

تبیین وحی

از دیدگاه متکلمان مسلمان

حیدر باقری اصل

عضو هیأت علمی گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز

چکیده

تبیین وحی از منظرهای مختلف قابل بررسی و پی‌گیری است، زیرا تحلیل وحی مورد توجه متکلمان، فلاسفه، عرفا و مفسران قرآن بوده است. آنان با گرایش‌های کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری خود، دست به تبیین وحی زده و به این ترتیب، نظریه‌های کلامی، فلسفی، عرفانی و قرآنی وحی را در تحلیل وحی پدید آورده‌اند. ما در این نوشتار به نظریه‌های متکلمان خواهیم پرداخت و تبیین‌های آنان را از وحی ارائه خواهیم داد. به طور کلی، متکلمان مسلمان، دو رویکرد زبانی و غیرزبانی از وحی دارند. رویکرد زبانی، نظریه‌های کلام نفسی، کلام حادث و توقف را در برمی‌گیرد و رویکرد غیرزبانی، نظریه‌های وحی یا شعور ویژه و تجربه دینی را شامل می‌شود.

واژه‌های کلیدی: نظریه زبانی وحی، نظریه غیرزبانی وحی، کلام نفسی و لفظی، کلام حادث، وحی یا شعور ویژه و تجربه دینی.

مقدمه

وحی از دیدگاه‌های گوناگون تبیین شده و هر دیدگاهی مبانی خاص خود را در تحلیل وحی به کار برده است. این دیدگاه‌ها شامل: منظر متکلمان، فلاسفه، عرفا و مفسران قرآن درباره وحی است، که هر یک با مبانی خود، وحی را تبیین کرده و نظریه‌های متعددی را در تبیین وحی به وجود آورده‌اند. بخش مهم این نظریه‌ها را متکلمان با رویکرد کلامی طرح کرده‌اند.

متکلمان، مباحث کلامی وحی را در چهار محور طرح می‌کنند: مبدأ وحی؛ نحوه ارتباط وحیانی خدا و پیامبر؛ شعور پیامبری و متن وحیانی قرآن. آنان عمده‌ترین اختلاف را در مبدأ وحی با منکران وحی داشتند که بحث در آن، بحثی برون دینی بوده است. بحث اصلی درون دینی آنان، به دو محور، نحوه ارتباط وحیانی خدا و پیامبر و «متن وحیانی قرآن» متمرکز شده است. آنان ارتباط وحیانی خدا و پیامبر را به ارتباط کلامی تفسیر می‌کردند و در پی آن، متن وحیانی قرآن را به کلام الهی تفسیر می‌نمودند، ولی نظریه‌های متفاوتی را در نحوه ارتباط کلامی خدا با بشر (و نحوه انتساب کلام، سخن گفتن و وحی به خدا) ارائه می‌دادند. تکاپو و تلاش آنان در دو جنبه مذکور و وحی، منجر به ارائه نظریه کلام نفسی و لفظی وحی از سوی اشاعره و نظریه کلام حادث و مخلوق از سوی معتزله و امامیه شد و حنا بله نظریه توقف را با اتکا به مبانی خود - در مقابل این دو نظریه - طرح کردند. رویکرد این متکلمان به وحی در این دوران رویکردی زبانی بوده است. آنها هیچ‌گونه بحثی را در این دوران در محور شعور پیامبری طرح نکرده‌اند.

متکلمان عصر متأخر، نحوه ارتباط وحیانی خدا و انسان و متن وحیانی قرآن را همانند پیشینیان خود تفسیر کردند، ولی در عصرهای بعدی، به تدریج از دو محور مذکور، به محور شعور پیامبری منتقل شدند و مباحث آنان، درباره این محور، سبب پیدایش نظریه وحی یا شعور ویژه شد. طراحان این نظریه بیشترین همت خود را در تفسیر شعور پیامبری گذاشتند و کمتر به جنبه زبانی وحی پرداختند و این، به دلیل ورود رویکردهای فلسفی و عرفانی به بحث وحی بود. فلاسفه و عرفا، این محور وحی را با مبانی خود تفسیر می‌کردند، از این رو، متکلمان نیز ثقل بحث خود را در مقام دفاع از موضع خود، به اقتضای زمان و نیاز در این محور متمرکزتر کردند.

با آغاز عصر نوگرایی و گرایش‌های نوین عصر مدرنیته، مباحث گذشته متحول شد و رنگ جدیدی به خود گرفت و یکی از شاخصه‌های این دوران در مسئله وحی، پیدایش تبیین جدید در سرشت «ارتباط وحیانی خدا و انسان» بود. این نگرش جدید وحی را از رویکرد زبانی، به رویکرد غیرزبانی متحول کرد و تجربه دینی نام گرفت.

به این ترتیب، متکلمان مسلمان نظریه‌های متعددی را درباره چهار محور مذکور وحی ارائه کردند، ولی محققان مطالعه و بررسی منسجمی که نظریه‌های آنان را بازگو کند، صورت

نداده‌اند، از این رو، ما در این مقاله در صدد برآمده‌ایم تا این نظریه‌ها را با دو رویکرد زبانی و غیرزبانی مطالعه کنیم. رویکرد زبانی وحی، شامل نظریه‌های کلام نفسی و لفظی اشاعره، کلام حادث معتزلی - امامی و توقف است و رویکرد غیرزبانی وحی، شامل نظریه‌های وحی، یا شعور ویژه و تجربه دینی است.

