

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

یدالله دادجو*

چکیده

دیدگاه صحیح درباره پدیده وحی این است که وحی حقیقتی است الاهی که از سوی خداوند تعالی بر برخی از بندگان برگزیده‌اش نازل شده است تا راهنمای دورافتادگان قافله کمال باشند. رهیافت دیگری نیز در تفسیر وحی ارائه شده که عبارت است از وحی نفسی. بر اساس این دیدگاه، وحی پدیده‌ای است برآمده از نفس و وجود انسان و انعکاسی است از ضمیر ناخودآگاه بشر. صاحبان این تفکر به علت عدم درک وحی حقیقی و منشأ الاهی آن به این دیدگاه روی آورده‌اند که گروهی از دانشمندان غربی از جمله معتقدان به این تفکر هستند. البته این گروه از اندیشمندان برای این تفسیر از وحی هیچ دلیل عقلی و نقلی‌ای ارائه نکرده‌اند و صرفاً به ادعا اکتفا کرده‌اند. از سوی دیگر، دلایل قطعی و خردپسند برای اثبات وحی قرآنی ارائه شده است. همچنین رویکرد وحی نفسی لوازم و پیامدهای منفی دارد.

کلیدواژه‌ها: وحی، ضمیر ناخودآگاه، معرفت، تفسیر، وحی نفسی.

مقدمه

یکی از نظریه‌هایی که جنبه الهی وحی را انکار کرده و آن را امری بشری و رخدادی غیرالاهی می‌داند، دیدگاه وحی نفسانی است. این تفسیر از وحی رخدادی درونی به آن معنا که پیامبران وحی و شعور مرموز را از درون و قلب خویش تلقی کرده و از خداوند دریافت می‌کردند، نیست؛ بلکه این‌گونه وحی پدیده‌ای است برآمده از نفس و وجود انسان و جلوه‌ای است از توانایی درونی بشر بدون اینکه انزال وحی توسط فرشته و نزول مستقیم آن یا دریافت آن از پشت پرده‌ای باشد. به نظر معتقدان به وحی نفسی انسان دارای دو نوع شعور و شخصیت است. یکی از آنها همان قوه و دستگاه ادراک و تفکر و اراده و حواس ظاهری است که به وسیله آنها انسان می‌تواند احساس اراده، تفکر و ادراک داشته باشد و دانش‌های خود را از طریق آنها به دست آورد و دیگری عبارت است از شعور، شخصیت و ضمیر ناآگاه انسان که سرمنشأ بصیرت‌های خاص و ناب انسان به شمار می‌رود. این مقاله به تحلیل و بررسی این رویکرد در تفسیر ر وحی پرداخته است.

طرح مسئله

در جهان معاصر، روان‌کاوان پدیده ضمیر ناآگاه را تأیید کرده‌اند به طوری که آنان از طریق شعور باطن و شخصیت درونی انسان برای درمان برخی از بیماری‌ها بهره جسته‌اند. به نظر کارل گوستاو یونگ، شخصیت انسان از دو قسمت تشکیل شده است: قسمت خودآگاه و آنچه در آن وجود دارد. بخش دیگر مربوط به یک منطقه دوردست روحیه ناخودآگاه است که گستره آن نامحدود است. شخصیت خودآگاه چیزی است که کم و بیش به طور روشن قابل توصیف است، ولی نمی‌توان مجموع شخصیت انسان را به طور کامل توصیف و تعریف کرد. وی معتقد است بر مبنای تجربه‌ای که در روان‌شناسی پیدا کرده به این حقیقت دست یافته است که بعضی از مضامین از یک روحیه کامل‌تر از شخصیت خودآگاه ناشی می‌شوند؛ چراکه غالباً اینها از یک استعداد تجزیه و تحلیل یا آگاهی و وقوف به نفس یا علمی حکایت می‌کنند که سرچشمه آن نمی‌تواند مربوط به روحیه خودآگاه انسان باشد و اصطلاح intuition یعنی کشف و شهود، مفهوم این پدیده را به خوبی می‌رساند (یونگ، ۱۳۷۲: ۷۷-۷۹).

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

بر این مبنا رهیافت‌های نوینی در تفسیر وحی ارائه شد که وحی را به معرفت‌های سرچشمه‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه تفسیر کرد. این تفسیر چالش‌هایی به همراه دارد که پس از بررسی و تحلیل این دیدگاه به نقد آن اهتمام شده است.

اساساً یکی از عواملی که نیمه اول قرن بیستم سبب شد در خصوص ارزش معرفت علمی و خردگرایی تردید پیدا شود روان‌کاوی است. خلاق‌ترین و رادیکال‌ترین دستاورد نظریه فروید عبارت است از نظریه ضمیر ناخودآگاه. وی نشان داد که بیشتر آنچه ما جزء آگاهی‌های خود می‌دانیم واقعی نیست و بیشتر واقعیات در ضمیر آگاه ما وجود ندارد (همو: ۶۴). به اعتقاد فروید، انسان در تجربه رؤیاهای با چیزهای کاملاً متفاوت با سطح آگاه یا پیش‌آگاه فعالیت روانی مواجه می‌شود که بسیار عمیق، پنهان، وسیع و به طور شگفت‌انگیزی قدرتمند است. این همان حوزه ناآگاه و ضمیر ناخودآگاه انسان است که می‌توان قلمرو ناخودآگاه را زیرزمین اسرارآمیز ذهن نامید؛ انبار تاریکی که برای زندگی در طبقه بالا ضروری است (فروید، ۱۳۸۲: ۱۰۷). از منظر تاریخی، مطالعه بر روی خواب باعث شد روان‌شناسان به بررسی جنبه‌های ناخودآگاه انسان بپردازند (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۰) و سرانجام این تلاش‌ها آن شد که توانستند به وجود ضمیر ناآگاه انسان پی ببرند، چنان‌که فروید می‌گوید ناخودآگاهی واقعیت روانی راستین است. این واقعیت در درونی‌ترین طبیعتش برای ما به اندازه واقعیت‌های دنیای بیرون ناشناخته است و یافته‌های آگاهی نمی‌توانند آن را به طور کامل نمایش دهند، همان‌طوری که ارتباطات اندام‌های حسی دنیای بیرون را حکایت نمی‌کنند (فروید، ۱۳۸۲: ۶۴۸).

خواب مصنوعی و کشف ضمیر ناخودآگاه

هرچند تجلی ضمیر ناخودآگاه اختصاص به خواب مصنوعی و رؤیا ندارد ولی بی‌تردید قضایایی همچون خواب مصنوعی و هیپنوتیزم، روحی بودن و خارق‌العاده بودن شعور باطنی را بیش از پیش اثبات کرد. آنچه در هیپنوتیزم و خواب مصنوعی اتفاق می‌افتد این است که شخصی با اراده خود یا با سلسله‌امالی که انجام می‌دهد شخصی را خواب می‌کند. شخص خواب‌رفته نه تنها روحش بلکه بدنش نیز تابع القا و اراده فرد عامل می‌گردد. گاهی در خواب مصنوعی عامل به حدی شخص را تحت تأثیر خویش قرار می‌دهد که برخلاف خواب طبیعی اگر عواملی روی بدنش وارد شود و زیاد مؤثر شود باعث بیداری او می‌شود. در خواب مصنوعی نوعی حالت

بی‌حسی و بی‌شعوری کامل پیدا می‌کند که اگر اعضایش را قطعه قطعه کنند باز هم بیدار نمی‌شود. در صورتی که در خواب طبیعی اگر دیگری او را صدا کند یا ضربه‌ای به وی وارد شود از خواب بیدار می‌شود. در خواب مصنوعی تا زمانی که شخص عامل، دستور بیداری به شخص خواب رفته ندهد او بیدار نمی‌شود. در اینجا روان‌کاوان نتیجه می‌گیرند که شخص تلقین‌کننده اراده شخص خوابیده را تحت تسخیر خویش قرار داده و وقتی او را خواباند، شعور ظاهرش را از کار انداخته و شعور باطنش را در اختیار می‌گیرد. و شعور باطن نیز تمام بدنش را تحت کنترل خویش گرفته به طوری که وقتی این به او می‌گوید تو نباید احساس درد کنی، شعور باطن او اطاعت کرده، تصمیم می‌گیرد احساس درد نکند. به هر روی بر اثر هیپنوتیزم، که مراحل روی آن انجام می‌شود، او به درجه روشن‌بینی می‌رسد، به گونه‌ای که در درجات عمیق روشن‌بینی، دری از عالم مجهول بر روی او باز می‌شود و چیزهایی که خارج از حوزه ادراک حواس پنج‌گانه اوست، ادراک می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۶۲). تله‌پاتی نیز یکی از پدیده‌هایی است که وجود شعور باطن را تأیید می‌کند؛ چراکه تله‌پاتی به معنای انتقال فکر و رابطه معنوی و ارتباط فکری میان دو نفر از راه دور و همچنین به معنای القای مطلبی از راه دور از طرف کسی برای کسی دیگر از طریق انتقال فکر است (همان: ۲۲۵؛ کارل، ۱۳۵۴: ۱۲۶-۱۳۴).

