

نوع مقاله: پژوهشی

## نقد استناد نظریه «رؤیایانگاری وحی» به آرای اهل معرفت

✉ مرتضی زاده بامری / دکترای فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

 [orcid.org/0000-0002-6083-693X](https://orcid.org/0000-0002-6083-693X)

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

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۰۶ - پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۲۳

mortezaazadehbamery@gmail.com

h.mozaffari48@gmail.com

### چکیده

از منظر سروش، وحی از سنخ رؤیا و در نتیجه جزو پایین‌ترین مراتب تجربه‌های دینی است. در واقع وحی رؤیایی محصول ذهن و ضمیر خلاق و کشاف رسول اکرم ﷺ است و ایشان در زمینه وحی نقش فعالیت و کاشفیت را ایفا می‌کند. بنابراین پیامبر ﷺ نه تابع خداوند، بلکه تابع کشف خویش است. در نتیجه، یگانه مؤلف قرآن حضرت محمد ﷺ و رؤیای اوست. سروش دیدگاه «رؤیای رسولانه» را دارای پیشینه‌ای تاریخی می‌داند و معتقد است: برخی اندیشمندان بزرگ اسلامی از مبدعان این نظریه هستند. ایشان با ذکر برخی از عبارات اهل معرفت، آن را ناظر به محوریت پیامبر ﷺ در فرایند وحی و نقش فاعلی ایشان در تولید و شکل‌گیری قرآن می‌داند. این مقاله با روش «توصیفی - تحلیلی» به نقد دیدگاه سروش در باب رؤیاهای رسولانه پرداخته و با بررسی عبارات مذکور در کتب اهل معرفت، پرده از تفسیرهای ناروا و مغالطات آشکار سروش برداشته است. برخلاف برداشت‌های سروش، از منظر عرفا، نه تنها معانی، بلکه حروف، الفاظ، ترکیب کلمات، نظم آیات و هر آنچه «قرآن» نامیده می‌شود، نازل شده از سوی خداست، نه ثمره نفس نبی، و این افراد به‌صراحت وحی را از جانب خدا و مربوط به فضای بیداری می‌دانند.

کلیدواژه‌ها: وحی، رؤیا، رؤیایانگاری، سروش، ابن عربی، مولوی، غزالی.

عبدالکریم سروش تجربه‌های دینی را دارای مراتب گوناگونی دانسته و رؤیای صادق را پایین‌ترین مرتبه آن و کشف‌های عارفانه را در مرتبه بالاتری قرار داده است (سروش، ۱۳۸۵، ص ۷). وی که در *بسط تجربه نبوی*، وحی را از نوع «کشف تام محمدی» و در رتبه بالاتری از کشف سایر عرفا می‌داند، در سیر نزولی خود در باب وحی، این بار وحی را در زمره پایین‌ترین مراتب تجربه دینی که همان رؤیا باشد، جای داده است. در واقع، وی اعتقاد قبلی خویش مبنی بر «کشف تام محمدی» دانستن وحی قرآنی را اشتباه دانسته (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۸۸-۲۸۷) و در تازه‌ترین نظریه خویش، وحی را «رؤیای نبوی» معرفی کرده است (سروش، ۱۳۹۷، ص ۸۸-۸۶). او برای اثبات ادعای خویش، از سخنان بزرگان اهل معرفت استمداد جسته است. بنابراین رویکرد این مقاله تبیین دیدگاه سروش و بررسی و نقد استشادات وی با ارجاع به محکمات اهل معرفت است.

## ۱. تبیین نظریه «رؤیاینگاری وحی»

در ادامه، به تبیین حقیقت «وحی» و «رؤیا» و نسبت آنها با یکدیگر از منظر عبدالکریم سروش خواهیم پرداخت.

### ۱-۱. تبیین واژه «رؤیا» از سوی سروش

عبدالکریم سروش معتقد است: کلمه «خواب» در زبان فارسی مشترک لفظی است؛ بدین معنا که در زبان فارسی، این کلمه، هم برای خوابیدن و هم برای خواب دیدن استفاده می‌شود، درحالی که در زبان عربی، اولی «نوم» و دومی «رؤیا» نام دارد. بنابراین منظور از «رؤیا» صورت‌هایی است که در خواب یا حالت‌های ناهشیاری مشاهده می‌شود. به عبارت دیگر، خواب دیدن یعنی صور رؤیایی دیدن (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۰۳-۳۰۴).

### ۱-۲. تبیین اصل مدعا

از منظر سروش، وحی همان رؤیا (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۴۰) و رؤیای انبیا نیز همان وحی است (همان، ص ۳۰۲). در واقع، وحی دارای سرشتی رؤیایی است (همان، ص ۳۲۱، ۳۶۵ و ۳۸۵). وی معتقد است: پیامبران از طریق رؤیاهای رسولانه که عین وحی است، از مأموریت خویش برای ابلاغ حقایق به مردم آگاهی می‌یافتند (همان، ص ۳۵۴). ایشان به صراحت، قرآن را از جنس خواب و نبی اکرم ﷺ را راوی رؤیاهای رسولانه دانسته است. در این دیدگاه، مخاطب مخبر که پیش از این، عنصر محوری وحی بود، جای خود را به ناظر راوی داده است. پیامبر ﷺ که پیش از این در فضای بیداری و واقعی مأموریت خویش را دریافت می‌کرد، این بار در فضایی رؤیایی حکم نبوت را مشاهده می‌کند: «هست قرآن خواب‌های مصطفی... در عنوان مقال آورده‌ام که محمد راوی رؤیاهای رسولانه است... محمد ﷺ راوی است؛ یعنی مخاطب و مخبر نیست، چنان نیست که مخاطب آوایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ داده باشند، بل محمد ﷺ روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر... (همان، ص ۸۸-۸۵).

از دیدگاه وی، وحی دارای فضایی متفاوت با فضای بیداری و محصول حالتی ناهشیار و غیرمتعارف است (همان، ص ۱۰۵-۱۰۷). به عبارت دیگر، 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).

از نظر ایشان 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 بی واسطه خدا به حساب آورد (همان، ص ۲۶۶). بنابراین از دیدگاه وی قرآن کلام محمد ﷺ است و به صورت مجازی به خدا نسبت داده می شود (همان، ص ۳۱۲-۳۱۴).

در این دیدگاه، رسول اکرم ﷺ همه کاره وحی است (همان، ص ۸۵-۸۶). تخیل دیداری و شنیداری و خیال خلاق محمد ﷺ خالق وحی رؤیایی است (همان، ص ۱۴۳-۱۴۴). به عبارت دیگر، وحی رؤیایی محصول ذهن و ضمیر خلاق و کشف رسول اکرم ﷺ است و ایشان در زمینه وحی نقش فاعلیت و کاشفیت را ایفا می کند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۴۰).

