

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن

حمید ملک‌مکان*

سلمان قاسم‌نیا**

[تاریخ دریافت: ۹۶/۰۵/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۲/۱۰]

چکیده

پرسش از رابطه وجودی الفاظ و مفاهیم قرآنی با کنه وحی و چگونگی اعتبار آنها از مسائل مطرح در علم کلام است. تحقیق حاضر با نگاهی به پیشینه تاریخی بحث و با روش تحلیلی اسنادی، و با تکیه بر نظر محمدحسین طباطبایی و جوادی آملی در پاسخ به پرسش از فرآیندی معقول برای فهم کلام، با نظر به غایت فعل الاهی، که هدایت و درک مقصود متکلم از سوی بشر است، این نتیجه را افاده می‌کند که وحی و کلام الاهی، فعل و جعل الاهی است، که غایت آن تحقق هدایت بوده و لازمه آن نزول و دریافت وحی در قالب مفاهیم بشری است. این حقیقت از مرتبه کنه تا مرتبه اعتبار، امر واحدی است که نفس نبوی به سبب جامعیت و تناسب آن با عوالم مختلف، واسطه در نزول و ظهور مراتب گوناگون آن است و حقیقت نبوی، هر چند از نظرگاه فلسفی عین علمی وحی و کلام قرار می‌گیرد، اما فاعل کلام نیست، و مسیر و ظرف تحقق و نزول وحی با جعل الاهی است.

کلیدواژه‌ها: وحی، کلام الاهی، حقیقت وحی، کلام نفسی، طباطبایی، جوادی آملی.

* استادیار دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران. malekmakan@ut.ac.ir

** دانشجوی دکتری مذاهب کلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول). sgns1349@chmail.ir

مقدمه

یکی از باورهای اساسی در ادیان الهی و به‌ویژه دین مبین اسلام، مسئله وحی و چگونگی ارتباط پیامبر خدا با عالم غیب است، که از دیرباز مذاهب و دانشمندان اسلامی به آن توجه داشته‌اند. از این‌رو، با عنایت به پیشینه تاریخی بحث^۱ و اینکه سخن درباره میزان ارتباط ظاهر یا الفاظ قرآن با باطن یا حقیقت آن امروزه نیز مطرح بوده و محور برخی تحقیقات و حتی مشاجرات دانشگاهی است، پرداختن به این مسئله، ضروری می‌نماید. هرچند تاکنون تحقیقاتی در این زمینه صورت گرفته و هر کدام از منظری به این بحث پرداخته‌اند، اما به نظر می‌رسد تبیین فلسفی ناظر به پیشینه بحث، که عمدتاً در نظریه کلام نفسی ریشه دارد، جامع‌تر است.

تحقیق حاضر با روش تحقیق اسنادی بر آن است تا با گذری کوتاه بر اندیشه کلام نفسی، ظهور حقیقت وحی و تنزیل آن از مرتبه ملکوتی آن تا مرتبه اعتبار و تلبس به عربیت را، با تحلیل دیدگاه طباطبایی و جوادی آملی تبیین کند؛ و به‌خصوص پاسخ به این پرسش را جست‌وجو خواهد کرد که سیر نزول وحی و کلام الهی با چه فرآیندی تبیین‌پذیر است، که هم ایرادهای واردشده بر اندیشه کلام نفسی را نداشته باشد و هم حدوث کلام به عنوان فعل الهی را که غایت آن فهم پیام و مقصود خالق و تحقق هدایت است، به شکلی معقول توجیه کند. از این‌رو، چنین تحقیقی در مقام توجیه سیر نزول حقیقت وحی، با رویکردی وجودشناسانه و تبیین فلسفی، متمایز از بیشتر تحقیقات این حوزه بوده و مدعی توجیه بنیادی است.

۱. واژه «وحی»

«وحی» در لغت عبارت است از اشاره، کتابت، ارسال، الهام و کلام مخفی و هر چیزی که به غیر القا شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۹/۱۵). اصل آن در لغت، رساندن پیام و اعلام خبر به صورت مخفی است و به همین دلیل، الهام را وحی می‌نامند (همان). ولی در مفردات، اصل وحی به معنای اشاره سریع آمده که گاهی نیز مجرد از ترکیب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۸). البته اگر وحی و ایحاء را تفهیم خفی و کلام خفی معنا کنیم جامع تمام معانی خواهد بود (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۸۹/۷). هرچند در مصباح‌المنیر، معانی یادشده به

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۱

هر کیفیتی که باشد، همراه با علم مخاطب به وحی بودن آن بیان شده است (فیومی، بی تا: ۶۵۲/۲) که این قید معنای لغوی را به معنای اصطلاحی و کاربردهای وحی ارجاع می دهد و در ادامه به آن اشاره می شود.

۲. کاربردهای وحی در قرآن

در قرآن کریم، وحی به معانی متعددی استعمال شده که به اختصار به آنها اشاره می کنیم (خلیلی، ۱۳۸۷: ۴۱/۱۳۲؛ کریمی، ۱۳۸۶: ۲۷).

- هدایت غریزی؛ مانند: «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ...» (نحل: ۶۸).
- وسوسه و القای شیاطین؛ مانند: «وَ إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَٰ لِيَٰ أُولِيَآئِهِمْ» (انعام: ۱۲۱) و نیز «وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ اِلَىٰ بَعْضٍ» (انعام: ۱۱۲).
- هدایت تکوینی جمادات؛ مانند: «يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ اٰخْبَارَهَا بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحَىٰ لَهَا» (زلزله: ۵).
- تقدیر الاهی در نظام هستی؛ مانند: «وَ اَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَاءٍ اَمْرَهَا» (فصلت: ۱۲)؛ امام رضا علیه السلام فرمود: «وَ اَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَاءٍ اَمْرَهَا فَهٰذَا وَحِىٌ تَقْدِيرٌ وَ تَدْبِيرٌ» (قمی، ۱۳۶۷: ۲۶۳/۲).

