

نقد دیدگاه «وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر ﷺ»

محمد رضا حقیقت سمنانی*

چکیده

شبهه «وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر» از جمله دیدگاه‌های نوپدید در تبیین ماهیت وحی است که با تکیه بر مبانی روان‌کاوی، وحی را پدیده‌ای درون‌ذهنی و برخاسته از لایه‌های ناهشیار روان پیامبر می‌داند و منشأ الهی آن را انکار می‌کند. نقد این نظریه با معیارهای عقلی و آموزه‌های درون‌دینی اسلام و تبیین روشمند ناتوانی این شبهه در تفسیر حقیقت وحی هدف این تحقیق است. پژوهش با روش توصیفی تحلیلی به بازخوانی این نظریه و نقد آن پرداخته است. یافته‌های پژوهش در دو بخش سامان یافته است: ۱. نقد برون‌دینی، نشان می‌دهد که این نظریه، فاقد پشتوانه معتبر عقلی و علمی است و بر پیش‌فرض‌های اثبات‌نشده‌ای همچون امکان تبیین مادی همه واقعیت‌ها استوار است. تفاوت بنیادین وحی با تجلیات ضمیر ناخودآگاه، خودآگاهی پیامبران، استمرار و قطع وحی، همراهی با تحدی و معجزه، و نیز لوازم غیرقابل‌قبول این نظریه از جمله انکار غیب، تزلزل حکمت الهی و نسبت خطا یا فریب به پیامبران، ناکارآمدی این دیدگاه را آشکار می‌سازد. ۲. نقد درون‌دینی، نشان می‌دهد این نظریه با تصریحات قرآن درباره الهی‌بودن وحی، نفی نقش فاعلی پیامبر در تولید آن، اعجاز قرآن، تفاوت آشکار میان قرآن و بیانات نبوی و آیات ناظر به نزول تدریجی و تعلیم الهی وحی ناسازگار است.

واژگان کلیدی: وحی، ضمیر ناخودآگاه پیامبر، الهی‌بودن وحی، شبهات وحی.

*. استادیار جامعه‌المصطفی العالمیه، haghghatsemnani@gmail.com

مقدمه

پدیده وحی، از منظر اسلامی، مبنای نبوت و سرمایه معرفتی و اخلاقی جوامع دینی است؛ از این رو هر تبیینی که منشأ یا اعتبار آن را مخدوش سازد، پیامدهای گسترده کلامی، شناختی و اجتماعی خواهد داشت. در دهه‌ها و قرن‌های اخیر، با گسترش علوم انسانی مدرن و پدید آمدن مکتب‌های روان‌شناختی و منتقدان دینی، نظریه‌هایی مطرح شده‌اند که وحی را - یا دست‌کم بخشی از آن را - به فرایندهای درونی روان‌پیمانان نسبت می‌دهند؛ از جمله تفسیرهایی که «وحی نفسی» یا محصول «ضمیر ناخودآگاه» را مطرح کرده‌اند. چنین ادعاهایی ضرورت بررسی نقادانه و چندوجهی را دوچندان می‌سازد؛ هم از منظر حجیت متون دینی (قرآن و روایات) و هم از منظر استدلال فلسفی-کلامی و شواهد تاریخی.

ضرورت پژوهش حاضر از چند جهت است: اولاً مواجهه معاصر با تفاسیر روان‌شناختی وحی نیازمند پاسخ‌های عقلانی و نقلی دقیق است تا «اعتبار معرفتی» آموزه‌های دینی حفظ شود؛ ثانیاً برخی از تبیین‌های روان‌شناختی با مفروضاتی علم‌گرایانه و پوزیتیویستی عرضه شده‌اند که بایستی در پرتو فلسفه علم و کلام اسلامی سنجیده شوند؛ ثالثاً روشن‌ساختن مرزهای نقش قوا (قوه خیال، عقل قدسی، ناخودآگاه) در تجربه نبوی کمک می‌کند تا بین «قابلیت دریافت» پیام و «مولدبودن محتوا» تمایز نهاده شود و نهایتاً پرداختن به این شبهه به‌ویژه در فضای علمی و عمومی امروز، از لحاظ آموزشی و تبلیغی اهمیت دارد.

پیشینه: مطالعات متعدد نظری و انتقادی در این حوزه انجام شده است که در میان منابع معاصر به موارد ذیل اشاره می‌شود: «تحلیلی از وحی و شبهات آن» نوشته دکتر محمدحسن قدردان قراملکی که به‌صورت موجز به برخی ادعاهای منتقدان پرداخته و بر لزوم التفات به شواهد روایی و قرآنی تأکید می‌ورزد؛ بررسی «نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان» از یدالله دادجو که تلاش کرده است مرزبندی‌های نظری میان الهام درونی و وحی الهی را روشن کند و نیز مقاله «سه نظریه درباره وحی» اثر استاد جعفر سبحانی که انواع تفاسیر را دسته‌بندی کرده و نقاط ضعف هر یک را از منظر کلامی و فلسفی بازبینی می‌کند. این پژوهش‌ها (و منابع کلاسیکی که در

متن فراوان اشاره شده‌اند) مبنای تحلیل حاضر را تشکیل می‌دهند و نقدهای برون‌دینی و درون‌دینی گوناگونی را برای بررسی فراهم می‌آورند.

ساختار مقاله: این مقاله پس از مفهوم‌شناسی کلیدواژه‌ها، به تقریر شبهه می‌پردازد و سپس در دو بخش اصلی «نقد برون‌دینی» و «نقد درون‌دینی» به ارزیابی آن اقدام می‌کند و در پایان، نتیجه‌گیری ارائه می‌شود.

۱. مفهوم‌شناسی

۱.۱. نقد

«نقد» در لغت به پول رایج همچون درهم و دینار و نیز به «وجه حاضر» در برابر نسیه اطلاق می‌شود (جمعی از نویسندگان، ۱۹۸۹ م، ج ۲، ص ۹۴۴)؛ لغویان، تشخیص سکه سالم از ناسالم و جداکردن سره از ناسره را نیز «نقد» دانسته‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۴۲۵؛ دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل «نقد»؛ معین، ۱۳۹۳، ذیل «نقد»).

نقد در اصطلاح ادبی به معنای تشخیص محاسن و معایب یک اثر است (مختار، ۱۴۲۹ م، ج ۳، ص ۲۲۶۵؛ زرین‌کوب، ۱۳۶۷، ص ۲۲؛ معلوف، ۱۹۹۴ م، ص ۸۳۰). مقصود از «نقد» در این پژوهش، فرایند علمی سنجش و ارزیابی آراء مربوط به دیدگاه ضمیر ناخودآگاه وحی است؛ ارزیابی‌ای که برپایه دلایل قطعی عقلی و نقلی، به تمییز صحت از سقم این دیدگاه می‌انجامد.

۱.۲. شبهه

شبهه در لغت به معنای پوشیدگی، مشابهت و گاه مانند و مثل است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۳، ص ۵۰۳؛ معین، ۱۳۹۳، ذیل «شبهه»). به گفته راغب اصفهانی، شبهه زمانی پدید می‌آید که یک چیز به سبب شباهت ظاهری یا معنوی از دیگری تمییز داده نشود (راغب اصفهانی، ۴۱۲ ق، ص ۲۵۴). این واژه گاهی به معنای ابهام و شک نیز به کار می‌رود. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرمایند: «وَإِمَّا سُمِّيتِ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۸).

شبهه در اصطلاح اعتقادی استدلال یا مدعایی است که بر اثر ایجاد مشابهت میان حق

و باطل، موجب اشتباه در فهم یا تحلیل می‌شود و حقیقت را می‌پوشاند.