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:

...او صیادی چالاک است، نه مستمعی منفعل... او فعالانه و متأملانه و رازشناسانه به غیب و شهادت می نگریست و در سکوت، از بی آوای حقیقت می دوید و مناظری و حقایقی را در لباس رؤیا کشف و نظاره و صورتگری می کرد و نداهایی را می شنید و آنها را هنرمندانه برای مردم بازمی گفت، از مبدأ تا معاد. این بانگها و رنگها از عمق ضمیر منیر و به حق پیوسته او برمی خاستند و بر خیال خلاق و زبان سخار او می نشستند (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).

## ۲. استشهاد به سخنان اهل معرفت

عبدالکریم سروش برای تبیین دیدگاه «رؤیائنگاری وحی»، از آرای اهل معرفت استمداد می جوید.

### ۲-۱. استشهاد به سخنان ابن عربی

وی در توجیه فاعلی بودن نقش پیامبر ﷺ در فرایند وحی و رؤیایی بودن فضای آن، به برخی از عبارات ابن عربی استشهاد کرده است: «محبی الدین هم که گفت: «فمن شجرة نفسه جنی ثمره علمه (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۶۶) کاشف میوه علم را از درخت وجود خویش می چیند»، به همین لطیفه نظر داشت و بر رؤیایی بودن عالم کشف و درونزا بودن آن صحه می گذاشت» (سروش، ۱۳۹۷، ص ۱۰۸).

مطابق برداشت سروش، نقش مکاشف در دریافت وحی و الهام و تمثل صورت شخص الفاکتندۀ علم و معرفت، نقشی فاعلی است. بنابراین از نظر وی، این عبارت ابن عربی در واقع ناظر به محوریت پیامبر ﷺ در فرایند وحی و نقش فاعلی ایشان در تولید و شکل گیری قرآن است.

### ۲-۲. استشهاد به سخنان مولوی

عبدالکریم سروش برای تبیین و تأیید نظریه خویش، به سخنان مولوی استمداد جسته است. او تفسیر مولوی در ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِغْ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴) را به نفع وحی رؤیایی تأویل کرده و تسبیح اشیا را در فضایی رؤیایی دانسته است:

می‌بینم که به دیدگاه آن عزیز عرش‌نشین، جلال‌الدین محمد بلخی، بسیار نزدیک شده‌ام که بر اعتزالیان خرده می‌گیرد که چرا تسبیح کردن اشیا را چنین تأویل می‌کنند که مراد از آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء: ۴۴) آن است که اشیا چنان‌اند که دیدنشان ما را به تسبیح خدا وامی‌دارد:

پس چو از تسبیح یادت می‌دهد  
آن دلالت عین گفتن می‌بود  
این بود تأویل اهل اعتزال  
و آن آن کس کو ندارد نور حال  
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر سوم، ابیات ۱۰۲۶-۱۰۲۷)

و آن‌گاه می‌افزاید که با ورود به عالم جان، می‌توان غلغل اجزای عالم را شنید و دل را از وسوسه تأویل‌ها رهایی بخشید:

از جمادی عالم جان‌ها روید  
غلغل اجزای عالم بشنوید  
فاش تسبیح جمادات آیدت  
وسوسه تأویل‌ها نربایدت  
چون ندارد جان تو قندیل‌ها  
بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها  
(مولوی، ۱۳۸۴، ابیات ۱۰۲۱-۱۰۲۳)

یعنی: در عالم جان و در رؤیای پیامبرانه، همه اشیا به درستی و به روشنی تسبیح‌گویان ظاهر می‌شوند و به زبان فصیح، ستایش و سپاس حق می‌گویند و در این تجربه، عارفان و پیامبران شریک‌الاذواق هستند. همچنین است ناله کردن ستونی که پیامبر ﷺ هنگام خطابه در مسجد بر آن تکیه می‌کردند و وقتی منبری برای پیامبر ﷺ ساختند آن ستون چنان از فراق پیامبر نالید که ناله‌اش به گوش ایشان رسید. مولانا می‌گوید:

فلسفی کو منکر حنانه است  
از حواس انبیا بیگانه است  
(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، بیت ۳۲۸۵)

یعنی: فیلسوف - که در کلام مولانا همان متکلم معتزلی است - چون حس نبوی و تجربه پیامبرانه و رؤیای رسولانه ندارد، نمی‌تواند این حکایت را باور کند، و گرنه شنیدن ناله دیوار در خواب، چرا ممکن و معقول نباشد؟! (سروش، ۱۳۹۷، ص ۹۸-۱۰۱).

وی در جایی دیگر می‌گوید: «و نیز هیچ‌کس چون او (مولوی) صفت وحی و رؤیا را چنین نیکو بیان نکرد که او در حق موسی ﷺ گفت: بر دل موسی سخن‌ها ریختند / دیدن و گفتن به هم آمیختند» (همان، ص ۱۲۸).

### ۳-۲. استشهاد به سخنان غزالی

سروش دیدگاه «رؤیای رسولانه» را دارای پیشینه‌ای تاریخی می‌داند و معتقد است: برخی از اندیشمندان بزرگ اسلامی از مبدعان این نظریه هستند. وی با ذکر عباراتی از غزالی، وی را همکیش و همفکر خود در باب رؤیایی بودن وحی می‌داند: با اینکه رسم استدلالیان نیست، در اینجا برای آرامش خاطر مؤمنان و اقتناع ضمیر محققان، سه قول از سه تن از اکابر علمای اسلام را می‌آورم تا گمان نرود که رؤیای رسولانه بدعتی ضاله و مضله است و معلوم شود که زبرکان و نازک‌اندیشانی که در تقوا و تشرعشان شبهه‌ای نمی‌رود، سالک همین سبیل بوده‌اند و سماع ساده کلام جبرئیل را حقیقت وحی نمی‌انگاشته‌اند: ۱. «سحر و کرامات و معجزه همه از خواص قدرت دل آدمی است، اگرچه میان ایشان فرق بسیار است»... قول نخستین از غزالی مدلولش این است که قرآن که معجزه نبوی است، از خواص قدرت دل پیامبر است و این عین مدلول نظریه «رؤیای رسولانه» است که قرآن از ضمیر پیامبر می‌جوشد و بر زبانش می‌نشیند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۲۴۴-۲۴۵).

### ۳. نقد و بررسی

از آنجا که صاحب نظریه «رؤیاهای رسولانه» ادعاهای خویش را با عباراتی از اهل معرفت مستند کرده، لازم است با ذکر کلمات متخصصان عرفان به بررسی صحت و سقم ادعاهای وی بپردازیم.

#### ۳-۱. نقد و بررسی استشهداد به سخنان ابن عربی

سروش برای توجیه رؤیایی بودن وحی، به برخی از عبارات ابن عربی استشهداد کرده است. برای روشن شدن حقیقت، اصل عبارت ابن عربی را مرور می‌کنیم. ابن عربی در «فص شیئی» *فصوص الحکم* می‌نویسد:

فأی صاحب کشف شاهد صورة تلقی الیه ما لم یکن عنده من المعارف وتمنحه ما لم یکن قبل ذلک فی یدہ، فتلک الصورة عینہ لا غیرہ. فمن شجرة نفسه جنی ثمره علمه» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۶۶)؛ پس هر صاحب کشفی که صورتی را مشاهده کرد که معارفی را به او القا و اعطا می‌نمود که قبل از آن، واجد آنها نبود، پس آن صورت عین شخص مکاشف است، نه غیر او. بنابراین هر صاحب کشفی از درخت خود، میوه علم خویش را چیده است.