- اشاره؛ مانند: «فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ اِلَيْهِمْ اَنْ سَبِّحُوْا بُكْرَةً وَّ عَشِيًّا» (مریم: ۱۱).
- الهام؛ مانند: «وَ اَوْحَيْنَا اِلَىٰ اُمِّ مُوسَىٰ» (قصص: ۷).
- تعلیم الاهی به انبیا علیهم السلام؛ مانند: «وَ مَا يَنْطَقُ عَنِ الْهَوَىٰ * اِنْ هُوَ اِلَّا وَحَىٰ» (نجم: ۳ و ۴)؛ و نیز «فَاَوْحَىٰ اِلَىٰ عَبْدِهِ مَا اَوْحَىٰ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاىَ اُفْتَمَارُوْنَهُ عَلٰى مَا يَرٰى» (نجم: ۱۰ و ۱۱).

در این دسته بندی، کاربردهای قرآنی واژه «وحی»، جز در فقره اخیر، در معانی لغوی آن استعمال شده است و طبق دیدگاه طباطبایی، از کاربردهای وحی در قرآن (مانند قصص: ۷، انعام: ۱۲۱، مریم: ۱۱، شوری: ۵۱) به دست می آید که معنای آن عبارت از «القای معنا به نحو مخفی و به قصد افهام مخاطب» خواهد بود، ولی ادب دینی اقتضا می کند لفظ «وحی» فقط بر رابطه خداوند با انبیا و تکلیم الاهی با آنان اطلاق شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۹۳/۱۲)؛ و همین معنا از وحی است که محل نزاع متکلمان بوده و در این تحقیق محور بحث است.

۳. انواع وحی

«وحی» در اصطلاح و به معنای رابطه خاص بین خداوند و انبیای الهی انواعی دارد که قرآن کریم در آیه «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ» (شوری: ۵۱) به اجمال به آن اشاره می‌کند، که طبق دیدگاه طباطبایی، لفظ «وحیاً» در آیه و دو قسم پس از آن، هر سه از مصادیق تکلم خداوند با بشر است، با این تفاوت که در قسم اول، مراد، سخن گفتن خفی و بدون واسطه خداوند با پیامبر اسلام ﷺ است و در دو قسم دیگر، وحی با واسطه است؛ یعنی وجود حجاب و نیز حضرت جبرائیل، واسطه بین خداوند و انبیای الهی اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۳/۱۸-۷۴).

ولی فخر رازی لفظ «وحیاً» در آیه یادشده را به معنای لغوی و از سنخ الهام (و نه عین کلام) دانسته است: «... أنه تعالى خصَّص القسم الأول باسم الوحي، لأن ما يقع في القلب على سبيل الالهام فهو يقع دفعة فكان تخصيص لفظ الوحي به أولى فهذا هو الكلام في تمييز هذه الأقسام بعضها عن بعض» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۱/۲۷)، چنانچه عبارت ابومنصور ماتریدی در تفسیر آیه یادشده که می‌گوید: «فأخبر أنه ليس من البشر من يكلمه إلا بالطرق الثلاثة التي ذكرها ... و طرق الرسول الى معرفة ذلك في الدنيا الوجوه التي ذكرنا: أما الهام و أما اللقاء في المسامع و أما رسول يرسل فيخبر عن امره و كلامه» (ابومنصور ماتریدی، بی‌تا: ۱۴۱/۹) بر همین معنا اشاره دارد. ولی برخی معتقدند هر چند حقیقت وحی نسبت به جمیع انبیا واحد است، ولی مظاهر و انواع آن متعدد است که در آیه محل بحث، فقط به سه نوع آن اشاره شده است (زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۱۰/۲۵).

۴. پیشینه تاریخی بحث

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم، انتساب ظاهر الفاظ آن به خداوند و منزل بودن آن است: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (واقعه: ۷۷-۸۰)، چنانچه لازمه نزول و نیز تصریح برخی روایات، ذی‌بطون بودن آن را در پی خواهد داشت: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الى سبعة ابطن» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵: ۱۰۷/۴)، اما در وحی و کلام الهی دانستن الفاظ و ظاهر قرآن، نحله‌های فکری و

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۳

مذهبی، هر یک متناسب با رویکرد معرفتی خود اظهار نظر کرده‌اند. در تبیینات نقلی و کلامی، از یک سو، گروهی از اهل حدیث، کلام الاهی را همین اصوات و حروف می‌دانستند (البته به عنوان صفتی قدیم و ازلی) (ابن حنبل، بی تا: ۲۹۲/۱)، و معتزله نیز این الفاظ را مخلوق می‌دانستند ولی آن را از حوزه فعل الاهی تلقی می‌کردند (نک: قاضی عبدالجبار، بی تا: ۳۵۷)، که در جمع بین این دو دیدگاه، ابن کلاب برای اولین بار، بین حقیقت وحی و الفاظ دال بر آن تفاوت گذاشت (نک: ابن ابی العز الحنفی، ۱۴۲۷: ۱۶۸) و در ادامه، ابوالحسن اشعری و پس از او پیروانش و از جمله فخر رازی (فخر رازی، بی تا: ۶۱۲/۲۷) و دیگر متکلم تقریباً هم عصرش، ابومنصور ماتریدی (نسفی، ۲۰۰۶: ۲۹۹/۱)، همین رویه را در پیش گرفتند، امّا در تبیین فلسفی، برای اولین بار، ابونصر فارابی با مطرح کردن نظریه عقول و مسئله اتحاد نفس نبی با عقل فعال، رویه‌ای معرفت‌شناسانه از وحی را در پیش گرفت و پس از او ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳۲۱-۳۴۰) و ملاصدرا (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۴۱-۳۴۲) این تبیین را به کمال رساندند.

