

حقیقت وحی، تجربه دینی یا عرفانی؟

محمدحسن قدردان قراملکی*

چکیده

مقاله ذیل به تحلیل وحی از منظر تجربه دینی و عرفانی می‌پردازد. نگارنده، نخست به صورت مقدمه به چهار رهیافت ذیل از وحی اشاره می‌کند: ۱. روان‌شناختی؛ ۲. جامعه‌شناختی؛ ۳. تجربه معرفتی (فلاسفه)؛ ۴. معرفتی و زبانی (متکلمان)؛ سپس دیدگاه همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی با تعریف تجربه دینی و تقسیم آن به ذاتی‌گرا و ساختی‌گرا تحلیل و نقد می‌شود. در نقد آن به نکاتی چون لزوم تنزل وحی به تجربه عادی، غیرآسمانی انگاشتن وحی، تکرر ادیان به عدد تکرر تجارب دینی و تعمیم نبوت اشاره خواهد رفت. قسمت دوم مقاله به رویکرد عارفان از وحی اختصاص دارد. در این قسمت، نگارنده با بهره‌گیری از اصول و مبانی عرفانی به تبیین وحی می‌پردازد و تأکید می‌کند که حقیقت وحی نزد عارفان، تجربه است؛ اما نه از قسم تجربه دینی؛ بلکه نوعی تجربه الوهی خاص که مبدأ و پیشینه آن به عالم عقول و مقام واحدیت و صادر اول بر می‌گردد و در واقع، وحی مخصوصاً وحی پیامبر اسلام تجربه دوم و به عبارت دقیق‌تر ظهور تجربه و حیانی پیامبر در عالم عقول است که با نزول عین ثابته پیامبر از حقیقت محمّدیه و صعود دوباره و اتصال به آن تحقق می‌یابد.

واژگان کلیدی: تجربه دینی، تجربه عرفانی، وحی، نزول وحی، ظهور و تجلی، تمثیل، حقیقت محمّدیه، اعیان ثابته.

مقدمه

از آن‌جا که انسان و ابزار شناخت وی به عالم ماده تعلق دارد، از درک و شناخت عالم فراماده ناتوان است؛ بدین سبب انسان در برابر حقایق غیبی که پیامبران آن‌ها را برای انسان مطرح می‌کنند، مقاومت کرده، از مدّعی ارتباط با عالم غیب، خواستار مدرک و دلیل است.

مسأله «وحی»^۱ و چگونگی ارتباط پیغمبر با عالم غیب و دریافت وحی از مقولات غیبی است که شناخت‌کنه آن برای انسان مقدور نیست. عارفانی که خود در وادی غیب سیر و سلوک می‌کنند، از درک حقیقت وحی اظهار ناتوانی

می‌کنند. علامه طباطبائی، وحی را «شعور مرموز» می‌نامد و کتاب خویش را به همین نام می‌خواند. امام خمینی، تصوّر وحی را برای انسان ناممکن می‌داند.^۲ دلیل این اظهار ناتوانی مشخص است؛ چرا که تصوّر امری که خود انسان درک و تجربه‌ای از آن ندارد، مشکل است؛ بنابراین باید گفت:

تا نگردي آشنا زين پرده بویی نشنوی

گوش نامحرم ندارد جای پیغام سروش
با وجود این، ذهن فعال و سیال انسان، اجازه سکوت و ناتوانی در تحلیل وحی به خود راه نمی‌دهد، و بر حسب پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های خود به تفسیر وحی می‌پردازد که ما در این‌جا به صورت مختصر به این تحلیل‌ها اشاره کرده، سپس به تفصیل به مقایسه و تحلیل تجربه دینی و وحی خواهیم پرداخت.

□ اشاره‌ای به رهیافت‌های گوناگون وحی

رهیافت‌های ذیل در تفسیر وحی قابل تأمل است:

۱. رهیافت روان‌شناختی

برخی از خاورشناسان بر این اعتقادند که وحی، محصول اعتقادات ضمیر ناخودآگاه و باطنی پیامبران است. پیامبران که انسان‌های والا و وارسته‌ای بودند، به هدایت مردم علاقه‌ای خاص داشتند و مدام در تفکّر یافتن راهکارهای متناسب برای نجات بشر از بت‌پرستی و امیال دنیایی و نفسانی بودند.

با مرور زمان و تراکم حالات پیشین، پیامبران چنین می‌انگارند که پیام آسمانی یا نوشته‌ای بر آنان فرود آمده و ایشان را به هدایت جامعه ملزم کرده است.

*. عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی

□ تاریخ دریافت: ۱۳۸۱/۱۰/۱۶ □ تاریخ تأیید: ۱۳۸۱/۱۱/۱۸

پیشینه رهیافت مزبور به دوره پیشرفت علوم روان‌شناختی و علوم فرامادی در مغرب زمین بر می‌گردد.

فرید وجدی در دائرةالمعارف خود گزارش می‌کند که دانشمندان غربی تا قرن شانزدهم میلادی به وحی و غیبی بودن آن معتقد بودند؛ اما با رواج علوم تجربی و همچنین فلسفه مادی‌گرانه، منکر غیبی بودن وحی شدند؛ البته با ظهور علم ارواح در سال ۱۸۴۶ و سایر علوم فراطبیعی مانند هیپنوتیزم، نهان‌بینی، روشن‌بینی، و تله پاتی، غربی‌ها در انکار اصالت وحی تجدیدنظر کردند؛ اما باز وحی را مطابق اصول تجربی و روان‌شناختی تفسیر کردند.^۳ درمگام^۴ در غرب، و نیز علی دشتی^۵ از این رهیافت جانبداری کردند.

۲. رهیافت جامعه‌شناختی

این رهیافت، دین و وحی را نه محصول الهامات و حالات روانی و ضمیر ناخودآگاه انسان، بلکه جزء کشفیات و ابتکارات بعض انسان‌های نابغه وصف می‌کند.

تاریخ و جامعه در بستر خود در عرصه‌های گوناگون، نوابغ بیشماری را رشد داده است. پیامبران، جزو همین نوابغند که با استمداد از نبوغ فکری خود و آگاهی از اوضاع و تحولات جامعه برای هدایت بهینه و سعادت بشر، یک سری احکام فردی و اجتماعی را وضع یا بازآفرینی می‌کنند که در اصطلاح، مقررات خود را «دین» می‌نامند.

بیش‌تر جامعه‌شناسان غربی از دین و وحی تفسیر مادی عرضه می‌کنند. امیل دورکهایم تصریح می‌کند که حس لاهوت در اذهان جامعه، به خود جامعه بر می‌گردد.^۶

۳. رهیافت تجربی معرفتی (فیلسوفان)

فیلسوفان معتقدند که پیش از عالم ماده، عالم دیگری به نام عالم عقول و مثال (بنا به مبانی فیلسوفان اشراق) وجود دارد که تمام حقایق و وجودات عالم دنیایی در آن عالم به صورت بسیط و مجرد یافت می‌شود. نفس انسانی به دلیل تعلق به عالم دنیا از آن عالم دورافتاده است؛ اما پیغمبر با تعالی و تهذیب نفس خویش می‌تواند به عالم عقل و مثال متصل شود و حقایق غیبی را از آن دریافت کند؛ مشاهده فرشته و شنیدن صدای وی، به نفس نبوی و قدرت قوه عاقله و خیال وی مربوط می‌شود. قوه خیال پیامبر با مشاهده صورت عقلی یا مثالی فرشته، آن را در

حس مشترک خود تصویر کرده، بدین‌سان می‌تواند تمثال فرشته را ببیند و صدای وی را بشنود.^۷

۴. رهیافت معرفتی و زبانی (متکلمان)

دیدگاه مشهور کلام اسلامی و مسیحی، وحی را از سنخ زبان، گزاره و فعل گفتاری وصف می‌کند و بر این باور است که از سوی خداوند به‌طور مستقیم یا به‌وسیله فرشته، پیام و گزاره‌ای به پیامبر ابلاغ و منتقل می‌شود و پیامبر نیز مانند مأمور، به اجرای پیام آسمانی ملزم است. نکته دیگر این که دیدگاه پیشین در نزول وحی (قرآن مجید) اصرار دارد که عین الفاظ قرآن از سوی خداوند یا به‌وسیله جبرئیل به پیامبر اسلام ﷺ وحی و ابلاغ شده و پیغمبر، هیچ لفظ و کلمه‌ای را بر آن نیفزوده است. برخلاف دیدگاه بعضی که معتقدند فقط معانی قرآن بر پیامبر نازل شده و خود پیامبر الفاظ قرآن را جعل و اختراع کرده است.

□ همسان‌انگاری تجربه دینی و وحی

پنجمین رهیافت که اخیراً گسترش فراوانی یافته است، وحی را تجربه دینی می‌انگارد که رهاورد آن، قطع ارتباط وحی با عالم غیب است. در این‌جا نخست به تعریف تجربه دینی و دو قسم مهم آن اشاره می‌شود.

تعریف تجربه دینی و اقسام آن

تجربه، نوعی حس و احساس است که انسان با تجربه خود، متعلق تجربه را لمس می‌کند و می‌یابد: مثال بارز آن، تجربه وجود خود و شؤن مربوط بدان از قبیل احساس شغف و شادی، و تشنگی و گرسنگی است. این قبیل تجربیات، تجربیات صرف یا مادی است. نوع دیگر تجربه، حالات باطنی انسان است که در آن، انسان به نوعی از عالم ماده و ما فیها خارج شده، احساسی فراماده و وابستگی به آن، در خودش حس می‌کند. از این نوع حس و تجربه، به «تجربه دینی»^۸ تعبیر می‌شود که متعلق تجربه، «دین» است که شامل هسته مشترک ادیان جهان می‌شود که در ادیان آسمانی «خداوند»، و در دین بودیسم «نیروانا»، و در هندیسیم «برهمن» است.