۱/۳. وحی

در لغت برای واژه «وحی» معانی مختلفی ذکر شده است: نوشتن، اشاره، پیام، الهام و کلام پنهان (فراهیدی، ۱۴۱۴ ق، ج ۳، ص ۱۹۳۲؛ جوهری، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۵۱۹). ابن‌فارس ریشه آن را «القاء علم پنهان» می‌داند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۶، ص ۹۳). راغب اصفهانی آن را «اشاره سریع» می‌داند، خواه با رمز باشد، خواه با اشاره یا نوشتار (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۸۵۸).

در اصطلاح با توجه به این‌که وحی از سنخ علم حضوری در وجود پیامبر است، تعریف ماهوی آن دشوار است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۵۳). در اصطلاح اسلامی، وحی عبارت است از ابلاغ اختصاصی پیام‌های الهی به پیامبران برای تحقق نبوت، بشارت و انذار (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۳۲۰). شیخ مفید تأکید می‌کند که وحی در عرف اسلامی به پیامبران اختصاص دارد و پس از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله بر هیچ‌کس نازل نمی‌شود (مفید، ۱۳۷، ص ۱۲۰). علامه طباطبایی نیز وحی را چنین توصیف کرده‌اند: «الوحی إلقاء إلهی لغرض النبوة والإنذار» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۱۸)، «شعور ویژه باطنی در پیامبران» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۹)، «ارتباط معنوی پیامبر با عالم غیب برای انتقال پیام الهی» (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۴) و «سخن‌گفتن آسمانی، و رای درک حسی و عقلی» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۸۵).

۱/۴. ضمیر ناخودآگاه

در روان‌کاوی در روان‌شناسی مدرن، «ضمیر ناخودآگاه»، بخش پنهان و قدرتمند شخصیت انسان تلقی می‌شود. فروید ناخودآگاه را «واقعیت راستین روان» و «زیرزمین اسرارآمیز ذهن» می‌نامد؛ حوزه‌ای که از دسترس خودآگاه بیرون است (فروید، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷). یونگ، شخصیت را مرکب از «خودآگاه» و «ناخودآگاه گسترده» می‌داند که سرچشمه بینش‌ها و الهامات عمیق است (یونگ، ۱۳۷۲، ص ۷۷-۷۹). مطالعات تجربی پژوهش‌ها درباره خواب و هیپنوتیز، نقش ناخودآگاه را آشکارتر ساخت (یونگ، ۱۳۸۷، ص ۲۰). محمد فرید وجدی با تکیه بر یافته‌های انجمن‌های روان‌شناسی آمریکا و لندن، از وجود دو شخصیت در انسان سخن می‌گوید: ۱. شخصیت ظاهری (وابسته به حواس)؛ ۲. شخصیت باطنی (فعال در غیاب

شعور ظاهری) که منبع الهامات و توانایی‌های فراتر از سطح معمول ذهن است (وجدی، ۱۹۷۱ م، ج ۱۰، ص ۷۱۲-۷۱۶).

۲. تقریر شبهه

طرفداران تفسیر روان‌شناختی وحی معتقدند وحی پدیده‌ای فراطبیعی و ناشی از ارتباط پیامبران با عالم غیب نیست، بلکه فرایندی درونی و برخاسته از ضمیر ناخودآگاه آنان است. براساس این دیدگاه، آنچه پیامبران «وحی» یا «پیام الهی» می‌نامند، در حقیقت تجلی ادراکاتی است که ریشه در لایه‌های عمیق روان خود آنان دارد و در شرایط خاص روحی به سطح آگاهی راه یافته است. این نظریه‌پردازان - که بیشتر در میان برخی خاورشناسان، روان‌شناسان و نواندیشان دینی دیده می‌شوند - پیامبران را انسان‌هایی والا، حساس و دغدغه‌مند اصلاح بشر می‌دانند که در اثر ریاضت‌های معنوی و تمرکزهای درونی، دچار پندار ارتباط با عالم غیب شده‌اند. از منظر آنان، تجربه وحیانی نتیجه فرایندی است که در آن مرز میان ادراک بیرونی و جوشش درونی برای پیامبر از میان می‌رود؛ به گونه‌ای که الهامات برخاسته از ناخودآگاه خود را «پیام آسمانی» تلقی می‌کند. در نتیجه، وحی واقعی عینی و خارجی نیست، بلکه تجربه‌ای انفسی و ذهنی است که پیامبر آن را به اشتباه به خداوند نسبت می‌دهد. در این تحلیل، پیامبر لزوماً دروغگو نیست، اما در تشخیص منشأ تجربه خود دچار خطا شده و «صدای درون» را «صدای خدا» پنداشته است. محمد فرید وجدی این دیدگاه را چنین گزارش می‌کند:

وجدی می‌نویسد: «برخی خاورشناسان وحی را محصول اعتقادات شخصی، ضمیر ناخودآگاه و سیروسلوک عرفانی پیامبران می‌دانند و ارتباط حقیقی آنان با عالم الوهی را انکار می‌کنند؛ از این‌رو، تجربه نبوی را صرفاً برداشت درونی مدعی نبوت تلقی می‌نمایند» (وجدی، ۱۹۷۱ م، ج ۱۰، ص ۷۱۲-۷۱۶).

اقبال لاهوری نیز وحی را نوعی «انرژی روانی» می‌داند که کارکرد آن تسهیل دآوری عملی در دوران سیطره غریزه است و با ظهور عقل نقاد، دوران آن پایان می‌یابد. از نظر او، وحی مرحله‌ای از تکامل روان انسانی است، نه پیام نازل‌شده از سوی خداوند (اقبال

لاهوری، بی‌تا، ص ۱۴۵). سیداحمدخان هندی، از چهره‌های شاخص نومعتزلی، وحی را فعالیت «عقل قدسی» پیامبر می‌داند، نه معرفتی مستقل از او. به باور وی، پیامبر دارای ملکه‌ای طبیعی است که در شرایط خاص شکوفا می‌شود و وحی چیزی جز جوشش درونی این قوه نیست. در این تفسیر، جبرئیل حقیقتی خارجی ندارد، بلکه نمادی از همان قوه پیامبری است (شریف، ۱۳۷۰، ج ۴، ص ۲۰۶).

بر این اساس، وحی الهامی طبیعی و خودجوش و حاصل استعداد روحانی پیامبر تلقی می‌شود، نه ارتباطی واقعی با عالم فوق‌طبیعت. شهید مطهری در نقد این رویکرد می‌نویسد که سیداحمدخان و همفکرانش، حقایقی چون وحی، فرشته و کلام الهی را به تأویل‌های مجازی فروکاسته و پیامبر را نابغه‌ای اجتماعی می‌دانند که تعالیم دین از ژرفای روح خود او برمی‌خیزد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۲۹۵).

۳. نقد شبهه

۳/۱. نقد برون‌دینی

نقد برون‌دینی، فارغ از پیش‌فرض‌های دینی، با تکیه بر معیارهای منطقی، روان‌شناختی و تاریخی نشان می‌دهد که ادعای بشری‌بودن وحی و نسبت دادن آن به ضمیر ناخودآگاه پیامبر، فاقد توجیه معقول و ناسازگار با واقعیات اثبات‌شده است. این رویکرد، اغلب برآمده از پوزیتیویسم علمی یا روان‌کاوی مادی‌گرایانه‌ای است که می‌کوشد همه پدیده‌ها را حتی ماوراءطبیعی در قالب مکانیسم‌های طبیعی و روانی تقلیل دهد. در ادامه، مهم‌ترین استدلال‌های برون‌دینی در نقد این شبهه ارائه می‌شود.

