


نقد استناد نظریه «رؤیابنداری وحی» به متافیزیک وصال

مکتب مرتضی زاده بامری / دانشجوی دکتری فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

morteazadehbameri@gmail.com

 orcid.org/0009-0003-4503-4933

h.mozaffari48@gmail.com

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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۷ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۰۵

چکیده

یکی از اصول ادیان توحیدی، «نبوت» است که خود مبتنی بر وحی است. اندیشمندان دیدگاه‌های متفاوتی درباره حقیقت وحی و ابعاد گوناگون آن دارند. در این میان، گروهی از روشنفکران معاصر با استناد به برخی از کلمات عرفا، رویکردی متفاوت اتخاذ و نظراتی شاذ در باب وحی ارائه کرده‌اند. از جمله این افراد عبدالکریم سروش است. از منظر وی وحی همان رؤیا و رؤیا نیز همان وحی است و قرآن از جنس خواب، و نبی اکرم^ص نیز راوی رؤیاهای رسولانه است. از دیدگاه وی، قرآن کلام محمد^ص است و به صورت مجازی به خدا نسبت داده شده است. وی معتقد است: جبرئیل وجودی عینی و خارج از خیال پیامبر^ص ندارد. درواقع وی نقش واسطه‌گری جبرئیل در انتقال وحی را نفی کرده و پیامبر^ص را همه‌کاره وحی معرفی می‌کند. او برای تبیین دیدگاه خویش، از آراء اهل معرفت در باب متافیزیک وصال و قرب نوافل و فرائض بهره می‌جوید. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی اصل ادعای سروش و استشهادات عرفانی وی، می‌پردازد و روشن می‌سازد که اصل ادعای او مخدوش و استشهاد ایشان به متافیزیک وصال، ناقص و نادرست است؛ زیرا انسان کامل با رسیدن به مقام فنا، فانی فی‌الله می‌شود و در نتیجه فقط مستمع است و سخنی از خویش ندارد.

کلیدواژه‌ها: وحی، رؤیا، رؤیابنداری، متافیزیک وصال، قرب نوافل، قرب فرائض، عبدالکریم سروش.

عبدالکریم سروش ابتدا دیدگاه سنتی و اصیل مسلمانان در باب وحی را می‌پذیرد و معتقد است که قرآن کلام الهی است و عین کلمات خداوند در اختیار ما قرار گرفته است (سروش، ۱۳۸۸، ص ۷۷-۷۸). او در مرحله بعد با ارائه نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» معتقد است: شریعت ثابت است، اما فهم آدمیان از شریعت متحول می‌شود (سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱). بنابراین، وحی امری ثابت، اما فهم بشر از مفاد وحی، کمال‌پذیر و دارای تحول است (سروش، ۱۳۸۶، ص ۲۰۳).

وی در مرحله بعد، با گذار از نظریه «نسبیت معرفت دینی»، قائل به نسبیت در دین و پایه‌گذار نظریه «وحی به‌مثابه تجربه نبوی» می‌شود و پیامبر ﷺ را آفریننده و تولیدکننده وحی می‌داند (سروش، ۱۳۸۵، ص ۷). در واقع از منظر وی، مضمون و معنای وحی از جانب خداست، اما الفاظ آن از جانب پیامبر است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۶).

سروش در سیر نزولی خود در باب وحی، این بار وحی را در زمره پایین‌ترین مراتب تجربه دینی که همان رؤیاست، جای می‌دهد و وحی را رؤیای نبوی معرفی می‌کند. بر این اساس، قرآن کریم را «خوابنامه پیامبر» دانسته است و ماوراءالطبیعی بودن منشأ وحی را نفی می‌کند و آن را به عالم رؤیا و خیال متصل نبی تنزل می‌دهد.

وی قائل به نقش حداکثری نبی در شکل‌گیری وحی است و قرآن را جوشش ذهن و ضمیر نبی می‌خواند و هدف خویش را از ارائه این نظریه، پرهیز از ابهامات مفاهیم کهن و متافیزیک ستبر و هولناک ارسطویی - اسلامی، فهم آسان‌تر عبارات متناقض‌نما (پارادوکسیکال) و آیات متشابه قرآن، تبیین امری مجهول (وحی) با امری معلوم (رؤیا) و مانند آن بیان می‌کند. او برای تبیین و تأیید نظریه خویش، از ادله و شواهد قرآنی، روایی و عرفانی (متافیزیک وصال، قرب نوافل و فرائض و سخنان اهل معرفت) استفاده می‌کند.

در این مقاله، نهایی‌ترین دیدگاه عبدالکریم سروش در باب وحی را تبیین خواهیم کرد و به این سؤالات پاسخ خواهیم داد:

۱. مدعای اصلی نظریه «رؤیابنداری وحی» چیست؟
 ۲. نظریه رؤیای نبوی چگونه کیفیت استناد وحی به خدا، پیامبر ﷺ و جبرئیل را براساس متافیزیک وصال و قرب نوافل و فرائض تبیین می‌کند؟
- در نهایت، مدعای ایشان در نظریه «رؤیاهای رسولانه» و استشهاد وی به متافیزیک وصال و قرب نوافل و فرائض را با رویکرد عرفانی نقد و بررسی خواهیم کرد. بررسی دیگر ادله عرفانی و غیرعرفانی وی از قلمرو این تحقیق بیرون است و مجال دیگری می‌طلبد.

۱. تبیین نظریه «رؤیابنداری وحی»

به‌طور کلی عصاره مفاد نظریه «رؤیای رسولانه» را می‌توان در موارد ذیل خلاصه کرد:

۱-۱. این همانی وحی و رؤیا

از منظر سروش، وحی همان رؤیا (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۴۰) و رؤیای انبیا نیز همان وحی است (همان، ص ۳۰۲). در واقع منشأ و مبدأ وحی رؤیاست (همان، ص ۳۲۱ و ۳۶۵ و ۳۸۵). از نظر وی، پیامبران از طریق رؤیاهای رسولانه که عین وحی است، از مأموریت خویش برای ابلاغ حقایق به مردم آگاهی می‌یافتند (همان، ص ۳۵۴).

سروش به صراحت قرآن را از جنس خواب و نبی اکرم ﷺ را راوی رؤیاهای رسولانه می‌داند. در این دیدگاه، مخاطب مخبر که پیش از رؤیا، 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 رؤیا، حکم نبوت را مشاهده می‌کند (همان، ص ۱۴۴-۱۴۵).

از منظر وی، وحی دارای فضایی متفاوت با فضای بیداری و محصول حالتی ناهشیار و غیرمتعارف است (همان، ص ۱۰۵-۱۰۷). ایشان وحی را از سنخ مرئیات نبی می‌داند که آن را با چشم رؤیابین خویش مشاهده و برای مردم تعریف کرده است (همان، ص ۱۱۳). بنابراین ظرف تحقق مکاشفات و مشاهدات رسول اکرم ﷺ عالم رؤیاست (همان، ص ۳۶۷). از منظر ایشان، این نظریه مطابق سنت و دیدگاه عرفاست و در این زمینه می‌نویسد:

ضمناً در گزیدن واژه «رؤیا» خروجی از دایره سنت هم صورت نبسته است. عارفان که از «کشف تام محمدی» سخن گفته‌اند، اشارت به دریافتی اشراقی و ابرآگاهانه و فوق حسی و رؤیایی داشته‌اند. از پیامبر هم آورده‌اند که رؤیای صادق یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است (همان، ص ۹۴).

