزون بر اینکه در میان تفاسیر از جایگاهی والا برخوردار است، در تحلیل وحی نیز به‌گونه‌ای شایان

توجه از آیات قرآن و روایات بهره کافی برده است و این وجه امتیاز مهم تحلیل المیزان نسبت به تحلیل‌های دیگر از حقیقت وحی به‌شمار می‌آید. یادآور می‌شود پژوهش مستقلی که حقیقت وحی از نگاه المیزان را بررسی کند و ما را از این پژوهش مستغنی سازد یافت نشد؛ گرچه برخی آثار در حوزه وحی‌شناسی، شماری از مسائل کلی مربوط به وحی را از نگاه المیزان یا علامه طباطبائی بررسی کرده‌اند، مانند «وحی‌شناسی در اندیشه تفسیری علامه طباطبائی» به قلم محمدعلی اردستانی، چاپ شده در مجله قیسات، بهار ۱۳۸۷، شماره ۴۷، ص ۱۰۳-۱۲۰.

### ۱. مفهوم وحی

واژه «وحی» و مشتقات آن کاربردهای لغوی پرشماری دارند، از جمله مانند نوشتن، الهام، اشاره (فراهیدی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۹۳۲)، نوشته، کتاب (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۵۱۹). رسالت و کلام پنهانی (ابن منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۱۵، ص ۳۷۹)، درباره ریشه معنایی «وحی» دو دیدگاه وجود دارد: یکی آن را القای دانش به دیگری می‌داند که همه کاربردها به این معنا بازمی‌گردد (ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۶، ص ۹۳؛ ر.ک. سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۴) و دیگری اشاره سریع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ماده «وحی»). المیزان ریشه معنایی وحی را یک جا القای پنهانی معنا (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۹۲) و جای دیگر القای پنهانی و سریع معنا به نفس می‌داند (همان، ج ۱۴، ص ۱۴). به نظر می‌رسد ریشه معنایی «وحی» انتقال است؛ زیرا در همه کاربردهای لغوی آن لحاظ شده است. ریشه معنایی وحی همراه با «الی» که در قرآن کریم به همین شکل آمده است - تنها انتقال پنهانی بدانیم به واقع نزدیک‌تر است؛ زیرا هر انتقال سریعی، پنهانی نیز هست؛ ولی هر انتقال پنهانی‌ای، سریع نیست. از این رو، برخی به‌رغم اینکه وحی را (بدون الی) به معنای مطلق انتقال دانسته‌اند، ریشه معنایی وحی همراه با حرف «الی» را انتقال پنهانی به‌شمار آورده‌اند (ر.ک. زمخشری، ۱۳۷۲ق، ص ۴۹۴).

واژه «وحی» در قرآن به معنای لغوی آن و در کاربردهای پرشمار آمده که در همه آن موارد، نوعی انتقال پنهانی معنا لحاظ شده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۹۲)؛ زیرا کاربرد قرآنی وحی به صورت فعلی در همه موارد با «الی» آمده است، جز در آیه پنجم سوره زلزال که با «لام» همراه است و علامه آن را به معنای الی می‌گیرد (همان، ج ۲۰، ص ۳۴۳). کاربردهای قرآنی «وحی» عبارت‌اند از:

۱. الهام الهی، مانند الهام به برخی جامداتی همچون زمین (زلزال: ۵) (ر.ک. همان، ج ۶، ص ۲۲۳؛ ج ۱۶، ص ۱۰) و الهام به برخی حیواناتی چون زنبور از طریق غریزه آنها (نحل: ۶۸) (ر.ک. همان، ج ۲،

- ص ۳۱۸ و ۳۱۹) و الهام به مادر حضرت موسی علیه السلام (قصص: ۶ و ۷) (ر.ک. همان، ج ۶، ص ۲۲۳؛ ج ۱۰، ص ۱۴۹ و ۱۵۹)؛
۲. القای شیطان جن و انس به دوستان خود (انعام: ۱۱۲) (ر.ک. همان، ج ۱۲، ص ۲۹۲)؛
۳. اشاره پنهانی حضرت زکریا به قوم خود (مریم: ۱۱ و ۱۰) (ر.ک. همان، ج ۱۴، ص ۱۸ و ۲۵)؛
۴. پیام الهی به فرشتگان (انفال: ۱۲)؛
۵. فرستادن روح به پیامبر (شوری: ۵۲)؛
۶. تأیید عملی پیشوایان الهی (انبیاء: ۷۳) (ر.ک. همان، ج ۶، ص ۳۲۱؛ ج ۱۰، ص ۲۲۳)؛
۷. وحی اصطلاحی و ارتباط نبوی (نساء: ۱۶۳).

یادآوری این نکته ضرورت دارد که گرچه بررسی کاربردهای قرآنی «وحی» نشان می‌دهد بهره‌مندی از القای معنای الهی در هر طبقه‌ای از موجودات وجود دارد، نمی‌توان مصادیق این کاربردها را حقیقتی واحد تصور کرد (ر.ک. بازرگان، بی‌تا، ص ۹۱-۹۳ و ۱۰۸) یا وجود امر مشترک را از آن استنباط کرد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۱۰) و ویژگی‌های یکی را به مصداق دیگر نیز تعمیم داد.

علامه طباطبائی همانند برخی از اندیشمندان مسلمان (ر.ک. مفید، ۱۳۷۲، ص ۱۲۰-۱۲۱) بر این باور است که منظور از وحی در فرهنگ اسلامی آن‌گاه که به خدا نسبت داده می‌شود، تنها پیام الهی به پیامبران است و کاربردهای لغوی و قرآنی دیگر، حتی آنچه - طبق عقیده شیعه و تأیید آیات و روایات - خداوند بر ائمه اهل‌بیت علیهم السلام به‌منزله علوم غیبی القا می‌کند، وحی اصطلاحی نیست. وی در این باره می‌گوید:

بنابراین وحی در اصطلاح، ویژه پیامبران است و می‌توان آن را چنین تعریف کرد: «انتقال حقایق و معارف از جانب خداوند به انسان‌های برگزیده (پیامبران) از راهی غیر از طرق عادی معرفت، برای ابلاغ به مردم جهت راهنمایی آنان» (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۲، ص ۲۹۲؛ عبده، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۲؛ مصباح، ۱۳۹۳، ص ۷۴؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۸؛ معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۵۱).

موضوع سخن ما در این نوشته، وحی اصطلاحی است که ویژه پیامبران الهی است. براین اساس در ادامه، حقیقت وحی به پیامبران را از نگاه المیزان بررسی، و از این رهگذر تحلیل‌های غلط از وحی را نیز نقد می‌کنیم. در باور مرحوم علامه، چون وحی دریافت و شعور ویژه در باطن پیامبران است، درک آن برای انسان‌های عادی میسر نیست (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۶) و باید دست نیاز به سوی آیات و روایات دراز کرد تا ویژگی‌های وحی و برخی امور مربوط به آن را به دست آورد و تا اندازه‌ای حقیقت وحی را روشن ساخت. از این رو علامه در تحلیل وحی و نقد اقوال دیگر، از آیات و روایت استفاده می‌کند و آنها را مخالف صریح کتاب و سنت و سخن پیامبران می‌شمارد (ر.ک. همان، ج ۲، ص ۱۵۵).

## ۲. حقیقت وحی

بهرغم اینکه مرحوم علامه درک حقیقت وحی را برای انسان‌های عادی میسور نمی‌داند، ویژگی‌هایی را از آیات و روایات برای وحی استخراج می‌کند که تحلیل درست حقیقت وحی را می‌رسانند. در ادامه این ویژگی‌ها را برمی‌رسیم.

## ۲-۱. وحی؛ تکلیم الهی

مرحوم علامه در جای‌جای تفسیر المیزان اشاره می‌کند که وحی، سخن گفتن و تکلیم الهی است (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱۲؛ ج ۲، ص ۲۴۰ و ۳۳۶؛ ج ۳، ص ۸۵ و ۱۸۳؛ ج ۴، ص ۳۳۴؛ ج ۵، ص ۲۱۵): «الوحی التکلیم الإلهی لأنبیائه ورسله» (همان، ج ۱۲، ص ۲۹۲)؛ «أن الوحی بمعنی تکلیم الله سبحانه لعبده» (همان، ج ۳، ص ۲۲۰)؛ «الوحی وهو نوع تکلیم إلهی» (همان، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ج ۱۰، ص ۲۶۲).

## ۲-۱-۱. مفهوم تکلیم الهی

واژه «تکلیم» از ماده «کلم» است و یکی از دو ریشه (ابن‌فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۱۳۱) معنایی آن، «سخن بیانگر معنا» می‌باشد (ابن‌منظور، ۱۳۰۰ق، ج ۱۲، ص ۵۲۳؛ و نیز ر.ک. فیومی، ۱۳۴۷، ص ۵۳۹). کلام در این کاربرد با عمل وضع در میان مردم و قرار دادن واژگان برای معانی هنگام استعمال (ر.ک. غروی نائینی، ۱۴۰۹ق، ج ۲-۱، ص ۲۹؛ صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۳، ص ۱۱۹) و در ظرف اجتماع (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۵) شکل می‌گیرد.

علامه بر این باور است که در فرهنگ قرآنی معنای «تکلیم» منحصر به بیان مراد با اصوات مادی نیست، بلکه انتقال مراد با غیر الفاظ مادی را نیز دربرمی‌گیرد (همان، ج ۱۳، ص ۴۰۴). از این‌رو چنان‌که به تفصیل خواهد آمد، در ارتباط و حیاتی پیامبران با خدا، الفاظ مادی و بهره‌گیری از گوش و چشم مادی مطرح نیست، و وحی می‌تواند با ارائه واقع به پیامبران توسط خداوند صورت بگیرد و نباید پنداشت که ارائه واقع به پیامبران با تکلیم ناسازگار است. بنابراین باید وحی به پیامبران را رؤیا شمرد. البته باید توجه کرد که در هر تکلیمی، دست‌کم سه امر مطرح است: کلام، انتقال‌دهنده کلام و گیرنده کلام.