تعریف وحی نفسی

وحی نفسی عبارت است از دریافتی از خود پیامبر که در شعور و ضمیر ناخودآگاه او ظاهر و بر او افاضه می‌شود و از خارج وجود پیامبر نیست و او تصور می‌کند آنچه را معتقد به لزوم آن است، راهنمایی و هدایت الهی است که بدون واسطه از آسمان بر او فرود آمده است (رشید رضا، ۱۴۲۱: ۷۱). بدین روی حواس ظاهری پیامبر در تلقی و دریافت وحی هیچ نقشی ندارند. بلکه تنها ضمیر ناخودآگاه اوست که دانش‌ها و معارف اجتماعی، انفرادی و احکام لازم را به او القا و در قسمت روان و شخصیت آگاه او آشکار می‌کند.

مقدمات وحی نفسی

برای وحی نفسی مقدماتی ذکر شده است. زیرا کسانی که وحی را نشئت‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان می‌دانند مقدمات ذیل را برای تحقق آن ضروری می‌دانند.

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

۱. عقل باطن حضرت محمد (ص) با نور ذاتی خود بطلان عقاید اعمال قومش را، که بت پرستی بود، دریافته بود.
۲. فطرت پاک آن حضرت آنچه را دیگران برای آن حرص می‌ورزیدند و از هم سبقت می‌گرفتند (همچون جمع اموال از طریق ربا، قمار و ...) حقیر و ناچیز می‌شمرد.
۳. فقر و تهی‌دستی او مانع از غرق شدن وی در معاصی و شهوات شده بود.
۴. مدت‌های طولانی می‌اندیشید که چگونه مردم مشرک را از شرک قبیح و زشت و کارهای ناپسند نجات دهد. این مقدمات باعث شد پیامبر اسلام به تأمل و تفکر فرو رود. سرانجام در شعور ناآگاه او دریافتی آشکار شد که وی آن را وحی الاهی و آسمانی پنداشته است (همان: ۹۹-۱۰۱).

غربی‌ها همانند سایر مردم جهان تا قرن ۱۶ به وحی و پیامبر و حقایق وحی عقیده داشتند، ولی با هجوم رویکرد حس‌گرایی افراطی این دیدگاه به طور کلی تغییر یافت، تا جایی که مدعیان نبوت، ماوراءطبیعت و مسئله وحی را به طور کلی انکار کردند؛ چنان‌که کانت می‌گوید این یک واقعیت بدیهی و قطعی است که ماوراءطبیعت در میان همه علوم از جایگاه والایی برخوردار بود، اما اکنون به شدت محل تردید واقع شده است (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۷۵؛ گلشنی، ۱۳۸۵: ۶).

در قرن ۱۹، که پژوهش‌های دانشمندان درباره روح یا شخصیت دوم ناخودآگاه، آنان را با توفیقات جدیدی روبه‌رو کرد و توانستند با دلایل حسی و علوم تجربی ثابت کنند که عالم غیب و ماوراءطبیعه و روح ناخودآگاه امری خیالی و توهمی نیست، بلکه وجود خارجی دارد، دیدگاه آنان درباره حقایق روحانی و مسئله وحی دوباره زنده شد. آنها رأی دادند که همین روان و شخصیت دوم است که ناخودآگاه را از درون پرده‌های ضخیم جسم و ماده به اندیشه‌های زیبا و جذاب راهنمایی و در بن‌بست‌ها و دشواری‌های بسیار شدید، الهام‌های پاک را به وی القا می‌کند. این همان روان و ضمیر و شخصیتی است که در روح پیامبران آشکار شده و آنان همین دریافت روان ناآگاهشان را به عنوان وحی الاهی تلقی می‌کنند. گاهی هم همین تجلی درونی به صورت جسمی نمایان می‌شود و آن را فرشته آسمانی می‌پندارند که برایشان فرود آمده است. از چشم‌انداز این دانشمندان، شخصیت عادی معمولی ناخودآگاه مقهور قوای ظاهری، یعنی حواس پنج‌گانه، است. ولی شخصیت درونی او هنگامی خودنمایی می‌کند که قوای ظاهری تعطیل باشد؛ چنان‌که در حال خواب و رؤیاهای عادی یا مصنوعی و مغناطیسی، افراد به پدیده‌هایی از حیات روحانی یا علمی و مسائل غیب و حوادث آینده دست می‌یابند که در حال بیداری چنین قدرتی برای آنان وجود ندارد. به عقیده اینان، آموزش‌ها و خبرهایی که پیامبران ارائه می‌دهند، نتیجه

افاضات و الهامات شخصیت درونی و روان و ضمیر ناخودآگاه آنهاست نه چیز دیگری خارج از وجود آنان.

برخی از اندیشمندان غربی معتقدند با این تفسیر مشکل بزرگی که برای آنها پیش آمده بود را حل کرده‌اند؛ چراکه در باب تعارض علم و دین در جهان غرب برخی از اندیشمندان به این نتیجه رسیدند که محتوای کتب مقدس و دینی با دانش‌های معاصر و علوم روز سازگاری ندارد. ولی با این تفسیر از وحی، این تعارض از بین می‌رود؛ زیرا بر اساس این رویکرد، وحی امری ربانی، الهی و آسمانی نیست که هیچ مطالب غیرصحیحی نتواند با آن جمع شود. بلکه کتاب‌های دینی و مقدس حاصل شخصیت درونی و ضمیر ناخودآگاه هر پیامبری است. و نتیجه حاصل از آن بی‌تردید درست است. اما گاهی معارف والای باطنی و شخصیت دوم ناخودآگاه با معارف نادرست شخصیت معمولی و عادی او آمیخته می‌شود. در نتیجه در وحی بین مطالب صواب و ناصواب آمیختگی فراوانی به وجود می‌آید. لذا در متون دینی که محصول وحی درونی پیامبران است، مطالب ناصواب در کنار دانش‌های بسیار ارزشمند و پیش‌رفته‌ای که برای بشر تا آن هنگام ناشناخته بود، قرار می‌گیرد. بدین‌سان مشکل برطرف می‌شود (وجدی، بی‌تا: ۷۱۰-۷۱۴؛ استیس، ۱۳۷۹: ۳۳۹-۳۵۰).

وحی نفسی از دیدگاه برخی اندیشمندان غربی

بی‌گمان گروهی از دانشمندان به ویژه غربیان درباره وحی نفسانی اظهارنظر کرده‌اند به طوری که برخی از مستشرقان درباره^۱ وحی نازل شده بر پیامبر گرامی اسلام ابراز تردید کرده، الهی بودن و آسمانی بودن وحی آن حضرت را توجیه‌پذیر نمی‌دانند.

۱. زیگموند فروید؛ وی یکی از شخصیت‌های برجسته روان‌کاوی است، به طوری که او را بنیان‌گذار روان‌کاوی به شمار می‌آورند. فروید که از لحاظ اهمیت قابل قیاس با گالیله، داروین و اینشتین است، تأملات فراوانی درباره ماهیت دین به عمل آورد. او باورهای دینی را «اوهام، جلوه‌های کهن‌ترین، قوی‌ترین و پایدارترین امیال بشری دانست» (هیگ، ۱۳۷۲: ۸۱). البته خود فروید راجع به عقاید دینی موضع منفی داشت. یکی از شرح‌حال‌نویسان می‌گوید: «او در تمام زندگی از ابتدا تا انتها یک ملحد طبیعی بود» (پالس، ۱۳۸۲: ۱۰۱).

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

فروید معتقد است انسان دارای ضمیری عمیق، وسیع و قدرتمند است که می‌توان این قلمرو از وجود او را، که همان ضمیر ناخودآگاه نام دارد، زیرزمین اسرارآمیز ذهن نامید. این قسمت از ذهن انسان پر از توده‌هایی از میل‌های نیمه‌تشکل یافته است که با تصورات، احساسات و خاطرات تجارب گذشته آمیخته و ذهن خودآگاه در بالا از این چیزها خبر ندارد ولی همه آنها هستند و تأثیر غیرمستقیم و نیرومندی بر همه اندیشه‌ها و اعمال می‌گذارند، به طوری که بر اثر سرکوبی جنسی و عقده ادیپ روان‌رنجوری و سواسی فردی از ضمیر ناخودآگاه آشکار می‌شود و به نظر می‌رسد، دین نوعی روان‌رنجوری و سواسی همگانی بشریت است. دین، باورهای دینی و وحی مانند روان‌رنجورهای و سواسی کودکان از عقده ادیپ و از رابطه با پدر ناشی می‌شود (فروید، ۱۳۸۲: ۱۰۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۳۵۰؛ پالس، ۱۳۸۲: ۱۱۸؛ الیاده، ۱۳۷۲: ۲۸۰).