۱-۲. مجازی بودن اسناد وحی به حق تعالی

از منظر سروش اسناد تکلم به خداوند همچون اسناد سایر اوصاف بشری (دست، پا، گوش و چشم) اسنادی مجازی است، نه حقیقی (همان، ص ۲۴۰). وی معتقد است: علیت خدا را باید در طول علل طبیعی معنا کنیم و اسناد تکلم، انزال کتاب و ارسال انبیا به خداوند به نحو غیرمستقیم است و نباید آنها را فعل بی‌واسطه خدا به حساب آوریم (همان، ص ۲۶۶). بنابراین از دیدگاه وی، قرآن، کلام محمد ﷺ است و به صورت مجازی به خداوند نسبت داده شده است (همان، ص ۳۱۲-۳۱۴).

۱-۳. خیالی و غیرواقعی بودن جبرئیل

سروش معتقد است: جبرئیل وجودی عینی و خارج از نفس و خیال پیامبر ﷺ ندارد، بلکه نفس پیامبر ﷺ در رؤیا و به واسطه قوه خیال خویش جبرئیل را انشا و به نظاره آن می‌نشیند (سروش، ۱۳۹۲، ص ۶). وی با نفی هرگونه دوگانگانگاری، جبرئیل را محصول صورتگری خیال پیامبر ﷺ می‌داند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۵۳ و ۳۱۸ و ۳۸۹). به عبارت دیگر، جبرئیل صورتی است که در رؤیای پیامبر ﷺ ظاهر می‌شود (همان، ص ۳۴۶) و انتقال وحی با واسطه‌گری جبرئیل نیز در رؤیا اتفاق می‌افتاد (همان، ص ۳۶۷).

۱-۴. مبدأ فاعلی بودن پیامبر ﷺ نسبت به وحی

صاحب نظریه «رؤیای نبوی» قائل به نقش حداکثری نبی در شکل‌گیری وحی است و قرآن را جوشش ذهن و ضمیر وی می‌خواند و حالات و صورت‌های ذهنی پیامبر ﷺ، محیط جغرافیایی و شرایط اجتماعی را در تکون وحی دخیل می‌داند. در واقع از منظر وی، قرآن سخن و کتاب رسول اکرم ﷺ است و به تبع نبی، به خدا هم منتسب می‌شود (سروش، ۱۳۹۲ الف، ص ۱).

در این دیدگاه، رسول اکرم ﷺ همه‌کاره وحی است (همان، ص ۲). وحی رؤیایی محصول ذهن و ضمیر خلاق و کشف رسول اکرم ﷺ است و ایشان در زمینه وحی نقش فاعلیت و کاشفیت را ایفا می‌کند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۴۰). از منظر سروش، پیامبر ﷺ نه به صورت مستمعی منفعل، بلکه در نقش فاعلی فعال، حقایق را در موطن رؤیا کشف و به زبان مردم بیان می‌کرد (همان، ص ۲۴۸). بنابراین پیامبر، نه تابع خداوند، بلکه تابع کشف خویش است؛ کشفی که گوش و چشم باطن بینش برای او فراهم کرده است (همان، ص ۲۵۱). در نتیجه، یگانه مؤلف قرآن محمد ﷺ و رؤیای اوست (همان، ص ۲۶۳) و پیامبر دارای نقش محوری در آغاز و انجام وحی، شکل‌گیری و تکون آن است (سروش، ۱۳۹۲ هـ.، ص ۱).

۱-۵. راهیابی خطا در وحی قرآنی

سروش معتقد است: در قرآن که وحی رؤیایی و گزارش مشاهدات پیامبر اکرم ﷺ است، بی‌نظمی و خطای علمی راه دارد:

قرآن روایت رؤیاهای رسول گرامی اسلام است. گویی وی ناظری و مخبری است که شرح مشاهدات خود را برای ما باز می‌گوید و در این واگویی، گاه شنونده است و گاه گوینده...، گاه در اوج است و گاه در فرود...، گاه پریشان می‌گردد و گاه منطوق، گاه کشف عرفانی دارد و گاه خطای علمی (همان، ص ۱).

از منظر وی، وحی قرآنی هیچ واقعیتی ورای ذهن و خیال پیامبر ندارد و هر چه هست از سنخ رؤیا و این جهانی است (سروش، ۱۳۹۲ الف، ص ۲) و از برخی عبارات ایشان برمی‌آید که نبی را در رؤیای خویش صادق نمی‌داند:

قرآن برای ما باز می‌گوید که خدا دشمنان محمد ﷺ را در خواب، در چشم او اندک نمود... محمد به راستی گمان کرده بود که دشمنان اندک‌اند و خواب خود را عین بیداری پنداشته بود و این تدبیر الهی و مقتضای سرشت خواب بود که وارونه‌نمایی کرد و اندک را بسیار و بسیار را اندک نشان داد (سروش، ۱۳۹۲ ب، ص ۶).

ایشان در عبارتی دیگر و در پاسخ به این سؤال که آیا ممکن است پیامبر در تعبیر خواب خطا کنند، با استشهادهای سخنان ابن‌عربی، به صراحت قائل به امکان خطا در این مقوله است:

ممکن است پیامبر در تعبیر خواب خطا کنند؟ بله، امکان دارد و سابقه هم دارد. من از محیی‌الدین نقل کرده بودم که گفت: ابراهیم ﷺ در تعبیر خوابش خطا کرد. خب، در فرهنگ اسلامی یکی از بزرگ‌ترین عارفان معتقد است: یکی از بزرگ‌ترین پیامبران در تعبیر خوابش خطا کرده است. بنابراین علی‌الاصول به آن قایلیم و آن را در بقعه امکان می‌نهم؛ حتی در رؤیایها هم نوشته‌ام که در خواب، لشکریان دشمن را به پیامبر عمداً کم نشان دادند تا

مسلمانان جرئت و قوت بگیرند. پیامبر آنها را در خواب کم دید و تعبیرش این بود که آنها واقعاً کم‌اند و به مؤمنان چنین گفت، اما این خطا به کمک او آمد... خطای مبارکی بود و اگر چه در واقع آنها بیشتر بودند، ولی مؤمنان بی‌روز شدند و دشمنان شکست خوردند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۰۶-۳۰۷).

۲. استشهداد سروش به متافیزیک وصال

سروش برای تبیین و اثبات نظریه «رؤیا‌پنداری»، الگوی درونی کردن پدیده وحی و گذار از متافیزیک فراق به متافیزیک وصال را پیشنهاد می‌کند:

گره‌گاہ بحث عبور از متافیزیک فراق به متافیزیک وصال تفتن به این نکته فاخر است که خدا از درون پیامبر سخن می‌گوید و به او پیام می‌رساند، نه از بیرون او. او پیکی مندک و منحل در سلطان و بل خیالی از خیالات اوست و سواد و خیال و فؤادش در مقابل او به سجده افتاده است؛ یعنی در او غرقه شده است. چنین است که نائب را از منوب جدا پنداشتن نارواست (همان، ص ۲۵۰).