الف) نظریه‌های زبانی وحی

نظریه کلام حادث

نظریه کلام حادث را متکلمان معتزله و امامیه در تفسیر وحی طرح کرده‌اند. این نظریه، یکی از نظریه‌های زبانی وحی بوده و وحی را با رویکرد زبانی تحلیل می‌کند. این نظریه، متن وحیانی (قرآن) را که در ارتباط و حیانی خدا بر پیامبر نازل می‌شود، کلام حادث، مخلوق و ترکیب یافته از معنا و الفاظ (اصوات و حروف) می‌داند. طبق این نظریه، کلام، قائم بر ذات خداوند متعال بوده و یک صفت ذاتی نیست، بلکه از صفات فعل الهی است، از این رو، خداوند این کلام، یعنی اصوات و حروف حکایت‌گر معانی را در وجود دیگری - نظیر لوح محفوظ، جبرئیل یا پیامبر - خلق می‌کند. در این دیدگاه، هنگامی که گفته می‌شود: خدا بر پیامبر وحی کرد؛ یعنی کلام مرکب از لفظ و معنا را در نفس و وجود پیامبر خلق نمود و ایجاد کرد. قاضی عبدالجبار از متکلمان مذهب در معتزله قرن پنجم و ششم هجری قمری، در مورد متن وحیانی در کلام الهی می‌نویسد:

حقیقت کلام، عبارت از حروف منظم و اصوات مقطع است و کلام چنانچه با نعمت و رزق الهی در افراد انسان ایجاد و یافت می‌شود و آنها با نعمت و رزق الهی متکلم هستند خدا نیز متکلم است. اما به این نحو که خدا کلام را در غیرش ایجاد و خلق می‌کند و از شرایط فاعل این نیست که فعل در مورد خودش هم جاری باشد (مثلاً خدا خودش متکلم باشد، تا بتواند کلام را ایجاد کند). (قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۵۲۸؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۹۵/۱)

جرجانی در شرح المواقف، با توجه به بیان مذکور قاضی عبدالجبار می‌گوید:
این مطلبی است که معتزله می‌گویند، بلکه ما نیز آن را منکر نیستیم و ما نیز آن را می‌گوییم و آن را کلام لفظی (وحی لفظی) می‌نامیم و اعتراف به حدوث آن و این‌که آن به ذات خداوند استوار نیست، می‌کنیم و لکن بالاتر از این حرفی داریم. (جرجانی، همان: ۷۷/۱)

بنابراین، ظاهر مسئله این است که همه مسلمانان می‌پذیرند که خداوند متعال به این معنا متکلم است و در این مطلب میان فرق مسلمانان اختلافی نیست. اختلاف در حصر تکلم به این معناست. (جعفر سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۹۳/۱)

امامیه و معتزله بر اصل قضیه (متکلم بودن خدا) بر پایه تفسیر خودشان پا می‌فشارند و دلیل متکلم بودن خداوند متعال را نقلی (قرآنی) می‌دانند. قرآن خداوند را - از جمله در این آیات - به صفت تکلم، متصف کرده است:

﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾، (شوری، ۵۱/۴۲) ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾، (نساء، ۱۶۴/۴) ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾، (بقره، ۲۵۳/۲) ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾. (اعراف، ۱۴۳/۷)
آنان برای اثبات حادث بودن کلام الهی و متن و حیانی قرآن، به یک قضیه منطقی، استناد می‌کنند. شکل قضیه چنین است:

متن و حیانی قرآن و کلام خداوند، از اجزای متفاوت و متعاقب، ترکیب و تألیف یافته است، و هر چیزی که چنین باشد، آن حادث است، پس کلام (وحی الهی) خداوند متعال حادث است. (ر.ک: سبحانی، همان: ۱۹۱/۱)

آنان، این قضیه منطقی را از دلایل عقلی متعددی استنباط می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: قرآن ممکن الوجود است و هر چیزی که ممکن الوجود باشد، مخلوق بوده و حادث است، پس قرآن مخلوق بوده و حادث است. دلیل دیگر این که قرآن همانند سایر کتب آسمانی مشتمل بر حوادثی است که در زمان پیامبر محقق شده‌اند - مانند احتجاج با اهل کتاب و مشرکان، آنچه در جنگ‌ها پدید آمده است و این اخبار در کتب آسمانی نقل شده است - هر چیزی که چنین باشد، مخلوق و حادث است، پس قرآن و کتب آسمانی مخلوق و حادث هستند. (ر.ک: همان، ۲۱۲؛ آل‌عمران، ۱۸۱/۳؛ مجادله، ۱/۵۸)

امامیه و معتزله، از چنین استدلال‌هایی دو نتیجه می‌گیرند: یکی این که، صفت تکلم صفت فعل خداست، نه ذات خدا و دوم این که، صفاتی نظیر: علم و قدرت و حیات - و هر چیزی که به آنها باز می‌گردد - قدیم بوده و مخلوق و حادث نیستند، ولی در عین حال، خود الفاظ و جمله‌هایی که از آنها حکایت می‌کنند، حادث و مخلوق هستند.

نظریه کلام نفسی و لفظی

این نظریه را کلابیه و حنبلی‌های اهل حدیث و اشاعره طرح کرده‌اند. آنان متن و حیانی قرآن را به کلام خدا تفسیر می‌کنند. پایه این نظریه را اهل حدیث ریخته است. آنان قرآن و

کلام خدا را قدیم و غیر مخلوق دانسته‌اند، حتی اهل حدیث خط، نسخه، قرآن خواندنی و ملفوظ را قدیم و غیرمخلوق می‌پنداشتند و بالاتر این که آنها الفاظ انسان را در تلاوت قرآن، قدیم و غیرمخلوق تصور می‌کردند. (ر.ک: قاضی عبدالجبار، الابانة، ۲۱، ۷۶؛ ابن حنبل، ۴۹)

حنبل‌های اهل سنت نیز در مورد کلام خدا و قرآن چنین عقیده‌ای داشتند. احمد بن حنبل می‌گوید:

قرآن کلام خدا بوده و مخلوق نیست، پس کسی که گمان کند، قرآن مخلوق است، کافر مطرود است و کسی که گمان کند، قرآن کلام خدای تعالی است و توقف کند و نکوید مخلوق است یا غیرمخلوق، پس این خبیث‌تر از اولی است و کسی که گمان کند، الفاظ ما در تلاوت قرآن مخلوق است و قرآن کلام خداست، پس او نیز مطرود است و کسی که این قوم‌ها را تکفیر نکند، او نیز مثل آنهاست. (احمدابن حنبل، ۴۹)

هنگامی که عقیده احمد بن حنبل را در مورد قرآن پرسیدند، وی پاسخ داد:

چیزی که من به آن عقیده دارم، این است که قرآن غیرمخلوق است. (قاضی عبدالجبار، الابانة: ۶۹)