فروید اساطیر و افسانه‌ها را آئینه تمام‌نمای انسان طبیعی می‌داند و درباره عقده ادیپ از افسانه یونانی که به وسیله سوفوکل تدوین شده سود می‌جوید. فروید درباره این افسانه می‌گوید ادیپ پادشاه که پدر خود را با زجر کشت و با مادر خود وصلت کرد چیزی جز کام‌گیری کودک نیست. بدین‌روی آئندی در تعریف عقده ادیپ (oedipe) می‌گوید:

طفل کوچک در دوره شیرخوارگی از لحاظ عاطفی منحصراً نسبت به مادر وابسته می‌شود، زیرا مادر موضوع منحصر به فرد تمام تمایلات اوست. در زمانی که او را از شیر می‌گیرند باید همچنان که رشد می‌کند حالت انحصاری خود را دگرگون ساخته و تنها با مهر فرزندی به مادر بنگرد و کنجکاو‌های و امیال جنسی نوظهور خود را به سوی مردمان دیگر سوق دهد، اما حصول کامل این تفکیک برای کودک بی‌نهایت دشوار است که باعث تکوین عقده ادیپ می‌شود (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ۱۴۲).

فروید در فصل پایانی کتاب *روان‌شناسی فراموشی* درباره پدیده‌هایی همچون وحی و الهام می‌پرسد آیا پدیده‌های موسوم به وقوف، رؤیاهای پیش‌گو، تجربیات تله‌پاتیک (اندیشه‌خوانی)، نمود نیروهای مافوق‌الطبیعه و غیره، تنها از تجلیات بشر سرچشمه می‌گیرند و هیچ پیوندی با واقعیت ندارند؟ خود وی پاسخ می‌دهد: «باید اعتراف کنم در زمره اشخاص ناشایستی هستم که اشباح در مقابل آنها از فعالیت می‌پرهیزند و

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول

نیروهای مافوق‌الطبیعه می‌گیرزند، به گونه‌ای که هرگز نتوانسته‌ام چیزی را احساس کنم که مرا به معجزه معتقد سازد» (فروید، ۱۳۸۶: ۳۵۱).

۲. ویلیام جیمز؛ وی معتقد است وقتی ناخودآگاه به امور جهان نگاه می‌کند نسبت به آنها دارای یکی از این سه گونه سیر است:

الف. توسط حواس ظاهر به آنها نظر می‌کند و ادراکی نسبت به آنها دارد که این یک ادراک و سیر بیرونی است.

ب. گاهی توسط حواس باطن و عقل امور را ادراک می‌کند. این دو نوع ادراک را همه ناخودآگاه‌ها دریافته‌اند.

ج. ادراکی است که دست‌کم برای بعضی از ناخودآگاه‌ها روی می‌دهد؛ و آن ادراک باطنی و درونی‌تر است و از آن به ادراک «دینی» تعبیر می‌شود. هر گاه آن حال تحقق یابد ناخودآگاه خود را به خودآگاه متصل می‌یابد. این حال و امور را ویلیام جیمز چنین توجیه می‌کند، وی می‌گوید:

ناخودآگاه غیر از نفس و ضمیر خودآگاه که قلمرو حس و عقل است دارای ضمیر دیگری است که معمولاً از آن آگاه است، لیکن گاهی از اوقات آثاری از آن بروز می‌کند و دانش‌هایی به ناخودآگاه می‌دهد که از عهده حس و عقل خارج است و آن عبارت است از «ضمیر و من خودآگاه» که به طور ناخودآگاه گاهی به حریم شخصیت ناخودآگاه وارد می‌شود؛ و شخص در این صورت بدون واسطه حس و عقل حقایقی را مشاهده می‌کند و نیز در عوالمی سیر می‌کند که بهره‌های روحانی یافته و به کمال نفس نزدیک می‌شود. ناخودآگاه در این حالت خود را به خودآگاه متصل دیده، روحش بزرگ و شریف شده و از غیب مدد می‌گیرد (جیمز، ۲۵۳۶: ۱۹۷-۱۹۸).

چنان‌که اشاره شد، ویلیام جیمز معتقد است انسان دارای دو سطح مختلف از شخصیت انسانی است؛ یک سطح آن معمولی است که مردم از آن آگاه‌اند و دیگری بخشی است که نسبت به سطح اول از وسعت و دامنه بیشتری برخوردار است که خزانه و انبار چیزهایی است که به عقل معمولی نمی‌رسد. این بخش از ضمیر ناخودآگاه گنجینه همه نیروهای مخفی هیجان‌های پیش‌بینی‌نشده و سرچشمه فرضیه‌ها، خرافات، امیال، خواب‌ها، رویدادهای عرفانی و در عالم مذهب ناخودآگاه سرمنشأ همه الهامات و وحی‌هاست (همان: ۱۷۳-۱۷۴).

محمد لگنهاوسن می‌نویسد: «ویلیام جیمز در مورد تجربه دینی در اسلام و وحی و مکاشفه‌های پیامبر اکرم (ص) می‌گوید که وحی از عالم ناهشیار (یا نیمه‌هشیار) سرچشمه

نسبت دیده وحی با معرفت بی‌نشت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

می‌گیرد» (لگنهاوسن، ۱۳۸۵: ۱۱). چنان‌که ملاحظه می‌شود عالم ناهشیار همان شخصیت دوم و ضمیر ناخودآگاه انسان است که وحی به نظر وی از آنجا نشئت می‌گیرد.

۳. کارل گوستاو یونگ؛ یونگ نیز وحی را برخاسته از ضمیر و شخصیت ناخودآگاه می‌داند. به نظر وی، ریشه دین وحی و مکاشفه است و در زبان روان‌شناختی اساس دین، ماهیت خودآگاه و وحی همگی بستگی به ماهیت محتویات ناخودآگاه دارد. در حقیقت حقایق متعالی و گنجینه‌های دینی، در ژرفای روان ناخودآگاه و در ضمیر پنهان بشر ذخیره شده است. از طریق وحی و مکاشفه گنجینه‌های نهفته‌شده در اعماق روان ناخودآگاه گشوده و سرازیر می‌شوند و سرانجام این محتویات و آگاهی‌ها به محیط آگاهی ناخودآگاه نفوذ کرده، ناآگاه جمعی، به صورت چیزی آکنده از قدرت، حسی از رمز و راز و احساس‌های قوی خود را آشکار می‌کند. این رخداد یک تجربه است. عواملی که سبب این تجربه می‌شوند سرنمون‌های ناآگاهی جمعی‌اند. درونه‌ها و اندیشه‌هایی که در آگاهی پدیدار می‌شوند، خدایان‌اند. خدایان تشخیص‌یافته‌های ناآگاه جمعی‌اند و از خلال کرد و کار ناهشیارانه روان آدمی خود را به ما می‌نمایانند. محتویات ضمیر ناخودآگاه قاعدتاً در نیمه دوم زندگی یعنی پس از سنین سی و پنج به حوزه آگاهی نفوذ می‌کند. چون آگاهی و ناآگاهی، دو طرف یک قطبیت دوگانه‌اند.

دین در این میان به عنوان جبران‌کننده آگاهی پدیدار می‌شود که از من جداست و ماهیتش از آگاهی بشری فراتر است (یونگ، ۱۳۷۲: ۷۷-۷۹؛ همو، ۱۳۷۲: ۶۴؛ مورنو، ۱۳۷۶: ۹۴-۹۵).

یونگ می‌افزاید این حقیقتی است در ضمیر ناخودآگاه انسان که علاوه بر خاطراتی که در گذشته بسیار دور خودآگاه بوده‌اند تصورات و افکاری که هرگز قبلاً خودآگاهانه نبوده‌اند مانند قارچ از اعماق تاریک ذهن می‌رویند (یونگ، ۱۳۸۷: ۵۲).

۴. مونتگمری وات؛ وی معتقد است یک دل بودن و راست‌گویی یک پیامبر دلیل بر آن نیست که وحی نازل شده بر او از جانب خداوند متعال و از بیرون وجود او باشد. از این‌رو می‌گوید: «اگر بگوییم که افکار قرآن متعلق به حضرت محمد (ص) نیست چندان ناروا نگفته‌ایم. هرچند که محمد (ص) خود این افکار را صادقانه و به اعتقاد راسخ از ورای وجود خود می‌دانست که به وی وحی می‌شد» (وات، مونتگمری، ۱۳۴۴: ۲۹۸).

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول

وات در تبیین دیدگاه خود می‌نویسد: «افراد ناخودآگاه در داشتن نیروهای خاص، مانند تخیل خلاق متفاوت‌اند، تنها بعضی از اشخاص از نیرویی به نام، نیروی «تخیل خلاق» برخوردارند. نمونه‌های آن، هنرمندان، شعرا و نویسندگان خلاق هستند» (همان: ۲۹۸).

این اشخاص آنچه را دیگران حس می‌کنند ولی نمی‌توانند بیان کنند (نقاشی، شعر) به شکل محسوس درمی‌آورند. کارهای بزرگ تخیل خلاق دارای کلیت و بیان‌کننده احساسات و تمایلات تمام نسل به شمار می‌رود. البته همه آنها تخیلی نیستند؛ زیرا با مسائل واقعی و حقیقی سر و کار دارند. ولی آنان تخیلات را چه به طور بصری یا در قالب کلمات و جملات برای بیان مطالبی به کار می‌برند که ورای فهم و عقل بشر است.

