



Research Article

Critical Evaluation of the Correspondence of Revelation with Reality in Soroush's Visionary Interpretative Thought Based on the Perspective of Islamic Thinkers

Davud Saemi ¹

Zahra Abyar ²

Mas'oudeh Fazel Yeganeh³

One of the important issues regarding the epistemological value of revelation is the degree to which it corresponds to reality. In the traditional view of revelation, the human mind is like a mirror that the outside world is available to him and the mere absence of obstacles suffices to achieve knowledge, but in the modern world, with epistemological developments and Kant-Copernican Revolution, a significant contribution to subjectivity is given to the perceived (mudrik). In this view, the human mind is not a mere reflection of reality, but reality is constructed and dealt with in interaction with the human perceptual system. The entry of these discourses into the field of revelation studies raises the question.: What is the correspondence of revelation with reality? Soroush is among those who have spoken about this issue by proposing the perspective of "visionary revelation". Given the importance of this issue, in this study we have explained it descriptively and analytically and based on the perspective of Islamic thinkers. Based on the results obtained, Soroush, by utilizing the element of Sufi imagination and considering his epistemological foundations, not only does not consider the Prophet's understanding of revealed matters to be in accordance with reality, but

1. Professor, University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an, (Corresponding Author).

2. Ph.D. in Religious Studies, Researcher and University Lecturer.

3. Ph.D. in Islamic Philosophy and Theology and Faculty Member, University of Qur'an and Etrat Studies.



by calling it a vision, he also accepts the possibility of error and mistake in his understanding, which, as a result, revelation will lack epistemological value. In contrast, Islamic thought believes that the knowledge of the Prophet (S.A.W.) in understanding revealed matters is divided into two categories: presential and acquired. The Prophet's knowledge by presence ('ilm-i ḥuḍūrī) is in accordance with reality and, as a result, is immune from error; in addition, the Prophet's acquired knowledge (ilm-i ḥuṣūlī) in the process of understanding the revealed matters is also of the type of intuitive cognitions that, while being immune from error, correspond to reality and their epistemic value is assured. The failure to make distinction between these doctrinal teachings (ma'ārif) by visionaries has caused the epistemological value of these teachings to be questioned, and considering them as visions cannot resolve their epistemological problem.

Keywords: epistemological value of revelation, revelation, Islamic thought, visionary interpretation of revelation.



داوود صائمی^۱

زهرآ آبیاری^۲

مسعود فاضل یگانه^۳

ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۱ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۱/۰۵/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۱/۲۳

چکیده

یکی از مسائل مهم درباره ارزش معرفتی وحی، میزان مطابقت آن با واقعیت است. در تلقی سنتی به وحی، ذهن انسان همچون آینه‌ای است که جهان خارج در دسترس او قرار دارد و صرف نبود مانع، در دستیابی به معرفت بسنده می‌کند، اما در دنیای جدید، با تحولات معرفتی و انقلاب کپرنیکی کانتی، سهمی قابل توجه برای فاعلیت، به مدرک داده می‌شود. در این نگاه، ذهن انسان، منعکس‌کننده صرف واقعیت نیست، بلکه واقعیت در تعامل با دستگاه ادراکی انسان ساخته و پرداخته می‌شود. ورود این مباحث به عرصه وحی‌شناسی، این پرسش را ایجاد می‌کند که تطابق وحی با واقعیت چیست؟ سروش از جمله کسانی است که با طرح دیدگاه «رؤیا انگاری وحی» در این باب سخن گفته است. نظر به اهمیت این مسئله، در این پژوهش به صورت توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی به تبیین آن پرداخته‌ایم. براساس نتایج به دست آمده، سروش با بهره‌گیری از عنصر خیال صوفیانه و با توجه به مبانی معرفتی خود، نه تنها فهم پیامبر از امور وحیانی را مطابق با واقع نمی‌داند، بلکه با رؤیا خواندن آن، امکان راه یافتن خطا و اشتباه در فهم ایشان را نیز می‌پذیرد که در نتیجه، وحی، فاقد ارزش معرفتی خواهد بود. در مقابل، اندیشه اسلامی معتقد است معارف پیامبر صلی الله علیه و آله در فهم امور وحیانی به دو دسته حضوری و حصولی تقسیم می‌شوند. علوم حضوری نبی، مطابق با واقع و در نتیجه، مصون از خطاست؛ افزون بر این، علوم حصولی نبی در فرایند فهم امور وحیانی نیز از سنخ وجدانیات هستند که ضمن مصونیت از خطا، با واقع، مطابقت دارند و ارزش معرفتی آنها تضمین شده است. تفکیک نکردن میان این معارف از سوی رؤیا انگاران، سبب شده است ارزش معرفتی این معارف مورد شک قرار گیرد و رؤیا دانستن آن هم نتواند مشکل معرفتی آنها را حل کند.

واژگان کلیدی: قاعده لطف، آموزه فیض، اراده، نجات، مدرسی، خواجه نصیر، توماس آکوئیناس.

da.saemi@quran.ac.ir

abyar.z@cfu.ac.ir

mfyegane@gmail.com

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، (نویسنده مسئول)

۲. استادیار گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵ تهران، ایران.

۳. دکتری فلسفه و کلام اسلامی و عضو هیئت علمی دانشگاه معارف قرآن و عترت.

سنداد به این مقاله: صائمی، داوود؛ آبیاری، زهرآ؛ فاضل یگانه، مسعود (۱۴۰۴). «ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی». فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های عقلی نوین. ش ۱۹، صص ۱۶۷-۱۷۲.

doi: 10.22081/nir.2024.67874.1443





طرح مسئله

امروزه وحی‌شناسی یکی از جدی‌ترین و راهبردی‌ترین مسائل علم کلام و الهیات است که از جنبه‌های مختلفی چون هستی‌شناختی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناختی قابل بررسی است؛ به نحوی که رهیافت‌های مختلفی درباره چپستی وحی از سوی اندیشمندان بیان شده است. بیشتر اندیشمندان اسلامی وحی را القایی الهی از سوی خداوند به نبی می‌دانند (سبحانی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۲۰) که یا به صورت مستقیم یا از طریق واسطه‌ای غیر از فرشته یا با واسطه فرشته صورت می‌گیرد (علامه طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۸، ص ۷۳). در برابر این نگاه به وحی، دیدگاه رؤیا انگاری قرار دارد که طرفداران آن با توسل به خیال صوفیانه و استناد به سخنان عرفا در این زمینه، می‌کوشند فرایند وحی را مانند پدیده خواب و رؤیا تفسیر کنند (ابوزید، ۲۰۰۷: ۴۸-۵۳). سروش یکی از افرادی است که در ابتدا با طرح «تجربه دینی بودن وحی»، متأثر از اندیشمندان مسیحی، بحث‌هایی را در این زمینه در کشور ما برانگیخت (سروش، ۱۳۸۵، ص ۸۲-۸۰). وی در سال ۹۲ با ارائه نظریه‌ای دیگر در باب وحی، با انتشار چندین مقاله تحت عنوان «محمد؛ راوی رؤیاهای رسولانه» به تشریح «رؤیا بودن وحی» پرداخت که این امر چالشی دیگر را در مورد ماهیت وحی، در میان متفکران و محققان پدید آورد. وی در مقالات اخیر خویش، پیامبر ﷺ را روایت‌گر تجارب و مناظری که دیده می‌داند، نه مخاطب کلام خداوند. وی بدون توجه به لوازم سخن خود، قرآن را محصول رویش و جوشش شخصیت پیامبر ﷺ برمی‌شمارد و معتقد است جان و ظرفیت پیامبر ﷺ در حال اشتداد بوده، بخش بسیاری از تکامل یادشده به واسطه اتفاقات تاریخی زمان حیات ایشان بروز یافته است و چشمش پیامبر ﷺ را بیناتر و جانش را شکوفاتر ساخته است (سروش، ۱۳۹۲).

از آنجاکه مطابقت وحی با واقعیت، تأثیری بنیادین بر سایر حوزه‌های معرفتی اسلامی و علوم انسانی دارد، ارجاع وحی به رؤیا و خواب دانستن آن، مستلزم انسداد باب معرفت دینی و به گونه‌ای نفی دین است. دیدگاه رؤیا انگاران با فروکاستن وحی به مرتبه خواب و رؤیا، ضمن تهی کردن آن از ارزش معرفتی و واقع‌نمایی، نتایج نادرستی را نیز در پی می‌افکند که بر حوزه اعتقادات تأثیر بسیاری بر جای می‌گذارد. افزون‌براین، اگر معرفت‌بخشی و واقع‌نمایی متون دینی مورد تشکیک قرار گیرد و وحی در حد یک رؤیای آشفته فروکاسته شود؛ بنیان همه اعتقادات بشری به اموری چون خداوند و احکام و قوانین شریعت از اساس متزلزل خواهد شد. به بیان دیگر، اعتقاد به عدم معرفت‌زایی متن دینی

چون قرآن، موجب نقض غرض از ارسال رسل و انزال کتب خواهد بود؛ زیرا هدف از این امور، هدایت بشر است که تشکیک در بُعد معرفتی متن دینی و واقع‌نمایی آن، جایی برای اعتقاد به امور ماورایی باقی نمی‌گذارد و رخنه‌ای جبران‌ناپذیر در این امور به جای می‌نهد.