ادله و شواهد متعدد قرآنی و روایی دلالت دارند که وحی، کلام و سخن خدا با پیامبران است. برخی از این شواهد از این قرارند:

الف) در آیات پرشماری درباره وحی، از کلام و مشتقات آن استفاده شده است:

۱. برخی آیات وحی به پیامبران را تکلیم الهی می‌شمارند (بقره: ۲۵۳)، مانند: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۳). این آیه و آیاتی مانند آن، به‌طور مطلق، سخن گفتن خدا با پیامبران را بیان کرده‌اند و آیه ۵۱ سوره شورا آن اطلاق را چنین تفسیر می‌کند: «و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی یا فرستاده‌ای بفرستد و [آن فرستاده] به اذن او هر چه بخواهد وحی کند. آری اوست بلندمرتبه سنجیده‌کار» (شوری: ۵۱). جمعی از یهود نزد حضرت محمد ﷺ آمدند و گفتند: «اگر تو پیامبری، چرا خدا با تو همانند موسی ﷺ سخن نمی‌گوید؟ به تو ایمان نمی‌آوریم، مگر اینکه خدا با تو سخن بگوید» (انصاری قرطبی، ۱۴۱۶ق، ج ۱۶، ص ۵۳). این آیه نازل شد تا نشان دهد سخن گفتن خداوند با انبیا تنها از نوع سخن گفتن از پس حجاب با موسی ﷺ نیست؛ بلکه وحی بی‌واسطه و با واسطه فرشته نیز سخن گفتن است. بنابراین نباید «إِلَّا وَحِيًّا» را استثنای مقطوع گرفت و وحی در آیه را خارج از تکلم الهی شمرد؛ زیرا هر سه قسم یادشده تکلم الهی‌اند (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۷۶۷ و طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۵۸۵۷)؛

۲. خداوند از وحی نازل‌شده بر حضرت محمد ﷺ، گاه با وحی الهی (انعام: ۱۹؛ یوسف: ۳؛ طه: ۱۱۴) و گاه با کلام الهی یاد می‌کند: «و بدین‌گونه قرآن عربی (گویا) به سوی تو وحی کردیم تا [مردم] مکه و کسانی را که پیرامون آن‌اند هشدار دهی...» (شوری: ۷)؛ «و اگر یکی از مشرکان از تو پناه خواست، پناهش ده تا کلام خدا (قرآن) را بشنود» (توبه: ۶). از اینکه قرآن در آیات پیشین، خود را وحی معرفی کرده و در این آیه شریفه، کلام‌الله (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۵۵)، استفاده می‌شود که وحی الهی همان کلام‌الله است؛

۳. قرآن کریم از تورات نیز که وحی خداوندی است با تعبیر کلام‌الله یاد می‌کند: «آیا طمع دارید که [اینان] به شما ایمان بیاورند با آنکه گروهی از آنان سخنان خدا را می‌شنیدند، سپس آن را بعد از فهمیدنش تحریف می‌کردند و خودشان هم می‌دانستند» (بقره: ۷۵). در این آیه شریفه مراد از کلام‌الله، وحی به موسی ﷺ است که برخی از عالمان یهود پس از شنیدن، آن را تحریف کردند (همان، ج ۱، ص ۲۱۴).

ب) قرآن کریم «وحی» را قول خداوند می‌خواند (ر.ک. حاقه: ۴۰؛ تکویر: ۱۹): «ما به راستی بر تو گفتاری سنگین می‌افکنیم» (مزل: ۶). علامه طباطبائی مراد از قول را قرآن می‌داند که به اعتبار دشواری درک حقایق آن و سختی امتثال فرمان‌هایش، قول ثقیل خوانده شده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۶۲). آیاتی از قرآن نیز از وحی به کلام و کلمه یاد می‌کنند (مانند: تحریم: ۱۲؛ ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج

۱۹، ص ۳۴۵). «مراد از کلمات را وحی الهی فرود آمده بر پیامبران می‌شمارد» (شوری: ۲۴). به باور علامه در این آیه شریفه مراد از کلمات، وحی الهی به پیامبران است که خداوند آن را پایدار می‌سازد (طباطبائی، بی تا، ج ۱۸، ص ۵۰):

ج) در روایات پرشماری نیز اشاره شده که وحی و قرآن، کلام الهی است. علی بن سالم از پدرش نقل کرده است که از امام صادق علیه السلام درباره قرآن کریم پرسیدم، حضرت فرمود:

«کلام الله و قول الله و کتاب الله و وحی الله» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۲، ص ۱۱۶).

المیزان از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که ایشان تورات، انجیل و زبور را کلام الهی می‌خوانند (ر.ک. طباطبائی، بی تا، ج ۱۴، ص ۲۵۶).

بنابراین همچون اغلب قرآن پژوهان و متکلمان مسلمان، علامه نیز وحی را کلام الهی می‌داند و معتقد است که انکار سخن گفتن خداوند با انسان‌ها (ر.ک. شهرستانی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۰) به معنای انکار وحی، و ناسازگار با اصول و مبانی ادیان آسمانی است.

## ۲-۱-۲. چگونگی کلام و تکلیم الهی

کیفیت کلام و تکلیم خداوند از کهن‌ترین مسائل مطرح در ادیان آسمانی است. با فتوحات مسلمانان در پایان قرن نخست و آغاز سده دوم هجری و در نتیجه ورود مسائل جدید و افکار ملل دیگر به جامعه اسلامی، بحث از کلام الهی به صورت جدی در گرفت و این مسئله مطرح شد که آیا کلام الهی، فعلی از افعال خدا، و حادث است و یا صفتی از صفات خداوند، و قدیم است؟

کسانی حقیقت سخن الهی را حروف و اصوات منظمی دانستند که خداوند در هوا یا محلی می‌آفریند. این حروف و اصوات، نشانه حقایق و معارف موجود در لوح محفوظاند و بر معنای مورد نظر خداوند دلالت دارند (ر.ک. قوشجی، بی تا، ص ۳۱۶؛ حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰۸؛ لاهیجی، بی تا، ص ۵۵۵)؛ و سر تفاوت سخن خداوند با سخنان دیگر در این است که خداوند آن را بی واسطه می‌آفریند (ر.ک. قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۷، ص ۶۰). چنان‌که به تفصیل خواهد آمد، حضوری بودن دریافت وحی و ناتوانی دیگران از شنیدن وحی به‌رغم سلامت حواس آنها، و عدم تفاوت حواس پیامبران با ایشان، شاهد نادرستی این تحلیل از کلام خداست.

حنابله و ابن تیمیه تکلم را از صفات ذات می‌دانستند و معتقد بودند اصوات و حروف قائم به ذات خداوند، و همانند صفات علم و قدرت، قدیم‌اند (ر.ک. ایجی، ۱۳۲۵ق، ص ۲۹۳). این عقیده بر پایه

ناستوار باور به قدیم بودن کلام الهی بنا نهاده شده است (ر.ک. فخر رازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲۷، ص ۱۸۸)، و نخستین لازمه‌اش این است که ذات خداوند از اصوات و حروف ترکیب یافته باشد که نادرست است.

اشاعره معتقدند سخن خداوند نه اصوات و حروف، بلکه «کلام نفسی» است. کلام نفسی، معنا و حقیقتی است از صفات ذات الهی، و غیر از علم، اراده و کراهت است. هنگام سخن گفتن خدا با پیامبران، آن معنا و حقیقت از طریق الفاظ به ایشان منتقل می‌شود (ر.ک. تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۴؛ شهرستانی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹۵؛ همو، بی تا؛ رازی، ۱۳۴۱ق، ص ۱۵۰-۱۵۲). بنابراین کلام خداوند قدیم و صفتی قائم به ذات است (ر.ک. ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۹۳ و ۹۴؛ شهرستانی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۹۵). این سخن ادعایی بی دلیل است و دیگر گروه‌های فکری اسلامی، این دیدگاه را درباره کلام الهی نپذیرفته‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۴۴). اشکال این دیدگاه در آن است که:

اولاً برای تکلم، غیر از علم و اراده به چیز دیگری نیاز نیست و کلام ملفوظ الهی از علم خداوند سرچشمه می‌گیرد؛ چنان‌که خداوند درباره قرآن کریم می‌فرماید: «أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ» (هود: ۱۴ و ۱۳)؛ ثانیاً تکلم، حادث و از صفات فعل است. آیات مربوط به تکلم الهی نیز بر زمانی بودن کلام خداوند دلالت دارند: «و چون موسی به میعاد ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت» (اعراف: ۱۴۳).

امام علی علیه السلام درباره کیفیت سخن خدا می‌فرماید: «سخن خدای سبحان به کاری است که ایجاد کرده است که پیش از این نبوده است. اگر قدیم باشد، خدای دوم خواهد بود» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶). در جلد ۹۲ بحار الانوار در باب «ان القرآن مخلوق» چندین روایت دال بر مخلوق و حادث بودن قرآن آمده است. از جمله امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «همانا کلام خداوندی حادث است نه ازلی؛ زیرا خداوند بود، ولی متکلم نبود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۷). علامه طباطبائی از امام رضا علیه السلام چنین روایت آورده است:

معاذ الله از اینکه خدا شبیه به خلق خود شود، و یا مثل خلقش تکلم کند. خدای سبحان همان‌طور که به هیچ چیز شبیه نیست، سخن گفتن خدا با مخلوق خود همانند سخن گفتن مخلوقی با مخلوق دیگر نیست، بلکه سخن گفتن خدا تنها به این است که سخن را ایجاد کند (طبرسی، ۱۳۰۴ق، ج ۲، ص ۱۸۴).

وی در پایان آورده است اخباری که در این معنا از اهل بیت علیهم السلام رسیده، بسیار فراوان‌اند، و طبق کتاب و سنت، کلام خدا صفت فعل است، نه صفت ذات (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۳۲۴ و ۳۲۵). بنابراین از نگاه علامه طباطبائی وحی کلام خداوند است. از این رو چنان‌که در ادامه خواهد آمد، هر تحلیلی که وحی را کلام الهی نداند، ناصحیح است.

## ۲-۲. حضوری بودن ارتباط وحیانی

مسئله دیگری که به روشن شدن حقیقت وحی کمک می‌کند این است که مشخص شود ارتباط وحیانی و سخن گفتن خداوند با پیامبران، حضوری و غیر مادی است یا مادی؟ علامه طباطبائی این ارتباط را غیر مادی و حضوری می‌داند. ایشان در این باره گوید: «وحی شعور و درک ویژه [ای] است در باطن پیامبران» (همان، ج ۲، ص ۱۵۹). ادله و شواهد نیز دلالت دارند که ارتباط وحیانی، باطنی و غیر مادی است.