سپس می‌افزاید:

به عقیده من وحی انبیا و رهبران دینی نشئت‌گرفته از تخیل خلاق است. چراکه آنان افکار و عقایدی را بیان می‌کنند که ارتباط نزدیک با عمیق‌ترین و مرکزی‌ترین کارهای بشری داشته و مربوط به نیازمندی‌های موجود آنها و نسل‌های آینده است. نشانه بزرگی یک پیغمبر این است که افکار او مورد توجه مردم که مخاطب او هستند واقع می‌شود. ولی این افکار از کجا می‌آید؟ برخی می‌گویند از «بی‌خبری و بی‌خودی» یعنی از همان ضمیر ناخودآگاه انسان (وات، ۱۳۴۴: ۲۹۸).

۵. الکسیس کارل آمریکایی؛ کارل معتقد است انسان‌هایی هستند که افزون بر قدرت تفکر، نیرو، استعداد و مطالعه برای درک حقایق و قضایا از ویژگی‌های دیگری به نام قوه اشراق و شعور خلاقه برخوردارند و می‌توانند با استفاده از ویژگی اشراق چیزهایی را که بر دیگران پوشیده است، دریابند؛ و روابط مجهول بین قضایایی را که به ظاهر با هم بی‌ارتباط‌اند کشف کنند.

تمام مردان بزرگ از موهبت اشراق برخوردارند و قادرند بدون تحلیل چیزهایی که دانستن‌شان بااهمیت است بدانند. وجود روشن‌بینی و تله‌پاتی نیز یکی از دانش‌های مشاهده ماست. اینان بدون به کارگیری اعضای حسی خود، افکار دیگران را درک می‌کنند. به نظر می‌رسد الهامات علمی و مذهبی با کیفیت تله‌پاتی نزدیکی داشته، از جنس همان باشند. از این‌رو می‌توان گفت از طریق همین نیروی خلاقه و ضمیر خودآگاه، وحی نیز آشکار می‌شود (کارل، ۱۳۵۴: ۱۳۴-۱۳۶).

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

به هر جهت باید پذیرفت که گروهی از دانشمندان غربی به علت عدم درک وحی حقیقی از وحی نفسانی سخن گفته‌اند، ولی چه بسیار در جهان بوده‌اند که با اهداف نفسانی و قلب‌های مریض سخن گفته یا قلم‌فرسایی کرده‌اند. چنانچه هبه‌الدین شهرستانی می‌گوید:

در میان کسانی که پیغمبر بزرگوار و حکیم اسلام را مدح و ستایش کرده‌اند از این گروه یافت می‌شوند که در مدح او مبالغه کرده و برتری و بزرگ‌تری او را ستوده‌اند ولی موضوع نزول وحی آسمانی را بر او ناشی از مالیخولیا دانسته و نسبت صرع و هیستری به او داده و از این راه ضربت سختی به اسلام وارد آمده و با تیری زهرآلود به قلب پیامبر نشانه رفته‌اند. چنانچه در هندوستان یکی از مطلعین آن کشور به من گفت، یکی از کشیش‌ها در گوش دیگری می‌گفت تا می‌توانی از اسلام و پیغمبرش ستایش کن ولی غار حرا را فراموش مکن. زیرا قتلگاه او در آنجاست (الشیخ آل نوح، ۱۳۲۳: ۱).

چنان که پوشیده نیست هدف آن است که غار حرا را محلی برای تجلی وحی برآمده از نفس پیامبر و وحی نفسانی جلوه دهند نه جایگاه نزول وحی آسمانی و الهی. یکی از کفار مصر نیز می‌گوید: «سولون حکیم یونانی برای قومش قانون و شریعتی وضع کرد، پس هیچ بدعت عقلی نیست که محمد هم برای قوم خود دین و شریعتی وضع و برای هدایت و سعادت آنان تبشیر و انذار کند» (رشید رضا، ۱۴۲۱: ۱۰۱).

ارزیابی و نقد نظریه وحی نفسانی

برای پاسخ و نقد این نظریه نخست ضروری است سه رویکرد در تفسیر نفسانی وحی از همدیگر تفکیک شود:

۱. رویکرد نخست؛ بر اساس این دیدگاه، ضمیر ناخودآگاه امری از جانب خدا و جلوه‌ای از روح خداست و صاحبان این دیدگاه دین‌باور، مؤمن به خدا و از جهت جهان‌بینی سرچشمه وحی را خدای متعال می‌دانند. برای مثال، ویلیام جیمز طرفدار این نگرش است. جیمز در پاسخ به این پرسش که «حقیقت برتر چگونه چیزی است و رابطه بشر با آن چگونه است؟» گفته است: برای آنکه به روش علمی وفادار بمانیم باید تعریفی ارائه دهیم که مورد قبول علم روان‌شناسی باشد. ضمیر باطن و به اصطلاح دیگر ضمیر ناخودآگاه چیزی است که

امروزه مورد قبول همه روان‌شناسان می‌باشد. این ضمیر ناخودآگاه به منزله دورنمایی است که وجدان معمولی رونمای آن را تشکیل می‌دهد. البته دارای برخی از عوامل بی‌معنا نیز هست؛ از جمله خاطرات ناقص و بی‌ربط، تداعی معانی عجیب و غریب، کم‌رویی‌هایی که ما را از کارمان باز می‌دارد و بسیاری از پدیده‌هایی از این قبیل که آنها را پدیده‌های مخرب خوانده‌اند. ولی در عین حال این ضمیر ناخودآگاه سرچشمه بسیاری از شاهکاری‌هاست و این حقیقت برتر که ما در آزمایش‌های مذهبی با آن ارتباط برقرار می‌کنیم از طریق همین ضمیر ناخودآگاه می‌باشد (جیمز، ۲۵۳۶: ۱۹۷-۱۹۸).

چنان‌که در مطالب پیش‌گفته مطرح شد به اعتقاد وی وحی و تجربه‌های دینی ما ریشه در ضمیر ناخودآگاهمان دارد و ضمیر ناخودآگاه ما با جهان روحانی بزرگ‌تر ارتباط دارد. آن جهان روحانی امری ذهنی نیست؛ زیرا در جهان ما آثار واقعی بر جای می‌گذارد و ویلیام جیمز آن جهان روحانی را خدا می‌نامد.

بنابراین، هیچ دلیل عقلی و نقلی از سوی این‌گروه از دانشمندان غربی برای پذیرش ضمیر ناخودآگاه به عنوان واسطه ارتباط با عالم بالا و الاهی ارائه نشده است. گرچه طرفداران این رویکرد کوشیده‌اند برخلاف بشری دانستن وحی روح قدسی آن را حفظ کنند ولی وقتی وحی، بشری و تابع پیامبر شد هیچ‌گاه الاهی محض نیست. حداکثر یک امر بشری تأییدشده خواهد بود (کریمی، ۱۳۸۷: ۱۳۹)، چراکه وجه تمایز این دو روان و ضمیر این است که ضمیر خودآگاه را ما درک می‌کنیم و می‌دانیم که تفکر و تعقل داریم، اما روان ناخودآگاه یعنی چیزهایی که از جنس روان افراد است ولی ما آنها را درک نمی‌کنیم (دژاکام، ۱۳۷۷: ۳۸۶).

بدین‌روی دانش برآمده از ضمیر ناخودآگاه از جهت قداست و الاهی بودن همانند دانش‌هایی است که از طریق روان‌آگاه و تعقل و اندیشه به دست می‌آید. همان‌طوری که نمی‌توان به علوم برآمده از فکر، نبوغ و اندیشه انسان جنبه الاهی محض داد، دانش‌های سرچشمه‌گرفته از ضمیر ناخودآگاه را نیز نمی‌توان جنبه فوق بشری داد. در این صورت جنبه الاهی محض آن انکار می‌شود. بزرگ‌ترین مشکل آنان همین است که تمام حوادث و جریان‌های عالم را می‌خواهند با جهان‌بینی علمی حل کنند. لذا می‌بینیم که متفکر برجسته‌ای همچون ویلیام جیمز با صراحت اعلام می‌کند که به

نسبت دیده وحی با معرفت های نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

جهت وفادار ماندن به روش علمی، ضمیر ناخودآگاه را به عنوان وسیله ارتباط با جهان الاهی پذیرفته است. ولی نه تنها روش علمی صرف هیچ گاه نمی تواند اموری را که هیچ گونه سنخیتی با روش علمی و روان شناختی ندارد توجیه کند و واسطه تحقق آن باشد، بلکه دلیل استوار و متقن ارائه خواهد شد که وحی از جانب خداوند متعال به پیامبر با واسطه یا بدون واسطه نازل می شود.

محمدحسین طباطبایی می گوید:

وحی پیش ما مرموز است و ما نسبت به چگونگی آن اطلاعی نداریم. چگونگی رسیدگی آن را به این حقایق نمی فهمیم ... زیرا اگر رابطه آنها بعینه همان بود که ما می فهمیدیم، بدون تردید شهود وحی که درک کننده آنهاست همان فکر ما می شد. در صورتی که این طور نیست؛ پس باید گفت با شهود وحی روابط مرموز آنها را درک کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴-۶۵).

۲. رویکرد دوم؛ کسانی که برای دین و وحی تنها نقش و تأثیر روان شناختی فوق العاده ای قائل اند ولی درباره منشأ الاهی و مؤمنانه وحی موضع لادری گرایانه (مک کواری، ۱۳۷۵: ۲۲۳) اتخاذ کرده، نفیاً یا اثباتاً در این باره نظری ندارند. کارل گوستاو یونگ نمونه این نگرش است. یونگ نیز معتقد است در زبان روان شناختی اساس دین، ماهیت خودآگاه و وحی همگی بستگی به ماهیت محتویات ناآگاه دارد. وی افزون بر ضمیر ناخودآگاه فردی به ناآگاه جمعی نیز قائل است. مراد از ضمیر ناخودآگاه جمعی، لایه عمیق تر از ناخودآگاه است که کلی، جمعی و غیرشخصی است. یعنی همه آدمیان در آن شریک اند و به هیچ فرد مخصوصی تعلق ندارد و کلیه افراد بشر از آن برخوردارند. پس ناآگاه جمعی، روان مشترکی از نوع وراثتی است که درون مایه ها و محتویاتش در طول عمر شخصی به دست نیامده است؛ بلکه از آغاز در سرشت نهاد انسان جای دارند. وی آنها را نمونه های آرمانی یا الگوهای نخستین نامیده است. پاسخ این تفکر که یونگ مصداق روشن آن است این است که:

۱. ارتباط این وحی با مبدأ متعالی و خداوند تعالی نامشخص و نامعلوم است. بنابراین یونگ نه تنها برای وساطت ضمیر ناخودآگاه هیچ دلیلی ارائه نمی دهد، بلکه با توجه به لادری گری خود بر فرض محال که ضمیر ناخودآگاه واسطه وحی هم باشد، هیچ رابطه و نسبتی بین ادعای او و نزول وحی الاهی نیست. از این رو ممکن است این نگرش به رویکرد ملحدانه ملحق شده، مشمول نقد آن شود.

۲. تفسیر گوستاو یونگ در تفسیر وحی نفسانی و ضمیر ناخودآگاه از سوی برخی از دانشمندان غربی به شدت انکار شده است، به طوری که اریک فروم محتویات ضمیر ناخودآگاه را پدیده‌ای بی‌ثمر و بی‌تأثیر دانسته، می‌گوید: «و اما ناخودآگاه به نظر یونگ یک مفهوم دینی است. ناخودآگاه نمی‌تواند صرفاً جزئی از ذهن فرد باشد؛ بلکه نیرویی است خارج از کنترل ما که بر اذهان ما تسلط دارد. این واقعیت که ما صدای ناخودآگاه خویش را در رؤیاهای خود می‌شنویم به هیچ وجه چیزی را ثابت نمی‌کند؛ چه ما می‌توانیم صداهایی را نیز در خیابان بشنویم که از آن ما نیست. نتیجه ضروری تعریفی که یونگ از دین و ناخودآگاه به دست می‌دهد این است که با توجه به طبیعت ذهن ناخودآگاه تأثیر ناخودآگاه در ما یک پدیده اساسی دینی است. نتیجه اینکه اصول مذهبی و رؤیا هر دو پدیده دینی هستند؛ زیرا هر دو مبین تسلط یک نیروی خارجی بر ما می‌باشند، بنابراین بر طبق منطق فکری یونگ، دیوانگی باید یک پدیده مهم دینی به شمار آید» (فروم، ۱۳۶۳: ۲۸-۲۹).

۳. این ادعای یونگ که منشأ وحی همان ناخودآگاه جمعی و نمونه‌های باستانی است به هیچ وجه قابل اثبات نیست؛ بلکه از نظر علمی و فلسفی سخت محل تردید و انکار است. افزون بر اینکه یونگ عقده ادیپ را رد نمی‌کند، بلکه آن را به نمونه‌های باستانی مربوط می‌کند. یونگ لیبدو یا انرژی روانی را در جریان جنسی خلاصه نمی‌کند، بلکه آن را یک بخش از انرژی روانی می‌داند. اینکه ناخودآگاه جمعی که مخزن آثار وراثتی یا نهفته اجداد گذشته است از نظر فلسفی پذیرفتنی نیست به این جهت است که به طور مسلم زمانی که انسان به این جهان پا می‌گذارد دارای هیچ‌گونه علم تصویری نیست و تمام یادگیری‌ها، مهارت‌ها و مانند آن را پس از تولد در جریان رشد بدنی و روانی به دست می‌آورد. از نظر علمی نیز، انتقال این امور انکار شده، تحقیقات انجام شده آن را تأیید نمی‌کند. افزون بر اینکه یونگ عقده ادیپ را رد نمی‌کند بلکه آن را به نمونه‌های باستانی مربوط می‌کند (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۰: ۳۸۷).

۳. رویکرد سوم؛ دیدگاه ملحدانه و منکر اصالت داشتن وحی، یعنی دیدگاهی که منشأ وحی را تمایلات سرکوب‌شده و عقده‌های روانی می‌داند و منکر جهان غیب و عالم الوهی است. زیگموند فروید مدافع این دیدگاه است.

در پاسخ می‌گوییم:

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

۱. در بسیاری از اصول روان‌کاوی فروید شدیداً تشکیک شده، به طوری که منتقدان با تمام توانایی، عمل روان‌کاوی را از فروید به بعد در جاهای متعدد بازنگری کرده‌اند؛ چراکه فروید پیش‌فرض‌های فراوانی را در تبیین دین و وحی به کار می‌گیرد که بسیاری از آنها مخدوش شده و ناپذیرفتنی است. او وحی را امری دنیوی، منقطع از جهان الوهی و زاییده کشمکش میان عواطف و نیروهای درونی انسان می‌داند. بنابراین، اصول روان‌کاوی فروید درباره فرد محل تردید قرار گرفته تا چه رسد به پدیده‌های جمعی و گروهی چون دین و وحی که مربوط به همه بشریت است. نظر مشترک مخالفان فروید را که دوستانه هم نیست می‌توان در دو جمله خلاصه کرد و آن اینکه استعداد فروید هر اندازه باشد، او دانشمند نبود و روان‌کاوی علم نیست.

برای مثال، نوع رابطه‌ای که وی بر اساس اصل عقده ادیپ بین فرزندان و والدین ترسیم کرده برای هیچ انسان سالمی پذیرفتنی نیست؛ چراکه شرح فروید از عقده ادیپ حتی بعد از انقلاب جنسی معاصر نیز برای بسیاری از مردم چیزی شبیه یک شوک عمل می‌کند. آنها این را غیر قابل تصور می‌دانند که معصومیت کودکی بتواند با چنین محرک‌های قدرتمند و عواطف نهفته آلوده شود. اقبال لاهوری در رد نظریه فروید در تبیین وحی می‌گوید: «نظریه اصلی این روان‌شناسی بسیار جدید از نگاه من با هیچ دلیل و سند قطعی قابل تأیید نیست. اگر انگیزه‌های سرگردان ما خود را در رؤیا یا در لحظات دیگری نشان می‌دهند که ما در واقع انحصاراً خودمان نیستیم، این دلیل نمی‌شود که انگیزه‌ها در اطاق انبارمانندی در پشت «خود» متعارفی زندانی شده باشند. هجوم ناگهانی این انگیزه‌های سرکوفته به ناحیه روان آگاه انسان پیش از اینکه دلیل بر حضور دائمی آنها در گوشه تاریکی از ضمیر باشد، نشانگر گسسته شدن موقتی دستگاه واکنش متعارف و روان آگاه و شخصیت اول ماست. اساساً ممکن نیست که محتوای خودآگاهی دینی و وحی را از طریق وابسته دانستن همه چیز به تأثیر انگیزه‌های جنسی توضیح داد؛ زیرا دو شکل خودآگاهی جنسی و دینی و وحی از لحاظ خصوصیت و هدف و نوع رفتاری که هر یک سبب می‌شود، غالباً دشمن یا حداقل مخالف یکدیگرند. حقیقت این است که ما در حالتی از عاطفه دینی، از واقعیت عینی آگاه می‌شویم که از جهتی از دایره محدودیت شخصیت ما بیرون است. عاطفه دینی از نظر شخص روان‌شناس به علت شدتی که با آن عمق وجود ما را تحریک می‌کند بالضروره همچون تأثیر ضمیر ناخودآگاه جلوه‌گر می‌شود» (اقبال لاهوری، بی تا: ۳۱-۳۳).