۳/۱/۱. ناشناخته‌بودن ماهیت وحی برای غیرانبیا

تاکنون به‌جز انبیا کسی وحی را تجربه نکرده است؛ همچنین علم و عقل بشر- عادی توان درک ماهیت وحی را به‌طورکامل ندارد؛ پس امکان همسان‌انگاری وحی با تراوشات ضمیر ناخودآگاه نیز وجود ندارد. علامه طباطبایی وحی را شعوری مرموز میان خداوند و انبیا دانسته که فقط توسط پیامبران ادراک می‌شود: «وحی شعور و درک ویژه است در باطن پیامبران که درک آن جز برای آحادی از انسان‌ها که مشمول عنایات الهی قرار گرفته‌اند میسر نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۵۹). علامه در کتاب وحی یا شعور مرموز

در تعریف وحی چنین می‌فرماید: «ارتباطی معنوی بین شخص پیامبر با عالم غیب است و در آن، پیام خداوند به پیامبر منتقل می‌شود. نتیجه این فرایند، آگاهی قطعی‌ای است که از ناحیه خداوند، به برخی از انسان‌های برگزیده عطا می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۱۰۴). همچنین در کتاب قرآن در اسلام وحی را این‌گونه معنا می‌کند: «وحی یک نوع سخن‌گفتن آسمانی است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد به مشیت الهی پیدا می‌شود و دستورات غیبی را که از حس و عقل پنهان است از وحی و تعلیم الهی دریافت می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ص ۸۵).

۳/۱/۲. ابتدای این دیدگاه بر توهم توانمندی انسان در تفسیر مادی همه امور

این نظریه مبتنی بر دیدگاه‌های مادی‌گرایانه و پوزیتیویستی است که درصدد است از همه امور، تبیینی مادی ارائه دهد؛ درحالی‌که در فلسفه و کلام و معرفت‌شناسی اسلامی این دیدگاه‌ها نقد شده که نمونه بارز آن کتاب فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی با شرح شهید مطهری است. می‌توان گفت این نظریه ناشی از یک غرور علمی است. بشر- با علم کوتاه و مغز کوچک خود می‌خواهد تمام اسرار جهان هستی را درک کند و زاویه تاریکی را در قلمرو و فکر خود باقی نگذارد. این همان غرور علمی است که دامن‌گیر برخی از دانشمندان شده و با هزار زور می‌خواهند به تمام مجهولات خود لباس علم بپوشانند. در صورتی‌که مجهولات انسان با معلومات وی قابل مقایسه نیست (سبحانی، ۱۳۸۸).

۳/۱/۳. ادعای بدون دلیل عقلی و علمی

این نظریه بیش از یک «ادعای» بدون دلیل نیست. این‌که انسان‌ها دارای حالات روانی و باطنی متنوع‌اند و برخی در این زمینه نبوغی خاص دارند، هرگز ملاک نبوت و مجوز ارجاع پدیده وحی به ضمیر ناخودآگاه نیست. هرچند اصل وجود شعور ناخودآگاه، مورد قبول روان‌شناسان است، اما براساس چه دلیل موجهی می‌توان وحی را «مصادیقی از همان ادراکات ناخودآگاه» دانست؟ صرف شباهت در «غیرعادی بودن» تجربه، برای چنین همسان‌انگاری‌ای کافی نیست. روی چه اصلی می‌گویند وحی همان تراوش ضمیر باطنی است که قسمت اعظم روح او را تشکیل می‌دهد؟ اگر ما برای انسان شعور مخفی و ضمیر ناخودآگاه ثابت کردیم دلیل بر آن نیست که وحی آسمانی را مربوط به آن دانسته و ارتباط آن را از مقام ربوبی قطع کنیم (سبحانی، ۱۳۸۸).

۳/۱/۴. تفاوت شرایط بروز و ظهور ضمیر ناخودآگاه با وحی

تجلی حالات روانی و فعالیت ضمیر ناخودآگاه معمولاً نیازمند شرایط خاصی است و بیشتر در افرادی چون بیماران، رنج‌دیدگان، مضطربان، شکست‌خوردگان یا کسانی که دچار ریاضت‌های افراطی شده‌اند، مشاهده می‌شود؛ درحالی‌که تاریخ زندگی پیامبران الهی نه تنها از چنین بسترهای ناسالمی حکایت نمی‌کند، بلکه گواه تعادل شخصیتی، سلامت روانی و استقامت روحی آنان است. تجربه‌های برجسته ناخودآگاه غالباً در وضعیت‌های غیرعادی مانند بیماری، بیهوشی یا اختلالات حاد روانی رخ می‌دهد، حال آن‌که وحی معمولاً در حالت بیداری، هوشیاری کامل و تعادل تامّ پیامبر تحقق یافته و گزارش‌های تاریخی و روایی این امر را تأیید می‌کند. افزون بر این، بروز حالات عمیق ناخودآگاه در موقعیت‌هایی که نیازمند تمرکز و هوشیاری کامل است - مانند جنگ، قضاوت و مدیریت اجتماعی - خلاف تجربه روان‌شناختی است؛ درحالی‌که بخش مهمی از وحی‌ها دقیقاً در چنین شرایطی نازل شده و ناظر به هدایت عملی جامعه بوده است. اصولاً تجلیات شعور باطن در افراد سالم نادر است؛ زیرا ذهن ناخودآگاه آنان به واسطه اشتغال به فعالیت‌های روزمره مجال بروز نمی‌یابد. نزول قرآن طی ۲۳ سال نیز مؤید همین نکته است. در این مدت، قلمرو آگاهی پیامبر اسلام ﷺ به شدت درگیر مسئولیت‌های تبلیغی، سیاسی و اجتماعی بود. بسیاری از آیات، به‌ویژه آیات جهاد، در صحنه‌های واقعی و خونین نبرد نازل شده‌اند؛ شرایطی که شخصیت روانی انسان به‌طور طبیعی تحت سیطره مسائل عینی و جاری قرار دارد. پیامبران مردانی مجاهد و اصلاح‌گر بودند که همی جز هدایت جامعه و حل مشکلات واقعی مردم نداشتند؛ از این‌رو، نسبت دادن وحی به فعالیت ضمیر ناخودآگاه در چنین شرایطی، توجیه‌پذیر نیست. افزون بر این، در متون اصیل و حیانی که از تحریف مصون مانده‌اند، حقایق فراوانی یافت می‌شود که فراتر از توان ادراک و خلاقیت ذهن بشری است و از هرگونه خطا، افسانه‌پردازی و تعارض با عقل و علم به‌دور مانده است؛ امری که نشان از منشأیی مافوق ساحت روان انسانی دارد (سبحانی، ۱۳۸۸).

۳/۱/۵. تفاوت رویکرد اثباتی پیامبران با افرادی که ضمیر ناخودآگاه آنان ظهور می‌کند در ارائه معجزه

هیچگاه افرادی که ضمیر ناخودآگاه آنان شکوفا شده، ادعای نبوت همراه با تحدی و ارائه معجزه نداشته‌اند؛ درحالی‌که پیامبران برای اثبات خود چنین می‌کرده‌اند، پیامبران به صرف ادعای نبوت بسنده نکردند، بلکه در برابر درخواست مخاطبان برای اثبات صدق دعوی

خود، از جانب خداوند معجزاتی آوردند که دیگران از آوردن مشابه آن ناتوان بودند. برای نمونه، در عصر- حضرت موسی علیه السلام، که سحر و تبدیل چوب به مار در اوج رواج بود و ساحران فراوانی در این فن مهارت داشتند، آن حضرت برای اثبات نبوت خویش، معجزه‌ای هم‌سنخ با فضای فکری زمانه آورد (تبدیل عصا به مار عظیم). دلالت این معجزه بر ارتباط او با خدا و عدم اتکای آن به سحر و جادو، به تصریح خود ساحران آن زمان تأیید شد؛ تا آنجا که همان مزدوران دربار فرعون، پیشگامان ایمان به موسی علیه السلام شدند. معجزه حضرت عیسی علیه السلام - مانند شفای بیماران صعب‌العلاج و احیای مردگان - و معجزه پیامبر اسلام علیه السلام - یعنی آوردن کتابی بی‌نظیر به‌وسیله فردی اُمّی و درس‌نخوانده - نیز دلیل ارتباط آنان با خدای متعال است؛ بنابراین نمی‌توان به‌سادگی ادعا کرد که وحی صرفاً خیال یا توهم پیامبران بوده است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴).