روشن‌ترین تجربه‌های دینی، حالات کشف و شهود و جذبۀ عارفان در ادیان گوناگون است که در این تجربه، عارفان غایت و هسته مشترک آیین خود یا متعلقات آن را مشاهده می‌کنند یا بدان وصل می‌شوند؛ سپس بعد از

بیداری از حالات خود گزارش می‌دهند.*

مایکل پترسون در تعریف تجربه دینی می‌نویسد:

تجربه دینی را غیر از تجربه‌های متعارف می‌دانند؛ یعنی شخصی، متعلق این تجربه را موجود یا حضوری مافوق طبیعی می‌داند؛ (یعنی خداوند یا تجلی خداوند در یک فعل) یا آن را موجودی می‌انگارد که به نحوی با خداوند مربوط است؛ (مثل تجلی خداوند یا شخصیتی نظیر مریم عذرا) و یا آن را حقیقتی غایی می‌پندارد؛ حقیقتی که توصیف‌ناپذیر است؛ مثل امر مطلق غیرنثوی [برهمن] یا نیروانا.^۹

تعریف دقیق «تجربه دینی» به دلیل ابهام در تعریف خود «دین»، و عدم امکان مشاهده تجربه برای دیگران، مشکل بل محال و به تعبیر پراود فوت جست‌وجوی بی‌نتیجه است.^{۱۰}

از تجربه دینی، تعاریف گوناگونی مانند «نوعی احساس»، «احساس مبتنی بر ادراک احساسی»، و «تبیین مافوق طبیعی» ارائه شده که تفصیل آن مجال دیگری را می‌طلبد.^{۱۱} ما در این جا به دو رویکرد مهم در تفسیر ماهیت تجربه دینی می‌پردازیم که پاسخ این پرسش است: آیا تجربه‌های دینی، هسته مشترکی دارند؟

الف. ذاتی‌گرا:^{۱۲} این دیدگاه، همه تجارب دینی عارفان، پیامبران و دیگر تجربه‌گرایان را ذاتاً یکی می‌شمارد و چنان که از اسمش پیدا است برای همه آن‌ها یک هسته و گوهر مشترک به نام مواجهه با امر الوهی (مینوی) یا «ذات مطلق» قائل است. طرفداران این دیدگاه معتقدند که تجارب عرفانی، ناب بوده، از زبان، فرهنگ و پیش‌فرض‌های تجربه‌گر متأثر و متفعل نیست؛ بلکه مانند دیگر تجارب حسی معرفت‌زا هستند. آنان مبنای دین و گوهر آن را تجربه دینی هر شخص متأله ذکر می‌کنند و به آموزه‌های وحیانی موجود در ادیان آسمانی و همچنین آموزه‌های عقلانی موجود در الاهیات طبیعی و نظریه اخلاقی کانت در شناخت خدا، وقعی نمی‌نهند.

شلایر ماکس،^{۱۳} رودلف اتسو، ویلیام جیمز،^{۱۴} و استیس^{۱۵} از طرفداران و مبلغان رویکرد پیشگفته هستند. باربور در این باره می‌نویسد:

این سرآغاز نوین، در اوایل قرن [نوزدهم]، منبعث از آثار و افکار فریدریش شلایر ماکس بود. به نظر او، مبنای دین، نه تعلیم و حیانی است؛ چنان که در سنت‌گرایی مطرح است. نه عقل معرفت‌آموز است؛ چنان که در الاهیات طبیعی (عقلی) مطرح است. نه اراده اخلاقی؛ چنان که در نظام فلسفی کانت

مطرح است؛ بلکه در انتباه دینی «religious awareness» است که با همه آن‌ها فرق دارد. دینیت، موضوع تجربه زنده است، نه عقاید رسمی مرده.^{۱۶}

ب. ساختی‌گرا:^{۱۷} این دیدگاه، عکس پیشین است و هسته مشترک تجارب دینی را انکار می‌کند و تجربه‌های دینی را از پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های اعتقادی، فرهنگی اجتماعی متأثر می‌داند. از طرفداران این دیدگاه می‌توان به ویتگنشتاین، کتو، هیک، نینان اسمارت، فوت، وین رایت و استیفن کتز اشاره کرد.^{۱۸}

طرفداران رهیافت پیشین بر این اعتقادند که وحی، نوعی از تجربه دینی است که اصل آن در عارفان، صوفیان و مرتاضان یافت می‌شود. در این تجربه، به جای نزول فرشته وحی و آوردن کتاب آسمانی از سوی خداوند، خود تجربه‌گر موفق می‌شود خداوند یا جلوه و پرتوی از آن را مشاهده کند و به تعبیر دیگر، خداوند جلوه و مظهری از خود را در تجربه دینی، بر نبی متجلی و ظاهر می‌سازد؛ نبی بعد از این تجربه و بیداری و برگشت به حالت عادی، به گزارش و ابلاغ و تفسیر کشف و تجربه خود می‌پردازد.

حاصل آن که حقیقت وحی، همان تجربه دینی و تفسیر پیامبران از مکاشفات خود است. انسان در اثر تعالی نفس خویش در مکاشفه (تجربه دینی) به مرتبه‌ای صعود

* درباره تفاوت تجربه دینی و عرفانی، آرای گوناگونی ابراز شده است. معروف‌ترین تفاوت این است که در تجربه دینی، صاحب تجربه، متعلق تجربه مثلاً خداوند را تجربه و مشاهده می‌کند، با این وصف که تغایر خود و آن را احساس می‌کند؛ اما در تجربه عرفانی تغایری نیست یا احساس نمی‌شود. این مسأله بر نظریه فنا در عرفان مبتنی است که واپسین حد سیر عارف است. برخی آن را فنای واقعی یعنی عدم انسان در حضرت الاهی ذکر می‌کنند که مخالفانی دارد. (ر.ک: سیدمحمد حسینی تهرانی: مهر تابان، بحث فنا، ص ۱۷۵ به بعد)

نسبت آن دو را می‌توان نسبت عموم مطلق ذکر کرد، به این معنا که همه تجربه‌های عرفانی، دینی است؛ اما نه بالعکس. (برای توضیح بیشتر تر ر.ک: مجله نقد و نظر، ش ۳۳ و ۲۴، مقاله مکاشفه با تجربه دینی و دیگر مقالات آن شماره) نسبت فوق بنابر صدق و مطابقت تجربه عرفانی با واقع است؛ اما بنابر فرض عدم صدق، نسبت بین تجربه عرفانی و وحی، نسبت عموم من وجه خواهد بود؛ چرا که بعض تجربه‌های عرفانی در فرض خطا، دینی نخواهد بود. این نکته یعنی احتمال خطا در تجربه عرفانی و عدم آن (عصمت) در تجربه وحیانی تفاوت و ممیزه دوم آن دو را تشکیل می‌دهد.

می‌کند که جلوه‌ای از حق تعالی بر وی ظاهر می‌شود؛ اما این که آیا جداً چنین کشف و پیام و جلوه‌ای از سوی حق تعالی متجلی شده است، بعد به پاسخ آن خواهیم پرداخت.

کلام مسیحی

وحی در مسیحیت بیش‌تر بر تجربه دینی مبتنی است. آباء کلیسا معتقدند که خداوند برای حضرت مسیح، وحی زبانی و گزاره‌ای نفرستاد؛ بلکه مقام قدسی الهی در وجود مسیح تجلی یافته، و خود وجود مسیح، وحی مُنزل است. این با ظاهر بعضی آیات عهد جدید نیز موافقت دارد: «خدا در مسیح بود». (دوم قرنتیان ۵:۱۹)

«الاهیات لیبرال و اعتدالی» در مسیحیت، وحی را حضور و تجلی خداوند در حیات حضرت مسیح و سایر پیامبران بنی‌اسرائیل توجیه می‌کردند و منکر وحی زبانی (فرستادن کتاب آسمانی) شدند. بارپور در این باره می‌نویسد:

لیبرال‌ها یعنی طرفداران الاهیات اعتدالی، با مسلم انگاشتن این که کتاب مقدس مستقیماً وحی مُنزل نیست و به دست انسان کتابت شده است، آن را با علاقه می‌خواندند. بعضی از آنان به جای انکار مفهوم وحی، تعبیر تازه‌ای از آن می‌کردند: خداوند، وحی فرستاده است؛ ولی نه با املائی یک کتاب «معصوم»؛ بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران بنی‌اسرائیل. در این صورت، کتاب مقدس، وحی مستقیم نیست؛ بلکه گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آیین احوال و تجارب بشری است.^{۱۹}

بارت بر آن بود که وحی اصلی همان شخص مسیح است؛ کلمه‌الله در هیأت انسانی. کتاب مقدس، یک مکتوب صرفاً بشری است که شهادت بر این واقعه و حیاتی می‌دهد.^{۲۰}

رهیافت پیشین در قرن بیستم در مسیحیت پروتستان به صورت گسترده رواج یافت. این دیدگاه، مدّعی است که مصلحان دینی قرن شانزدهم مانند لوتر و کالون و حتی جلوتر از آن در عهد جدید و کلیسای اول، اعتبار وحی را در خود شخصیت عیسی و نه در کتاب مقدس توجیه و تفسیر می‌کردند.^{۲۱}

بعضی محققان مسلمان معاصر

رهیافت پیشین مورد استقبال بعضی محققان مسلمان معاصر قرار گرفته است. شیخ محمد عبده بعد از نقل تعریف معروف وحی به اعلام خداوند، دیدگاه خود را چنین باز می‌گوید:

أما نحن فنعرفة على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة و الاول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت.^{۲۲}

اقبال لاهوری: وی یکی دیگر از اندیشه‌وران معاصر اهل سنت است که با رویکرد تجربی به مسأله شناخت^{۲۳} و تفسیر حقیقت دین و معرفتی فلسفه (فلسفه یونان و عقل محض) به صورت مخالف قرآن^{۲۴} از تفسیر تجربه دینی استقبال کرده است. وی با وصف وحی به «حالت باطنی»، و «خودآگاهی باطنی»، هسته مشترک آن را با دیگر تجربه‌های دینی و باطنی یکی می‌داند؛ چنان که می‌گوید:

پیغمبر را می‌توان همچون نوعی از خودآگاهی باطنی تعریف کرد که در آن، «تجربه اتحادی» تمایل به آن دارد که از حدود خود لبریز شود.^{۲۵} تجربه باطنی از لحاظ کیفیت تفاوتی با تجربه پیغمبرانه ندارد.^{۲۶}

وی، اساس وحی و تجربه دینی را به قوه غریزه برمی‌گرداند که در نباتات و حیوانات نیز البته با تفاوتی یافته می‌شود.

این اتصال با ریشه وجود به هیچ وجه تنها مخصوص آدمی نیست. شکل استعمال کلمه وحی در قرآن نشان می‌دهد که این کتاب، آن را خاصیتی از زندگی می‌داند و البته این هست که خصوصیت و شکل آن بر حسب مراحل مختلف تکامل زندگی متفاوت است....^{۲۷}

او مبدأ و خاستگاه وحی را بر مبنای غریزه‌انگاری وحی، انرژی روانی در دوران کودکی وصف می‌کند که با مواجهه با موانعی مانند عقل، زندگی دنیایی، ایستا می‌ماند.

