

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۵۵

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۴۵-۱۲۳

رؤیای رسولانه در بوته نقدی نو با تأکید بر آراء محدثان و مفسران فریقین

نگین علیزاده^۱

محمدهادی مفتاح^۲

محمدجواد حق پرست^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰

DOI: 10.22051/tqh.2022.37140.3304

چکیده

در تئوری اخیر عبدالکریم سروش، قرآن کریم رؤیای پیامبر (ص) دانسته شده و نقش پیامبر (ص) را از نقش قابل‌ی به فاعلی تغییر داده است. در راستای صحت سنجی این تئوری تحقیق حاضر به روش تحلیلی دلائل نقلی، تاریخی، تشبیه و تعبیر تئوری یاد شده را با تأکید بر آراء محدثان و مفسران فریقین ارزیابی و میزان اعتبار این دلائل را سنجیده است. یافته‌ها حاکی از آنست که: مغالطه‌گری در برخی مقدمات؛ تفسیر به رأی در آیات قرآن؛ توهم عدم انسجام برخی از آیات با یکدیگر؛ سوء برداشت از برخی روایات؛ انکار جبرئیلی که نه تنها بر پیامبر اسلام (ص) بلکه بر پیامبران قبل از ایشان نیز نازل می‌شده است؛ استفاده از قیاس مع الفارق، در کنار تناقض در کلام خود وی (از یک طرف قرآن را رؤیای صادقه دانسته و از سوی دیگر آن را نیازمند تعبیر می‌داند) به استنتاج لغزنده وی از این مقدمات منجر شده است. در مصادر معتبر فریقین و اسناد تاریخی نه تنها به ادعای خواب پیامبر (ص) حین نزول وحی اشاره‌ای نشده است، بلکه به نظر می‌رسد این اخبار از جعلیات و اسرائیلیات اخبار یهود با هدف کاستن اعتبار و حجیت ظواهر و احکام عملی قرآن کریم باشد. در مقابل رؤیایی نبودن قرآن و کلام خداوند بودن آن با دلائل معتبر عقلی، نقلی و تاریخی ثابت بوده و قابل اثبات است و باید توجه داشت در متون اسلامی، تمسک صرف به ظواهر آیات و روایات، و اعراض از بواطن آنها ضلالت و کفر آشکار دانسته شده که اضلال دیگران را نیز در پی دارد.

کلید واژه‌ها: قرآن، پیامبر، وحی، رؤیای رسولانه، عبدالکریم سروش.

۱. دانش آموخته دکتری دانشگاه قم و مدرس گروه الهیات دانشگاه فرهنگیان قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) alizadehnegin@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن حدیث دانشگاه قم، قم، ایران. mhmofateh@yahoo.com

۳. دانش آموخته کارشناسی ارشد اخلاق اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. mr.haqparast@yahoo.com

مقدمه

دکتر حسین حاج فرج الله دباغ معروف به عبدالکریم سروش، نواندیش دینی، مولوی شناس، مدرس دانشگاه، شاعر و مترجم ایرانی است. وی در آغاز با نگاشتن قبض و بسط تئوریک شریعت، از نسیت معرفت اسلامی سخن راند و با انتشار صراط‌های مستقیم، حقانیت انحصاری اسلام را نفی و از حقانیت پلورالی ادفاع کرد؛^۱ در ادامه، نظرات مختلفی درباره قرآن کریم و وحی الهی ارائه نمود؛ بسط تجربه نبوی که حقیقت وحی را محصول حالات روانی و امور اجتماعی و تلاش بشری پیامبر(ص) و نیز عنایت الهی شمرد، اثری در این زمینه است. پس از آن تئوری جدیدی با نام "محمد(ص)، راوی رؤیاهای رسولانه" در این زمینه مطرح کرد و در این تئوری، قرآن را خواب نامه‌ای دانست که برای فهمیدنش نیاز به تعبیر معبران است و نقش پیامبر(ص) را از نقش واسطه‌ای و قابلی به نقش فاعلی تغییر داد. (رک: سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول رؤیای رسولانه). دکتر سروش، قرآن را خواب نامه‌ای می‌داند که محصول حالت ناهشیار و نامتعارف و رؤیای گونه پیامبر(ص) است به گونه‌ای که زبانش نامتعارف است و برای فهم آن باید به دنبال معبر و خواب‌گزار بود و می‌افزاید: «ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خواب‌نامه» ای را می‌خوانیم که زبانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است. بلی، خواب‌های پریشان داریم ولی خواب‌های متعالی هم داریم، و رؤیاهای رسولانه از این جنس‌اند. و همین است که آن‌ها را محتاج تعبیر می‌کند نه تفسیر؛ یعنی خدا سخن نگفت و کتاب نوشت، بلکه انسانی تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت و سخنش همان سخن او بود. تو گویی الوهیت در پوست بشر رفت و بشری شد و ماورای طبیعت، جامه طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد. نه تنها خدا، در پیامبر(ص) بود که پیامبر(ص) در خدا بود و هر چه می‌اندیشید، اندیشه او بود. این جز بدان سبب نیست که خدای موحدان، بی‌فاصله و بی‌حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و جمیع ممکنات و کائنات هم در اوست. جهان، الهی است و این مهم‌ترین کشف محمد(ص) بود...» (سروش، همان).

باید توجه داشت که کارکرد رؤیا انگاشتن وحی، کاستن از اعتبار و حجیت احکام عملی قرآن و بی‌ارزش کردن نصوص و ظواهر قرآن است. هر چند برخی از دانشوران با نگاهی نقادانه تئوری جدید دکتر سروش را به چالش کشیده‌اند - که از آن جمله می‌توان به رؤیایانگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش اثر ساجدی؛ نقد و بررسی روایت رؤیایانگاری قرآن نوشته یعقوبیان؛ گذار از تفسیر به تعبیر؛ جواز یا عدم جواز از بهشتی؛ بررسی نظریه رؤیایانگاران وحی اثری از آقایی؛ تکامل عصری معرفت دینی در سایه استنطاق و دلالت یابی متن اثر آجیلیان مافوق و دیگران اشاره کرد- اما هر یک از این افراد از زاویه دید و تخصص خویش، آن را مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند و غالب این نقدها با رویکرد کلامی و برون دینی مورد توجه قرار گرفته است؛ در حالی که دکتر سروش از برخی مقدمات درون دینی یعنی آیات و روایات و در مواردی تاریخی برای اثبات نظر خویش بهره جسته است و تا کنون این مقدمات با نگاهی به آراء محدثان و مفسران فریقین - و در برخی موارد از نقطه نظر حکمای اسلامی - مورد ارزیابی قرار نگرفته است؛ به نظر می‌رسد برای رسیدن به

۱. برای کسب اطلاعات بیشتر در این زمینه رک: مجله آفتاب نیوز، «سروش و جنجال آخرینش»، aftabnews.ir، ۱۹ فروردین ۱۳۸۷.

۲. پلورال در لغت به معنای کثرت، و حقانیت پلورالی به معنای اصالت تکثر است. پیروان مکتب تکثر گرایی مدعی هستند: «حق‌های مختلف داریم یعنی هیچ مکتبی برتر از مکتب دیگر نیست و هیچ مکتب دینی بر مکتب غیردینی برتری ندارد». (رک: تورانی، ۱۳۸۱، ص ۷)

۳. از دیگر آثار وی می‌توان به نهاد ناآرام جهان؛ قصه ارباب معرفت؛ تفرج صنع؛ رازدانی؛ روشنفکری و دینداری؛ حدیث بندگی و دلبردگی؛ تصحیح مثنوی معنوی مولوی اشاره کرد.

یک نتیجه منطقی و درست باید مقدمات آن نیز درست باشد؛ از این رو بررسی و ارزیابی این مقدمات ضروری و با اهمیت است. بر این اساس، تحقیق حاضر، به دنبال پاسخ به این سؤال است: با تأکید بر آراء مفسران و محدثان فریقین، مقدمات و دلایل مستمسک دکتر سروش در اثبات تئوری رؤیای رسولانه به چه میزان از اعتبار برخوردار است؟

۱- بررسی و نقد تئوری رؤیای رسولانه دکتر سروش

دلایل مستمسک دکتر سروش در اثبات و تقویت تئوری رؤیای رسولانه را می‌توان در چند بخش قرآنی، روایی، تاریخی و تشبیه و تعبیر جای داد. این دلایل در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرند:

۱-۱- دلایل قرآنی

در این بخش به بررسی دلایل قرآنی نظیر عدم انسجام برخی از آیات با یکدیگر، تمسک به آیاتی از قرآن برای اثبات یکی شدن خدا و پیامبر(ص) و رؤیایی بودن معراج پرداخته می‌شود:

۱-۱-۱- عدم انسجام برخی از آیات با یکدیگر

دکتر سروش فقدان انسجام و انتظام برخی آیات را نشان‌دهنده مشوش بودن خواب‌های حضرت محمد(ص) دانسته و بر این باور است آیه ۳۵ سوره نور با ماقبل و مابعد خود بی‌ارتباط است. وی می‌افزاید: «جالب آن است که در ابتدای سوره نور می‌گوید: «سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا» (نور: ۱)؛ این سوره‌ای است که نازل کرده‌ایم و احکامش را واجب نموده‌ایم... که نشان می‌دهد کل سوره یکپارچه است و گسستگی درونی آن از چشم «مؤلف» پنهان نبوده است و این مورد از نوادر رؤیاهای قدسی پیامبر(ص) است». (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول رؤیای رسولانه)