توضیح اینکه، در خصوص ارتباط الفاظ قرآن با معنا و نحوه نزول آن سه دیدگاه کلی وجود دارد که طبق بیان بدرالدین زرکشی، دو دیدگاه از سه دیدگاه مطرح شده بر انفکاک الفاظ و ظاهر قرآن از حقیقت و باطن آن دلالت دارند^۱ (زرکشی، بی تا: ۳۲۳/۱). دو دیدگاهی که زرقانی در *مناهل العرفان* با عبارت «قد اسفّ بعض الناس فزعم أنّ جبرائیل کان ینزل علی النّبی بمعانی القرآن والرسول یعبّر عنها بلغة العرب و زعم آخرون أنّ اللفظ لجبرائیل و أنّ الله کان یوحی الیه المعنی فقط» به آن اشاره دارد و هر دو نظر را باطل و مخالف با کتاب، سنّت و اجماع دانسته است، و بر این نکته تأکید دارد که چگونه ممکن است قرآن معجزه باشد و در عین حال لفظ آن از محمد ﷺ یا جبرائیل علیه السلام باشد (زرقانی، بی تا: ۴۲/۱).

همچنین، در پاسخ برخی که با استناد به آیات «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلٰی قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴) به نزول معانی قرآن بدون الفاظ معتقد شده‌اند، برخی دیگر به استناد همین آیات و نیز آیه ۱۹۵ همین سوره «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ»، خلاف این دیدگاه را نتیجه گرفته‌اند و می‌گویند: «علی أن الآیة من سورة الشعراء ... ناصه علی أن النّازل من عندالله و علی ید أمینه جبرائیل، هو هذا القرآن بنصّه و لفظه

العربی المبین» (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۸/۱). ضمن اینکه برخی مانند معمر و اتباع وی قرآن را عرض دانسته‌اند و آن را فعل حقیقی خداوند نمی‌دانند (اشعری، بی‌تا: ۱۹۲/۱).

۱.۴. حقیقت وحی به عنوان کلام نفسی

در بیان فخر رازی، انفکاک حقیقت کلام از الفاظ مشیر به آن چنین گزارش شده است که کلام الاهی یا همین حروف و کلمات است یا چیزی غیر از آن. اگر حقیقت کلام الاهی همین الفاظ باشد یا قدیم‌اند یا حادث، که خود ایشان اعتقاد به قدیم بودن حروف و کلمات را غیر عاقلانه دانسته‌اند. تحلیل او در حدوث الفاظ این است که این کلمات یا قائم به ذات خداوندند یا مخلوق در جسم دیگر. اما اگر حقیقت وحی چیزی غیر از این الفاظ و حروف باشد باید آن را صفتی قدیم دانست که این الفاظ بر آن دلالت دارند و این چیزی است که اشاعره به آن معتقدند: «الأشعری و أتباعه فإنهم زعموا أن کلام الله تعالی صفة قديمة يعبر عنها بهذه الحروف والأصوات» (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۳/۲۷).

وی در پاسخ به شبهه‌ای مقدر، اعتقاد اشاعره را چنین بیان می‌کند که، همان‌طور که بعید نیست خداوند، با وجود جسمانی و متحیز نبودن، رؤیت شود، کلام الاهی را نیز با وجود منزّه بودن از حرف و صوت ملک و رسول می‌تواند درک کنند. یعنی رسول یا ملک، قرآن را قبل از آنکه در لباس لفظ درآید، بدون قوه سامعه، می‌تواند دریافت کنند. وی برای دفاع از این اعتقاد استدلال می‌کند که: آنجا که وحی با واسطه درک می‌شود، اولین شخصی که وحی را می‌شنود (چه پیامبر باشد و چه ملک) از کجا می‌داند که آنچه شنیده است کلام خدا است؟ اگر گفته شود چون آنچه این واسطه درک کرده صفتی قدیم و منزّه از حرف و صوت است می‌توان گفت در هنگام درک این صفت، بالضروره الاهی بودن کلام را هم درک می‌کند، ولی اگر آنچه شنیده شده همین حروف و اصوات باشد یقین به کلام الاهی بودن آن ممتنع است (همان: ۶۱۴). یعنی به تعبیر صاحب تفسیر الوسیط: «حقیقة الوحی الالهی: عرفان یجده الشخص من نفسه، مع یقین بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة ... و کلام الله هو المعنی القائم فی النفس» (زحیلی، ۱۴۲۲: ۴۱۴/۱-۴۱۵).

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۵

در این دیدگاه، قرآن حاضر کلام لفظی و حادث است و حقیقت کلام یا کلام حقیقی، کلام نفسی است؛ یعنی حقیقتی که در نفس یا ذات متکلم است و کلام لفظی بیانگر آن است. به عبارت دیگر، الفاظ قرآن صفت فعل خدا و تعبیری از آن معنای ازلی و صفت قدیم و قائم به ذات است. از این رو فخر رازی اطلاق کلام خدا بر الفاظ و حروف قرآن را اطلاق مجازی می داند و تصریح می کند که: «إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز»؛ و به تعبیر وی، وقتی می گوئیم کلام خدا معجزه محمد ﷺ است منظورمان این است که این الفاظ و حروف حادث اند. زیرا کلام ازلی خدا که قبل از آفرینش محمد ﷺ وجود داشته است نمی تواند معجزه او باشد (همان: ۴۴/۱).

اینکه «در نگاه قائلان به نظریه کلام نفسی، وجه تسمیه ظاهر یا الفاظ قرآن به کلام الاهی و وحی خواندن آن چیست؟» مطلبی است که ابومنصور در مقام پاسخ به آن معتقد است این وجه تسمیه به دلیل سرعت وقوع آن است؛ و از این جهت، در نگاه وی، نه تنها حقیقت وحی به انبیا، بلکه حقیقت الهام و وحی شیاطین به دوستانشان نیز برای مخاطبان آن روشن نیست (ابومنصور ماتریدی، بی تا: ۱۶۳/۵). به اعتقاد ماتریدی، هرچند در آیه «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۱۶۴) برخی معتقدند خداوند کلام را به شکل صوت خلق کرده و آن را در مسامع القا فرموده است، اما گروه دیگر معتقدند خداوند وحی را به شکل مکتوب بر پیامبرش نازل و موسی ﷺ به آن مکتوب تکلم کرد، ولی ما کیفیت آن را نمی دانیم. آنچه می دانیم این است که خداوند صوتی را ایجاد کرده که قبلاً نبوده و آن صوت را به موسی ﷺ شنونده است. زیرا کلامی که خداوند در ازل به آن موصوف است، متصف به حروف، هجاء، صوت و آنچه کلام خلق به آن متصف است نیست. لذا اگر گفته شده: «هذا كلام الله»، این از باب موافقت و مجاز است. پس آنجا که فرمود: «حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه: ۶) منظور این نیست که کلام ازلی شنیده می شود، بلکه از آن جهت که ظاهر این الفاظ با کلام ازلی سنخیت و به آن اشاره دارد به آن کلام می گویند (همان: ۴۲۰/۳).