۳/۱/۶. خودآگاهی پیامبران نسبت به وحی و ناخودآگاه بودن تجلیات ضمیر انسان

وحی مبدأ و منشائی الهی دارد؛ پیامبران با «خودآگاهی کامل» تصریح کرده‌اند که تعالیم خویش را از عالم غیب و مشیت الهی گرفته‌اند، نه از نبوغ و ابتکار شخصی. آنان در مواجهه با مسائل جدید، در انتظار دریافت پاسخ از عالم غیب می‌ماندند و خود را صرفاً «گیرنده و واسطه» معرفی می‌کردند: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى». در وحی انبیا یک اصل مسلم است: وحی معلم دارد؛ معلمی غیربشری. نابغه اما طرح ابتکاری خود را از درون خویش می‌سازد و شخصیتش اقتضا می‌کند که چنان ابتکاری نشان دهد. در وحی، تمام شخصیت پیامبر در «واسطه‌بودن» اوست، نه در «مولد بودن محتوا». از این‌رو، اگر فردی کار خارق‌العاده‌ای انجام دهد، اما این جهت در او نباشد که از بیرون وجودش دریافت می‌کند، نمی‌توان آن را «وحی» نامید؛ صرف نبوغ نمی‌تواند منشأ وحی تلقی شود (مطهری، ۱۳۸۸، ص ۷۵).

۳/۱/۷. مستمر بودن ظهور ضمیر ناخودآگاه و قطع وحی پس از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله

اگر وحی و نبوت صرفاً ادعای پیامبران با انگیزه‌های خیرخواهانه و برخاسته از حالات روانی و ضمیر ناخودآگاه بود، باید این جریان در طول تاریخ، پس از پیامبران بزرگ، همچنان ادامه می‌یافت. آیا در جوامع بشری پس از آنان، انسان‌های خیرخواه و دلسوز دیگری ظهور نکرده‌اند؟ یا این‌که دیگر خبری از حالات نفسانی و ضمیر ناخودآگاه در انسان‌ها نیست؟ (قدردان قراملکی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۴).

۳/۱/۸. لوازم غیرقابل قبول نظریه

نخستین لازمه تفسیر روان‌شناختی وحی، انکار واقعیت غیب و فروکاستن دین به تجربه‌ای انسانی است. با پذیرش این دیدگاه، از ایمان به عالم غیب جز اعتقاد به خدای خالق باقی نمی‌ماند و سایر حقایق غیبی، ساخته ذهن بشر تلقی می‌شوند. این تحلیل در حقیقت به انکار دستگاه وحیانی و تقلیل آموزه‌های آسمانی به فراورده‌های ذهنی انسان می‌انجامد و بدین‌سان، مساوی با انکار دین است (سبحانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۷۰).

دومین لازمه این نظریه، نسبت دادن دروغ به پیامبران است؛ زیرا همه پیامبران، تعالیم و قوانین خود را به‌صراحت به خداوند نسبت داده‌اند و هرگز مدعی ابتکار شخصی نبوده‌اند، درحالی‌که صدق و امانت آنان مورد اتفاق همگان است. اگر آموزه‌های دینی صرفاً تراوشات درونی پیامبران باشد، نسبت دادن آن به خداوند نوعی فریب و خلاف صدق خواهد بود؛ امری که با اساس ایمان به نبوت ناسازگار است (همان). افزون بر این، اگر وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر باشد - ضمیری که تحت تأثیر عوامل درونی، بیرونی و حتی وسوسه‌های شیطانی قرار می‌گیرد - امکان آمیختگی وحی با خطا و القائات باطل پدید می‌آید. این فرض با حکمت الهی ناسازگار است؛ زیرا خداوند حکیم، انسان را برای هدفی آفریده و از آنجا که بشر به‌تنهایی قادر به کشف کامل این هدف نیست، باید برنامه‌ای مصون از خطا برای هدایت او ارسال کند، حال آن‌که ضمیر ناخودآگاه ذاتاً خطاپذیر است. نتیجه آن‌که اگر وحی بر چنین منبعی استوار باشد، امنیت معرفتی پیام الهی از میان می‌رود و این با حکمت الهی در تضاد است. همچنین اگر الفاظ وحی صرفاً تعبیر پیامبر از حالات ناخودآگاه او باشد، احتمال خطا و کذب در این تعبیر وجود خواهد داشت؛ امری که نه‌تنها با عصمت انبیا در دریافت و ابلاغ وحی ناسازگار است، بلکه اعتماد مردم به حجیت و قطعیت پیام الهی را نیز از بین می‌برد. در نهایت، پذیرش این نظریه یا به نفی حکمت الهی، یا نفی لزوم هدایت الهی، یا نسبت جهل به خداوند می‌انجامد و همه این لوازم باطل است.

۳/۱/۹. فهم نادرست از مباحث فلسفی

استناد به دیدگاه برخی فلاسفه مسلمان درباره نقش «قوه خیال» در فرایند وحی برای اثبات نقش فاعلی پیامبر و در نتیجه، بشری‌کردن وحی، نادرست است. هرچند فلاسفه اسلامی برای قوه خیال در وحی نقش قائل‌اند، اما این نقش، «قابلی» است نه «فاعلی»؛

بدین معنا که خیال، محل تجلی و صورت‌پذیری حقایق وحیانی است، نه منشأ تولید آن‌ها. در تبیین فلسفی، قوه خیال تابع عالم عقل و مفاضات غیبی است، نه تابع عالم ماده یا ناخودآگاه به معنای روان‌کاوانه.

در تقریر فلسفی، حقایق وحیانی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. حقایق کلی (معقولات و احکام کلی) که توسط قوه ناطقه از منبع مفیض، مانند عقل فعال، دریافت می‌شوند.

۲. حقایق جزئی (صور محسوس و تعینات جزئی) که به واسطه قوه خیال و متخیله تمثیل می‌یابند.

فارابی قوه خیال را از قوای نفس می‌داند که وظیفه حفظ، ترکیب و تجزیه صور محسوس را برعهده دارد (فارابی، ۱۳۷۹، ص ۱۸۲، ۲۴۲). ابن‌سینا نیز با تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی، توضیح می‌دهد که نفس نبی، به سبب قوت فوق‌العاده قوه متخیله می‌تواند در بیداری، همان اتصالی را با عالم ملکوت برقرار کند که دیگران تنها در خواب تجربه می‌کنند. از نظر او پیامبر حقایق، الفاظ و صور وحیانی را از طریق ملک دریافت می‌کند و رؤیت فرشته و سماع کلام الهی، تمثیل واقعی آن حقایق است، نه ساخته ذهن پیامبر (ابن‌سینا، ۱۹۵۲م، ص ۱۱۴-۱۱۵).

ملاصدرا نیز بر آن است که نفس انسانی با حرکت عروجی و نزولی، میان عوالم حس، خیال و عقل سیر می‌کند و حقایق ثابت را در هر مرتبه به اقتضای آن عالم مشاهده می‌کند. شنیدن کلام الهی و دیدن صورت فرشته، حاصل تمثیل عینی این حقایق در قوه خیال است، نه خیال‌پردازی ذهنی بدون واقعیت خارجی (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۲۹).

صدرالمتألهین تصریح می‌کند که نفس پیامبر، پس از رهایی از تعلقات بدنی و وصول به مرتبه‌ای از قداست، معارف الهی را مستقیماً از ساحت ربوبی دریافت می‌کند و سپس قوای پایین‌تر، به‌ویژه خیال و حس، آن حقایق را در قالب صور مسموع و مبصر تجلی می‌دهند. پیامبر در این فرایند، صرفاً پذیرنده و شاهد است، نه آفریننده محتوا (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۹-۳۳).