بررسی و نقد

انسجام به مناسبات معنایی اشاره دارد که به کلام یکپارچگی و وحدت می‌بخشد و آن را به مثابه یک متن از مجموعه‌ای از جملات جداگانه و نامربوط متمایز می‌سازد (مهاجر، ۱۳۷۶، ص ۶۳؛ ذوقی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۰). علمای اسلامی بر نظم و ارتباط منسجم آیات درون سوره‌ها تأکید داشته‌اند؛ مستنصر میر از علمای معاصر در این زمینه معتقد است حکمت یا خرد خاصی در انسجام و ترتیب آیات قرآن کریم وجود دارد. (Mir, (1986), p. 26) عبد الحمید فراهی نیز با ذکر دلایلی، نظم درون سوره‌ها یا انسجام ساختار موضوعی آنها را ثابت کرده است. (Farahi, (1973), p. 51)

در این جا نیز با مراجعه به تفاسیر، به انسجام و ارتباط آیه نور با ماقبل و مابعدش می‌توان پی برد. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نویسند: «این آیات چنان نیست که به کلی با آیات قبلی اجنبی باشد، بلکه وجه اتصالی با آنها دارد، چون آیات قبل که احکام و شرایع را بیان می‌کرد بدینجا خاتمه یافت «وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُّبِينَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ» (نور: ۳۴)؛ در آن گفتگو از "بیان" شد، و معلوم است که بیان به معنای اظهار حقایق معارف، و در نتیجه تنویری الهی است؛ علاوه بر این در آیه مذکور کلمه "آیات" آمده بود و آیات همان قرآن است که خداوند تعالی در چند جا آن را نور خوانده، مانند آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا» (نساء: ۱۷۴)» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۶۸) و در آیه نور نیز می‌فرماید:

خدایی که این آیات بین، روشن و نورانی را نازل کرده است، خود، نور بوده و روشن کننده آسمانها و زمین است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵)؛ و این چنین توهم عدم ارتباط آیات با یکدیگر از بین می‌رود.

۲-۱-۱- تمسک به آیاتی از قرآن برای اثبات یکی شدن خدا و پیامبر(ص)

دکتر سروش با استناد به آیات «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) و «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) بیان می‌کند: «که تو گویی الوهیت در پوست بشر رفت و بشری شد و ماورای طبیعت، جامه طبیعت به خود پوشید و طبیعی شد؛ چه جای شگفتی است که خدا در پیامبر(ص) رود و پیامبر(ص) به جای او بنشیند و از زبان او با خود سخن بگوید؟». (سروش، ۱۳۹۲، مقاله دوم روای رسولانه)

بررسی و نقد:

به نظر می‌رسد دکتر سروش در برداشت از این آیات دچار لغزش‌هایی شده است. سلسله مراتب عبد با معبود در طول هم است نه در عرض هم و نه کاملاً جدای از هم (مباین) و نه کاملاً عین هم (حلول). آیات یاد شده بیانگر اینست که خداوند متعال همواره در کنار پیامبرش(ص) حضور دارد و او را یاری می‌نماید و به همه چیز و همه کس علم دارد، نه اینکه در پیامبر(ص) حلول کرده باشد و پیامبر(ص) به جای خدا بنشیند و از سوی خویش قرآن بیاورد.

علامه طباطبایی در این زمینه بیان می‌دارند که مراد از این معیت و احاطه، مُلک و علم مطلق خداوند بر همه چیز و همه کس است (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۵۹ و ج ۱۹، ص ۱۴۶)؛ در پاسخ به این سؤال که اگر خداوند متعال در هر حال و زمان و مکانی بر ما احاطه دارد، چرا تنها مسئله مکان آمده و چرا نفرمود: "و هو معکم اینما کنتم و فی ای زمان و ای حال کنتم- او با شما است هر جا و هر زمان و در هر حال که باشید؟" می‌فرمایند: «درست است که احاطه خدای تعالی به ما تنها احاطه مکانی نیست، بلکه در همه احوال و اوقات نیز به ما احاطه دارد، لیکن از آنجایی که معروف‌ترین ملاک در جدایی چیزی از چیزی دیگر و غایب شدنش از آن جدایی مکانی است، و هر کس بخواهد از کسی دیگر جدا شود، مکان خود را عوض می‌کند، از این جهت تنها معیت مکانی را ذکر کرد و گرنه نسبت خدای تعالی به مکانها و زمانها و احوال یک نسبت است». (طباطبایی، همان)

علاوه بر علامه طباطبایی، غالب مفسران فریقین نیز این «معیت و احاطه» را علم خداوند نسبت به عمل و حال بندگان دانسته‌اند. (رک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۲۵؛ طوسی، ۱۳۸۸، ج ۹، ص ۵۲۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۴۷؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۹، ص ۱۴؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۴، ص ۱۶۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۴۳؛ مراغی، ۱۳۶۴، ج ۲۷، ص ۱۶۰؛ ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۲۷، ص ۳۳۰) البته برخی دیگر از مفسران فریقین، علاوه بر علم خداوند، به قدرت او نیز اشاره نموده‌اند (رک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۱۳، ص ۷۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۸۵).

۱. آیت الله جوادی آمل سلسله مراتب طولی و عرضی وجود را چنین تعریف می‌کند: «مراتب طولی وجود در صورتی است که بین وجودها، رابطه علی و معلولی برقرار باشد. در این سلسله، هر یک از مراتب، به مرتبه عالی تر از خودش وابسته است و به آن قائم است. این سلسله از واجب الوجود شروع می‌شود و به عالم ماده ختم می‌شود؛ و سلسله مراتب عرضی وجود در جایی است که مخلوقات در عرض یکدیگر و در مرتبه وجودی واحدی واقع شوند، هیچ نحوه قیام و وابستگی به یکدیگر ندارند و با یکدیگر تباین کامل دارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۵۵۹).

باید توجه داشت با نگاهی به قاعده کلی پذیرفته شده توسط علمای فریقین، حمل آیه بر خلاف ظاهر آن، بدون توجه به قرائن و دلایل معتبر عقلی و نقلی، مردود است و یکی از مصادیق تفسیر به رأی محسوب می‌گردد. شیخ انصاری، در این زمینه می‌نویسد: «حمل لفظ بر خلاف ظاهر آیه بدون دلیل و یا حمل لفظ بر یک معنا اگر دو یا چند احتمال در معنا باشد، به خاطر آن که آن معنا در نظرش ترجیح دارد یا ظاهر لفظ را در ابتدای امر به معنای لغوی و عرفی حمل کند بدون آن که هیچ دقت در دلایل عقلی و قرائن نقلی به خرج دهد، تفسیر به رأی است» (انصاری، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۱۴۲).

آیت الله مکارم شیرازی نیز حمل الفاظ بر معنای «مجازی» یا «کتابی» را بدون دلیل و قرینه روشن از معانی تفسیر به رأی می‌داند و معتقد است این موضوع، اختصاصی به جمله‌ها و الفاظ قرآن و حدیث ندارد؛ در تمام قراردادها، عهدنامه‌ها، پیمان‌ها، وصیت‌نامه‌ها و خلاصه هرگونه نوشته و کتاب و همچنین سخنرانی‌ها همین قانون حکومت می‌کند (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۲۳).

همچنانکه مشاهده می‌شود در تفسیر آیات مورد استناد دکتر سروش، مفسران فریقین به حلول خداوند بر بندگان یا یکی شدن خداوند با پیامبر (ص) اشاره‌ای نکرده‌اند؛ طبق فرمایش علامه مجلسی دستاویز شدن این آیات و عبارات برای برخی از اهل تصوف و حلولیه و اتحادیه و تمسک به ظواهر آنها و اعراض از بواطن آنها ضلالت بوده و اضلال دیگران را به دنبال دارد که کفری آشکار و صریح است (رک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۹۲).

۳-۱-۱- رؤیایی بودن معراج

از دیگر دلایلی که دکتر سروش برای تقویت دیدگاه رؤیایی رسولانه می‌آورد اینست: «مفسرانی هم بوده‌اند که معراج پیامبر (ص) را تجربه‌ای معنوی و رؤیایی نبوی و عروجی روحانی دانسته‌اند، نه پروازی جسمانی» (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول رؤیای رسولانه).

بررسی و نقد:

به نظر می‌رسد اولاً: از روحانی و رؤیایی بودن معراج نمی‌توان رؤیایی بودن تمام وحی را نتیجه گرفت به عبارت دیگر از موجه جزئی، نمی‌توان قضیه کلی و فراگیر ساخت. ثانیاً همان طور که خود دکتر سروش هم اشاره کرده است همه مفسران قائل به روحانی بودن معراج پیامبر (ص) نیستند و اغلب مفسران فریقین معراج را جسمانی و روحانی دانسته‌اند (رک: طوسی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۶۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۵، ص ۲۳۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۸، ص ۲۸۹؛ طبری، تفسیر طبری، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۶؛ ابن عطیه، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۵۳۸؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۲۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۲۹۱؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۹، ص ۲۹۶؛ سید قطب، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۳۰۲؛ تفسیر مراغی، ج ۱۳، ص ۳۲ و ...).

۱. "تفسیر به رأی" یعنی تفسیر قرآن بر خلاف موازین علم لغت و ادبیات عرب و فهم اهل زبان و تطبیق دادن آن بر پندارها و خیالات باطل و تمایلات شخصی و گروهی. (مکارم، ۱۳۸۵، ص ۲۳) در مصادر فریقین روایات فراوانی در نکوهش تفسیر به رأی آمده است؛ پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلَيْتَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (ترمذی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۲۹۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، مقدمه ۵)؛ و نیز می‌فرماید: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَيَّ اللَّهُ الْكُذْبَ» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۸۱)؛ و نیز آمده است: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَاصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ» (ترمذی، ۱۳۷۹، ج ۵، ص ۱۹۹ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۷۲).

