


## نقد و بررسی نظریه «رؤیابانگاری وحی» با رویکرد عرفانی

ک. مرتضی زاده بامری  / دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

mortezazadehbamery@gmail.com

h.mozaffari48@gmail.com

حسین مظفری / استادیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۲۴ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۸

### چکیده

از منظر سروش، وحی همان رؤیا و رؤیا نیز همان وحی است. ایشان به صراحت قرآن را از جنس خواب و نبی اکرم ﷺ را راوی رؤیاهای رسولانه می‌دانند. وی با استشهاد به آراء اهل معرفت معتقد است: جبرئیل محصول قوه خیال رسول الله ﷺ و شأنی از شئون ایشان است. از دیدگاه وی وجود تناقضات و به کار رفتن واژگان مبهم در قرآن، مؤید نظریه «رؤیای نبوی» است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و انتقادی اصل ادعای سروش و استشهادات وی را بررسی کرده و روشن ساخته که اصل ادعای او مخدوش و استشهادات وی ناتمام است؛ زیرا: ۱. رؤیایی که مقدم بر آمدن جبرئیل است، وحی نیست، بلکه شبه‌وحی و از اسباب و مقدمات نبوت است و پس از آن، جبرئیل رسالت و به تبع آن، قرآن را برای ایشان از جانب خداوند آورد. بنابراین وحی رؤیایی از سنخ الهام و قبل از نزول ملک است، در حالی که وحی رسالی و نزول قرآن با واسطه ملک، آن هم در بیداری صورت می‌گیرد. ۲. مطابق آموزه سریان انسان کامل، علم انسان به مراتب عالم، همان علم او به مراتب خویش است که از سنخ علم حضوری است. بدین‌روی خطا در آن راه ندارد. ۳. هرچند قرآن به معنای تدوینی آن در مرتبه مادی به‌طور کامل نازل نشده، با این حال، وجود نسخه عقلی آن، مصحح اطلاق واژه «کتاب» بر آن است.

کلیدواژه‌ها: وحی، رؤیا، رؤیابانگاری، عرفان اسلامی، سروش.

یکی از ارکان و اصول ادیان توحیدی اصل «نبوت» است که خود مبتنی بر وحی است. اندیشمندان دیدگاه‌های متفاوتی درباره حقیقت وحی و ابعاد گوناگون آن دارند. در این میان، برخی از روشنفکران معاصر با استناد به برخی از کلمات عرفا، رویکردی متفاوت اتخاذ و نظراتی نامأنوس و خلاف مشهور در باب وحی ارائه کرده‌اند. از جمله این افراد، عبدالکریم سروش است. او پس از طرح دیدگاه‌های پیشین خود در آثاری همچون *بسط تجربه نبوی*، گامی فراتر نهاده و ذیل مجموعه مقالات «محمد ﷺ؛ راوی رؤیاهای رسولانه»، مقوله وحی را تا حد رؤیای پیامبر تقلیل داده است.

این مقاله ضمن بیان دیدگاه‌های پیشین سروش در باب وحی، نهایی‌ترین دیدگاه وی در این باره را تبیین و آن را نقد و بررسی کرده است.

### ۱. سیر تطور فکری سروش در باب وحی

سروش دارای دیدگاه‌های مختلفی در باب وحی است. اولین گام وی در این زمینه با وحیانی خواندن قرآن آغاز شد و با بسط تجربه نبوی استمرار یافت. سپس در نهایی‌ترین دیدگاه خویش، قرآن را رؤیای پیامبر پنداشت. در این بخش به سیر ادعاهای ایشان در زمینه وحی خواهیم پرداخت:

#### ۱-۱. وحی قرآنی؛ کلام خدا

سروش در ابتدا، دیدگاه سنتی و اصیل مسلمانان در باب وحی را می‌پذیرد و معتقد است: قرآن کلامی الهی و عین کلمات خداوند است که در اختیار ما قرار گرفته و از این رو باید بین کلمات پیامبر ﷺ و کلمات قرآن فرق گذاشت. در واقع کلمات پیامبر تفسیر قرآن است، نه خود قرآن (سروش، ۱۳۸۸، ص ۷۷-۷۸).

#### ۱-۲. تجربه نبوی

در مرحله بعد، سروش پایه‌گذار نظریه «وحی به‌مثابه تجربه نبوی» شد (سروش، ۱۳۸۵، ص ۷) و پیامبر ﷺ را آفریننده و تولیدکننده وحی دانست (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۵ و ۱۶). از منظر وی، مضمون وحی از جانب خداست، اما الفاظ آن از جانب پیامبر است. به عبارت دیگر، انزال معانی از ناحیه حق تعالی است و صورت‌دهی و قالب‌بندی آنها برعهده نبی است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۶).

#### ۱-۳. کلام محمد ﷺ؛ رؤیای محمد ﷺ (محمد ﷺ؛ راوی رؤیاهای رسولانه)

سروش تجربه‌های دینی را دارای مراتب گوناگونی می‌داند، به‌گونه‌ای که رؤیای صادق را پایین‌ترین مرتبه آن و کشف‌های عارفانه را در مرتبه بالاتری قرار می‌دهد (سروش، ۱۳۸۵، ص ۷). او که در «بسط تجربه نبوی»، وحی را از نوع کشف تام محمدی و در رتبه بالاتری از کشف سایر عرفا می‌دانست (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۸۶-۲۸۷)، در سیر نزولی خود در باب وحی، این بار وحی را در زمره پایین‌ترین مراتب تجربه دینی که همان رؤیاست، جای می‌دهد (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۸۷-۲۸۸).

از منظر سروش، وحی همان رؤیا (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۴۰) و رؤیا نیز همان وحی است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۰۲). وی به صراحت قرآن را از جنس رؤیا و نبی اکرم ﷺ را راوی رؤیاهای رسولانه می‌داند. در این دیدگاه، مخاطب مخبر که پیش از این، عنصر محوری وحی بود، جای خود را به ناظر راوی می‌دهد. پیامبر ﷺ که پیش از این در فضای بیداری و واقعی مأموریت خویش را دریافت می‌کرد، این بار در فضایی رؤیایی حکم نبوت را مشاهده می‌کند:

... هست قرآن خواب‌های مصطفی... در عنوان مقال آورده‌ام که محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه است... محمد ﷺ راوی است؛ یعنی مخاطب و مخبر نیست. چنان نیست که مخاطب آوایی قرار گرفته باشد و در گوش باطن‌اش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ داده باشند، بل محمد ﷺ روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است، و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۴۴-۱۴۵).

از منظر سروش، جبرئیل وجودی عینی و خارج از نفس و خیال پیامبر ﷺ ندارد، بلکه نفس پیامبر ﷺ در فضای رؤیایی و به واسطه قوه خیال خویش جبرئیل را انشا می‌کند و به نظاره آن می‌نشیند:

جبرئیل همان عقل محمد ﷺ بود که در رؤیای قدسی بر خود او، چون فرشته ظاهر شد و به او همان را داد که خود از پیش داشت. غفلت از زبان رؤیا و مغالطه خواب‌گزارانه جمعی را بر آن داشته است تا روح‌الامین را تعبیر ناکرده، واسطه‌ای بیندارند که قرآن را به قلب محمد ﷺ می‌رساند: «نَزَلَ بِه الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۴)... اما توجه به سرشت رؤیا و زبان آن آشکار می‌کند که اینجا دو کس در کار نیستند، بلکه یک کس است که از پیش خود، به پیش خود می‌رود و با خود سخن می‌گوید، وگرنه جبرئیل را با عربی سخن گفتن چکار؟!... (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۱۹-۱۲۰).

درواقع سروش با استشهاد به آراء اهل معرفت معتقد است: جبرئیل وجودی عینی و خارج از نفس و خیال پیامبر ﷺ ندارد، بلکه جبرئیل محصول قوه خیال رسول‌الله ﷺ (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۵۳، ۳۱۸، ۳۴۹، ۳۸۹) و شأنی از شئون ایشان است و پیامبر ﷺ آن را نازل می‌کرده است. (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۱۸).

از لوازم این نظریه می‌توان به راهیابی خطا در وحی اشاره کرد؛ چنان‌که سروش نیز به این لازمه پایبند است. وی معتقد است: در قرآن که وحی رؤیایی و گزارش مشاهدات پیامبر اکرم ﷺ است، بی‌نظمی و خطای علمی راه دارد (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۹۱).

## ۲. ادله و شواهد نظریه «رؤیاناگاری وحی»

از دیدگاه سروش، وجود تناقضات و به کار رفتن واژگان مبهم در قرآن، مؤید نظریه «رؤیای نبوی» است.

### ۱-۲. استشهاد به تناقضات ظاهری قرآن

به زعم سروش، یکی از مؤیدات و شواهد نظریه «رؤیای نبوی» وجود تناقضات در قرآن است. از منظر وی، تنها راه برون‌رفت از این تناقضات، باور به رؤیاناگاری وحی است.

#### ۱-۲. استشهاد به آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»

از نظر سروش، کنار هم نشستن عباراتی همچون «آغازِ پایان» و «آشکارِ پنهان» از تناقضات بسیار عجیب است، به‌گونه‌ای که با عقل و منطقی نیز سر ستیز دارد. وی تلاش مفسران را برای رفع این تناقض، قابل تقدیر، اما ناکافی می‌داند و بهترین راه برای فهم این عبارات متناقض‌نما (پارادوکسیکال) را اذعان به ساختار رؤیایی - روایی متن می‌داند:

اما شگفتی‌های غریب‌تر در راه است. گلستان در جهنم و آتش در دریا و آتش بر درخت (قصه موسی)، گرچه رؤیایی و پارادوکسیکال‌اند، تصویرپذیرند؛ اما چه باید گفت در باب خدایی که «أَعَاذَ بِإِيَانِ وَ أَشْكَارِ پنهان» است؟ جمع این ناسازگارها، حتی در ذهن و رؤیا هم ناممکن است و حکایتگر تجربه فریه رسولانه‌ای است که نه تنها نطق را می‌شکافت، بل منطق را هم می‌شکند و دلبرانه عقل سرتیغ و پای‌بست را به سخره می‌گیرد... از حق نباید گذشت؛ جهد حکیمان الهی، چون صدرالدین شیرازی در گشودن قفل این عبارات پارادوکسیکال و آیات متشابهات قابل تقدیر است. اما... راه نزدیک‌تری برای فهم آنها هست و آن، اذعان به ساختار رؤیایی - روایی متن است و اهتمام به تعبیر «رؤیاهای رسولانه» و استعنا ورزیدن از متافیزیک سبتر ارسطویی - اسلامی و استعارات و کنایات بلاغی - ادبی (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۳۶).

## ۲-۲. استشهداد به ابهام واژگان قرآن

از منظر سروش، بهترین راه برای تبیین واژگان مبهم قرآنی، رؤیایی شمردن آنهاست:

به کتاب قرآن بنگرید. واژه «کتاب» وقتی در گفتار پیامبر ظاهر شد که هنوز کتابی در کار نبود: «ذَلِكِ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ». مفسران درممانده‌اند که «ذَلِكِ الْكِتَابِ» اشاره به کدام کتاب است؟ برخی حتی گفته‌اند که اشاره به نسخه‌ای است ملکوتی و دفتر عرش، آن هم برای گفتارهایی که هنوز تماماً نازل نشده و جمع و مکتوب نشده و حوادثی که هنوز رخ نداده است؛ یا اشاره به کتابی است موعود و امثال آن. آیا درست‌تر نبود که بی‌تکلف و تعسف به کتابی بیندیشند که در رؤیای محمد ﷺ حاضر بود و خود را بر او عرضه می‌کرد؟ (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۶۸)

## ۳-۲. استشهداد به آیه «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ»

سروش با توجه به آیه «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» می‌گوید:

آیه مهم دیگری که در قرآن به محمد ﷺ می‌گوید: «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» دلالت روشن دارد که محمد ﷺ با دیدن صحنه‌های رؤیایی در عرصه خیال شتابزده و از فرط هیجان می‌خواست است بلافاصله آنها را با مردم در میان بگذارد. ناظری درونی / بیرونی (خدا یا جبرئیل به زبان تنولوژیک) او را نهی می‌کند و می‌گوید: بگذار تا رؤیا به انجام برسد و ما نحوه گزارش آن را به تو بیاموزیم و آنگاه آن را بر مردم بخوان... (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۱۹).

## ۴-۲. استشهداد به آیات پایانی سوره «زمر»

«وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصُيِّقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورٍ رَبِّهَا وَ وُضِعَ الْكِتَابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يَنْظُمُونَ» (زمر: ۶۸-۶۹)

و صیحه‌ای در صور [اسرافیل] بدمند تا جز آن که خدا [بقای او را] خواسته، هر که در آسمان‌ها و زمین است همه یکسر مدهوش مرگ شوند. آنگاه صیحه دیگری در آن دمیده شود که ناگاه خلائق همه [از خواب مرگ] برخیزند و نظاره [واقعه محشر] کنند و زمین [محشر] به نور پروردگار خود روشن گردد و نامه [اعمال خلق در پیشگاه عدل حق] نهاده شود و انبیا و شهدا [بر گواهی] احضار شوند و میان خلق به حق حکم شود و به هیچ کس ابداً ظلمی نخواهد شد.

سروش آیات مذکور را مصداق توصیفات شخصی و رؤیایی پیامبر ﷺ از صحنه قیامت عنوان می‌کند. درواقع او منکر متکلم بودن خدا در این توصیفات است و پیامبر ﷺ را حاضر در صحنه‌های رؤیایی و گزارشگر آنها بیان می‌کند و ماضی بودن صیغه‌های به‌کار رفته در این آیات و سخنان صدرالمتألهین در تفسیر آنها را شاهدی بر رؤیایی بودن این صحنه‌ها و مؤیدی بر نظریه «رؤیاهای رسولانه» می‌داند:

در صحنه‌های جاندار و جذاب بالا، گویی گوینده‌ای به نام خدا پاک از صحنه غایب است و پیامبر خود حاضر و ناظر و گزارشگر و راوی آنهاست... پیامبر در صحنه‌ای پرحادثه ایستاده و انبیا و شهدا و فرشتگان در پیش چشم او می‌روند و می‌آیند و کتاب و بهشت و دوزخ و گشوده شدن درهای آنها را و به تعبیر قرآن، آن مشاهد عظیم را نظاره و روایت می‌کند. خصوصاً صیغه ماضی که در ساختار این روایت به کار رفته است از رویدادی تحقق یافته و رؤیت شده حکایت می‌کند. مفسران با غفلت از نقش روایتگرانه پیامبر و با فرض متکلم وحده بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغه مستقبل و به مثابه خبری درباره آینده تفسیر کرده‌اند... اما کسی چون صدرالدین شیرازی که گویی بویی از روایتگری محمد برده است، در تفسیر سوره واقعه صریحاً می‌نویسد که واقعه قیامت رخ داده، نه اینکه چون مضارع محقق الوقوع است به صیغه ماضی ادا شده، گرچه هنوز نیامده است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۹۱-۹۲).

### ۳. نقد و بررسی

در این بخش به نقد و بررسی مدعای سروش در نظریه «رؤیاهای رسولانه» و ادله و شواهد آن با رویکرد عرفانی و مطابق مبانی اهل معرفت خواهیم پرداخت:

#### ۱-۳. نقد اصل مدعا

#### ۱-۱-۳. نقد این‌همانی وحی و رؤیا

۱) رؤیایی که مقدم بر آمدن جبرئیل است، وحی نیست، بلکه شبه‌وحی و از اسباب، علائم و مقدمات نبوت بود و پس از آن، جبرئیل رسالت و به تبع آن قرآن را برای ایشان از جانب خداوند آورد و به طور شفاهی با او سخن می‌گفت. درواقع، آغاز با رؤیا به خاطر انس گرفتن نبی با حقایق غیبی بود و آمدن فرشته بعد از آماده شدن مقدمات صورت گرفت (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۱۴۴).

بنابراین وحی در رؤیا مربوط به قبل از بعث پیامبر ﷺ و رسالت ایشان بوده که مدت زمان آن شش ماه ذکر شده و بعد از آن، وحی در بیداری آغاز شده که ابتدای آن بعثت و انتهای آن رحلت نبی اکرم ﷺ و مدت زمان آن نیز ۳۳ سال است: ان اول مبتدأ الوحی کان هو الرؤیا الصادقة، و ذلك نصف سنة. ثم انتقل الی وحی اليقظة مدة ثلاث و عشرين سنة، من حين بعث الی أن توفي، صلوات الله و سلامه علیه (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۲۵ق، ص ۳۶).

۲) امیرالمؤمنین ﷺ درباره مشاهده نور وحی و رسالت می‌فرماید: «أرى نور الوحی و الرسالة و أشم ریح النبوة، و لقد سمعت رنة الشيطان حين نزل الوحی علیه - صلى الله علیه و آله...» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۹۲).

اگر وحی امری مربوط به رؤیا و خواب پیامبر ﷺ باشد، مشاهده نور نبوت و رسالت و شنیدن صدای شیطان هنگام نزول وحی توسط امیرالمؤمنین ﷺ چه معنایی دارد و چه وجه معقولی پیدا می‌کند؟

۳) حتی از منظر عارفان که سروش به آنان استناد می‌کند، با فرض اینکه وحی رسالی از سنخ رؤیا باشد، باز خللی به حجیت وحی و حکایت نفس الامری آن وارد نمی‌شود؛ زیرا روایاتی انبیا صادق، از سنخ کشف و حاکی از واقعیت عینی و خارجی است (جنیدی، ۱۴۲۳ق، ص ۴۲۲؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۸۶).

۴) اشکال دیگری که متوجه نظریه «رؤیاهای رسولانه» است اینکه سروش مرزی برای تفاوت رؤیاهای مذکور در قرآن با گزاره‌های حاکی از این رؤیا و همچنین دیگر تعبیرات قرآنی قائل نشده است؛ چنان که خداوند در آیه ۴۳ سوره «انفال» می‌فرماید: «إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَطِنْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»؛

[به یاد آر، ای رسول] آنگاه که خدا دشمنان را در خواب به تو اندک نشان داد [تا قوی دل باشی] و اگر سپاه دشمن را بسیار به چشم تو نشان داده بود [شما مسلمانان] کاملاً هراسان و بددل شده و در کار [رفتن به جنگ] جدل و مخالفت می کردید، لیکن خدا [شما را از آسیب دشمن] به سلامت داشت، که او دانا و متصرف در اندیشه‌های درونی دل‌های خلق است.

این سبک بیان و آوردن قید «منام» در این آیه به‌وضوح نشان از فضای بیداری این آیه و دیگر آیات قرآنی دارد؛ زیرا اگر خود همین آیه مربوط به فضای رؤیا بود آن وقت وجهی نداشت که قید «رؤیا» در این آیه اضافه شود. بنابراین مشخص می‌شود فضای خود این آیه متفاوت از فضای رؤیای رسول الله ﷺ در باب اندک بودن دشمنان است.

(۵) مشکل دیگری که سروش در باب نظریه «رؤیاهای رسولانه» با آن مواجه است تبیین آیات مربوط به تحدی و مبارزه‌طلبی قرآن است؛ زیرا قرآن به‌صراحت ادعای تحدی دارد (بقره: ۲۳).

حال مطابق مدعای سروش که قرآن رؤیای رسول الله ﷺ است، دو وجه ممکن است:

الف. دیدن صحنه‌های رؤیایی از سنخ تحدی است که این ادعا درست نیست؛ زیرا مشاهده صحنه‌هایی مثل مبادله جام‌های شراب بین افراد (طور: ۲۳؛ ر.ک. سروش، ۱۳۹۷، ص ۸۷)، بیهوش شدن اهل آسمان و زمین (زمر: ۶۸؛ ر.ک. سروش، ۱۳۹۷، ص ۹۰) و مانند آن در رؤیا امری غیرممکن نیست که کسی نتواند مثل آن را در خواب ببیند.

ب. تحدی در بیان و توصیف این صحنه‌ها رخ می‌دهد که این ادعا نیز ناتمام است؛ زیرا به ادعای خود سروش، پیامبر در بیان و تعبیر این رؤیاهای خطا می‌کند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۰۶ و ۳۰۷) و قرآن دارای خطای علمی است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۹۱). آنگاه آوردن یک سوره که دارای خطای علمی و اشتباه است، چگونه می‌تواند تحدی باشد؟ آوردن سوره‌ای که دارای خطا باشد از سوی افراد عادی، امری محال و غیرممکن نیست.

(۶) سروش هدف خویش را از اخذ مفاهیم و عناوینی مثل رؤیا در تبیین وحی، پرهیز از مفاهیم کهن، مبهم و مغلق (سروش، ۱۳۹۷، ص ۹۳ و ۳۳۲) و تبیین امری مجهول (وحی) با امری معلوم (رؤیا) بیان می‌کند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۲۱). با این حال، فضای رؤیا را فضایی پررزم می‌داند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۰۴) که توهم دوگانگی میان گوینده و شنونده، امکان تناقض (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۱۸) و رمزآلودگی از ویژگی‌های آن است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۹۵). از منظر وی زبان رؤیا زبانی رمزی و بیگانه با زبان بیداری است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۹۵) و قرآن خوبانامه و رؤیاهای رمزآلود است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۰۳) که نیازمند تعبیر است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۰۵).

ایشان به‌صراحت معتقد است: پیامبر ممکن است در تعبیر خواب خطا کند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۰۶-۳۰۷). بنابراین در این صورت نه‌تنها تبیین امری مجهول با امری معلوم صورت نمی‌گیرد، بلکه وقتی به تعبیر پیامبر اعتمادی نیست، چه جای اعتماد به تعبیر غیر معصوم است؟

## ۲-۱-۳. نقد غیرواقعی بودن جبرئیل

همان‌گونه که بیان شد، سروش با استشهاده به آراء اهل معرفت، معتقد است: جبرئیل وجودی عینی و خارج از نفس و خیال پیامبر ﷺ ندارد، بلکه جبرئیل محصول قوه خیال رسول الله ﷺ و شأنی از شئون ایشان است و پیامبر ﷺ او را نازل می‌کرده است. پاسخ به این برداشت ناصواب از سخنان اهل معرفت نیازمند بیان توضیحاتی در باب سربان انسان کامل در عالم است.

یکی از مسائل اساسی که در فهم بسیاری از مسائل مهم دیگر عرفان کارگشاست، مسئله «سریان انسان کامل در مراتب عالم» است. توضیح مطلب آنکه از منظر اهل معرفت اسم جامع «الله» نسبت به دیگر اسما، از دو جهت جامعیت دارد: از یک سو، همه اسماء جزئی در این اسم کلی مندمج هستند و از سوی دیگر اسم جامع «الله» در همه آنها حاضر است. بنابراین چون عرفا انسان کامل را مظهر اسم جامع «الله» می‌دانند، می‌توان گفت: از منظر ایشان انسان کامل نیز دارای این دو شأن است؛ یعنی از جهتی کمالات همه موجودات عالم در او مندمج است و از سوی دیگر، او نیز به تبع اسم جامع «الله» و نفس رحمانی در همه عوالم سریان دارد و سایر کثرات از شئون وجودی او به حساب می‌آیند. سر این مطلب را باید در تبیین اهل معرفت از اسفار اربعه جست‌وجو کرد. در اندیشه عرفا، انسان در سفر سوم و سیر در اسما با نفس رحمانی متحد می‌گردد و با سریان آن، به نور حق و به نحو حقیقی در سراسر هستی سریان پیدا می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۷-۱۱۸).

بنابراین دوگانگی بین او و تجلیات برداشته می‌شود و همه تعینات و تجلیات حق تعالی شئون اویند. به عبارت دیگر، انسان کامل در سفر سوم خود با سریان حق‌الیقینی در اعیان و اسما با همه کثرات رابطه و اتحاد وجودی برقرار می‌کند. در این اعتبار، تمام تعینات و تجلیات، شئون و مظاهر انسان کامل به‌شمار می‌روند.

با توجه به این بیان، عقول و مفارقات و نیز دیگر اجزای عالم کبیر همگی قوه‌ای از قوا و شانی از شئون انسان کامل خواهند بود (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۴۹)؛ چنان‌که به تصریح اهل معرفت، همه فرشتگان، حتی جبرئیل و میکائیل از فرشتگان مقرب نیز از شئون و قوای پیامبرند (کربلائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۰).

با این حال در برخی عبارات دیگر، عرفا برای فرشتگان، وجودی خارج از ظرف انسان و قوای عقل و خیال او قایل‌اند؛ چنان‌که از منظر صدرالمتألهین، جبرئیل و نزول وحی تنها یک صورت خیالی نیست که وجودی خارج از ذهن و تخیل ندارد، بلکه امری حقیقی و خارجی است و کسی که قائل به ذهنی و خیالی بودن این حقیقت باشد از عالم باطن بی‌بهره است و گامی در این زمینه برنداشته است. درواقع این عقیده ناشی از جهل و نادانی نسبت به چگونگی انزال و تنزیل (کلام و کتاب خدا و فرشته) است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴-۲۷).

ابن عربی نیز به صراحت جبرئیل را حقیقتی خارج از پیامبر ﷺ می‌داند که وحی را بر ایشان نازل می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۰). بنابراین از منظر اهل معرفت جبرئیل موجودی حقیقی، خارجی، مربوط به عالم مجردات، متمایز از نبی و قوه خیال ایشان است.

وجه جمع بین این عبارات آن است که آنجا که جبرئیل به‌مثابه شانی از شئون پیامبر و قوه‌ای از قوای ایشان مطرح می‌شود، ناظر به کون جامع و حقیقت محمدیه است و جایی که جبرئیل را حقیقتی خارج از نفس نبی و متمایز از ایشان معرفی می‌کند ناظر به مرتبه نازله و عنصری رسول الله است. در این صورت، معنای نزول وحی از سوی فرشته بر پیامبر این است که شانی از شئون برتر پیامبر بر شأن پایین‌تر و فرودست او نازل می‌شود. به بیان دیگر، نور خدا بر مرتبه حقیقت پیامبر تجلی می‌کند و حقایق پیامبر در مرتبه عقل متجلی می‌شود و عقل وی در مرتبه نفس

تجلی می‌کند و نفس نیز در وجود ظاهری وی ظهور می‌نماید و از این تجلیات و حامل این تجلیات به فرشته یا جبرئیل تعبیر آورده می‌شود. پس جبرئیل در مسئله وحی خادم پیامبر است (کربلائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۰).

درواقع حقیقت محمدیه در جریان نزولات متعدد قرآن توسط جبرئیل حضور داشته و نزول از مقام تجردیه محمدیه بر قلب شریف آن حضرت در دنیاست. در حقیقت قرآن نخست تحت اشرف و سیطره نفس قدسی پیامبر ﷺ است و با تعلیم آن حضرت و نزول قرآن در قالب‌های پایین، اطلاع از آن برای دیگران میسر می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۱-۱۳۵).

به بیان دیگر، اهل معرفت برای نحوه ظهور مرئی برای رایی انواعی ذکر می‌کنند:

۱. با قصد و اراده رایی (بیننده)؛ مانند ظهور ملک بر انبیا در صورتی از صور که رایی (بیننده) به مقصود خود علم دارد.
۲. با قصد و اراده مرئی (مشهود)؛ مانند ظهور روحی از ارواح ملکی و انسانی که به طور کامل پایین آمده و در عالم خود تصرف کند تا معنایی از معانی را که مربوط به اوست، کشف کند.
۳. با قصد و اراده رایی و مرئی؛ مانند ظهور جبرئیل برای رسول اکرم ﷺ.
۴. بی قصد و اراده رایی و مرئی؛ مانند اینکه شخصی در خواب بی قصد و اراده، شخص دیگری را در خواب ببیند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۸۸).

توضیح مطلب اینکه انسان کامل کون جامع یا رسول الله ﷺ دارای مراتبی است که مرتبه اعلائی آن، همان حقیقت محمدیه است و مرتبه نازله وی همان مرتبه عنصری است. حال آنجا که جبرئیل به عنوان شانی از شئون رسول الله ﷺ معرفی شده ناظر به حقیقت محمدیه و کون جامع است. درواقع اگر انسان کامل را به مثابه نفس انسانی در نظر بگیریم، آن هنگام که معانی معقول قصد تنزل از قوه عاقله و جاری شدن بر زبان دارند، ناگزیر از عبور از مرتبه خیالی هستند. درواقع مرتبه خیال انسانی نقش واسطه را ایفا می‌کند. به همان سان، حقیقت محمدیه (معادل قوه عاقله در نفس) با واسطه‌گری جبرئیل (معادل قوه خیالی نفس) حقایق وحیانی را بر مرتبه عنصری رسول الله ﷺ (معادل زبان) نازل می‌کند. بنابراین در این حالت، جبرئیل با قصد و اراده حقیقت محمدیه (مرتبه اعلائی رسول الله ﷺ) بر مرتبه عنصری پیامبر ﷺ (مرتبه نازله) نازل می‌شود. اما آنجا که اهل معرفت جبرئیل را موجودی خارجی، مربوط به عالم مجردات، متمایز از نبی و قوه خیالی نبی معرفی می‌کنند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴-۲۷؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۰) ناظر به مرتبه عنصری رسول الله ﷺ است. بنابراین درخصوص وحی به رسول الله ﷺ باید این امور را لحاظ کرد:

۱. جبرئیل موجودی حقیقی است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶). این حقیقت متعلق به عالم امر و دارای شأن واقعی است. شأن و سمت ایشان القای وحی است (أملی، ۱۴۲۲ق، ج ۵، ص ۳۸۱). به بیان دیگر، وظیفه این حقیقت مجرد و قدسی دریافت حقایق وحیانی از جانب حق تعالی و افاضه آنها بر قلب نبی ﷺ است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸).
۲. به لحاظ مرتبه عنصری رسول الله ﷺ، وحی به حسب مرئی است؛ یعنی حقیقتاً خیال متصل پیامبر به عالم منفصل اتصال پیدا می‌کند و حق تعالی با ارسال جبرئیل در این عالم، حقایق وحیانی را به ایشان القا می‌کند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴). بنابراین پیامبر فقط مبدأ قابل و مستمع محض است و حقایق وحیانی را دریافت می‌کند. در نتیجه هیچ گونه اراده، دخل و تصرفی در باب وحی ندارد و تابع محض به شمار می‌رود.



۳. وقتی رسول الله ﷺ را به عنوان کون جامع و حقیقت محمدیه لحاظ می‌کنیم، در این صورت عنوان «رأئی» صادق است؛ یعنی ظهور جبرئیل برای نبی به استنزال حقیقت محمدیه بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳۴). البته باید توجه داشت همه این وحی‌ها، الهامات و تجلیات به اذن و امر خداوند است (کربلائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۰). بنابراین مسئله مزبور هیچ منافاتی با توحید ندارد و استناد هر امری در عالم به انسان کامل به هیچ وجه اصالت و استقلال ندارد و کارها و صفات خود انسان کامل منتسب به خداوند است و هر کاری، کار خداوند بلندمرتبه است. در واقع با نگاه توحیدی، خود انسان کامل و همه افعال او، از جمله وساطت او در تدبیر عالم و فیض رساندن به دیگران کار مستقیم حضرت حق است.

به عبارت دیگر، اسناد کار به مظاهر الهی به معنای اسناد به آن واسطه‌هایی نیست که در طول یا عرض خدای متعال قرار دارند، بلکه معنای اسناد این است که یک کار انجام می‌شود؛ مثلاً «رازقیت» وصف واحدی است که از موطن اعطای رزق انتزاع می‌شود و همان وصف واحد بالذات به خدای متعال اسناد پیدا می‌کند و بالعرض به مظاهر او، یعنی انسان کامل و فرشتگان (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۴، ص ۴۶). بنابراین استنزال جبرئیل توسط حقیقت محمدیه بالذات، بالحقیه و بالأصله به خدای سبحان منتسب است و بالعرض و مجازاً به حقیقت محمدیه نسبت داده می‌شود.

### ۳-۱-۳. نقد مبدأ فاعلی بودن پیامبر ﷺ نسبت به وحی

ادعای بشری بودن وحی - دست کم - با چند قسم از آیات قرآن ناسازگار است:

۱. آیاتی که به صراحت قرآن را کلام الهی معرفی می‌کنند: «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (زمر: ۱)؛ این کتاب (عظیم‌الشأن قرآن) از جانب خدای مقتدر حکیم نازل گردیده است.
۲. آیاتی که سر نبود اختلاف در قرآن را غیر بشری بودن آن می‌دانند: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)؛ آیا در قرآن از روی فکر و تأمل نمی‌نگرند؟ و اگر از جانب غیر خدا بود در آن اختلافی بسیار می‌یافتند.

۳. آیاتی که در مقام تحدی برآمده است: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء: ۸۸)؛ بگو: اگر جن و انس متفق شوند که مانند این قرآن کتابی بیاورند هرگز نتوانند مثل آن بیاورند، هرچند همه پشتیبان یکدیگر باشند.

از منظر اهل معرفت، وجه اعجاز قرآن همین تحدی و عجز دیگران است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۵)، در حالی که در خصوص احادیث هیچ‌گاه ادعای تحدی نشده، بلکه اخبار بسیاری از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار ﷺ وارد شده است که هرچه از ما نقل کردند بر قرآن عرضه کنید (حر عاملی، ۱۳۶۷، ص ۸۲). بنابراین قرآن در مرتبه‌ای بالاتر از روایات و میزان برای حجیت آنها قرار داده شده است.

همچنین ادعای سروش که رسول اکرم ﷺ شارع حقیقی دین است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۷۶) در تضاد صریح با آیات قرآنی قرار دارد؛ چنان که قرآن در این باره می‌فرماید:

- «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (جائیه: ۱۸): سپس ما تو را بر شریعت کامل در امر دین مقرر فرمودیم. تو از آن کاملاً پیروی کن و هیچ پیرو هوای نفس مردم (مشرک) نادان مباش.  
 - «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ» (مانده: ۴۸): ما برای هر قومی از شما شریعت و طریقه‌ای مقرر داشتیم.  
 اهل معرفت نیز مطابق همین آیات، به‌صراحت، خداوند متعال را شارع حقیقی و جاعل شریعت می‌دانند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۱۷؛ ج ۳، ص ۴۱۳).

#### ۱-۳. تحول پیامبر و جامعه تابع آیات است، نه بالعکس

از منظر سروش، تحولاتی که در درون پیامبر ﷺ پدید آمد موجب تحول و گوناگونی آیات شد، در حالی که این سخن نادرست است؛ زیرا قرآن عامل تحول رسول الله ﷺ و جامعه اسلامی است، نه برعکس. در واقع قرآن کلام حق تعالی است و این خداوند است که مقبب القلوب و الابصار است؛ به‌گونه‌ای که حق تعالی نبی مکرم ﷺ را در قوس صعود به‌تدریج بالا می‌برد و از او تقاضای تکلم به «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) می‌کند و پیامبر اکرم ﷺ هم از خداوند درخواست تعلیم حقایق می‌کند و خداوند هم در پاسخ می‌فرماید: «وَوَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (نساء: ۱۱۳)؛ و آنچه را که نمی‌دانستی به تو آموخت.  
 به عبارت دیگر، در قوس صعود که بر مدار تکلیف است، از سوی انسان کامل تکلم به «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) است و از جانب خدا «وَوَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ» (نساء: ۱۱۳) و «رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ» (شرح: ۴)؛ و آوازه‌ات را بلند ساختیم.  
 در قوس صعود، همه در حال درخواست از حق تعالی هستند: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (الرحمن: ۲۹)؛ هر که در آسمان‌ها و زمین است همه از او (حواجی خود را) می‌طلبند. او هر لحظه در حال اجابت و افاضه است: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹)؛ او هر روز در کاری (برای تکمیل و افاضه به خلق) است.

با این حال، سطح سائل‌ها، درخواست‌ها و به تبع آن، جواب‌ها نیز با هم تفاوت دارند. پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ مهم‌ترین سائل‌ها و پاسخ به آنها هم مهم‌ترین پاسخ‌هاست؛ زیرا ایشان خواهان کوثرند و حق تعالی هم به آنها می‌بخشد: «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» (کوثر: ۱)؛ ما به تو کوثر بخشیدیم. اما دیگران درخواست تکاثر دارند و خداوند هم به آنها تکاثر عطا می‌کند؛ چنان که می‌فرماید: «أَيُّ حَسْبُونِ أَنْ مَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَّالٍ وَ بَيْنَ نَسَارِهِمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ» (مؤمنون: ۵۵و۵۶)؛ گمان نکنند مال و فرزندان اعطایی به آنان برایشان خیر است، بلکه آزمون الهی است.

بنابراین مبدأ و منشأ تحول از جانب حق تعالی و قرآن است و خداوند آیات گوناگون را در فرصت‌ها، شرایط و زمان‌های مختلف نازل می‌کند و این آیات در وهله اول رسول الله ﷺ را متحول می‌کند و در مرتبه بعد، مردم از آن بهره‌مند می‌شوند و موجب دگرگونی در جامعه اسلامی می‌گردند. بنابراین تحول پیامبر ﷺ به سبب تحول آیات است و نه بالعکس، در حالی که سروش در میان این مثلث (نزول تدریجی آیات، صعود رسول الله ﷺ، تحول جامعه) ضلع اصلی را فرع و ضلع فرعی را اصل قرار داده و تحول پیامبر ﷺ را سبب تحول آیات دانسته که در نتیجه جامعه نیز متحول گردیده است. اما نزول آیات در شرایط و زمان‌های مختلف موجب تحول پیامبر و سپس جامعه اسلامی شد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۳۵۲-۳۵۴).

### ۵-۱-۳. نقد بیشتر بودن آیات قرآن در صورت بیشتر بودن عمر پیامبر ﷺ

مؤلف نظریه «رؤیاهای رسولانه» ادعا می‌کند: اگر پیامبر ﷺ عمر بیشتری می‌یافت قرآن هم به تبع او حجیم‌تر می‌شد (سروش، ۱۳۹۷، ص ۸۶)، اما این مطلب نادرست است؛ زیرا به گواه تاریخ، پس از نزول بخش پایانی قرآن در حجة الوداع، تا زمان رحلت آن حضرت، مدتی گذشت و در این زمان هیچ آیه‌ای نازل نشد. بنابراین اگر آن حضرت چند سال دیگر هم زندگی می‌کردند آیه‌ای نازل نمی‌شد؛ زیرا به فرموده خود قرآن، دین کامل، تام و خدایسند شده بود: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده: ۳)؛ امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام نمودم.

بله، اگر وجود مبارک پیامبر بیشتر عمر می‌کرد عده بیشتری از تفسیر، تربیت، تعلیم، اصلاح و تزکیه نفوس به دست ایشان بهره می‌بردند؛ زیرا ایشان معلم قرآن بودند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۵۶۳ و ۵۶۴).

### ۶-۱-۳. نقد راهیابی خطا در قرآن

سروش معتقد به راهیابی خطا در قرآن و عدم واقع‌نمایی آن از حقایق خارجی است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۹۱). کلید پاسخ به این ادعا را می‌توان در تبیین عرفا از مسئله سریان انسان کامل در عالم جست. از منظر اهل معرفت، انسان کامل در سیر خود به سوی حق تعالی و در سفر سوم با سریان حق‌الیقینی در اعیان و اسما با همه کثرات متحد می‌شود. در نتیجه تمام کثرات از شئون انسان کامل به حساب می‌آیند. انسان کامل در مقام شهود حق‌الیقینی نفس رحمانی، میان خود و اعیان، نوعی وحدت و اتحاد را تجربه و مشاهده نموده، از این طریق، عالی‌ترین علم را به حقایق اشیا پیدا می‌کند. پس مطابق با آموزه «سریان انسان کامل» علم انسان به مراتب عالم همان علم او به مراتب خویش است که از سنخ علم حضوری است. بدین‌روی خطا در آن راه ندارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸-۱۱۹).

به عبارت دیگر، در مرتبه حق‌الیقین، تمایز میان عالم و علم و معلوم رخت برمی‌بندد؛ عالم همان معلوم است و علم نیز چیزی غیر آنها نیست. عالم از آن جهت علم به معلوم دارد که معلوم عین اوست. درواقع، شناسا موضوع شناسایی را چونان شیء مغایری نمی‌داند، بلکه او می‌شود و این شدن همان دانستن است؛ زیرا او همان آنهاست و واسطه‌های در کار نیست (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۶۲۷-۶۲۸). به عبارت دیگر، علم انسان کامل به مراتب عالم و حقایق موجود در آن چیزی نیست جز علم انسان به خود و مراتب و قوای خود که آن هم از سنخ علم حضوری است و خطایی در آن راه ندارد.

بیان دیگری که برای نقد راهیابی خطا در قرآن می‌توان داشت این است که برای نزول قرآن از مبدأ تا مقصد می‌توان پنج مرحله متصور شد که در هیچ‌یک از این مراحل، تحریفی صورت نگرفته است و قرآن موجود از صدر تا ذیل، همان چیزی است که حق تعالی بر قلب نبی گرامی ﷺ و از آنجا به جامعه جامعۀ اسلامی رسانده است:

۱. محدوده شکل‌گیری وحی و ظهور بی‌واسطه یا باواسطه آن به صورت وحی قرآنی: این مرتبه مربوط به ام‌الکتاب است و علم به آن علم لدنی است و فقط در دسترس حق تعالی قرار دارد. شیطان نمی‌تواند در محدوده لدی الهی نفوذ کند. دامنه نفوذ او تا مقام مخلصان است، و گر نه مرتبه مخلصان از دستبرد شیاطین در امان است.

۲. محدوده نزول وحی و تلقی بی‌واسطه یا با واسطه آن توسط نبی اکرم: پس از نزول وحی قرآنی، راه شیاطین به آسمان‌ها بسته شد. بنابراین مرحله دریافت و تلقی وحی توسط نبی اکرم ﷺ مصون از دخالت شیطان است.

۳. موطن نگهبانی و نگاهداری وحی توسط رسول الله ﷺ: این مرتبه مربوط به ذهن پیامبر است که به تصریح قرآن همه آیات در این موطن، از هرگونه کم و کاست و تحریفی محفوظ هستند. قرآن در این باره می‌فرماید: «سَتَقْرَوْنَكَ فَلَأْتَنَسِيَنَّ...» (اعلی: ۶)؛ به‌زودی قرآن را بر تو می‌خوانیم. پس هرگز فراموش نخواهی کرد.

۴. مقام انشا و املا وحی به مردم: از منظر قرآن همه مراحل یادشده (تعلیم الهی، تلقی وحی، حفظ نبی و املا به مردم) از خطا و تحریف مصون است. نبی اکرم ﷺ چیزی جز وحی را به مردم نمی‌گفتند: «وَمَا يَطْبِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى...» (نجم: ۳)؛ و هرگز به هوای نفس سخن نمی‌گوید. گفتار او چیزی جز وحی که به او نازل می‌شود، نیست. محدوده قلب تا لسان مبارک نبی اکرم ﷺ توسط فرشتگان الهی حفظ می‌شد و ایشان در بیان آیات الهی بخیل نبودند: «وَمَا هُوَ عَلَىٰ الْعَيْبِ بِضَينٍ» (تکویر: ۲۴)؛ و او نسبت به [ابلاغ و تعلیم] آنچه به او وحی می‌شود، بخیل نیست.

۵. مرحله رسیدن به سمع جامعه اسلامی: خدای متعال غیب و وحی خود را برای رسول پسندیده ظاهر می‌ساخت: «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَن رَّضِيَ مِّن رَّسُولٍ...» (جن: ۲۶-۲۷)؛ او دانای غیب است و هیچ‌کس را بر غیب خود آگاه نمی‌کند، مگر پیامبرانی را که [برای آگاه شدن از غیب] برگزیده است. آنگاه آنچه را به رسولش داده با دو گروه از نگهبانان از پیش و پس حفظ کرده است: «فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَ مِّن خَلْفِهِ رَصَدًا...» (جن: ۲۷)؛ پس نگهبانانی [برای محافظت از آنان] از پیش رو و پشت سرشان می‌گمارد.

پس سخن حق تا روز قیامت معصومانه به گوش مردم خواهد رسید و لازمه آن، این است که وحی الهی تا روز قیامت به صورت صحیح پاس داشته شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۴، ص ۴۳۸)؛ چنان‌که خداوند متعال در این زمینه می‌فرماید: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِّن بَيْن يَدَيْهِ وَ لَا مِّن خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّن حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲)؛ هیچ باطلی از پیش رو و پشت سرش به سوی او نمی‌آید؛ نازل شده از سوی حکیم و ستوده است.

در موطن دریافت وحی توسط نبی گرامی ﷺ هیچ‌گونه باطل و شیطنیتی راه ندارد و شیطان در قلمرو شهودی وی هیچ‌گونه نفوذی ندارد؛ زیرا آنجا حق محض است و از این‌رو انسان کامل معصوم یقین دارد که مشهود او حق است. در نتیجه، شک و اشتباه در وجود آنها راه پیدا نمی‌کند.

از سوی دیگر، خطا و شک در علم حصولی راه دارد که موطن تصور و تصدیق است و به تبع آن، بحث مطابقت یا عدم مطابقت با واقع مطرح می‌شود، نه در علم حضوری که تنها متن واقع در آن حضور دارد. بنابراین وحی قرآنی از سنخ حضوری و وجدانی و در نتیجه، مصون از خطا و شک است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۸۴).

چنان‌که ابن عربی معتقد است، حق تعالی فرشتگان را مأمور حراست از وحی قرار داد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۹) و شیاطن به ضمیر و باطن نبی دسترسی ندارند. به همین علت، انبیا در هنگام نزول وحی، معصوم‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۲۳). بنابراین حق تعالی وحی خود را از زمان صدور و رسیدن به فرشته‌ها تا زمانی که رسول ﷺ آن را تلقی می‌کند و

به سامعه جامعه می‌رساند، حفظ می‌کند. در نتیجه، وحی از مبدأ فاعلی آن تا مقصد نهایی، مصون از هرگونه آسیب و خطاست و حق تعالی در تمام مراحل وحی، حضور تام دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۵۸، ص ۳۲۳-۳۲۵).

## ۲-۳. نقد و بررسی ادله و شواهد

در این بخش، به بررسی ادله و شواهد نظریه «رؤیانه‌نگاری وحی در متون عرفانی» اشاره و پاسخی درخور برای آنها ارائه خواهد شد.

## ۱-۲-۳. بررسی استشهداد به تناقضات ادعایی در قرآن

سروش وجود تناقض در آیات قرآنی را مؤیدی برای نظریه «رؤیاهای رسولانه» پنداشته است. درواقع از نظر وی بهترین راه حل برای باورپذیری این تناقضات، اعتقاد به رؤیایی بودن فضای وحی است.

## یک. بررسی استشهداد به آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»

از منظر اهل معرفت، ذات حق تعالی دارای اطلاق مقسمی است. مراد از «اطلاق مقسمی» این است که ذات دارای وجودی نامتناهی و نامحدود است؛ وجودی که از هرگونه قید و تعین، حتی اسما و صفات مبراست، ولی در عین حال، همه تعینات را در خود جمع کرده است. درواقع کثرات و تعینات به حیثیت تقییدیه شائی وی موجودند و از اطوار و شئون او محسوب می‌شوند. مراد از «مبرا بودن مقام ذات از اسما و صفات»، نفی هرگونه تمایز این صفات در آن مرتبه است، به‌گونه‌ای که موجب تمایز و تعین در مقام ذات شود. البته این منافاتی با آن ندارد که این حقایق در آن مقام به نحو اندماجی موجود باشند.

بنابراین بر اساس اطلاق مقسمی می‌توان گفت: حق تعالی تنها مصداق بالذات موجود است که تمام متن هستی را دربرگرفته است؛ اما مخلوقات هر یک دارای تعین و قید خاصی هستند، به‌گونه‌ای که - مثلاً - بر یک پیامبر می‌توان اسم «الهادی» را اطلاق کرد، ولی همزمان نمی‌توان او را مصداق اسم «مصل» نیز دانست. اما اطلاق مقسمی حق تعالی سبب می‌شود که وی هم مصداق اسم ظاهر باشد و هم مصداق اسم باطن. ولی در عین حال، مقید به هیچ یک از اینها هم نیست (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷).

بنابراین نسبت دادن تمام اوصاف به حق تعالی صحیح است و در عین حال، او از همه آنها نیز مبرا و منزه است. برای مثال، نفس حقیقتی است که تمام مواطن عقلی، خیالی و حسی را پر کرده است و در هر مرتبه‌ای، عین همان مرتبه است؛ ولی در عین حال به هیچ‌یک از این مراتب و قوا منحصر و محدود نمی‌شود و ورای آنهاست. درواقع نفس عین مرتبه عقلی، خیالی و حسی است و در عین حال، غیر از آنها نیز هست و این موجب تناقض نمی‌شود.

اینکه حق تعالی در دل هر تعینی حضور دارد، ولی در عین حال، ورای هر تعینی نیز هست یا به عبارت دیگر، حق تعالی عین اشیا و در عین حال، غیر آنهاست، از این نوع تمایز در میان اهل معرفت به «تمایز احاطی» تعبیر می‌شود. در این نوع تمایز، ذات محیط در دل محاط حضور دارد، ولی در عین حال، هویتی ورای محاط نیز دارد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۹۱).

جامع اضداد بودن حق تعالی از فروع اطلاق مقسمی حق و تمایز احاطی اوست؛ زیرا لازمه احاطه وجودی حق این است که در دل هر تعینی حضور داشته باشد و منصبی به رنگ و احکام آن موطن شود. از سوی دیگر، برخی مواطن و مراتب دارای احکام و لوازمی متضاد و متخالف با برخی دیگر از مراتب است که نتیجه آن، این است که حق تعالی همزمان دارای احکام متضاد با یکدیگر شود؛ یعنی حق تعالی به نفس احاطه، پذیرای تمام اضداد است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۱).

درواقع مقام ذات به لحاظ احاطه تام، جامع اضداد و همه صفات متقابل است؛ هم «ظاهر» است و هم «باطن»؛ هم «اول» است و هم «آخر» (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۹۴)؛ همچنان که ذات رنگ به لحاظ اطلاقی که دارد، هم جامع سفیدی است و هم سیاهی، و این منجر به تناقض نمی شود (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۷۰).

البته با بیانی دیگر نیز می توان جامع اضداد بودن حق تعالی را تبیین کرد؛ زیرا همه کثرات به نحو اندماجی در مقام ذات مندمج اند. در نتیجه، تمام صفات متضاد در آن مرتبه به نحو اندماجی حضور دارند (یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷-۲۳۷).

## ۲-۲-۳. بررسی استشهاد به ابهام واژگان قرآن

هرچند واژه «کتاب» بر مطلق مکتوب اطلاق می شود، با این حال، در قرآن مجید گاهی به معنای کتاب تکوینی و گاهی به معنای کتاب تدوینی به کار می رود؛ چنان که اهل معرفت این واژه را بر «انسان کامل» نیز اطلاق می کنند. به طور کلی، مصادیق «کتاب» در قرآن در این امور خلاصه می شود:

۱. جایگاه ثبت عقاید، اخلاق و اعمال انسان ها: «وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَةً فِي عُقْبِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشْهُورًا» (اسراء: ۱۳)؛ و عمل هر انسانی را برای همیشه ملازم او نموده ایم و روز قیامت نوشته های را [که کتاب عمل اوست] برای او بیرون می آوریم که آن را پیش رویش گشوده می بیند.
۲. حقیقتی که همه امور هستی در آن ثبت شده است: «وَ مَا يَعْرُوبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس: ۶۱)؛ و به اندازه وزن ذره ای در زمین و آسمان از پروردگارت پوشیده نیست، و نه کوچک تر از آن و نه بزرگ تر از آن نیست، مگر آنکه در کتابی روشن ثبت است.
۳. شریعت و قوانین پیامبران: «فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ وَ أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (بقره: ۲۱۳)؛ پس [از پدید آمدن اختلاف و تضاد] خدا پیامبرانی را مژده دهنده و بیم رسان برانگیخت و با آنان به درستی و راستی کتاب را نازل کرد.
۴. گاهی به همراه قربنه بر قبالة نکاح و تجارت یا دست نوشته های بشری نیز اطلاق می شود: «وَ لَا تَعْرَمُوا عُقْدَةَ الْبَيْعِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ» (بقره: ۲۳۵)؛ ولی عزم عقد و ازدواج مکنید تا زمانی که عده آنها منقضی شود. «قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلِّقِيَ إِلَىٰ كِتَابٍ كَرِيمٍ» (نمل: ۲۹)؛ [ملکه سبا پس از آگاهی از مضمون نامه] گفت: ای سران و اشراف! همانا نامه نیکو و بارزوشی به سوی من افکنده اند.

واژه «کتاب» مصدری است از باب مبالغه که بر مکتوب اطلاق می گردد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۰-۱۳۲).

در قرآن، واژه «کتاب» گاهی بدون اسم اشاره به کار رفته است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ» (آل عمران: ۷)، گاهی با اشاره نزدیک: «وَ هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ» (انعام: ۹۲ و ۱۵۵) و گاهی نیز با اشاره دور: «ذَلِكَ الْكِتَابُ» (یوسف: ۱).

راز این تفاوت در آن است که قرآن حقیقتی ذومراتب و پیوسته است که مرحله نازلۀ آن در دست انسان هاست: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا» (انسان: ۲۳)؛ به راستی ما قرآن را به تدریج بر تو نازل کردیم. مرحله متوسط آن در دست فرشتگان است: «بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَرَّةٍ» (عبس: ۱۵ و ۱۶)؛ در دست سفیرانی بزرگوار و نیکوکار است. مرحله عالی آن نیز نزد خداوند متعال است: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳-۴)؛ ما آن را [به زبان] عربی [فصیح و گویا] قرار دادیم تا [در آن] تعقل کنند.

بنابراین ذومراتب بودن قرآن، مصحح اشارات مختلف به آن حقیقت واحد است. «هذا» اشاره به ظاهر قرآن دارد که قابل خواندن و نوشتن است و انسان‌ها در خدمت آن هستند و باطن قرآن و ریشه آنکه لدی‌الله است مشأرُ الیه «ذلک» است و چون باطن قرآن از ظاهر آن جدا نیست، می‌توان به همین قرآن با لحاظ مقام برتر آن، اشاره بعید کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۴).

از منظر صدرالمتألهین نیز واژه «کتاب» بر اعم از نوشتنی حسی و عقلی اطلاق می‌شود. در واقع «کتاب» همان صورتگری حقایق است، خواه از طریق ابزار نی و مداد در کاغذ یا پوست حیوان و خواه از طریق فرشته وحی و الهام در صحیفه جان آدمی به واسطه مداد فیض الهی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۲۵).

بنابراین سخن سروش در این باب صحیح نیست؛ زیرا واژه «کتاب» در قرآن بر مصادیق زیادی اطلاق شده است و هر چند «کتاب» به معنای تدوینی آن در مرتبه مادی به‌طور کامل نازل نشده بود، ولی وجود نسخه عقلی و باطنی آن مصحح اطلاق واژه «کتاب» بر آن است.

### ۳-۲-۳. بررسی استشهاد به آیه «لَأَنْحَرِكَ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ»

از دیدگاه سروش، تعجیل پیامبر ﷺ در خواندن آیات قرآن، گواه رؤیایی بودن فضای وحی است، در حالی که ابن عربی به‌صراحت اعلام می‌کند که تعجیل پیامبر ﷺ در خواندن آیات ناشی از تعلیم پیامبر از طریق وجه خاص و بی‌واسطه ملک است (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۴۰۰).

به عبارت دیگر، از منظر اهل معرفت، پیامبر معنای قرآن را از طریق وجه خاص و بی‌واسطه دریافت کرده است و زمانی که قرآن همراه با الفاظ و با واسطه جبرئیل نازل شد رسول الله ﷺ به این علت که به معنای آن علم داشتند، در خواندن آیات قرآن تعجیل می‌کردند (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۷-۱۶۱).

از نظر علامه طباطبائی نیز این نهی از عجله، اشاره به نزول دفعی قرآن دارد که غیر از نزول تدریجی آن است؛ چنان که روایات نیز مؤید این مطلب است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲۰، ص ۱۷۴-۱۷۷).

### ۳-۲-۴. بررسی استشهاد به آیات سوره «زمر»

استشهاد سروش به آیات سوره «زمر» برای تبیین نظریه «رؤیایی رسولانه» نادرست است؛ زیرا:

۱. توصیفی بودن این آیات با توصیف پیامبر بودن آنها با هم متفاوت است. به عبارت دیگر، نهایت چیزی که این آیات نشان می‌دهد توصیف بودن این آیات است، اما این نشان نمی‌دهد که پیامبر توصیف‌گر و راوی آنهاست (ساجدی، ۱۳۹۶، ص ۶۷). از سوی دیگر، توجه به سیاق آیات قبلی در این زمینه راهگشاست:

«وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ بَلِ اللَّهُ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ وَما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (زمر: ۶۵-۶۷).

لام در جمله «وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ» لام قسم است و تقدیر کلام چنین است: سوگند می‌خورم که این معنا به تو وحی شده که اگر شرک بورزی عملت نابود خواهد شد، و به انبیای قبل از تو نیز وحی شده بود که اگر شرک بورزید عملتان بی‌نتیجه گشته، از زبان کاران خواهید شد (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۷، ص ۲۹۰).

بنابراین گوینده در این آیات، خدای سبحان است، نه پیامبر. جمله «فَاعْبُدْ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ» نیز به صراحت رسول الله ﷺ را مخاطب قرار می‌دهد. بنابراین رسول الله ﷺ مخاطب و شنونده است، نه متکلم و توصیف‌گر. در خصوص آیات بعدی هرچند، صیغه مجهول به کار رفته و متکلم مشخص نیست، اما سیاق آیات نشان می‌دهد این آیات ادامه سخن گوینده در آیات قبلی است.

۲. استشهادهای سروس به ماضی بودن صیغه‌ها و سخن صدرالمتألهین در این زمینه نیز نادرست است؛ زیرا صدرا معتقد است: زمان آخرت و قیامت از جنس زمان دنیا نیست، بلکه متفاوت از آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۱۱) و تأکید می‌کند: آخرت متعلق به زمان آینده نبوده و بالفعل موجود است و تنها ظهور آن متوقف بر رفع حجاب است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۳۹۸).

درواقع زمان آخرت همه زمان‌ها را دربر می‌گیرد و زمان با هیأت اتصالی خود، شخص واحدی در ظرف دهر است و هر موجود زمانی به تبع آن، به حضور جمعی خویش نزد خداوند و در روز قیامت حاضر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۲۲-۴۲۴)؛ ولی اهل ظاهر تصور می‌کنند زمان آخرت از جنس زمان دنیاست. در نتیجه، در تفسیر آیات ماضی مربوط به آن با مشکل مواجه می‌شوند.

غفلت آنها ناشی از بی‌توجهی به این آیه است: «ما خَلَقْكُمْ وَ لا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَفَسٍ وَاحِدَةٍ» (لقمان: ۲۸)؛ آفریدن شما و برانگیختن‌تان [برای ما] جز مانند [آفریدن و برانگیختن] یک تن نیست. این افراد بدین مطلب توجه نداشتند که نسبت برانگیختن در قیامت به خداوند، مثل نسبت خلق به اوست.

پس همان‌گونه که ایجاد مخلوقات در زمان‌های متکثر و متجدد از جانب خدا در دفعه و زمان واحدی صورت گرفته است، همان‌طور برانگیختن مخلوقات از جانب خدا در لحظه واحدی صورت می‌گیرد: «وَ ما أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ البَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ» (نحل: ۳۷)؛ کار برپا کردن قیامت برای او جز مانند یک چشم برهم زدن یا نزدیک‌تر از آن نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۷، ص ۴۱۴-۴۱۵). درواقع همه عالم، چه در مقام ایجاد و خلقت و چه در مقام حشر و بعث، یک موجود محسوب می‌شود. بنابراین برای حق - سبحانه و تعالی - همه موجودات مثل نفس واحده است؛ یعنی کل عالم یک جاندار است، یک نفس دارد و خدای عالم روزی آن را ایجاد می‌کند، روزی هم او را بعث و نشر می‌کند.

به‌اجمال می‌توان گفت: سراینکه حق تعالی قیامت را به صورت فعل ماضی ذکر می‌کند این است که گستراندن نظام هستی و جمع کردن آن برای تعالی، مثل یک نفس است و این هم از ازل انجام شده است. بنابراین دیدگاه ملاصدرا به کلی متفاوت و متمایز از فضای رؤیایی صاحب نظریه «رؤیاهای رسولانه» است.



## نتیجه گیری

مهم‌ترین نتایج بحث را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱. برخلاف دیدگاه سروش که معتقد است رسول اکرم ﷺ همه‌کاره وحی و مؤلف قرآن است، مبدأ فاعلی وحی حق تعالی است که آن حقایق را به واسطه فرشته بر نفس نبی القا و افاضه می‌کند.
۲. سخن سروش درباره راهیابی خطا در قرآن و عدم واقع‌نمایی آن از حقایق خارجی صحیح نیست؛ زیرا مطابق آموزه «سریان انسان کامل» علم انسان به مراتب عالم، همان علم او به مراتب خویش است که از سخن علم حضوری است. بدین‌روی خطا در آن راه ندارد.
۳. به‌خلاف دیدگاه سروش، آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» مصداق وجود تناقض در قرآن و مؤید نظریه ایشان نیست؛ زیرا ذات حق تعالی دارای اطلاق مقسمی است و اطلاق مقسمی حق تعالی سبب می‌شود که وی هم مصداق اسم «ظاهر» باشد و هم مصداق اسم «باطن»؛ ولی در عین حال، مقید به هیچ‌یک از اینها هم نیست.
۴. واژه «کتاب» در قرآن بر مصادیق زیادی اطلاق شده است و هرچند «کتاب» به معنای تدوینی آن در مرتبه مادی به‌طور کامل نازل نشده بود، با این حال، وجود نسخه عقلی آن مصحح اطلاق واژه «کتاب» بر آن است.

## منابع

### قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۳۷۹). ترجمه محمد دشتی. قم: مشهور.

آملی، سیدحیدر (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الأعظم. تحقیق و تصحیح سیدمحسن موسوی تبریزی. چ سوم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ابن ترکه، صائف الدین (۱۳۶۰). تمهید التواعد. تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دارصادر.

\_\_\_\_\_ (۱۹۴۶). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر دمشقی (۱۴۲۵ق). ملارج السالکین. تحقیق و تصحیح عبدالغنی محمدعلی الفاسی. بیروت: دارالکتب العلمیه.

جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق). شرح فصوص الحکم. تحقیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. چ دوم. قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.

\_\_\_\_\_ (۱۴۰۱). عقلا نیت شهود (تحریر فصوص الحکم قیصری). قم: اسراء.

حراعلمی، محمد بن حسن (۱۳۶۷). وسائل الشیعه. بیروت: مؤسسه آل البیت لاحیاء التراث.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

ساجدی، ابوالفضل (۱۳۹۶). رؤیا نگاری وحی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

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

\_\_\_\_\_ (۱۳۸۸). فربه تر از ایدئولوژی. تهران: صراط.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). کلام محمد رؤیای محمد. بی جا: صقراط.

صدرالمطالین (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی. چ دوم. قم: بیدار.

\_\_\_\_\_ (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. چ سوم. بیروت: داراحیاء التراث.

طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

قونوی، صدرالدین (۱۳۷۲). شرح الأربعین حدیثا. تحقیق و تصحیح حسن کامل بیلماز. قم: بیدار.

قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

کربلائی، جوادی (بی تا). الأنوار الساطعة فی شرح الزیارة الجامعة. تحقیق و تصحیح محسن اسدی. قم: دارالحدیث.

مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ق). شرح الکافی الأصول و الروضه. تهران: المكتبة الاسلامیه.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۵). تفسیر سوره حمد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ❀

یزدان پناه، سیدیدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سیدعطاءالله انزلی، چ پنجم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ❀