قیصری صورت القاکننده معارف را از صور استعدادات موجود در عین ثابت صاحب کشف می‌داند که در مثال منفصل یا متصل وی تمثیل پیدا کرده است و هرچه بر شخص افزوده می‌شود از عین ثابت وی و برحسب استعدادات اوست (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۸۰). بنابراین معنای عبارت چنین است: آنچه از معارف و علوم که نصیب او شده، ثمره‌ای است که از درخت نفس خود (عین ثابته‌اش) می‌چیند، و آن معانی القا شده به عین ثابت اوست. در واقع چیزی از خارج به وی القا نشده، بلکه از طریق کشف، ثمره معارف و علوم را از درخت استعداد خویش چیده است.

به عبارت دیگر، هر چیزی که به شیئی اعطا می‌شود - در واقع - از ناحیه عین ثابت است. بنابراین هر کسی از ناحیه درخت عین ثابت خویش، علوم و معارف را دریافت می‌کند (مهائمی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۳۷). در واقع آن صور و حقایق در غیب نفس مکاشف، نهفته است. نفس که برای ظهور آن صور و معارف مستعد شد به رنگ احکامی که در مکاشف وجود دارد بر او آشکار می‌شوند؛ یعنی آن حقایق از معبر عین او و استعداداتش نازل می‌شوند (جامی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۱۳).

هر کسی به اندازه قابلیت و استعداد خویش که مقتضای عین ثابت اوست، حقایق را دریافت می‌کند و حق تعالی معطی وجود به حسب اقتضائات عین ثابت است. به عبارت دیگر، هر صاحب کشفی از شجره عین خویش، ثمره علم خود را چیده است؛ زیرا این صورت القاکننده علوم از صورت استعدادات عین ثابت خویش است که در خیال منفصل یا متصل نمودار گشته و حقایق و معارف را بر وی القا می‌کند. بنابراین هرچه بر وی افزوده می‌شود از عین ثابت اوست که به حسب استعداداتش به فیضان آمده است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۱؛ خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۲۲۴-۲۲۷).

#### ۳-۱-۱. نقد و بررسی استشهداد به فص شیئی «فصوص الحکم»

به طور کلی، «فص شیئی» *فصوص الحکم* ناظر به جهات قابل و در مقام تبیین تأثیر قابل اشیا در مواهب الهی است: «[فص حکمة نفیة فی کلمة شیئیة] ووجه اختصاص هذه الحکمة بشیث هو أنها کاشفة عن وجوه امتیاز قوالب القوالب بحسب ما تطلبه ألسنة استعداداتهم من عطایا الحقائق الشهودیة وعوارف المعارف الوجودیة» (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۶۷).

الف) از منظر ابن عربی، معطی و مبدأ فاعلی عطایا و مواهب، حق تعالی است: «والمعطی هو الله من حیث ما هو خازن لما عنده فی خزائنه. فما یخرجه إلا بقدر معلوم علی یدی اسم خاص بذلک الأمر». «أی المعطی فی هذه الصور و غیرها هو الله... (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۷۲).

در واقع از دیدگاه اهل معرفت، همه عطایا و معارف از ناحیه حق تعالی است و دیگران هیچ نقشی در ایجاد و افاضه آن ندارند: «أهل الحضور مع الله هم الذین یرون کل ما یصل الیهم سواء کان علی أیدی العباد أو لا علی أیدیهم من الله، ولا یرون غیر الله فی التأثير ولا فی الوجود» (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۵)؛

ب) انسان مبدأ قابلی برای دریافت این عطایا و مواهب است: «ولابد للعطاء من معط وقابل، فالمعطی هو الله باعتبار الأسماء والقابل هو نفس شیث باعتبار قبول الأعطیة من النفث الروحی» (همان، ص ۵۰)؛

ج. مواهب الهی به اندازه استعداد و قابلیت مخلوقات به آنها عطا می‌شود: «والمعطی هو الله ... «فما یخرجه إلا بقدر معلوم»، ای بقدر ما تستدعی قابلیة المعطی له ویستأهل من خزائنه» (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۶۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۳۵؛ جامی، ۱۴۲۵ق، ص ۱۰۸)؛

د) استعداد هر کسی به حسب اقتضائات عین ثابت اوست:

«والمعطی هو الله... فما یخرجه إلا بقدر معلوم علی یدی اسم خاص بذلک الأمر... وهو خازن لما عنده: «وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ». وهی أعیانها المنتقشة بكل ما کان أو یكون إلى یوم القیامة. فما یخرجه من الغیب إلى الشهادة إلا بقدر معلوم و... «فأعطی کل شیء خلقه علی یدی الإسم العدل وأخواته»، «أی أعطی کل شیء من الأشياء ما اقتضی عینه أن یكون مخلوقات... (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۷۲)؛

ه) استعدادات و اقتضائات عین ثابت - اعیان ثابته همان صور معقوله در علم الهی یا ماهیات هستند که مظهر اسما می‌باشند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱) - نیز بر حسب عنایت و فیض الهی است. در واقع از منظر اهل معرفت، فیض الهی بر دو قسم است: مرحله‌ای از آن در صقع ربوبی و مرحله دیگر آن در خارج صقع ربوبی ساری و جاری شده، که به مرتبه درون صقعی آنکه باطن نفس رحمانی است، «فیض اقدس» گفته می‌شود که به ظهور اسمای الهی و اعیان ثابته می‌انجامد؛ مرحله دوم آنکه مربوط به خارج صقع ربوبی است و ظاهر نفس رحمانی و منشأ ایجاد اعیان خارجی و عوامل خلقی است، «فیض مقدس» نام دارد (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۹۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۵). به عبارت دیگر، ظهور اعیان در حضرت علمی، ناشی از فیض اقدس، و ظهورات خارجی آنها نیز ناشی از فیض مقدس حق و مطابق اقتضائات اعیان ثابته است (ابن عربی، ۲۰۰۳، ص ۹۱).