برخی دیگر از مفسران نیز معتقدند معراج آن حضرت از مکه تا بیت المقدس با روح و جسم بوده، به این دلیل که خداوند می‌فرماید: «اسری بعبده» و «عبد» همان مجموع جسم و روح است، اما سفرشان از بیت المقدس به آسمان‌ها، تنها سفری روحانی بود و ظاهر این است که این عروج در بیداری صورت گرفته است و نه در خواب. (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۳۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۷۱؛ شیبانی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۲۲۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۴۹) طبق این دیدگاه نیز اولاً سفر پیامبر (ص) به معراج، جسمانی و روحانی بوده و ثانیاً در بیداری اتفاق افتاده است.

علامه طباطبایی از این گروه بر این باور است که با در نظر داشتن قرائن از آیه و روایات چنین استفاده می‌شود که آن جناب (ص) با روح و جسدش از مسجد الحرام تا مسجد اقصی رفته، و اما عروجش به آسمان‌ها، از ظاهر آیات سوره نجم و صریح روایات بسیار زیادی بر می‌آید که این عروج به صورت روحانی و در بیداری واقع شده و به هیچ وجه نمی‌توان آن را انکار نمود (رک: طباطبایی، همان).

حضرت علامه در پاسخ به افراد یا فرقی مانند فرق جهمی و نجاریه که معتقدند معراج حضرت رسول (ص) به صورت روحانی و رؤیای صادقه بوده بیان می‌دارند: «چیزی که هست ممکن است بگوئیم که این عروج با روح مقدسش بوده است؛ لیکن نه آن طور که قائلین به معراج روحانی معتقدند که به صورت رؤیای صادقه بوده است، چه اگر صرف رؤیا می‌بود دیگر جا نداشت آیات قرآنی این قدر در باره آن اهمیت داده و سخن بگویند و در مقام اثبات کرامت در باره آن جناب برآید؛ هم چنین دیگر جا نداشت قریش وقتی که آن جناب قصه را برایشان نقل کرد آن طور به شدت انکار نمایند و نیز مشاهداتی که آن جناب در بین راه دیده و نقل فرموده با رؤیا بودن معراج نمی‌سازد و معنای معقولی برایش تصور نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۴۰).

علامه در ادامه، مقصود از روحانی بودن معراج را عروج روح مقدس پیامبر اکرم (ص) به ماورای این عالم مادی یعنی آنجایی که ملائکه مکرمین منزل دارند و اعمال بندگان بدانجا منتهی و اقدار از آنجا صادر می‌شود، دانسته است به طوری که حضرت رسول (ص) آیات کبرای پروردگارش را مشاهده و حقایق اشیاء و نتایج اعمال برایش مجسم شده، ارواح انبیای عظام را ملاقات و با آنان گفتگو کرده، ملائکه کرام را دیده و با آنان صحبت نموده است و آیات الهی را دیده که جز با عبارات: "عرش"، "حجب" و "سرادقات" تعبیر از آنها ممکن نبوده است (رک: طباطبایی، همان).

۱. فرقه جهمی از قدیم‌ترین فرقه‌های کلامی اسلامی است که نام آن و نیز نام مؤسس آن تقریباً در تمامی کتاب‌های فرق آمده و درباره آن بحث شده، اما از «جهم» یا پیروان او متنی باقی نمانده است و گزارش‌های موجود به قلم مخالفان این فرقه، اطلاعات اصیل اندکی درباره آن در بر دارد. (رک: اشعری، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۲۷۹) از عقائد آنان: هیچ فعل و کاری از کسی جز خدا سر نمی‌زند و نسبت دادن اعمال به انسان‌ها مجازی است. (رک: بغدادی، ۱۴۱۷، ص ۱۹۴)

۲. نجاریه، از فرقی است که خاستگاه آن مکتب معتزله است، اما در برخی عقاید و نظریات با دیگر فرق معتزلی اختلاف دارد. از عقاید آنان است: قبول امامت ابوبکر؛ محال بودن رؤیت خداوند با چشم؛ بودن خداوند به ذات و وجود خویش در هر مکانی. (رک: شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۸۹؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۴۶؛ اسفراینی، ۱۹۸۳، ص ۱۰۱)

بر این اساس اگر معراج، رؤیای صادقه بود، در این صورت، اولاً: نمی‌توان معراج را از معجزات بر شمرد. ثانیاً: اهمیت و تأکید قرآن کریم بر عروج و اثبات کرامت پیامبر (ص) لغو و بی‌فایده می‌بود. ثالثاً: وجهی برای انکار قریش باقی نمی‌ماند. بنابراین معراج پیامبر اکرم (ص)، در خواب و رؤیا نبوده است بلکه با جسم و روحشان و در بیداری انجام شده است.

۲-۱-۱- دلایل روایی

در این بخش دلایل روایی نظیر روایات پیامبر اکرم (ص)، امام علی (ع) و حدیث قدسی قرب نوافل که مستمک دکتر سروش در اثبات تئوری رؤیای رسولانه بوده است، ارزیابی می‌گردد:

۱-۲-۱- روایت پیامبر اکرم (ص)

از دلایل انتخاب واژه رؤیا برای وحی توسط دکتر سروش، روایتی از پیامبر اکرم (ص) است که می‌فرماید: «رؤیای صادقه یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است» (رک: سروش، همان).

بررسی و نقد:

در روایت منتسب به حضرت رسول (ص) آمده است: «الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَ أَرْبَعِينَ جُزْءاً مِنَ النَّبُوَّةِ» (رک: ابوداود، ۱۹۵۲، ج ۴، ص ۳۰۴؛ بخاری، ۱۴۲۵، ج ۹، ص ۳۸؛ مالک، ۱۴۰۷، ص ۵۹۳؛ ابن حنبل، ۲۰۰۵، ج ۳، ص ۱۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۲۰۴). به نظر می‌رسد برای رسیدن به نتیجه «وحی همان رؤیای نبی (ص) است» نیاز به دو مقدمه از روایت مذکور است: ۱- رؤیای حسنه جزئی از چهل و شش جزء نبوت است. ۲- وحی جزئی از چهل و شش جزء نبوت است.

بررسی مقدمه اول: مقدمه اول در مقام بیان این است که در شش ماه نخست از نبوت بیست و سه ساله پیامبر (ص) که معادل یک چهل و ششم نبوت ایشان بود، در خواب به حضرت (ص) وحی می‌شد (رک: ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۶۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۵، ص ۲۰۴)؛ و این امر به عقیده برخی از علماء به دلیل آماده سازی توان و قوای آن جناب (ص) برای تحمل نزول فرشته وحی در بیداری بوده است (رک: مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵، ص ۱۱۷). به عبارت دیگر با دیدن رؤیاهای صادقه، زمینه تحمل فرشته وحی و دریافت وحی در بیداری فراهم می‌شد. اما از این مقدمه نمی‌توان رؤیا بودن تمام وحی‌ای که در بیست و دو سال و شش ماه دیگر نبوت پیامبر (ص) بر ایشان نازل شد را نتیجه گرفت.

بررسی مقدمه دوم: اگر وحی یک جزء از چهل و شش جزء نبوت بود، چهل و پنج قسمت بعدی را چه چیزی تشکیل می‌دهد؟ به نظر می‌رسد اگر تمام وحی، رؤیای صادقه پیامبر (ص) بود قطعاً بیش از یک جزء از چهل و شش جزء نبوت را به خود اختصاص می‌داد؛ زیرا وحی قسمت اعظم نبوت را تشکیل می‌دهد و به طور کلی، نبی و رسول به دلیل نزول وحی الهی بر ایشان و خبر آوردن از عالم غیب است که نبی و رسول نام گرفته‌اند. بنا براین، مقدمه دوم نیز در اثبات رؤیا بودن همه وحی، تمام نیست. بر این اساس از مقدمات یاد شده نمی‌توان رؤیا بودن تمام وحی را نتیجه گرفت.

۲-۲-۱- روایت امام علی (ع)

دکتر سروش، حضرت محمد (ص) را روایتگری می‌داند که تجارب و مشاهدات خویش را روایت می‌کند و معتقد است به حکم آن که فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن یکسره زبان رؤیا است. وحی را رؤیا انگاشتن، نه تنها از قوت و غنای آن نمی‌کاهد که بر آن می‌افزاید؛ مفسران وحی را مسموعات نبی (ص) می‌پنداشتند، ولی اینک معلوم می‌شود که مرئیات اوست؛ همچنانکه امیرالمؤمنین علی (ع) فرمود: «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ؛ رؤیای انبیاء وحی است» (سروش، همان).

بررسی و نقد:

وحی در لغت به معنای اشاره سریع و پنهانی است (راغب، ۱۴۰۴، ص ۸۵۸) و در اصطلاح قرآن کریم به معنای سخن گفتن خفی است، سخن گفتنی که هیچ واسطه‌ای بین خدا و طرف مقابلش نباشد. رؤیا نیز به معنی چیزی است که در خواب دیده شود. (راغب، ۱۴۰۴، ص ۳۷۵) خواب پیامبر (ص) و جانشین او (ع) و تعبیر آن خواب و ارتباط آن با واقعیت بیرونی، امر ثابتی است و شکی در آن نیست همچنانکه برخی از علماء به آن اشاره کرده‌اند (رک: عاملی، ۱۴۲۰، ج ۱۵، ص ۶۴)؛ اما به نظر می‌رسد آنچه در این میان بررسی دقیق‌تری می‌طلبد اینست که منظور از واژه وحی در روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ» (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۲۱۵ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱، ص ۶۴) چیست؟ پاسخ از دو حالت خارج نیست:

الف) یا منظور از آن، وحی شناخته شده و اصطلاحی نیست و به معنای الهام و آگاهی است که در اینصورت استدلال دکتر سروش ناتمام است.