اشاعره، وحی و کلام الهی (قرآن) را - با پیروی از عقیده اهل حدیث و حنبلی‌ها - قدیم و غیرمخلوق دانستند. ابوالحسن اشعری می‌گوید:

ما می‌گوییم: قرآن، کلام غیرمخلوق خداست و کسی که قائل به خلق قرآن باشد، کافر است. (همان، ۲۱)

اشاعره متوجه بطلان نظریه اهل حدیث و حنبلی‌ها در قدیم و غیرمخلوق بودن کلام و قرآن شدند، چرا که عقل سلیم نمی‌توانست بپذیرد که قرآن خواندنی، ملفوظ قرائت و تلاوت ما از قرآن قدیم و غیرمخلوق باشد. این بود که آنان، در صدد چاره‌جویی برآمدند و نظریه کلام نفسی و کلام لفظی را برای حل این مشکل ابداع کردند. آنان کلام نفسی خدا را قدیم و غیرمخلوق دانستند و کلام لفظی را حادث و مخلوق معرفی کردند و کلام خدا و قرآن را به کلام لفظی - در مقابل کلام نفسی - معنا کردند.

اشاعره کلام نفسی را با استدلال‌هایی، معانی می‌دانند که قائم به وجود خداوند متعالی است. این کلام نفسی، همان محتوای وحی، کلام و قرآن است که قدیم و غیرمخلوق است و کلام لفظی را گزاره‌هایی می‌دانند که از محتوای وحی، کلام و قرآن حکایت می‌کنند. در این دیدگاه، هنگامی که می‌گوییم: خدا وحی کرد؛ یعنی خدا کلام نفسی خود را - که به عنوان یک

صفت ذاتی و قدیم قائم به ذات خودش است - به مرتبه و مرحله کلام لفظی تجلی داد و تنزیل کرد. قوشچی در شرح تجرید در مورد کلام نفسی و کلام لفظی چنین می‌گویند:

کسی که صیغه امر یا نهی یا ندا یا اخبار یا استخبار یا غیر آنها را بیان می‌کند، در درون و نفس خودش معنایی را می‌یابد که الفاظ، آن معانی را تعبیر می‌کنند. این الفاظ تعبیر کننده، کلام حسی نام دارند و معنایی که در درون و نفس یافته می‌شود و الفاظ مذکور گویای آن هستند و وجودشان دایره مدار زنده بودن نفس است، و با اختلاف عبارات، به حسب اوضاع و اصطلاحات، مختلف نمی‌شوند و متکلم قصد حصول آن را در شنونده می‌کند، کلام نفسی نامیده می‌شود. (قوشچی، ۴۲۰)

فضل بن روزبهان، در کتاب نهج الحق که در ضمن دلایل الصدق چاپ شده، می‌فرماید:

کلام در نزد اشاعره، گاهی عبارت از لفظ مشترکی است که بر تألیف یافته از حروف شنیدنی اطلاق می‌شود و به این نوع کلام، کلام لفظی یا حسی گویند و گاهی عبارت از معنایی است که در نفس و ذهن تعبیر کننده الفاظ وجود دارد و اشاعره به آن کلام نفسی یا کلام حقیقی گویند و آن قدیم بوده و بر ذات خداوند قائم است. (مظفر، ۱۳۹۸: ۱۴۶)

فضل بن روزبهان می‌گوید: ناچار باید این نوع کلام (نفسی) را اثبات کرد، چرا که عرف از کلام، تنها ترکیب شده از حروف و اصوات را می‌فهمد. بنابراین، می‌گوییم: هنگامی که شخصی اراده تکلم می‌کند، باید به درون خود، مراجعه کند، تا ببیند، که آیا از ذات خودش می‌فهمد که او دارد در درون خود می‌گردد و معانی را مرتب کند، سپس تصمیم بر تکلم آن معانی می‌گیرد؟ چنانچه شخصی قصد وارد شدن به محضر سلطان و صاحب قدرت و یا عالمی را دارد، اول، در درون خودش معانی را مرتب می‌کند و در درون خود می‌گوید: به زودی به این معنا صحبت خواهم کرد. مصنف نیز چنین چیزی را در درون خودش می‌یابد و این همان کلام نفسی است. براساس این دلیل، می‌گوییم: الفاظی که با آنها معانی را تکلم می‌کنیم، عبارت از مدلولاتی هستند که بر معانی قائم به درون و نفس (معنای ذهنی) دلالت می‌کنند و این معانی درونی (معنای ذهنی)، کلام نفسی هستند، چنانچه آن الفاظی که بر آن معانی ذهنی، دلالت می‌کنند، کلام لفظی یا کلام حسی نامیده می‌شوند. (همان، ۱۴۶)

سید شریف جرجانی، استدلال می‌کند که، خبر دادن از چیزی - که همان کلام نفسی است - غیر از علم است:

کلام نفسی، یعنی معنایی که قائم به نفس (ذهن متکلم) است. در خبر دادن با تغییر عبارات، خبر تغییر نمی‌کند، پس کلام نفسی، غیر از علم است، زیرا گاهی، شخصی از چیزی خبر می‌دهد که

نمی‌داند، بلکه خلافش را می‌داند، یا شک در آن دارد. (پس، خبر دادن از شیء غیر از علم به آن است. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۹۴/۲)

هم‌چنین، سیدشریف جرجانی استدلال می‌کند که، انشا که دلالت بر کلام نفسی می‌کند، غیر از اراده و کراهت است. او می‌گوید:

در انشا، چیزی غیر از اراده و کراهت یافته می‌شود و آن، همان کلام نفسی است، چرا که گاهی به چیزی امر می‌کند که آن را اراده نمی‌کند، مانند کسی که خدمتکارش را امتحان می‌کند که آیا او مطیع هست یا خیر، پس مقصود امتحان و آزمایش است، نه انجام دادن فعل. در اینجا امر و نهی وجود ندارد. اراده و کراهت وجود ندارد بلکه آنچه هست، امتحان است و این کلام نفسی است. (همان، ۹۴)

حاصل استدلال اشاعره این است که در جمله‌های خبری و انشایی که در ذهن متکلم است، ماورای تصورات و تصدیقات در جمله‌های خبری و ورای اراده و کراهت در جمله‌های انشایی، چیزی وجود دارد که کلام نفسی نامیده می‌شود و کلام لفظی، تعبیری از آن معنای ذهنی (کلام نفسی) است، پس کلام نفسی، غیر از علم و اراده خداست، از این رو، همان طور که خدا عالم و مرید است، متکلم نیز هست و همه آنها از صفات ذاتی خداست. اشاعره با این بیان، کلام، تکلم و وحی را از صفات ذاتی خداوند متعال می‌دانند و خدا را به صفت کلام نفسی متصف می‌کنند و می‌گویند: کلام نفسی، غیر از صفت علم و اراده و کراهت است.