۳. تبیین نسبت حق و خلق براساس متافیزیک وصال

سروش برای اثبات دیدگاه خویش و تبیین نسبت حق و خلق، از اصطلاح «متافیزیک قرب و وصال» بهره می‌برد. از منظر وی، عمده خطای منتقدان در تبیین نسبت حق و خلق است. وی معتقد است: این دیدگاه که خدای منفصل از مخلوقات وجود دارد و سلطان‌وار بر مخلوقات حکم می‌راند و پیام و پیامبر می‌فرستد، باید جای خود را به خدای ساری و جاری در خلق بدهد. به عبارت دیگر، خدای اهل معرفت و متافیزیک وصال باید جایگزین خدای عوام و متافیزیک فراق شود (سروش، ۱۳۹۲، ص ۳).

در متافیزیک وصال، جدایی بین حق و خلق معنا ندارد. به همان سان که حق در دل همه ممکنات ساری و جاری است و همه ساحت‌های وجودی را پر می‌کند، مخلوقات نیز در دل همین حقیقت وجودی معنا می‌شوند. در واقع یک نوع درهم‌تنیدگی بین خالق و مخلوق وجود دارد و آن سان که انسان در حال اندیشه است، گویی که خدا می‌اندیشد (همان، ص ۳). ایشان متافیزیک وصال و این نوع تفسیر از هستی را برگرفته از آراء فیلسوفان می‌داند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۱۸-۳۲۰). البته از منظر وی این نوع نگاه موحدانه به هستی، مستلزم حلول و اتحاد نیست؛ زیرا حلول با فرض دوگانگی معنا پیدا می‌کند، وگرنه در وحدت جایی برای اغیار نیست (سروش، ۱۳۹۲، ص ۳-۴).

در این تصویر از هستی، میان خدا و بندگانش فاصله‌ای قابل تصور نیست و خدا به همه اشیا نزدیک است و در همه مواطن، حضور وجودی دارد. بنابراین در عین حال که حق به همه بندگان، به‌ویژه رسول اکرم ﷺ قرب وجودی دارد، به همان سان محمد ﷺ نیز به خدا نزدیک است؛ چنان که هر چه خدا می‌اندیشید وی می‌دانست و می‌دید. بنابراین از منظر سروش، وحی و رؤیا را باید در ذیل این نوع نگاه معنا و تبیین کرد (همان، ص ۴).

سروش با استشهاد به حدیث «قرب نوافل و فرائض»، سعی در رفع استبعاد از نظریه «رؤیابنداری وحی» دارد. بر این اساس، قرب نوافل و فرائض به اندازه‌ای پیامبر ﷺ را اوج می‌دهد که کلام او کلام خدا می‌شود. به عبارت دیگر، قرب حق و خلق و وحدت بنده و خدا این تصویر را در بقعه امکان می‌نهد که خدا در موطن وجودی پیامبر ﷺ حاضر شود و پیامبر ﷺ نیز به جای خدا بنشیند و از زبان وی با خویش سخن گوید. در واقع بنده در قرب نوافل به جایی می‌رسد که حق تعالی زبان، سمع و بصر سالک می‌شود و در مرحله‌ای بالاتر، یعنی قرب فرائض به اندازه‌ای به خداوند نزدیک می‌شود که مجاری حق در او ظهور می‌کند و سمع و بصر و زبان حق می‌شود (همان، ص ۷۶).

به عبارت دیگر، نتیجه محمدی دانستن کلام خدا این است که سخن پیامبر ﷺ سخن خدا و امر و نهی او، امر و نهی حق تعالی است. بنابراین الهی شدن سخن پیامبر ﷺ نتیجه قرب و ولایت محمدی است؛ بدین معنا که ولی با قرب به حق تعالی، مجزا و مظهر صفات وی می‌شود. در واقع مضمون قرب نوافل حقانی شدن عبد و بشری شدن حق (البته با لحاظ غیریت) است:

... اگر ما کلام خدا را کلام محمد دانستیم نتیجه‌اش این می‌شود که همه چیز دین از محمد منبث می‌شود و هر چه او بگوید سخن خداست و امر و نهی او، امر و نهی خداست و رؤیای او رؤیای قدسی است و کلام او کلام خداست. اینجا خدائیدن پیامبر مطرح نیست، بلکه «ولایت» معنایش این است. وقتی ولی‌ای، قرب به خداوند پیدا می‌کند معنایش این است که صفات خدا در او جاری می‌شود... اینکه قرب را به قرب نوافلی و فرائضی تقسیم کرده‌اند که یک‌جا خدا بنده می‌شود، یک‌جا بنده خدا می‌شود، غلوی در کار نیست، بلکه معنایش این است که کمال قرب حاصل می‌شود... بنده خداوند در اثر تقرب، ولی خدا می‌شود و این ولی شدن به این معناست که او چنان پر از خداوند می‌شود که نمایانده و نماینده خداوند می‌شود؛ دست و زبان و چشم او همه دست و زبان و چشم خداوند می‌شوند... آنچه پیامبر می‌گوید، هم متعلق به پیامبر است، هم متعلق به خداوند، و شدت قرب ولی خدا به خداوند باعث می‌شود ما اینها را به معنای واقعی به پیامبر ﷺ نسبت دهیم و همه دین را ساخته و پرداخته محمد ﷺ بدانیم... قرآن (دین) جوشش ضمیر پیامبر است؛ ضمیری که بسیار به خدا نزدیک است و بنابراین اسناد قرآن، هم به خدا، هم به پیامبر معقول است... (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۱۶-۳۱۸).

از نظر وی، قرب و نزدیکی پیامبر ﷺ به حق تعالی، رنگ و بوی الهی به کلام وی می‌دهد؛ ولی در عین حال، اصالت بشری آن را حفظ می‌کند. در واقع حق تعالی در پیامبر ﷺ ظهور می‌کند و احکام آن موطن را به خود می‌گیرد و محمد ﷺ مظهر حق می‌شود. در نتیجه سخن پیامبر ﷺ درخور علم ایشان و هم‌سطح آن است، نه فراتر (سروش، ۱۳۹۲، ص ۱۲-۱۳).

از منظر سروش، قرآن، مثنوی و سخنان افراد عادی در این اصل که همه الهی هستند، برابرند، لیکن تفاوت آنها را در امر دیگری باید جست. در واقع مابه‌الاشتراک آنها الهی بودن است و در این اصل با هم شباهت دارند:

... بله، دین بشری می‌شود؛ اما چون آن بشر، یعنی آن مؤلف الهی است، دین و کتابش الهی است... بله، همه چیز الهی است. حرف‌هایی هم که بنده می‌زنم الهی است. مثنوی و کیمیای سعادت هم الهی است... اینکه همه چیز الهی باشد، هم باعث نمی‌شود همه چیز یکسان باشد، هم طلا و هم مس را خدا خلق کرده، هم نسبتی به خدا

دارند و هم نسبتی به طبیعت؛ در عین حال با هم متفاوت‌اند... حرف من این است که خدا آدمیانی آفریده که به منزله طلا یا با قابلیت طلا هستند و آدمیانی هم به منزله مس یا با قابلیت مس. و لذا محصولاتشان متفاوت‌اند. صرف اینکه هر فعلی فعل خداست، باعث نمی‌شود همه فعل‌ها مساوی باشند و ارزش و محتوای یکسان داشته باشند. لذا وقتی می‌گوییم: قرآن تألیف پیامبر است و مثنوی هم تألیف مولاناست و هر دو تألیف خداوندند، باعث نمی‌شود مثنوی همانند قرآن باشد و اگر ادعای مسلمانان صادق باشد یکی در حکم طلاست و دیگری در حکم نقره... (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۲۳-۳۲۴).