ب) یا منظور از وحی، همان وحی اصطلاحی نازل شده از سوی خداوند متعال به انبیاء است که به نظر می‌رسد همین معنا مد نظر سروش می‌باشد؛ در این صورت نیز مغالطه‌ای صورت گرفته است. زیرا جمله «رؤیای انبیاء، وحی است» با جمله «وحی، رؤیای انبیاست» متفاوت است. از روایت حضرت امیر (ع) نتیجه گرفته می‌شود: رابطه منطقی میان وحی و رؤیای صادقه، یک رابطه عموم خصوص مطلق است. اما دکتر سروش رابطه تساوی بین وحی و رؤیای صادقه را از روایت امام علی (ع) نتیجه گرفته است که ناصواب به نظر می‌رسد.

به عبارت دیگر، هر رؤیایی که پیامبر (ص) ببیند، وحی است؛ اما هر وحی‌ای لزوماً رؤیای پیامبر (ص) نیست و شاید در بیداری نازل شده باشد؛ همانگونه که در آیه ۵ سوره مبارکه شوری آمده است: «هیچ بشری را نرسد که خدا جز به وحی یا از آن سوی پرده، با او سخن گوید، یا فرشته‌ای می‌فرستد تا به فرمان او هر چه بخواهد به او وحی کند، او بلند پایه و حکیم است».

در آیه شریفه یاد شده، سخن گفتن خداوند متعال با بشر در سه مورد منحصر شده است: ۱- وحی؛ ۲- از پس حجاب و با پوششی با او سخن گوید مانند تکلم خدای تعالی با حضرت موسی (ع) در طور؛ ۳- توسط فرشته وحی.

اما درباره اینکه تکلم رؤیایی خداوند با بشر در چه قسمی از این سه قسم داخل است بین مفسران فریقین اختلاف است: برخی بر این باورند که داخل در قسم اول است؛ یعنی وحی هم در بیداری نازل می‌شود و هم در خواب (رک: فخر رازی،

۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۱۱؛ آلوسی، ۱۴۰۵، ج ۱۳، ص ۵۴؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۳۳؛ ابن عاشور، ۱۳۸۴، ج ۲۵، ص ۱۹۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۸۷) که ظاهراً دکتر سروش نیز بر این باور است؛ اما برخی دیگر نظیر علامه طباطبایی معتقدند تکلم خداوند متعال با بشر در عالم رؤیا داخل در قسم دوم است یعنی از وراء حجاب انجام می‌شود (رک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۷۴).

هر چند خداوند متعال با برخی از انبیاء در خواب و رؤیا (چه به صورت وحی و چه از وراء حجاب) تکلم می‌نموده و آنها را مکلف به انجام اموری می‌کرده است مانند حضرت ابراهیم(ع) که در خواب، مکلف به ذبح فرزندش اسماعیل(ع) شد: «إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ إِنِّي أَذْبَحُكَ» (صافات: ۱۰۳)؛ اما تمام وحی محدود به خواب و رؤیا نیست و همانگونه که اشاره شد به نظر اغلب مفسران فریقین، وحی هم در خواب نازل می‌شود و هم در بیداری. بر این اساس به نظر می‌رسد از روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ» برداشت یکسانی تمام وحی با رؤیای پیامبر(ص) نارواست.

۳-۲-۱- حدیث قدسی

دکتر سروش در تأیید نظر خویش به حدیث قدسی قرب نوافل تمسک می‌نماید: «من به بنده‌ام در اثر نوافل چندان نزدیک می‌شوم که دست و پا و چشم و گوش او می‌شوم» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۵۲)؛ و نتیجه می‌گیرد که اگر خداوند دست و پای بنده می‌شود، نه عجب که ذهن و زبان او هم بشود، بلکه بنده می‌تواند ترقی کند و ذهن و زبان حق شود (رک: سروش، ۱۳۹۲، مقاله دوم رؤیای رسولانه).

بررسی و نقد:

به نظر می‌رسد مغالطه‌ای در برداشت حدیث مذکور صورت گرفته است. در این حدیث تصریح شده است که خداوند متعال بر اثر نوافل، به بنده خویش نزدیک شده و دست و پا و چشم و گوش او می‌شود و تمام امور آن بنده را خود به عهده می‌گیرد و در این زمان، تمام وجود بنده، نقش واسطه و قابلی خواهد داشت برای اجرا و تحقق اراده خداوند متعال که فاعل حقیقی است؛ و نه اینکه بنده بتواند به مرتبه‌ای ترقی کند که ذهن و زبان حق گردد و نقش فاعلی پیدا کند. علامه مجلسی در شرح حدیث قرب نوافل شش وجه از وجوه محتمل را ذکر نموده و یکی از این موارد ششگانه را آشکارتر و قوی‌تر شمرده و می‌نویسد: «خداوند سبحان در بدن، قلب و روح انسان، قوای ضعیفی قرار داده است که این قوا در معرض انحلال و انقضاء و نابودی هستند. هرگاه بنده به آنها اکتفا کند و آنها را در راه شهوات و هوای نفس بکار گیرد همه آن قوا را نابود کرده است و ثمره‌ای جز حسرت و پشیمانی نخواهد داشت. اما هنگامی که آنها را در راه طاعت پروردگار و محبوبش صرف کند خداوند آنها را به بهتر از آن تبدیل می‌نماید به طوری که در دنیا و آخرت برایش قوی‌تر و باقی‌تر هستند؛ همانگونه که می‌فرماید: «الَّذِينَ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ» (ابراهیم: ۷)» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۹۲).

علامه مجلسی در ادامه، قوه سمع و شنیدن را مثال می‌زند که اگر در راه اطاعت شیطان و نفس بکار گرفته شود سمع روحانی آن از بین می‌رود در حالی که سمع جسمانی نیز در معرض فنا و نابودی است؛ زمان مرگ، جز وبال و گمراهی چیزی از آن باقی نمی‌ماند. اما اگر قوه سمع در راه طاعت الهی صرف شود خداوند آن را به سمع کامل روحانی بدل می‌کند که کلام ملائکه و خطاب پروردگار متعال را در دنیا و آخرت می‌شنود و کلام الهی، کلام انبیاء و اوصیاء علیهم السلام را

می فهمد. پس خداوند متعال این سمع قلبی و روحانی را از بین نمی برد و این سمع با ضعف بدن و مرگ از بین نمی رود و در قبر نیز به وسیله آن می شنود و جواب می دهد (رک: مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱۰، ص ۳۹۳).

محقق طوسی نیز در این زمینه بر این باور است که انسان عارف، زمانی که از خویشتن منقطع می گردد و به حق متصل می شود همه قدرت ها را در قدرت او که متعلق به همه مقدرات است مستغرق می بیند؛ و همه علم ها را غرق در علم او که چیزی از موجودات از او مخفی نیست می بیند؛ و همه اراده ها را در اراده او مستغرق می بیند؛ بلکه همه وجود و همه کمال وجود را صادر شده از او و افاضه شده از جانب او می بیند. پس در این زمان، حق چشمش می شود که با آن نگاه می کند و گوشش می شود که با آن می شنود و قدرتش می گردد که با آن کار می کند و علمش می شود که با آن می داند و آگاه می گردد و سخاوتش می شود که با آن می بخشد؛ پس در این هنگام عارف، حقیقتاً متخلق به اخلاق الله می گردد. (رک: طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۸۹). بر این اساس، مراد از حدیث قرب نوافل، متخلق شدن به اخلاق الله و روحانی شدن اعضاء و جوارح و اتصال آنها به حق بر اثر طاعت الهی و انقطاع از خویشتن است. به عبارت دیگر، مراد از حدیث مورد بحث، خدایی شدن بنده بر اثر نوافل است، نه ترقی بنده به مرتبه ای که ذهن و زبان خداوند سبحان گردد؛ زیرا در این هنگام چیزی از بنده باقی نمانده است هر چه هست خداست و دیگر هیچ.

۳-۱- دلائل تاریخی

در این بخش به بررسی دلائل تاریخی دکتر سروش در اثبات تئوری مورد بحث پرداخته می شود؛ دلائلی نظیر به خواب رفتن پیامبر (ص) هنگام نزول وحی و یکی بودن جبرئیل با حضرت رسول (ص).

۱-۳-۱- به خواب رفتن پیامبر (ص) هنگام نزول وحی

دکتر سروش می نویسد: «در حین نزول وحی، خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر (ص) دست می داد که گاه طاقت او را طاق می کرد» (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول رؤیای رسولانه).

بررسی و نقد:

با مراجعه به منابع روایی تاریخی، این نتیجه به دست می آید که کیفیت نزول وحی بر پیامبر اکرم (ص) به دو صورت بوده است: اول: به صورت بانگ جرس، که خیلی بر ایشان سخت و سنگین بوده است. دوم: جناب جبرئیل به صورت فردی عادی نزد پیامبر (ص) می آمد و تحمل این نوع وحی بر ایشان سهل تر بوده است (رک: بخاری، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۲۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶، ص ۶۶۹؛ سیوطی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۷۶؛ حجتی، ۱۳۷۴، ص ۳۳). در این مصادر به خواب پیامبر (ص) حین نزول وحی اشاره ای نشده است؛ به نظر می رسد اگر هم خوابی در میان بوده باشد بعد از نزول وحی بوده (آن هم بعد از نزول وحی به صورت بانگ جرس زیرا بر ایشان ثقیل و سخت بوده است) و نه حین نزول وحی. معلوم نیست دکتر سروش با استناد به کدام مصدر و منبع، ادعای خواب پیامبر (ص) حین نزول وحی را طرح کرده است.