۲. گاه در برخی جوامع بشری فرهنگ، آیین و باورهای بی‌دلایل مختلف مانند عوامل سیاسی حاکم است که نمی‌توان آن را به تمام عالم تعمیم داد و به این نتیجه رسید که همه جوامع بشری از همان آموزه و فرهنگ پیروی می‌کنند. لذا اساساً اینکه فروید با توجه به عقده ادیپ و تمایلات واپس‌زده‌شده به این نتیجه رسیده است که وحی و دین ساخته و پرداخته ضمیر ناآگاه انسان است به این جهت است که مطالعه فرهنگ و آیین یک محیط و منطقه حامی او را به این برداشت موهوم هدایت کرده است. از این رو نمی‌توان آن را به عنوان یک اصل کلی روان‌شناختی برای همه بشریت در تمام عالم تعمیم داد و از آن به این نتیجه رسید که پیامبری زابیده چنین رویکرد روان‌شناختی است. شاهد این مدعا این است که دست‌کم فقدان آن در برخی از فرهنگ‌های شرقی، مثل محل مبعوث شدن پیامبر گرامی اسلام در مکه، مشهود است. افزون بر اینکه تفسیر نفسانی وحی باطل و نامقبول است ولی به طور کلی از مطالعات فردی و آزمایشگاهی و مشاهدات مختلف و بررسی‌های مردم‌شناسان می‌توان نتیجه گرفت که ساختمان اجتماعات مختلفی که افراد در آنها پرورش می‌یابند به قدری با یکدیگر متفاوت است که تعمیم یک نظریه در مورد چگونگی اعضای خانواده با یکدیگر، آنچنان که فروید معتقد است امکان‌پذیر نیست (طاهری، ۱۳۸۴: ۱۴۰-۱۴۱).

۳. معمول این‌گونه پژوهش‌های روان‌شناسانه این است که انحرافی و موهوم بودن اصل مطلب را فرض می‌گیرند و بدون توجه به درستی یا نادرستی دلایلی که صاحبان اعتقاد به آن مطرح می‌کنند، درصدد پیدا کردن ریشه آن انحراف برمی‌آیند. برای مثال، اگر شما با مردمی روبه‌رو شوید که معتقد باشند نعل اسب خوش‌یمن است و خوش‌بختی می‌آورد درصدد برمی‌آید ریشه این اعتقاد را پیدا کنید و وقتی دلیل عقلانی و مستدل از آن مردم دریافت نمی‌کنید آن را موهوم و انحرافی می‌دانید و سپس از خود می‌پرسید حال که هیچ استدلالی باعث پیدایش این عقیده نشد باید دید کدام ضعف و انحراف روانی منشأ آن بوده است، اما هیچ‌گاه تصمیم نمی‌گیرید با تحقیقات روان‌شناسانه معلوم کنید که منشأ اعتقاد به $4=2 \times 2$ کدام خصلت و نقص روانی انسان‌ها بوده است؛ زیرا آن را عقلی و برهانی می‌یابید. اینک پرسش این است که آیا نزول وحی و سرچشمه آن همسان با خوش‌یمن بودن نعل اسب است که آن را باید با توجیحات روان‌شناسانه توضیح داد؟ آیا تاکنون این همه دلایل متقن و مستدل، خردپسند و عقلانی و الهی که درباره تبیین وحی مورد ملاحظه قرار گرفته، قانع‌کننده نبوده که نیازی به این نوع توجیحات روان‌شناسانه نباشد (همان). ایراد اصلی نظریه فروید همین است که تنها با

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

یک بعد که همان بعد روان‌شناختی است به تمام پدیده‌های جهان نگریسته است و بدون توجه وافی و کافی به دلایل موجود الاهی بودن وحی هیچ توجهی نکرده است. اگر او و هم‌فکرانش با معارف بلند قرآن کریم و دستوره‌های غیرمحرّف پیامبران الاهی بدون انگیزه‌های نفسانی، نظر می‌کردند به چنین نظریه‌هایی روی نمی‌آوردند.

افزون بر آنچه گفته شد، تفسیر نفسی از وحی لوازم و پیامدهای دیگری دارد که عبارت است از:

- یکی از لوازم و نتایج قطعی وحی نفسی، نفی عصمت پیامبران و خطاپذیری وحی است. زیرا طبق نظریه وحی نفسی، امکان آمیختگی دانش‌ها، اطلاعات و احکام و معارف ضمیر ناخودآگاه با اندیشه‌ها و باورهای روان خودآگاه که در آن احتمال لغزش است، به یقین وجود دارد. لذا پیامبران هم در تلقی و گرفتن وحی و هم تبلیغ آن و نیز در مقام انجام وظایف و تکالیف شخصی از عصمت برخوردار نیستند. بنابراین، خطاناپذیری پیامبران دچار خدشه شده، در این صورت مردم از آنها پیروی نکرده، غرض الاهی، که همان هدایت مردم توسط پیامبران است، حاصل نخواهد شد. چنان‌که محقق طوسی می‌گوید: «ویجب فی النبی العصمة لیحصل الوثوق فیحصل الغرض» (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۶۲: ۹۱؛ سبحانی، ۱۴۱۶: ۴۱۰).

- تجلیات شعور ناخودآگاه متناسب با محتویات آن است. یعنی هر فردی آنچه را در درون خود دارد متجلی می‌کند. تجلیات ضمیر یک انسان فاسد با تجلیات ضمیر ناخودآگاه یک انسان سالم تفاوت‌های بسیاری دارد، چراکه هر یک محتویات خاصی را در درون خود انباشته دارند. همچنین تجلیات ناخودآگاه یک انسان با معلومات، با تجلیات ناخودآگاه یک انسان بیسواد و ناآگاه تفاوت‌های بسیاری دارد. هر انسانی آن چیزهایی را که از جهان خارج گرفته و در درون خود انباشته کرده، متجلی می‌کند. با این بیان می‌گوییم پیامبری که قبل از بعثت خود نه معلمی داشته و نه علم و دانشی اندوخته است چگونه عالی‌ترین اندیشه‌ها بر ذهن او خطور کرده است؟ پیامبری که ناخودآگاه او عاری از علوم و معارف بالارزشی بوده، چگونه ممکن است بالارزش‌ترین معارف از ناخودآگاه بی‌محتوای او بر عرصه خودآگاه او ظهور پیدا کند؟

- تجلیات ناخودآگاه که گاه به عرصه خودآگاه می‌آید ممکن است دست‌خوش تغییر و تحول شده یا فراموش شود، یعنی فرد دچار نسیان شده، بسیاری از اندیشه‌ها و افکار خود را به دست فراموشی بسپارد، در حالی که پیامبران هیچ‌گاه محتویات وحی را فراموش نمی‌کردند و این

نشانگر آن است که آگاهی آنها از نوع آگاهی‌های معمولی و متعارف بشری نبوده است تا دست‌خوش تغییر و تحول یا فراموشی شود.

- در وحی مسئله‌ای به نام «یقین» وجود دارد. یعنی پیامبر به آنچه بر او وحی می‌شده یقین داشته و این یقین تا آنجا کارایی داشته که پیامبر هیچ‌گاه در راه دستاوردهای وحی گامی عقب‌نشینی نمی‌کرده است، در حالی که در تجلیات ناخودآگاه نمی‌توان همواره به «یقین» دست یافت. اگر واقعاً وحی تجلیات ضمیر ناخودآگاه است، پس چرا چنین مسئله‌ای در همه افراد دیده نمی‌شود و در اعصار گوناگون فقط در یک فرد این تجلیات دیده می‌شود؟ آیا به راستی می‌توان باور داشت که موضوعی تجلی ضمیر ناخودآگاه باشد و تنها در معدودی از افراد بشری ظهور پیدا کند؟ چرا در زمان هر پیامبری جز خود پیامبر کسی ادعای چنین تجلی‌ای را نمی‌کرده است؟ آیا از نظر روان‌شناسی می‌توان پذیرفت که پدیده‌ای روانی هرچند وقت یک‌بار آن هم تنها در یک فرد ظهور پیدا کند؟ اگر وحی تجلی ضمیر ناخودآگاه بود نباید وقفه‌های طولانی در وحی واقع می‌شد. اینکه نزول وحی به اختیار خود پیامبران نبوده و زمان مشخصی نداشته است خود دلیلی است بر رد این فرضیه موهوم (نصری، ۱۳۷۹: ۲۹).

- تجلیات شعور باطن در افراد صحیح و سالم بسیار کم و نادر است. زیرا قلمرو ذهن خودآگاه در افراد سالم، کاملاً به وسیله مسائل و فعالیت‌هایی که به کار روزانه بستگی دارد اشغال شده و تمام توجه آدمی معطوف به این‌گونه فعالیت‌ها است و دیگر مجال برای فعالیت ذهن ناخودآگاه باقی نیست و ضمیر باطن معمولاً در افراد بیمار، خسته، نگران، می‌گسار، و شکست‌خورده تجلی می‌کند. زیرا در پیچه ذهن ناخودآگاه این گروه به عللی باز و مجال فعالیت برای آنها باقی است. ولی هرگز این شرایط در پیامبران وجود نداشته است و قرآن مجید بر پیامبر اسلام ظرف ۲۳ سال نازل شده و در این مدت قلمرو خودآگاه او کاملاً از طرف مسائل و فعالیت‌های سیاسی و تبلیغی و ده‌ها گرفتاری‌های روزانه اشغال بود، و تمام توجه او معطوف به این فعالیت‌ها بود و بسیاری از آیات مربوط به جهاد در صحنه‌های خونین نبرد نازل شده و در آن حالت شخصیت روحی او مقهور مسائل جاری روز بوده است (سبحانی، ۱۳۷۵: ۲۶۸).