آیت‌الله جوادی آملی با تأکید بر همین نکته، تصریح می‌کند که پندار «خیالی‌بودن» محض مشاهدات وحیانی» ناشی از ناآگاهی نسبت به مراتب نزول وحی است. از نظر ایشان، رسول اکرم ﷺ صاحب «عقل قدسی» است و همه قوا، چه در خواب و چه در بیداری، تابع و مجری فرمان آن‌اند. در وحی قرآنی، حتی الفاظ نیز از جانب خداوند است و

قوه خیال تنها نقش حکایت‌گری و تمثیل‌بخشی دارد، نه تولید محتوا (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴-۱۹۸).

در نتیجه، چه در وحی کلی با اتصال نفس نبی به عقول مفیض و چه در وحی جزئی با تمثیل صورت در عالم مثال، پیامبر همواره «قابل و مستفیض» است، نه «فاعل و مولد محتوا». از این‌رو، هرچند حکمای مسلمان نقش رشد روحی، حدس قوی و قوه متخیله متعالیه را در قابلیت دریافت وحی می‌پذیرند، هیچ‌یک تأثیر ضمیر ناخودآگاه یا فرهنگ بشری را در «ساخت محتوای وحی» قبول نکرده‌اند، بلکه نقش پیامبر را، آن هم تحت سیطره عقل قدسی، به مقام دریافت، حمل و ابلاغ محدود دانسته‌اند.

در نتیجه، بررسی برون‌دینی شبهه «ناشی بودن وحی از ضمیر ناخودآگاه پیامبر» نشان می‌دهد که این نظریه نه از پشتوانه عقلی و علمی کافی برخوردار است و نه با شواهد تاریخی، روان‌شناختی و فلسفی سازگار می‌کند. ماهیت وحی به‌عنوان تجربه‌ای یگانه و دست‌نیافتنی برای غیرانبیا، تفاوت بنیادین شرایط و کیفیت تحقق آن با تجلیات ناخودآگاه، خودآگاهی کامل پیامبران نسبت به منشأ الهی پیام خویش، همراهی وحی با تحدی و معجزه، انقطاع نبوت پس از پیامبر خاتم و نیز لوازم غیرقابل قبول این نظریه - از جمله انکار غیب، تزلزل حکمت الهی و نسبت دروغ به پیامبران - همگی نشان می‌دهد که فروکاستن وحی به پدیده‌ای روانی، تحلیلی تقلیل‌گرایانه و فاقد توجیه معقول است. افزون بر این، استناد به مباحث فلسفی قوه خیال نیز با خلط میان نقش قابلی و فاعلی، به فهمی نادرست انجامیده است؛ چراکه در تقریر حکمای اسلامی، پیامبر در دریافت وحی «مستفیض و قابل» است، نه «مولد و سازنده محتوا». از این‌رو، تبیین وحی براساس ضمیر ناخودآگاه، نه تنها مسئله وحی را حل نمی‌کند، بلکه خود با مشکلات عمیق معرفتی و فلسفی مواجه است و در نهایت، از تبیین عقل‌پسند و منسجم ناتوان می‌ماند.

۳/۲. نقد درون‌دینی

۳/۲/۱. ناسازگاری نظریه ناخودآگاه با اعجاز قرآن

این دیدگاه با اعجاز قرآن کریم سازگار نیست. قرآن، به‌عنوان مهم‌ترین مصداق وحی، از جهات گوناگون معجزه است و یکی از برجسته‌ترین ابعاد آن، اعجاز ادبی و لفظی است؛

بدین معنا که الفاظ، ترکیب‌ها و ساختار بیانی قرآن نیز به‌طور کامل از جانب خداوند نازل شده و هیچ انسانی قادر به آوردن همانندی برای آن، حتی در حد یک سوره نیست. اگر وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر باشد، الفاظ قرآن ناگزیر بشری و برخاسته از تجربه درونی او خواهد بود و در نتیجه، امکان همانندآوری برای دیگر انسان‌ها وجود خواهد داشت؛ حال آن‌که تحدی قرآن از آغاز نزول تاکنون بی‌پاسخ مانده است. این واقعیت نشان می‌دهد که تفسیر روان‌شناختی وحی با اعجاز قرآن ناسازگار است. آیات تحدی به‌روشنی دلالت دارند که خداوند متعال خود خالق الفاظ قرآن است و هیچ بشری، از جمله پیامبر اکرم ﷺ، در پدیدآوردن آن نقشی ندارد. آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کند که چون تحدی ناظر به فصاحت و بلاغت است و این دو به الفاظ و عبارات مربوط می‌شوند، مفاد آیات تحدی آن است که اگر در الهی‌بودن این الفاظ تردید دارید، همانند آن را بیاورید و این خود نشان می‌دهد که الفاظ قرآن نیز الهی است، نه ساخته ذهن پیامبر (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۸۲). اعجاز قرآن در فصاحت، بلاغت و نظم بی‌نظیر عبارات، از همان آغاز نزول مانده است. این ناتوانی تاریخی، در کنار واقعیت اُمی‌بودن پیامبر اکرم ﷺ، به‌روشنی نشان می‌دهد که قرآن نمی‌تواند محصول ذهن یا ضمیر ناخودآگاه پیامبر باشد؛ زیرا صدور چنین متنی با این سطح از اعجاز ادبی، از انسانی درس‌نخوانده، بدون اتکا به وحی الهی، توجیه‌پذیر نیست. از این‌رو، تحدی مستمر قرآن همراه با اعجاز ادبی آن، به‌روشنی گواه آن است که منشأ قرآن فراتر از ساحت روانی انسان است و الهی‌بودن هم‌زمان لفظ و معنا را تأیید می‌کند.

۳/۲/۲. تفاوت قرآن و روایات پیامبر

تفاوت قرآن و بیانات پیامبر از لحاظ تفاوت در سبک بیان و شیوه ترکیب کلمات و جملات نشان می‌دهد آنچه را پیامبر به‌عنوان قرآن قرائت می‌کند، غیر از تعبیرات ناشی از اندیشه یا ضمیر ناخودآگاه اوست.

۳/۲/۳. آیات منشأ الهی داشتن وحی

چنین تفسیری از وحی با تبیین قرآن از حقیقت وحی‌ناساز قرآن، به‌صراحت وحی را تعلیم الهی معرفی می‌کند و هرگونه نقش فاعلی، ابتکاری یا استقلالی پیامبر را در پیدایش آن نفی می‌کند. آیات متعددی بر این معنا دلالت دارند، از جمله آیاتی از قرآن که دلالت دارد همه

آیات و سوره‌های قرآن کریم از جانب خداوند متعال و کلام الهی است این آیات است: «وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (غزل: ۶)، «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم: ۳)، «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (نجم: ۴) و «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (نجم: ۵). براساس این آیات وحی مصون از تصرف بشری است و پیامبر هیچ نقشی به‌جز دریافت وحی ندارد. آنچه را پیامبر آورده تنها وحی است که از سوی خداوند به او فرستاده شده، او از خودش چیزی نمی‌گوید و قرآن ساخته و پرداخته فکر او نیست، همه از ناحیه خدا است؛ در این آیه هرگونه هوای نفس و رأی و خواسته از پیامبر نفی شده است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۹، ص ۲۷).

این آیات به‌روشنی نشان می‌دهند که منشأ وحی، نه تجربه درونی پیامبر، بلکه افاضه و تعلیم الهی است و پیامبر در مقام دریافت، تابع و متعلم وحی است، نه تولیدکننده آن. در آیه ۱۱۳ سوره نساء، وحی و معارف دینی به‌صراحت به تعلیم الهی نسبت داده شده است:

«وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا» (نساء: ۱۱۳)؛ و خدا کتاب و حکمت را بر تو نازل کرد و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت و فضل خدا بر تو بزرگ است.

افتراء دیگری است از مشرکین به رسول خدا ﷺ داده می‌شد این بود که «وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ» (نحل: ۱۰۳)؛ به‌درستی که بشری به او درس می‌دهد. این بشر مردی غیرعرب بوده که زبان عربی را به‌طور فصیح می‌دانسته و درعین‌حال چیزی از معارف ادیان و احادیث انبیا را هم می‌دانسته و چه‌بسا رسول خدا ﷺ او را دیده، از این‌رو این تهمت را زده‌اند که حتماً آن مرد به وی تعلیم می‌دهد و ادعایی که مبنی بر وحی‌بودن گفته‌هایش می‌کند صحیح نیست. جواب این‌که اگر مقصود شما از تعلیم، تلقین الفاظ است و قرآن کریم کلام آن مرد است، نه کلام خدا، آن مرد غیرعرب است و این قرآن به زبان عربی مبین است و اگر منظورتان این است که آن مرد معانی و معارف قرآنی را به او یاد می‌دهد و الفاظ از رسول خدا ﷺ است و او الفاظ خود را به خدا افتراء می‌بندد، جوابتان این است که معارف حقیقی‌ای قرآن دربردارد که هیچ صاحب عقلی در حقیقی‌بودن آن شک ننموده و تمامی عقول، مجبور و مضطر در قبول آن‌اند؛ اگر رسول خدا ﷺ آن‌ها را از بشری گرفته بود

خودش نسبت به آن‌ها ایمان نمی‌داشت و حال آن‌که او به آیات خدا ایمان دارد و اگر ایمان نمی‌داشت خدا هدایتش نمی‌کرد؛ چون خدا کسی را که به آیاتش ایمان ندارد هدایت نمی‌کند و چون مؤمن به آیات خداست، دیگر به خدا افتراء نمی‌بندد؛ چون به خدا افتراء نمی‌بندد مگر کسی که ایمان به آیات او نداشته باشد، پس این قرآن افتراء نیست و از بشری گرفته نشده، بلکه منسوب به خدای سبحان است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۳۴۷).

«كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (شوری: ۳): این‌گونه خداوند عزیز و حکیم به تو و پیامبرانی که پیش از تو بودند وحی می‌کند». این آیه دلالت بر این دارد که سرچشمه وحی همه‌جا یکی است و آن علم و قدرت پروردگار است و محتوای وحی نیز در اصول و کلیات نسبت به تمام پیامبران یکی است (مکارم شیرازی، ج ۲۰، ص ۳۴۸). عزت و قدرت شکست‌ناپذیر او ایجاب می‌کند که توانایی بر وحی و محتوای عظیم آن را داشته باشد و حکمت او ایجاب می‌کند که وحی الهی از هر نظر حکیمانه و هماهنگ با نیازهای تکامل انسان‌ها باشد. جمله «یوحی» (وحی می‌فرستد) به حکم این‌که فعل مضارع است دلیل بر استمرار وحی از آغاز خلقت آدم تا عصر پیامبر خاتم ﷺ است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۳۴۹).

«وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (شعراء: ۱۹۲): مسلماً این (قرآن) از سوی پروردگار جهانیان نازل شده است». این آیه شریفه دلالت دارد که قرآن کریم فعل الهی و تنزیل اوست. تنزیل خدای تعالی به این است که چیزی را که نزدش می‌باشد به موطن و عالم خلق و تقدیر فرود آورد؛ چون همواره خود را در مقامی بلند دانسته و به اوصافی چون علی، عظیم، کبیر، متعال، رفیع‌الدرجات و قاهر فوق‌بندگان ستوده، در نتیجه وقتی او موجودی را ایجاد می‌کند و به عالم خلق و تقدیر در می‌آورد و یا به عبارت دیگر از عالم غیب به عالم شهادت می‌آورد، در حقیقت تنزیلی از ناحیه او محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۴۷).

«وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» (ممل: ۶): به یقین این قرآن از سوی حکیم و دانایی بر تو القا می‌شود». این آیه نیز بر مبدئیت الهی برای قرآن کریم دلالت داشته و تلقی قرآن توسط پیامبر را تلقی از خداوند می‌داند؛ همچنین دو وصف «حکیم» و «علیم»

راکه نکره آورده، به منظور تعظیم و هم تصریح به این که این قرآن از ناحیه خدای تعالی است و برای آن که دلالت کند بر این که نزول این قرآن از ناحیه سرچشمه حکمت است، لذا دیگر هیچ ناقضی نمی تواند آن را نقض کند و هیچ عامل وهنی نمی تواند آن را موهون سازد و نیز از ناحیه منبع علم است، پس هیچ دروغی در اخبار آن نیست و هیچ خطایی در قضاوتش راه ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۴۸۳).

از منظر قرآن کریم وحی از جهت فاعلی که کلمه و فعل الهی است، عبارت است از گونه ای القای خفی که طی آن خداوند، علم و جزم و یا عمل و عزمی را به بنده اش القا می کند (جوادی آملی، ۱۴۰۳، ص ۱۴۵). طبق این آیات فاعل وحی خداوند است و وحی تجلی حق تعالی است: «لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَيَّ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...» (حشر: ۲۱). کوه توان تحمل قرآن را ندارد، چراکه قرآن تجلی ذاتی خداوند است؛ همچنان که به هنگام درخواست رؤیت خداوند از سوی حضرت موسی (علیه السلام)، کوه متلاشی شد: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (اعراف: ۱۴۳) (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ۲۴). درهمین راستا امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «فتجلی لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه (نهج البلاغه، خ ۱۴۷)؛ خدای سبحان در کتابش برای مردم تجلی کرد، بدون آن که بتوانند او را ببینند»؛ خداوند در کلام خود برای خلقش تجلی کرده است، اما آن ها نمی بینند. این آیات نشان می دهد که قرآن، وحی را امری بیرونی نسبت به نفس پیامبر می داند که از جانب خداوند افاضه می شود. اگر وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر بود، تعبیراتی چون «وحی می شود»، «تعلیم داده شد»، «نازل کرد» و «پیروی می کنم» معنا و کارکرد حقیقی خود را از دست می داد؛ بنابراین تفسیر روان شناختی وحی با تصریحات قرآنی ناسازگار است و از درون متن قرآن قابل دفاع نیست.

۳/۲/۴. آیات تابع وحی بودن و نفی نقش فاعلی پیامبر در فرایند وحی

«قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنَّا أَنْبِئُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْنَا... (انعام: ۵۰) بگو من به شما نمی گویم که گنجینه های خدا نزد من است و غیب هم نمی دانم و نمی گویم که فرشته ام؛ فقط از آنچه به من وحی شده پیروی می کنم...». در این آیه، پیامبر تنها شأن خود را پیروی از وحی معرفی می کند، نه تولید یا تفسیر شخصی آن.

آیه ۱۵ سوره یونس «وَإِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلْتُ قُلُوبَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَّاءٍ نَفْسِي- إِنْ أَنْتَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» نیز هرگونه شأن استقلالی و فاعلی برای پیامبر در فرایند وحی را نفی کرده است. علامه طباطبایی در تفسیر آن می‌نویسد: «این‌که فرمود: «قُلُوبَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَبَدِّلَهُ...» پاسخی است از این درخواستشان که گفتند: «او بدله»، معنای آن پاسخ این است که بگو من مالک آن نیستم - و یا بگو چنین حقی ندارم - که قرآن را از پیش خود مبدل کنم، برای این‌که قرآن کلام من نیست تا قسمتی از آن را با کلام دیگری عوض کنم، بلکه قرآن وحی الهی است که پروردگار مأمور ساخته آن را پیروی کنم و غیر آن را پیروی نکنم و اگر فرمان پروردگارم را مخالفت نمی‌کنم برای این است که از آن می‌ترسم که اگر او را نافرمانی کنم به عذاب روزی عظیم که همان روز قیامت است گرفتار شوم (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۲۸).

از منظر علامه طباطبایی با دقت در آیات ۱۹۳ و ۱۹۴ سوره شعرا می‌توان، شواهدی بر نفی نبوی بودن الفاظ قرآن کریم جست‌وجو کرد. «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ* عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴) که می‌فرماید: روح‌الامین یعنی جبرئیل قرآن را بر قلب تو نازل کرده است، بر عدم دخالت پیامبر در فرایند وحی دلالت می‌کند. در این آیه شریفه خداوند جبرئیل را امین خواند، تا نشان دهد مورد اعتماد خدای تعالی و امین در رساندن رسالت او به پیامبر او است، نه چیزی از پیام او را تغییر می‌دهد و نه جابه‌جا و تحریف می‌کند، نه عمداً و نه سهواً و نه دچار فراموشی می‌شود. ضمیر «نَزَلَ بِهِ» به قرآن بازمی‌گردد که نشانگر آن است که قرآن کلامی است ترکیب شده از الفاظی و البته آن الفاظ هم دارای معانی حقه‌ای است، نه این‌که به قول بعضی از مفسرین آنچه جبرئیل آورده تنها معانی قرآن بوده باشد و رسول خدا ﷺ آن معانی را در قالب الفاظ ریخته باشد؛ زیرا همان‌طور که معانی از ناحیه خدا نازل شده، الفاظ هم از آن ناحیه نازل شده است... بی‌پایه‌تر از این، قول کسی- است که گفته قرآن، هم به الفاظش و هم به معنایش از منشآت رسول خدا ﷺ بوده، که آن را يك مرحله از قلب آن جناب، که نام آن مرحله روح‌الامین است، القاء کرده به مرحله دیگر نفس که نامش قلب است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۱۶-۳۱۷).

از جمله آیات دیگری که از منظر علامه بر عدم دخالت پیامبر در فرایند وحی دلالت داشته و هرگونه نقش فاعلی و استقلالی در فرایند وحی را از پیامبر نفی کرده و صرفاً برای پیامبر در فرایند وحی محل قابلی ترسیم می‌نماید آیه ۹۷ سوره بقره است: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ». تغییر اسلوب کلام از تکلم به خطاب، به جهت نفی استقلال جبرئیل و پیامبر در فرایند وحی است و این که ایشان صرفاً مأمور تبلیغ وحی بوده است. علامه می‌نویسد: «در این آیه التفات از تکلم به خطاب به کار رفته زیرا جمله «هرکس دشمن جبرئیل باشد»، کلام رسول خدا ﷺ است و بایست بفرماید: «جبرئیل آن را به اذن خدا بر قلب من نازل کرده»، ولی این‌طور نفرمود، بلکه فرمود: «بر قلب تو نازل کرده»، و این تغییر اسلوب به جهت دلالت بر این است که قرآن همان‌طور که جبرئیل در نازل کردنش هیچ استقلالی ندارد و تنها مأموری است مطیع، همچنین در گرفتن آن و رساندنش به رسول خدا استقلالی ندارد، بلکه قلب رسول خدا ﷺ خودش ظرف وحی خداست، نه این که جبرئیل در آن قلب دخل و تصرفی کرده باشد و خلاصه جبرئیل صرفاً مأمور رساندن است» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ص ۲۳۰).

در تعبیر دیگر قرآنی خداوند پیامبر را در صورت هرگونه تغییر قرآن تهدید به خواری و مرگ می‌کند «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ (حاقه: ۴۴-۴۷) و تنها خداوند است که می‌تواند در آیات قرآن تصرف کند «وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ» (اسراء: ۸۶). همچنین از آیات قرآن استفاده می‌شود که جایگاه پیامبر بحث وحی و نزول پس از دریافت وحی تفسیر و تعلیم وحی است نه انشاء آن «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل: ۴۴) و «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲)؛ لذا پیامبر شأنی جز پیام‌رسانی و شرح آن ندارد «فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلِيَ رَسُولُنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (مائده: ۹۲) و این شبهه که نص قرآن از پیامبر است در عصر- رسالت هم مطرح بوده و خداوند خود آن را مطرح کرده و پاسخ داده است.

آیه دیگری که به نظر علامه طباطبایی به اعجاز قرآن از جهت آورنده آن اشاره دارد، آیه ۴۴ سوره نحل است: «... وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ؛ و این

قرآن را به سویی تو فرود آوردیم تا برای مردم آنچه را به سویی ایشان نازل شده است توضیح دهی و امید که آنان بیندیشند». به نظر علامه طباطبایی، طبق این آیه شریفه، هدف از نزول قرآن بر پیامبر اکرم ﷺ دو چیز است: یکی این که پیامبر آنچه را به تدریج بر وی نازل شده برای مردم بیان کند و دیگر این که مردم نه تنها در نزول قرآن، بلکه در نزول آن با تمام زمینه‌ها و شرایط حاکم تفکر کنند. به نظر علامه، موضوع اصلی تفکر در «لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»، خود پیامبر به عنوان دریافت‌کننده ذکر الهی است؛ زیرا تفکر درباره پیامبر اکرم ﷺ و اوضاع و شرایطی که در آن می‌زیسته، بهترین دلیل بر این است که پیامبر هیچ دخالتی در پدید آوردن قرآن نداشته است، بلکه خداوند قرآن را به علم خود نازل کرده است و پیامبرش را برای دریافت قرآن به قدرت خود تأیید کرده است؛ بدون این که اسباب عادی در شکل‌گیری قرآن دخالتی داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۶۰).

«لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (قیامة: ۱۶-۱۸)؛ زبانت را به خاطر عجله برای خواندن آن [= قرآن] حرکت مده؛ چرا که جمع کردن و خواندن آن برعهده ماست؛ پس هرگاه آن را خواندیم، از خواندن آن پیروی کن!».

براساس این آیات هم جمع قرآن و هم تلاوت آن و هم تبیین و تفصیل معانی آن هر سه برعهده خداوند است؛ لذا به پیامبر می‌فرماید به هیچ‌وجه نگران مباش، آن کس که این وحی را نازل کرده، در تمام مراحل حافظ آن است، تنها وظیفه تو از یک سو پیروی از تلاوت بیک وحی و از سوی دیگر ابلاغ این رسالت به عامه مردم است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۲۸۸).

۳/۲/۵. آیات نزول قرآن به زبان عربی

این آیات نشان می‌دهد که خداوند خود به آیات قرآن لسان عربی پوشانیده است. از این دسته آیات از چند آیه یاد می‌کنیم: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (یوسف: ۲)؛ همانا ما این کتاب را در قالب الفاظی خواندنی به زبان عربی فرفرستادیم تا در آن بیندیشید»، «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا... (شوری: ۷)؛ و بدین‌گونه قرآن عربی به سویی تو وحی کردیم...». این قبیل آیات نشان می‌دهد که قرآن با همین قالب و زبان از سوی خدا وحی شده است.

آیه «وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳) از منظر علامه بر الهی بودن الفاظ قرآن کریم دلالت دارد؛ چراکه لسان عربی قرآن که همان الفاظ آن است در این آیه شریفه منتسب به خداوند شده و آیه درصدد است تا تعلیم قرآن از جانب دیگران را که مورد ادعای منکران است با استدلال به عربی بودن زبان قرآن که مربوط به حیظه لفظ است نفی کند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۳۴۷).

روشن است که عربی بودن لباس لفظ است نه معنا؛ از دیگر دلایل قرآنی و حیانی بودن الفاظ، تعبیر «قول» و «قرائت» نسبت به وحی است. در آیات چندی از قرآن به عنوان «قول» یاد شده است: «إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ» (طارق: ۱۳)، «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (تکویر: ۱۹) و «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» (مزمل: ۵)؛ همچنین در آیات دیگری تعبیرات «قرائت»، «تلاوت» و «ترتیل» به کار رفته است: «فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ» (نحل: ۹۸)، «فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۸)، «ذَلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ» (آل عمران: ۵۸) و «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (مزمل: ۴)؛ همه این آیات ظهور در آن دارد که خداوند هم الفاظ و هم معانی را بر پیامبر نازل کرده است.

۴. نتیجه

این مقاله به نقد شبهه وحی محصول ضمیر ناخودآگاه پیامبر پرداخت. نقدها در دو بخش برون دینی و درون دینی ساماندهی شد که نتایج زیر به دست آمد:

۱. نقدهای برون دینی:

- این دیدگاه با ماهیت خاص و یگانه وحی ناسازگار است؛ زیرا وحی تجربه ای منحصر به پیامبران و ادراکی دست نیافتنی برای غیر آنان است و نمی توان آن را با پدیده های روانی عمومی انسان همسان دانست.

- تفاوت بنیادین میان شرایط تحقق وحی و شرایط بروز تجلیات ناخودآگاه، یکی از نقاط ضعف اساسی این نظریه است؛ وحی در حالت هوشیاری کامل، تعادل روانی و در متن مسئولیت های سنگین اجتماعی و تاریخی پیامبران تحقق یافته، در حالی که تجلیات ناخودآگاه معمولاً در شرایط غیرعادی، ضعف یا اختلال روانی بروز می کنند.

- خودآگاهی کامل پیامبران نسبت به منشأ الهی وحی و تصریح آنان بر دریافت پیام از بیرون، با ماهیت ناآگاهانه و غیرارادی فرایندهای ناخودآگاه ناسازگار است و امکان فروکاست وحی به تجربه‌ای انفسی را منتفی می‌سازد.

- همراهی همیشگی دعوی نبوت با تحدی و ارائه معجزه - به‌ویژه اعجاز قرآن - نشان می‌دهد که وحی فراتر از نبوغ فردی یا پدیده‌های روان‌شناختی است؛ چراکه تجلیات ناخودآگاه هرگز واجد چنین قدرت اثباتی و فراانسانی نیستند.

- انقطاع وحی پس از پیامبر خاتم ﷺ با تبیین روان‌شناختی وحی قابل توضیح نیست؛ زیرا اگر وحی امری طبیعی و برخاسته از ساختار روان انسان بود، می‌بایست در طول تاریخ و پس از اسلام نیز استمرار می‌یافت.

- استناد به نظریه‌های فلسفی حکمای اسلامی درباره نقش قوه خیال، ناشی از برداشتی نادرست است؛ زیرا در فلسفه اسلامی، قوه خیال صرفاً نقش قابل و تمثلی در دریافت وحی دارد، نه نقش فاعلی و تولیدکننده محتوا. از این رو، این نظریات نه تنها مؤید تبیین ناخودآگاه نیستند، بلکه با آن تعارض دارند.

- لوازم نظریه وحی نفسی - از جمله تزلزل اعتبار معرفتی وحی، امکان خطا و توهم و فروکاست دین به تجربه‌ای انسانی - پیامدهایی باطل و ناسازگار با عقلانیت دینی و فلسفی است که خود به ابطال این دیدگاه می‌انجامد.

۲. نقدهای برون‌دینی:

- آیات متعدد قرآن کریم به صراحت وحی را فعلی الهی و بیرونی نسبت به نفس پیامبر معرفی می‌کنند و هرگونه نقش فاعلی، ابتکاری یا استقلال‌ی پیامبر را در پیدایش وحی نفی می‌کنند؛ پیامبر صرفاً دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی است.

- اعجاز قرآن، به‌ویژه در ساحت الفاظ، ساختار و بلاغت، نشان می‌دهد که هم معنا و هم صورت قرآن از جانب خداوند نازل شده است؛ از این رو، نسبت دادن قرآن به ضمیر ناخودآگاه پیامبر با تحدی مستمر و ناتوانی تاریخی بشر از همانندآوری آن ناسازگار است.

- تفاوت آشکار میان سبک، سیاق و سطح بیانی قرآن با احادیث و سخنان پیامبر ﷺ، شاهدی درون‌دینی بر این است که قرآن برخاسته از ذهن یا تجربه درونی پیامبر نیست،

بلکه منشأی مستقل و الهی دارد.

- تأکید قرآن بر تابع بودن کامل پیامبر نسبت به وحی، همراه با تهدید شدید نسبت به هرگونه تصرف در آن، نشان می‌دهد که حتی احتمال دخالت ناخودآگاه پیامبر در تولید وحی از منظر قرآن مردود است.



فهرست منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه، ترجمه دشتی، محمد، ناشر: مشهور، چ ۱، قم، ۱۳۷۹.
۱. ابن فارس، ابوالحسن، معجم مقاییس اللغة، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، مرکز النشر، ۱۴۰۴ ق.
 ۲. ابن منظور، العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
 ۳. ابن سینا، رساله فی النفس و بقائها و معادها، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۲ م.
 ۴. ابن سینا، رساله نفس، تصحیح موسی عمید، همدان: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
 ۵. اقبال لاهوری، محمد، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، بی‌تا.
 ۶. جمعی از نویسندگان، المعجم الوسیط؛ استانبول: دارالدعوه، ۱۹۸۹ م.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله، الوحی والنبوه، قم: اسراء، ۱۴۰۳.
 ۸. جوادی آملی، عبدالله، قرآن در قرآن، چ ۸، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله، وحی و نبوت در قرآن، چ ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۴.
 ۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، قم: اسراء، ۱۳۹۴.
 ۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۴ ق.
 ۱۲. دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
 ۱۳. راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
 ۱۴. زرین‌کوب، عبدالحسین، آشنایی با نقد ادبی، چ ۴، تهران: انتشارات مه‌ارت، ۱۳۶۷.
 ۱۵. سبحانی، جعفر، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۸.
 ۱۶. سبحانی، جعفر، «نقد سه نظریه درباره وحی»، درس‌هایی از مکتب اسلام، ۱۳۸۷.



- ش ۴.
۱۷. سبحانی، جعفر، «نقد سه نظریه درباره وحی»، نشریه مکتب اسلام، ش ۴، ۱۳۸۸.
۱۸. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۴، چ ۱، تهران: مرکز دانشگاهی، ۱۳۷۰.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، قرآن در اسلام، چ ۸، قم، ۱۳۷۵.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، وحی یا شعور مرموز، چ ۴، قم: دارالفکر، چ ۴، ۱۳۶۰.
۲۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن، موسوی، محمدباقر، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۲۳. فارابی، ابونصر، سیاست مدنی، سیدجعفر سجادی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (طبع و نشر)، ۱۳۷۹.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تهران: اسوه، ۱۴۱۴ ق.
۲۵. فروید، زیگموند، تفسیر خواب، ترجمه شیوا رویگردان، تهران: مرکز، ۱۳۸۲.
۲۶. قراملکی، قردان، «تحلیلی از وحی و شبهات آن»، کتاب نقد، ۱۳۸۷، ش ۴۹.
۲۷. مختار عبدالحمید عمر، احمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ریاض، ۱۴۲۹ ق.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، قرآن شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۸.
۲۹. مطهری، مرتضی، نبوت، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۸۸.
۳۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا، ۱۳۸۷.
۳۱. معلوف، لوییس، المنجد، مترجم احمد سیاح، چ ۲۱، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۴ م.
۳۲. معین، محمد، فرهنگ معین، چ ۲۷، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۳.
۳۳. مفید، محمدبن محمد، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید، ۱۳۷۱.

۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، چ ۹، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، چ ۳۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۳۶. ملاصدرا، اسفار، قم: بنیاد حکمت اسلامی صدرا ۱۳۶۸ ش.
۳۷. مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، چ ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۰.
۳۸. ملاصدرا، تفسیرالقرآن الکریم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات الطبعة الثانية، ۱۳۶۶.
۳۹. وجدی، فرید، دائرةالمعارف القرن الرابع عشر، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۷۱ م.
۴۰. یونگ، کارل گوستاو و دیگران، انسان و سمبل‌هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۷.
۴۱. یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۲.