وی در تفسیر آیه «إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ» (حاقه: ۴۰) می‌گوید: «ثم الأصل أن [الكلام والقول] لا يسمعان، و إنما المسموع منهما الصوت الذي يعرف الكلام والقول به، و يدل عليه، لا أن يكون كلامه في الحقيقة صوته، فينسب أيضا هذا القرآن إلى كلام الله - تعالى - لما يدل على كلامه، لا أن يكون المسموع - في الحقيقة -» (همان: ۱۸۹/۱۰). در این عبارت، ابومنصور، شنیده‌شدن حقیقت کلام الاهی را ممتنع دانسته است، حتی اگر کیفیتی غیر از کیفیت کلام ملفوظ، یا به اعتقاد ایشان کلام مجازی، برای آن قائل باشیم و این می‌تواند وجه اختلاف اعتقاد وی با فخر رازی در کیفیت کلام حقیقی باشد؛ چراکه فخر رازی با وجود اعتقاد به مجازی بودن و دال بودن الفاظ قرآن بر کلام نفسی و حقیقت کلام، شنیده‌شدن حقیقت کلام را ممتنع نمی‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۳/۲۷) که خلاف این دیدگاه را ماتریدی از جانب فخر رازی چنین گزارش می‌کند: «زعم أبو منصور ... أن تلك الصفة القائمة يمتنع كونها مسموعة، و إنما المسموع حروف و أصوات يخلقها الله تعالى في الشجرة و هذا القول قريب من قول المعتزلة والله أعلم» (همان).

۵. وحی و کلام الاهی در تبیین طباطبایی و جوادی آملی

تبیین حقیقت وحی و نمود آن با تکیه بر اندیشه فلسفی محمدحسین طباطبایی و جوادی آملی راه‌گشا خواهد بود؛ دو اندیشمندی که در تفسیر کلام الاهی دارای اثر و صاحب نظرند و در متن گفتمان فلسفی دینی نیم قرن اخیر نیز فعال بوده‌اند. این تبیین در دو عنوان «وحی و کلام الاهی در مقام کنه» و «وحی و کلام الاهی: واحدی مشکک» مطرح می‌شود.

۱.۵. وحی و کلام الاهی در مقام کنه (نفس الامر) و نمود

از نگاه طباطبایی، حقیقت وحی برای بشر ناشناخته است و ما از موهبت وحی بی‌بهره‌ایم. به عبارت دیگر، آن را نچشیده‌ایم، حقیقت آن برای ما مجهول است و فقط برخی از آثار آن را، که قرآن و اوصاف نبوی است، می‌توانیم بشناسیم (طباطبایی، ۱۳۵۳: ۱۴۹). وی بین حقیقت و نمود وحی فرق می‌گذارد و در تفسیر آیه «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲) می‌گوید: «مرجع ضمیر در فعل «انزلناه» کتاب است،

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۷

چراکه کتاب مشتمل بر آیات الاهی و معارف حقیقی است که در مرتبه انزال، لباس قرائت و عربیت به خود گرفته است» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۶/۱۱)؛ و معتقد است همین که خداوند امید تعقل و فهمیدن مردم را در آیه غایت قرار داده، خود، شاهد بر این است که قرآن قبل از آنکه به زبان عربی درآید در مرحله‌ای از کینونت بوده که در آن مرحله عقول بشر به آن دسترسی نداشته است؛ چنانچه در سوره زخرف اشاره شده است: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴). لذا کتاب بر حسب موطن نفس الامری و واقعیتش، مافوق فکر و عقول بشری است، و خدای تعالی آن را از آن موطن پایین آورده، و در خور فهم بشر نازل کرده است؛ به این امید که عقول بشر با آن انس گیرد و حقایقش را بفهمد (همان: ۸۴/۱۸).

هرچند سخن از مرتبه نفس الامری وحی و کلام الاهی، شباهت این دیدگاه به نگاه اشاعره و ماتریدیه را متبادر می‌کند، ولی نقد طباطبایی بر اشاعره، مخالفت وی با نظریه کلام نفسی را روشن می‌کند. وی می‌گوید وقتی ما سخن می‌گوییم در درون دل و در نفس خود چیزی به جز مفاهیم ذهنی که همان صورت‌های علمی است نمی‌یابیم. لذا اگر منظور اشاعره از کلام نفسی همین مفاهیم باشد، که مفاهیم کلام نیست، بلکه علم است، و اگر چیز دیگری غیر صور علمی را کلام نامیده‌اند، ما در نفس خود چنین چیزی سراغ نداریم. از سویی خدای سبحان منزّه است از اینکه ذهن داشته باشد تا مفاهیم در ذهن او نقش ببندند (همان: ۳۲۸/۲).

لذا قرآن در عین حالی که تکلم به معنای معهود بین مردم را از خدای تعالی نفی می‌کند در آیه «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (شوری: ۵۱) حقیقت معنای تکلم را درباره خدای تعالی اثبات کرده است، ولی آن حد اعتباری را که در تکلم معهود بشری است ندارد، و وقتی اثر کلام و نتیجه آن که همان فهماندن طرف باشد در خدای تعالی هست، قهراً به طور محدود جزء امور اعتباریه (اموری که فقط در اجتماع انسانی اعتبار دارد) باقی می‌ماند. از این رو آنچه در بیان طباطبایی مشهود است قائل شدن وی به مرتبه‌ای از اعتباری بودن الفاظ قرآن در برابر حقیقت وحی است، ولی این اعتباریت به معنای اعتباریت بشری که بهره‌ای از واقعیت ندارند نیست. یعنی انسان می‌تواند از طریق امری (مانند لفظ که فعل حقیقی الاهی است) به حقیقتی بالاتر که

مرتبه باطنی آن است، پی ببرد و خداوند هم برای فهماندن معنای مقصود به بشر، همین ظرفیت معهود اجتماعی را هدف گرفته است. یعنی خاصیت کلام در خدای سبحان هست و خداوند هم مقصود خود را به پیامبر خود می‌فهماند، و این همان حقیقت کلام است ... و ما خواه چگونگی این تفهیم را درک کنیم و خواه درک نکنیم، نمی‌توانیم خواص کلام معهود نزد خود را از خدا سلب کنیم و بگوییم خدا کلام ندارد، بلکه باید بگوییم آثار کلام یعنی تفهیم معانی مقصود و القای آن در ذهن شنونده در خدای تعالی هست (همان: ۳۱۷/۲).