نظر به این مهم، پژوهشگران نقد و بررسی‌هایی در مورد این اندیشه انجام داده‌اند که از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: مقاله «نقد و بررسی خواب‌نامه بودن وحی یا انکار آن»؛ از عبدالله نصری (۱۳۸۰)، مقاله «گذر از تفسیر به تعبیر: جواز یا عدم جواز»؛ نوشته احمد بهشتی، محمد نجاتی، محمدتقی قهرمانی‌فرد (۱۳۹۴)؛ مقاله «نقد و بررسی روایت رؤیا انگاری قرآن»؛ محمدحسن یعقوبیان (۱۳۹۴)، کتاب رؤیا انگاری وحی؛ ابوالفضل ساجدی و حامد ساجدی (۱۳۹۶). وجه تمایز این نوشتار با مقالات و پژوهش‌های مشابه آن، پرداختن به حیث معرفتی و بررسی تطبیقی دو رویکرد است. همچنین آن دسته از مقالاتی که به نقد رویکرد رؤیا انگاری پرداخته‌اند، تنها مستندات قرآنی و برخی از لوازم این نوع نگرش به وحی را بررسی و نقد کرده‌اند، اما نویسندگان این مقاله درصدد هستند در پرتو تفکیک عرصه‌ها و ساحت‌های وحی به حضوری و حصولی، رویکرد سروش به مطابقت وی با واقعیت را با نظر به رؤیا بودن وحی تبیین کنند.

۱. دیدگاه «رؤیا-تعبیری» سروش

رؤیا دانستن حقیقت وحی ریشه در گفتمان نومعتزلی دارد که ابوزید (ابوزید، ۱۳۸۷، ۵۲۰)، یکی از نمایندگان آن در خارج کشور است. در ایران، نیز سروش در دوره اول فکری خود در طی سال‌های ۱۳۷۴ تا ۱۳۹۲ رویکرد تجربه دینی بودن وحی را معتقد شد. تجربه دینی را نخستین بار برخی دانشمندان مسیحی برای حل پاره‌ای مشکلات مسیحیت و در دفاع از باورهای مذهبی بیان کردند و پس از آن، در پی برخی مشکلات درباره کتاب مقدس مسیحی، متکلمان طرفدار «الهیات لیبرال» وحی را نیز تجربه دینی و کتاب مقدس را حاصل این تجربه دانستند (گسیلر، ۱۳۹۱، ص ۲۱). بنابراین، سروش در گام نخست، حقیقت وحی را تجربه‌ای دینی می‌شمارد که مقوم اصلی آن شخصیت و ظرفیت نبی است؛ یعنی کشفی است درخور استعداد نبی، اما قابل بسط و تکمیل و تکرار برای غیرنبی (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲-۲۸). وی سپس به تشریح این تجربه می‌پردازد و وحی را الهامی از جنس الهامات شعرا و عرفا



ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی

می‌داند، در نتیجه، نبی را نه تنها صورت‌بخش وحی؛ بلکه دارای نقش محوری در تولید آن می‌انگارد؛ تولیدی که شخصیت و حالات تولیدگر، در نحوه شکل‌گیری آن نقش مستقیم دارند. همچنین وی با اتکا بر آنچه درباره حقیقت وحی گفته بود و با تأکید بر لزوم تفکیک میان ذاتیات و عرضیات دین، به نقد برداشت‌های سنتی از قرآن و گزاره‌های دینی می‌پردازد (سروش، ۱۳۸۵، ص ۸۲-۸۰). هرچند هدف اصلی این تحقیق پرداختن به این نوع نگاه به وحی نیست، ولی این دیدگاه در تقابل اساسی با قرائت رسمی و سنتی از وحی در عالم اسلامی است که خود، پیامدهای قابل‌نقدی دارد که مجال پرداختن به آن نیست (ر.ک: سجادی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۷). سروش در دوره دیگری از تفکر خود در سال ۱۳۹۲، ادعایی تازه را نسبت به وحی بیان می‌کند. وی ذیل دو مقاله «محمد راوی رؤیاهای رسولانه» و وحی نبوی را تجربه عرفانی پیامبر ﷺ و تحت عنوان رؤیا دانسته و بر این اساس قرآن را «خواب‌نامه‌ای» از سنخ رؤیای بشری می‌داند (سروش، ۱۳۹۲) که نیازمند تعبیر است. نظر به همین نگاه، در این مقاله از دیدگاه وی به «رؤیا تعبیری» یاد می‌شود.

سروش در این دو مقاله با استشهاد به آیات و سوره‌های متعدد قرآن، در مقام تبیین این امر است که محمد ﷺ ناظر اتفاقاتی بوده که در رؤیا برای او رخ می‌داده است، نه مخاطبی که در مقام مخاطبه با شخص دیگری است. سروش این مطلب را که عموم مورخان بر این امر اتفاق نظر دارند که پیامبر گرامی اسلام در تجربه‌های وحیانی خویش احوال غریبی داشته و در مرز هوشیاری و بیداری و ناهشیاری به سر می‌برده است، مؤید دیدگاه خود می‌داند. همچنین آیاتی از قرآن که متضمن ضمیر سوم شخص است و در آن مخاطبی میان «من» و «تو» صورت نگرفته است، بلکه گویی این محاورات و مکالمات در منظر کسی که صرفاً شاهد و ناظر آنها بوده، رخ داده است، از دیگر مؤیداتی است که سروش بدانها استناد می‌کند.

«نظم پریشان» قرآن نیز از دیگر ادله سروش برای تبیین و توجیه این مدعا است که داده‌های وحیانی محصول رؤیاهای قدسی است که پیامبر به تفاریق می‌دیده است. براساس دیدگاه سروش، آیات قرآن را به مثابه رؤیاهای نبوی لحاظ کردن و در پی تعبیر آن رؤیاها برآمدن، برای حل مشکلات دراز آهنگ مفسران درباره چرایی ورود مجاز و استعاره به متن قرآن رهگشا تر است و گره از مشکلاتی می‌گشاید که به مدد نظریه‌های تفسیری پیشین گشودنی نیست.



براساس این برداشت، قرآن را باید «خواب‌نامه» ای در نظر گرفت که به خواب‌گزاری و تعبیر نیاز دارد. لازمه این سخن آن است که آمیزه‌ای از تأویل و تعبیر، در فرایند فهم قرآن، دستِ بالا را دارد و از مسلمانان و مخاطبان این کتاب آسمانی دستگیری می‌کند. به بیان دیگر، قرآن ماحصل مشهودات پیامبر ﷺ است نه مسموعات او. پیامبر ﷺ راوی مشاهداتش است نه شنیده‌هایش؛ هرچند این مشاهدات در قالب گفتگو با جبرئیل یا وحیه کلبی بوده باشد. قرآن، منطق خبرنامه‌ای را ندارد که نیازمند تحلیل و تفسیر باشد، بلکه منطق خواب‌نامه‌ای را دارد که نیازمند تعبیر است. پیامبر ﷺ واقعاً عرش خدا را بر آب دیده است، ولی نه عرش، عرش است و نه خدا، خدا و نه آب، آب. پس وحی نیازمند تعبیر است نه تفسیر چنانچه فهم رؤیا نیازمند تعبیر و خواب‌گزاری است. سروش می‌گوید:

تردید نباید کرد که زبان قرآن یکسره زبان رؤیا است. وحی را رؤیا انگاشتن، نه تنها از قوت و غنای آن نمی‌کاهد که بر آن می‌افزاید. مفسران وحی را مسموعات نبی می‌پنداشتند، ولی اینک معلوم می‌شود که مریئات اوست. اگر آنان می‌گفتند پیامبر خبر قیامت را از خدا شنیده و برای ما بازگفته است، اکنون می‌گوییم او صحنه قیامت را دیده است، جن و ملک و شیطان و عرش و کرسی را هم. اگر آنان می‌گفتند خدا قصه سجده فرشتگان بر آدم و سربچی شیطان را برای پیامبر تعریف کرده است، اکنون می‌گوییم آن صحنه باشکوه را پیامبر به چشم رؤیابین خود دیده است و برای ما تعریف کرده است و چه تصویر هوش‌ربایی و چه حکایت پر رمز و نکته‌ای! (سروش، ۱۳۹۲)

سروش در ادامه می‌گوید امروزه برداشت ما از رؤیا، یادآور خواب‌های آشفته است که این‌گونه برداشت‌ها از کلمه رؤیا، ظلم به حقیقت آن است. وی بر این حالت افسوس می‌خورد که ارزش واقعی رؤیا ناشناخته مانده؛ زیرا رؤیا برای گفتن ناگفتنی‌ها و نمودن نانمودنی‌هاست. همچنان که شعر اصیل و هنر اصیل چنین‌اند. پرنده حقیقت که در قفس تنگ واقعیت نمی‌گنجد، به فراختای فضای خواب و شعر پناه می‌برد تا دهان خود را بگشاید و به زبان شعر و رؤیا سخن بگوید (سروش، ۱۳۹۲).