## ۲-۲-۱. ادله حضوری بودن وحی

خداوند در آیه ۵۱ سوره شورا، می‌فرماید: «وَمَا كَانَ لَبَشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ». علامه طباطبائی معتقد است که فقره پایانی این آیه شریفه «إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ» تعلیل برای مضمون آیه است و دلالت دارد که خداوند، بلندمرتبه‌تر از آن است که کلامش با به‌کارگیری ابزار مادی باشد (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۷۵). چنان‌که گذشت، از این آیه شریفه استفاده می‌شود که قسمی از وحی توسط فرشته و قسمی دیگر نیز از پس حجاب است. شاید غیر مادی و حضوری بودن این دو قسم وحی، کمی درخور تأمل به نظر آید؛ لکن آیاتی از قرآن دلالت دارند که حتی آن دو قسم نیز حضوری‌اند.

وحی با واسطه فرشته، غیر مادی است؛ زیرا این ارتباط روحانی، و به تعبیر ابن‌سینا تأثیر نفسانی در نفس است (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م، ص ۲۲۳). قرآن تصریح می‌کند که فرشته وحی را بر قلب پیامبر می‌رساند (و نیز ر.ک. بقره: ۹۷): «و راستی که این [قرآن] وحی پروردگار جهانیان است. روح‌الامین آن را بر دلت نازل کرد» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۴). از اینکه «عَلِيُّ قَلْبِكَ» گفته شده، نه «علیک» که همه اعضای حضرت را دربرمی‌گیرد، برمی‌آید که جبرئیل وحی را بدون دخالت حواس بر قلب فرود می‌آورده است (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۴۵). حضرت محمد ﷺ نیز می‌فرماید: «إِنَّ الرُّوحَ الْقُدُسَ نَفَثَ فِي رَوْعِي» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۲، ص ۷۴، ح ۲)؛ همانا روح‌القدس در جان من دمید.

در روایات آمده است که گاهی فرشته وحی با پیامبر اکرم ﷺ تکلم می‌کرده است: «وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيَكَلِّمُنِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۲۶۰، ح ۱۲). این روایات با آیات و روایات پیشین منافات ندارند؛ زیرا فرشته وحی با برقراری ارتباط روحی با پیامبر، وحی را به قلب او می‌رساند (ر.ک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۱۵). حضرت فرشته وحی را می‌دید و صدای او را می‌شنید، اما نه با

چشم و گوش مادی (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۳۸، ۱۳۹). بنا بر یک احتمال (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۲۴)، آیات ذیل، از دیده شدن فرشته توسط پیامبر اکرم ﷺ به مشاهده قلبی تعبیر می‌کنند:

«مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى أَفْتَمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُتَهَيِّ» (نجم: ۱۰-۱۳).

قسم دیگر وحی، یعنی «وحی از پس حجاب» نیز ارتباطی حضوری و غیر مادی است. مثلاً حضرت موسی ﷺ در وادی طور، گرچه ندایی از درخت شنید، چنان نبوده که درخت سخن بگوید؛ زیرا حضرت موسی ﷺ وحی را از همه جهات می‌شنید (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۱). پس در حقیقت، کلام قائم به آن درخت نبوده (مانند قیام کلام به متکلم در ما انسان‌ها). بلکه تنها خداوند از وراي حجاب درخت با حضرت موسی ﷺ سخن گفته است؛ البته حجابی که با احاطه الهی بر همه چیز منافات نداشته باشد (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۴۴). به همین جهت، آیات دیگر از سخن گفتن خدا با حضرت موسی ﷺ در این واقعه به وحی و سخن رمز تعبیر می‌کنند: «و از جانب راست طور او [موسی] را ندا دادیم و درحالی که با وی راز گفتیم، او را به خود نزدیک ساختم» (مریم: ۵۲).

چنان‌که از برخی روایات استفاده می‌شود، ممکن بوده است که پیامبر در مواردی برای آمادگی جهت دریافت وحی، صدایی را بشنود. حضرت محمد ﷺ در پاسخ به پرسش عبدالله بن عمر از کیفیت نزول می‌فرماید: «صدایی پی‌درپی می‌شنوم، سپس بی‌درنگ ساکت می‌شوم» (سیوطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۶۰).

صلاصل، جمع «صلصله» به معنای «صداهای پی‌درپی» است که حضرت می‌شنید تا برای دریافت وحی آماده شود (همان؛ معرفت، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۶۷). به همین جهت، حضرت پس از شنیدن صدا بی‌درنگ ساکت می‌شد؛ چنان‌که می‌فرماید: أَسْكُتُ عِنْدَ ذَلِكَ.

روایات نیز به عدم شباهت تکلم الهی به تکلم بشری اشاره دارند. در روایتی آمده است فردی با اشاره به زبان خود از امام رضا ﷺ پرسید: آیا خدا با این زبان سخن می‌گوید؟ حضرت در پاسخ فرمود: «خداوند منزّه است از آنچه تو می‌گویی و پناه بر خدا از اینکه همانند آفریده‌های خود باشد یا مانند آنان تکلم کند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۵۲).

همچنین در روایات آمده است که هنگام دریافت وحی پرده از جلوی چشمان پیامبران کنار زده می‌شود، و ایشان وحی را می‌یابند. امام صادق ﷺ در بیان چگونگی پی بردن انبیا به نبوت خود می‌فرماید: «كُشِفَ عَنْهَا الْغَطَاءُ» (همان، ج ۱۱، ص ۵۶).

بنابراین تکلم الهی، حضوری و افاضه‌ای از سوی خداست و پیامبر با گوش دل آن را می‌شنود. البته چنان‌که گذشت، به‌رغم منزّه بودن خداوند از اوصاف بشری، کلامش آثار سخن بشری در انتقال مراد الهی را داراست.

## ۲-۲-۲. شواهد حضوری بودن وحی

علامه طباطبائی شواهد متعددی را در تأیید حضوری و غیرمادی بودن وحی الهی می‌آورد:

۱. پیامبران در گرفتن وحی هیچ‌گاه دچار تردید نمی‌شدند. این نشان می‌دهد که ارتباط وحیانی حضوری بوده است و حواس در آن نقش نداشته‌اند؛ چون تنها در ارتباط حضوری است که شک راه ندارد. مثلاً حضرت موسی علیه السلام وقتی کلامی از درخت شنید، در وحی بودن آن شک نکرد و چیزی نپرسید. پس این ارتباط حضوری بوده است؛ وگرنه با صرف شنیدن چند لفظ، نمی‌توانت معنای آن الفاظ را به خدا نسبت داد (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۴۴). امام صادق علیه السلام در پاسخ زراره که پرسید چگونه پیامبران بیم نداشتند که آنچه بر آنان وحی می‌شود، القائنات شیطانی باشد، فرمود: «به‌درستی که خداوند وقتی بنده‌ای را برای رسالت می‌گزیند، اطمینان و وقار خود را بر او فرود می‌آورد. در نتیجه آنچه از سوی خدای متعال بر او فرود می‌آید، همانند چیزی است که آن را می‌بیند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۶۲).

طبق این روایت، هر نقلی که به پیامبران شک یا خطا در وحی نسبت دهد، ساختگی است؛ مانند داستان جعلی ورقه‌بن نوفل (ر.ک. طبری، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۶۴۴-۶۴۵؛ نیشابوری، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۸۹؛ معرفت، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۷۸-۸۲) درباره حضرت محمد صلی الله علیه و آله همچنین دیدگاهی که ضرورت ارائه معجزه به دست جبرئیل برای پیامبر را مطرح می‌کند (فخررازی، ۱۴۱۱، ج ۲۷، ص ۱۸۹)، صحیح نیست؛

۲. شاهد دیگر بر حضوری بودن وحی این است که غیر از پیامبر، افراد دیگر وحی را نمی‌شنیدند؛ مگر بهره‌مندان از اذن الهی، مانند حضرت علی علیه السلام که از درجه بالای کمال انسانی برخوردار بود (ر.ک. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰)، و یا هفتاد نفر از بنی اسرائیل که خداوند بنا به مصلحتی خواست وحی الهی را بشنوند (ر.ک. حویزی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۲). قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «و موسی از میان قوم خود هفتاد مرد برای میعاد ما برگزید» (اعراف: ۱۵۵). اگر ارتباط وحیانی، حصولی و مادی بود و پیامبران علیهم السلام در این ارتباط حواس ظاهری خود را به استخدام می‌گرفتند، نیازی به اذن نبود و دیگران نیز که حواس سالم داشتند، خود می‌توانستند وحی را بشنوند. نمی‌توان گفت خدا هنگام وحی حواس دیگران را از کار می‌اندازد تا نتوانند وحی را بشنوند؛ زیرا این کار به معنای از بین بردن بنیان تصدیق علمی و اطمینان به یافته‌های انسانی است (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۴۷).

یادآور می‌شود که بنابر ظاهر برخی از آیات قرآن، وحی از سنخ الفاظ است و در تابلوهایی پاک به

وسیله فرشته وحی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خوانده می‌شود (بینه: ۲). مانند: «فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ» (عبس: ۱۱-۱۶) و بعضی آیات دلالت دارند که وحی از سنخ امور شنیدنی است: «فَإِذَا قِيَامَتُ الْيَوْمِ» (پس هر گاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن). با این‌همه با توجه به آیات مربوط به نزول وحی بر قلب و دیگر شواهد حضوری بودن دریافت وحی، می‌توان گفت در آیات مزبور مراد صدای مادی و یا تابلوهای مادی و قابل دریافت با حواس نیست؛ زیرا نزول صوت و تابلو مادی بر قلب معنا ندارد. بنابراین پیامبران وحی را با چشم دل و گوش جان دریافت می‌کنند (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۳۱۷؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۹۵). قرآن کریم نیز در مواردی از دیدن با بصر، دیدن غیرمادی و قلبی و شهودی را اراده کرده است: «مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى» (نجم: ۱۷). علامه در تفسیر این آیه شریفه می‌فرماید: «مراد دیدن با قلب است، نه با چشم جوارحی» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۳۲).