پس این مقدار از اعتباریت کلام پذیرفته است. البته کلام الاهی در اندیشه طباطبایی مصادیقی دارد که یکی از آنها تفهیم معنا و مقصود به مخاطب است؛ چنانچه مصداق دیگرش اشاره است؛ مثل اینکه با دست به کسی اشاره کنی که بنشین، یا بیا و مانند آن. چون این حرکات هم وسیله‌ای برای تفهیم و مصداقی برای حقیقت کلام است، ولی علاوه بر این دو مصداق، موجودات خارجی که هر یک معلول علتی هستند و با هستی خود، هستی علت خود را نشان می‌دهند، و با خصوصیات ذاتشان بر خصوصیات علت خود دلالت می‌کنند، هم مصداق کلام الاهی‌اند، و هر موجود از موجودات عالم به آن جهت که وجودش مثالی برای کمال علت فیاضه است کلام است؛ و خدای تعالی با این کلمه سخن می‌گوید، و کمالات اسما و صفات خود را که نهفته در ذات او است ظاهر می‌کند. پس خدای تعالی همان‌طور که خالق عالم بوده و عالم، مخلوق او است، همچنین متکلم به عالم است، و عالم، کلام او است (همان: ۳۲۶/۲). در این بستر، حقیقت کلام عبارت می‌شود از: «کشف ما فی الضمیر»؛ و به این معنا، هر معلولی برای علتش کلام خواهد بود، چون با هستی خودش از کمال علت خود کشف می‌کند؛ کمالی که اگر هستی معلول نبود همچنان در ذات علت نهفته بود (همان: ۲۵۰/۱۴).

۲.۵. وحی و کلام الاهی: واحدی مشکک

از آنجا که وجود، حقیقتی واحد و البته دارای مراتب متعدد است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۰/۱) که نازل‌ترین مراتب آن ظهور در قالب ماهیات و صور محسوسه است و کثرت وجود در

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۸۹

مراتب، تکثری است که نه عارض از خارج است، (چون وجود غیر ندارد) و نه از لحوق اجزای داخلی عارض می‌شود (چون وجود حقیقتی بسیط است) بلکه کثرتی است که از حاق وجود ناشی می‌شود و مابه‌الامتیاز در آن به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد (همان: ۱۲۴) طباطبایی برای کلام الاهی نیز، علاوه بر معنای خاص آن که وحی است، معنای عامی قائل است که همه موجودات از جهت انتسابشان به خداوند را شامل می‌شود؛ حقایقی که معنای وجود در آنها واحد بوده و به اعتبار حدود وجود و ماهیات عارض بر وجود متکثرند. از این رو با استفاده از تفسیر وی از آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر: ۵۰) که «امر خدا» را عبارت از کلمه «کن» می‌داند^۳ و می‌گوید آیه بر حسب مؤدایش فی نفسه حقیقتی عمومی در مسئله خلقت موجودات را افاده کرده، و می‌فهماند هستی موجودات از آن جهت که فعل خدا است، چون لمح بصر فوری است^۴ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۸/۱۹). وی ذیل آیه «و اوحی فی کلّ سماء امرها...» (فصلت: ۱۱ و ۱۲) استفاده می‌کند که تدبیر به معنای آوردن امر به دنبال امر، نخست از عرش صادر می‌شود، سپس از آسمانی به آسمان دیگر نزول می‌کند و بر هر آسمانی امر مختص به آن وحی می‌شود. به نظر وی، اطلاق وحی به انزال امر، از آن جهت است که امر کلمه وجودی حق است و القای این کلمه وجودی بر شیء همان وحی خدا به او است. لذا همیشه از آسمانی به آسمان دیگر نازل می‌شود تا به زمین برسد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۳).

بنابراین، همه موجودات جسمانی و آثار آنها در اصل وجودشان که از حضرت حق افاضه می‌شود دارای دو وجه امری غیرتدریجی و خلقی تدریجی هستند، اما عالم خلق متفرع بر عالم امر و متأخر از آن است و هر موجود زمانی از نظام تدریج قائم و متفرع بر موجودات امریه آن عالم بوده و امر همراه خلق و محیط بر آن است (همان: ۲۱-۲۲). بر این مبنا، همه حقایق وجودی، از جمله نظام مفاهمه و نیز الفاظ و سیر دلالت آنها بر معانی نیز مرتبه‌ای از عالم خلق بوده که متصل با مرتبه امر و خزائن امور در نزد خداوند است، چنانچه فرمود: «و ما من شیء الا عندنا خزائنه» (حجر: ۲۱) که طباطبایی از لفظ «خزائن» در آیه که به صورت جمع آمده و مشعر به کثرت است، بهره‌جسته و معتقد است امتیاز بین افراد مختلف آن به شدت و ضعف وجود برمی‌گردد و کثرت در آن، رتبی و نه فردی است (همان: ۲۳-۲۴). با این تفصیل می‌توان گفت:

وحی و کلام الاهی در مرتبه «کن» امری واحد و عاری از ویژگی‌های زمانی، مکانی، لفظ و دیگر اعتبارات ماهوی است؛ و همان‌طور که حقیقت وجود که امری واحد است، در لباس ماهیات متعدد ظهور می‌یابد، وحی و کلام الاهی نیز که در ساحتی، واحد و فارغ از ویژگی‌های اعتباری است، اگر در ساحت ماهیات و اعتبارات ظهور کند، احکام آن ساحت بر آن عارض خواهد شد و آنگاه که بر نفس انسانی وارد می‌شود، در الفاظ و عبارات که از ویژگی‌های مفاهمه انسانی است متکثر می‌شود. با این توضیح که:

نشأ اعتبار به دست انسان، مظهري از مظاهر خداوند است. یعنی هرچند دلالت الفاظ بر معانی، اعتباری است اما فرآیند اعتبارکردن، و وضع الفاظ برای اشاره به معانی، خود امری حقیقی است، و منعی ندارد که حقیقت عینی به قالب اعتبار درآید. چون انسان در نشأ مادی واقعاً از دریچه الفاظ به معانی و حقایق پی می‌برد. به عبارت دیگر، فرآیند وضع الفاظ برای درک معانی، تکوینی و حقیقی (و نه اعتباری) است و ایجاد الفاظی متناسب با معانی و باطن کلام و وحی الاهی، از جانب خداوند هم حقیقت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۴۸). لذا همان‌طوری که ایجاد حقیقت وحی الاهی در نزد حق به عنوان «علی حکیم» کار خدای سبحان است، تنزیل آن حقیقت به لباس عربی مبین و جعل الفاظ در مرتبه‌ای، برای اشاره به مرتبه و حقیقت بالاتر نیز کار خدای متعال است (همو، ۱۳۸۶: ۲۴۷/۱).

از نگاه دیگر و در قاعده تجلی، آن‌گونه که حضرت علی ع فرمود: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِى كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ بِمَا أَرَاهُمْ مِنْ قُدْرَتِهِ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۳: ۱۶۵)، وحی و کلام الاهی، یعنی قرآن، حقیقتی است که از ملکوت تا ملک، و از مراتب غیب تا شهود را در بر گرفته و ریسمانی آویخته از ساحت الاهی به جان و چشم و گوش حضرت نبوی است، که در عین علو و بلندمرتبه‌بودنش، نزدیک و در عین قرابت و همجواری‌اش، بزرگ و برتر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۱۶۵). یعنی حقیقت وحی و کلام الاهی موجودی وزین است که در سیر تجلی و تنزل از غیب به شهادت، آن ثقل معنوی و وزن ملکوتی در عالم ماده و ملک ظهور می‌کند (همو، ۱۳۸۲: ۴۷/۵) ولی تنزل حقیقت تکوینی قرآن باید مسیری داشته باشد تا در آن مسیر حقیقت قرآن تنزل یابد و با

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۹۱

اعتبار پیوند بخورد که محتملاً آن مسیر ویژه، نفس مبارک رسول اکرم ﷺ است (همو، ۱۳۸۸ ب: ۴۸)؛ و واضح است که جعل کلام الاهی و نزول آن در نفس نبوی متناسب با هدف نزول و با لحاظ شرایط مفاهمه در عالم اعتبار است؛ یعنی از آن جهت که مستعدترین نفوس در دریافت وحی، در وادی اعتبار متّصف به عربیت است، آخرین مرتبه جعل کلام الاهی نیز با ویژگی عربیت خواهد بود. در این بستر، ظاهر کلام الاهی را که در قالب الفاظ جلوه کرده است باید آخرین ظهور و ملکی‌ترین مرتبه این حقیقت دانست، و چون «وحی» الاهی معطوف به علم حضوری نبی است، از جنس یافتن است و پیامبر وقتی وحی را می‌یابد یقین دارد که یافته او وحی است (همو، ۱۳۸۷: ۲۴۱)، و وقتی حقیقت کلام خدا بر روح رسول اکرم ﷺ تنزل می‌یابد، یا آن حضرت در قوس صعود، به ملاقات حقیقت وحی نائل می‌آید، در دریافت وحی الاهی هیچ‌گونه ابهامی ندارد و به شناخت کامل کلام الاهی نائل می‌شود (همو، ۱۳۸۸ ج: ۸۱).

این تحلیل مشعر به پرسش فخر رازی است که رسول یا ملک از کجا می‌داند که آنچه شنیده است کلام خدا است و گفت: «اگر گفته شود، چون آنچه را که این واسطه درک کرده صفتی قدیم و منزّه از حرف و صوت است، می‌توان گفت در هنگام درک این صفت، بالضروره الاهی‌بودن کلام را هم درک می‌کند، و طبیعتاً اگر از جنس الفاظ باشد یقین به وحی‌بودن آن ممتنع است» که تحلیل جوادی آملی مبین آن است که فهم مرتبه عالی وحی برای نبی با صعود نفس نبوی به مراتب عالی کمال و مشاهده حضوری حقایق، نیز ممکن و بلکه ضروری است. چون مبتنی بر پذیرش نقش سیر صعود نفس نبوی در تلقاء وحی و تنزیل آن روشن است که نفس در صعود خود عین عالم عقل و متحد با آن و حاضر در نزد آن است و در علم حضوری محال است مدرک، خود و حالات و مراتب خود را درک نکند، و اگر چنان است که نفس نبی به عنوان انسان کامل، در دریافت حقایق و حیانی از کلام تا کتاب، طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول دخیل است، قرآن ناطق در کنار قرآن صامت شکل می‌گیرد (بهشتی و یعقوبیان، ۱۳۸۹: ۱۰۷-۱۳۲).