در دوران کودکی بشریت، انرژی روانی، چیزی را آشکار می‌سازد که من آن را «خودآگاهی پیغمبری» می‌نامم و به وسیله آن در اندیشه فردی و انتخاب راه زندگی، از طریق پیروی از دستورها و داری‌ها و انتخاب‌ها و راهنمای عمل حاضر و آماده، صرفه‌جویی می‌شود.^{۲۸}

دکتر سروش

پیامبری نوعی تجربه و کشف بود... هم پیامبر انسان است. دین خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی و جمعی او ﷺ است. اینک در غیبت پیامبر ﷺ هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی او بسط یابد.^{۲۹}

مجتهد شبستری

وحی، گونه‌ای تجربه دینی است.^{۳۰}

برخی دیگر نوشتند:

وحی، نوعی تجربه دینی است.... مطابق تعالیم ادیان توحیدی، «وحی» به یک معنا تجربه خداوند است و لذا می‌توان آن را دست‌کم مصداقی از تجربه‌های دینی دانست.^{۳۱}

توجیه آیات

طرفداران دیدگاه پیشین، آیات متعدّد قرآن را که با صراحت، از نزول لفظی قرآن سخن می‌گویند یا آیاتی را که در آن‌ها پیامبر مورد خطاب و چه بسا عتاب قرار گرفته است، به صورت‌های گوناگون توجیه می‌کنند؛ برای مثال، فاعل آیات خطاب و عتاب را به خود پیامبر بر می‌گردانند که در عالم رؤیا، چنین احساس می‌کرد که گویا کسی او را خطاب یا عتاب می‌کند و بعد از بیداری نیز آن را به صورت وحی اظهار می‌کند. سروش در این باره می‌نویسد:

این که قرآن به پیامبر وحی می‌شده یا پیامبر چنین حس می‌کرده است که کسی با او سخن می‌گوید، جای بحث ندارد. در مورد پیامبران که جای خود دارد، حتی افرادی مادون پیامبر هم چنین احساس‌هایی را دارند. این‌که انسان احساس کند کسی به او خطاب می‌کند، عتابی می‌کند، فرمانی می‌دهد، امر و نهی می‌کند، تعجبی ندارد و در زندگی عادی هم اتفاق می‌افتد. ما فقط در مورد پیامبر، چون او را پیامبر می‌دانیم، نظر دیگری داریم. اگر او را پیامبر نمی‌دانستیم، می‌گفتیم: خیالات عادی است که همه می‌کنند؛ اما چون او را پیامبر می‌دانیم، معتقدیم احوالی که برای ایشان پیش آمده زیر نظارت و هدایت الاهی قرار داشته.^{۳۲}

تحلیل و بررسی

در تحلیل رهیافت پیشگفته نکات ذیل قابل تأمل است:

۱. تنزّل وحی به تجربه عادی: نکته اول این که تفسیر مزبور، وحی و شهود پیامبران را به حدّ تجربه انسانی و عادی تنزّل داده است که پیامبران با دیگر انسان‌ها در اصل این سنخ از تجربه برابرند؛ در حالی که تجربه و حیانی، در قالب تجربه دینی انسان‌ها نمی‌گنجد؛ چرا که مقام و حیانی آن‌ها نه محصول تجربه و تهذیب نفس صرف، بلکه فضل الاهی است که به بعض انسان‌ها اعطا می‌شود؛ مانند نبوت

حضرت عیسی در گهواره و بدون سابقه تجربه دینی.
۲. دخالت پیامبر در وحی: نکته دوم این که رهیافت مزبور، وحی را تفسیر و به تعبیری، برداشت و قرائت پیامبر از مواجهه و تجربه دینی خود می‌داند و این تفسیر و قرائت پیامبر در ردیف دیگر قرائت‌ها قرار خواهد گرفت و از احکام آن مستثنا نخواهد بود که نتیجه آن، امکان خطا بودن اصل تجربه و شهود و کیفیت آن و همچنین احتمال عدم صدق تفسیر و برداشت پیامبر از تجربه دینی خود است. دخالت تجربه گر (بر اساس تفسیر ساختی‌گرا نه از وحی) در تفسیر وحی خود و آمیختگی آن بر امور دیگر، روشنی بیش‌تری دارد. التزام بدان نه تنها سبب بشری شدن معرفت دینی می‌شود، بلکه گوهر دین (وحی) نیز بشری خواهد بود که از لوازم بشری بودن یعنی خطا و عدم مطابقت با واقع به دور نخواهد ماند.

۳. انکار وحی: با تأمل و تحلیل انسانی‌نگاری وحی خصوصاً با توجه به تعریف ساختی‌گرایی آن، اصل وحی و واقعیت داشتن تجربه دینی و مکاشفه و تجلی خداوند بر عامل تجربه، مورد تردید قرار می‌گیرد؛ چرا که محتمل است پیام تجربه دینی یا اصل آن اصلاً وجود خارجی نداشته باشد، و فقط محصول پیش‌دانسته‌ها و تأثیر عوامل خارجی باشد. در این صورت، رهیافت تجربه دینی به رهیافت روان‌شناختی وحی نزدیک می‌شود که توضیحش گذشت. دست‌کم طرفداران رهیافت پیشین نمی‌توانند اصل وحی و تجلی حق تعالی را مبرهن کنند.

۴. غیر آسمانی انگاشتن قرآن: یکی دیگر از لوازم این رهیافت، غیر آسمانی انگاری کتاب‌های دینی است. این مسأله برای یهودیت و مسیحیت به دلیل دست‌نویس بودن تورات و انجیل و نفوذ تحریف در آن دو، امر ممکن و عادی تلقی می‌شود، و شواهد تاریخی نیز بر آن گواه است؛ اما این امر برای مسلمانان قابل التزام نیست که قرآن مجید (وحی) را کلام الهی و کتاب آسمانی وصف می‌کنند.

۵. تکثر دین بر عدد تکثیر تجارب متألّهان: نکته پنجم و لازمه باطل رهیافت پیشگفته این که در صورت بشری‌نگاری تجربه دینی پیامبران، تجربه پیشین به دلیل بشری بودن، عام و ساری برای همه انسان‌ها خواهد بود به این معنا که همه انسان‌ها می‌توانند مانند پیامبران، صاحب تجربه‌های دینی شوند. چنان که بعضی تصریح کرده‌اند گوهر دین، همان تجربه شخص متدین خواهد بود، لازمه آن، تعدّد دین بلکه تکثر گوهر دین به عدد صاحبان تجارب دینی خواهد بود.

۶. تعمیم نبوت: یکی دیگر از لوازم باطل تجربه دینی‌نگاری وحی، بسط و گستردن دایره نبوت به همه انسان‌های عادی است. از آن‌جا که وحی، مطابق رهیافت پیشین، همان تجربه دینی است و آن نیز در همه یا بیش‌تر انسان‌ها یافت می‌شود. پس با طی تجربه دینی می‌توان به مقام نبوت، حتی پس از خاتمیت آن نایل آمد؛ در حالی که این نوع نگرش به مقوله نبوت و وحی، با اصل خاتمیت در اسلام متعارض است که به تفصیل در این باره سخن خواهیم گفت. افزون بر این که نبوت از دو مؤلفه یعنی استحقاق و انتخاب الهی حاصل می‌شود که در رهیافت پیشگفته جهت دوم آن نادیده انگاشته شده است. دکتر سروش در تعمیم نبوت به افراد عادی می‌گوید:

باید اذعان داشت که کسی ممکن است برای خودش نبی شود و احوال خاصی پیدا کند و واجد اذواق و مواجهه‌ی شود؛ ولی جامعه دینی اسلامی با این افراد - اگر اظهار نبوت کند - برخورد سخت‌گیرانه‌ای خواهد کرد.^{۳۳}

وی یگانه مجازات اظهار نبوت را برخورد سخت‌گیرانه ذکر می‌کند و در توجیه حدیث معروف نبوی: «لأنبی بعدی» می‌گوید:

به پیروانش دستور داد که این باب را ببندند و دیگر به حرف مدعیان نبوت اعتنا نکنند و به کسانی هم که این احساس به آن‌ها دست می‌دهد، می‌فرمود که شما این احساسات را با کسی در میان نگذارید.^{۳۴}

آقای سروش مطابق تصریح خودش^{۳۵} که بحث برون دینی می‌کند، باید به لوازم آن یعنی تجدید نبوت و مشروعیت اظهار آن ملتزم شود، نه این که به دلیل درون دینی استناد کند. نکته دیگر این که وی متأسفانه منبع حدیث منسوب به پیامبر را ذکر نکرده است که حضرت فرمود: احساس نبوت خود را بروز ندهید تا از جهت سند و دلالت بررسی شود؛ نگارنده با جست‌وجو در منابع روایی اعم از تسنن و تشیع از طریق نرم‌افزار به حدیث مورد ادعا دست نیافت؛ بلکه یافته‌های حدیثی، خلاف مدعای وی را اثبات می‌کرد؛ برای مثال در جاهایی از پیامبر ﷺ نقل شده که حضرت تصریح کرده است که هر کس بعد از وی ادعای نبوت کند، بدعت در دین و جایگاه او و پیروانش در آتش و حکم دنیایی او قتل است. «ایها الناس لانی بعدی و لاسنة بعد ستنی فمن ادعی ذلک فعدواه و بدعته فی النار فاقوله و من تبعه فانه فی النار»،^{۳۶} جالب این که حضرت از وجود

مذّعیان نبوت پس از خود به صورت «کذاب» خبر می‌دهد. «سیکون فی امتی الکذابون کلهم یزعم انه نبی و انا خاتم النبیین لانی بعدی».^{۳۷} نکته دیگر این که در بین حدود هشتصد روایت «لانی بعدی» برخی جاعلان حدیث، به جعل حدیث برخلاف آن دست یازیده‌اند، مانند «لانی بعدی الا ان یشاء الله»، که جعلی و سست بودن آن بر اهل خبره آشکار است؛^{۳۸} اما توجیه روایت «لانی بعدی»، به عدم اظهار آن، خلاف ظاهر و نص روایت است. حدیث پیشین وجود اصل نبوت بعد از خاتم صلی الله علیه و آله را از اساس نفی می‌کند، نه این که نبی‌ای باشد؛ اما حق اظهار آن را نداشته باشد. اگر مقصود از نبی، معنای عرفانی آن باشد که عارفان از آن به «ولی کامل» تعبیر می‌کنند، باید گفت: اولاً نویسنده باید مقصود خود را به وضوح روشن کند و ثانیاً عارفان بر چنین نبی‌ای، نبوت و وحی اصطلاحی را اطلاق نمی‌کنند؛ بلکه از آن به «الهام» و «نبوت تعریفی»، در برابر «نبوت تشریفی» تعبیر می‌کنند.