بنابراین، ضمیر ناخودآگاه را می‌توان به منزله قلمرو تمایلات، افکار و افعالی دانست که جنبه ابهام دارند. همچنین این قلمرو در حقیقت صحنه افکار عنان‌گسیخته و

نسبت دیده وحی با معرفت‌های نشت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

نامنظم است (استرکر و دیگران، ۱۳۴۵: ۷۰). در صورتی که وحی الاهی منطقی استوار، منظم و به دور از هر گونه اختلاف و تناقض است و این دلیل بر معجزه بودن قرآن کریم و وحی الاهی است. بدین‌روی روشن شد که صاحبان این رویکرد، هیچ دلیل علمی و عقلی و نقلی مستدل برای اثبات آن ارائه نداده‌اند و تنها به ادعای صرف بسنده کرده‌اند. از سوی دیگر، به اعتقاد قائلان وحی الاهی و حقیقی، دلیل محکم و قطعی خردپسند برای رد نظریه وحی نفسانی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود.

۱. حفظ نوع انسانی و رفع اختلاف

اساساً فلسفه خلقت جهان، تکامل است. بی‌تردید انسان که جزئی از جهان است نیز برای تکامل خلق شده است. از سوی دیگر، انسان موجودی است که طبعاً دیگران را به استخدام خود درمی‌آورد، و امیال و خواهش‌های خویش را طلب می‌کند. در نتیجه این استخدام فطری منجر به اختلاف در تمام شئون زندگی انسان می‌شود. قانون تکوین قضاوت می‌کند که باید این اختلاف برطرف شود تا انسان به کمال حقیقی و سعادت جاودانی دست یابد. رفع اختلاف جز به وسیله قوانین و برنامه‌هایی که زندگی اجتماعی انسان را اصلاح و آنان را به سوی رستگاری جاویدان رهنمون شود ممکن نیست؛ و هدایت انسان به سوی کمال و سعادت یا به فطرت اوست یا به امر دیگری، اما فطرت انسان برای نیل به سعادت و اصلاح او کافی نیست. پس ناچار باید غیر از راه فطرت و طبیعت راه دیگری برای رسیدن به تکامل وجود داشته باشد و خداوند تعالی از راه غیرطبیعی به انسان حقایق، قوانین و آنچه را برای سعادت دنیا و آخرت او لازم است تفهیم کند و تفهیم از غیر راه‌های طبیعی و همان «وحی» است؛ و کسی که آن را بفهمد پیامبر نام دارد. از آنجا که خداوند در کار خویش خطا نمی‌کند و غرض او باید به طور کامل تحقق یابد کسان را برای این مقام انتخاب می‌کند که وحی الاهی را بدون کم و زیاد فهمیده و رسالت خود را بدون غلط و خطا تبلیغ کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۷۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳/۱۴۲؛ حلی، ۱۴۰۷: ۳۴۷).
به نظر صدرالمآلهین، برهان قاطعی برای اثبات وحی و نبوت وجود دارد که بر چند مقدمه استوار است:

۱. عالم دارای خالق و صانعی است که قدرت او فراگیر است.
۲. خالق هستی از جسمیت و ارتباط و مباشرت با ماده منزّه است.
۳. خداوند تعالی، حکیم و دانای به تمام جهات خیر و منفعت آفریدگان است.

۴. خداوند تعالی در ایجاد و تأثیر و خلق و تدبیر واسطه‌هایی دارد؛ چراکه افعال او از طریق مباشرت و ارتباط مستقیم با ماده ممتنع است.
۵. مردم در امر معاش و زندگی دنیوی و امور اخروی‌شان به کسی نیازمند هستند که طریق معیشت در دنیا و نجات از عذاب در آخرت را به آنان بیاموزد؛ چراکه آنان از زندگی اجتماعی برخوردارند که بدون قانون و عدالت سامان نمی‌یابد و از سوی دیگر قانون‌گذار حتماً باید انسان باشد نه فرشته؛ زیرا فرشته حقیقتی است روحانی و تا زمانی که تجسم پیدا نکند مردم نمی‌توانند او را ببینند و با وی ارتباط برقرار کنند و او تنها از طریق باطن برای اهل نبوت و مکاشفه متمثل می‌شود. بنابراین، وجود چنین انسان صالحی برای اینکه قانون و شریعت بیاورد ممکن بوده، تأیید آن با آیات و نشانه‌ها و اسبابی که باعث اذعان و اعتراف مردم است نیز امکان‌پذیر است. در نتیجه وقتی مقدمات پیش‌گفته محقق شد ثابت و واجب می‌شود پیامبری در جهان وجود داشته که لزوماً باید انسان بوده، از ویژگی‌هایی مانند آوردن معجزات که دیگران از آن بی‌نصیب‌اند برخوردار باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷: ۳۹۱-۳۹۳).

۲. مقتضای اصل هدایت عامه

بی‌گمان خداوند تعالی خیر محض و فیاض علی‌الاطلاق است. بر اساس اصل هدایت عامه، تمام موجودات را به اندازه شایستگی و ظرفیتشان در مسیر کمال آنها هدایت می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی» (طه: ۵)؛ پروردگار ما همان است که به هر موجودی آن آفرینشی که شایسته آن بود عنایت کرد و سپس آن را در راه خودش هدایت نمود.

بر اساس اصل هدایت عامه انسان نیز باید از این موهبت الهی برخوردار شود. نقش اساسی وحی در نیل به قله‌های بلند رستگاری و انسانیت ضرورت الهی بودن آن را آشکار می‌کند؛ چراکه حکمت اقتضا می‌کند که خداوند تعالی راهی را برای هدایت مردم تعیین و معرفی کند. بی‌تردید آن طریق نمی‌تواند غیر از راه وحی و نبوت باشد. زیرا نبوت از دو عنصر محوری تشکیل شده است؛ یکی قانون که همان وحی است و دیگری پیامبر.

از سوی دیگر رابطه بین وحی و نبوت، رابطه‌ای تنگاتنگ است، یعنی این دو مفهوم همزاد یکدیگرند؛ به طوری که اساساً نبوت بدون وحی محقق نمی‌شود. وحی که نوعی سخن گفتن الهی است و نبوت متوقف بر آن است، از لوازم نبوت است. لذا ضرورت

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

وحی با ضرورت نبوت در وحی تشریحی هم‌بستگی داشته، انفکاک‌پذیر نیست (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۴۲/۲). به دیگر سخن، لطف اقتضا می‌کند که خداوند تعالی وحی نازل کند و پیامبرانی را برای هدایت مردم برگزیند؛ در تعریف لطف آمده است: «اللطف هو ما يقرب المكلف معه من الطاعة و يبعده عن المعصية»؛ لطف چیزی است که با آن انسان مکلف به خداوند نزدیک و از گناه و معصیت دور می‌شود و بدین وسیله هدایت الهی محقق می‌شود (مفید، ۱۴۱۳: ۳۵). خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید:

- یکم: اگر خداوند تعالی ما را برای این منظور آفریده است که او را بپرستیم، ناچار باید، اصل عبادت و راه و اندازه آن را نیز به طور واضح بیان کند. چراکه اگر اصل اطاعت به حکم عقل روشن باشد، کیفیت آن برای ما مجهول است. لذا وحی و بعثت پیامبران است که ما را به سوی حق هدایت کرده راه عذر را بر ما می‌بندد.

- دوم: خداوند انسان را مرکبی از شهوت و غفلت آفریده، خواهش‌های نفسانی و شهوات را بر او مسلط کرده است. لذا اگر وی را به حال خودش رها کند، این افکندن بندگان به سوی زشتی‌ها و قبیح است؛ پس باید وحی نازل کند و انسان را از گمراهی نجات دهد (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۲).

معرفت و حیانی ویژگی‌هایی دارد که قرآن کریم بدان تصریح کرده است:

۱. معلم الهی داشتن؛ حامل وحی هیچ‌گاه معرفت و حیانی را از ذات خود دریافت نمی‌کند، بلکه یک معلم الهی آن را به حامل وحی القا می‌کند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» (نجم: ۴)؛ او را جبرئیل (فرشته) توانا آموخته است.
۲. استشعار؛ پیامبر وقتی وحی را می‌گیرد آگاهی دارد که آن را از جای دیگر تلقی می‌کند: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ» (طه: ۱۱۴). وقتی پیامبر می‌خواهد قرآن را حفظ کند تا از یاد او نرود خداوند تعالی می‌فرماید: «پیش از آنکه وحی قرآن تمام و کامل به تو رسد در این کار شتاب مکن». روشن است که پیامبر آگاهی دارد که این وحی از جانب خداوند تعالی است نه از نفس خویش.
۳. ادراک واسطه وحی؛ طبق بیان قرآن کریم، یکی از راه‌های دریافت وحی از طریق فرشته وحی است، چنان که می‌فرماید: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۴)؛ فرشته وحی آن را بر قلب تو فرود آورد تا به حکمت و اندرزهای آن مردم را از عذاب خدا بترسانی.

بنابراین، اگر انسان را بالاترین مجهول برای خودش بدانیم به طریق اولی در خصوص جامعه انسانی، رستگاری و خوش‌بختی و سعادت اجتماعی ناشناخته‌تر است (مطهری، بی‌تا: ۴۶). لذا

برای تحقق کامل غرض الاهی شناخت ابعاد مختلف انسان و نیازهای او ضروری است؛ چراکه انسان موجودی است با ابعاد گوناگون علمی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، اقتصادی و ...، یا به طور کلی مادی و معنوی؛ لذا هیچ‌گاه قانون و دستورالعمل برآمده از وحی نفسانی و راهکارهای روان‌شناختی نمی‌تواند نیازهای انسان را برآورده کند.

اینک که سال‌ها از دوران رنسانس علمی می‌گذرد و جهان به علم و تکنولوژی اتمی و هسته‌ای نیز دست یافته و کرات آسمانی را نیز درنوردیده، و در عین حال، بسیاری از قسمت‌های این تمدن و نظریه‌ها بدون شناسایی طبیعت و تمایلات ما بوده، پس اگر برای ما نساخته‌اند چه کسی آن را ساخته و چه منظوری از ایجاد آن داشته است؟ به نظر می‌رسد این ترقیات و اختراعات و این تمدن جدید ساخته و پرداخته بوالهوسی‌های خیالی کاشفان و به وجود آورندگان آن بوده و آنها بر اساس تمایلات شخصی چیزی ساخته‌اند، بدون اینکه تمایلات ما را میزان قرار دهند. بنابراین نتایج حاصله تمدن جدید اگر تمام آن به ضرر نوع بشر نباشد، دست‌کم هشتاد درصد آن در باطن امر برای ما که از آنها استفاده می‌کنیم خسران‌آور است (کارل، ۱۳۵۴: ۱۶-۱۹). از این سخنان الکسیس کارل که عمری در انسان‌شناسی تحقیق و مطالعه و تفکر کرده و سرانجام به این نتیجه رسیده که انسان موجود ناشناخته‌ای است چه نتیجه‌ای می‌گیریم. بی‌تردید این همه بیانگر آن است که انسان موجود پیچیده‌ای است. فقط قانونی که از تمام زوایای نیازهای بشری آگاهی داشته باشد می‌تواند انسان را به رستگاری رهنمون شود. هرچند خود کارل به حقیقت پیچیدگی انسان پی برده ولی از شناخت مبدأ وحی همچون برخی دیگر از متفکران برجسته غربی به دلیل دوری از فرهنگ ناب و بصیرت بی‌بدیل پیامبران محروم مانده است. اساساً چگونه وحی نفسی که برآمده از ضمیر باطن و ناآگاه و انبار تاریک انسان است می‌تواند تشخیص دهد که چرا باید پیامبران اولوالعزم تنها عده معدودی باشند، چرا باید ارث زن نصف مرد باشد و هزاران از این نوع پرسش‌ها که پاسخ می‌طلبد و عقل بشر به تنهایی قادر نیست انسان را به قله‌های کمال رهنمون شود. بدین‌روی دستگاه عظیم خلقت این نیاز بزرگ را بی‌پاسخ نگذاشته و از طریق وحی به آن جامه عمل پوشانده است.

نتیجه‌گیری

نتیجه اینکه تنها قانون جهان هستی که می‌تواند نیازهای بشر را در هر زمان و مکانی برآورده ساخته، او را به حیات معقول راهنمایی کند و به سرمنزل مقصود برساند قانون و وحی منحصر به

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

فرد، ناب و بی‌شائبه الهی است. هیچ‌گاه ضمیر ناخودآگاه نمی‌تواند قانون سعادت و وحی الهی را به بشریت اهدا کند و او را از منجلاب ضلالت و گمراهی نجات دهد؛ چراکه ارتباط و وساطت ضمیر ناخودآگاه انسان با مبدأ متعالی نامشخص و نامعلوم است و ضمیر ناخودآگاه به منزله گستره تمایلات و افکار و افعالی است که جنبه ابهام داشته، صحنه افکار و اندیشه‌های عنان‌گسیخته و نامنظم است. در حالی که معرفت و حیانی ویژگی‌هایی دارد که هیچ‌سختی با معرفت‌های برآمده از ضمیر ناخودآگاه انسان ندارد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *اشارات و تشبیهات با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و شرح شرح قطب‌الدین رازی*، قم: نشر بلاغه.
- اقبال لاهوری، محمد (بی‌تا). *احیای فکر دینی در اسلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۷۷). *دین و نگرش نوین*، ترجمه: احمد رضا جلیلی، تهران: انتشارات حکمت.
- استرکر، ادوارد؛ آپل، کنت؛ آپل، جون (۱۳۴۵). *روان‌شناسی برای همه*، ترجمه: مشفق همدانی، تهران: بنگاه مطبوعاتی صفی‌علی‌شاه.
- ایباده، میرچا (۱۳۷۲). *دین‌پژوهی*، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- الشیخ آل نوح، کاظم (۱۳۲۳). *زندگانی حضرت محمد از زبان فلاسفه اروپا*، ترجمه: محمدعلی خلیلی، انتشارات روزنامه آیین اسلام.
- آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۵۷). *فرویدیسیم، با اشاراتی به ادبیات و عرفان*، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی با همکاری مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- پالس، دانیل (۱۳۸۲). *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد: محمد عزیزی بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).
- جیمز، ویلیام (۲۵۳۶). *دین و روان*، ترجمه: مهدی قائنی، تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۰۷). *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- دژاکام، علی (۱۳۷۷). *تفکر فلسفی غرب از دیدگاه استاد شهید مطهری*، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر.
- رشید رضا، محمد (۱۴۲۱). *الوحي المحمدي*، قاهره: مؤسسه دار الشعب للطباعة والنشر.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول

- ژیلسون، اتین (۱۳۸۰). *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۶). *محاضرات فی الالهیات*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ----- (۱۳۷۵). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم: انتشارات توحید.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۸۰). *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۷). *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳). *المیزان*، قم: اسماعیلیان.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵). *تلخیص المحصل*، بیروت: دار الاضواء.
- طاهری، حبیب‌الله (۱۳۸۴). *درس‌هایی از کلام جدید*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فروم، اریک (۱۳۶۳). *روان‌کاوی و دین*، ترجمه: آرسن نظریان، تهران: پویش.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲). *تفسیر خواب*، ترجمه: شیوا رویگردان، تهران: نشر مرکز.
- ----- (۱۳۸۶). *روان‌شناسی فراموشی*، ترجمه: مهوش قویمی، تهران: نشر علم.
- کریمی، مصطفی (۱۳۸۷). *وحی‌شناسی*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کارل، الکسس (۱۳۵۴). *انسان موجود ناشناخته*، ترجمه: پرویز دبیری، اصفهان: انتشارات تأیید.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۵). *علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- لگنهاوسن، محمد (۱۳۸۵). «تجربه دینی اسلامی»، در: *فصل‌نامه حوزه و دانشگاه*، ش ۸، س ۱۰، ص ۱۱
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۲). *سرمایه ایمان*، قم: انتشارات الزهرا.
- مطهری، مرتضی (بی‌تا). *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، قم: صدرا.
- مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳). *النکت الاعتقادیه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مورنو، آنتونیو یونگ (۱۳۷۶). *خدایان و انسان مدرن*، ترجمه: داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز.
- مک کواری، جان (۱۳۷۵). *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه: عباس شیخ‌شعاعی، محمد محمدرضایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۷۹). *کلام ۲ (رشته الاهیات و معارف اسلامی)*، تهران: انتشارات دانشگاه پیام نور.
- وات، مونتگمری (۱۳۴۴). *محمد پیامبر و سیاست‌مدار*، ترجمه: اسماعیل ولی‌زاده، تهران: کتاب‌فروشی اسلامی.
- وجدی، محمد فرید (بی‌تا). *دائرة المعارف القرن العشرين*، بیروت: دار المعرفه للطباعة والنشر.

نسبت پدیده وحی با معرفت‌های نشئت گرفته از ضمیر ناخودآگاه انسان

- هیک، جان (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، ترجمه: بهرام راد، تهران: الهدی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۲). *روان‌شناسی و دین*، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران: امیرکبیر.
- یونگ، کارل گوستاو و دیگران (۱۳۸۷). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه: ابوطالب صارمی، تهران: امیرکبیر.