اشاعره با تشکیل یک قیاس منطقی بر قدیم و ذاتی بودن صفت کلام خدا استدلال می‌کنند: کلام خدا وصف اوست و هرچیزی که وصف خدا باشد، قدیم و ذاتی است، پس کلام خدا قدیم و ذاتی است. (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲: ۱۹۱)

سپس از دلایل نقلی، به ویژه آیات قرآنی، مواردی را برای غیرمخلوق بودن کتب آسمانی می‌آورند. (ر.ک: قاضی عبدالجبار، الابانة: ۵۱ به بعد) یکی از آیاتی را که برای غیرمخلوق بودن قرآن اشاعره استناد می‌کند، این آیه است:

﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ (مدثر، ۲۵/۷۴)

اشاعره، با استناد به این آیه می‌گویند:

کسی که گمان می‌کند، قرآن مخلوق است، آن را قول بشر قرار می‌دهد، در حالی که خداوند متعال، آن را قول مشرکان می‌داند و آن را انکار می‌نماید. (ر.ک: قاضی عبدالجبار، همان: ۵۶)

هم‌چنین اشاعره با استناد به آیه زیر استدلال کرده‌اند که قرآن و کلام خدا، غیرمخلوق

است. (همان، ۵۲)

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (نحل، ۴۰/۱۶)

اگر قرآن مخلوق باشد، باید مقول قول «کن فیکون» قرار گیرد و اگر خدا قائل «کن» باشد، برای قول نیز قولی خواهد بود و این موجب یکی از دو امر است، یا مسئله به این برگشت خواهد کرد که قول خدا غیر مخلوق باشد، یا هر قولی به قول دیگر واقع خواهد شد و همین طور تا بی نهایت ادامه خواهد یافت و این تسلسل است و از آنجا که تسلسل محال است، پس ثابت خواهد شد که قول خدا غیرمخلوق است و این قول صحیح است. (قاضی عبدالجبار، همان: ۵۲-۵۳)

و نیز اشاعره، با استناد به آیه زیر استدلال کرده اند که کلام خدا غیرمخلوق است:
﴿وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مَسْخَرَاتٌ بِأَمْرِ الْإِلَهِ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ﴾: (قرآن کریم، سوره اعراف، آیه ۵۲) خداوند متعال، در این آیه «امر» را از «خلق» جدا و تفکیک کرده است. مراد از «خلق» هر نوع خلقی است و تمامی مخلوقات داخل آن است و مراد از «امر خدا» کلام خداست و این دلالت می کند که کلام خدا، غیرمخلوق خداست. (عبدالجبار قاضی، الابانه، ص ۵۱-۵۲)
بنابراین، اشاعره کلام نفسی را در مورد انسان - به حسب حدوث ذاتش - حادث می داند، ولی آن را در مورد خداوند متعال به حسب قدیم بودن ذاتش، قدیم تلقی می کند. برخلاف کلام لفظی که در هر دو حادثند.

نظریه توقف

نظریه توقف، از سوی احمد بن حنبل، امام حنابله و پیروانش طرح شده است. این نظریه، میان نظریه معتزله و اشاعره رأی به توقف می دهد و در مقابل مخلوق و غیرمخلوق بودن کلام الهی و قرآن، اظهار نظر نمی کند. احمد بن حنبل می گوید:
کسی که گمان می کند، قرآن مخلوق است، مطرود است و کسی که گمان می کند، قرآن غیرمخلوق است، مبتدع و بدعت گزار است. (تاریخ المذاهب الاسلامیه، ۳۰۰)

احمد بن حنبل، طبق شیوه حدیث گرای خود، غوطه ور شدن را در مسایلی که سلف صالح به آن نپرداخته اند، صحیح نمی دانست. او علم را عبارت از چیزی می دانست که سلف به آن پرداخته اند و بدعت را عبارت از پرداختن به مسایلی که سلف به آنها نپرداخته بودند،

می دانست و از جمله مسایلی را که مصداق این مطلب به شمار می آورد، بحث «کلام خدا» بود و می گفت: چون مسئله کلام، مورد توجه سلف نشده است و آنها به آن نپرداخته اند، پردازنده به آن، بدعت گزار است. این بود که در بحث از کلام خدا، حکم به توقف می داد. (ر.ک: همان، ۳۰۰)

بنابراین، حنبلی ها در دوره توقف خود، به هیچ کدام از نظریه معتزله و اشاعره عقیده نداشتند و نظریه توقف که عقیده سوم را در مسئله بود، بیان می کردند.

در تاریخ آمده است که علت شهرت یافتن احمد بن حنبل، استقامت او در همین مسئله بود، چنانچه وقتی فقها از او در مورد خلق قرآن جواب خواستند، وی به مخلوق بودن قرآن اقرار نکرد، حتی او هیجده ماه زندانی و شکنجه شد و شلاق خورد، ولی علی رغم همه آنها، او استقامت کرد و از عقیده اش برنگشت. (ر.ک: ذهبی، سیره اعلام النبلاء، ۲۵۲/۱۱)

عقیده محققان این است که عقیده توقف، مربوط به اوایل زندگی احمد بن حنبل است. او در این دوره، بحث از مخلوق و غیرمخلوق بودن قرآن را بدعت می دانسته است. در این زمان، او به انواع اذیت و آزار نظیر زندان و شکنجه گرفتار بوده است، ولی در دوره های بعد، به ویژه بعد از برطرف شدن آزار و اذیت ها و هنگامی که متوکل خلیفه عباسی احمد را تأیید کرد و از او دلایل ادعایش را خواست، احمد قول غیرمخلوق بودن قرآن را اختیار کرد، ولی با این همه، از او اثری در قدیم بودن قرآن نیست. (ر.ک: همان، ۲۵۲؛ تاریخ المذاهب الاسلامیه، ۳۰۰) به همین دلیل، در این دوران در مورد احمد بن حنبل چنین نقل شده است:

هنگامی که به او گفته شد: قومی می گویند: قرآن نه مخلوق است و نه غیرمخلوق، پاسخ داده و گفت: اینها برای مردم ضررشان بیشتر از جهنمی هاست. وای بر شما اگر نمی گوید: قرآن غیرمخلوق است، پس بگوئید: مخلوق است، سپس احمد گفت: آنها قوم بدی هستند. بعد به او گفته شد، نظر شما چیست؟ گفت: من اعتقاد دارم که شکی نیست که قرآن غیرمخلوق است، بعد گفت: سبحان الله و کیست که در این قول شک کند. (ر.ک: قاضی عبدالجبار، همان: ۶۹)

این است که احمد بن حنبل در دوره گرایش به عقیده غیرمخلوق بودن کلام خدا می گوید: قرآن کلام خداست و مخلوق نیست، پس هرکسی گمان کند قرآن مخلوق است، پس او کافر مطرود است، و هرکس گمان کند قرآن کلام خداوند متعال است و توقف کند و نگوید مخلوق است و یا غیرمخلوق، او از اولی خبیث تر است، و هرکس گمان کند الفاظ ما در تلاوت قرآن مخلوق است - هرچند در خود قرآن نگوید مخلوق است - مطرود است، و هرکس اینها را تکفیر نکند، او نیز، مثل آنهاست. (احمدابن حنبل، ۴۹)

ب) نظریه‌های غیرزبانی وحی

نظریه وحی یا شعور ویژه

نظریه وحی یا شعور ویژه - که علامه محمدحسین طباطبایی آن را با عنوان یا شعور مرموز نام می‌برد (ر.ک: طباطبائی، وحی یا شعور مرموز) - عبارت از نظریه‌ای است که تنها به جنبه غیرزبانی سرشت وحی توجه می‌کند و بحث خود را در دو محور سرشت ارتباط و حیانی خدا و پیامبر و شعور ویژه پیامبر متمرکز می‌کند. این نظریه، ماهیت وحی را «تفهیم سریع و پنهانی یک سلسله حقایق و معارف و بینش‌های فکری و دستورات رفتاری متناسب عصر از طرف خداوند به انسان‌های برگزیده (پیامبران) که از راه دیگری، جز طرق عمومی معرفت - همچون تجربه و عقل و شهود عرفانی - یعنی از طریق یک شعور مستقل و ویژه پیامبر می‌داند و می‌گوید: خداوند پیام‌رسانی خود را از طریق یک شعور ویژه بر مردم ابلاغ می‌کند. از علمای متقدم علم کلام که این نظریه را پذیرفته‌اند، می‌توان به افراد ذیل اشاره کرد: کندی، متکلم و فیلسوف متوفای ۲۵۶ هجری قمری، (شیخ مفید، ۱۱/۴ - ۱۳) محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید متوفای ۴۱۳ هجری قمری، (همان) ابوحامد محمد غزالی متوفای ۵۰۵ هجری قمری، (غزالی، ۱۰۷) و سیدشریف علی بن محمد جرجانی متوفای ۸۱۶ هجری قمری. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۲۱۷)

از علمای متأخری که در وحی، نظریه مذکور را پذیرفته‌اند، می‌توان این افراد را نام برد: صبحی صالح، (صبحی صالح، ۱۳۶۲: ۳۲/۱ - ۳۳) محمد عبده، (عبده، ۱۳۸۵: ۵۷) محمد رشید رضا، (ر.ک: رشید رضا، ۱۳۶۰) محمدحسین ذهبی، (ذهبی، ۱۴۰۶: ۱۰) محمدمحسین طباطبائی (طباطبائی، وحی یا شعور مرموز، ۱۵۷ - ۱۵۸) و مرتضی مطهری (مطهری، ۳ - ۴) مستفاد از گفتار اندیشمندان مذکور، در تعریف وحی این است که آنان، «سرشت ارتباط و حیانی خدا و پیامبر» را یک موهبت الهی، یا عطیه آسمانی تلقی کرده و وسیله ارتباط و حیانی خدا و پیامبر را شعور مستقل ویژه پیامبر و غیرقابل کسب می‌دانند و این ارتباط خاص و حیانی را که از طریق شعور ویژه پیامبری صورت می‌پذیرد، هدایت خاص الهی برای نوع بشر که همان هدایت تشریحی است، معرفی می‌کنند.

سؤالی که در مورد طراحان این نظریه وجود دارد، این است که آیا آنان منکر جنبه زبانی وحی را هستند؟ و یا در کنار نظریه مذکور، به جنبه زبانی وحی نیز معتقدند و در صورت اخیر

نظریه آنها را باید چگونه توجیه و جمع کرد، زیرا ظاهر نظریه آنان ظهور در جنبه غیرزبانی وحی دارد؟

برخی تلاش کرده‌اند تا نتیجه بگیرند که متکلمان و فیلسوفانی که وحی را چنین تفسیر می‌کنند، عموماً رویکرد غیرزبانی را در وحی پذیرفته و گفته‌اند: متکلمان و فلاسفه مسلمان از فارابی و ابن‌سینا گرفته، تا غزالی و غیره، چنین دیدگاهی در باب وحی داشتند، سپس تصریح کرده‌اند که تقریر شهید مطهری از وحی دقیقاً بر چنین دیدگاهی تکیه زده است. (قائمی‌نیا، ۱۳۸۱: ۴۰-۴۳)