البته لازم به ذکر است که پدیده وحی از مهمترین موضوعاتی است که اعتقاد به حقایق و آموزه های دین (تشریح، رفتار، اعتقاد، اخبار غیبی و معارف و مفاهیم جهان و زندگی، پیامبران، امامان و اولیاء علیهم السلام) به آن وابسته است؛ و

اهمیت فوق العاده‌ای در اثبات عصمت، سیره و اقوال پیامبر(ص) دارد. این پدیده بسیار مهم و سرنوشت ساز انسان، به صورت متمادی از جانب افرادی با هدف سست کردن اعتقاد مسلمین نسبت به آن مورد تضعیف قرار گرفته است. (رک: عاملی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۳۵) با نگاهی به تاریخ می‌توان رد پای اهل کتاب را در این زمینه برجسته‌تر دید؛ همانگونه که در عهدین نیز از این اخبار فراوان به چشم می‌خورد (رک: انجیل متی، ۳: ۱۳؛ بلاغی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۷۰) بر این اساس به نظر می‌رسد تئوری رؤیا انگاری وحی و ادعای خواب سنگین پیامبر(ص) زمان نزول وحی نیز از اخبار جعلی و اسرائیلات اخبار یهود و اهل کتاب است که کارکردی جزء کاستن اعتبار و حجیت ظواهر و احکام عملی قرآن کریم ندارد.

۲-۳-۱- جبرئیل همان محمد(ص)

دکتر سروش می‌نویسد: «جبرئیل همان محمد(ص) بود که در رؤیای قدسی بر خود او چون فرشته ظاهر شد و به او همان را داد که خود از پیش داشت. محمد(ص) تعبیر جبرئیل بود. غفلت از زبان رؤیا و مغالطه خوابگزارانه، جمعی را بر آن داشته است تا روح الامین را تعبیر نکرده، واسطه‌ای بپندارند که قرآن را به قلب محمد(ص) می‌رساند؛ از این بالاتر، پیامبر(ص) در رؤیا به جای خدا هم می‌نشیند و از زبان او سخن می‌گوید اما توجه به سرشت رؤیا و زبان آن، آشکار می‌کند که اینجا دو کس در کار نیستند، بلکه یک کس است» (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول و دوم رؤیای رسولانه).

بررسی و نقد:

بر اساس روایات موجود در منابع اسلامی، جناب جبرئیل نخستین آیات قرآن (علق: ۱-۵) را در غار حرا به پیامبر(ص) وحی کرد. سپس پیامبر(ص) نزد حضرت خدیجه(س) بازگشت و او را از این امر مهم آگاه ساخت (عاملی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۳۳). علاوه بر آن، جبرئیل، این فرشته وحی، نه تنها بر پیامبر گرامی اسلام(ص) نازل می‌شده، بلکه بر پیامبران قبل از ایشان نیز نازل می‌شده است؛ در قرآن کریم به این مطلب اشاره شده که یهودیان به خاطر تکالیف شاقی که جناب جبرئیل برای آنها نازل کرده بود با او دشمن بودند و خداوند سبحان در تعریض به یهود می‌فرماید: «به آنان که با جبرئیل دشمنی می‌ورزند، بگو: اوست که این آیات را به فرمان خدا بر دل تو نازل کرده است تا کتاب‌های دیگر آسمانی را تصدیق کند و برای مؤمنان رهنمون و بشارت باشد؛ کسی که دشمن خدا و ملائکه و رسولان او و جبرئیل و میکائیل است باید بداند که خدا هم دشمن کافران است». (بقره: ۹۷ و ۹۸).

در تفاسیر فریقین ذیل آیات مورد بحث آمده است زمانی که رسول خدا(ص) وارد مدینه شد، جماعتی از یهود اهل فدک نزد آن جناب آمده و پرسیدند: ای محمد(ص) از میان فرشتگان خدا کدام یک بر تو نازل می‌شود و وحی خدا را بر تو می‌آورد؟ رسول خدا(ص) فرمود: جبرئیل. گفتند: این دشمن ماست چون جبرئیل همواره برای جنگ و شدت و خونریزی نازل می‌شود (رک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۴۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۷۶؛ طوسی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۶۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۱۰؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۶۳؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۹۶ و ...).

در ترجمه و تفسیر آرامی تورات، به جبرئیل فعالیت‌هایی نسبت داده شده که در دوره‌های اولیه عهد عتیق اتفاق افتاده است، مثلاً اوست که یوسف(ع) را راهنمایی می‌کند (رک: سفر پیدایش، ۳۷: ۱۵) یا در دفن موسی(ع) شرکت دارد (رک: سفر تثنیه، ۶: ۳۴)؛ به علاوه، او در زمره فرشتگان ملاقات کننده با ابراهیم(ع) و نیز ویران کننده سدوم (از شهرهای قوم

لوط) دانسته شده است. بر این اساس به نظر می‌رسد نمی‌توان به سادگی، وجود جبرئیل و فرود آمدن ایشان بر رسول خدا(ص) را انکار کرد.

۴-۱- تشبیه و تعبیر

در این بخش به بررسی تشبیهات و تعابیر دکتر سروش نظیر تشبیه پیامبر(ص) به درخت، و نیاز قرآن به تعبیر خواب پرداخته می‌شود:

۴-۱-۱- تشبیه پیامبر(ص) به درخت

دکتر سروش برای نزدیک کردن و وصال خدا و پیامبر(ص)، آنها را به باغبان و درخت تشبیه می‌کند و می‌نویسد: «متافیزیک شما متافیزیک بُعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قرب و وصال؛ تصویر من از رابطه خدا و پیامبر(ص)، رابطه اقرب من جبل‌الورید، تصویر نفس و بدن، یا ساده‌تر، تصویر باغبان و درخت است. باغبان بذر می‌کارد و درخت میوه می‌دهد و این میوه، همه چیزش از رنگ و عطر و شکل، گرفته تا ویتامین‌ها و قندهایش مدیون و مرهون درختی است که از آن بر می‌آید، درختی که در خاک ویژه‌ای نشسته است و نور و غذا و هوای ویژه‌ای می‌نوشد و البته هم کاشتش، و هم میوه دادنش باذن الله است و موحدان در این تردیدی ندارند و بلکه وجود درخت عین امر خدا و اذن خداست و این‌ها از هم فاصله ندارند» (سروش، همان).

بررسی و نقد:

این تشبیه از دو جهت نادرست به نظر می‌رسد: اولاً باغبان همیشه نزد درخت حضور ندارد ولی حضور خداوند متعال نزد پیامبرش(ص) همیشگی است. ثانیاً خداوند متعال خالق پیامبر(ص) است در صورتی که باغبان خالق درخت نیست، فقط واسطه‌ای برای کاشت و پرورش درخت است؛ این مقایسه، قیاس مع الفارق است و استفاده از قیاس مع الفارق خطاست.

۴-۱-۲- تعبیر

دکتر سروش از یکسو قرآن را رؤیای صادقه پیامبر(ص) می‌داند و از دیگر سو معتقد است این رؤیای صادقه نیاز به تعبیر خواب‌گزاران دارد (رک: سروش، ۱۳۹۲، مقاله دوم رؤیای رسولانه).

بررسی و نقد:

طبق نظر حکمای اسلامی مانند ملاصدرا و ابن سینا خواب به دو قسم تقسیم شده است: دسته نخست رؤیاهای صادقه هستند که احتیاجی به تعبیر ندارند. این دسته خواب‌های صریح و شفاف هستند که متخیله خواب بیننده هیچ دخل و تصرفی در آنها انجام نداده است و این گونه خواب‌ها به دلیل شدت وضوح و مطابقتشان با واقع نیازی به تعبیر ندارند. دسته دوم

خواب‌های ضعیف و مبهم هستند که باید با تعبیر، روشن شود (رک: ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵ و ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۵۳۶ و ۵۴۴).

بنابراین یا باید قائل شد که قرآن، رؤیای صادقه پیامبر(ص) است و بی‌نیاز از تعبیر؛ و یا اینکه قرآن، رؤیای صادقه نیست و نیاز به تعبیر دارد؛ نمی‌توان گفت قرآن هم رؤیای صادقه باشد و هم نیازمند به تعبیر. اگر باز هم بر فرض بپذیریم که قرآن در برخی موارد نیاز به تعبیر دارد و در برخی موارد نیاز ندارد، ملاک تشخیص آیات نیازمند به تعبیر از آیات بی‌نیاز از تعبیر چیست؟

۲- قرآن، کلام و وحی الهی

در آیات و روایات فراوانی، ماهیت قرآن به صورت کلام خداوند متعال معرفی شده است و نه رؤیای پیامبر(ص)؛ و اگر احتمال رؤیا می‌رفت حتماً به آن اشارتی می‌رفت. در آیات «وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ» (بقره: ۷۵)؛ و حال آنکه گروهی از ایشان کلام خدا را می‌شنیدند و با آنکه حقیقت آن را می‌یافتند تحریفش می‌کردند؛ «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ» (توبه: ۶)؛ و هرگاه یکی از مشرکان به تو پناه آورد، پناهش ده تا کلام خدا را بشنود؛ «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ» (فتح: ۱۵)؛ می‌خواهند سخن خدا را دگرگون کنند؛ و ... قرآن کریم با عنوان «کلام خدا» آمده است.