از این رو تنزل حقایق و حیانی و کلام الاهی بدون واسطه و خود به خود نیست، بلکه به واسطه تنزل و انبعاث نفس نبی از عوالم غیبی به عالم ناسوت، در بستر درجات متشکّکه هستی، متنزل می‌گردد (همان). چنان‌که ملاحظه را اشاره می‌کند: «و حقیقة القرآن

عند المحققین من العرفاء، هو جوهر ذات النبی» (صدر الدین الشیرازی، ۱۳۷۰: ۲۲/۶). یعنی نفس نبوی در صعود خود عین حقیقت وحی می‌شود و با نزول خود و اتحاد با مرتبه حسی، همان عین، تنزل می‌یابد و لباس عربیت می‌پوشد. در تبیین صدرا، هر کس در القاب قرآن مانند مجید، مبین، نور، کریم، حکیم و ... دقت کند و به اوصاف نبوی نیز نظری افکند، اوصافی چون نور، سراج، محمود، محمد، احمد، قاسم، حاشر، ماحی، هادی، بشیر، منذر و ... خواهد یافت که این مفاهیم بین نبی ﷺ و قرآن مشترک هستند و اتحاد لوازم، بر اتحاد ملزوم دلالت دارند (همان) و طبیعی است همان‌طور که حقیقت نبی جز برای او و کسی که در مقام او یا بالاتر از او باشد قابل درک نیست، کنه و حقیقت کلام و وحی الهی نیز جز برای نبی و نفس معادل یا حقیقت فراتر از او قابل درک نیست و مراتب نازله وحی و کلام الهی نیز جز با هدایت و تبیین نبوی بر بواطن آن، اشاره مفید یقین نخواهند داشت. پس نباید توهم شود که دریافت علوم از جانب نفس نبوی بر سبیل تقلید است. چون علم تقلیدی علم یقینی نیست، در حالی که حقیقت نبی و نفس قدسی او با ظفر بر مبادی و اسباب و اتصال به ملائک، علوم را دریافت و درک می‌کند (همان: ۲۷۶).

با وجود این، درک نکردن کنه و حقیقت وحی از سوی غیرمعصوم و انسان‌های افتاده در وادی اعتبارات، معقول است، اما این درک نکردن به معنای نفهمیدن پیام و مقصود جاعل کلام نیست، چراکه جاعل که خدای عالم و حکیم است، پیام هدایت خویش را با علم به ظهور آن در ویژگی‌های بشری و اطمینان از اینکه بشر آن را درمی‌یابد، در همین ساحت و در قالب همین الفاظ اعتباری، جعل کرده است. اما چون وحی و کلام الهی امری تشکیکی است، به تعبیر جوادی آملی، معرفت و شناخت آن نیز تشکیکی خواهد بود، با این تفاوت که حرکت معرفتی به سوی حقیقت و کنه وحی، با فهم الفاظ و مدالیل آن آغاز می‌شود و در سیری تصاعدی، درک هر مرتبه زمینه صعود به مرتبه بالاتر را فراهم می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۰۳). از این‌رو نماز که از مهم‌ترین رهاوردهای وحی قرآنی است، هم همین ویژگی را دارد؛ حقیقتی که از مرحله قرائت تا اوج معارف آن را، که از کسوت هر گونه کثرتی مبراً و از تقمص هر گونه جامه اعتبار منزّه است، در بر می‌گیرد (همان). بر این مبنا باید گفت ادراک حقیقت وحی

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۹۳

برای عموم انسان‌ها و با حواس پنج‌گانه ممکن نیست، بلکه به قدرت ادراکی دیگری نیاز دارد که فاقدان این قدرت، توان شناخت آن را ندارند و این شناخت فقط مقدر معصومان علیهم‌السلام است (همو، ۱۳۸۵: ۱۳۳/۱).

نتیجه

وحی و کلام الاهی حقیقتی از سنخ وجود و دارای مراتب شدت و ضعف است که از مرتبه نفس‌الامری تا مرتبه اعتبار و تلبس به لسان عربی مبین را فرا گرفته است. کنه این حقیقت و نحوه ارتباط نبی با آن، برای بشر عادی دست‌نیافتنی و مرموز است، اما نفس نبوی به عنوان حد واسط بین مرتبه عالی و سافل این حقیقت، از یک سو با صعود به مرتبه نفس قدسی و اتصال و بلکه اتحاد با عالم عقلی، باطن و حقیقت کلام الاهی را حضوراً ادراک می‌کند و با تنزل نفس قدسی نبوی و اتحاد ثانی با عالم اعتبار، معارف متحد با نفس او نیز تکویناً تنزل یافته، متناسب با عالم حسی، در قالب الفاظ ظهور می‌یابد. آنچه در این سیر محور مناقشات کلامی است، میزان نقش نفس نبوی در تنزل وحی از مرتبه ملکوتی به مرتبه ملکی آن است که تبیین وحی و کلام الاهی به عنوان حقیقتی واحد ولی مشکک و نیز جعل امر الاهی و وحی پیام هدایت متناسب با ساحت وجودی هر آسمان و از جمله آسمان دنیا، از سوی حق تعالی یا وسائط تدبیر و ملائک الاهی، این ابهام را تا حدی مرتفع می‌کند، ولی آنچه در نهایت مبین تامّ این واقعیت است، فهم سعه وجودی نفس نبوی و سیطره آن بر عوالم هستی است. به این معنا که هرچند وحی و کلام الاهی از صفات فعلی ذات باری است، ولی ظهور آن در هر ساحتی نیازمند استعداد لازم است و این استعداد جز در ظرف وجودی حقیقت نبی فراهم نمی‌آید و از این جهت است که کنه آن با کنه حقیقت نبوی مساوق است و لازمه دریافت و ادراک این کنه، صعود بشر به مرتبه کنه و نفس‌الامر و آسمان فراااعتبار است. واضح است که این حقیقت، همان‌گونه که قبل از تلبس به مفاهیم در مرتبه‌ای از آسمان وجود نبی مکشوف، درک‌شدنی و رؤیت‌پذیر است، در مراتب نازله نفس نبوی که متوجه عالم ملکی است، نیز به رنگ و لباس عالم ناسوتی درک‌شدنی و رؤیت‌پذیر است و این درک و رؤیت وحی در مراتب متعدد باعث نمی‌شود در سیر نزول برای نبی

نقش فاعلی قائل شویم، چراکه نفس نبی فقط ظرفی وسیع و مستعد ظهور کلام و وحی الاهی است و این ظرفیت را دارد که وسائط و ملائک الاهی، وحی را در مراتب متعدد آن به ظهور برسانند. آری این امر در مبنای فلسفی اتحاد عقل و عاقل و معقول قابل فهم است که وقتی حقیقت وحی و قرآن کریم از مسیر نفس نبوی به ظهور می‌رسد، خود نفس نبوی نیز عین علمی وحی و قرآن کریم و بلکه مرتبه نطقی آن خواهد بود.

با چنین تبیینی پناه‌بردن به کلام نفسی برای تنزیه کلام الاهی ضرورت ندارد؛ چراکه در این سیر نیز، کنه غیرملفوظ کلام الاهی محل تأکید است، با این تفاوت که هدف غایی از کلام الاهی در این تبیین که همانا هدایت است با ظهور در مراتب نازلۀ تأمین شده و با تطبیق آن بر مراتب وجود قابل فهم است، ولی در کلام نفسی، علت غایی کلام و نحوه ارتباط کلام نفسی با کلام ملفوظ یا نحوه دلالت کلام ملفوظ بر کلام نفسی مبهم است. گذشته از اینکه قدیم و ازلی دانستن آن نیز مفسده دارد.

پی‌نوشت‌ها

۱. که در متن مقاله به آن پرداخته می‌شود.
۲. طبق این نظر، نازل‌شده بر نبی اکرم ﷺ یا لفظ و معنا هر دو است، یا جبرائیل علیه السلام فقط معانی را نازل کرده و سپس نبی اکرم ﷺ آن معانی را در قالب الفاظ و لغت عرب ریخته، یا معانی بر جبرائیل علیه السلام نازل شده و وی قبل از نزول آیات بر نبی اکرم ﷺ، خود، آنها را در قالب لغت عرب ریخته است.
۳. و با بهره از سیاق کلام نتیجه می‌گیرد که وقتی خداوند تحقق و هستی چیزی را اراده کند هست شدن آن چیز احتیاجی به اینکه بار دیگر و بار دیگر امر را تکرار کند ندارد، بلکه همین که یک بار کلمه «کن» را القا کند متعلق آن هست می‌شود.
۴. هر چند از حیث وجود (موجودات زمانی و تدریجی) کم کم به وجود می‌آیند.

منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه (۱۴۱۳). گردآورنده: محمد بن حسین شریف الرضی، محقق: عزیزالله عطاردی قوچانی، تهران: نشر بنیاد نهج‌البلاغه.

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۹۵

ابن ابی العز الحنفی (۱۴۲۷). شرح العقیة الطحاویة، تخریج: ناصر الدین الالبانی، بی جا: دار السلام لطباعة والنشر والتوزیع والترجمة، الطبعة الاولى.

ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین (۱۴۰۵). عوالی الثالی العزیزة فی الاحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء للنشر، ج ۴.

ابن حنبل، احمد (بی تا). المسائل المرویة عن الامام احمد بن حنبل فی العقیة، محقق: احمدی عبدالله بن سلمان، مکه مکرمه: دار طیبة.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء، محقق: حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴). لسان العرب، بیروت: دار صادر، الطبعة الثالثة.

ابومنصور ماتریدی، محمد بن محمد (بی تا). تأویلات اهل السنة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

اشعری، علی بن اسماعیل (بی تا). مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، مصحح: هلموت ریتز، بیروت: دار النشر فرانز شتاینر، ج ۱.

بهشتی، احمد؛ یعقوبیان، محمدحسن (۱۳۸۹). «حقیقت تشکیکی وحی در هندسه حکمت متعالیه»، در: معرفت فلسفی، ش ۲۹، ص ۱۰۷-۱۳۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). تسنیم، قم: اسراء، چاپ اول ج ۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). بنیان مرصوص امام خمینی (ره)، قم: اسراء، چاپ هشتم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). ادب فنای مقرران، قم: اسراء، چاپ چهارم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). دین شناسی، قم: اسراء، چاپ پنجم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ الف). شمس الوحی تبریزی، قم: اسراء، چاپ پنجم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ب). قرآن در قرآن، قم: اسراء، چاپ هشتم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ج). وحی و نبوت، قم: اسراء، چاپ اول.

خلیلی، مصطفی (۱۳۸۷). «وحی و امور و حیانی از نگاه سه حکیم الاهی: امام خمینی، علامه طباطبایی و شهید مطهری»، در: ماه نامه معرفت، س ۱۷، ش ۱۳۲، ص ۴۱-۵۸.

دائرة المعارف چندرسانه ای قرآن کریم: نرم افزار جامع التفاسیر (۱۳۸۸). قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق/بیروت: دار العلم/المدار الشامیة، الطبعة الاولى.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۱۸). *التفسیر المنیر فی العقیة والشریعة والمنهج*، بیروت/دمشق: دار الفکر المعاصر، الطبعة الثانية.

زحیلی، وهبة بن مصطفى (۱۴۲۲). *تفسیر الوسیط*، دمشق: دار الفکر، الطبعة الاولى.

زرقانی، محمد عبدالعظیم (بی تا). *مناهل العرفان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.

زرکشی، محمد بن بهادر (بی تا). *البرهان*، محققین: مرعشی، ذهبی و کردی، بیروت: دار المعرفة، ج ۱.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *شواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، حاشیه نویس: هادی بن مهدی سبزواری، مصحح: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۰). *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق: محمد خواجوی، قم: بیدار، چاپ دوم، ج ۶.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۳). *قرآن در اسلام*، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح: علی شیروانی، قم: دار الفکر، ج ۱.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه: صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۲۷.

فیومی، احمد بن محمد (بی تا). *مصباح المنیر*، بی جا: بی تا.

قاضی عبدالجبار (بی تا). *شرح الاصول الخمسة*، معلق: ابی هاشم احمد بن حسین، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱). *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چاپ ششم، ج ۷.

قمی، علی ابن ابراهیم (۱۳۶۷). *تفسیر قمی*، قم: دار الکتب، چاپ چهارم، ج ۲.

حقیقت وحی و کلام الاهی: از کلام نفسی تا تبیین فلسفی طباطبایی و جوادی آملی از آن / ۹۷

کریمی، مصطفی (۱۳۸۶). وحی شناسی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ج ۱.

نسفی، میمون بن محمد (۲۰۰۶). تبصرة الأدلة فی اصول الدین علی طریقة الامام ابی منصور الماتریدی، محقق: سلامه لکود، دمشق: المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیة، ج ۱.