بنابراین تکلیم الهی با پیامبران کاملاً حضوری است و امور مادی در آن هیچ دخالتی ندارند (همان، ج ۸، ص ۲۴۳). لذا هر تحلیلی که به خطا در وحی اشاره کند، ناصواب است. گفتنی است که معرفت حاصل از وحی، حصولی است؛ زیرا وحی از امور ماورای خود حکایت می‌کند و واسطه آگاهی صاحب وحی به آن امور است (ر.ک. مصباح، ۱۴۰۸، ص ۲۶ و ۲۷).

## ۲-۳. وحی، امر متعین نازل شده

ویژگی دیگر وحی که در قرآن و روایات آمده و به تحلیل درست وحی و نیز نقد دیدگاه‌های دیگر کمک می‌کند، نازل شدن آن و تعین پیشین آن است. از سخنان مرحوم علامه که برگرفته از آیات قرآن است، استفاده می‌شود که اولاً وحی به پیامبران، از سوی خداست و ثانیاً این نزول به صورت تجلی امر متعین و مشخص شده پیشین است.

## ۲-۳-۱. نازل شدن وحی

المیزان به آیات متعدد استناد می‌کند که وحی فرودآمده، از سوی خداست (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۹؛ ج ۱۴، ص ۲۰۱) که از آن جمله‌اند آیات زیر (ر.ک. همان، ج ۷، ص ۲۱۹؛ ج ۷، ص ۳۰۵؛ ج ۱۶، ص ۲ و ۲۷۳؛ ج ۱۸، ص ۱۴۳):

بگویند ما به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل آمده و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همه پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده ایمان آورده‌ایم (بقره: ۱۳۶)؛

«در حقیقت ما قرآن را بر تو فرو فرستادیم» (انبیاء: ۲۳؛ نیز در این باره ر.ک. بقره: ۱۷۶؛ یوسف: ۳؛ حجر: ۸۷؛ اسراء: ۱۰۵).

چنان‌که گذشت در مواردی وحی را فرشته بر پیامبران نازل می‌کند: «بگو کسی که دشمن جبرئیل است [در واقع دشمن خداست] چراکه او به فرمان خدا قرآن را بر قلبت نازل کرده است» (بقره: ۹۷). افزون بر این آیات، مرحوم علامه در تفسیر المیزان «التالیات» را در آیه شریفه «فَالْتَالِيَاتِ ذُكْرًا» (صافات: ۳) به فرشتگانی تفسیر کرده است که وحی را برای پیامبران می‌خوانند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۷، ص ۱۲۱). همچنین از آیه شریفه «وَالنَّاسِرَاتِ نَشْرًا» استفاده می‌کند که فرشتگان تابلوهایی را که وحی خدا به پیامبران در آن نوشته شده است، نشر می‌دهند. همچنین در بیان مراد الهی از آیه «فَالْمَلْقِيَاتِ ذُكْرًا عَذْرًا أَوْ نُذْرًا» آورده است فرشتگانی قرآن را برای پیامبر اسلام ﷺ و مطلق وحی را برای پیامبران می‌خوانند (همان، ج ۲۰، ص ۱۴۶). همچنین علامه در آیات «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَمَّا شَدَّ لَدَيْدُ الْقُورَىٰ ذُو مِرْقَاسٍ تَوَىٰ» (نجم: ۵-۶) فاعل «عَلَّمَهُ» را جبرئیل می‌داند که وحی را به پیامبر ﷺ می‌رساند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۷-۲۸).

## ۲-۳-۲. وحی تجلی امر متعین

آیات پرشمار قرآن کریم دلالت دارند که قرآن به منزله نمونه‌ای از وحی الهی نازل شده به پیامبران، از پیش مشخص بوده است (همان، ج ۳، ص ۵۳). این آیات اشاره دارند که قرآن کریم نسخه نازل شده از قرآن موجود در ام‌الکتاب است (همان، ج ۱۸، ص ۸۵)، «إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴)؛ آیه‌ای دیگر اشاره دارد که قرآن نازل شده در کتاب مکنون موجود است (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۱۳۷-۱۳۸): «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» (واقعه: ۸۰)؛ نیز آمده است که قرآن در لوح محفوظ بوده است (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۲۵۴): «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج، ۲۱ و ۲۲).

از این آیات استنباط می‌شود وحی قرآنی، تجلی حقیقت متعالی دیگری است که در لوح محفوظ وجود دارد (ر.ک. همان، ج ۱۸، ص ۸۶ و ۸۷؛ ج ۲۰، ص ۳۷۸). بنابراین چنان‌که در ادامه خواهد آمد طبق این ویژگی وحی، هر تحلیلی که آن را تراوش باطن و مافی‌الضمیر پیامبران بدانند و یا آن را متأثر از عوامل انسانی بشمارد، نادرست است.

## ۴. نقد تحلیل‌های دیگر

تحلیل‌هایی که از نگاه المیزان درخور نقد هستند، بر دو دسته‌اند: یکی تحلیل مادی از وحی و دیگری

وحی را حاصل تجربه درونی پیامبر دانستن. به باور علامه طباطبائی، سخن قرآن در سوره شورا - که موضوع اصلی آن، وحی است - و در آیات پرشمار دیگر که وحی را مطرح می‌کند، با تحلیل‌های مادی و تجربی از وحی نمی‌سازد (همان، ج ۱۸، ص ۶).

## ۴-۱. تحلیل‌های مادی و انکارگونه از وحی

### ۴-۱-۱. بیان تحلیل

گروهی از مادیون رهاورد پیامبران را حاصل نبوغ فکری آنها دانسته‌اند (حسینی طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۱۹-۲۲۰) و دسته دیگر معتقدند وحی تبلور شخصیت باطنی و ضمیر ناخودآگاه انسانی است. طبق باور ایشان، پیامبران انسان‌هایی مصلح بودند که برای نجات جامعه بشری از پرتگاه انحطاط اخلاقی، در وضع مردم و جامعه بسیار می‌اندیشیدند و در نتیجه این درون‌نگری، حالات روحی ویژه‌ای به ایشان دست می‌داد و سلسله اندیشه‌هایی از ضمیر ناخودآگاه آنان به عرصه خودآگاهشان می‌آمد. آنان این الهام‌ها و سروش‌های درونی خود را وحی خداوندی می‌پنداشتند. گاه نیز تصور می‌کردند فرشته‌ای را می‌بینند یا صدایی غیبی با ایشان نجوا می‌کند؛ حال آنکه در واقع نه فرشته‌ای در کار بود و نه صدایی خارجی (ر.ک. دیون یورت، ۱۳۳۵، ص ۱۶؛ موننگمری وات، ۱۳۴۴، ص ۲۳، ۲۹۷ و ۲۹۸).

### ۴-۱-۲. نقد

تحلیل‌های مادی وحی از جهات گوناگون درخور نقدند (ر.ک. سعیدی روشن، ۱۳۷۵؛ کریمی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲-۱۴۲). علامه طباطبائی که وحی را سخن گفتن خدا و خارج از سنخ مدرکات عادی بشری می‌داند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۹)، تحلیل‌های مادی‌گرایانه و انکارگونه از وحی را برنمی‌تابد و نقدهایی را مطرح می‌کند (ر.ک. همان، ج ۱، ص ۸۸۷؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۱۰۷-۱۰۸):

## ۴-۱-۲-۱. ناتوانی روش مادی‌گرایانه در تحلیل وحی

مرحوم علامه معتقد است صاحبان تحلیل مادی، از درک حقیقت وحی ناتوان‌اند؛ زیرا فریفته مادیات‌اند و به حقایق با عینک مادی می‌نگرند. در نتیجه معنویات و امور ماورای طبیعت برایشان مفهوم ندارد؛ حال آنکه شناخت وحی و امور دینی غیر از آن راهی است که علوم طبیعی در کشف اسرار طبیعت می‌پیمایند و اظهارنظر درباره وحی با روش مادی نادرست است.

## ۴-۱-۲. ناسازگاری این تحلیل با کتاب‌های آسمانی

المیزان با توجه به ضرورت مراجعه به سخن خدا و پیامبر در کشف حقیقت وحی، اشاره می‌کند که کتاب‌های آسمانی، و بیاناتی که از پیغمبران به ما رسیده‌اند، کمترین تناسبی با این تفسیر مادی از وحی ندارند. چنان‌که گذشت طبق بیان خدا و پیامبر، وحی سخن گفتن خدا با انسان‌های برگزیده است.

## ۴-۱-۳. تفاوت وحی با یافته‌های نوایغ و سیاستمداران

پیامبران و ره‌آورد آنها با نوایغ و سیاستمداران و یافته‌های ایشان، تفاوت‌هایی عمده دارند. برخی از این تفاوت‌ها بدین قرارند:

۱. وحی پیامبران، بر خلاف آرای نوایغ و سیاستمداران و مصلحان اجتماعی، نه تنها مصون از خطا و تضاد درونی است (ر.ک. نساء: ۸۲؛ ر.ک. مصباح، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۲۳۵-۲۲۵)، که رفع اختلاف یکی از اهداف وحی الهی به‌شمار می‌آید (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۲ و ۱۲۷-۱۳۰؛ ج ۳، ص ۳۹).