در روایات نیز از قرآن کریم با عنوان کلام الله یاد شده است از آنجمله مردی نزد امام علی(ع) آمد و گفت: در کتاب خدا شک کرده‌ام. حضرت فرمود: «مادرت به عزایت بنشیند چگونه در کتاب خدا شک کرده‌ای ... و حال آنکه آن وحی است کلام خداوند عز و جل است و کلام خداست ...» (ابن بابویه، ۱۳۵۷، ص ۲۶۴) و نیز از آن حضرت مروی است: «پرهیز که قرآن را به رأی خود تفسیر کنی، پیش از آنکه به وسیله عالمان (به حقایق قرآن)، آن را فهمیده باشی چه بسا وحیی که شبیه به کلام بشر است اما آن کلام خدا است و تأویل آن همچون کلام بشر نیست. همان گونه که چیزی از آفریده‌هایش با او همانند نیست، فعل او نیز به چیزی از افعال بشر شباهت ندارد، هیچ سخن او به سخن بشر شبیه نیست. کلام خدای متعال صفت او است و کلام بشر افعال ایشان. پس سخن خدا را به سخن بشر تشبیه مکنید که گمراه و هلاک می‌شوید» (ابن بابویه، ۱۳۵۷، ص ۲۶۴؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۰۷).

در روایات دیگری از امامان صادق(ع)، کاظم(ع) و هادی(ع) آمده که در مورد کیفیت قرآن سؤال شد. حضرات فرمودند: «قرآن کلام خداست و کتاب و وحی و نازل شده از طرف اوست و آن کتاب عزیز و مقتدری است که هیچ گونه امر باطلی به آن راه نمی‌یابد و از جانب خدای حکیم و ستوده نازل گردیده است» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۴۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶).

و نیز فضیل بن یسار از امام رضا(ع) درباره قرآن سؤال کرد، حضرت فرمود: «هُوَ كَلَامُ اللَّهِ» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ص ۱۲۰) بر اساس آیات و روایات یاد شده، قرآن کریم کلام خداوند متعال و وحی مُنزَل الهی است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت استنتاج می‌شود در دلایل مستمسک دکتر سروش در اثبات تئوری رؤیای رسولانه، سوء برداشت و مغالطه‌هایی وجود دارد که به استنتاج لغزنده وی از این مقدمات منجر شده است؛ نظیر:

۱. تمسک به آیه «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» برای اثبات یکی شدن خدا و پیامبر(ص) تفسیر به رأی محسوب می‌شود زیرا با توجه به آراء مفسران فریقین مراد از معیت در اینگونه آیات، علم مطلق خداوند بر همه چیز است و به معنی تباین یا حلول خداوند در پیامبر(ص) نیست.

۲. توهم عدم انسجام برخی از آیات نور با یکدیگر با نگاهی به تفاسیر فریقین و دقت و تأمل در معانی و مفاهیم آنها از بین می‌رود.

۳. از روحانی و رؤیایی بودن معراج نمی‌توان رؤیایی بودن تمام وحی را نتیجه گرفت و از موجه جزئی، نمی‌توان قضیه کلی ساخت.

۴. از روایاتی نظیر «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ» نمی‌توان رؤیایی بودن تمام وحی را نتیجه گرفت. زیرا جمله «رؤیای انبیاء، وحی است» با جمله «وحی، رؤیای انبیاست» متفاوت است. این روایت رابطه منطقی میان وحی و رؤیای صادقه را یک رابطه عموم خصوص مطلق بیان نموده در حالی که دکتر سروش رابطه تساوی بین آن دو را نتیجه گرفته است.

۵. از حدیث قرب نوافل نمی‌توان نتیجه گرفت که بنده می‌تواند ترقی کند و ذهن و زبان حق شود، بلکه مراد متخلق شدن به اخلاق الله و روحانی شدن اعضاء و جوارح و اتصال آنها به حضرت حق بر اثر طاعت الهی و انقطاع از خویشتن است.

۶. تشبیه خداوند به باغبان و پیامبر(ص) به درخت قیاس مع الفارق است.

۷. انکار جبرئیلی که نه تنها بر پیامبر اسلام(ص)، بلکه بر پیامبران قبل از ایشان نیز نازل می‌شده است ناصواب به نظر می‌رسد.

۸. وجود تناقض در کلام خود دکتر سروش به طوری که از یک طرف قرآن را رؤیای صادقه دانسته و از سوی دیگر آن را نیازمند تعبیر می‌داند در حالی که طبق نظر حکمای اسلامی رؤیاهای صادقه بی‌نیاز از تعبیرند.

۹. در اسناد تاریخی به خواب پیامبر(ص) حین نزول وحی اشاره‌ای نشده است و به نظر می‌رسد این ادعا از اخبار جعلی و اسرائیلات احبار یهود و اهل کتاب است که کارکردی جز کاستن اعتبار حجیت ظواهر و احکام عملی قرآن کریم ندارد.

منابع

• قرآن کریم.

۱. ابن اثیر جزری، مبارک. (۱۳۶۷ق.)، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۵۷ش.)، **التوحيد**، قم: جماعه المدرسين في الحوزه العلميه.
۳. ابن بابویه، محمد. (۱۳۷۶ش.)، **الأمالی (للمصدق)**، تهران: کتابچی.
۴. ابن حنبل، احمد. (۲۰۰۵م.)، **مسند احمد بن حنبل**، ریاض: بیت الافکار الدولیه.
۵. ابن سینا، حسین. (۱۴۰۰ق.)، **رسائل (الرساله العرشیه، الفعل و الانفعال)**، قم: بیدار.
۶. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد. (۱۳۶۹ق.)، **متشابه القرآن و مختلفه**، قم: دارالبيدار للنشر.
۷. ابن عاشور، محمد. (۱۳۸۴ق.)، **التحریر و التنویر (تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الكتاب المجید)**، بیروت: موسسه التاريخ.
۸. ابن عطیه الاندلسی، عبد الحق. (۱۴۱۳ق.)، **المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز**، قاهره: دارالفکر العربی.
۹. ابن کثیر، اسماعیل. (۱۴۱۹ق.)، **تفسیر القرآن العظیم**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۰. ابو الفتوح رازی، حسین. (۱۴۰۸ق.)، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۱. ابو داود سجستانی، سلیمان. (۱۹۵۲م.)، **سنن ابی داود**، بیروت: دار ابن حزم.
۱۲. آجیلیان مافوق، محمد مهدی و مهدی جلالی. (ش ۱۳۹۰)، «تکامل عصری معرفت دینی در سایه استنطاق و دلالت یابی متن»، **تحقیقات علوم قرآن و حدیث**، سال هشتم، شماره ۱۵.
۱۳. الاسفراینی، طاهر. (۱۹۸۳م.)، **التبصیر فی الدین**، بیروت: عالم الکتب.
۱۴. اشعری، علی. (۱۹۸۰م.)، **کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین**، بی جا: چاپ هلموت ریتز.
۱۵. آقایی، اصغر؛ اترک، حسین، (۱۳۹۸)، «وحی رؤیایی: بررسی نظریه رؤیایانگاران وحی»، **اندیشه نوین دینی**، سال پانزدهم، شماره ۵۷.
۱۶. آلوسی، سید محمود. (۱۴۰۵)، **روح المعانی فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۷. انصاری، مرتضی. (۱۳۳۲)، **فرائد الاصول**، تبریز: چاپخانه باستان.

۱۸. ایزدی، مهدی و باب اله محمدی. (۱۳۹۴ ش.)، «تحلیل و بررسی تطبیقی معراج پیامبر(ص) از دیدگاه "مایکل سلز" و "آنه ماری شیمل" با نگاه درون مذهبی»، **الهیات تطبیقی**، دوره ۶، شماره ۱۳.
۱۹. بحرانی، هاشم. (۱۴۱۶ ق.)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
۲۰. بخاری، محمد، (۱۴۲۵ ق.)، **الجامع الصحیح**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۱. بغدادی، عبدالقاهر. (۱۴۱۷ ق.)، **الفرق بین الفرق**، بیروت: دارالمعرفه.
۲۲. بلاغی، محمد جواد. (۱۴۰۵ ق.)، **الهدی إلى دین المصطفی**، نجف: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۳. بهشتی، احمد؛ نجاتی، محمد و محمد تقی قهرمانی فرد. (۱۳۹۴ ش.)، «گذار از تفسیر به تعبیر؛ جواز یا عدم جواز»، **قبسات**، سال بیستم، شماره ۷۵.
۲۴. بیضاوی، عبد الله. (۱۴۱۸ ق.)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: دار احیاء التراث العربی دار الکتب العلمیه.
۲۵. ترمذی، محمد. (۱۳۷۹ ق.)، **سنن الترمذی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. تورانی، اعلی. (۱۳۸۱ ش.)، **پلورالیسم دینی و چالش ها**، تهران: نشر مرشد.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ش.)، **رحیق مختوم**، قم: اسراء.
۲۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶ ش.)، **نسیم اندیشه**، قم: اسراء.
۲۹. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹)، **سیره رسول اکرم(ص) در قرآن (تفسیر موضوعی، ج ۸ و ۹)**، قم: اسراء.
۳۰. حجتی، سید محمد باقر. (۱۳۷۴)، **پژوهشی در تاریخ قرآن کریم**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۱. حداد، وحیده و حامد ناجی اصفهانی. (۱۳۹۴ ش.)، «خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا»، **پژوهش های فلسفی کلامی**، سال هفدهم، شماره ۶۵.
۳۲. حسینی، سیدحسام الدین، (۱۳۹۳ ش.)، «نقش و جایگاه ملائکه تدبیرگر در عهدین»، **الهیات تطبیقی**، سال پنجم بهار و تابستان، شماره ۱۱.
۳۳. حکیمی، محمدرضا؛ حکیمی، محمد و علی حکیمی و احمد آرام. (۱۳۸۰)، **الحیاء**، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۴. ذوقی، امیر. (۱۳۹۲)، «نگره ای جدید درباره انسجام متنی سوره های قرآن کریم»، **مطالعات قرآن و حدیث**، سال ششم، بهار و تابستان، شماره ۲.
۳۵. راشدی، هیوا، (۱۳۹۵ ش.)، «چند نکته در نقد و بررسی دیدگاه رویای رسولانه»، **مجله اینترنتی اصلاح**، ۲ بهمن.
۳۶. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۰۴ ق.)، **مفردات فی غریب القرآن**، تهران: دفتر نشرالکتاب.