۷. تجربه دینی شرط لازم وحی، نه شرط کافی: اگر به تفسیر تجربه دینی، خوش‌بینانه بنگریم و مقصود از آن این باشد که پیامبر با تعالی نفس خویش به مرتبه‌ای از عرفان می‌رسد که حق تعالی بر وی ظهور و تجلی می‌کند و بدین سان وحی و پیام آسمانی بر حضرت نازل و القا می‌شود و در این جهت، اصل تجربه و مرتبه شهود نبی با دیگران مشترک است؛ هر چند از جهت شدت و ضعف تفاوت‌هایی وجود دارد (نوعی ذاتی‌گرایی). در تحلیل آن باید گفت که این ادعا به طور کلی درست است که تا حدودی با دیدگاه فیلسوفان و عارفان نزدیکی دارد؛ اما تعالی نفس و تهذیب آن، شرط لازم وحی و نه شرط کافی است که ادعا شود با محصول تجربه دینی همه انسان‌ها می‌توانند به مقام نبوت نائل آیند؛ چرا که شرط دیگر وحی و انزال شریعت، انتخاب الاهی است که با این انتخاب، فرشته حامل وحی نازل شده و شریعت الاهی به پیغمبر ابلاغ می‌کند. توضیح تفصیلی چگونگی نزول فرشته در تبیین نظریه عارفان خواهد آمد. پس با اتکا به صرف تجربه دینی نمی‌توان رهیافت گزاره‌ای را انکار کرد؛ اما اگر مقصود از تجربه دینی انگاری وحی، این باشد که واقعاً تجربه‌گر با ذات و پرتو الاهی مواجهه‌ای نداشته باشد، بلکه توهمی برایش پیش آمده است، در این باره باید گفت که این رهیافت نه تنها وحی را پایین‌ترین حد تجربه دینی بلکه آن را به حد خیال تنزل می‌دهد.

۸. حذف اصول اجتماعی: غایت و هدف اصلی دین،

هدایت جامعه و تأمین سعادت دنیایی و آخرتی است. در این دیدگاه، وحی و دین به احساس و سلیقه فردی منتزل شده که هر انسانی می‌تواند با نگاه به احساس و تجربه خود، تفسیر فردی و ذوقی از تجربه و به تبع آن دین ارائه دهد و اصول اجتماعی و حتی آموزه‌های عقیدتی و عملی دین را از دین حذف کند. در حالی که اصل وحی و تجربه و حیانی پیامبر، مقدمه‌ای برای هدایت و تأمین سعادت دنیایی و آخرتی جامعه است؛ اما بنابر تفسیر تجربه‌گرا، فرد به امور جامعه و مشارکت در تأمین سعادت مادی و معنوی اجتماع هیچ نگاهی ندارد. به تعبیر دیگر، لازمه تجربه‌گرا، سکولاریزاسیون دین اسلام خواهد بود که این برخلاف اصول مسلم اسلام است.^{۳۹}

تا این جا روشن شد که وحی را نمی‌توان صرف تجربه دینی قلمداد و تفسیر کرد، و رویکرد تجربه دینی گرایانه به حقیقت وحی، سبب انکار وحی یا حداکثر اختصاص آن به امر احساسی و ذوقی می‌شود که با وحی رایج در اسلام (قرآن و روایات) مطابقت ندارد.

□ وحی، تجربه عرفانی خاص

عارفان نیز به حقیقت وحی از منظر تجربی می‌نگرند؛ اما تجربه آنان با تجربه دینی که در غرب مطرح شده است، تفاوت‌هایی دارد. برای آشنایی با دیدگاه پیشین به تبیین و توضیح آن با ذکر نکاتی به صورت مقدمه می‌پردازیم:

۱. عارفان وجود حقیقی را در ذات باری تعالی منحصر می‌دانند و سایر وجودات امکانی را نه وجود که ظهور و تجلی وجود حقیقی وصف می‌کنند.^{۴۰} آنان ذات باری تعالی بدون لحاظ اسما و صفات را «مقام احدیت»، «غیب مغیب»، «مقام عماء» می‌نامند که هیچ نام و نشانی ندارد.

هر جا شدم نشانی ز آن بی‌نشان ندیدم
یا من خبر ندارم یا او نشان ندارد

در مکتب امثال محیی‌الدین عربی، وحی و القاء و تلقی‌یی که نشان‌دهنده تغایر و جدایی دو وجود باشد، در میان نیست: «ولا یلقى علیک الوحی فی غیر ولا تلقی».^{۴۱}

پس از مقام احدیت، مقام «واحدیت» قرار دارد که در آن اسما و صفات الاهی مورد لحاظ و توجه قرار می‌گیرد. از این عالم، به «اعیان ثابته»، «حضرت علمیه»، و «شهادت مطلقه» تعبیر می‌شود. در این عالم، اصل وجودات عوالم دیگر به صورت بسیط وجود دارد و در حقیقت، این عالم هستی‌بخش و مفیض عالم ممکن است؛ بدین سبب «فیض اقدس» نامیده می‌شود؛ اما مطابق قاعده «الواحد لا یصدر عنه

الاولاد» مخلوق بلاواسطه این عالم «عقل اول» در اصطلاح فیلسوفان و «وجود منبسط و عام» در اصطلاح عارفان^{۴۲} است. این وجود ممکن اول، مفیض و هستی بخش وجودات دیگر خواهد بود و نقش آن در مقایسه با عوالم دیگر، نقش علت، معلّم و مربی است.

۲. در اعتقاد عارفان و بیش تر فیلسوفان، صادر اول و وجود منبسط، همان روح پیامبر اسلام ﷺ است که مفتخر به تجلّی اول و مخلوق بلاواسطه الهی است.^{۴۳} این فرض در تائید خود می گوید:

و انی و ان کنّت ابن آدم صورة

فلی منه معنی شاهد بأبوتی^{۴۴}

بعد از روح مجرّد پیامبر اسلام ﷺ ارواح امامان و پیامبران به صورت عقول مجرّد خلق شده اند. عقول و ارواح ملائکه از جمله جبرئیل بعد از خلق روح نبوی و ولوی و در واقع مخلوق و طفیل وجود قدسی پیامبر اسلام هستند.^{۴۵}

در عالم عقول نخستین نبی یعنی خبر رساننده از سوی خداوند، همان روح پیامبر اسلام در جایگاه نخستین صادر است که با سیر در حضرت علمیه و مقام واحدیت، حقایق از اسما و صفات الهی را در اختیار عقول دیگر از جمله عقول پیامبران و ملائکه قرار می دهد (نبوت تعریفی). از این جا معنا و مفهوم حدیث نبوی ذیل روشن می شود:

کنّت نبیا و آدم بین الماء والطين.^{۴۶} آدم و من دونه تحت لوائی.^{۴۷}

۳. مطلب دیگر این که آموزه های غیبی و وحیانی فرود آمده بر پیامبران، به وسیله فرشتگان از عالم عقول و در نهایت عقل اول، یعنی پیامبر اسلام و به واسطه آن از خداوند، نازل می شود. از این جا عظمت و تقدّم روح نبوی و ائمه اطهار بر پیامبران و کتاب های آسمانی آنها حتی قرآن مجید روشن می شود؛ چرا که وجود قدسی آنان اصل وحی و قرآن هستند که از آن وجود نازل شده است.^{۴۸}

احمد ار بگشاید آن پر جلیل

تا ابد مدهوش ماند جبرئیل

۴. نکته آخر این که عالم دنیا و انسان، عالم آخر و پست ترین عوالم ممکن است. اصل وجودات آنها نیز از عوالم عقول منبعت شده است. روح انسان ها در عالم عقول به صورت وجود بسیط و جمعی موجود بوده و از آن عالم به دنیا تنزل یافته است. نکته قابل توجه این که انتقال روح انسان از عالم عقول به عالم دنیا به معنای تجافی یعنی خالی گذاشتن وجود خود در عالم عقول نیست؛ بلکه با

حفظ آن است. نفس نبوی نیز از این اصل مستثنا نیست؛^{۴۹} پس با این نگاه، انسان ها دارای دو وجود و حیثیت هستند: وجود اول، وجود پیش از دنیا است که به صورت عقل و بسیط در عالم عقول و از جمله اعیان ثابت است. وجود دوم وجود مادی و طبیعی فعلی در دنیای مادی است که از بدن و نفس مرکب است. نفس انسان به دلیل تعلق آن به ماده و به تعبیر دقیق حکمت متعالیه، پیدایش آن از ماده در اثر حرکت جوهریه استکمالی، فاقد کمالات مجرد است؛ اما قابلیت و استعداد کسب آنها را دارا است؛ پس نفس هر انسان می تواند با طی مراحل گوناگون و اسفار اربعه به واپسین کمال مطلوب نایل آید و به عین ثابت خود و سایر عقول متصل شود.

۵. از نکات گذشته روشن شد که نفس انسان ها نیازمند هدایت و امداد الهی به واسطه فرشتگان هستند؛ اما نفس پیامبران به ویژه نفس پیامبر اسلام فقط نیازمند امداد الهی است. پیامبر اسلام ﷺ با تهذیب نفس خویش در دنیا آن را آماده معراج و اتصال به عین ثابت و وجود منبسط خویش می کند و با طی مراحل گوناگون، نبوتی را که پیش تر در عالم عقول داشت، آن را به عالم مادی تنزل می دهد و اگر وحی و الهام و اتصالی هست که هست، از «حقیقت محمدیه» و «وجود منبسط» نشأت می گیرد. به دیگر سخن، وجود مادی پیامبر ﷺ به وجود مجرّد خویش مرتبط و متصل شده و حقایق منبسط و مجرّد از آن را که به صورت وحی و تفصیلی و مادی تنزل یافته، به مردم ابلاغ می کند و حداکثر نقش فرشتگان مانند جبرئیل همراهی نفس نبوی یا رسانیدن پیام از حقیقت محمدیه به نفس نبوی است؛^{۵۰} البته در صفحات بعد توضیح داده خواهد شد که نزول فرشته وحی نخست در قوه خیال نبی انجام می گیرد و از آن به حس مشترک فرود می آید.

چگونگی وحی پیامبران^{۵۱}

تعریف و شناخت وحی، ارتباط تنگاتنگی با مسأله نبوت و چگونگی آن دارد؛ چرا که وحی نوعی محصول رهاورد نبوت است. در صفحات پیشین از منظر عرفان اشاراتی درباره حقیقت نبوت بیان شد که حاصلش این بود: نبوت به صورت کلی به دو قسم تعریفی و تشریعی تقسیم می شود. نبوت تعریفی، همان اخبار و خبر دادن از مقامات و معارف عقلی و معنوی در عالم عقول است. نبوت تشریعی، اخبار از معارف و احکام الهی در عالم طبیعت برای مردم است. در این نبوت، نبی با تهذیب و تعالی نفس

خویش، استعداد نفس خود را به مرتبه‌ای می‌رساند که بتواند با عالم عقول ارتباط برقرار و از آن‌ها حقایق را به صورت وحی دریافت کند. این‌که نفس انبیا به کدام یک از مقامات و عقول روحانی وصل می‌شود، این به اختلاف رتبه پیامبران برمی‌گردد. ممکن است پیامبری به دلیل مرتبه پایین خویش در عالم خواب و رؤیا تماسی با یکی از عقول پایین برقرار کند که این از دوری وی از حقیقت محمدیه حکایت دارد و ممکن است پیامبر دیگری از تجلیات اولیه صادر اول باشد که رهاورد آن، مشاهده حقایق غیبی یا شنیدن آن با قوه مخیله یا عاقله باشد که حضرت عیسی و موسی از این قسمند. برحسب اختلاف رتبه و فضل پیامبران، چگونگی وحی و مواجهه آنان با عالم عقول از جمله ملائکه مختلف می‌شود.