در واقع استعدادهای موجودات در خارج از صقع ربوبی ناشی از استعدادات موجود در اعیان ثابته است (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴۰). و استعدادات کلی موجود در اعیان ثابته را نیز حق تعالی ایجاد می‌کند. به بیان دیگر، حق تعالی جهت فاعلی، و اعیان ثابته جهت قابلی هستند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷). بنابراین همه عطایا و مواهب ناشی از اقتضائات اعیان ثابته است که حق تعالی آنها را به حسب قابلیت و استعدادات آن اعیان ایجاد کرده است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۷۹)؛

و) نبوت نیز مقتضای عین ثابت انبیاست و انبیا به مقتضای عین ثابت خویش تبلیغ رسالت می‌کنند: «عین النبى يقتضى الدعوة وتبليغ الحجة. فالنبى يبلغ الحجة بمقتضى عينه الثابتة» (موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۷). در واقع، دریافت وحی الهی براساس استعداد انبیاست که در عین ثابت آنها به ودیعه گذاشته شده (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۴۰) و سرّ اطلاق لفظ «تفت» بر «فص شیخی» همان الفای علوم وهبی در قلب شخص مستعد است. به عبارت دیگر؛ مبدأ فاعلی حق تعالی و مبدأ قابلی انسان است (جامی، ۱۴۲۵ق، ص ۸۴). بنابراین منشأ وحی همان علم و اتصال به اعیان ثابت است (آشتیانی، ۱۳۷۰، ص ۸۰؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۲۵)؛

ز) علم به عین ثابت نیز با عنایت حق تعالی صورت می‌گیرد: «وإنما قلنا: العلم بالعين الثابتة من جانب العبد مسبوق بعناية من الله سبحانه» (جامی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۲). در واقع، اتصال انسان به عین ثابت و دریافت حقایق و معارف غیبی نیز مبتنی و متوقف بر عنایت خدای سبحان است:

أَنَّ لِلْحَقِّ - سُبْحَانَهُ - بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْعَبْدِ عِنَايَتَيْنِ: أَحَدُهُمَا بِحَسَبِ فَيْضِهِ الْأَقْدَسِ، وَهِيَ تَقْتَضِي تَعْيِينَ عَيْنِهِ الثَّابِتَةِ فِي مَرْتَبَةِ الْعِلْمِ بِحَيْثُ يَصْلُحُ لِأَنَّ يَتَعَلَّقُ بِهِ عِلْمُ الْمَخْلُوقِ وَاسْتِعْدَادُهَا الْكُلِّيَ لَفِيضَانِ الْوُجُودِ عَلَيْهَا؛ وَأَحَدُهُمَا بِحَسَبِ فَيْضِهِ الْمَقْدَسِ وَهِيَ تَقْتَضِي فَيْضَانَ الْوُجُودِ عَلَيْهَا فِي الْعَيْنِ وَاسْتِعْدَادَاتِهَا الْجَزْئِيَّةَ لِتَرْتَبِ عَلَيْهَا أَحْوَالِهَا الَّتِي مِنْ جَمَلَتِهَا صِلَاحِيَّةٌ انْكَشَافِ عَيْنِهِ الثَّابِتَةِ وَأَحْوَالِهَا عَلَيْهِ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ إِذَا كَوِّشَ الْعَبْدُ عَلَيْهِ عَيْنَهُ الثَّابِتَةَ وَعَلِمَ بِهَذَا الْكَشْفِ أَحْوَالِهَا أَنَّهُ يَأْخُذُ الْعِلْمَ بِتِلْكَ الْأَحْوَالِ مِنْ عَيْنِهِ الثَّابِتَةِ كَمَا يَأْخُذُ الْحَقُّ - سُبْحَانَهُ - عَنْهَا، لَكِنْ أَخَذَهُ مِنْهَا مِنْ رِزْقِ بَهَائِتَيْنِ الْعِنَايَتَيْنِ مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ... (همان، ص ۹۳).

از منظر/بن عربی، گروهی از اهل الله که از آنها به «واقفون علی سرّ القدر» تعبیر می‌کند، بر دو قسم هستند: قسمی که بالاجمال به سرّ القدر عالم هستند و قسمی دیگر بالتفصیل. قسم دوم اتم از قسم اول هستند؛ زیرا به نحو تفصیلی آنچه را علم الله است، در شأن او - که احوال عین ثابت‌اش باشد - می‌دانند و این علم تفصیلی یا بدین نحو است که خداوند به آنها اعلام می‌کند که مقتضای عین ثابتش این احوالات است و یا اینکه به نحو کشف و شهود آنها را بر عین ثابتش آگاه می‌سازد. در صورتی که عین ثابتش مظهر اسم جامع باشد، مثل عین رسول اکرم و خاتم الانبیاء ﷺ. در این صورت، ایشان از اعیان دیگر موجودات نیز آگاه است و این علم عبد به عین ثابت خویش و احوالاتش ناشی از عنایت حق تعالی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۲۳).

بنابراین علمی که انسان کامل نسبت به حقایق هستی پیدا می‌کند همان عنایت حق تعالی است که بر ضمیر وی افاضه می‌شود و انسان بدون توجه و عنایت حق تعالی از اسرار و معارف آگاه نمی‌گردد. در نتیجه حقایق وحیانی انبیا ناشی از عنایت و افاضه حق تعالی است که در عین ثابت آنها به ودیعت گذاشته شده است.

## ۲-۱-۳. نظر شارحان «فصوص الحکم» درباره استشهاد سروش

متخصصان و شارحان درجه یک **فصوص الحکم** این عبارت را به معنای «استعداد، زمینه و علت قابلی» گرفته‌اند، نه به لحاظ فاعلیت و مبدأ فاعلی، و گرنه خود **فصوص الحکم**/بن عربی از درجه اعتبار ساقط می‌شود؛ زیرا ادعای **بن عربی** این است که این کتاب را در رؤیا از پیامبر دریافت کردم. بنابراین اگر آن تفسیر ناروا از

ابن عربی درست باشد، در این صورت به او گفته می‌شود: این کتاب خود توست، نه پیامبر ﷺ. بنابراین عبارت مزبور ابن عربی ناظر به استعداد است، و گرنه آنکه می‌رویند «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا» (نوح: ۱۷)، همو نقش فاعلی را در فرایند وحی ایفا می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج ۵۰، ص ۳۷۶).

شارحان **فصوص الحکم** به صراحت، عین ثابت، اقتضانات و استعدادهای آن را ناشی از افاضه حق تعالی می‌دانند. جندی درخت را عین ثابت و میوه آن را عطا و موهبت الهی می‌داند:

...فلیعلم حقيقة أن التجلی وإن کان من الله - كما نطق به - و لكن تعین التجلی له إنما کان من عینه الثابتة، فالمتجلی إذن عینه من كونها عين الحق. فماتجلی له الحق إلا فی صورة عینه الثابتة فی عین شهود الحق. فمن شجرة نفسه التي هي للأسماء المعینة لله فی الوجود الحق وبه من عینه الثابتة المعینة لتلك الأسماء من الحضرة وفيها جنى ثمرة علمه التي هي عين العطية الإلهية الآتية من حضرة اسمية هي شجرته التي غرسها فی أرض حقیقته وعینه الثابتة... فکذلک الحق يعطی العين الثابتة من حيث تعینها وظهورها... (جندی، ۴۲۳ ق، ص ۲۷۵).

کاشانی نیز این صورت القاکننده معارف را بر حسب استعدادهای اعیان ثابته می‌داند که از فیض اقدس الهی ناشی شده است (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۵۰).

به تعبیر دیگر، حق تعالی به واسطه فیض اقدس، همه مخلوقات را به وجود آورد و به هریک از آنها استعداد و قابلیت بخشید و هریک از آنها به حسب استعداد خویش، مستعد و طالب مواهب و عطایا هستند. در واقع افاضه این علوم و حقایق نیازمند فیاضی غیر از اعیان است و اعیان فقط نقش قابلی ایفا می‌کنند و کسی که معتقد به فیاضیت عبد و مبدأ فاعلی بودن او باشد، دچار خطا شده است (بالی‌زاده، ۱۴۲۲ ق، ص ۵۶).

### ۳-۱-۳. نقش فاعلی حق تعالی در علوم کسبی و علوم کشفی

از منظر حکمت صدرایی همان‌گونه که در علوم کسبی، تفکر علت تامه و فاعلی برای ایجاد مطالب علمی نیست و تنها نقش اعدادی و قابلی را ایفا می‌کند، نقش فاعلی بر عهده حق تعالی و عالم قدس است: «والحق ان فاض من القدس الصور وانما اعداده من الفكر» (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۸۳).

به طریق اولی در علوم کشفی (وحی و الهام) که از سنخ مواهب و عطایای الهی هستند نیز مفیض و فاعل حقیقی مبدأ غیبی است و محل فقط نقش قابلی را ایفا می‌کند. بنابراین در هر دو نوع علوم کسبی و علوم وهبی افاضه معارف از بیرون به درون است؛ چنان که ملاصدر/ در این زمینه می‌گوید:

«فتکلیم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم علی نفوسهم بوجه متفاوتة کالوحی والالهام والتعلیم بواسطة الرسل والمعلمین» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۴۹؛ منتظری، ۱۳۸۷، ص ۲۲-۲۴).

در واقع نقش مکاشف و صاحب وحی و الهام تنها نقش قابلی و پذیرنده است، نه نقش فاعلی و تأثیرگذار؛ زیرا فنایی که در حالت کشف تام و اتم برای شخص مکاشف رخ می‌دهد، مانع هرگونه تأثیرگذاری و محوریت فاعلی است (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۳۱-۳۲).



#### ۴-۱-۳. ارجاع سخنان متشابه ابن عربی به محکمت وی

بر فرض اینکه این عبارت **فصوص الحکم** در این زمینه متشابه باشد، آن را باید به محکمت ابن عربی ارجاع داد و تفسیر کرد: الف) از منظر ابن عربی، وجود عالم مبدأ قابل و ناشی از فیض اقدس است و مبدأ و منتهای همه امور، از وجود و ایجاد و استعداد و غیر آن حق تعالی است:

«وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله... فالأمر كله منه، ابتداءً وانتهاءً، «وَأَلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ»، كما ابتداءً منه» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۴۹):

ب) مبدأ فاعلی همه امور خداوند است و هیچ فعلی به عین ممکن قابل انتساب نیست، بلکه اعیان فقط مبدأ قابل و محل ظهور فعل حق هستند:

«وکل مرضی محبوب، وکل ما یفعل المحبوب محبوب، فکله مرضی؛ لأنه لا فعل للعین، بل الفعل لربها فیها، فاطمأنت العین أن یضاف إليها فعل، فكانت «راضية» بما یظهر فیها وعنهما من افعال ربها...» (همان، ج ۱، ص ۹۱)؛ ج) ابن عربی با صراحت، وحی را از جانب خدا می داند: «اعلم - ایدک الله - أن النبی هو الذی یأتیه الملك بالوحی من عند الله یتضمن ذلك الوحی شریعة» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۵۰). و قرآن را کلام الهی معرفی می کند: «فالقرآن کلام الله» (همان، ج ۱، ص ۴۱۶):

د) از منظر ایشان، نه تنها معانی، بلکه حروف، الفاظ، ترکیب کلمات، نظم آیات و هر آنچه «قرآن» نامیده می شود، نازل شده از سوی خداست:

اعلم، أن الله أنزل هذا القرآن حروفاً منظومة من اثنتين إلى خمسة أحرف متصلة ومفردة وجعله كلمات وآیات وسوراً ونوراً وهدى وضياء وشفاء ورحمة وذكرأ وعربياً ومبيناً وحقاً وكتاباً ومحكماً ومتشابهاً ومفصلاً ولكل اسم ونعت من هذه الأسماء معنى ليس للأخر وکله کلام الله (همان، ج ۳، ص ۹۵؛ ج ۲، ص ۶۸۳).

وی معتقد است: کسی که این کلام الهی را که «قرآن» نام دارد، از جانب خدا نداند کافر است: «من لم ينسب ذلك الکلام المسمى قرآناً الى الله فقد جحد ما أنزله الله وجهل الحقائق» (همان، ج ۳، ص ۲۸۳-۲۸۴). بنابراین کتاب از جانب خداست، نه ثمره نفس و اندیشه انبیا، و انبیا فقط واسطه در رساندن کلام الهی هستند:

کما كان اصل تنزيل الكتاب من الله على انبيائه كان تنزيل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين به، فالأنبياء - عليهم السلام - ما قالت على الله ما لم يقل لها ولا أخرجت ذلك من نفوسها ولا من افكارها ولا تعلمت فيه، بل جاءت به من عند الله، كما قال تعالى: «تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» وقال فيه: إنه «لا يأتیه الباطلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ» وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله لا من فكر الإنسان ورويته... (همان، ج ۱، ص ۲۸۰؛ ج ۲، ص ۷۷).

#### ۲-۳. نقد و بررسی استشهاده به سخنان مولوی

عبدالکریم سروش برای تبیین دیدگاه خویش، به اشعار مولانا استمداد جسته است. در ابتدا با ذکر ابیات **مثنوی معنوی** به بررسی برداشت سروش خواهیم پرداخت و در آخر، دیدگاه مولوی را نیز در باب وحی بیان خواهیم کرد.

## ۱-۲-۳. نقد و بررسی رؤیایی بودن تسبیح جمادات

این ابیات (ابیات ۱۰۲۱-۱۲۰۷) ناظر به نقد و طعن معتزله است که اهل عرفان و کشف و شهود نیستند و با عقل، ظن و گمان در پی فهم حقایق رفته‌اند. به همین سبب، آیات دال بر تسبیح جمادات را تأویل و حمل بر مجاز کرده‌اند. از منظر اهل اعتزال، مراد از «تسبیح» و «سجده» جمادات، تسبیح و سجده ظاهری نیست و اگر کسی ادعای شنیدن ذکر و تسبیح موجودات را داشته باشد، خیال باطل کرده است و در گمراهی به سر می‌برد. بنابراین منظور از این آیات آن است که وجود نظم و قوانینی که در طبیعت حکم فرماست، موجب می‌شود تماشاگران به تسبیح خالق این همه نظم و زیبایی بپردازند، و چون جهان طبیعت و عالم جمادات موجب می‌شود که انسان‌ها زبان به تسبیح بکشایند، در حقیقت مثل آن است که خود جهان، مشغول ذکر و نیایش با حق تعالی باشد.

به عبارت دیگر، معنای آیه این است که عظمت نباتات و جمادات موجب جلب توجه انسان به خدا و عبرت او می‌شود و در نتیجه لب به تسبیح حق تعالی می‌گشاید. در واقع، مشاهده جمادات سبب تسبیح گفتن انسان است و این سببیت آنها برای تسبیح گفتن، مانند آن است که خود جمادات تسبیح گفته باشند.

اما از منظر اهل معرفت، هر موجودی، اعم از سنگ، درخت و انسان دارای روح، حیات و عقل کلی است و حق تعالی را تسبیح می‌کند. با این حال، لسان جمادات، لسان ملکوتی است و کسی که دارای قلب منور به نور توحید باشد تسبیح آنها را می‌فهمد و درک می‌کند. بنابراین تا زمانی که انسان در عالم محسوس سیر می‌کند و محدود به حواس ظاهری است قادر به درک عالم غیب، ملکوت، جبروت و حقایق غیبی نیست. در واقع، مولوی معتزله را به نقص ادراک و اسارت در ادراکات حسی متهم می‌کند و توصیه او رهایی از عالم جمادات و سیر در عالم جان است تا بدین وسیله ندای همه اجزای عالم را بشنوند.

به عبارت دیگر، این ابیات ناظر به بُعد ماورای طبیعی جمادات است؛ بدین معنا که عالم جمادات دو رویه و دو جنبه دارد. این بُعدی که با خواص طبیعی همراه است و برای همه قابل مشاهده است، مرده، جامد و بی‌احساس است، اما جنبه متافیزیکی و ماورای طبیعی آن، زنده و با احساس است. جمادات از بُعد طبیعی بی‌زبان و خاموش، ولی از بُعد ماورای طبیعی دارای زبانی گویا هستند و تا زمانی که انسان از حس طبیعی فراتر نرود، از دریافت حقایق غیبی و پشت‌پرده ظاهر ناتوان است و راه برون‌رفت از این مشکل، تزکیه نفس و تصفیه روحی برای گشودن حقایق غیبی است (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۱۵؛ حقی برسوی، بی‌تا، ج ۵ ص ۱۶۶؛ سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۲؛ همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۵؛ شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۵۸؛ جعفری، ۱۳۷۳، ج ۶ ص ۶۰۵-۶۱۵؛ بحر العلوم، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۷۳-۷۶).

بنابراین فضایی که مد نظر مولوی است متفاوت و متمایز از فضای مد نظر سروش است. در واقع مولوی معتقد است: از طریق کشف و سیر در عالم جان می‌توان به حقایق غیبی و تسبیح موجودات پی برد و این موضوع ربطی به فضای رؤیایی مؤلف رؤیاهای رسولانه ندارد.

## ۲-۳. نقد و بررسی رؤیایی بودن دریافت‌های انبیا

فلسفی منکر شود در فکر و ظن	گو برو سر را بدان دیوار زن
فلسفی کو منکر حثانه است	از حواس انبیا بیگانه است
گوید او که پرتو سودای خلق	بس خیالات آورد در رای خلق
بلکه عکس آن، فساد و کفر او	این خیال منکری را زد بر او

(مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، بیت ۳۲۸۵).

این ابیات ناظر به نقد فیلسوفان ظاهرینی است که با تعصب و بدون روح حقیقت‌جو به فلسفه‌ورزی می‌پردازند و نتیجه آن انکار حقایقی است که با چشم ظاهری قابل دیدن نیست. از نظر مولوی معجزات، خرق عادات، کرامات انبیا و اولیا و مکاشفات غیبی عرفاً مصداق خرق علل و اسباب طبیعی و نقض قواعد و براهین فلسفه عقلی است. این امور همان حقایق و امور واقعی هستند که طوری و رای طور عقل دارند و فیلسوف مادی منکر آن است.

از منظر این فلسفه‌بافها، اعتقاد به نطق و تسبیح جمادات ناشی از سودا و خیالات واهی است. در واقع این فلسفه خوان در اندیشه، گمان و معقولات پست غوطه‌ور است و از دریافت‌های باطنی انبیا بیگانه است و نمی‌خواهد با حقایق به‌طور صریح روبه‌رو شود و ذکر و تسبیح آب، گل و خاک را در این جهان نمی‌فهمد.

مولوی با نقد این دیدگاه معتقد است: پرتو کفر و فساد، روح فلسفی است که خیال انکار و الحاد را در او می‌پروراند. از منظر وی، اولیا دارای حواسی و رای این حواس ظاهری هستند:

پنج حسی هست جز این پنج حس	آن جو ز سرخ و این حس‌ها چو مس
اندر آن بازار کایشان ماهرند	حس مس را چون حس زر کی خرند؟

در واقع انسان نسخه‌ای از عالم اکبر است و تمام عوالم در او به ودیعه گذاشته شده و او از طریق کشف می‌تواند به حقایق موجود در این عوالم دسترسی یابد. به عبارت دیگر، انسان با تزکیه نفس می‌تواند دریچه ماورای طبیعی روح خویش را بگشاید، آنگاه مشاهده کند که عوالم زیاد و حقایق بی‌شماری در او نهفته است و تنها اهل دل و آنان که نور دیگری از مقام ملکوتی بر دلشان تابیده است، این نطق و تسبیح را درمی‌یابند (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۳۵-۵۱۴؛ همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۰۹-۵۰۸؛ شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۸؛ انقروی، ۱۳۸۰، ص ۸۳۵-۸۴۳).

بنابراین ابیات مزبور نیز از اثبات آنچه صاحب نظریه «رؤیایهای رسولانه» به دنبال آن بود قاصر است. نهایت چیزی که این ابیات اثبات می‌کنند آن است که از منظر اهل معرفت، جمادات نیز دارای حیات و نطق هستند و تنها کسانی که اهل کشف هستند آن را درمی‌یابند، نه اهل خواب:

«فان المسمى بالجماد والنبات عندنا لهم ارواح بطنن عن إدراك غیر أهل الكشف إياها فی العادة، فلا يحس بها مثل ما يحسها من الحيوان. فالكل عند أهل الكشف، حيوان ناطق بل حی ناطق» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۹).

## ۳-۲-۳. بررسی و نقد رؤیایی بودن مشاهدات حضرت موسی

بعد از آن در سر موسی حق نهفت	رازهایی گفت کان ناید به گفت
بر دل موسی سخن‌ها ریختند	دیدن و گفتن به هم آمیختند
چند بی‌خود گشت و چند آمد به خود	چند پرید از ازل سوی ابد

«سر» در اصطلاح اهل معرفت، یکی از مدرکات باطنی و محل مشاهدات است. این آیات در پی بیان این مطلب هستند که شنیدن و مشاهده با هم صورت گرفتند. در واقع گوش می‌شنید و دل درمی‌یافت و این ناظر به سیر در عوالم غیب و شهود است. بنابراین از منظر مولوی این حالت حضرت موسی علیه السلام امری روحانی و الهی بود. در واقع گفتار حضرت موسی علیه السلام و پوزش خواستن او از خدا و چوپان همراه با دیدن اسرار نهانی بوده است. به‌هرحال، تصور اینکه در عالم روح دیدن، شنیدن، گفتن و سایر پدیده‌ها حالت اتحادی به خود می‌گیرند معقول و امکان‌پذیر است (جعفری، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۳۴۸-۳۶۹؛ شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۵۰).