بر مبنای متافیزیک وصال، پیامبر فرستاده‌ای الهی است که در معیت حق و فانی در اوست و خداوند به اندازه استعداد و ظرفیت وجودی و از مجرای دهان و زبان وی سخن می‌گوید. و چون قرب و معیت انبیا نسبت به خداوند بیشتر و شدیدتر است، به همان سان، بهره آنها از حقایق وحیانی بیشتر است. در واقع معیار گزینش متصدیان امر نبوت، قرب و معیت با حق تعالی است (همان، ص ۲۴۹-۲۵۰).

در واقع پیامبر ﷺ چنان مجذوب و غرق در حق تعالی شده است که دوگانگی رخت برمی‌بندد و وحدت حکم فرما می‌شود. نتیجه این اتصال حق و عبد و سر بیان حق در عبد و فانی عبد در حق، این می‌شود که کلام محمد ﷺ کلام خدا و کلام خدا کلام اوست. در واقع انتساب کلام محمد ﷺ به حق به نسبت دیگران شدت بیشتری می‌یابد (همان، ص ۲۵۴-۲۵۸).

از دیدگاه سروش، قرب میان حق و خلق از نوع حقیقی است و نه مجازی. با این حال، این نوع قرب میان خداوند و پیامبر ﷺ دائمی و به یک اندازه نبوده است، بلکه در لحظه وحی، شدت بیشتری می‌یافت (همان، ص ۴۱۲-۴۱۳).

به طور خلاصه، مدعای سروش این است:

تئوری «رؤیای رسولانه» برای همین بود که یکبار برای همیشه معضل چگونگی سخن گفتن خداوند را از بیخ و بن برکند؛ به این شکل که سخن پیامبر سخن خداوند است و ولی خدا از فرط قرب به خدا، امر و نهی‌اش و خطاباتش، امر و نهی و خطابات الهی است... (همان، ص ۳۷۱).

به نظر می‌رسد باید بین عبارات سروش در باب قرب وجودی و قرب سلوکی (قرب نوافل و فرائض) تفکیک کرد؛ بدین نحو که در قرب وجودی، چون واجب در ممکن حضور دارد و ممکن مندک در واجب است، پس سخن ممکن، سخن واجب است و سخن بنده، سخن خداست. به این معنا، سخن همه بندگان سخن خداست. حال اگر بنده در مسیر قرب سلوکی و قوس صعود قرار گیرد، به هر اندازه که شدت قرب او بیشتر باشد انتساب کلام او به خداوند شدت بیشتری می‌یابد. بنابراین تفاوت سخنان پیامبر ﷺ با سایر افراد را هم در همین امر باید جست.

۴. نقد و بررسی نظریه «رؤیایانگاری وحی»

صاحب نظریه «رؤیای رسولانه» ادعاهای خویش را با عباراتی از اهل معرفت مستند کرده است. بدین روی لازم است با ذکر کلمات متخصصان عرفان به بررسی صحت و سقم ادعاهای وی بپردازیم:

۱-۴. نقد و بررسی این همانی وحی و رؤیا

از منظر اهل معرفت:

۱. وحی به رسول خدا ﷺ در شش ماه اول از سنخ رؤیا بوده است (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۳۲۲: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۸) و تجسم جبرئیل به‌عنوان واسطه نزول وحی، به رؤیا خاتمه داد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۹۹).
۲. مدت‌زمان وحی رؤیایی که شش ماه ذکر شده، مربوط به قبل از بعثت پیامبر ﷺ بوده است و بعد از آن، وحی در بیداری آغاز شده که ابتدای آن بعثت و انتهای آن رحلت نبی ﷺ است و مدت‌زمان آن نیز ۲۳ سال بوده است (ابن قیم الجوزیه، ۱۴۲۵ق، ص ۳۶).
۳. وحی رؤیایی از سنخ وحی عام و الهام است (نابلسی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۶۲) و وحی اصطلاحی که از منظر اهل معرفت همان وحی خاص و رسالی (وحی قرآنی) است، از طریقی غیر از رؤیا دریافت شده است؛ زیرا: الف) وحی‌هایی که در عالم رؤیا به انبیا می‌شود از سنخ وحی «من وراء حجاب» است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۱۰۹)، در حالی که وحی رسالی از طریق ارسال پیک وحی است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۳) و این دو قسیم هم هستند.
- ب) اهل معرفت وحی رؤیایی را از سنخ وحی خفی، الهام خاص و بدون واسطه می‌دانند که غیر از وحی رسالی است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۴۵۳-۴۵۴ و ۴۵۵).
- ج) وحی رؤیایی دایرمدار تبلیغ و رسالت نیست، به خلاف وحی رسالی (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۱۸).
- د) وحی رؤیایی قبل از نزول ملک و بدون واسطه آن است، در حالی که وحی رسالی و به تبع آن نزول قرآن با واسطه ملک صورت گرفته است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۹۹؛ چیتیک، ۱۳۸۵، ص ۱۶۱؛ نابلسی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۳۶۱).
- ه) آنچه از ظاهر روایات برمی‌آید نیز مؤید این مطلب است که وحی رؤیایی قبل از ارسال جبرئیل، از سنخ وحی اصطلاحی نیست، بلکه شبه وحی است. درواقع، رؤیای صادق رسول الله ﷺ فقط مقدمه و زمینه‌ساز نزول وحی بوده و متفاوت از وحی رسالی (وحی قرآنی) است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۱۱۷) و این سخن مطابق دیدگاه اهل معرفت است که وحی رؤیایی را از سنخ الهام و غیر از وحی رسالی و اصطلاحی می‌دانند.
۴. برخلاف دیدگاه سروش که معتقد است نبی وحی را در رؤیا و مثال متصل خویش دریافت کرده، از منظر اهل معرفت، دریافت وحی در عالم مثال منفصل صورت می‌گیرد (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۰؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۷۹). به عبارت دیگر، از دیدگاه عرفا، وحی از سنخ کشف صوری و مرتبط با عالم مثال منفصل است و پیامبر ﷺ جبرئیل را در این عالم مشاهده و وحی را از ایشان دریافت کرد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷؛ صدرالمتهلین، ۱۳۶۰، ص ۳۴۲).

برخلاف دیدگاه سروش که معتقد به مجازی بودن اسناد وحی به خدای سبحان است، اهل معرفت اسناد وحی به حق تعالی را اسنادی حقیقی می‌دانند.