۲. پیامبران هیچ سابقه دانش‌اندوزی نداشته‌اند (ر.ک. اعراف: ۷، ۱۵۷ و ۱۵۸؛ شوری: ۵۲)؛ حال آنکه نوایغ، سیاستمداران و مصلحان اجتماعی تعلیم می‌بینند. معارف پیامبران مربوط به ابعاد مختلف جهان هستی و انسان است (ر.ک. کریمی، ۱۳۸۲، ص ۲۶۵-۳۶۴)؛ ولی یک نابغه، سیاستمدار یا مصلح اجتماعی نمی‌تواند در همه این زمینه‌ها نبوغ و سخن هماهنگ داشته باشد؛

۳. پیامبران الهی، برای اثبات ارتباط و حیانی خود معجزه ارائه داده‌اند، ولی سیاستمداران و نابغه‌ها، یا ادعای از سوی خدا بودن نداشته‌اند و یا برای اثبات مدعای خود، معجزه ارائه نداده‌اند؛

۴. کتاب‌های وحیانی و پیامبران الهی برعکس کتب سیاستمداران و نوایغ، همواره یکدیگر را تأیید کرده‌اند. مثلاً حضرت عیسی علیه السلام افزون بر تأیید تورات، به آمدن پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله با نام احمد (ابوطالب، ۱۴۱۱ق، ص ۲۱۸) نیز بشارت داده است (صف: ۶)؛

۵. سیاستمداران و نوایغ نمی‌توانند با اطمینان از تحقیق رویدادهای آینده خبر دهند؛ اما پیامبران از حوادث آینده خبر داده‌اند؛ به گونه‌ای که همه آنها طبق پیشگویی روی داده‌اند. بدیهی است که بدون ارتباط با منبع و مبدایی غیرعادی، مانند وحی، نمی‌توان از امور آینده خبر داد (خوئی، ۱۴۱۸ق، ص ۸۱). برای مثال حضرت صالح علیه السلام از نزول عذاب بر قوم خود، پس از کشتن شتر خبر داد (هود: ۶۵) که طبق بیان امام صادق علیه السلام، صالح علیه السلام به قوم خود فرمود: «فردا صورتتان زرد، روز بعد سرخ و

روز سوم سیاه خواهد شد، و چنین شد» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۸، ص ۱۸۸). همچنین وحی قرآنی، برای رفع نگرانی مسلمانان پس از شکست رومیان در جنگ با فارس (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۱۰۰؛ ر.ک. طبری، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۴۲-۶۵۴)، از پیروزی آنها خبر می‌دهد (روم: ۴۱-۱).

## ۴-۲. تحلیل‌های تجربی از وحی

## ۴-۲-۱. بیان تحلیل

یکی از تحلیل‌های نادرست از وحی تحلیل تجربی از آن است. این تحلیل مبتنی بر نظریه «تجربه دینی» است. واژه «تجربه» در این کاربرد به معنای انفعال و نوعی «حالت درونی» و «مواجهه» است (فعالی، ۱۳۷۹؛ لگنهاوزن، ۱۳۷۹) که بی‌واسطه، شخصی و انتقال‌ناپذیر است (ر.ک. اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۲۳ و ۱۲۶). مراد از «تجربه دینی»، حالت درونی است که از احساس حضور «امر متعالی» مانند خدا یا تجلیات الهی، ناشی می‌شود؛ حالتی که برای مؤمنان برخی ادیان پدید می‌آید و تجربه‌کننده، آن را دینی می‌داند (ر.ک. همان، ص ۲۴۸). براین‌اساس وحی حاصل تجربه دینی پیامبر با خداست که پیامبر آن را در قالب الفاظی به دیگران بیان می‌کند. این نگرش به وحی، که در سده نوزدهم میلادی، شلایرماخر آن را در دفاع از کتاب مقدس مسیحی مطرح ساخت (وین پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۲۴۹)، پس از مدتی مورد توجه برخی نویسندگان مسلمان و وطنی قرار گرفت و اساس تحلیل وحی قرآنی شد (ر.ک. اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۴۷؛ ر.ک. سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۳-۱۵). از این‌رو نقد آن ضرورت بیشتری دارد.

## ۴-۲-۲. نقد تحلیل تجربی

گرچه علامه طباطبائی به‌طور مستقل تحلیل تجربی از وحی را نقد نمی‌کند، با استفاده از مبنای ایشان در بررسی مسائل وحی و استفاده از مطالب المیزان، می‌توان این تحلیل را نقد کرد. این تحلیل آثاری نامبارک همچون کوتاه شدن بشر از حقایق الهی؛ وحی را خطاپذیر می‌داند و انحصار وحی به وحی غیرزبانی را در پی دارد که به هیچ وجه در نمی‌توان آنها را درباره وحی پیامبران به‌ویژه وحی قرآنی پذیرفت (کریمی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷-۱۴۱). افزون بر این، چنین تحلیلی نه توجیه‌پذیر است و نه سازگار با سخن خدا و پیامبر.

## ۴-۲-۳-۱. توجیه‌ناپذیری رویکرد تجربی به وحی

عوامل و مشکلات موجود در مسیحیت و کتاب مقدس، توجیه‌کننده نگرش تجربی به وحی نیستند؛



زیرا بسیاری از آنها نه نتیجه طبیعی وحی، بلکه عارضی بوده، تنها درباره مسیحیت و کتاب مقدس مطرح‌اند و درباره وحی الهی از جمله وحی قرآنی پذیرفتنی نیستند. افزون بر آن، برخی از این عوامل (بر فرض واقعیت داشتن)، راه‌حلی منطقی‌تر و بهتر از رویکرد تجربی به وحی دارند:

### الف) معیار معرفت نبودن تجربه

پیشتازی دانش تجربی (ر.ک. باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۵۵-۱۵۱) و معیار شدن تجربه‌پذیری در معناداری گزاره‌ها، بی‌معنا انگاشتن گزاره‌های دینی مربوط به ماورای طبیعت را در پی داشت؛ چون اینها به تجربه در نمی‌آیند. این امر موجب شد کسانی تجارب درونی را نیز در کنار تجارب بیرونی مطرح سازند. در میان اندیشمندان مسلمان اقبال لاهوری (۱۸۷۶-۱۹۳۸ م) از جمله این افراد است (اقبال لاهوری، بی‌تا، ص ۱۴۷). این در حالی است که تعارض گزاره‌های دانش تجربی با بعضی از گزاره‌های وحیانی، نه تنها وحی را از اعتبار نمی‌اندازد، بلکه دلیلی بر بی‌اعتباری گزاره‌های تجربی است؛ زیرا گزاره‌های تجربی به لحاظ نظری ارزش یقینی ندارند (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷-۴۸ و ۳۴۸ و ۲۴۹). پوپر، یکی از دانشمندان مشهور غرب، مشاهده را منبع معرفت نمی‌داند (ر.ک. پوپر، ۱۳۶۳، ص ۳۰ و ۳۵) و نیز یکی از مدافعان وطنی رویکرد تجربی به وحی می‌گوید: «تا کنون یک قانون علمی صد درصد دقیق و غیر تقریبی به چنگ تجربه نیامده است» (سروش، ۱۳۷۷، ص ۳۷).

### ب) واقع‌نمایی وحی و سازگاری آن با عقل

ناستواری بعضی از گزاره‌های کتاب مقدس، توجیه‌کننده تلقی تجربه پیامبرانه از وحی دانسته شده است (ر.ک. ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۶۱ و ۶۲)؛ به این دلیل که تجربه نیازمند تعبیر است و چون تجربه با تعبیر، در کمند محدودیت‌های فرهنگی، زبانی و اجتماعی گرفتار می‌آید (مجتهد شبستری، ۱۳۷۵، ص ۱۸)، گریزی از خطاپذیری وحی نیست. این توجیه درست نیست؛ زیرا کتاب مقدس، وحی نبوی و رهاورد پیامبرانه نیست. وجود خطا در کتاب‌های پیامبران با هدف هدایتگری آنها نمی‌سازد. برای هدایت انسان‌ها به راهنمایی پیامبران نیاز است. وحی از هر امر غیرواقعی منزه است و سالم به دست مردم می‌رسد. اگر در وحی امر اشتباه رخ دهد و یا مورد دستبرد قرار گیرد، مردم از شناخت هدف آفرینش خود و راه‌های رسیدن بدان (که هدف وحی است) دور خواهند بود. خدای آگاه، حکیم و توانا، راضی نمی‌شود امر غیرواقع و خطا به مردم برسد (طباطبائی، ۱۳۲۸، ص ۸۵). آیه ۱۶۵ سوره نساء این دلیل

عقلی بر عصمت پیامبران در وحی را بیان می‌کند: «پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند [فرستادیم] تا برای مردم پس از [فرستادن] پیامبران در مقابل خدا [بهاغه و] حجتی نباشد و خدا توانا و حکیم است».

بنابراین همان‌گونه که برخی از اندیشمندان غربی، پس از مقایسه اسلام و مسیحیت اذعان کرده‌اند (بوکای، ۱۳۶۸، ص ۳۹، ۱۱۷، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۸۲، ۲۶۶)، در قرآن که وحی الهی سالم از تحریف است، مطلب نادرست و نصی که با یافته‌های قطعی علوم در تعارض غیرقابل رفع باشد، یافت نمی‌شود. لذا سخن یکی از مطرح‌کنندگان وطنی رویکرد تجربی به وحی که قرآن را خطاپذیر شمرده است (سروش، ۱۳۷۸)، بسیار نادرست و دور از علم و مسلمانی است.

به یقین همه کتاب‌های آسمانی از جمله تورات و انجیلی وحیانی نیز از هر خطا و نادرستی به‌دورند؛ چون وسیله بازشناسی حق از باطل هستند: «و تورات و انجیل را پیش از آن [قرآن] برای رهنمود مردم فرو فرستاد و فرقان (جداکننده حق از باطل) را نازل کرد» (آل‌عمران: ۳ و ۴).

براین اساس اگر در متون مقدس مسیحی به‌ویژه تورات و انجیل خطایی دیده می‌شود بدان سبب است که آنها کتاب‌های آسمانی وحی‌شده به پیامبران نیستند (ر.ک. توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۹)؛ بلکه گزارش افراد غیرپیامبر و غیرمعصوم از جریان رسالت بعضی از انبیا و اقوام آنها هستند. گرچه پیش از این طبق برخی شواهد (خروج، ۱۷: ۱۴) تورات تألیف حضرت موسی علیه السلام تلقی می‌شد (ر.ک. تیسن، بی‌تا، ص ۵۱-۵۳)، طبق پژوهش‌های جدید، روشن شده است که تورات روایت‌های شفاهی موسی علیه السلام و سرگذشت بنی‌اسرائیل که چندین قرن پس از آن حضرت در مجموعه‌هایی نوشته شد و سپس در قرن پنجم پیش از میلاد در کتابی گرد آمد که تنها بخش اندکی از آن پیام مستقیم خداست (ر.ک. توفیقی، ۱۳۸۴، ص ۲۲۹). اناجیل موجود نیز وحی به عیسی علیه السلام نیستند؛ زیرا مسیحیان خود عیسی علیه السلام را وحی می‌دانند و اصلاً باور ندارند که به او وحی شده و وی کتابی به نام انجیل داشته است. این اناجیل، گزارش سیره و سخنان عیسی علیه السلام هستند که برخی از حواریون و پیروان آن حضرت آنها را نگاشته‌اند (ر.ک. مریل سی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵-۲۲۱). توماس میشل یکی از کشیش‌ها و اندیشمندان معاصر در این باره می‌گوید: «ما مسیحیان نویسندگان عهد جدید (انجیل‌های چهارگانه) را پیامبر نمی‌دانیم، ولی معتقدیم که همگی آنان در تمام آنچه نوشته‌اند، با الهام الهی عمل کرده‌اند» (ر.ک. میشل، ۱۳۷۷، ص ۲۸).