هرچند، تبیین فلاسفه مشاء، به ویژه فارابی (فارابی، ۶۷) و ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: مقاله ۱۰، فصل اول؛ مبدأ و معاد، ۴۳۶) از وحی، به احتمال زیاد، غیرزبانی بوده است، زیرا وحی در فلسفه مشاء در گفتار ابن‌سینا، فارابی و اقرانشان، عبارت از اتصال قوی و رابطه فوق العاده نفس پیامبر با عقل فعال است (لاهیجی، ۲۵۷) و دریافت وحی از عقل فعال، دریافتی بسیط بوده و نمی‌تواند جنبه زبانی داشته باشد، ولی هر نوع تحلیلی که صریحاً جنبه زبانی وحی را منکر باشد، قابل استناد به همه اندیشمندان و متکلمان مذکور نیست و به ظاهر بیانات و نظریه آنان نمی‌توان اتکا و اعتماد کرد و نظریه آنان را بر رویکرد غیرزبانی تطبیق داد، زیرا چنین متکلمانی، حتی برخی از فلاسفه و عرفا، در مقام تحلیل جنبه غیرزبانی وحی بوده و در مقام تحلیل این جنبه وحی، نظریه داده‌اند و اگر از این متکلمان و فلاسفه از جنبه زبانی وحی سؤال می‌شد، و حیانی بودن الفاظ وحی را نیز می‌پذیرفتند. توضیح این‌که: اولاً، می‌دانیم که اگر کسی در مقام بیان مطلبی باشد و نسبت به آن مطلب، تمام مرادش را بیان کند، در این صورت، می‌توانیم به گفتارش استناد کرده و مرادش را از آن کشف کنیم، ولی اگر در مقام بیان نباشد و با در مقام بیان باشد، ولی تمام صور مرادش را بیان نکند، نمی‌توان به آن استناد کرد. ادعای ما این است که مقام بحث از گونه دوم است و دانشمندان مذکور در مقام بیان و تحلیل شعور ویژه پیامبر بودند و در مقام بیان زبانی وحی برنیامده‌اند و ثانیاً، عده‌ای از متکلمان مذکور در جاهای دیگر آثار خود در مقام بحث از وحی، به جنبه زبانی وحی نیز پرداخته‌اند و حیانی بودن الفاظ وحی را نیز پذیرفته‌اند و از آنجا که اثبات این بحث، نیاز به مرور آثار آنان دارد و آن موجب اطاله کلام می‌شود، از آن صرف نظر می‌کنیم و طالبان حقیقت را به آثار آنان ارجاع می‌دهیم.

نظریه تجربه دینی در وحی اسلامی

نظریه تجربه گروهی وحی، در کلام اسلامی از تأثیرپذیری تجربه گروهی وحی در کلام مسیحیت پدید آمده است. انگیزه اصلی طرح نظریه تجربه دینی کلام مسیحیت، حل سه مشکل اساسی مربوط به کتاب مقدس بود: یکی حل مشکل ثبات وحی و تحوّل و تغییر در معارف بشری در بستر زمان و مکان؛ دیگری حل مشکل تناقضها و اختلافات متون مقدس و چگونگی انتساب آنها به خدا؛ سومی حل مشکل رابطه علم و دین، ولی عامل بنیادین، طرح نظریه تجربه دینی در کلام اسلامی، حل مشکل ثبات وحی و تحوّل معارف بشری در بستر زمان و مکان است، زیرا مشکل اختلاف متون مقدس و انتساب آن به خدا، در مورد قرآن وجود ندارد و رابطه علم و دین در اسلام مطرح است، ولی مشکل نیست، چرا که جوهر و ذات دین اسلام سازگار با علوم است و موارد تناقض نمایی، پاسخ خودش را دارد و به هر حال، کار به تعارض وحی و دین نمی‌رسد، ولی حل مشکل ثبات وحی و تحوّل معارف بشری در بستر زمان و مکان، مؤثر در طرح نظریه تجربه گروهی وحی در کلام اسلامی شده است، هرچند عواملی نظیر: مبانی خاص فلسفی، عرفانی، کلامی و غیره نیز بی‌تأثیر در طرح چنین نظریه‌ای نبوده است. در هر صورت، انگیزه اصلی در طرح چنین نظریه‌ای، این پنداره بود که جمع بین ثبات وحی و تحوّل معارف بشری تنها از این راه قابل حل است، (ر.ک: کیان‌ش ۱۸/۲۹؛ سروش بسط تجربه نبوی، ۱۰۸-۱۰۹) یعنی از طرفی، چون همه ادیان و حیانی، از یک منبع سرچشمه گرفته‌اند، لزوماً می‌بایست در محتوای آنها تفاوتی وجود نداشته باشد و از طرفی دیگر، زندگی بشر و معارف آنها دائماً در حال دگرگونی است. جمع بین ثبات (وحی) و تغییر (مدل معرفتی) بدین‌گونه ممکن است که آن امر ثابت، از مقوله لفظ نباشد، بلکه از مقوله معنا و حقیقتی باشد که همه پیامبران آن را با تجربه دینی مشاهده کرده‌اند و هر پیامبری، این تجربه دینی خود را با توجه به محدودیت‌های چهارگانه - یعنی محدودیت تاریخ، زبانی، اجتماعی و جسمانی - و نیز پیش فرض‌های خود، تعبیر کرده است. این چهار محدودیت و پیش فرض‌ها، آن حقیقت نهانی و وحی (الهی) را دائماً پنهان می‌کند و هر تعبیری، گاه مواجهه با ریزش، گاه مواجهه با سوء تعبیر، گاه مواجهه با خیال‌پردازی و گاه مواجهه با محدودیت‌های پیشین است و در هر حال، آن گوهر الهی مواجهه با این محدودیت‌های تعبیر است. این است که آن گوهر الهی را هر پیامبری یک‌گونه تعبیر می‌کند و گاه به صورت متنافی و حتی گاه به

صورت متعارض تعبیر می‌شود. بدین گونه با پذیرش این نظریه، بین «ابدیت» و «تغییر» صلح خواهد افتاد، هم‌چنین مشکل تعارض علم و دین و مشکل انتساب متون مقدس به خدا حل خواهد شد. (ر.ک: باریور، ۱۳۷۴: ۲۶۷-۲۷۶ و ۱۱۹-۱۲۱ و ۲۲-۲۴؛ کیان، ش ۴/۲۸ و ۱۲)