گفتنی است مجموعه مقالات «محمد؛ راوی رؤیای رسولانه» بیان‌گر فرضیه «رؤیا تعبیری» سروش است که در سخنان عرفا و ظاهر کلام فلاسفه اسلامی نیز سابقه دارد. این نظریه، دنباله دیگر اندیشه‌های دین‌شناسانه اوست که بر عصری‌نگری مبتنا دارد. در این مقالات بشری بودن وحی، اثرپذیری از شرایط زمان، مکان، اوضاع اجتماعی و فرهنگی



ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی

زمان نزول، شخصیت و روحیات پیامبر و به طور کلی دخالت ذهنیت و پیش دانسته های پیامبر در سازوکار وحی بیان شده است. سابقه این گونه سخن گفتن در اندیشه های ابوزید نیز یافت می شود. وی قرآن را محصولی فرهنگی معرفی می کند و اگرچه در کتاب مفهوم النص از قرآن به عنوان یک متن سخن گفته است، اما بعدها نقد و رد می کند و می گوید دیگر قرآن، یک متن نیست بلکه یک گفتمان است؛ یعنی دیگر نمی توان گفت قرآن چون یک متن است، بلکه «قرآن چون مجموعه گفتمانها» است؛ بدین ترتیب بسیاری از نقادی های تاریخی را در مورد آن می توان پذیرفت (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۱۰-۱۲).

سروش نیز ضمن اثرپذیری از ابوزید، و با داشتن مبانی معرفت شناختی متأثر از اندیشمندان غربی (سروش، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳؛ سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۳) ابتدا از بسط تجربه تجربه نبوی گفت (سروش، ۱۳۸۵، ص ۷۴) و همچون ابوزید متن قرآن را نه تنها متأثر از فرهنگ، زبان، اجتماع و فکر نزول می داند، بلکه آن را فرزند فرهنگ و پرورده جهان اعراب می پندارد. لازمه این سخن اثرپذیری قرآن از شرایط اجتماعی و سیاسی و فکری زمان، وامدار بودن قرآن از اندیشه های پیشینیان و جاهلیت، متأثر بودن از زبان عربی به گونه ای که قواعد و ساختار زبانی این نوع از زبان، معنای آیات را مشخص می کند، بشری بودن بخش هایی از آیات (سروش، ۱۳۸۵، ص ۲۱)، تجربه دینی بودن وحی (سروش، بی تا) و سرانجام تکرر معنایی (سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۱۵-۱۱۶) را در پی دارد. بنابراین سروش در ادامه تطور فکری خود، رؤیا را دریچه ای به سازوکار وحی می داند و این ادعا را در چند مقاله می کند که چند مدعا را دربردارد:

الف) قرآن حاصل مشاهدات نبی است و چنین نیست که گفت و شنودی در میان بوده باشد، بلکه همه قرآن، گزارش وقایعی است که پیامبر در رؤیا دیده است.

ب) ظرف تحقق این مشاهدات، عالم رؤیاست نه بیداری

ج) تغییر شیفت پارادایمی از «وحی - تفسیری» به «رؤیا - تعبیری»؛ بدین معنی که چون این مشاهدات در عالم رؤیا رخ داده است؛ از این رو، نیازمند تعبیر است نه تفسیر.

مشکل اساسی که با رؤیا دانستن وحی رخ می دهد، ارزش معرفتی وحی و به عبارتی چگونگی اثبات مطابقت شناخت انسان با واقع است و اینکه با چه معیاری می توان آن شناخت را از پندارهای باطل و مخالف با واقع تشخیص



داد. لازمه دیدگاه رؤیا-تعبیری این است که استناد قرآن به خداوند به لحاظ مفهومی و لفظی مورد تشکیک قرار می‌گیرد. تبیین مطابقت وحی با واقعیت در صورت رؤیا دانستن وحی با وجود پیشینه دیرینه در سخنان عرفا و فلاسفه (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۸۹-۱۹۸؛ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۶-۱۲۰؛ ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۰۲)؛ نیازمند ارائه تبیینی است که این تالی فاسد را نداشته باشد.

۲. مطابقت وحی با واقع از نظر اندیشمندان اسلامی

مشکل اساسی در باب ارزش شناخت، چگونگی اثبات مطابقت شناخت انسان، با واقع است و اینکه با چه معیاری می‌توان آن شناخت را از پندارهای باطل و مخالف با واقع تشخیص داد. باید توجه داشت که بحث از ارزش معرفت‌شناختی، مربوط به جایی است که بین شناسنده و متعلق شناخت «واسطه»، «مطابقت» و «خطا» وجود داشته باشد و آن علم حصولی است؛ یعنی معرفت حضوری و تصورات، از بحث ارزش شناخت، خارج‌اند؛ زیرا در علم حضوری چون واسطه‌ای در کار نیست؛ پس خطا راه ندارد. علاوه بر این، تصورات نیز حاکی از واقع و عالم خارج نیستند (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۱ و ۱۶۲). مگر زمانی که در قالب یک قضیه قرار بگیرند. با چنین توصیفی، فقط در تصدیقات و قضایا می‌توان بحث از ارزش معرفتی را مطرح کرد. اکنون با توجه به اینکه تنها گزاره، ناظر به عالم واقع است؛ معیار صدق و ارزش معرفتی در آنها چگونه است؟ برای پاسخ به این سؤال، لازم است تا به تقسیم‌بندی تصدیق و قضایا اشاره شود:

قضایا در یک تقسیم، به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. تصدیق نظری، با ارجاع به تصدیق‌های دیگر و استنتاج از آنها حاصل می‌شوند، اما تصدیق‌های بدیهی چنین نیستند؛ یعنی برای چنین تصدیق‌هایی نیازی نیست آنها را به دیگر تصدیق‌ها ارجاع داد؛ ازاین‌رو تصدیق بدیهی به‌طور مستقیم از علم حضوری به دست می‌آید (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۶۶) تصدیق بدیهی تنها دودسته هستند. وجدانیات و بدیهیات اولیه که برگرفته و نشان‌دهنده علوم حضوری ما هستند. اولیات که تنها به علم حضوری، مفاهیم ذهنی و رابطه آنها ارجاع می‌یابند و وجدانیات که افزون بر علم حضوری به مفاهیم، به علم حضوری دیگری هم نیازمندند (مصباح، ۱۳۹۷، ص ۸۸)؛ ازاین‌رو، معیار صدق وجدانیات، ارجاع آنها به علم حضوری است؛ یعنی ادراک حاکی، محکی و حکایت، حضوری است و مستقیم و بی‌واسطه، علم



ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی

حضور را منعکس می‌کند و از این رو خطاناپذیر بوده، ارزش صددرصدی آنها تضمین شده است (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۸). بدیهیات اولیه نیز از علوم حضوری ما حکایت می‌کنند؛ از این رو، مطابقت آنها با منشأ انتزاع‌شان به صورت حضوری درک می‌شود و خطاناپذیری و ارزش آنها اثبات می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۰ و ۲۵۱).

در گزاره‌های نظری، اعم از محسوسات، تجربیات و قضایای عقلی، صحت ارجاع آنها به بدیهیات است؛ به گونه‌ای که بتوان آنها را هم از نظر محتوا و ماده و هم از نظر صورت و شکل استدلال، با معیارهای منطقی بر بدیهیات ارجاع داد (فیاضی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۶). بدین ترتیب معیار ارزشی همه معارف برآمده از منابع مشهور معرفت (قوای حس ظاهر و باطن، عقل و قلب) واجد ضمانت صحت می‌شود. بنابراین وقتی یک پدیده، معرفت‌زاست که بتواند ضمانت صدق داشته باشد. ادراکات نفس اگر ضمانت صدق داشته باشند، معرفت‌زا می‌شوند. ضمانت صدق در علم حصولی خارج از خود است، مانند بازگشت به بدیهیات یا استفاده از قواعد منطقی و یا ارجاع به علم حضوری؛ یعنی معیار ارزش در تصدیقات نظری، ارجاع به اولیات است و ارجاع اولیات به وجدانیات و ارجاع وجدانیات به علم حضوری است. اما این معیار در قضایای وحیانی، ضمانت صحت و ارزش معرفتی آنها را تضمین نمی‌کند؛ زیرا معارف وحیانی از منبعی جدا از منابع معرفتی بشر به دست آمده است؛ از این رو معارفی چون بهشت و جهنم، جبرئیل و میکائیل و سقر را بدون ضمیمه مقدمات نقلی و شرعی نمی‌توان به اولیات ارجاع داد یا به علم حضوری در خود یافت. دلیل این امر آن است که تا شرع آنها را بیان نکرده بود، کسی از آنها خبر نداشت (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۱، درس ۵۸-۳۲).