به‌علاوه برخلاف مسیحیت که در آن عقل و ایمان در مقابل هم‌اند، عقل در اسلام از جایگاهی ممتاز برخوردار است. آیات (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۷۴) و روایات (ر.ک. کلینی، ۱۳۸۸ق، ج

۱، کتاب العقل و الجهل) اسلامی عقل را شریف‌ترین نیرو در وجود انسان می‌شمارند که در رسیدن انسان به سعادت نقشی ارزنده دارد. افزون بر این اسلام احکام و آموزه‌های خود را با عقل سلیم سازگار کرده و مبانی و اصول بنیادین خود را بر داده‌های عقلی استوار ساخته است. در نتیجه آنچه قرآن درباره اصول دین و مسائل دیگر آورده است، قابل تبیین عقلانی بوده، یا دست‌کم عقل‌پسندند.

### ج) ثبات برخی نیازهای بشری و وجود اصول کلی در دین برای پاسخ به نیازهای متغیر

با توجه به دگرگونی نیازهای بشری و ثبات محتوای وحی، این گمان دامن زده شد که تحلیل‌های پیشین از وحی نتوانسته‌اند میان ثبات دین و تحول زندگی انسانی آشتی برقرار سازند. پس تنها راه این آشتی را در این دانستند که وحی را تجربه پیامبرانه معرفی کنند. طبق این تحلیل، به‌رغم یکسانی تجربه همه پیامبران، نقش هر پیامبری در تعبیر و تفسیر این تجربه، آن را با نیازهای زمان خود همگون می‌کند (همان). حال آنکه اولاً، بسیاری از نیازهای بشر برخاسته از فطرت اوست و فطرت نیز ثبات دارد (ر.ک. مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۴۸۵)؛ ثانیاً خداوند آگاه از نیازهای متغیر انسانی، می‌تواند با معارف ثابت وحی به این نیازها نیز پاسخ دهد. برای نمونه، قرآن به‌منزله وحی جاویدان الهی چنین است و عالمان دینی می‌توانند احکام لازم در هر زمان را از اصول کلی بیان‌شده در آن استنباط کنند؛ زیرا سبب و مورد نزول آیات قرآن، موجب تخصیص عموم آنها نمی‌شود و ملاک عموم لفظ است (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۲؛ ج ۴، ص ۲۱۷؛ ج ۹، ص ۵۷)؛ امام باقر<sup>علیه السلام</sup> درباره جاودانگی قرآن می‌فرماید: «ان القرآن حی لا یموت» (عیاشی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۰۳).

### ۴-۲-۲. ناهمخوانی تحلیل تجربی وحی با بیان خدا و پیامبر

تحلیل تجربی وحی به‌ویژه در نگاه یک مسلمان، افزون بر آنچه گذشت اشکالاتی نیز دارد و با بیان خدا و پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> ناهمخوان است. چنان‌که گذشت، وحی اتفاقی است که میان خدا و پیامبر، و برای فهم درست این ارتباط، پیش از گمانه‌زنی و برداشت شخصی، باید به دو طرف این ارتباط یعنی خدا و پیامبر مراجعه کرد و پرسید این ارتباط و مکالمه چگونه بوده است؛ مگر اینکه دو طرف این واقعه، سخنی روشن و مشخص نداشته باشند؛ حال آنکه درباره وحی قرآنی، خداوند در قرآن و حضرت محمد<sup>صلی الله علیه و آله</sup> سخنان روشن بسیاری دارند. چنان‌که گذشت، قرآن و روایات افزون بر اینکه وحی را سخن الهی و دانسته‌اند، مطالبی را درباره وحی بیان کرده‌اند که با رویکرد تجربی به وحی در مخالفت آشکار است. در ادامه به توضیح و بررسی این مطالب خواهیم پرداخت.

گفتنی است که استفاده از آیات قرآن برای نقد رویکرد تجربی به وحی قابل دفاع است؛ زیرا مطرح‌کنندگان رویکرد تجربی به وحی قرآنی، هیچ‌یک از آیات مورد استناد را دارای محتوای خطا و غیرواقعه نشده‌اند. افزون بر این، چنان‌که در ادامه خواهد آمد، یکی از ایشان برای اینکه اثبات کند قرآن کریم حاصل رؤیای پیامبر<sup>صلی الله علیه و آله</sup> است، به آیاتی از قرآن کریم استناد کرده است.

### الف) پیامبر، صرفاً گیرنده وحی

علامه طباطبائی در المیزان با استفاده از آیات قرآن، در موارد پرشمار اشاره می‌کند که پیامبران صرفاً گیرنده و شنونده وحی بوده‌اند (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹، ۱۱۵؛ ج ۱۱، ص ۱۴۴؛ ج ۱۴، ص ۱۴۷). قرآن خطاب به پیامبر اکرم<sup>صلی الله علیه و آله</sup> می‌فرماید: «لَتَلَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ حَقًّا» (نمل: ۶)؛ تو قرآن را از سوی حکیمی دانا دریافت می‌داری. خداوند همچنین به حضرت موسی<sup>علیه السلام</sup> فرمان می‌دهد که به وحی گوش فرا دهد: «و من تو را برگزیده‌ام؛ پس بدانچه وحی می‌شود، گوش فرا ده» (طه: ۱۳). وقتی قرآن کریم پیامبر را تنها شنونده و گیرنده وحی معرفی می‌کند، نمی‌توان برخلاف صریح کلام خداوند، پیامبر را فاعل وحی دانست و گفت: «پیامبر<sup>صلی الله علیه و آله</sup> ... موجد و قابل و فاعل تجارب دینی و وحی بود» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۴ و ۱۳).

### ب) خارج بودن نزول وحی از اراده پیامبر و فرشته

گذشت که وحی را خداوند فرو فرستاده است (ر.ک. انبیاء: ۲۳) و در مواردی مانند قرآن، این نزول به صورت زبانی و لفظی است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۰۹) و این با تجربه دینی بودن وحی نمی‌سازد. همچنین گذشت که در قسمی از وحی، جبرئیل واسطه است. با توجه به این تصریحات قرآنی و روایی، صحیح نیست گفته شود: «وحی به اصطلاح امروز، تجربه دینی است. در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳).

همچنین برخی آیات دلالت دارند که چنین نیست که پیامبران هر وقت بخواهند بتوانند وحی بیاورند؛ بلکه آوردن وحی و معجزه به اذن الهی وابسته است (ر.ک. ابراهیم: ۱۱؛ اعراف: ۷۱): «و می‌گویند: چرا معجزه‌ای از جانب پروردگارش بر او نازل نمی‌شود؟ بگو: غیب ویژه خداست. پس منتظر باشید که من هم با شما از منتظرانم» (یونس: ۲۰). این آیه شریفه دلالت دارد که پیامبران گاه منتظر نزول وحی می‌شدند

(طباطبائی، بی تا، ج ۱۵، ص ۱۰۲-۱۰۵)؛ در صورتی که در تجربه دینی چنین چیزی انتظاری وجود ندارد. آیاتی نیز اشاره دارند که نزول جبرئیل بر پیامبران به خواست آنان نبوده است: «و ما فرشتگان] جز به فرمان پروردگارت نازل نمی شویم. آنچه پیش روی ما و آنچه پشت سر ما و آنچه میان این دو است [همه] به او اختصاص دارد و پروردگارت هرگز فراموشکار نبوده است» (مریم: ۶۴).

بنا به نقل ابن عباس، پیامبر اکرم ﷺ از جبرئیل پرسید: چه چیزی مانع می شود که بیش از این مرا زیارت نمی کنی؟ در پاسخ به این پرسش، آیه مزبور نازل شد (طبری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۳۵۹). اگر تنها به این آیه توجه شود، نمی توان نزول فرشته را به اراده پیامبر دانست و گفت: «ملک را او (پیامبر) نازل می کرد» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۳ و ۱۴).

### ج) عدم استقلال پیامبر در وحی

قرآن بیان می کند که پیامبران در امر وحی مستقل نیستند (ر.ک. کریمی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰-۳۱۱): «و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند می گویند: قرآن دیگری جز این بیاور یا آن را عوض کن. بگو: مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم» (یونس: ۱۵).

از این آیه شریفه استفاده می شود که پیامبران حق تغییر و تبدل در وحی را ندارند. با توجه به مفاد این آیات نمی توان باور داشت: «کلام باری را عین کلام پیامبر دانستن بهترین راه برای حل مشکلات کلامی تکلم باری است» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۵)؛ زیرا هر کسی می تواند کلام خود را عوض کند؛ در حالی که پیامبر اکرم ﷺ فرمان یافته است که خود را ناتوان از این کار معرفی کند.

### د) پیروی پیامبر از وحی

پیامبران در پی وحی بودند (ر.ک. طباطبائی، بی تا، ج ۱۷، ص ۲۲۴). طبق بیان قرآن کریم، خداوند به پیامبر اکرم ﷺ فرمان می دهد که تنها در پی وحی باشد و به مردم اعلام کند که من تنها از وحی پیروی می کنم: «وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ» (یونس: ۱۰۹؛ ر.ک. انعام: ۵۰؛ اعراف: ۲۰۳؛ یونس: ۱۵).

مرحوم علامه از آیات دیگری نیز تابع بودن حضرت محمد ﷺ را نسبت به وحی الهی استفاده می کند. از جمله در تفسیر آیه شریفه «مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَىٰ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» می گوید: معنای آیه شریفه این است که من تابع وحی هستم (طباطبائی، بی تا، ج ۱۷، ص ۲۲۴). بنابراین درست نیست گفته شود: «وحی تابع او (پیامبر) بود نه او تابع وحی» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۳ و ۱۴).