بر پیامبرانی که در رتبه پایینی هستند، فرشته‌ای در قوه خیال نبی، اعم از عالم رؤیا یا بیداری نازل شده و حقیقت یا حقایق غیبی را از حضرت علمیه بر قلب آن‌ها تنزل می‌دهد^{۵۲} و اما پیامبرانی که مقاماتشان از عقول و فرشتگان بالاتر است، القای وحی و پیام غیبی و کلاً انزال و صعود فرشته وحی به اذن نفس نبوی صورت می‌گیرد. آنان می‌توانند فرشتگان و در رأس آن‌ها جبرئیل را در عالم عقول به شکل «تمثل عقلی» و در عالم مثال به شکل «تمثل مثالی» و در عالم طبیعت به صورت «تمثل ناسوتی» مشاهده و گفت‌وگو کنند و بدین‌سان، وحی را از آنان بگیرند. عارفان به انزال فرشتگان وحی و شنیدن صدا یا تمثل آنان (صورت ممثل در عالم عقول، مثال یا ناسوت) بر پیامبران معتقدند و آن را مبدأ وحی تفسیر می‌کنند. محیی‌الدین عربی در این باره می‌گوید:

انبياء التشريع الذين تأخذون بوسطة الروح الامين من عين الملك... فلا بد من تنزل الأرواح على قلوبهم.^{۵۳}

مقصود از قلب و محل نزول ملائکه، نخست قوه خیال متصل نبی است که صورت فرشته وحی و صدای وی را در آن می‌شنود. با انبساط آن، نبی به خیال منفصل (عالم مثال) متصل می‌شود:

«حضرة الخيال و هو اول مبادئ الوحي الالهى فى اهل العناية... وكذلك اذا تمثل له الملك رجلا فذلك من حضرة الخيال».^{۵۴}

قیصری در شرح آن می‌نویسد:

ان الوحي لا يكون الا بنزول الملك و اول نزوله

فى الحضرة الخيالية ثم الحسية فالمشاهد له لا بد ان يكون خياله متنورا ليقدر على مشاهدته فيه ثم فى المثال المطلق لانه واسطة بين العالم الحسى و المثالى المطلق فالنازل لا بد له من العبور عليه والصاعد ايضا كذلك.^{۵۵}

سعدالدین فرغانی با تقسیم وحی به اقسام مختلف، سماع کلام الاهی بدون واسطه را مرتبه عالی وحی می‌نامد:

الوحي على ضروب اعلاها سماع كلام الله بلا واسطة كحال موسى عليه السلام ثم بواسطة ملك فى صورة معينة او غيره.^{۵۶}

فرغانی در تذکری مهم تأکید می‌کند که نزول وحی به وسیله فرشته، صورت ظاهری وحی است؛ اما ممکن است که بعضی پیامبران به دلیل قوت نفس خویش پیش از نزول وحی به وسیله جبرئیل مثلاً از طریق شهود و بدون واسطه به وحی آگاه شوند که وحی پیامبر اسلام ﷺ از همین قبیل بود.^{۵۷}

کلام فرغانی در صفحات بعد خواهد آمد.

حضرت امام بر قدرت پیامبران بر انزال فرشتگان تأکید می‌کند:

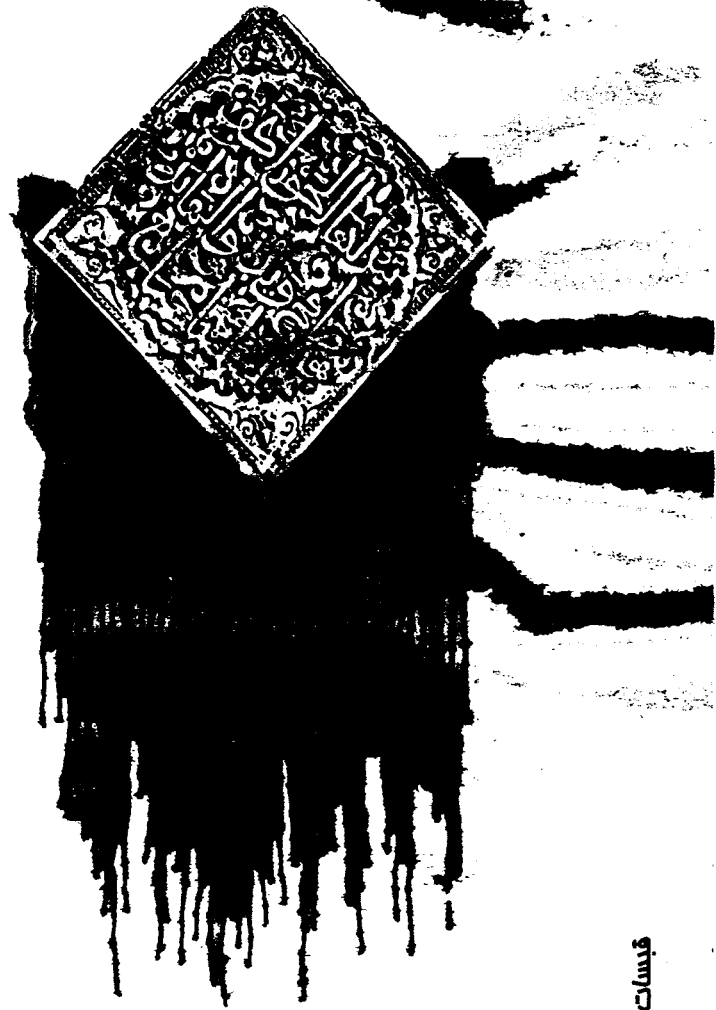
ان الكمل مثل الانبياء عليهم السلام يمثلون الحقائق فى مثالهم حسب اختيارهم و من المثال ينزلونها الى الملك لخلص المسجونين فى عالم الطبيعة فتنزل الملائكة فى عالمهم المثالى والملكى حسب قوة روحانيتهم و كمالها فروحانية النبى هى المنزلة للملائكة الروحانية فى المثال و فى الملك.^{۵۸}

به دیگر سخن، علم پیامبران را نمی‌توان با علم دیگر انسان‌ها مقایسه کرد؛ چرا که علم آنان از علم خداوند یا لوح محفوظ (علم نفس قدسی محمدیه) به حسب اختلاف مراتب‌شان نشأت گرفته است.

ليست على الأنبياء بالاحكام من قبيل الاجتهاد فانهم عليهم السلام يستكشفون الحقائق من الاطلاع على ما فى علم الحق او اللوح المحفوظ حسب مراتبهم.^{۵۹}

حضرت امام در جای دیگر تصریح می‌کند که معارف و فیوضات علمیه بر پیامبران از طریق سر احمدی و عماء علوی منتقل می‌شود.

الفیوضات العلمیة والمعارف الحقیقة النازلة من سماء سر احمدیة ﷺ لا تصل الاراضی الخلقیة الا بعد عبورها على المرتبة العماء العلویة؛^{۶۰}



چگونگی وحی پیامبر اسلام ﷺ

در نگاه نخستین به حقیقت وحی پیامبران، به نظر می‌رسد بین آنها تفاوتی وجود نداشته باشد؛ اما از تأمل در مطالب پیشین روشن می‌شود که بین وحی پیامبر اسلام و سایر پیامبران تفاوتی وجود دارد و آن به حقیقت محمدیه و صادر اول بودن عین پیامبر اسلام برمی‌گردد. در صفحات پیشین اشاره رفت که حقیقت محمدیه، پیامبر بالاصل و بلاواسطه الهی است و سایر انبیا، پیامبران بالتبع و در حقیقت مظهر و متجلی نبوت پیامبر اسلام ﷺ هستند و وحی پیامبر اسلام ﷺ به خداوند، و وحی سایر پیامبران به حقیقت محمدیه مستند است. این فارض در تقدّم وجود حقیقی و نبوت حقیقت محمدیه بر سایر وجودات و انبیا می‌سراید:

و من عهد عهدی قبل عناصری

الی دار بعثت قبل انذر بعثة

الی رسولاً کنّت منی مرسلأ

و ذاتی بآیاتی علیّ اشتدت^{۶۳}

و ما منهم الا و قد کان داعیا

به قومہ للحق عن تبعیة^{۶۴}

با این بیان به توضیح چگونگی وحی پیامبر اسلام با ذکر نکاتی می‌پردازیم:

۱. حضرت محمد ﷺ نخستین صادر و نبی: در صفحات پیشین گفته شد که صادر اول و وجود منبسط، همان نور پیامبر اسلام (حقیقت محمدیه) است که به طور مستقیم فیض وجود و علوم و معارف غیبی را از مقام واحدیت الهی می‌گیرد؛ سپس از این طریق، فیض وجود و معارف، به دیگر عقول و وجودات امکانی منتقل می‌شود. از سوی دیگر، همه وجودات مادی و دنیایی حتی وجود قرآن و پیامبران در عالم عقول به صورت وجود مجرّد و بسیط، حقیقت و عینی داشته‌اند و دارند. به عبارت دیگر، موجودات مادی در حقیقت همان مظاهر و وجودات تفصیلی و فرقانی وجودات عقلی و مجرد هستند که اصل و مصدر آنها به وجود منبسط و حقیقت محمدیه و سرانجام به حضرت حق متعالی برمی‌گردد.