توضیح مطلب آنکه از منظر اهل معرفت، انتساب افعال به بندگان، بدون لحاظ سریان حق در مظاهر و اسناد افعال به حق بدون ملاحظه کثرات خروج از صراط حق و اعتدال است و صراط مستقیم لحاظ حق و عبد با هم است (موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۰۳). بنابراین نسبت افعال بندگان به حق و عبد - هر دو - به صورت حقیقی است (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۸). با این حال در پدیده وحی که فعل خدای سبحان است، دو مسئله را باید مدنظر قرار داد:

الف. آنجا که بحث نزول وحی بر انبیا مطرح است، اهل معرفت به صراحت اراده و نقش فاعلی پیامبر ﷺ را نفی می‌کنند. در واقع در دریافت وحی توسط پیامبر ﷺ، اراده ایشان هیچ‌گونه نقشی را ایفا نمی‌کند و هیچ‌گونه تلاشی از جانب وی صورت نمی‌گیرد. از منظر ایشان، حصول علم در نفس انسان، گاهی به واسطه اکتساب یادگیری و وابسته به خواست انسان است که به آن «اکتساب» و «استبصار» گویند. گاهی نیز بدون اکتساب فکر کردن و خواست انسان، یک حقیقت علمی بر قلب او القا می‌شود. در این حالت اگر انسان به علت ورود این معانی و حقایق که همان فرشتگانی هستند که آن معانی را از عالم بالا بر قلب او نازل می‌کنند و از ناحیه پروردگار بر ضمیر او وارد می‌سازند، آگاهی نداشته باشد آن را «الهام» می‌نامند و در صورتی که به فرشتگان القاکننده این حقایق الهی علم داشته باشد و آنها را مشاهده کند از آن به «وحی» تعبیر می‌کنند (صدرالمতألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۴۸-۳۴۹).

ب. آنجا که مسئله ابلاغ وحی مطرح است، اراده پیامبر ﷺ دخالت دارد: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ...» (مائده: ۶۷).

این گفته اهل معرفت که شنیدن آیات قرآن از قاری یا از پیامبر ﷺ و اتصاف آن کلام به کلام الله بر پایه اتحاد حاکی و محکی است، ناظر به این مرتبه است. بنابراین وقتی قرآن از لبان مطهر پیغمبر روان می‌شود متصف به کلام خداست و بر اساس «ما ينطق عن الهوى» (نجم: ۳) نه تنها کلام الله است، تکلم او هم تکلم الهی است: «حتی یسمع کلام الله» (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۳۳، ص ۲۷۱).

بنابراین در هر دو موقف، وحی حقیقتاً به خداوند منتسب است، با این تفاوت که در موقف اول (نزول وحی بر انبیا)، اراده پیامبر هیچ‌گونه دخالتی ندارد، برخلاف موقف دوم که خواست و اراده پیامبر ﷺ نیز در ابلاغ وحی نقش ایفا می‌کند. البته در این مرتبه نیز پیامبر ﷺ باید هر چه را مأمور به ابلاغ آن است بدون کم و کاست و هیچ‌گونه تغییر و تبدیلی به مردم ابلاغ کند: «قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أُمْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ» (یونس: ۱۵).

۳-۴. نقد و بررسی خیالی و غیرواقعی بودن جبرئیل و بیان نقش وی در پدیده وحی

همان گونه که بیان شد، از منظر سروش جبرئیل محصول قوه خیال رسول الله ﷺ است. این در حالی است که اهل معرفت برای فرشته، وجودی عینی، خارج از ظرف انسان و قوای عقل و خیال او قائل هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۶)؛ چنان که از دیدگاه صدرالمتألهین، جبرئیل موجودی حقیقی و متعلق به عالم امر است و وظیفه این حقیقت مجرد و قدسی، دریافت حقایق وحیانی از جانب حق تعالی و افاضه آنها بر قلب نبی ﷺ است (همان، ج ۸، ص ۱۲۷-۱۲۸).

بنابراین از منظر وی، 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 بی بهره است و گامی در این زمینه برنداشته است. درواقع این عقیده ناشی از جهل نسبت به چگونگی انزال و تنزیل (کلام و کتاب خدا و فرشته) است (همان، ج ۷، ص ۲۴-۲۷).

درواقع، اهل معرفت به صراحت جبرئیل را حقیقتی خارج از پیامبر ﷺ و متمایز از وی می دانند که وحی را بر ایشان نازل می کند (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۹۸). بنابراین به تصریح عرفا، جبرئیل موجودی حقیقی، خارجی، مربوط به عالم مجردات، و متمایز از نبی و قوه خیال ایشان است.

اهل معرفت به صراحت، مشاهده جبرئیل و نزول وحی را مربوط به عالم بیداری و فضای آن را متفاوت از فضای رؤیا می دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۴-۲۸). صدرالمتألهین در جایی دیگر، یکی از ویژگی های انسان کامل را اتصال به عالم غیب در فضای بیداری می داند، به گونه ای که نبی در اثر این اتصال، فرشته وحی را در عالم مثال مشاهده و حقایق وحیانی را از وی دریافت می کند. درواقع از منظر ایشان، دریافت حقایق وحیانی با واسطه فرشته، آن هم در حالت بیداری، وجه ممیز نبی از ولی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۴۲).

از منظر ابن عربی نیز دریافت وحی رسالی مربوط به عالم بیداری است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۰). درواقع ایشان، وحی و رؤیای صادقه را دارای مبدأ واحد، ولی در عین حال متفاوت از هم می دانند. از دیدگاه وی، وجه تمایز آنها در این است که رؤیا مربوط به خواب و وحی مربوط به فضای بیداری است (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۳۰۶).

عبدالوهاب شعرانی نیز وحی نبوی را به واسطه جبرئیل و در عالم بیداری و وحی رؤیایی را متعلق به اولیا می داند (شعرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۵۵).

۴-۴. نقد مبدأ فاعلی بودن پیامبر ﷺ

از دیدگاه سروش، پیامبر ﷺ نه به صورت مستمعی منفعل، بلکه در نقش فاعلی فعال، حقایق را در موطن رؤیا کشف و به زبان مردم بیان می کرد (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۴۸).

عرفا به خلاف سروش معتقدند: مبدأ فاعلی وحی حق تعالی است که آن حقایق را به واسطه فرشته بر نفس نبی القا و افاضه می‌کند و پیامبر نقشی جز دریافت‌کننده و قابلیت محض ندارد. در واقع از منظر اهل معرفت، مبدأ ایجاد و پیدایش صورت به‌طور مطلق (اعم از صورت علمی یا عینی، مادی و مجرد) و منبع فیض بخشی و افاضه حق تعالی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۱، ص ۲۹۸) و انسان نه تنها در وحی و الهام، بلکه حتی در علوم اکتسابی نیز نقشی جز قابلیت محض ندارد: «و الحق أن فاض من القدس الصور و إنما إعداده من الفكر» (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۸۳).

ابن عربی نیز وحی را از جانب حق تعالی و آن را عطایی الهی می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ج ۳، ص ۱۴۵) و نبی هیچ‌گونه فاعلیت، خلاقیت و کوششی در دریافت آن ندارد (همان، ج ۳، ص ۱۶۶).

درواقع الفاکتنده و مبدأ فاعلی وحی حق تعالی بوده (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۳) و صورت‌گیری حقایق وحیانی و منقش کردن آنها برعهده حق تعالی است و نبی تنها مبدأ قابلی برای دریافت وحی به شمار می‌آید و با طهارت باطنی، قابلیت نفس را برای دریافت آن حقایق فراهم می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۴؛ غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۸؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۳).

در این دیدگاه، به خلاف نظریه سروش که وحی را تابع پیامبر ﷺ می‌داند، رسول‌الله ﷺ مستمع محض و تابع وحی و فرشته حامل آن است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۴).