۳۷. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق.)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوایل فی وجوه التاویل**، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۸. ساجدی، ابو الفضل و حامد ساجدی. (۱۳۹۴ش.)، «رؤیایانگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش»، **معرفت کلامی**، سال ششم بهار و تابستان، شماره ۱.
۳۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۲ش.)، «محمد (ص)؛ راوی رویاهای رسولانه»، **مجله اینترنتی بی بی سی**، ۱۷ خرداد.
۴۰. سمعانی، عبد الکریم بن محمد. (۱۴۰۸ق.)، **الانساب**، بیروت: دار الجنان.
۴۱. سید قطب، ابن ابراهیم شاذلی. (۱۴۱۲ق.)، **فی ظلال القرآن**، قاهره: دار الشروق.
۴۲. سیوطی، جلال الدین. (۱۳۶۳ق.)، **الاتقان فی علوم القرآن**، تهران: امیر کبیر.
۴۳. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۴۰۴ق.)، **الملل والنحل**، بیروت: دارالمعرفه.
۴۴. شیبانی، محمد، (۱۴۱۳ق.)، **نهج البیان عن کشف معانی القرآن**، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
۴۵. صادقی، هادی؛ حبیبی سی سرا، مرتضی و محمد مهدی علیمرادی. (۱۳۹۶ش.)، «وحی و رؤیا: بررسی و نقد تئوری «رؤیای رسولانه»، **آئین حکمت**، سال نهم بهار، شماره ۳۱.
۴۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۲ش.)، **مبدأ و معاد**، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ش.)، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: انتشارات بیدار.
۴۸. طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۴ق.)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: نشر جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۹. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ق.)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
۵۰. طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق.)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار المعرفه.
۵۱. طوسی، محمد. (۱۳۸۸ق.)، **التبیین فی تفسیر القرآن**، قم: ذوی القربی.
۵۲. طوسی، محمد. (۱۴۱۴ق.)، **الامالی**، قم: دارالثقافه.
۵۳. طوسی، نصیر الدین محمد. (۱۴۰۳ق.)، **الاشارات و التنبیهات شرح**، تهران: دفتر نشر کتاب.
۵۴. عاملی، جعفر مرتضی. (۱۴۲۰ق.)، **الصحیح من سیره النبی الاعظم (ص)**، قم: پیام مهدی (عج).
۵۵. عسکری، سید مرتضی. (۱۴۱۶ق.)، **القرآن الکریم و روایات المدرستین**، تهران: مجمع علمی الاسلامی.
۵۶. عیاشی، محمد. (۱۳۸۰ق.)، **کتاب التفسیر**، تهران: چاپخانه علمیه.
۵۷. فخر رازی، محمد. (۱۴۲۰ق.)، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۵۸. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق.)، **الوافی**، اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین (ع).
۵۹. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق.)، **تفسیر الصافی**، تهران: مکتبه الصدر.
۶۰. قرطبی، محمد. (۱۴۰۵ق.)، **الجامع لاحکام القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۱. قمی مشهدی، محمد. (۱۳۶۸ق.)، **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۶۲. قمی، علی. (۱۳۶۳ق.)، **تفسیر القمی**، قم: دار الکتب.
۶۳. کاشانی، فتح الله. (۱۳۳۶ق.)، **تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین**، تهران: کتابفروشی محمد حسن علمی.
۶۴. کلینی، محمد. (۱۴۲۹ق.)، **الکافی**، قم: دار الحدیث.
۶۵. مازندرانی، ملا صالح. (۱۴۲۱ق.)، **شرح اصول کافی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۶. مالک بن انس، ابی عبدالله. (۱۴۰۷ق.)، **موطأ المالک**، قاهره: وزارة الاوقاف.
۶۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق.)، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۶۸. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق.)، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۹. مراغی، احمد. (۱۳۶۴ق.)، **تفسیر المراغی**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷۰. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش.)، **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۷۱. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۸۵)، **تفسیر به رأی**، گنجینه معارف حوزه.
۷۲. مهاجر، مهران و محمد نبوی. (۱۳۷۶ش.)، **به سوی زبان شناسی شعر: رهیافتگی نقش گرا**، تهران: نشر مرکز.
۷۳. مؤدب، سیدرضا؛ رحمان ستایش، کاظم و نگین علیزاده. (۱۳۹۶ش.)، «مقایسه آراء تفسیری معرفت و ابن عاشور ذیل آیه امامت»، **پژوهش های تفسیر تطبیقی**، سال سوم، پاییز و زمستان، شماره ۶.
۷۴. ناجی اصفهانی، حامد و وحیده حداد. (۱۳۶۵ش.)، «خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا»، **پژوهش های فلسفی-کلامی**، پاییز، شماره ۶۵.
۷۵. یعقوبیان، محمد حسن. (۱۳۹۴ش.)، «نقد و بررسی روایت رؤیا انگاری قرآن»، **عقل و دین**، دوره ۷، شماره ۱۲.
- v۶. Farahi, Abd al-hamid, (1973), *Majmu ah-yi Tafasir-i Farahi*, tr. Amin Ahsan Islahi. Lahore: Anjoman-i Khuddamu-lquran.
- v۷. Harold Louis, Ginsberg, (1966), Michael and Gabriel. *Encyclopedia judaica*. House Jerusalem Ltd Israel.

۷۸. *Holy Bible*, (2002), Bath, England: Bible First.

۷۹. Mustansir Mir, (1986), *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an*. Indianapolis (IN): American Trust publications, ۱۹۸۶.

References

The Holy Qur'an.

۱. Ibn Athīr Jazarī, Mubarak Ibn Muhammad, (1367 AH), *Al-Nihāya fī Gharīb al-Hadīth wal-Athar*, Qom: Ismaili Press Institute.
۲. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (1978), *Al-Tawhīd*, Qom: A group of teachers in the seminary.
۳. Ibn Bābiwayh, Muhammad ibn Ali (1997), *Al-'Amālī*, Tehran: Ketabchi.
۴. Ibn Hanbal, Ahmad Ibn Muhammad, (2005), *Musnad of Ahmad ibn Hanbal*, Riyadh: Beit Al-Afkār Al-Duwalīya.
۵. Ibn Sīnā, Hussein bin Abdullah (1400 AH), *Rasā'il*, Qom: Bidar.
۶. Ibn Shahr Āshoub Mazandarani, Mohammad (1369 AH), *Mutashābi al-Qur'an wa Mukhtalafih*, Qom: Bidar.
۷. Ibn Āshour, Muhammad ibn Tāhir (1384 AH), *Al-Tahrīr wal-Tanwīr*, Beirut: Institute of History.
۸. Ibn 'Atīyah Al-Andalusī, 'Abd al-Haqq (1413 AH), *Al-Muharrar Al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāba Al-'Azīz*, Cairo: Dar Al-Fikr Al-Arabiya.
۹. Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar (1419 AH), *Tafsīr Al-Qur'an Al-Azīm*, Beirut: Dar Al-Kutu Al-'Ilmīya.
۱۰. Abu Al-Futūh Rāzī, Hussein (1408 AH), *Rawd al-Janān wa Rawh al-Janān*, Mashhad: Āstān Quds Razavī Islamic Research Foundation.
۱۱. Abu Dāwūd Sajestānī, Suleiman (1952), *Sunan Abī Dāwūd*, Beirut: Dar Ibn Hazm.
۱۲. Ajilian Mafouq, Mohammad Mehdi and Jalali, Mehdi (2011), "Contemporary evolution of religious knowledge in the shadow of istintāq and implication of the text," *Qur'an and Hadith Sciences Research*, 8(15).
۱۳. Al-Isfarāyenī, Tāhir Ibn Muhammad (1983), *Al-Tabsīr fī Al-Dīn*, Beirut: Ālam al-Kitāb.
۱۴. Ash'arī, Ali ibn Isma'il (1980), *The Book of Islamic Articles and the Disagreement of the Muslims*, np: Helmut Ritter Press.
۱۵. Aghaei, Asghar and Atrak, Hossein (2019), "Dream Revelation: A Study of the Dream Theory of Revelation," *Modern Religious Thought*, 15(57).
۱۶. Ālūsī, Sayed Mahmoud (1405 AH), *Rawh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
۱۷. Ansari, Mortadā (1953), *Farā'id al-'Usūl*, Tabriz: Bastan Press.
۱۸. Izadī, Mehdi and Mohammadi, Babollah (2015), "A Comparative Analysis of the Ascension of the Prophet (PBUH) from the Perspective of Michael Sells and

- Anne-Marie Schimmel with an Intra-Religious Perspective,” *Comparative Theology*, 6(13).
۱۹. Bahrānī, Hāshim Ibn Suleiman (1416 AH), *Al-Burhan fī Tafsīr Al-Qur’an*, Tehran: Bi'that Foundation.
 ۲۰. Bukhari, Muhammad ibn Isma'il (1425 AH), *Al-Jāmi' Al-Sahīh*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
 ۲۱. Baghdadi, Abdul Qāhir bin Tahir (nd), *Al-Farq Bayn Al-Firaq*, Beirut: Dar Al-Ma'rifah.
 ۲۲. Balaghī, Mohammad Jawād (1405 AH), *Al-Hudā ilā Dīn Al-Mustafā*, Najaf: Al-'A'lamī Press Institute.
 ۲۳. Beheshti, Ahmad; Nejati, Mohammad; Ghahremanifard, Mohammad Taghi (2015), “Transition from interpretation to meaning; permitted or not,” *Qabasāt*, 20(75).
 ۲۴. Baydāwī, Abdullah Ibn Umar (1418 AH), *The Light of Revelation and the Secrets of Interpretation*, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi and Dar Al-Kutub al-'Ilamiya.
 ۲۵. Tirmidhī, Muhammad ibn Isa (1379 AH), *Sunan*, Beirut: 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi.
 ۲۶. Toorani, Ala (2011), *Religious Pluralism and Challenges*, Tehran: Murshid Publishing House.
 ۲۷. Javadi Amoli, Abdullah (2007), *Nasim Andisheh*, Qom: Esra'.
 ۲۸. Javadi Amoli, Abdullah (2007), *Rahiq Makhtoum*, Qom: Esra'.
 ۲۹. Javadi Amoli, Abdullah (2010), *The Biography of the Holy Prophet (PBUH) in the Qur'an (thematic interpretation)*, Qom: Esra'.
 ۳۰. Hojjati, Sayed Mohammad Baqer (1995), *Research in the History of the Holy Qur'an*, Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
 ۳۱. Haddad, Wahida; Naji Esfahani, Hamed (2015), “Dream and its analysis from the perspective of Avicenna and Mulla Sadrā,” *Theological Philosophical Research*, 17(65).
 ۳۲. Hosseini, Sayed Hesamuddin (2014), “The role and position of tactful angels in the Testaments,” *Comparative Theology*, Spring and Summer, 5(11).
 ۳۳. Hakimi, Mohammad Reza; Hakimi, Mohammad; Hakimi, Ali; Aram, Ahmad (2001), *Al-Hayāt*, Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
 ۳۴. Zovqi, Amir (2012), “A new perspective on the textual coherence of the Surahs of the Holy Qur'an,” *Studies of the Qur'an and Hadith*, Spring and Summer, 6(2).
 ۳۵. Rashedi, Hiva (2016), “A Few Points in Critique and Review of the Perspective of the Apostolic Dream,” *Islah Online Magazine*.
 ۳۶. Rāghib Isfahanī, Hussein Ibn Mohammad (1404 AH), *Mofradāt fī Gharīb al-Qur'an*, Tehran: Book Publishing Office.
 ۳۷. Zamakhsharī, Mahmoud Ibn Umar (1407 AH), *Al-Kashāf*, Beirut: Dar Al-Kutub al-Arabi.
 ۳۸. Sajedi, Abolfazl and Sajedi, Hamed (2015), “The Dream of Revelation: A Critique of Dr. Soroush's Opinions,” *Theological Knowledge*, Spring and Summer, 6(1).

۳۹. Soroush, Abdul Karim (2013), "Muhammad (PBUH); The Narrator of Apostolic Dreams," BBC Internet Magazine, 17 June.
۴۰. Samānī, 'Abd al-Karīm ibn Muhammad (1408 AH), Al-Ansāb, Beirut: Dar al-Janān.
۴۱. Sayed Qutb, Ibn Ibrahim Shazilī (1412 AH), Fī Zilāl al-Qur'an, Cairo: Dar al-Shorouq.
۴۲. Suyūtī, Jalal al-Din (1363 AH), Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an, Tehran: Amir Kabir.
۴۳. Shahrestani, Abdul Karim (1404 AH), Al-Milal wal-Nihal, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
۴۴. Shaybānī, Muhammad ibn Hassan (1413 AH), Nahj al-Bayān 'an Kashf Ma'ānī al-Qur'an, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation.
۴۵. Sadeghi, Hadi; Habibi Sisra, Morteza; Alimoradi, Mohammad Mehdi (2017), "Revelation and Dream: A Study and Critique of the Theory of the Messenger of God," Rite of Wisdom, Spring, 9(31).
۴۶. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1987), Tafsīr al-Qur'an al-Karīm, Qom: Bidar Publications.
۴۷. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1983), Origin and Resurrection, Tehran: University Publishing Center.
۴۸. Tabataba'i, Mohammad Hussein (1995), Al-Mīzān fī Tafsīr Al-Qur'an, Qom: Teachers' Association of Seminary.
۴۹. Tabrisī, Fadl bin Hassan (1993), Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, 5th ed, Tehran: Nasser Khosrow.
۵۰. Tabarī, Muhammad ibn Jarīr (1412 AH), Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
۵۱. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1388 AH), Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'an, Qom: Zaw al-Qurbā.
۵۲. Tūsī, Muhammad ibn Hasan (1414 AH), Al-Amālī, Qom: Dar al-Thaqāfa.
۵۳. Tūsī, Nasir al-Din Muhammad (1403 AH), Al-Eshārāt wa Al-Tanbīhāt, Tehran: Book Publishing Office.
۵۴. Āmilī, Ja'far Murtadā (1420 AH), Al-Sahīh min Sīrat al-Nabī al'A'zam (PBUH), Qom: Message of Mahdi (AS).
۵۵. Askarī, Sayed Murtadā (1416 AH), The Holy Qur'an and the traditions of the Schools, Tehran: Islamic Scientific Assembly.
۵۶. Ayāshī, Mohammad Ibn Masoud (2001), Kitāb al-Tafsīr, Tehran: Theological Press.
۵۷. Fakhr Rāzī, Muhammad ibn Umar (1420 AH), The Keys of the Unseen, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī.
۵۸. Fa'id Kāshānī, Mullah Mohsen (1406 AH), Al-Wāfī, Isfahan: School of Imam Amir al-Mu'minin (AS).
۵۹. Fa'id Kāshānī, Mullah Mohsen (1415 AH), Tafsīr Al-Sāfī, Tehran: Sadr Library.
۶۰. Qurtubī, Muhammad (1405 AH), Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an, Beirut: : Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī.

۶۱. Qumī Mashhadī, Mohammad (1368 AH), Tafsīr Kanz al-Daqa'iq wa Bahr al-Gharā'ib, Tehran: Ministry of Islamic Guidance Publishing House.
۶۲. Qumī, Ali ibn Ibrahim (1363 AH), Tafsīr al-Qumī, Qom: Dar al-Kitāb.
۶۳. Kāshānī, Mullah Fathullah (1336 AH), Interpretation of the Method of the Righteous in Compelling the Rivals, Tehran: Mohammad Hassan Elmi Bookstore.
۶۴. Kulaynī, Muhammad ibn Ya'qūb (1429 AH), Al-Kāfī, Qom: Dar al-Hadith.
۶۵. Mazandarani, Mullah Saleh (1421 AH), Sharh Usul Kāfī, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabī.
۶۶. Mālik Ibn Anas, Abi Abdullah (1407 AH), Muwatta' al-Mālik, Cairo: Ministry of Endowments.
۶۷. Majlisī, Muhammad Baqir (1403 AH/1983 AD), Bihār al-'Anwār al-Jāmi' a li durar Akhbār al-A' imma al-Aṭ har, third edition, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
۶۸. Majlisī, Muhammad Bāqir (1404 AH), Mir' āt al-Uqūl fi Sharh Akhbār al-Rasūl (PBUH), Corrected by Sayed Hāshim Al-Rasūlī, second edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmīyya.
۶۹. Marāghī, Ahmad Ibn Mustafa (1364 AH), Tafsīr al-Marāghī, Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-'Arabī.
۷۰. Makarem Shirazi, Nasser (1995), Nemouneh Commentary, Tehran: Islamic Books House.
۷۱. Makarem Shirazi, Nasser (2006), Interpretation by Own Opinion, Np: Treasury of Seminary's Studies.
۷۲. Mohajer, Mehran and Nabavi, Mohammad (1997), Towards the Linguistics of Poetry: A Role-Based Approach, Tehran: Markaz Publishing.
۷۳. Mo'adab, Seyed Reza; Rahman Satayesh, Kazem; Alizadeh, Negin (2017), "Comparison of interpretive views of Ma'rifat and Ibn Āshour under the verse of Imamate," Comparative Interpretation Research, Autumn and Winter, 3(6).
۷۴. Najī Isfahani, Hamed and Haddad, Waheeda (1986), "Dream and its analysis from the perspective of Avicenna and Mulla Sadra," Philosophical-Theological Research, Autumn, No. 65.
۷۵. Yaghoubian, Mohammad Hassan (2015), "Critique and study of the dream narrative of the Qur'an," Reason and Religion, 7(12).
۷۶. Farahi, Abd al-Hamid (1973), Majmu ah-yi Tafasir-i Farahi, tr. Amin Ahsan Islahi. Lahore: Anjoman-i Khuddamu-IQur'an.
۷۷. Harold Louis, Ginsberg (1966), Michael and Gabriel, Encyclopedia judaica. House Jerusalem Ltd Israel.
۷۸. The Holy Bible (2002), Bath, England: Bible First.
۷۹. Mustansir Mir (1986), Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an. Indianapolis (IN): American Trust ublications.