حضرت امام خمینی (قدس سره) درباره تقدّم عین ثابتۀ پیامبر اسلام و اشراف آن بر دیگر اعیان می‌نویسد:

فان عینه الثابتة جامعة لجميع اعیان الموجودات منهم المشرعین ﷺ فاعیانهم مظاهر عینه فی الحضرة العلمية و اعیانهم الخارجية مظاهر هویته التي هی الفیض المقدس

اما نکته اشتراک وحی پیامبران، رجوع مبدأ وحی آنان به حقیقت محمدیه است. براساس آنچه در صفحات پیشین گذشت، حقیقت محمدیه صادر اول و واسطه سریان فیض الهی به دیگر وجودات امکانی است. عارفان، حضرت را به آئینه یا نوری تشبیه کرده‌اند که عکس‌ها و دیگر نورها از آن وجود نشأت می‌گیرد و به دیگر سخن، اصل وجود پیامبران و همچنین نبوت آنان جلوه و مظهر وجود و نبوت حقیقت محمدیه است. بر این اساس، نبوت پیامبر اسلام ازلی و نبوت دیگر پیامبران متأخر است. محیی‌الدین در این باره می‌گوید:

ان نبینا ﷺ نبی ازلا بالنبوة التشريعية و غیره من الانبیاء لا یكون الا عند البعثة. ۶۱ کل نبی من لدن آدم ﷺ الی آخر نبی ما منهم احد یاخذ الا من مشكاة خاتم النبیین و ان تأخر وجود طیبته ﷺ فانه بحقیقته موجود. ۶۲

والنفس الرحمانی و کل الشرایع مظاهر شریعتہ فهو خلیفة الله ازلا و ابدا. ۶۵

امام، عین ثابتہ محمدیہ را یگانه واسطه فیض الاهی به ممکنات می‌داند و در نقد کلام قیصری مبنی بر استفاضه روح عیسوی از خدا بدون واسطه می‌نویسد:

فالفيض من الحضرة الالهية بلا توسط اسم مطلقا غیر مفاض فان الذات من حیث هی بل من حیث مقامها الاحدی غیر مربوط بالخلق ولم یکن منشأ للاثار والفیوضات. ۶۶

حضرت امام، همه عالم امکان را ظهور و تجلی حقیقت محمدیہ می‌داند که همه عالم، تفصیل وجود بسیط حضرت است:

فالحقیقة المحمدية هی التي تجلت فی العوالم من العقل الی الهیولی و العالم ظهورها و تجلیها و کل ذرة من مراتب الوجود تفصیل هذه الصورة... و هذه البنية المسماة بمحمد بن عبدالله ﷺ مجملته تلک الحقیقة الكلية وانطوى فیها جمیع المراتب انطواء العقل التفصیلی فی العقل البسیط الاجمالی. ۶۷

در مکتب عرفانی امام، دیگر پیامبران جانشینان حضرت محمد ﷺ و در حقیقت دعوت آنان به نبوت حضرت است.

و هو ﷺ خلیفة الاعظم و سائر الانبیاء خلیفة غیره من الاسماء المحاطة بل الانبیاء کلهم خلیفته دعوتهم فی الحقیقة دعوة الیه و الی نبوته. ۶۸

۲. نزول عین ثابتہ پیامبر ﷺ به دنیا: روح قدسی نبوی پیامبر اسلام در این دنیا در نفس حضرت محمد ﷺ ظاهر و متجلی شده است که رجوع نفس دنیایی پیامبر اسلام به مصدر و عین ثابتہ خود و اتصال به حقیقت محمدیہ محتاج مقدمات یعنی «اسفار اربعه» است.

تکامل نفس دنیایی پیامبر اسلام در پرتو تهذیب نفس و توجه و عنایت عین ثابتہ حضرت انجام می‌گیرد. به دیگر سخن، با تولد و ظهور نفس قدسی پیامبر، همه عوامل و مقدمات داخلی و خارجی در رشد و بالندگی روح دنیایی حضرت و اتصال آن به عین ثابت خویش مهیا و دخیلند. اگر در این بین، فرشته‌ای هم نقشی داشته آن هم با عنایت و فرمان حقیقت محمدیہ بوده است.

امام ﷺ در تفسیر عرفانی از آیه «انا انزلناه فی لیلۃ القدر»، امر نازل شده را روح قدسی پیامبر اسلام می‌داند و با اشاره به وجود «لیل» و «نهار» در عرفان برای هر انسانی ۶۹ و تطبیق لیل بر «سیر نزولی» و نهار بر «سیر صعودی» می‌گوید:

فهو ﷺ المتنزل من غیب الهیة الی شهادة المطلقة

فهو لیلۃ القدر و له الخروج من جمیع الحجب بظهور یوم القيامة فیہ فهو یوم القيامة فاستار نوالأحدی فی تعین الأحمدي لیلۃ القدر. ۷۰

ایشان عین ثابت پیامبر اسلام نازل بر عالم طبیعت را به منظور هدایت مردم می‌داند. ۷۱

۳.۴. صعود و اتصال نفس نبوی به عین ثابت: پیامبر پس از استعداد و کسب فیض لازم برای اتصال نفس دنیایی خود با عین ثابت خویش، ۷۲ معارف غیبی و احکام را دریافت می‌کند و نقش فرشتگان، حداکثر نقش واسطه بین عین ثابت و عین دنیایی است. فرشتگان با امر نفس نبوی نازل و صعود می‌کنند. نفس نبوی فرشتگان از جمله جبرئیل را در عوالم گوناگون مانند عالم عقل، مثال و طبیعت با شکل‌های مختلف آن مشاهده می‌کند. به تقریر دیگر، وحی همان معارف بسیط موجود در حقیقت محمدیہ است که فرشته وحی با نازل کردن آن بر قلب پیامبر یا اتصال نفس نبوی به عین ثابت خویش آن را دریافت می‌کند و به صورت مادی به مردم می‌رساند.

صدرالمتألهین: وی با وصف مواجهه نفس نبوی با مقام الوهی به صورت نخستین مرحله وحی، بر آن است که نفس پیامبر پس از این مرحله، با تنزلات گوناگون در عالم عقول و مثال به عالم طبیعت منتزل می‌شود. در این مراحل، ظهور ارواح و حاملان وحی از جمله مشاهده جبرئیل و شنیدن صدای وی به نفس قدسی نبوی مستند است و عامل خارجی در تحقق آن‌ها دخالت ندارد و در واقع، ملائکه و کتاب آسمانی، ظهورات باطنی نفس قدسی پیامبر است.

فیسمع اصواتا و حروفا منظومة مسموعة یختص هو بسماعه دون غیره لانها نزلت من الغیب الی الشهادة و برزت من باطنه الی طاهره من غیر باعث خارجی. ۷۳

استاد حسن‌زاده آملی نیز می‌نویسد:

نزول ملک و کشف و رؤیا مربوط به بیرون ما نیست: «فتمثل لها بشرا سويا»، همین «تمثل»، یعنی درون شما است. نزول وحی درونی است. آن‌ها که حشر با عالم ارواح پیدا می‌کنند، می‌دانند که از درون انسان است. ۷۴

حضرت امام بر این اعتقاد است که پس از قوت قوه روحانیت پیامبر، خود پیامبر، ملائکه مجرود را در عالم مثال یا ماده نازل می‌کند.

فروحانۃ النبی هی المنزلة للملائكة الروحانية فی المثال و فی الملك. ۷۵

و در جای دیگر می‌فرماید:

به قدرت او ﷺ ملائکه نازل می‌شوند. به قدرت ولی اعظم است که قرآن نازل می‌شود و ملائک نازل می‌شوند. ۷۶

وی نظریه تنزیل جبرئیل به امر خدا و سلب آن از پیامبر را به «اهل ظاهر» نسبت می‌دهد. ۷۷

حضرت امام درباره تنزل جبرئیل و تمثیل آن برای حضرت محمد ﷺ در عوالم مختلف از جمله قلب مبارک حضرت و آوردن وحی از حقیقت محمدیه به نفس دنیایی پیامبر ﷺ می‌گوید:

گاه شود که حقیقت غیبیه و سریره قدسیه که در حضرت علمیه و اقلام و الواح عالیہ مشهود شده، از طریق نفس و سر روح شریف آن‌ها به توسط ملک وحی که حضرت جبرئیل است، تنزل کند در قلب مبارک آن‌ها، و گاهی جبرئیل تمثیل مثالی پیدا کند در حضرت مثال برای آن‌ها و گاهی تمثیل ملکی پیدا کند؛ و از مکنن غیب به توسط آن حقیقت تا مشهد عالم شهادت ظهور پیدا کند و آن لطیفه الاهی را تنزل دهد. ۷۸

به دیگر سخن، ظهور قرآن بر پیامبر اسلام یک بار به واسطه جبرئیل بوده است، بار دیگر که از جهت زمانی و رتبه‌ای، بر نزول جبرئیل مقدم است، به نزول قرآن در حقیقت محمدیه مربوط است که پیامبر ﷺ پیش از نزول قرآن به وسیله جبرئیل از آن آگاهی داشته، و در واقع نزول جبرئیل، از باب ذکر و یادآوری بوده است. محیی‌الدین در این باره می‌گوید:

ان هو الا ذکر لما شاهده حين جذبناه و غيبناه عنه و أحضرناه بنا عندنا ثم انزلنا عليه مذكر يذكره بمشاهد فهو ذكر له لذلك و قرآن اى جمع اشياء كان شاهدها عندنا مبين ظاهر له لعلمه باصل ما شاهده و عاينه فى ذلك التقريب. ۷۹

فرغانی: چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، فرغانی وحی جبرئیل بر پیامبر اسلام را وحی ظاهری و متأخر می‌داند و معتقد است که پیامبر اسلام با کشف و بدون واسطه، وحی را از خداوند و پیش از نزول آن از سوی جبرئیل دریافت می‌کرد و تعجیل حضرت در قرائت قرآن پیش از اتمام قرائت و وحی آن به وسیله جبرئیل به همین علت باز می‌گردد.

مصطفی ﷺ در وقت وحی به واسطه جبرئیل، طریق لا واسطه هم بر وی منکشف می‌بود تا عین آن معنا را که جبرئیل ﷺ به طریق وحی ادا می‌کرد، او به طریق لا واسطه آن را مشاهده می‌فرمود. ۸۰

علامه طباطبائی: وی کیفیت نزول وحی بر پیامبر ﷺ

را سه مرحله ذیل ذکر می‌کند: ۱. نزول از سوی خداوند بدون واسطه؛ ۲. با واسطه جبرئیل؛ ۳. با واسطه اعوان جبرئیل. وی پس از ذکر چندین آیه، نظریه خویش را چنین تشریح می‌کند:

ما برای به دست آوردن حقیقت مطلب و جمع بین آیات قرآن یک‌طوری فکر کرده‌ایم، نمی‌دانم رسا است یا رسا نیست؟ و آن این‌که بگوییم: کیفیت نزول وحی سه مرحله دارد:

مرحله اول: مرحله نزول وحی است من الله از جانب خدا بلا واسطه؛ مرحله دوم: مرحله پایین‌تر از آن و آن این‌که از جانب خدا بلا واسطه نباشد؛ بلکه از ناحیه جبرئیل است؛ یعنی در جایی که خدا وحی می‌کرده، جبرئیل هم بوده و خداوند به توسط جبرئیل وحی می‌نموده است؛ مرحله سوم: مرحله پایین‌تر از آن و آن این‌که از جانب جبرئیل هم بلا واسطه نبوده باشد؛ بلکه به توسط اعوان و یاران او وحی می‌شده است. ۸۱

نکته قابل توجه این‌که این سه مرحله نه در طول یک‌دیگر که در عرض و معیت هم بوده‌اند؛ اما تفاوت آن به حالات گوناگون پیامبر و اختلاف نظرگاه ایشان برمی‌گردد. علامه در توضیح آن می‌گوید:

در تمام این سه مرحله، اهل سه مرحله، یعنی حضرت حق و جبرئیل و سفره کرام حاضر بوده‌اند و نزول وحی هم در هر یک از مراحل، توسط همه این‌ها یعنی توسط سفره کرام بزره، توسط جبرئیل، توسط حق صورت می‌گرفته است. غایه الامر در بعضی از موارد، نظر اصلی به خود ذات حق بوده است؛ به‌طوری‌که به جبرئیل و سفره نظر نمی‌شده است و این در آن مواردی است که حال رسول الله تغییر می‌کرده است و طبق آیه واقع در سوره شوری «وحیا» بوده است. ۸۲

علامه، مبدأ علوم و حیانی را «روح»، «خلق اعظم» و «عقل اول» در لسان فیلسوفان ذکر می‌کند و آن را به نور پیامبر تطبیق می‌دهد که از رهگذر اتصال روح پیامبر با «خلق اعظم» تحقق می‌یابد. وی با اشاره به آیه شریفه «و کذالک اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا الایمان»، می‌فرماید:

از این جا به دست می‌آید که درایت ایمان و کتاب، به واسطه وحی کردن خدا روح را بر رسول الله بوده است و این به واسطه اتصال روح آن حضرت است به همان خلق اعظم که روح است. ۸۳

جوادی آملی: وی وحی کامل را مرتبه‌ای می‌داند که پیامبر، مقدمات آن را از قبیل مواجهه با جبرئیل، نه از بیرون بلکه در درون خود طی کرده؛ سپس به‌طور مستقیم وحی را از خداوند دریافت می‌کند:

انسان کامل، این مراحل وسطی را در درون خود طی می‌کند و به آن مصدر اصیل که ذات اقدس اله است، می‌رسد و از او دریافت می‌کند.^{۸۴}

وی ضمن پذیرفتن نزول لفظی قرآن به وسیله جبرئیل،^{۸۵} تأکید دارد که نفس نبوی پیش از نزول جبرئیل با ترقی به عالم غیب از حقیقت آن آگاه می‌شد:

باطن و تأویل قرآن، ممکن نیست که به واسطه نزول فرشته وحی بر پیامبر ﷺ الفاء گردد؛ زیرا هر چه نزول یابد و به مقام لفظ و مفهوم و علم حصولی برسد، در قلمرو ظاهر قرآن خواهد بود، نه باطن آن، و اگر روح مطهر پیامبر ﷺ آیات الهی را بدون ترقی به عالم غیب و تنها با نزول فرشته وحی دریافت کند، لازمه اش آن است که از باطن و تأویل قرآن آگاهی نداشته باشد؛ در حالی که از جمع بندی آیات قرآن به دست می‌آید که آن حضرت از تأویل قرآن و دریافت ام‌الکتاب از مقام لدن با ترقی روح آگاه بوده‌اند.^{۸۶}

پیامبر اکرم ﷺ با ترقی به مقام لدن و عقل محض، حقیقت قرآن و ام‌الکتاب را از نزد خدای سبحان تلقی نموده است.^{۸۷}

ارزیابی و نتیجه گیری

۱. اصل تفسیر و تعریف «تجربه دینی» - چنانکه در صفحات پیشین گذشت - و اضلاع آن مورد اختلاف و مناقشه دین پژوهان و متکلمان است؛ پس با عدم وضوح و تعریف شفاف آن نمی‌توان حقیقت «وحی» را با اتکا به آن تعریف کرد.

۲. تجربه دینی پیش از آنکه دین و وحی را به امر ذوقی و احساسی و قلبی تفسیر کند، خود، نظریه‌ای ذوقی و سلیقه‌ای است که تعاریف متعددی از آن عرضه شده است که به گفته دین پژوهان در عرصه تجربه دینی ارائه تعریف شفاف از آن، مشکل بل ناممکن است. بر این اساس، تعریف وحی به تجربه پیامبر ﷺ و ظهور تجلی الهی بر آن حضرت به وسیله محققان مسلمان، قرائت خاصی از رهیافت تجربه دینی است که می‌تواند مورد انکار سایر تجربه گرایان دینی قرار گیرد که منکر وجود خدا یا پیامبر اسلام هستند. در برابر این انکار، آن عده از محققان مسلمانی که وحی را بر مشرب تجربه دینی تفسیر می‌کنند. به دلیل پذیرفتن اصل حقانیت تجربه دینی، دلیلی بر نقض شبهات مخالفان ندارند. به دیگر سخن، آنان دلیل برای اثبات مدعای خود و نقض دلیل مخالف در چنته ندارند.

۳. اگر مقصود محققان مسلمان از همسان‌انگاری وحی و تجربه دینی این باشد که تجربه دینی به معنای شهود و مواجهه قلبی با خداوند یا امر متعلق به آن مانند فرشته وحی است، در تحلیل آن گفته شد که تفسیر پیشین با کشف

و شهود عرفانی ترادف دارد که امر پذیرفتنی است؛ اما آن نه حقیقت وحی، بلکه شرط لازم و نه کافی وحی است؛ و این تفسیر از تجربه دینی نقش اقتضا و نه علت تأمه در حصول وحی و نبوت را دارد؛ بنابراین با وجود حصول شرط پیشین برای بعضی انسان‌ها مانند امامان و عارفان، آنان به مقام وحی و نبوت نائل نمی‌شوند؛ چرا که حقیقت نبوت افزون بر شرط پیشگفته، محتاج گزینش و انتخاب الهی است که آن شامل اندکی از انسان‌ها و صاحبان تجربه دینی می‌شود. بر این اساس نمی‌توان از همسان‌انگاری تجربه دینی و وحی سخن گفت. در مقام نسبت سنجی می‌توان نسبت وحی و تجربه دینی را نسبت عموم مطلق وصف کرد به این معنا که هر صاحب وحی دارای تجربه دینی است؛ اما هر تجربه دینی، ملازم با وحی نیست. البته در متن مقاله اشاره شد که اگر مقصود از تجربه عرفانی، معنای عام باشد که احتمال خطا در آن باشد، در این صورت، نسبت آن با تجربه و حیانی عموم من وجه خواهد بود.

۴. وحی و نبوت، نوعی تجربه عرفانی است که تفاوت آن با دیگر تجارب عرفانی در کمال آن است که این کاملیت سبب می‌شود چگونگی علم و ارتباط صاحب تجربه نبوی با مقام الهی از نوع خاصی باشد که در پرتو آن، صاحب چنین تجربه‌ای از سوی خداوند به مقام نبوت و تشریع انتخاب می‌شود و از توجه خاص الهی مانند عصمت برخوردار باشد که سایر تجارب عرفانی، فاقد چنین وصفی است. به دیگر سخن، اگر سنخ تجربه دینی نبی پیش از نبوت، مانند تجربه عرفانی باشد، اما افق و قلمرو آن با بعثت با سایر تجارب متمایز می‌شود.

۵. تفاوت تجربه عرفانی و حیانی در دو نکته ذیل است. نکته اول کاملیت و جامعیت تجربه و حیانی است که با نبوت و عنایت الهی حاصل می‌شود که در پرتو آن، تفاوت دوم یعنی «عصمت» و عدم خطای تجربه و حیانی به دست می‌آید؛ اما بعض تجارب عرفانی که در واقع عرفانی‌نما هستند، محتمل الخطا است. از این مطلب ادعای مقاله روشن می‌شود که حقیقت «وحی» و «نبوت» از سنخ تجربه عرفانی (نه عرفانی‌نما) است با این تفاوت که از آن کامل‌تر است.

۶. خود تجارب نبوی نیز از حیث کاملیت مختلف و مشکک است. در بحث عرفان، حقیقت وحی به حالت شهود و کشفی نبی تفسیر شد که در پرتو آن انبیا با حقیقت محمدیه مرتبط و متصل شده، وحی را از آن طریق به وسیله خود یا فرشته دریافت می‌کنند؛ اما وحی پیامبر اسلام ﷺ با وحی سایر پیامبران تفاوت‌هایی دارد. وحی پیامبر اسلام ﷺ در حقیقت از عین ثابت خود به کالبد

دنیاپی است و در این وحی، یا اصلاً واسطه‌ای وجود ندارد یا اگر واسطه‌ای مثل جبرئیل در بین باشد، تحت سیطره و تسخیر روح قدسی نبوی و حقیقت محمدیه است. این نکته اساسی است که عرفان در تفسیر وحی بدان دست یازیده که تفسیر تجربه دینی از آن به طور مطلق غافل است. ۷. اثبات اصل تفسیر عرفانی از حقیقت وحی، خود مجال مستقلی را می‌طلبد. ما در این نوشتار فقط به تبیین رهیافت عارفان از وحی پرداختیم که مبانی آن به صورت پیش‌فرض اخذ شده بود؛ اما تفاوت تفسیر عرفانی با رهیافت فیلسوفان و همچنین تطابق آن با ظواهر آیات و روایات، مجال دیگری را می‌طلبد که نگارنده آن را در کتاب مستقل ارائه خواهد داد.^{۸۸}

پی‌نوشت‌ها:

1. Revelation.

۲. رک: صحیفه امام، ج ۱۹، ص ۴۸ و ج ۱۷، ص ۴۸۹.
۳. رک: دائرة المعارف القرن العشرين، ج ۱۰، ص ۷۱۲ - ۷۱۹.
۴. رک: همان.
۵. رک: علی دشتی: یست و سه سال، ص ۴۳، به اسم مستعار دکتر علی نقی منزوی، بی‌نا و بی‌تا و بی‌جا.
۶. رک: میرچالیا، دین‌پژوهی، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ج ۱، ص ۱۰۹ - ۱۲۱ و ص ۱۳۷ به بعد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۷. رک: فارابی: آراء اهل المدينة الفاضله، ص ۱۱۵؛ بوعلی‌سینا: الیهات شفا، ص ۴۳۵؛ مبدأ و معاد، ص ۱۱۷؛ صدرالمآلهین: اسفار، ج ۷، ص ۲۴؛ مبدأ و معاد، ص ۶۱۹.