۴-۵. نقد راهبایی خطا در قرآن

سروش معتقد به راهبایی خطا در قرآن و عدم واقع‌نمایی آن از حقایق خارجی است، در حالی که از دیدگاه اهل معرفت، مشاهدات سالک در مثال منفصل به سبب مطابقت با صور عقلی موجود در لوح محفوظ، مصیب است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۹). درواقع، از منظر قیصری، سرّ حقانیت وحی این است که بیشتر مشاهدات دریافت‌های وحیانی انبیا مربوط به عالم مثال مطلق است. بنابراین حق و مطابق با واقع هستند (همان، ص ۶۱۷)؛ زیرا مشاهدات مربوط به عالم مثال برگرفته از خزانه علم الهی هستند و بنابراین خطا در آن راه ندارد (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۹۸).

اما استشهادهای سروش به برخی از آراء اهل معرفت در باب تعبیر رؤیا برای اثبات امکان راهبایی خطا در وحی قرآنی ناتمام است. از منظر ابن عربی، رؤیای حضرت ابراهیم ﷺ نیازمند تعبیر بود، در حالی که آن حضرت اقدام به تعبیر نکرد؛ زیرا در خواب، قوچی را مشاهده کرد که در چهره فرزندش نمایان گشته بود. بنابراین باید تعبیر می‌کرد، در حالی که تعبیر نکرد و اقدام به ذبح فرزندش نمود.

این برداشت صحیح نیست؛ زیرا:

الف. حضرت ابراهیم ﷺ دارای مقام عصمت بود و معصوم رؤیاهای دارای تعبیر را از رؤیای بی‌نیاز از تعبیر بازمی‌شناسد. بنابراین اگر رؤیای آن حضرت نیازمند تعبیر بود آن حضرت می‌دانست. رؤیای حضرت ابراهیم ﷺ از

نوع صادق بود؛ زیرا کیفیت ذبح فرزند را در خواب مشاهده کرد. بنابراین بی‌نیاز از تعبیر بود و از اینکه حق تعالی می‌فرماید: حضرت رؤیای خویش را تصدیق کرد: «قَدْ صَدَّقَتِ الرَّؤْيَا» (صافات: ۱۰۵) روشن می‌شود که مرئی ایشان به همین اندازه بود که حضرت اسماعیل علیه السلام در خارج به صورت ذبح درآید و به همین مقدار نیز اتفاق افتاد. بله، اگر آن حضرت در عالم رؤیا مشاهده می‌کرد که کوچی در صورت فرزندش نمایان شده است و این خواب را تعبیر می‌کرد و واقعیت هم به همین صورت بود، در این صورت باید اقدام به ذبح قوچ می‌کرد.

ب. خداوند متعال از این حادثه به «بلاء مبین» تعبیر می‌کند و حضرت ابراهیم علیه السلام هم در این آزمون الهی موفق شد: «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّ لِلْجَبِينِ» (صافات: ۱۰۳). بنابراین می‌توان فهمید که حضرت ابراهیم علیه السلام کیفیت ذبح را در رؤیا مشاهده کرده است، نه وقوع ذبح را. از سوی دیگر، اینکه ذبح قوچ برای پیامبر اولوالعزمی همچون ابراهیم علیه السلام آزمونی الهی محسوب شود وجه معقولی ندارد؛ زیرا کشتن گوسفند «بلاء مبین» و آزمونی عظیم به شمار نمی‌رود و این امر به ابراهیم علیه السلام اختصاص ندارد و افراد عادی نیز آن را قربانی می‌کنند.

ج. اگر حضرت ابراهیم علیه السلام در رؤیا گوسفندی را مشاهده کرده - که به صورت حضرت اسماعیل علیه السلام ظاهر شده است - در این صورت، جایگزینی آن با ذبح عظیم «وَقَدَّيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ» (صافات: ۱۰۷) که آن هم گوسفند بود، بی‌معنا بود. بنابراین آن حضرت در خواب چیز دیگری مشاهده کرده بود که گوسفندی فدای آن شد، وگرنه چنانچه گوسفند اصل باشد و همین را در عالم رؤیا مشاهده کرده است، دیگر فدا بودن در کار نبود (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۶۸، ص ۴۲۰-۴۲۱).

د. به فرض هم که رؤیای ابراهیم علیه السلام نیازمند تعبیر باشد، سر تعبیر نکردن حضرت، خطای ایشان نبود، بلکه علاقه شدید ایشان به مقام ربوبیت، مانع تعبیر ایشان و در نتیجه فدا کردن محبوب‌ترین دارایی در راه محبوب است (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۲۶).

۵. بررسی استشهاد به متافیزیک وصال

استشهاد به قرب نوافل و فرائض، ادعای سروس را اثبات نمی‌کند و این استشهاد اشکالاتی دارد. برای بررسی این ادعا نیازمند ذکر مقدماتی هستیم:

مقام قرب نوافل و مقام قرب فرائض و دلیل و مستند هریک از آن دو با هم فرق دارد. در قرب نوافل، عارف به مرتبه‌ای می‌رسد که اوصاف فعلی حق تعالی در مقام فعل، مجاری ادراکی و تحریکی وی می‌گردد، به‌گونه‌ای که انسان صالح با زبان حق، تکلم و با چشم او مشاهده می‌کند. در قرب فرائض که از قرب نوافل برتر است، مجاری ادراکی و تحریکی عارف، مجرای ادراک و فعل خداوند قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که حق تعالی با زبان انسان کامل سخن می‌گوید و عصاره و خلاصه آن، این است که همه آن کمالات متعلق به خداوند متعال است که در آئینه انسان کامل تابیده است. بنابراین درباره قرب نوافل و فرائض به دو نکته باید توجه کرد:

الف) تفاوت قرب نوافل و فرائض در این است که اولی را به صراحت و دومی را تلویحی می‌توان از نصوص دینی استنباط کرد.

ب. همه کمالات مربوط به قرب فرائض و نوافل باالصاله متعلق به خدای سبحان است و به‌طور ظهور در آینه جان انسان کامل می‌تابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۲۱-۱۲۴).

بنابراین:

۱. اگر ادعای سروش این است که وحی محصول و نتیجه قرب نوافل است، بدین بیان که قرب نوافل پیامبر ﷺ را به مرتبه‌ای می‌رساند که سخن او سخن خدا و کلام او کلام خدا می‌شود، این برداشت از قرب نوافل نادرست است؛ زیرا:

الف. اگر ادعا این است که پیامبر با نیل به مقام فنا، سخنش سخن خدا می‌شود، باید گفت: در مرتبه فنا، همه امور به دست باقی است و باقی حرف اول و آخر را می‌زند، نه فانی. انسان کامل با رسیدن به مقام فنا، فانی فی‌الله می‌شود و در نتیجه فقط مستمع است و از صدر تا ذیل همه سمع است: «فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» (طه: ۱۳). بنابراین در مقام فنا، فانی سخنی ندارد، بلکه باقی متکلم است. در واقع فانی در حق، باقی بالحق است و با یادگیری علوم به تعلیم دیگران می‌پردازد. این معنا مورد تأیید قرآن نیز هست: «إِنَّمَا اتَّبِعُ مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي» (اعراف: ۲۰۳) و «إِنِّ اتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ» (انعام: ۵۰؛ ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵۰، ص ۳۵۴-۳۵۷ و ۳۶۷-۳۶۹).