در اندیشه اسلامی، وحی یک دریافت حضوری مبتنی بر ارتباط وجودی است؛ بدین نحو که در فرایند وحی هیچ گونه تفسیر حصولی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله وجود ندارد تا در نتیجه در اعتبار معرفت‌شناختی آن شک شود و کارکرد معرفتی علم حضوری زیر سؤال رود. از منظر ابن سینا وحی، ماهیتی معرفتی دارد و نوعی ادراک به‌شمار می‌آید؛ زیرا تحصیل معرفت بدون فرض موجودی ماوراء الطبیعی که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صور معقولات را به نفس انسان عطا کند، ممکن نیست (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۵۲). و این موجود، عقل فعال است، بنابراین در اندیشه ایشان، تبیین مسئله معرفت، مستلزم وجود عقول عالیه خواهد بود. از این رو وحی، القای خفی از جانب امر عقلی به

اذن خداوند، در نفوسی است که استعداد القا داشته باشند. این القا در بیداری، وحی و در خواب، الهام است. با توجه به این که این القا دو ویژگی دارد؛ از جنس عقل است و جنبه معرفتی دارد؛ می توان گفت معرفت بخشی وحی از پیش فرض های وی به شمار می آید. لکن با توجه به اینکه وی وحی را برگرفته از قوه عقل بسیط و عقل قدسی می داند (ابن سینا، ۱۳۵۷، ص ۲۰۶)، بحث ارزش مطرح نیست، چون علم حضوری تام است و چنانچه اشاره شد، جایگاه بحث ارزش معرفتی تنها تصدیقات و قضایایی است که نشان دهنده یک واقعیت باشد و ارزش معرفتی علم حضوری صد در صد است و نیازی به مطرح کردن این بحث در مورد آن نیست.

ملاصدرا نیز برای اینکه فرایند دریافت وحی به صورت کامل خواب و رؤیا در نظر گرفته نشود، در آثارش به بحث رؤیا پرداخته است. وی معتقد است در وحی نیز همچون رؤیا، نفس از شواغل حسی و ظاهری فارغ می گردد و به باطن می پردازد. در این حالت، می تواند با مبادی عالیه که همان جواهر عقلانی و نفوس فلکی هستند، پیوند بخورد و صور موجود در آنها را اخذ کند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ ج ۱، ص ۲۹۸-۲۹۹). در این میان، همان طور که در خواب، قوه متخیله به محاکات صور معقول می پردازد، در وحی نیز به تناسب قوت این قوه، محاکات نیز دامنه بیشتری می یابد. اما آنچه صدرا را از مشایبان متمایز می کند، این است که در نظر او، فعالیت قوه متخیله، ابتکاری و بدون مابازای عینی نیست، بلکه صوری که با قیام صدور متکی به قوه متخیله هستند، در حقیقت صورت هایی از حقایق موجود در عالم مُثُل معلقه می باشند که در متخلیه انسان بازتاب یافته اند. پیامبر، حقایق مجرد و حیانی را با قوه متصرفه یا خیال خود، به صورت محسوس و جزئی تبدیل نمی کند، بلکه این صور و اصوات را مستقل از قوه خیال خود را مشاهده می کند و نقش قوه خیال در اینجا تنها یک ابزار ادراکی برای مشاهده صورت های برزخی و مثالی است.

ملاصدرا معتقد است معانی عقلی در قوس صعود از صور حس آغاز می شوند و پس از گذر از صور خیالی به معقولات می رسد. معانی عقلی نیز در قوس نزول، همین سیر را می توانند طی کنند و در مراحل خیال یا حس «متمثل» گردند. نفس نبی نیز متناسب با هر مرحله از تنزل و تمثل معقولات، قوه متناسب با ادراک آن را به کار می گیرد و برای دریافت حقایق عقلی از عقل نظری، برای کسب حقایق خیالی از متخیله و برای دریافت حقایق تمثل یافته در صورت حسی، از قوای حسی بهره می برد (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۰۱). بنابراین تمام مراتب وحی، از



ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی

معانی عالی عقلی گرفته تا الفاظ و شمایل فرشته وحی، همه، عینی، واقعی و خارجی هستند. هنگامی که گفته شود نبی صورت تمثیل یافته فرشته وحی و حقایق را در قالب الفاظ می‌ریزد و وحی را درک می‌کند، بدین معنا نیست که حقایق این امور بر او مکشوف نیست و او مانند رؤیایی است که پس از بیداری تنها به صورت‌های باقی مانده در حافظه‌اش دسترسی دارد، بلکه پیامبر متناسب با مراتب وجودی خویش، با مراتب حقایق و حیانی مواجه می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۰۲)؛ یعنی با مرتبه عقلانی خود، حقایق محض و حیانی را به علم حضوری درمی‌یابد پس با مرتبه خیال متصله‌اش با حقایق تمثیل یافته در عالم خیال منفصل روبه‌رو می‌شود و درنهایت، بازتاب آن حقایق در قوای حسی را درک می‌کند.

با توجه به سخنان ملاصدرا نیز بحث از ارزش معرفتی معارف و حیانی نسبت به مرتبه عقلی، قابل طرح نیست؛ زیرا معرفت و حیانی، معقول محض و علم حضوری است که مصون از خطاست، اما ضامن صحت و تأمین‌کننده ارزش معارف و حیانی در مراتب مثالی و حسی، اتحاد آنها با مرتبه عقلی به نحو حقیقت و رقیقه است. این به آن معناست که وحی در مرتبه عالم جسمانی، همان وحی در مرتبه عالم عقل است، با این تفاوت که وحی حسی، رقیقه آن مرتبه بالاتر است؛ بدین سبب که معارف و حیانی در این مرتبه، تفصیل یافته همان معارف و حیانی بسیط در مرتبه عقلی است که به شکل قضیه درآمده است.

۴. ارائه معیار در ارزش معرفتی و مطابقت وحی با واقع

با توجه به لازمه دیدگاه رؤیا تعبیری، که استناد قرآن به خداوند به لحاظ مفهومی و لفظی موردتشکیک قرار می‌گیرد؛ تبیین ارزش معرفتی وحی یعنی مطابقت وحی با واقعیت، نیازمند ارائه معیار است که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

الف) معیار ارزش معرفتی معارف و حیانی به نحو عام

اگر فرض بر این باشد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اموری و حیانی را به علم حضوری شهود و درک کرده است، چون این درک حضوری بدون واسطه مفهوم و صورت ذهنی است، امکان هیچ خطایی در آن متصور نیست. در این نوع درک، خود حقیقت و حیانی نزد پیامبر حاضر است. حال پرسش این است که چگونه می‌توان مطمئن بود که در حین حکایت از امور و حیانی در ذهن پیامبر، شرایط ذهنی یا محیطی در روند حکایت از واقعیت یک امر و حیانی دخالت مخمل



نخواهد داشت؟ در پاسخ باید گفت این نوع قضایا برای پیامبر، قضایای وجدانی است. بدین صورت که در عرصه معرفت‌شناختی، علم حضوری این‌گونه عمل می‌کند که در برخی از معرفت‌های حصولی، در حقیقت قوه خیال از معلومات حضوری عکس‌برداری می‌کند و با توجه به اینکه این معلومات حضوری در اختیار انسان است، خطا و اشتباهی در آن وجود ندارد؛ به همین سبب می‌توان گفت چنین معرفت‌های حصولی برگرفته از علم حضوری، قابلیت صدق دارند.

استاد مطهری در تبیین فرایند وحی، ضمن اشاره به ناشناخته بودن حقیقت وحی (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۱۴) با استناد به نظر حکمای اسلامی، وحی را از یک جنبه، امری درونی می‌داند؛ بدین معنی که از راه یک قوه مرموز باطنی (قلب) دریافت می‌شود و از سویی دیگر آن را امری بیرونی می‌داند که پیامبر واقعاً با جهان دیگری که موجود است، ارتباط برقرار می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۴۱۹). ایشان در دفاع از فرضیه فیلسوفان مسلمان می‌گویند اگرچه نفس نبی دارای جنبه بشری است؛ ولی نظر به انسان کامل بودن وی، هنگام ارتباط با غیب، معارفی که دریافت می‌کند، خطاناپذیر است. استاد مصباح نیز به بیانی دیگر معتقد است نفس با دریافت حضوری به‌عنوان یک دستگاه عکاسی به‌صورت خودکار از آن معلومات، عکس‌برداری می‌کند. وقتی انسان با دیدن درنده‌ای حالت ترس را می‌یابد، در واقعیت ترس، تردید نمی‌کند و ذهن، تصور ترس برگرفته از حمله جانور درنده را به دست می‌آورد. البته صورت دیگری از ترس در ذهن او پدید می‌آید که با یاد آن خاطره، ظاهر می‌شود. آنگاه ذهن قابلیت دارد تا مفهوم کلی ترس را انتزاع کند، به‌گونه‌ای که بر هر ترسی قابل انطباق باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۸ و ۲۶۹). این نوع مفاهیم برگرفته از علوم حضوری را وجدانیات می‌نامند و وجدانیات، یکی از بدیهیات علوم حصولی هستند. حقانیت و صدق وجدانیات از آن‌رو است که وجدانیات، مفاهیم و علوم حصولی برگرفته از علوم حضوری هستند به‌گونه‌ای که علم حصولی و علم حضوری، نزد عالم، حاضر است و مطابقت صورت ذهنی (علم حصولی) با واقعیت خارجی (علم حضوری) برای عالم، ثابت می‌شود. سپس با اشراف نفس بر صورت حصولی واقعیت عینی، می‌توان صدق و مطابقت را درک کرد و از این راه، وجدانیات را به‌عنوان بدیهیات و پایه و زیربنای معرفت، اثبات کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۰ و ۲۷۱).



ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی

حال با توجه به وجدانی بودن این قضایا، پیامبر می‌تواند توسط مفاهیمی که در ذهن خویش وجود دارد، امکان حکایت مفاهیم نزد خودش را از آن حقیقت رصد نماید. چراکه هم کیی و هم اصل نزد وی حاضر است. در علم حصولی، جایی امکان عدم کشف واقع وجود دارد که خود اصل نزد ما حاضر نباشد؛ اما در این دسته از علوم حصولی که هم مفاهیم و هم واقعیتی که این مفاهیم از آنها پرده برمی‌دارد نزد ما حاضر هستند، پس امکان خطا به صفر می‌رسد؛ به بیان دیگر هر مفهوم و نحوه حکایت آن در ذهن پیامبر معلوم به علم حضوری است. از طرف دیگر حقیقت امر و حیانی را نیز به علم حضوری می‌یابند. علامه طباطبایی معتقد است در بالاترین مرتبه از مراتب سه‌گانه وحی، هیچ واسطه‌ای بین خداوند و پیامبرش نیست و در نتیجه هیچ‌گونه خطا و اشتباهی رخ نخواهد داد، از این رو ایشان بر این نکته تأکید دارند که اولین وحی نازل شده بر پیامبران لزوماً از این قبیل است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۴، ص ۱۳۹-۱۳۸؛ همان، ج ۱۸، ص ۷۲-۷۴). با توجه به حضوری بودن وحی، می‌توان آن را خطاناپذیر دانست؛ زیرا خطا و اشتباه در جایی تحقق می‌یابد که آنچه بین عالم و معلوم واسطه قرار گرفته، واقعیت را آن‌گونه که هست به عالم انتقال ندهد در حالی که علم حضوری بین عالم و معلوم واسطه‌ای نیست.

بنابراین سخن، می‌توان گفت پیامبر ﷺ می‌تواند به علم حضوری نیز بیابد که کدام مفهوم بسان یک رونوشت می‌تواند از این اصل حکایت کند و کدام یک نمی‌تواند. در اینجا چون تطبیق رونوشت برابر اصل را نیز به علم حضوری می‌یابند، امکان خطا وجود نخواهد داشت؛ یعنی هر یک از مفاهیم که در حکایت آنها چیزی باشد که در اصل امر و حیانی یافت نشود، آن مفهوم، حاکی نخواهد بود و اگر چیزی در امر و حیانی باشد که بیان آن از سوی پیامبر ﷺ برای هدایت بشر لازم است، اما در حکایت مفاهیم، آن معنا گنجانده نشده باشد، باز هم آن مفاهیم، حاکی از آن واقعی نخواهد بود. بنابراین پیامبر می‌تواند مفاهیمی در حکایت از امر و حیانی خویش بیان کند که به لحاظ حکایت کاملاً با واقعیت امر و حیانی منطبق باشد.

ب) معیار ارزش معرفتی معارف و حیانی قرآنی به‌طور خاص

پرسش مهمی که اینجا وجود دارد این است که آیا در فهم امور و حیانی به‌طور عام و فهم آیات قرآن کریم به‌صورت خاص، اساساً امکان فهم مطابق با واقع وجود دارد؟ انواع معارف پیامبر ﷺ در هنگام دریافت آیات الهی بدین نحو

است که:

۱. علم حضوری به محتوای پیام الهی: پیامبر ﷺ هنگام نزول آیه و یا آیات الهی، علم حضوری به آنچه آیه شریفه از آن حکایت می‌کند، خواهد داشت. به بیان دیگر پیامبر می‌تواند به محتوای یک آیه علم حضوری داشته باشد و چنین چیزی ممتنع نیست، البته رؤیا انگاران مسلمان نیز این امر را می‌پذیرند (ابوزید، ۱۳۸۷، ص ۹۵). اگر نبوت و اصول مربوط به آن را بپذیریم، آنگاه علم نبی در هرجایی که خداوند اراده کند، علم خداوند خواهد شد. از آنجاکه علم خداوند به تمام امور، علمی حضوری و بدون واسطه مفهوم و تصویر ذهنی است، پس نفس این امکان برای استعداد یافته پیامبر ﷺ نیز وجود دارد که به تمام مخلوقات و تمام آنچه گزاره‌های صادق از آن حکایت می‌کنند، به نحو مستقیم و بدون واسطه‌گری هیچ مفهوم و گزاره‌ای علم حضوری داشته باشد؛ از این رو می‌توان این گونه برداشت کرد که چنین چیزی ممتنع نیست.

۲. علم حضوری به مفاهیم و معانی نشان‌دهنده محتوا: افزون بر این نحوه علم به محتوای یک آیه، پیامبر ﷺ علم دیگری نیز به آن محتوا خواهد داشت. علم به این واقعه از طریق مفاهیمی که خداوند باری تعالی در قالب یک یا چندین تصدیق برای حکایت از این علم حضوری انتخاب می‌کند. در اینجا پیامبر به سه چیز علم حضوری دارد. یکی به خود محتوا که بحثش گذشت. دیگری به خود معانی و مفاهیمی که از سوی خداوند باری تعالی برای حکایت از آن محتوا به بهترین شکل ممکن انتخاب شده است.

۳. علم حضوری به تطبیق آن تصدیق با محتوای آیه شریفه: هر سه مورد از موارد بالا، علمی حضوری است؛ از این رو امکان خطا و اشتباه در آن راه ندارد. برای تقریب به ذهن می‌توان تصور کرد که در عالم خواب در حال رؤیت شخصی هستید که بر روی آب قدم می‌زند و شخص دیگری را می‌بینید که بر روی ساحل نشسته و او نیز نظاره‌گر این صحنه است. با فرض اینکه شما بدانید که در ذهن شخص ساحل نشین نسبت به این صحنه چه می‌گذرد، آنگاه شما سه علم حضوری خواهید داشت: علم حضوری به خود آن حادثه؛ علم حضوری به خود مفاهیم و معانی موجود در ذهن شخص ساحل نشین (که در قالب یک تصدیق نسبت به این حادثه وجود دارد) و علم حضوری به این که آن تصدیق در ذهن شخص ساحل نشین به بهترین شکل ممکن از آن حادثه حکایت می‌کند. حال اگر آن شخص



ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی

ساحل نشین رو به شما کند و آن تصدیقِ ذهنی خویش را با بهترین الفاظ ممکن بیان نماید، آنگاه افزون بر سه علم حضوری یادشده، دو علم حضوری دیگر نیز خواهید داشت:

۵ و ۴. نخست علم حضوری به خود آن الفاظ و دیگری به وجه دلالت آن الفاظ نسبت به آن معانی و تصدیقات: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز در شهود یک آیه شریفه، همانند چنین شخصی است که افزون بر اینکه علم حضوری به واقع و محکی یک آیه برایش ممکن است، یک علم حضوری دیگر نیز به خود مفاهیمی دارد که برای حکایت از آن واقعیت توسط خداوند در قالب یک تصدیق انتخاب شده است و یا توسط جبرئیل یا هر ملک دیگری و یا به طور مستقیم موردشهود پیامبر قرار می گیرد. علم حضوری سوم به تطبیق آن مفاهیم با واقعیتی که از آن حکایت دارند، مربوط است که آن نیز تحت اشراف حضوری و بدون واسطه هیچ مفهومی صورت می گیرد. علم حضوری چهارم به مجموعه الفاظی تعلق می گیرد که برای اظهار و بیان هر چه بهتر آن مفاهیم والا از سوی خداوند باری تعالی انتخاب می شود و در نهایت علم حضوری پنجم به تطبیق معانی الفاظ با آن مفاهیم و تصدیقات والا تعلق می گیرد. خلاصه آنکه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می تواند هم به محتوای یک آیه، هم به خود مفاهیم و معانی آیه و هم به الفاظ آن، اشراف حضوری داشته باشد و تطبیق این سه با یکدیگر یعنی تطبیق مفهوم با محتوا و الفاظ با معانی را نیز به علم حضوری می یابد.