یادآور می شود که قرآن وحی را چنان با عظمت معرفی می کند که هنگام نزول آن آسمان شکافته می شود «تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ» (شوری: ۵)؛ و فرشتگان به فزع می افتند: «حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ» (سبا: ۲۳؛ ر.ک. طباطبائی، بی تا، ج ۱۸، ص ۱۱-۹). با این وصف، چطور می توان وحی را تجربه درونی پیامبر دانست؟

### ۴-۳. تحلیل وحی به منزله رؤیای رسولانه

#### ۴-۳-۱. بیان دیدگاه

یکی از نویسندگان کشور که پیش از این قرآن را حاصل تجربه نبوی حضرت محمد ﷺ می دانست، پس از مدتی در نگاشته‌ای با عنوان «محمد ﷺ: 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 ﷺ شمرد و گفت:

محمد ﷺ راوی است، نه مخاطبی با آواهایی در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند، بل محمد ﷺ روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است؛ بل او خدا را به صفت وحدت خود دیده و شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به زبان خود باز می گوید... این تصور که فرشته‌ای آیه‌ها را به قلب محمد ﷺ فرو می ریخته است و او آنها را بازخوانی می کرده است، باید جای خود را به این تصور دهد که محمد ﷺ چون گزارشگری جان‌بخش و صورتگر و حاضر در صحنه، وقایع را گزارش می کرده است. به جای این گزاره که در قرآن، الله گوینده است و محمد ﷺ شنونده، اینک این گزاره می نشیند که در قرآن محمد ﷺ ناظر است و محمد ﷺ راوی است. خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست، بل همه نظارت و روایت است.

این نویسنده معتقد است که ما هنگام قرائت قرآن، خواب‌نامه‌ای را می خوانیم که زبانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است. و خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش، باز هم رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خواب‌گزاری؛ و زبان آن را معادل زبان بیداری گرفتن، خطایی مهلک و عظیم است.

وی برای اثبات مدعا آیاتی را شاهد آورده است که نشان می دهند حضرت محمد ﷺ صحنه‌های واقعی را مشاهده کرده و چون این رؤیت‌ها در بیداری نبوده‌اند، پس باید در رؤیا رخ داده باشند. وی همچنین به روایتی استناد می کند که رؤیا را جزئی از وحی می داند.

#### ۴-۳-۱. نقد

این سخن بیان دیگری از تحلیل تجربی وحی است و نویسنده به گمان خود در این مقال، واژه رؤیا را

به عمد برگزیده است تا حقیقت تجربه پیامبرانه محمد ﷺ را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر کند. بنابراین همه نقدهایی که از سخنان علامه در نقد تحلیل تجربی بیان شدند، بر این سخن نیز واردند. از این‌رو در این قسمت به چند نکته اساسی افزون بر مطالب مربوط به نقد تحلیل تجربی وحی اشاره می‌کنیم:

۱. متن قرآن کریم هیچ شباهتی به بازگویی صور رؤیایی ندارد. کسی که رؤیا دیده باشد، پس از آنکه از حالت رؤیا درآید، می‌گوید من آن امور را در رؤیا دیدم؛ حال آنکه در قرآن آمده است که ای پیامبر به مردم بگو این قرآن بر من نازل شده و آن را جبرئیل فرود آورده است: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَيَّ قَلْبًا بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره: ۹۷)؛ بگو کسی که دشمن جبرئیل است [در واقع دشمن خداست] چراکه او به فرمان خدا قرآن را بر قلبت نازل کرده است؛

۲. بر خلاف نظر نویسندۀ مزبور که زبان قرآن را رمزی و غیرمطابقی می‌داند، مرحوم علامه از آیات پرشمار قرآن کریم استفاده می‌کند که زبان این کتاب الهی روشن و آشکار است (ر.ک. طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲). خداوند تصریح دارد که قرآن را جبرئیل به زبان عربی روشن نازل کرده است: «نَزَلَ بِرُوحِ الْأَمِينِ عَلَيَّ قَلْبًا لَتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵)؛

۳. آیات پیش‌گفته نشان می‌دهند این سخن چقدر از بیانات قرآن دور است: «تصور اینکه فرشته‌ای آیه‌ها را به قلب محمد ﷺ فرو می‌ریخته، جای‌گزین تصور روایتگری حضرت شود»؛

۴. بر خلاف اینکه ادعا شد به پیامبر نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است، قرآن کریم تصریح دارد که ای پیامبر به مردم بگو خدا یکی است: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» (اخلاص: ۱)؛

۵. شواهد قرآنی دال بر رؤیت حقایق توسط حضرت محمد ﷺ هیچ دلالتی ندارند که قرآن کریم حاصل رؤیای حضرت است؛ زیرا اولاً آیاتی که صحنه‌ها و وقایعی را نشان می‌دهند می‌توانند به همین صورت زبانی از سوی خداوند بر حضرت نازل شده باشند، مانند اینکه رویدادی برای فردی تعریف شده باشد؛ ثانیاً قرآن می‌تواند وحی زبانی همراه با ارائه واقع به حضرت باشد. مرحوم علامه در تفسیر آیه «فَأَوْحَىٰ إِلَيَّ عَبْدِي مَا أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ» (نجم: ۱۱-۱۲ و ۱۸)؛ معتقد است از اینکه قلب رسول خدا ﷺ در آنچه دید دروغ نگفت، معلوم می‌شود قلب هم دیدنی خاص خود دارد، نه اینکه منظور فکر باشد؛ چون فکر مربوط به ذهن است و رؤیت مربوط به امور عینی است و واژه رؤیت درباره فکر به کار نمی‌رود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۳ و ۴۴). کذب همان‌گونه که درباره سخن گفتن به کار می‌رود، درباره خطای قوای درک‌کننده نیز کاربرد دارد. مثلاً گفته می‌شود: «كَذَبَتْهُ عَيْنُهُ» (چشم او به وی دروغ گفت) و منظور این است که دیدش به خطا رفت.

در این آیه، مراد این است که قلب رسول خدا ﷺ درست دید؛ چون انسان ورای ادراکات حسی و ظاهری یک نوع ادراک شهودی دارد. بنابراین نسبت دادن رؤیت به قلب صحیح است. از سیاق آیات برمی‌آید که خداوند با این آیات صدق آن حضرت را در گرفتن وحی و دیدن آیات بزرگ الهی تأیید می‌کند (همان، ج ۱۹، ص ۲۸-۳۰).

۶. قبول داریم رؤیای پیامبران با انسان‌های عادی فرق دارد و نوعی مشاهده حقایق به صورت روشن است؛ زیرا تخیلات و وسوسه‌های شیطانی در وجود آنان راه ندارد و قلبشان حتی هنگام خواب نیز هشیار است. پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «چشمان ما پیامبران به خواب می‌رود؛ ولی دل‌هایمان نمی‌خوابد» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱، ص ۵۵؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۱؛ طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۲۵). حضرت علی ﷺ نیز می‌فرماید: «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۱۸۱). با این‌همه باید توجه داشت که اولاً وحی همه پیامبران و تمام اقسام وحی به ایشان در خواب نبوده است؛ بلکه به گواهی برخی روایات؛ تنها انبیا وحی را با واسطه فرشته دریافت می‌کردند. بنابر نقل صحیح، امام باقر ﷺ می‌فرماید: «رسول کسی است که جبرئیل بر او ظاهر می‌شود و با وی سخن می‌گوید، ولی بر نبی در خواب وحی می‌شود» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، کتاب الحجّة، باب «الفرق بین الرسول و النبی»، ح ۳)؛

ثانیاً اگر بر اساس روایات، نخستین وحی در رؤیا بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده است (نیشابوری، بی‌تا، ص ۱۸۸، ح ۲۵۲؛ بخاری، بی‌تا، ص ۴)، از روایات دیگری استفاده می‌شود که آن وحی به منزله اسباب نبوت بوده است نه وحی قرآنی، تا مجوزی باشد برای اینکه قرآن را رؤیای رسولانه بدانیم. بنابر نقل صحیح (ر.ک. مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۹)، امام باقر ﷺ در این باره می‌فرماید: «نبی کسی است که حقایق را در خواب می‌بیند... آنچه که رسول خدا ﷺ پیش از وحی به منزله اسباب نبوت دید» (کلینی، ۱۳۸۸ق، ج ۱، کتاب الحجّة، باب «الفرق بین الرسول و النبی و المحدث»، ح ۳).

بنابراین تلقی قرآن به منزله رؤیای رسولانه، نه تنها هیچ تأیید قرآنی و روایی ندارد، بلکه آیات و روایات آن را نفی می‌کنند.

### نتیجه‌گیری

۱. وحی معانی و کاربردهای لغوی پرشماری دارد؛ ولی ریشه معنای آن القای پنهانی امری به دیگری است و از کاربردهای متعدد قرآنی آن، وحی نبوی و اصطلاحی موردنظر است که عبارت است از: انتقال حقایق و معارف از جانب خداوند به انسان‌های برگزیده (پیامبران) از راهی غیر از طرق عادی معرفت، برای ابلاغ به مردم جهت راهنمایی آنان؛

۲. المیزان روش درست در تحلیل وحی را استفاده از آیات و روایات می‌داند و طبق آیات و روایات، وحی کلامی است که خداوند با پیامبران دارد؛
۳. ادله‌ای مانند آیات و روایات و شواهدی همچون شنیده نشدن وحی توسط غیرپیامبر دلالت دارند که ارتباط و حیانی، حضوری و غیرمادی بوده است؛
۴. از آیات و روایات استفاده می‌شود که وحی را خدا نازل کرده است و این نزول، تجلی امری متعین و پیشین است؛
۵. تحلیل مادی وحی که پیامبران را سیاستمداران و مصلحان اجتماعی می‌داند و وحی را حاصل نبوغ آنها، درست نیست؛ زیرا اولاً روش مادی ناتوان از تحلیل وی است؛ ثانیاً این تحلیل با سخن خدا و پیامبران نمی‌سازد؛ ثالثاً تفاوت بسیاری میان پیامبران و نوابغ و سخنان آنها وجود دارد؛
۶. کسانی معتقدند وحی حاصل تجربه دینی، یعنی حالت درونی به دست آمده از احساس حضور «امر متعالی» مانند خدا یا تجلیات الهی است که برای پیامبر رخ می‌دهد و وی آن را در قالب الفاظی برای دیگران بیان می‌کند؛
۷. این تحلیل، آثاری نامبارک دارد، و توجیه‌ناپذیر و ناهمخوان با آیات و روایات است؛ زیرا آیات و روایات، نزول وحی را خارج از اراده پیامبر، و ایشان را گیرنده وحی و پیرو آن و غیرمستقل در امر وحی می‌دانند؛
۸. قرآن کریم را حاصل روایت رؤیای رسولانه حضرت محمد ﷺ علیه دانستن، بیان دیگری از تحلیل تجربی است و دارای همان اشکالات، و ناسازگار با آیات و روایات است. قرآن وحی زبانی بوده است و حضرت، حقایق را همراه وحی قرآنی رؤیت می‌کرده‌اند.