ب. سخنان سروش دارای نوعی تناقض است؛ زیرا از یک سو قرآن را دارای خطای علمی (سروش، ۱۳۹۲ هـ، ص ۱) و اشتباه را در حق پیامبر روا می‌داند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۰۶-۳۰۷) از سوی دیگر، ایشان را فانی در حق و کلامش را کلام خدا می‌خواند. در این صورت، اگر کلام ایشان کلام خدا باشد، دیگر اشتباه در آن راه ندارد. در صورت وحدت پیامبر ﷺ با حق تعالی، محور وحدت را باید مشخص کرد. در صورتی که قائل به وحدت واجب و ممکن باشیم باید حکم هریک از آن دو را به دیگری سرایت دهیم که نتیجه آن در مسئله محل بحث این است که اشتباه رسول‌الله ﷺ مساوی با اشتباه حق تعالی است. بنابراین در صورتی که معتقد به عدم خطا و اشتباه از جانب خداوند باشیم در این صورت باید قائل به عصمت و عدم اشتباه پیامبر نیز باشیم؛ زیرا نمی‌توان قائل به وحدت عبد و حق بود، ولی در عین حال به تفکیک اعتقاد داشت.

بنابراین بین این دو محذور یکی را باید انتخاب کرد: یا باید اشتباه کردن را در حق خداوند بپذیریم یا اینکه قائل به عصمت پیامبر باشیم. مطابق مضمون آیه «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ» (سوری: ۵۲). پیامبر ﷺ علم به ایمان و کتاب نداشت و از جانب خداوند این علم به ایشان عطا شد. در این صورت، آیا وحدت جاهل و عالم جایز است؟

بنابراین سروش که به قاعده «قرب نوافل» استشهد می‌کند، نباید معتقد به وجود خطا در سخنان رسول‌الله ﷺ باشد، وگرنه باید وجود خطا در کلام خدا را نیز بپذیرد؛ زیرا در قرب نوافل، حق تعالی زبان سالک

فانی و مقرب است و زبانی که الهی و حقانی است، جز حق، صدق و خیر از او صادر نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵۰، ص ۳۵۸-۳۵۷).

۲. اگر ادعای سرورش این است که وحی محصول «قرب فرائض» است این استشهاد نیز ناتمام است؛ زیرا مفاد برخی از روایات همچون فرمایش امام علی علیه السلام «انا جنب الله الذی فرطم فیہ... و انا ید الله و انا عین الله و اذن الله الواعیة و انا...» (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۶۴) ناظر به مقام قرب فرائض بوده و بیانگر آن است که اگر انسانی به مقام شهود تام نائل شود همه نیروهای ادراکی و تحریکی وی مجاری اوصاف فعلی حق تعالی می‌شود، به گونه‌ای که خدای متعال در این مرتبه به لسان او تکلم می‌کند و به چشم او می‌بیند. با این حال، این روایات ضابطه کلی به دست نمی‌دهند؛ زیرا نخست باید اسناد این گونه روایات بررسی شود و سپس حوزه نطق انسان کامل مشخص گردد؛ زیرا معصوم کامل، مثل پیغمبر صلی الله علیه و آله سه گونه سخن دارد:

الف. قرآنی که هم لفظ آن از خداست، هم معنا و تلبس آن معانی در کسوت این الفاظ، همه معجزه و در محدوده کار خداست.

ب. احادیث قدسی که مطابق نظر برخی، هم معنای آن از خداست، هم لفظ، ولی لفظ آن معجزه نیست.
ج. روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت پاک آن حضرت علیهم السلام درباره احکام و حکم که از آنها به «سنت» یاد می‌شود. این دسته روایات ملهم به الهام الهی اند، نه از پیش معصوم. این احکام و حکم را ذات اقدس الهی از راه الهام به پیغمبر فرمود و معانی متعلق به خدای سبحان، ولی الفاظ از رسول اکرم صلی الله علیه و آله هستند.

بر این اساس اگر با حدیث معتبر ثابت شود که وجود مبارک امیرمؤمنان علیه السلام لسان الله است، ضابطه کلی به دست نمی‌دهد؛ زیرا بسیاری از مقام‌ها ویژه معصومان هستند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵۰، ص ۳۶۳-۳۶۵)، برخلاف «قرب نوافل» که اصل کلی است و مطابق آن راه برای هر کسی باز است. بنابراین انسان کامل که لسان الله است، یا بر اثر قرب نوافل اوست یا محصول قرب فرائض وی یا پاداش مجاهدت‌هایش در جنگ خیر و مانند آن است، که البته آنها نیز پیوندی با قرب الهی دارند.

پس روشن نیست که اولاً، از کجا این ویژگی به ایشان اختصاص یافته است و ثانیاً، وقتی جنب الله و لسان الله شد آیا کلمات در حوزه قرآنی لسان الله‌اند یا در حوزه احادیث قدسی یا در حوزه روایات؟ البته به یقین در حوزه قرآنی نیست و اگر روایتی هم دلالت داشت که در حوزه‌های سه‌گانه زبان خداست، در نتیجه، الفاظ قرآن هم از اوست. چنین روایتی مضروب علی‌الجدار و از اعتبار ساقط است؛ چون مخالف قرآن است و خود آن حضرت فرمودند: هر چه از ما نقل کردند بر قرآن عرضه کنید و در پی عرضه، قرآن شفاف می‌گردد که تک‌تک آیات را ما قرائت می‌کنیم و پیامبر گوش می‌دهد و سپس به مردم می‌رساند: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت: ۱۷-۱۸؛ رک: جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵۰، ص ۳۶۵-۳۶۳). بنابراین:

الف. بنده در همه شؤون بنده است.

ب. گیرنده محض است در مقابل آنچه به او داده می‌شود، نه دهنده.

ج. اعطای الهی از نوع تفویض نیست، بلکه حدوثاً و بقائاً در اختیار حق تعالی است.

برای مثال، پیامبر ﷺ در تنظیم الفاظ حدیث قدسی و در نظم کلمات و نحوه چینش آنها تا اندازه‌های و آن هم به صورت موجه جزئیة دارای اختیار است؛ اما در خصوص وحی قرآنی، به شکل سالبه کلی هیچ‌گونه اختیاری ندارد: «لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجْعَلَ بِهِ»؛ و خداوند خود عهده‌دار لفظ و معنا و پیوند بین آنهاست (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵۰، ص ۳۶۲).

به‌طور خلاصه، نتیجه متافیزیک قربی و وصال، عبد محض شدن انسان است و عبد محض هم مستمع محض و پیرو محض وحی است و متکلم بودن با مقام فنا سازگاری ندارد و نشانه عدم نیل به این مقام است و در این حال، کلام او کلام حق تعالی نیست. به تعبیر دیگر، قبل از رسیدن به مرتبه فنا، سخن مخلوق سخن خدا نیست و پس از رسیدن به مقام فنا، انسان فانی حرفی برای گفتن ندارد و مستمع محض است و تنها به اذن متکلم که همان باقی است، شنیده‌های خویش را بازگو می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵۰، ص ۳۷۰).

۳. علاوه بر آنچه گفته شد، به نظر می‌رسد قول حق این است که به‌طور کلی، وحی رسالی در مراتب بالاتر از قرب نوافل و فرائض مطرح می‌شود؛ زیرا وحی رسالی حیث تمیز و دوگانگی بین عبد و مولا را می‌طلبد، ولی در قرب نوافل و فرائض این حیث کم‌رنگ است. در قرب نوافل و فرائض حیث اتحاد و قرب غالب است، در حالی که در وحی رسالی، حیث بُعد و دوگانگی بین عبد و مولا مطرح است. به عبارت دیگر، در قرب نوافل بحث فنا مطرح است و همه چیز حقانی است و عبدی در کار نیست و به تبع آن، نه شأن نبوت دارد و نه شأن رسالت و نه شأن عبودیت. در واقع شأن نبوت در مقامات بالاتر مطرح می‌شود (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۳۱-۳۵).