۶. مرحله اول علم حصولی (وجدانیات): حال اگر پیامبر صلی الله علیه و آله برای حکایت از واقعیت یک آیه، توسط مفاهیم و صور ذهنی خویش، تصدیقی را بسازد که کاملاً با مفاهیمی که از سوی خدا برای حکایت از آن واقعیت انتخاب شده، منطبق باشد، در این مورد از علم حضوری خارج می شود و وارد مرحله علم حصولی از نوع وجدانیات می گردد. این مرحله از علم، نخستین مرتبه علم حصولی نبی است که کاملاً با همان مفاهیم و معانی ای که خداوند برای حکایت از آن واقعیت به بهترین شکل ممکن در نظر گرفته است، مطابقت دارد. این علم ششم، اگرچه علمی حصولی و باواسطه مفاهیم و صور موجود در ذهن پیامبر است، اما از آنجاکه کاملاً با آن دسته از مفاهیم و معانی ای که خداوند باری تعالی برای حکایت از آن واقعیت انتخاب کرده است، تطبیق دارد و به جهت حکایت از مفاهیم و معانی اولیه هیچ گونه مغایرتی ندارد، بنابراین اگرچه به لحاظ وجودی دو حقیقت ممتاز هستند، هر دو به یک شکل از حقیقت آیه شریفه، حکایت می کنند. براین اساس، در حکایت مفاهیمی که از سوی خداوند برای حکایت از آن واقعیت انتخاب شده

است، مفهومی وجود ندارد که در تصدیق نبوی وجود داشته باشد و همچنین حکایتی نیست که در حکایت الهی از واقعیت یک آیه موجود باشد، ولی در حکایت نبوی تحقق نداشته باشد. از این رو حکایت نبوی کاملاً با حکایت الهی از واقعیت یک آیه منطبق خواهد بود. نتیجه آنکه پیامبر دقیقاً به همان شکلی از واقعیت یک آیه در ذهن خویش حکایت می‌کند که خداوند پیش از آن حکایت کرده بود؛ زیرا پیامبر به نحوه حکایت الهی از واقعیت یک آیه نیز علم حضوری دارد و دقیقاً همان را نیز بیان می‌کند، قضیه وجدانی می‌سازد، نه آنکه تنها واقعیت آیه را به علم حضوری بیابد و انتخاب مفاهیم و ساخت تصدیقات جهت حکایت از واقعیات آیات، تنها ساخته ذهن نبی باشد.

۷. مرحله دوم علم حصولی (وجود لفظی آیات الهی در قالب قضیه لفظیه): مقام بعدی، مقام به لفظ آوردن این مفاهیم و صور ذهنی و چینش آنها در قالب یک یا چند قضیه لفظیه است. این تبیین بر این اصل فلسفی استوار است که عوالم کلی وجود در سه عالم ماده (نظام حرکت، تغییر و تبدل)، عالم مثال (منزه از امور مادی و دارنده صورت‌های مثالی) و عالم عقل (بدون ویژگی‌های مادی و صورت‌های مثالی) منحصر است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۹۹-۲۸۸؛ طباطبائی، ۱۴۲۲، ص ۳۷۸). بنابراین می‌توان گفت میان عوالم، نسبت علی و معلولی برقرار است. نظر به این اصل، پیامبر پس از آنکه در ذهن خویش و به واسطه مفاهیم و صور موجود در ذهن شریفش، حکایتی تصدیقی از واقعیت یک آیه ساخت که کاملاً منطبق بر حکایت الهی بود، نوبت به مقام تلفظ و اظهار و بیان این مفاهیم و تصدیقات ذهنی در قالب قضایای لفظیه یا به صورت سخن و یا حتی نوشته می‌رسد، هر چند بنا بر آنچه به نحو متواتر معنوی نقل شده است، تمام آیات قرآن کریم به صورت بیان شفاهی و املا بوده است. آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که در مقام تلفظ و بیان یک آیه نیز پیامبر ^{صلی الله علیه و آله} به نحو مستقل عمل نمی‌کند، بلکه پیامبر تصدیقات ذهنی قرآنی خویش را دقیقاً به همان نحوی بیان می‌کند و به لفظ می‌آورد که خداوند باری تعالی به وی در قالب علم حضوری چهارم یعنی علم حضوری به الفاظ یک آیه الهام کرده بود. شبیه وقتی که شخصی در عالم خواب، جمله لفظیه‌ای را از کسی می‌شنود و سپس همان جمله را بدون هیچ تغییری بیان می‌نماید. هر چند پیامبر در نحوه انتخاب الفاظ و چینش آنها جهت دلالت بر مفاهیم قرآنی مختار است، ولی با اختیار خویش همان الفاظ با همان چینشی را جهت دلالت بر تصدیقات قرآنی در ذهن خویش انتخاب می‌کند که کاملاً با علم حضوری‌اش به آن دسته از الفاظی که خداوند برای دلالت بر مفاهیم قرآنی یک آیه انتخاب کرده است، انطباق دارد. این علم حضرت نیز یک قضیه وجدانی است و



ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی

هرچند با واسطه مفاهیم و صور موجود در ذهن پیامبر ﷺ شکل می‌گیرد، اما چون این مفاهیم و صور حاصل در ذهن پیامبر ﷺ، در اثر رؤیت مثالی متن یک آیه یا شنیدن مثالی صوت آن آیه شکل می‌گیرد، از این رو کاملاً منطبق با همان الفاظ وحی شده از زبان مبارک پیامبر ﷺ بیان می‌شود هرچند این علم حصولی است، اما به دلیل وجدانی بودن، خطا در آن راه ندارد.

۹ و ۸: علم حصولی وجدانی پیامبر در حکایت از واقعیت به بیان خود: علم هشتم و نهمی نیز می‌تواند وجود داشته باشد. به عنوان مثال پیامبر می‌تواند از واقعیت این آیه «إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا» (نسا/۱۳۱) که همان بی‌نیازی خداوند از دیگر موجودات است، توسط مفاهیم دیگری غیر از مفاهیم قرآنی و الفاظی غیر از الفاظ قرآنی بهره‌برد. در این صورت با یک قضیه وجدانی دیگر مواجه خواهیم بود که گرچه از واقعیت یک آیه قرآنی خبر می‌دهد، ولی به جهت آنکه مفاهیم و الفاظ از سوی خود پیامبر انتخاب شده‌اند (هرچند با استناد به عصمت نبی مکرم ﷺ) خطایی در آن راه ندارد، اما این علم حصولی وجدانی، دیگر از آیات قرآن کریم به‌شمار نمی‌آید. مانند بسیاری از تعبیر دیگری که پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام از بی‌نیازی مطلق خداوند ارائه کرده‌اند. این علم به‌ویژه پیامبر ﷺ بخواهد مراد از معنا و مفهوم یک آیه را برای عموم مردم بیان کند، چون ناگزیر به انتخاب الفاظ دیگر است، ممکن است رخ دهد. این علم پیامبر ﷺ اگرچه علمی حصولی است، ولی به دلیل آنکه از وجدانیات به‌شمار می‌آید، بدیهی است و به استدلال نیاز ندارد، اما پیامبر می‌تواند به مفاد و واقعیت آیه شریفه «اللَّهُ الصَّمَدُ»، یعنی همان بی‌نیازی خداوند باری تعالی در عالم خارج، علم حصولی دیگری نیز داشته باشد. این علم نیز مانند علم هشتم، از علوم قرآنی به‌شمار نمی‌آید و علمی حصولی است، با این تفاوت که علم حصولی نظری است؛ یعنی پیامبر ﷺ می‌تواند یک علم نظری نیز به واقعیت بی‌نیازی خداوند داشته باشد؛ بدین شکل که بی‌نیازی خداوند باری تعالی را با اقامه استدلال و استناد به قضایای دیگر و ارجاع آنها به بدیهیات اولیه و وجدانیات اثبات کند، بدون آنکه از علوم حضوری خویش در تبیین این آیه بهره‌برد. بنابراین پیامبر ﷺ می‌تواند دو نحوه علم غیر قرآنی به بی‌نیازی خداوند داشته باشد، یکی از طریق یک قضیه وجدانی که مفاهیم و الفاظ آن از سوی وجود پیامبر انتخاب شده باشد و دیگری از طریق یک قضیه نظری که از طریق استدلال حاصل می‌گردد.



حال رؤیا انگاران در اثر عدم جداسازی میان این علوم نه گانه که برخی از آن قرآنی و برخی غیرقرآنی، برخی حضوری و برخی حصولی هستند و برخی از طرف خداوند و برخی بدون نیاز به خداوند تعیین می شوند، دچار خلط می گردند، احکام بعضی را به دیگری سرایت می دهد و نتیجه غلط خویش را می گیرند.

۵. تحلیل و بررسی

با توجه به مطالبی که درباره تقسیم بندی علم به حضوری و حصولی و نحوه ارجاع علوم حصولی به حضوری بیان کردیم، باید گفت اگر وحی از سنخ رؤیا باشد، مشکل اساسی مطابق نظر رؤیا انگاران، این است که بیان زبان وحی توسط پیامبر ﷺ امکان خطا و عدم ضمانت صدق خواهد داشت؛ ازاین رو شریعت، امری بشری و در نتیجه فاقد ارزش معرفتی خواهد بود. به بیان دیگر با رؤیا دانستن وحی، می توان آن را نوعی دریافت درونی پنداشت که هرچند از مصادیق علم حضوری است، ولی احتمال اشتباه دارد و در نتیجه کارکرد معرفت شناختی آن از دست می رود. اما باید دانست پیامبر ﷺ هنگام دریافت وحی در عالم رؤیا، در یک مواجهه حضوری و شهودی با خداوند، ارتباط وجودی و درعین حال معرفتی برقرار کرده است و در ضمن یک فعل گفتاری، مطالبی را درک می کند. با توجه به پذیرش پایه عصمت و معجزه در اندیشه اسلامی، تفسیر این رخداد همراه با دریافت حضوری بدون خطاست؛ بدین معنی که در بالاترین مرتبه از مراتب وحی، هیچ واسطه ای میان خداوند و پیامبرش نیست و در نتیجه هیچ گونه اشتباهی رخ نخواهد داد؛ ازاین رو در اندیشه اسلامی بر این نکته تأکید شده است که نخستین وحی نازل شده بر پیامبران لزوماً از این گونه است. با توجه به حضوری بودن وحی، می توان آن را خطاناپذیر دانست؛ زیرا خطا و اشتباه در جایی تحقق می یابد که آنچه میان عالم و معلوم واسطه قرار گرفته است، واقعیت را آن گونه که هست به عالم انتقال ندهد؛ درحالی که علم حضوری میان عالم و معلوم واسطه ای نیست. البته آنچه در درجه اول بر خطاناپذیری وحی دلالت می کند، ادله ای است عقلی که عصمت پیامبران هنگام دریافت وحی را به اثبات می رساند.

در ضمن بنا بر مبانی حکمت اسلامی در معرفت شناسی، پیامبر ﷺ در فهم امور وحیانی و حکایت از آنها دچار اشتباه نشده است. رؤیا انگاران با توجه به مبانی معرفتی خود، حکایت گری مفاهیم از وحی ارسالی در ذهن پیامبر ﷺ و همچنین سخن گفتن پیامبر ﷺ به وسیله الفاظ را مستند به خداوند نمی دانند، در نتیجه، این مفاهیم و سپس الفاظ



ارزیابی انتقادی مطابقت وحی با واقعیت در اندیشه رؤیا انگارانه سروش با تکیه بر دیدگاه اندیشمندان اسلامی

راه پیامبر مستند می‌کنند و از بشری بودن قرآن و محصول فرهنگی بودن آن سخن می‌گویند. در پاسخ باید گفت پیامبر صلی الله علیه و آله امور و حیانی را به علم حضوری شهود و درک می‌کند و چون این درک، حضوری است، خطا در آن راه ندارد. همچنین با توجه به اینکه مطابق و مطابق نزد او حاضر است می‌توان گفت پیامبر صلی الله علیه و آله، هنگام حکایت از امور و حیانی، می‌تواند از شرایط ذهنی و محیطی اخلاص‌گر در روند حکایت جلوگیری کند. این امر در مورد انسان‌های عادی هم ممکن است. زمانی که یک فرد از علم حضوری خود (درد)، حکایتی مطابق با واقع ارائه می‌دهد (درد دارم)، پیامبر صلی الله علیه و آله نیز می‌تواند مفاهیمی در امور و حیانی خود به کار ببرد که کاملاً با امر و حیانی تطبیق دارد؛ یعنی این امور از سنخ وجدانیات بوده در نتیجه، خطاناپذیر است.

در مورد این ادعای رؤیا انگاران که استناد مفاهیم و الفاظ قرآن، به خداوند را غیر ممکن می‌دانند، باید گفت این استناد حتی اگر وحی را تجربه نبوی نیز بدانیم، امری محال نخواهد بود، بلکه نبی می‌تواند نه تنها محتوای یک تصدیق، بلکه خود یک تصدیق و حتی مجموعه الفاظی را که به آن تصدیق دلالت دارد به علم حضوری درک کند.

نکته دیگر اینکه با توجه به پذیرش نبوت و اصول مربوط به آن، هم در اندیشه اسلامی و هم در اندیشه رؤیا انگاران، پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام نزول آیه آنچه را که آیه از آن حکایت دارد، با علم حضوری درک می‌کند؛ یعنی به محتوای پیام، معرفت حضوری می‌یابد. حال پرسش این است که آیا در فهم امور و حیانی، امکان فهم مطابق با واقع وجود دارد؟ براساس اندیشه اسلامی، پیامبر دارای علوم حضوری و حصولی است که مطابق با واقع است و امکان خطا در آن وجود ندارد. بدین صورت که پیامبر نه تنها در مورد محتوای پیام، بلکه به معانی و مفاهیمی که از سوی خداوند جهت حکایت‌گری آن محتوا انتخاب شده است، همچنین به تطبیق آن تصدیق با محتوای آیه، مجموعه الفاظ و تطبیق معانی الفاظ با آن مفاهیم نیز علم مطابق واقع دارد که به علت حضوری بودن، خطایی در آن راه ندارد. همگی این علوم، از سنخ معارف حضوری پیامبر صلی الله علیه و آله است، اما باید توجه داشت که پیامبر علوم حصولی نیز دارند که از سنخ وجدانیات است و این علوم و معارف نیز چنانچه در بحث از علوم حضوری و حصولی در فصل سوم گذشت، مطابق با واقع هستند. ساختن تصدیق توسط نبی برای حکایت‌گری از یک آیه، قرار دادن آیه و یا آیات در قالب قضیه لفظیه (در صورتی که مطابق نظر رؤیا انگاران بپذیریم که الفاظ از جانب نبی هستند)، حکایت‌گری پیامبر صلی الله علیه و آله از واقعیتی با



الفاظی غیر از الفاظ قرآن، با توجه به بحث عصمت، اگر چه حصولی هستند، ولی از سنخ وجدانیات می باشند و امکان خطا در آنها منتفی است. اشکال اصلی دیدگاه رؤیاءنگاری این است که با جدا نکردن علوم و معارف نبی، که برخی حضوری و برخی حصولی هستند، معرفت زایی وحی را در صورتی که حتی وحی از سنخ تجربه دینی و یا رؤیا باشد غیر ممکن می دانند و با بشری دانستن آن، راه یافتن خطا و اشتباه در آن می پذیرند. اگر نبی در فرایند فهم امور و حیانی، در حین رؤیا، مطالبی را دریافت می کند و دارای نوعی تجربه است که در این فرایند، نقش فعال و کاوشگر دارد، اما دریافت وحی، ارتباطی خاص است که پیامبر در آن نقشی جز انتقال لفظ و معنا و واسطه گری ندارد. بنابراین وحی، دریافت حضوری است که بر ارتباط وجودی مبتنا دارد؛ به گونه ای که تفسیر وحی، چیزی جز همان وحی نیست و در این فرایند، تفسیر حصولی از طرف پیامبر صورت نمی گیرد تا این اشکال پیش آید که اعتبار معرفت شناختی وحی در این حالت مورد شک و خدشه است یا کارکرد معرفتی آن زیر سؤال برود.

همچنین براساس اصول معرفت شناختی، در صورتی یک امر، معرفت زاست و به نوعی ارزش معرفتی دارد که ضمانت صدق آن وجود داشته باشد. این ضمانت، در علم حصولی، منطقی خارج از خود دارد که با بازگشت به بدیهیات به دست می آید. علم حضوری نیز برای ضمانت صدق باید معیاری داشته باشد و وحی نیز خود، اگر مصداقی از علم حضوری باشد، اگر چه نبی هنگام این دریافت حضوری قرار دارد، ولی امکان خطاپذیر دانستن این حضور و یا وجود شک در ضمانت صدق آن که منجر به عدم کارایی معرفتی شود، منتفی است. علت این امر آن است که اگر چه امکان خطا در برخی مکاشفات وجود دارد، و امری قابل پذیرش است، ولی این امر می تواند ناشی از باطل بودن مکاشفه و یا عدم تبیین زبانی از آن فرایند است و نمی توان این امر را به جایگاه معرفتی علم حضوری و مواردی چون وحی نسبت داد. همچنین از امکان خطا در این مکاشفات، نمی توان این گونه نتیجه گرفت که هر نوع مکاشفه این چنینی باطل است.



براساس نتیجه مباحث مطرح شده در این مقاله، اگر وحی از سنخ رؤیا باشد، مشکل اساسی دیدگاه رؤیا انگاران، این است که امکان خطا و عدم ضمانت صدق وجود دارد؛ از این رو شریعت، امری بشری و در نتیجه، فاقد ارزش معرفتی خواهد بود و کارکرد معرفت شناختی آن از دست می رود. اما باید دانست پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام دریافت وحی در عالم رؤیا، در یک مواجهه حضوری و شهودی با خداوند، ارتباط وجودی و درعین حال معرفتی برقرار می کند و ضمن یک فعل گفتاری، مطالبی را درک می کند. با توجه به پذیرش پایه عصمت و معجزه در اندیشه اسلامی، تفسیر این رخداد همراه با دریافت حضوری بدون خطاست؛ بدین معنی که در بالاترین مرتبه از مراتب وحی، هیچ واسطه ای میان خداوند و پیامبرش نیست و در نتیجه هیچ گونه اشتباهی رخ نخواهد داد؛ از این رو در اندیشه اسلامی بر این نکته تأکید شده است که نخستین وحی نازل شده بر پیامبران لزوماً از این گونه است. در ضمن بنا بر دیدگاه وحی -تفسیری، پیامبر در فهم امور و حیانی و حکایت از آنها دچار خطا و اشتباه نشده است؛ بدین معنی که با توجه به اینکه مطابق و مطابق نزد او حاضر است می توان گفت پیامبر صلی الله علیه و آله، هنگام حکایت از امور و حیانی، می تواند از شرایط ذهنی و محیطی اخلاص در روند حکایت جلوگیری کند.

افزون بر این، پیامبر نه تنها در مورد محتوای پیام، بلکه به معانی و مفاهیمی که از سوی خداوند جهت حکایت گری آن محتوا انتخاب شده است، همچنین به تطبیق آن تصدیق با محتوای آیه، مجموعه الفاظ و تطبیق معانی الفاظ با آن مفاهیم نیز علم مطابق واقع دارد که به علت حضوری بودن، خطایی در آن راه ندارد. همه این علوم، از سنخ معارف حضوری پیامبر است، اما باید توجه داشت که پیامبر صلی الله علیه و آله علوم حصولی نیز دارد که از سنخ وجدانیات است و این علوم و معارف نیز مطابق با واقع هستند، چنانکه در بحث از علوم حضوری و حصولی گذشت. ساختن تصدیق توسط نبی برای حکایت گری از یک آیه، قرار دادن آیه و یا آیات در قالب قضیه لفظیه (در صورتی که مطابق نظر رؤیا انگاران بپذیریم که الفاظ از جانب نبی است)، حکایت گری پیامبر از واقعیتی با الفاظی غیر از الفاظ قرآن، با توجه به بحث عصمت، نیز این علوم، اگر چه حصولی هستند، از سنخ وجدانیات می باشند و امکان خطا در آنها منتفی است.

خطای اصلی رؤیا انگاران در این زمینه آن است که با جدا نکردن علوم و معارف نبی، که برخی حضوری و برخی حصولی هستند، معرفت زایی وحی را در صورتی که حتی وحی از سنخ تجربه دینی و یا رؤیا باشد، غیر ممکن



سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

دانسته‌اند و با بشری دانستن وحی، راه یافتن خطا و اشتباه در آن را پذیرفته‌اند. بنابر آنچه بیان شد، باید افزود اگر نبی در فرایند فهم امور و حیانی، در حین رؤیا، مطالبی را دریافت می‌کند و دارای نوعی تجربه باشد که در این فرایند، نقش فعال و کاوشگر دارد، اما دریافت وحی، ارتباطی خاص است که پیامبر صلی الله علیه و آله نقشی جز انتقال لفظ و معنا و واسطه‌گری ندارد. بنابراین وحی، دریافت حضوری است که بر ارتباط وجودی مبتنا دارد؛ به گونه‌ای که تفسیر وحی، چیزی جز همان وحی نیست و در این فرایند، تفسیر حصولی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله صورت نمی‌گیرد تا این اشکال پیش آید که اعتبار معرفت‌شناختی وحی در این حالت مورد شک و خدشه قرار می‌گیرد و یا کارکرد معرفتی آن زیر سؤال می‌رود.



منابع و مآخذ

قرآن کریم.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۷). معنای متن (مترجم: مرتضی کریمی نیا). تهران: طرح نو.

ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۴م). مفهوم النص. بیروت. المركز الثقافی العربی.

ابوزید، نصر حامد. (۲۰۰۷م). فلسفه الأول. درسه فی التأویل القرآن عند محیی الدین بن عربی (الطبعة السادسة).

بیروت: المركز الثقافی العربی.

ابوزید، نصر حامد. (۱۳۷۶). «مفهوم وحی» (مترجم و محقق: محمدتقی کرمی). نقد و نظر. ش ۱۲. صص ۴۳۳-۳۷۶.

ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق). رسایل (الرساله العرشیه الفعل و الانفعال) (چاپ اول). قم: بیدار.

ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). مبدأ و معاد (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل.

ابن سینا. حسین بن عبدالله. (۱۳۵۷). النجاه. مصر: مطبعة السعاده.

الجابری. محمد عابد. (۲۰۱۳م). مدخل الى القرآن الکریم فی التصریف بالقرآن. بیروت: مرکز دراسات الوحده العربیه.

بهشتی، احمد؛ نجاتی، محمد؛ قهرمانی فرد، محمدتقی. (۱۳۹۴). «گذر از تفسیر به تعبیر؛ جواز یا عدم جواز»، قبسات، ش ۷۵. صص ۲۰-۵.

جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). شریعت در آینه معرفت. قم: اسرا.

ساجدی، ابوالفضل؛ ساجدی، حامد. (۱۳۹۶). رؤیا انگاری وحی (چاپ اول). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

سروش. عبدالکریم. (۱۳۸۵). بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

سروش. عبدالکریم. (۱۳۸۰). سنت و سکولاریزم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

سروش. عبدالکریم. (۱۳۷۷). صراط‌های مستقیم. تهران: صدرا.

سروش. عبدالکریم. (۱۳۸۲). علم چیست؟ فلسفه چیست؟. تهران: مؤسسه فرهنگی طه.

سروش. عبدالکریم. (۱۳۹۲). مقالات محمد راوی رؤیاهای رسولانه ۱ و ۲. سایت جرس.

ربانی گلپایگانی، علی. (۱۳۹۱). وحی شناسی. قم: نشر راند.



سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

صادقی، هادی؛ حبیبی سی سرا، مرتضی؛ علیمردی، محمد مهدی. (۱۳۹۶). «وحی و رؤیا؛ بررسی و نقد تئوری رؤیای رسولانه». آیین حکمت. ش ۳۱. صص ۵۲-۲۹.

طباطبایی. سید محمد حسین. (۱۳۶۳). المیزان (مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

طباطبایی. سید محمد حسین. (بی تا). وحی یا شعور مرموز. قم. دارالفکر.

طباطبایی. سید محمد حسین. (۱۴۲۲). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

فارابی. محمد بن محمد. (۱۹۸۶). آراء اهل المدينة الفاضله. بیروت: دارالمشرق.

فارابی. محمد بن محمد. (۱۳۶۶). السياسات المدینه. تهران: الزهرا.

فیاضی. غلامحسین. (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت شناسی (تدوین و نگارش مرتضی رضایی و احمد حسین شریفی). قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی.

گسیلر. نورمن. (۱۳۹۱). فلسفه دین. ترجمه حمید رضا آیت اللهی. تهران: نشر حکمت.

مصباح یزدی. محمد تقی. (۱۳۷۷). اصول عقاید. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.

مصباح یزدی. محمد تقی. (۱۳۸۹). کلام خدا. تهران: سروش.

مصباح یزدی. محمد تقی. (۱۳۸۰). معارف قرآن ۶: قرآن شناسی. ج ۱. قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی. محمد تقی. (۱۳۸۶). معارف قرآن (۴ و ۵) راه و راهنما شناسی. قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی.

مصباح یزدی. محمد تقی. (۱۳۸۸). آموزش فلسفه ج ۱ و ۲. تهران: چاپ و نشر بین الملل.

مصباح. مجتبی. محمدی. عبدالله. (۱۳۹۷). معرفت شناسی. قم: مؤسسه آموزشی-پژوهشی امام خمینی.

مطهری. مرتضی. (۱۳۸۸). مجموعه آثار (ج ۳). تهران: انتشارات صدرا.

ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۹). تفسیر القرآن الکریم. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الاسفار الاربعه. قم: نشر مکتبه مصطفوی.

نصری. عبدالله. (۱۳۹۳). «نقد و بررسی خواب نامه بودن وحی یا انکار قرآن». کتاب ماه فلسفه. شماره ۸۰. صص ۵۷-۸۰.

یعقوبیان. محمد حسن. (۱۳۹۴). «نقد و بررسی روایت رؤیا انگاری قرآن». نشریه عقل و دین. دوره ۷. ش ۱۲. صص ۱۲۴-۱۰۵.