## منابع

- ابن فارس، احمد، ۱۴۱۱ق، معجم مقاییس اللغة، بیروت، دارالجلیل.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۹۸۹م، تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، ط الثانية، قاهره، دارالعربی البستان.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۳۰۰ق، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
- ابوطالب، دیوان ابی طالب، ۱۴۱۱ق، جمعه و علق علیه عبدالعانی، المملكة المتحدة، کوفان للنشر.
- اقبال لاهوری، محمد، بی تا، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، رسالت قلم.
- انصاری قرطبی، محمد بن احمد، ۱۴۱۶ق، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ایچی، عبدالرحمن، ۱۳۲۵ق، شرح الموافف، مصر، مطبعة السعادة.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بازرگان، مهدی، بی تا، شناخت وحی، تهران، رسالت قلم.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، بی تا، صحیح بخاری، بیروت، دارالجلیل.
- بوکای، موریس، ۱۳۶۸، تورات، انجیل، قرآن و علم، ترجمه ذبیح‌الله دبیر، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- پوپر، کارل ریموند، ۱۳۶۳، حدسها و ابطالها: رشد شناخت علمی، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشار.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، جامع المقاصد، قم، منشورات الرضی.
- تنی، مریل سی، ۱۳۶۲، معرفی عهد جدید، ترجمه طه میکائیلان، تهران، حیات ابدی.
- توفیقی، حسین، ۱۳۸۴، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران، سمت.
- تیسن، هنری، بی تا، الهیات مسیحی، طه میکائیلان، تهران، حیات ابدی.
- جوادی آملی عبدالله، ۱۳۷۸، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱ (قرآن در قرآن)، چ دوم، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ق، الصّحاح، ط الثالثة، بیروت، دارالعلم للملایین.
- حسینی طباطبایی، مصطفی، بی تا، خیانت در گزارش تاریخ: نقد کتاب بیست و سه سال، چ چهارم، تهران، چاپخش.
- حلی، الفاضل مقداد بن عبدالله السیوری، ۱۴۰۵ق، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، قم، مکتبه آیت الله النجفی المرعشی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، البیان فی تفسیر القرآن، قم، دار الثقلین.
- 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.
- فخررازی، محمد بن عمر، ۱۳۴۱، البراهین فی علم الکلام، تهران، دانشگاه تهران.
- ۱۴۱۱ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت، دار الکتب الاسلامیة.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶ق، غریب الفاظ القرآن، تحقیق صفان عدنان داوودی، بیروت، دارالسامیة.

زمخشري، محمودبن عمر، ۱۳۷۲ق، *اساس البلاغه*، تحقيق محمود عبدالرحيم، قاهره، احياء المعاجم العربية.   
 ژيلسون، اتين، ۱۳۷۸، *عقل و وحى در قرون وسطا*، ترجمه شهرام پازوكي، چ دوم، تهران، گروس.   
 سبحاني، جعفر، ۱۴۱۲ق، *الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، ط الثانية، قم، المركز العالمى للدراسات الاسلامية.   
 سروش عبدالكريم، *كلام محمد ﷺ: گفتگوی مبثله هويينك با وى درباره قرآن*، برگردان آصف نيكنام، سايت رجانيوز،   
 بازيابى شده خرداد ۱۳۸۷

— ۱۳۷۷، *صراطهاى مستقيم*، تهران، مؤسسه فرهنگى صراط.

— ۱۳۷۹، *بسط تجربه نبوى*، تهران، مؤسسه فرهنگى صراط.

سعيدى روشن، محمداقبر، ۱۳۷۵، *تحليل وحى از ديده گاه اسلام و مسيحيت*، تهران، انديشه.

سيوطى، جلال الدين عبدالرحمن، بى تا، *الاتقان فى علوم القرآن*، قم، شريف رضى.

شهرستاني، محمدبن عبدالكريم، ۱۹۸۱م، *الملل و النحل*، بيروت، مؤسسة الناصر الثقافه.

— بى تا، *نهاية الاقدام فى علم الكلام*، مكتبة الثقافة الدينية.

صدر، سيدمحمد باقر، ۱۴۰۶ق، *المجموعه الكاملة مؤلفات السيد محمداقبر الصدر*، بيروت، دار الكتاب اللبنانى.

طباطبائى، سيدمحمد حسين، ۱۳۲۸، *شيعه در اسلام*، تهران، چاپخانه زيبا.

— ۱۳۷۴، *قرآن در اسلام*، چ هفتم، قم، دفتر انتشارات اسلامى.

— بى تا، *الميزان فى تفسير القرآن*، قم، جماعه مدرسين حوزه علميه.

طبرسى، احمدبن على، ۱۳۰۴ق، *الاحتجاج*، مشهد، نشر مرتضى.

طبرسى، فضل بن حسن، ۱۴۰۸ق، *مجمع البيان فى تفسير القرآن*، ط الثانية، بيروت، دارالمعرفه.

طبرى، محمدبن جرير، ۱۴۲۰ق، *جامع البيان فى تاويل القرآن*، بيروت، ط الثانية، بيروت، دارالفكر العلميه.

طوسى، محمدبن الحسن، بى تا، *التبيان فى تفسير القرآن*، بيروت، داراحياء التراث العربى.

عبد، محمد، ۱۴۱۴ق، *رسالة التوحيد*، بيروت، دار الشروق.

عروسى حويزى، على بن جمعه، ۱۳۷۳، *تفسير نورالتقلين*، ط.الرابعة، قم، اسماعيليان.

عياشى، محمدبن مسعود، ۱۴۱۱ق، *تفسير العياشى*، بيروت، مؤسسة الاعلى.

غروى نائينى، محمدحسين، ۱۴۰۹ق، *الفوائد الاصول*، تقرير شيخ محمدعلى كاظمى خراسانى، قم، مؤسسه النشر الاسلامى.

فراهيدى، خليل بن احمد، ۱۴۰۵ق، *ترتيب كتاب العين*، تهران، اسوه.

فريد وجدى، محمد، ۱۳۴۳ق، *دايرة المعارف القرن الرابع عشر و العشرين*، مصر، الطبعة دائرة المعارف القرن العشرين.

فعالى، محمدتقى، ۱۳۷۹، *تجربه دينى و مكاشفه عرفانى*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى.

فيومى احمدبن احمد، ۱۳۴۷، احمدبن احمد، *مصباح المنير*، بى جا، بى تا.

قاضى عبدالجبار، ابى الحسن، بى تا، *المغنى فى ابواب التوحيد و العدل*، القاهرة، دار المصرية للتأليف و الترجمة.

قوشجى، علاءالدين على بن محمد، بى تا، *شرح تجريد الاعتقاد*، بى جا، بى تا.

كريمى، مصطفى، ۱۳۸۶، *وحى شناسى*، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى ﷺ.

— ، ۱۳۸۲، *قرآن و قلمروشناسى دين*، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى ﷺ.

كلينى، محمدبن يعقوب، ۱۳۸۸ق، *الكافى*، تهران، دارالكتب الاسلامية.

لاهيلى، عبدالرزاق، بى تا، *شوارق الالهام*، بى جا، بى تا.

لگنهاوزن، محمد، ۱۳۷۹، «*اقتراح درباره تجربه دينى*»، *نقد و نظر*، ش ۲۳ و ۲۴.

مجتهد شبستري، محمد، ۱۳۷۵، «*مدرنيسم و وحى*»، *كيان*، ش ۲۹.

مجلسى، محمداقبر، ۱۳۶۳، *مرآة العقول فى شرح اخبار آل الرسول*، چ سوم، تهران، دارالكتب الاسلامية.

— ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بيروت، الوفاء.

ميرل سى تنى، ۱۳۶۲، *معرفى عهد جديد*، ترجمه طه ميكائيليان، تهران، حيات ابدى.

مصباح يزدى، محمدتقى، ۱۳۷۶، *معارف قرآن؛ راه و راهنما شناسى*، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى ﷺ.

— ۱۳۹۳، *معارف قرآن؛ راه و راهنما شناسى*، بازنگرى و تصحيح مصطفى كريمى، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى

امام خمينى ﷺ.

— ۱۴۰۸ق، *راهنما شناسى*، قم، مركز مديريت حوزه علميه.

مطهرى، مرتضى، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

معرفت، محمدهادى، ۱۴۱۶ق، *التمهيد فى علوم القرآن*، چ دوم، قم، مؤسسه النشر اسلامى.

مفيد، محمدبن محمد، ۱۳۷۲، *تصحيح الاعتقاد الاماميه*، تهران، دانشگاه تهران.

مونتگمرى وات، ويليام، ۱۳۴۴، *محمد پیامبر و سياستمدار*، ترجمه اسماعيل ولى زاده، تهران، كتابفروشى اسلامى.

ميشل، توماس، ۱۳۷۷، *كلام مسيحى*، ترجمه حسين توفيقى، قم، مركز مطالعات و تحقيقات اديان و مذاهب.

نيشابورى، مسلم بن حجاج، بى تا، *صحيح مسلم*، بيروت، دارالفكر.

وين پراودفوت، ۱۳۷۷، تجربه دينى، ترجمه و توضيح عباس يزدانى، قم، مؤسسه فرهنگى طه.

Watt, Montgomery, Bell's Introdoction to The Quran, Edinburg University Press Papeibak edition, 1977.

Otto, Rudolf, The idea of The Holy, trans. by John Harway, Newyork, 1950