در این‌که تجربه دینی چیست، میان صاحب نظران اختلاف زیادی دیده می‌شود. با این همه، به قول فورمن، ال، کیسلر، در باور همگان در هر تجربه دینی دو عامل اصلی و بنیادی وجود دارد: یکی وقوف و آگاهی به امر الهی و دیگری سرسپردگی تام و تمام به آن امر متعالی به عنوان مقصد نهایی است. (فورمن، ۵۱/۱) بنابراین، با صرف نظر از اختلافات صاحب نظران می‌توان تجربه دینی را چنین تعریف کرد:

تجربه دینی، نوعی الهام و مکاشفه (یا حضور و تجلی شخص‌وار خدا در انسان) است که همه انسان‌ها از آن بهره‌مندند، هرچند گاه در تفسیر صحیح آن امر متعالی که مورد تجربه قرار می‌گیرد، به خطا روند. (کیان، ش ۲۱/۲۸)

در این دیدگاه، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ، به قلمرو تجربه بشری وارد می‌شود. (هیگ، ۱۴۹) این تأثیرگذاری در تاریخ و ورود به تجربه بشری، از طریق شخص خداوند متعال در وحی شونده - اعم از پیامبر یا هر بشری دیگر - صورت می‌پذیرد. بنابراین، این تلقی غیرزبانی از وحی با تأکید دوباره در دوره جدید بر خصوصیت شخص‌وار خداوند و این اندیشه که ارتباط شخص‌وار الهی - بشری شامل چیزی بیشتر از ابلاغ و پذیرش حقایق کلامی است، مناسبت دارد. (همان)

برخی برای توجیه راز خاتمیت دین اسلام، تجربه گروهی وحی را با یک تفسیر دگرگونه طرح می‌کنند و می‌گویند: وحی اسلامی، به صورت تعبیر نشده در اختیار مردم گذاشته شده تا در هر عصری، مطابق شرایط آن عصر، تفسیر و تعبیر شود؛ یعنی برخلاف پیامبران دیگر که درک خود را از تجارب باطنی‌شان در اختیار امت‌ها قرار می‌دادند، در خصوص پیامبر اسلام ﷺ مشیت الهی بر این قرار گرفته است که «عین تجربه باطنی پیامبر»، بدون تفسیر در اختیار مردم قرار گیرد؛ یعنی خود قرآن، گویی که آن تجربه برای ما، برای هر نسلی در هر عصری، تکرار می‌شود. (سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۷۷-۷۸)

اینان برای نبوت دو مفهوم بیان می‌کنند: یکی مأموریت و دیگری تجربه دینی، و پیامبر را دارای دو خصوصیت می‌دانند و امتیاز پیامبر را از سایر افراد در عنصر مأموریت و سایر افراد

را در اصل تجربه و مکاشفه با پیامبر، شریک می‌دانند و تجربه‌های عارفانه را از جنس تجربه‌های پیامبر معرفی می‌کنند. یکی از آنان در این زمینه می‌نویسد:

باری، در پیامبری مفهوم و عنصر مأموریت مندرج است و همین است آن‌که در تجربه‌های عارفان وجود ندارد و در خاتمیت این مأموریت رخت برمی‌بندد، لکن اصل تجربه و مکاشفه باقی می‌ماند. (سروش، بسط تجربه نبوی، ۶)

از جمله مسلمانان نواندیشی که سرسختانه از نظریه تجربه دینی در وحی اسلامی دفاع کرده و این عقیده را احیای تفکر دینی در اسلام قلمداد کرده‌اند، علاوه بر عبدالکریم سروش، محمد اقبال لاهوری، (اقبال لاهوری، ۳۵-۷۳) محمد مجتهدی شبستری (مجتهدی شبستری، ۱۳۷۵) و محمد ارغون (ارغون، ۱۳۶۹) هستند.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

تکاپو و تلاش متکلمان قدیم، در دو محور سرشت متن و حیانی و نحوه ارتباط و حیانی خدا و پیامبر منجر به ارائه نظریه کلام نفسی و لفظی وحی از سوی اشاعره و نظریه کلام حادث از سوی معتزله و امامیه شد و حنا بله نظریه توقف را در مقابل این دو نظریه دادند. رویکرد این دسته از متکلمان به وحی، رویکرد زبانی بوده است، به طوری که می‌توان نظریه‌های آنان را نظریه‌های زبانی وحی نامید. تفاوت نظریه اشاعره و نظریه معتزله و امامیه این است که معتزله و امامیه الفاظ وحی را نیز علاوه بر محتوای آن، و حیانی می‌دانند و آن دو را فعل و آفرینش الهی می‌دانند که به صورت ترکیب یافته از لفظ و معنا بر پیامبر نازل شده است، در حالی که اشاعره میان کلام لفظی و نفسی تفاوت قائل می‌شوند و کلام نفسی را معانی‌ای می‌دانند که محتوای وحی است و آن به صورت یکی از صفات ذات الهی بوده و در ذات و وجود خداوند متعال حضور قدیم دارد و کلام لفظی را گزاره‌هایی می‌دانند که از محتوای کلام مذکور حکایت می‌کند و چنانچه کلام نفسی عبارت از یکی از صفات ذاتی و قدیم خداست و آن در وجود خداوند، غیر از صفت علم و اراده است، کلام لفظی هم عبارت از گزاره‌هایی - یعنی الفاظ و اصواتی - است که حکایت از آن کلام نفسی - یعنی کلام ذاتی و قدیم - خدا می‌کند و منظور از گزاره بودن وحی در این نظریه نیز همین است، چرا که طبق این نظریه نیز کلام لفظی مورد آفرینش الهی است و خداوند متعال با ایجاد و آفرینش کلام لفظی، کلام نفسی را می‌نمایاند، و جلوه می‌دهد و آشکار می‌کند و کلام لفظی از کلام نفسی تبعیت

می‌کند، از این رو، چنین نیست که کلام لفظی، تعبیر پیامبر از کلام نفسی باشد و این تفاوت بسیار مهم نظریه وحی اشاعره با نظریه وحی معتزلی - امامی از یک سو و با نظریه تجربه دینی از سوی دیگر است.

متکلمان مسلمان در عصر متأخر همانند پیشینیان خود وحی را تفسیر کردند، ولی در کنار آن، به تدریج، وارد مبحث شعور پیامبری شدند. برخی از متکلمان مسلمان، دست به تفسیر شعور پیامبری زدند و با مبانی خاص خود آن را تحلیل کردند. تلاش و تکاپوی این دسته از متکلمان، منجر به پیدایش نظریه وحی یا شعور ویژه پیامبری شد، هرچند این نظریه تفسیر خود را از وحی متمرکز در شعور ویژه پیامبری کرده است و از این جهت، نوعی نظریه غیرزبانی به شمار می‌آید و ما نیز آن را در نظریه‌های غیرزبانی تقسیم‌بندی کردیم، ولی از آنجا که طراحان این نظریه، تنها در مقام تفسیر ماهیت شعور ویژه پیامبری بودند، آنان در صدد بحث از جنبه زبانی وحی برنیامده‌اند، وگرنه، آنان و حیانی بودن الفاظ وحی را می‌پذیرفتند و این ادعا را دیگر آثار برخی متکلمان مذکور اثبات می‌کند و نظریه برخی دیگر از متکلمان را نیز توجیه کردیم که در مقام جنبه زبانی وحی نبوده‌اند، وگرنه آنان نیز جنبه زبانی وحی را می‌پذیرفتند.

متکلمان مسلمان نوگرای عصر مدرنیته، یک‌بار دیگر مباحث نحوه ارتباط و حیانی خدا با بشر و ماهیت متن و حیانی قرآن را با آغاز عصر جدید، با نوعی دگراندیشی مورد توجه خود قرار دادند و وحی را با رویکرد غیرزبانی و تجربه دینی تبیین کردند. تفاوت اساسی این تبیین متکلمان متقدم و متأخر در این بود که متکلمان متقدم و متأخر، الفاظ وحی را نیز - علاوه از معانی وحی - و حیانی می‌دانستند، در حالی که در تبیین تجربه دینی، وحی به صورت معانی بسیط بر پیامبر و غیر آن می‌رسد و این پیامبر و انسان است که آن معانی بسیط را در قالب و لباس الفاظ می‌آورد و به اصطلاح تعبیر می‌کند.

بنابراین، در یک نتیجه‌گیری کلی می‌توان بیان کرد که سیر تحوّل متکلمان مسلمان در تفسیر و تبیین وحی از زبانی شروع شده و به غیر زبانی تحوّل پیدا کرده است، هرچند در این میان، عده‌ای از متکلمان در تمامی عصرها تفسیر زبانی از وحی ارائه داده‌اند و نظریه آنان، در بستر زمان دگرگون نشده و نظریه معتزلی - امامی وحی، چنین نظریه‌ای است.

وَ آخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

کتابنامه

۱. ابن حنبل، احمد، السنن، بیروت، دار احیاء القرآن العربی، بی تا.
۲. ابن نعمان معروف به شیخ مفید، مصنفات الشیخ المفید، اوائل المقالات، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، چاپ اول، قم، ۱۴۱۳.ق.
۳. ابو علی سینا، حسین، الهیات من الشفا، منشورات آیه الله العظمی المرعشی النجفی، چاپ اول، قم ۱۴۰۴.ق.
۴. ارغون، محمد، اسلام دیروز و امروز نگرشی نو به قرآن، ترجمه توسلی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۹.ش.
۵. اقبال لاهوری، محمد، احیاء فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، رسالت قلم، تهران، بی تا.
۶. بابور، ایان، علم و دین، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۴.ش.
۷. جرجانی، سید شریف علی، شرح المواقف، منشورات الشریف الرضی، قم ۱۳۷۰.ش.
۸. ذهبی، محمد حسین، الوحی و القرآن الکریم، بیروت مکتبه الوهیه، ۱۴۰۶.ش.
۹. _____ سیره أعلام النبلاء، بیروت مکتبه الوهیه، بی تا.
۱۰. رشیدرضا، محمد، الوحی المحمدی، مکتبه القاہره، بیروت ۱۳۶۰.ق.
۱۱. سبحانی، جعفر، الاهیات، المركز العالمی الدراسات الاسلامیة، چاپ سوم، قم ۱۴۱۲.ق.
۱۲. منشور جاوید، ج ۱۰، انتشارات توحید، قم ۱۳۷۰.ش.
۱۳. سروش، عبد الکریم، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۸.ش.
۱۴. فربه تر از ایدئولوژی، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ ششم، تهران ۱۳۷۸.ش.
۱۵. صبحی صالح، پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی، ترجمه محمد مجتهدی شبستری، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، قم ۱۳۶۲.ش.
۱۶. طباطبائی، محمد حسین، وحی یا شعور مرموز، مقدمه، پاورقی ناصر مکارم شیرازی، انتشارات دارالفکر، قم، بی تا.
۱۷. عبدالجبار، قاضی، الابانہ، مکتبه القاہره، القاہره بی تا.
۱۸. شرح الاصول الخمسة، مکتبه القاہره، القاہره بی تا.

۱۹. عبده، محمد، رسالة التوحيد، مصر ۱۳۸۵.ق.
۲۰. غزالی، محمد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مصر، بی تا.
۲۱. فارابی، محمد، آراء اهل المدينة الفاضلة و المضاداتها، مطبع محمد علی سبیح، مصر بی تا.
۲۲. قائمی نیا، علیرضا، وحی و افعال گفتاری، انجمن معارف اسلامی ایران، چلپ اول، تهران ۱۳۸۱.ش.
۲۳. قوشچی، شرح القوشچی علی كشف المراد فی شرح الاعتقاد، چاپ سنگی.
۲۴. لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۲.ش.
۲۵. مجتهد شبستری، محمد، پلورالیسم دینی، مدرنیسم و وحی، کیان، سال پنجم شماره های ۲۸-۲۹.
۲۶. ——— هرمونوتیک کتاب و سنت، انتشارات طرح نو، چاپ اول، تهران ۱۳۷۵.ش.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، راهنماشناسی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، قم ۱۳۶۷.ش.
۲۸. مطهری، مرتضی، ختم نبوت، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، قم بی تا.
۲۹. مظفر، محمدرضا، دلائل الصدق، دارالعلم، چاپ چهارم، قاهرة ۱۳۹۸.ق.
۳۰. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ دوم، قم ۱۳۶۶.ش.
۳۱. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالک، انتشارات بین المللی المهدی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۶.ش.