#### ۲-۳-۴. ارجاع سخنان متشابه مولوی به محکّمات وی

بر فرض اینکه این عبارات مولوی در این زمینه، متشابه باشد، آن را باید به محکّمات وی ارجاع داد و تفسیر کرد. از منظر مولوی:

الف) وحی دارای منشأی الهی و ماورایی است:

گیرم این وحی نبی گنجور نیست	هم کم از وحی دل زنبور نیست
چون که اوحی الرب الی التحل آمده‌ست	خانه وحیش پر از حلوا شده است
او به نور وحی حق عز و جل	کرد عالم را پر از شمع و عسل
این که کرمناست و بالا می‌رود	وحیش از زنبور کمتر کی بود؟
	(سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۹۹)

ایشان با صراحت حق تعالی را مبدأ فاعلی وحی و پیامبر صلی الله علیه و آله را مبدأ قابلی آن معرفی می‌کند:

گفت پیغمبر که آواز خدا	می‌رسد در گوش من همچون صدا
مهر در گوش شما بنهاد حق	تا به آواز خدا نارد سبق
نک صریح آواز حق می‌آیدم	همچو صاف از ژرد می‌بالایدم
همچنانک موسی از سوی درخت	بانگ حق بشنید کای مسعودبخت
از درخت ائی انا الله می‌شنید	با کلام اتوار می‌آمد پدید
چون ز نور وحی درمی‌ماندند	باز نو سوگندها می‌خواندند
	(شهیدی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۵۵۶)

وی انکار الهی بودن قرآن و اعتقاد به بشری بودن آن را کفر می‌داند:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است	هر که گوید حق نگفت او کافر است
	(فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۹)

ب) وحی مربوط به عالم بیداری است. از دیدگاه مولوی وحی و الهام همان دریافت‌های باطنی هستند که در اثر طهارت نفس و صفای روح از عالم غیب (لوح محفوظ، ام‌الکتاب، عالم مجردات، عالم عقل) بر قلب و ضمیر باطنی انسان القا می‌گردند و از سنخ خواب و رمل نیستند و از هرگونه شبهه و خطایی مصون هستند:

وحی حق دان آن فراست را نه وهم	نور دل از لوح کل کرده است فهم
لوح محفوظست او را پیشوا	از چه محفوظست؟ محفوظ از خطا
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب	وحی حق، و الله اعلم بالصواب
از پی رویوش عامه در بیان	وحی دل گویند او را صوفیان
	(همایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۸۱)

### ۳-۳. نقد و بررسی استشهاد به سخنان غزالی

از منظر غزالی دل همان روح است که محل معرفت حق تعالی است: «اما این روح که ما آن را دل می‌گوییم، محل معرفت خدای - عزّوجل - است» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۷).

ایشان دل را مبدأ قابلی علوم می‌داند:

«عجایب عالم‌های دل را نهایت نیست... اما آنچه ظاهر است، آن است که وی را قوت معرفت جمله علم‌ها و صنعت‌هاست، تا بدان جمله صنعت‌ها بداند، و هر چه در کتاب‌هاست برخواند و بداند...» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۷).

او دل را محل و ظرف دریافت ادراکات می‌داند: «و مثل دل چون حوضی است، و مثل حواس چون پنج جوی آب است که در آن حوض می‌آید از بیرون» (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶).

غزالی معتقد است: قدرت دل و تسخیر امور عالم توسط آن از جانب خداوند است و معجزه را که همان تأثیر نفس در اجسام دیگر به انگیزه هدایت و مصلحت خلق است، مربوط به شخصی می‌داند که ادعای نبوت داشته باشد:

چون نمودگاری از شرف گوهر آدمی - که آن را «دل» گویند - در راه معرفت بشناختی، اکنون بدان که از روی قدرت، وی را نیز شرفی است که آن هم از خاصیت ملک است... و آن، آن است که همچنان که عالم اجسام مسخرند، مالئکه را تا به دستوری ایزد تعالی - چون صواب بینند و خلق را بدان محتاج بینند - باران آورند... دل آدمی را نیز - که از جنس گوهر ملک است - وی را نیز قدرتی داده‌اند تا بعضی از اجسام عالم مسخر وی‌اند... لکن بیاید دانست که روا بود که بعضی از دل‌ها که شریف‌تر و قوی‌تر بود و به جواهر مالئکه نزدیک‌تر و مانده‌تر بود، اجسام دیگر - بیرون از وی - مطیع وی گردند... پس این نیز از عجایب قدرت‌های دل است. و این چنین خاصیت چون کسی را پدید آید، اگر داعی خلق باشد، «معجزه» گویند، و اگر نباشد «کرامات» گویند. و اگر در کارهای خیر باشد، آن کس را «نبی» گویند یا «ولی»، و اگر در کار شر باشد، آن کس را «ساحر» گویند. و سحر و کرامات و معجزه همه از خواص قدرت دل آدمی است، اگرچه میان ایشان فرق‌ها بسیار است... (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳).

وی به صراحت، اعطای معجزه به نبی (تأثیر نبی در اجسام خارج از نفس وی به جهت مصلحت جامعه) را از ناحیه خدا می‌داند:

...نبوت و ولایت از درجات شرف دل آدمی است، و حاصل آن سه خاصیت است: یکی آنکه عموم خلق را در خواب کشف شود، وی را در بیداری کشف کنند؛ دوم آنکه نفس عموم خلق جز در تن ایشان اثر نکند، و نفس وی در اجسامی که خارج از تن وی است اثر کند، بر طریقی که صلاح خلق در آن باشد تا فسادی نبود در آن؛ سیم آنچه از علوم عموم خلق را به تعلّم حاصل شود، وی را بی‌تعلّم حاصل شود از باطن خویش... هر که را این هر سه خاصیت جمع بود، وی از پیغامبران بزرگ بود یا از اولیای بزرگ... کمال رسول مآب<sup>ص</sup> بدان بود که وی را از هر سه خاصیت به غایت کمال بود و ایزد - سبحانه و تعالی - چون خواست که خلق را به نبوت راه دهد تا متابعت وی کنند و راه سعادت از وی بیاموزند، از این هر سه خاصیت هر کسی را نمودگاری بداد... (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۴).

وی نبوت را نیز از درجات شرف دل آدمی می‌داند و آن را به دل نسبت می‌دهد و با این حال، به صراحت اعلام می‌کند نبوت از جانب خداست. در واقع از نظر غزالی اگر خداوند به انسانی علم و حقایق مربوط به مصلحت جامعه را

عطا کند و آن شخص را مأمور دعوت مردم کند آن علم و حقایق را «شریعت» و آن شخص را «پیامبر» گویند. بنابراین معلوم می‌شود که از منظر وی، دل آدمی به عنوان ظرف، محل و مبدأ قابل مواهب و عطایای الهی است:

...اگر صلاح همه خلق، جمله وی را بنمایند، و بدان دعوت کند، آنچه وی را نموده‌اند آن را «شریعت» گویند، و وی را «پیغامبر» گویند، و حالت وی را «معجزه» گویند، و چون به دعوت خلق مشغول نشود، او را «ولی» گویند، و حالات وی را «کرامات» گویند. و واجب نیست که هر که را این حال پدید آید به خلق و به دعوت مشغول شود، بلکه در قدرت خدای - تعالی - هست که وی را به دعوت خلق مشغول نکند... (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۱).

بنابراین غزالی وحی و نبوت را از جانب خداوند متعال می‌داند:

أن الأمة مجتمعة على عصمة النبي - صلى الله عليه وسلم - من الشيطان... وكذا عصمته عن الجهل بالله تعالى وصفاته أو كونه على حالة تنافي العلم بشيء من ذلك كله جملة، بعد النبوة عقلاً وإجماعاً وقبلها سمعاً ونقلًا، ولا بشيء مما قرره من أمور الشرع وأداه عن ربه - عز وجل - من الوحي قطعاً عقلاً وشرعاً. وكذا عصمته من الكذب وخلف القول منذ نبأه الله تعالى وأرسله قصداً أو غير قصد واستحالت عليه عقلاً وإجماعاً لمناقضته للمعجزة وتزييه عنه قبل النبوة قطعاً (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۳۲).

وی معتقد است: حق تعالی مبدأ فاعلی و پیامبر ﷺ مبدأ قابلی وحی است: «فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - أفتح العرب والعجم وكان معلماً يوحى إليه من قبل الله تعالى» (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۸).

غزالی در پدیده «وحی»، حق تعالی را معلم و نبی را متعلم می‌داند و هیچ‌گونه نقش فاعلی را در کار وحی برای نبی قایل نیست. از منظر وی، سر شرف وحی بر سایر علوم در این است که وحی محصول مستقیم و بی‌واسطه خداوند است و اکتسابی نیست. بنابراین فکر، اندیشه و نفس نبی هیچ‌گونه دخالتی در فرایند وحی ندارد. (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۰-۲۳۱).

از دیدگاه وی، وحی و علوم انبیا از طریق کشف و شهود و در عالم بیداری صورت می‌گیرد:

گمان مبر که روزن دل به ملکوت، بی خواب و بی مرگ گشاده نگردد، که این چنین نیست، بلکه اگر در بیداری خویشتن را ریاضت کند... و حواس را معطل کند، و دل را با عالم ملکوت مناسبت دهد... چون چنین باشد، اگر چه بیدار بود، روزن دل گشاده شود و آنچه در خواب بیند دیگران، وی در بیداری بیند، و ارواح فریشتگان در صورت‌های نیکو بر وی پدیدار آید، و پیغامبران را دیدن گیرد... (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹).

ایشان معتقد است: وجه تمایز بین دریافت‌های انبیا و سایر افراد در این است که انبیا حقایق وحیانی را در بیداری و دیگران در خواب دریافت می‌کنند:

«...بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجواهر الملائكة، وينتهي إليهم الوحي والإلهام بواسطتها فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم...» (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۰).

## نتیجه گیری

۱. برخلاف برداشت سروش از عبارت/بن‌عربی که نقش مکاشف در دریافت وحی و الهام و تمثل صورت شخص القاکننده علم و معرفت را نقشی فاعلی می‌دانست، متخصصان و شارحان درجه یک *فصوص الحکم* این عبارت را به معنای استعداد، زمینه و علت قابل‌گرفته‌اند، نه به لحاظ فاعلیت و مبدأ فاعلی. در نتیجه مفیض و فاعل حقیقی در پدیده وحی و الهام، مبدأ غیبی است و نقش مکاشف و صاحب وحی و الهام تنها نقش قابل‌پذیرنده است، نه نقش فاعلی و تأثیرگذار.

۲. سروش با مراجعه به سخنان متشابه و دوپهلوی مولوی و غزالی در پی تبیین و اثبات نظریه «رؤیاهای رسولانه» بوده، و حال آنکه بررسی کلمات اهل معرفت حاکی از برداشت‌های ناروا و مغالطات آشکار سروش است و ارجاع سخنان متشابه اهل معرفت به محکومات ایشان، جای هیچ تردیدی باقی نمی‌گذارد که وحی از جانب حق تعالی بوده و در فضای بیداری بر رسول اکرم ﷺ نازل شده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۰، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم*، چ سوم، تهران، امیرکبیر.
- ابن ترکیه، صائغ‌الدین، ۱۳۷۸، *شرح فصوص‌الحکم*، محقق و مصحح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۴۶، *فصوص‌الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- ، ۲۰۰۳، *کتاب‌المعرفه*، محقق و مصحح محمد امین ابوجوهر، دمشق، دارالتکونین للطباعة و النشر.
- ، بی‌تا، *فتوحات‌المکبه*، بیروت، دارالصادر.
- انقروی، ۱۳۸۰، *شرح کبیر انقروی بر مثنوی معنوی مولوی*، ترجمه عصمت ستارزاده، چ دوم، تهران، برگ زرین.
- بالی‌زاده حنفی، مصطفی‌بن سلیمان، ۱۴۲۲ق، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق و تصحیح الشیخ فادی أسعد نصیف، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- بحرالعلوم، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۴، *تفسیر عرفانی مثنوی معنوی*، بی‌جا، ایران یاران.
- جامی، عبدالرحمان، ۱۴۲۵ق، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش‌الفصوص*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۳، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، چ دوازدهم، بی‌جا، اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۹، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *مهد الهمم در شرح فصوص‌الحکم*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- حقی بروسوی، اسماعیل، بی‌تا، *تفسیر روح‌البیان*، بیروت، دارالفکر.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۰ق، *تعلیقات علی شرح «فصوص‌الحکم» و «مصباح‌الأنس»*، تحقیق و تصحیح حسن رحیمیان، قم، پاسدار اسلام.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۳۷۹، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تهران، ناب.
- ، ۱۳۷۴، *شرح مثنوی*، تحقیق و تصحیح مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- ، ۱۳۹۷، *کلام محمد، رؤیای محمد*، بی‌جا، صقراط.
- شهیدی، سیدجعفر، ۱۳۷۳، *شرح مثنوی*، تهران، علمی و فرهنگی.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، مشهد، المرکز الجامعی للنشر.
- غزالی، ابوحامد، ۱۳۸۳، *کیمیای سعادت*، تحقیق و تصحیح حسین خدیو جم، چ یازدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ، ۱۴۱۶ق، *مجموعه رسائل‌الإمام‌الغزالی*، بیروت، دارالفکر.
- فیض‌کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۹، *عرفان مثنوی*، تحقیق و تصحیح مهدی انصاری، تهران، امیرکبیر.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص‌الحکم*، چ چهارم، قم، بیدار.
- منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۷، *سفیر حق و صفیر وحی*، بی‌جا، خرد آوا.
- مهاشمی، علاء‌الدین علی‌بن احمد، ۱۴۲۸ق، *خصوص‌النعم فی شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق و تصحیح احمد فرید‌المزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- مولوی، جلال‌الدین محمدبن محمد، ۱۳۸۴، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون رینولد لین و محمدحسین فروزان‌فر، تهران، ارمغان.
- همایی، جلال‌الدین، ۱۳۸۵، *مولوی‌نامه؛ مولوی چه می‌گوید؟*، چ دهم، تهران، هما.