8. Religious Experience.

۹. مایکل پترسون و دیگران: عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۷، ترجمه، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
۱۰. رک: وین پرآود فوت: تجربه دینی، ص ۴۱۴ و ۲۴۴، ترجمه عباس یزدانی، مؤسسه فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۷؛ نورمن گیسلر: فلسفه دین، ص ۱۷، ترجمه حمیدرضا آیت‌الاهی، انتشارات حکمت، تهران؛ وت. استیس: عرفان و فلسفه، ص ۲۹۰.
۱۱. رک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱ - ۵۲؛ مجله نقد و نظریه ش ۲۳ و ۲۴، ص ۲۳۳.

12. Essentialist thesis.

۱۳. رک: عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱؛ تجربه دینی، ص ۱۷؛ ویلیام هورده: راهنمای الیهات پروتستان، ص ۴۰، ترجمه طاطه‌وس میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۱۴. رک: ویلیام جیمز: دین و روان، ص ۱۱۵، ترجمه مهدی قائنی، دارالفکر، قم، بی‌تا؛ تجربه دینی، ص ۲۴.
۱۵. رک: وت. استیس: عرفان و فلسفه، ص ۲۳، ص ۳۱، ترجمه

- بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۱ ش.
۱۶. ایان باربور: علم و دین، ص ۱۳۱، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ ش.
17. Constructive thesis.
۱۸. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۴۳؛ تجربه دینی، ص ۱۷۳؛ علی‌رضا قائمی‌نبا: وحی و افعال گفتاری، ص ۱۱۲.
۱۹. علم و دین، ص ۱۳۱، و نیز راهنمای الیهات پروتستان، ص ۶۳ - ۹۳.
۲۰. همان، ص ۱۴۵.
۲۱. همان، ص ۳۵؛ جان هیک: فلسفه دین، ص ۱۳۳، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۷۲؛ نامه مفید، ش ۱، ص ۴۲.
۲۲. نقل از: الوحی المحمّدی، ص ۳۵.
۲۳. در اندیشه اقبال، جایگاه عقل در مسأله شناخت به «عقل استقرایی» محدود می‌شود و منابع معرفت را چنین تحدید می‌کند: ا. طبیعت؛ ب. تاریخ؛ ج. عقل استقرایی؛ د. تجربه درونی. (احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، ص ۱۴۶ به بعد، نشر پژوهش‌های اسلامی، تهران، بی‌تا).
۲۴. رک: همان، ص ۱۴۸.
۲۵. همان، ص ۱۴۴.
۲۶. همان، ص ۱۴۶.
۲۷. همان، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.
۲۸. همان، ص ۱۴۵.
۲۹. بسط تجربه نبوی، ص ۱۰، ۲۱، ۲۵، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ صراط‌های مستقیم، ص ۱۱ و ۱۳، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۷.
۳۰. ایمان و آزادی، ص ۵۷، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۳۱. احمد نراقی: رساله دین‌شناخت، ص ۵۹ و ۸۶، طرح نو، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۳۲. مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۶.
۳۳. عبدالکریم سروش: مجله آفتاب ش ۱۵ و نیز، بازتاب اندیشه، ش ۲۷، ص ۶۰.
۳۴. همو، مجله آفتاب، ش ۱۵، ص ۷۳.
۳۵. همان، ص ۷۱.
۳۶. وسایل الشیعه، ج ۱۸، ص ۵۵۵؛ امالی شیخ مفید، ص ۵۳ و بحار، ج ۷۹، ص ۲۰۶.
۳۷. العمدة لابن‌البطریق، ص ۴۳۲.
۳۸. علی‌اکبر غفاری، دراسات فی علم‌الدراية، ص ۷۶.
۳۹. برای توضیح بیش‌تر درباره ناسازگاری اسلام با سکولاریزم، رک: نگارنده، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، بخش دوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش.
۴۰. رک: فصوص‌الحکم، فص یوسفی، ص ۱۰۴، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰؛ کلمات مکنونه، ص ۱۱؛ مصباح‌الهدایه، ص ۶۶، ۸۶ و ۱۰۹، صحیفه امام، ج ۱۸، ص ۲۶۱ و تعلیقات علمی

شرح الفصوص، ص ۱۴۹؛ سیدحیدر آملی: المقدمات من کتاب نص الفصوص، ص ۴۰۷ به بعد، انتشارات توسعه، تهران، ۱۳۶۷ ش.

۴۱. فصوص، ص ۹۳. برای توضیح بیش تر، ر.ک: اتولوجیا، ص ۲۹۳؛ الاهیات شفاء، ص ۴۰۲؛ شرح حکمة الاشراق؛ ص ۳۴۲؛ گوهر مراد، ص ۳۷۰.

۴۲. ر.ک: صدرالدین قنوی: رسالة الفصوص، ص ۷۴؛ مفتاح غیب الجمع والوجود، ص ۶۹؛ عیبدالرزاق الکاشانی: اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۱۸، مصباح الهدایه، ص ۶۴.

۴۳. از پیامبر ﷺ روایت شده است که: «أول ما خلق الله نوری». (عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۹۹؛ بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۳۴). «اول ما خلق الله روحی». (بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۰۹)

۴۴. نقل از: سعیدالدین فرغانی: مشارق الدراری، ص ۶۵۷، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹ ش.

«من به ظاهر گرچه ز آدم زاده ام / لیک معنا جدجد افتاده ام»

۴۵. حضرت علی علیه السلام می فرماید: «نحن صنائع الله والخلق صنائع لنا». (نهج البلاغه، نامه ۲۸) «كنت ولیا و آدم بین الماء والطين». (عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۲۴؛ جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۶۰)

۴۶. ینایع الموده، ج ۱، ص ۹.

۴۷. بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲.

۴۸. امام علی علیه السلام می فرماید: «انا القلم الأعلى انا اللوح المحفوظ انا الكتاب المبين انا القرآن الناطق... انا الاول و انا الاخر». (مشارق انوار الیقین، ص ۱۵۹) پیامبر اسلام درباره همراهی حضرت علی علیه السلام با همه پیامبران می فرماید: «بُعِثَ عَلِيٌّ مَعَ كُلِّ نَبِيٍّ سِرًّا وَ مَعِيَ جَهْرًا». (جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۰۱)

۴۹. یکی از محققان معاصر می نویسد: «عقل اول [= پیامبر اسلام] بدون نجافی از مقام خود متنزل گردید و با قبول سیر و عروج به عالم شهادت تنزل نموده و بعد از ظهور به صور بسایط و عروج به عالم معدنی و نباتی و حیوانی و استوار در رحم و طوی درجات نباتی و حیوانی، لباس انسانی دربرنمود و به طرف مقصد اصلی روان گردید و سرانجام به عقل اول متصل گردید». (سیدجلال الدین آشتیانی: مقدمه مصباح الهدایه، ص ۱۵۲)

۵۰. «حقیقت محمدیه و عین ثابت او متکفل تربیت او بود. چه آنکه حقیقت هر موجود عبارت است از نحوه تعیین او در علم حق و تعیین آن حقیقت در علم جامع جمیع تعینات و حقایق است». (سیدجلال الدین آشتیانی: مقدمه مصباح الهدایه، امام خمینی، ص ۱۵۲)

۵۱. در تقریر بحث چگونگی وحی پیامبران و پیامبر اسلام بیش تر امداد مباحث دقیق و شفاف امام خمینی در آثار عرفانی اش هستم.

۵۲. «اعلم ان المیزان فی مشاهدة الصور الغیبیة هو انسلاخ النفس عن الطبیعة والرجوع الى عالمها الغیبی فی شاهد اولاً مثالها المقید و بعده المثال المطلق الى الحضرة الاعیان بالتفصیل الذی یشیر الیه المصنف. والانسلاخ قد یكون فی النوم عند استراحة النفس عن التدبیرات البدنیة فیقدر صفاء النفس یتصل بالعوالم الغیبیة فی شاهد الحقائق الغیبیة فعند ذلك یتمثل تلك الحقیقة فی مثالها

حسب عادات النفس و مأنوساتها فیحتاج الى التعبير». (تعلیقات علی شرح الفصوص، ص ۳۶، مؤسسه پاسدار اسلام، قم، ۱۴۱۰ ق)

۵۳. الفتوحات، ج ۲، ص ۷۸ و ۷۹.

۵۴. فصوص الحکم، فص یوسفی، ص ۹۹ و ۱۰۰.

۵۵. شرح قصری بر فصوص الحکم، ص ۶۸۴.

۵۶. مشارق الدراری، ص ۴۷۹.

۵۷. ر.ک: همان، ص ۵۳۷.

۵۸. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۶ و ۳۷.

۵۹. مصباح الهدایه، ص ۷۶.

۶۰. همان، ص ۱۹۴.

۶۱. فصوص، فص عبسوی.

۶۲. همان، فص شیخی، ص ۶۳ و ۶۴.

۶۳. تائیه، مندرج در مشارق الدراری، ص ۴۹۶.

۶۴. همان، ص ۶۴۵.

۶۵. تعلیقات علی شرح الفصوص، ص ۱۸۰ و ص ۴۱؛ شرح دعاء السحر، ص ۶۶ و ۷۷، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۴ ش.

۶۶. همان، ص ۱۸۲؛ مصباح الهدایه، ص ۳۰، با مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، تهران، ۱۳۷۲ ش.

۶۷. شرح دعاء السحر، ص ۷۷ و ۷۸.

۶۸. مصباح الهدایه، ص ۸۳.

۶۹. تعلیقات الفصوص، ص ۸۳ و ۸۴.

۷۰. همان، ص ۶۲.

۷۱. شرح دعاء السحر، ص ۷۸.

۷۲. تعلیقات فصوص، ص ۳۶.

۷۳. ر.ک: اسفار، ج ۷، و ۲۶ به بعد.

۷۴. مُدَالِیهَم در شرح فصوص الحکم، ص ۷، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش.

۷۵. تعلیقات الفصوص، ص ۳۶.

۷۶. صحیفه نور، ج ۱۹، ص ۱۷۱.

۷۷. همان، ج ۱۹، ص ۲۷۸ و ۲۷۹.

۷۸. آداب الصلوة، ص ۳۲۱.

۷۹. الفتوحات، ج ۴، ص ۴۰۲.

۸۰. مشارق الدراری، ص ۵۳۷.

۸۱. مهر تابان، ص ۳۰۸ و ۳۰۹.

۸۲. همان، ص ۳۱۱.

۸۳. همان، ص ۳۵۰.

۸۴. تفسیر موضوعی قرآن، ج ۱، ص ۵۰، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۶۳ ش.

۸۵. همان، ص ۴۸.

۸۶. همان، ص ۴۴.

۸۷. همان، ص ۴۳.

۸۸. ر.ک: نگارنده: نبوت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، که به زودی تقدیم ارباب معرفت خواهد شد.