به بیان دیگر، از منظر اهل معرفت، قرب دارای مراتبی است و مرتبه پیامبر ﷺ بالاتر از قرب نوافل و فرائض است. در واقع ایشان در مرتبه احدیت جمع و «أُو ادنی» که همان مرتبه تمحض و تشکیک است، قرار دارد (جامی، ۱۳۸۳، ص ۴۶-۴۷؛ قونوی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱-۱۰۳؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۳۹). بنابراین وحی را در این مرتبه دریافت می‌کند، نه قرب نوافل و فرائض؛ زیرا قرب نوافل و فرائض مربوط به سفر اول و دوم است (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۴۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۷-۹۰ و ۱۶۶-۱۶۷). این در حالی است که نبوت تشریحی و به تبع آن وحی رسالی در سفر چهارم مطرح می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۸۷-۹۰ و ۱۶۶-۱۶۷؛ آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۶۳-۶۷ و ۸۷۲-۸۷۹ و ۹۰۲-۹۰۶).

به‌طور خلاصه، در مرتبه قرب نوافل و فرائض اصلاً دوگانگی و کثرتی مشاهده نمی‌کند تا بحث حق و عبد و خلقی مطرح شود و به تبع آن، القای وحی به عبد و ارسال وی به‌سوی خلق مطرح گردد، بلکه در سفر چهارم از اسفار اربعه، کثرت لحاظ می‌شود و بحث نبوت تشریحی و وحی رسالی مطرح می‌گردد.

۴. اشکال دیگری که بر دیدگاه سروش وارد است، این است که سیر و سلوک و قرب، نهایتاً شرط لازم برای وحی رسالی است، ولی شرط کافی نیست؛ همچنان که اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به مراتب بالای قرب دست می‌یافتند و با این حال، وحی رسالی بر آنها نازل نمی‌شد و خود اهل بیت علیهم السلام و اهل معرفت به صراحت اعلام می‌کنند که نبوت تشریحی و به تبع آن، وحی رسالی بعد از نبی صلی الله علیه و آله منقطع شده است (شعرانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۴۶؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۴).

به باور اهل معرفت، نبوت تشریحی امری اکتسابی نیست که با سیر و سلوک و رسیدن به مراتب قرب نوافل و فرائض بتوان واجد آن شد، بلکه امری موهوبی و اختصاصی از جانب خدای متعال است (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۵۴؛ جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۵۷۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۴۶). از سوی دیگر، به گواه تاریخ، پیامبر صلی الله علیه و آله گاهی منتظر وحی بود، ولی وحی نازل نمی‌شد، در صورتی که اگر سیر و سلوک ملاک و شرط نزول وحی بود نبی با سیر و سلوک به آن دست می‌یافت و دیگر منتظر نمی‌ماند.

۵. به نظر می‌رسد به‌طور کلی، بحث سیر و سلوک نبی در تلقی وحی مطرح نیست و موضوعیتی ندارد؛ یعنی چنین نیست که نبی با سیر و سلوک به مرتبه‌ای برسد که وحی را دریافت کند، بلکه باید به نحو هستی‌شناسانه پدیده وحی و قرب نوافل و فرائض (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۸۱-۸۰؛ جامی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۶۴) را بررسی کرد؛ بدین‌معنا که چون نبی کون جامع است، در تمام مراتب هستی سریان و حضور دارد و وحی را در مراتب بالا دریافت می‌کند و به مراتب پایین‌تر انتقال می‌دهد.

در این نوع نگاه، روشن می‌گردد که قرب نوافل و فرائض اکنون برای همه بندگان، اعم از سالک و غیرسالک حاصل است، لیکن انسان‌های عادی به این مسئله توجه ندارند، ولی اهل کشف با پیمودن مراتب سلوک حجاب‌های بین حق و خلق را می‌زدایند و به حقیقت امر دست می‌یابند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۶۷).

نتیجه‌گیری

پس از بررسی اصل ادعای سروش و استشهادات عرفانی وی در منابع درجه یک عرفانی، به نظر می‌رسد اصل ادعای ایشان مخدوش و استشهاد ایشان به متافیزیک وصال و قرب نوافل و فرائض ناقص، نادرست و باطل است؛ زیرا انسان کامل با رسیدن به مقام فنا، فانی فی‌الله می‌شود و در نتیجه فقط مستمع است و از صدر تا ذیل همه سمع است و سخنی از خویش ندارد. به عبارت دیگر، از منظر اهل معرفت، کسی که به مقام فنا بار یابد همه چیز را فانی در اوصاف و اسماء حق می‌بیند و سخنی از خود ندارد و فقط شنوا و مستمع محض است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- أملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن ترکه، صافن‌الدین، ۱۲۷۸، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، تحقیق و تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۹۴۶م، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الكتب العربیه.
- ، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دار الصادر.
- ابن قیم الجوزیه، ابو عبدالله محمد بن ابی بکر، ۱۴۲۵ق، *مدارج السالکین*، تحقیق و تصحیح عبدالغنی محمدعلی الفاسی، بیروت، دار الكتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۸۳، *أئسفة اللمعات*، تحقیق و تصحیح هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب.
- ، ۱۴۲۵ق، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دار الكتب العلمیه.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جوادی أملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *عین نضاح*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۹، *تسنیم*، قم، اسراء.
- چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۵، *عواالم خیال*، ترجمه نجیب الله شفق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۶۸، *قبض و بسط تنوریک تسریعت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- ، ۱۳۸۸، *فربیه تراز اندنولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- ، ۱۳۹۲الف، «خواب احمد خواب جمله انبیاست»، در: www.dinonline.com.
- ، ۱۳۹۲ب، «زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است»، در: www.dinonline.com.
- ، ۱۳۹۲هـ، «شبی برنشست از فلک برگزشت»، در: www.dinonline.com.
- ، ۱۳۹۲و، «زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است»، در: www.dinonline.com.
- ، ۱۳۹۷، *کلام محمد رؤیای محمد*، صقراط.
- ، ۱۳۸۵، *بسط تجربه نبوی*، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- شعرانی، عبدالوهاب، ۱۴۱۸ق، *البواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمتأهلین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- ، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۵۷، *التوحید*، تصحیح سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- غزالی، ابوحامد، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، بیروت، دار الفکر.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، تحقیق و تصحیح محمد امامی کاشانی و بهراد جعفری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری.

قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *النصوص*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.

—، ۱۳۸۱، *رسائل قیصری*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *شرح فصوص الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.

مازندرانی، محمدصالح، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی - الأصول والروضه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ سوم، تهران،

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

—، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تحقیق و تصحیح حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.

—، ۱۴۱۶ق، *شرح دعاء السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نابلسی، عبدالغنی، ۱۴۲۹ق، *جواهر النصوص فی شرح الفصوص*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی،

بیروت، دار الکتب العلمیه.

نسفی، عزیزالدین، ۱۳۸۶، *الإنسان الكامل*، تحقیق و تصحیح ماریژان موله، چ هشتم، تهران، طهوری.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی