

بسم الله الرحمن الرحيم

قرآن کریم، تنزیل ربوبی^۱

درآمد سخن

اول: یک گلایه و تشکر: لازم می‌دانم در آغاز سخن از دکتر سروش یک تشکر و یک گلایه کنم؛ گلایه‌ام از این بابت است که طرح اینگونه مباحث علمی و تخصصی که فضای آکادمیک را می‌طلبد که حتی به اعتقاد بسیاری از دوستان وی، در فضای عمومی کشور مناسب به نظر نمی‌رسد. کشور ایران در وضعیت ویژه اقتصادی و سیاسی به سر می‌برد؛ وضعیتی که به شدت به آرامش و امید و اعتدال و تدبیر و مشارکت نیاز است. حال که حماسه سیاسی اتفاق افتاده و وعده امید و تدبیر و اعتدال از سروش روحانی، به گوش رسیده است؛ خوب است که همه متدینان و دلسوزان ایران اسلامی، به یاری هم شتافته و فضای امید و مشارکت کشور را به یأس و تفرقه تبدیل نکنند و دولت را با همدلی یاری کنند. نگارنده نیز از باب دفاع از حریم وحی و پاسخ به درخواست جمعی از دوست‌داران دانش، ناچارم برای اثبات این مطلب که قرآن کریم، تنزیل الهی است، با ایشان گفت‌وگویی علمی داشته باشم و اما سپاسگزارم که باب گفت‌وگو درباره «وحی» را دوباره باز کرده و باعث شده با شرح و بسط وحی‌شناسی، زوایای جدیدی از آن، به روی اهل معرفت گشوده شود. البته همانگونه که گفتم، ای کاش این گفت‌وگوها در محفل‌های علمی و تخصصی، صورت می‌گرفت. تبیین و تحلیل و نقد مقاله «محمد(ص): راوی رویاهای رسولانه» نیز برای شرکت این کمترین در چنین معرفت‌زایی است. امید آنکه، به دور از هرگونه سیاست‌زدگی و اخلاق‌گریزی، اینگونه مشارکت علمی، بر معرفت و ایمان همه مؤمنان بیافزاید.

دوم: تطور کلام جدید: اصطلاح «کلام جدید»، در محافل دین‌پژوهی اسلامی، نخستین بار توسط **سید احمدخان هندی** به کار رفت. وی در یکی از سخنرانی‌های خود در حدود سال ۱۲۸۶ق می‌گوید: «امروز ما به علم کلام جدیدی نیاز داریم که به یاری آن بتوانیم یا بطلان تعالیم جدید را اثبات کنیم یا نشان دهیم که این تعالیم منطبق بر مراتب ایمان اسلامی است.»^۲ پس از او، عنوان علم کلام جدید در کتاب دانشمند هندی **شبلی نعمانی** (۱۲۷۴-۱۳۳۲ق) مطرح گردید و توسط **سید محمدتقی فخرداعی گیلانی** ترجمه شد.^۳ **استاد شهید مرتضی مطهری** (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش)، نخستین کسی است که از چپستی و ضرورت کلام جدید در ایران سخن گفت.^۴

اندیشمندان معاصر عرب، همچون **آرکون، جابری و ابوزید** نیز به این وادی راه یافته و با دغدغه حل تعارض سنت و تجدد، پروژه‌های مختلفی ارائه کردند.

دکتر عبدالکریم سروش، یکی از پژوهشگران معاصر ایرانی است که اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد، گفتمانی در این باب گشود و مباحث کلام جدید پروتستانی را بومی‌سازی کرد. وی با نگاشتن *قبض و بسط* تئوریک شریعت، از نسبت معرفت اسلامی سخن راند و با انتشار *صراط‌های مستقیم*، حقانیت انحصاری اسلام را نفی و از حقانیت پلورالی دفاع کرد. بسط تجربه نبوی، اثر مهم دیگرش است که به طور موقت، معرفت دینی را رها ساخت و به سراغ دین و وحی الهی رفت و آن را حاصل بسط تجربه نبوی دانست. حقیقت وحی را محصول حالات روانی و امور اجتماعی و تلاش بشری پیامبر(ص) و نیز عنایت الهی شمرد. این نگرش، او را وادار کرد تا تفسیر خاصی از خاتمیت پیامبری ارائه کند. ذاتی و عرضی دین، معیاری بود تا محتوای جهان‌شمول قرآن از محتوای منطقه‌ای و موقتی آن- به زعم وی- جدا گردد. وی با تأثیرپذیری از نومعتزلیان به ویژه نصر حامد ابوزید و الهیات پروتستان، نگرش دیگری به قرآن و وحی الهی پیدا کرد و پیامبر را همچون زنبوری دانست که از شهد گل برگرفته و پس از تغییر و تحول به عسل تبدیل کرده است؛ نه همچون طوطی که تنها به نقل گفتار دیگران بسنده کند.

تبیین رؤیای رسولانه

اینک سروش از تفسیر وحی به تجربه نبوی می‌گذرد و وحی قرآنی را خواب نامه و پیامبر(ص) را راوی رؤیای رسولانه می‌شمارد. خلاصه نخستین نگاشته وی با عنوان: «**محمد(ص): راوی رویاهای رسولانه**» به شرح ذیل است:

۱- **زبان قرآن، انسانی و بشری است:** «قرآن مستقیماً و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد(ص) و زبان و بیان اوست، محمدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پایه‌پای زمان پیامبرتر می‌شود.» «حتی در مقام تکوّن هم، احوال شخصی و صور ذهنی و حوادث محیطی و وضع جغرافیایی و زیست- قبائلی پیامبر، صورت‌بخش تجارب او بوده‌اند.» «خدا سخن نگفت و کتاب نوشت، بل انسانی تاریخی به جای او سخن گفت و کتاب نوشت و سخنش، همان سخن او بود.»

۲- **محمد(ص) راوی است و مخاطب و مخبر نیست:** «چنان نیست که محمد(ص)، مخاطب آوایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند، بل محمد(ص) روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است.» «به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو که رستاخیزی هست و میزانی و دوزخی و بوستانی و حشر خلائق و نشر کتب، بل وی بنفسه و بعینه، ناظر و راوی آن

مناظر بوده است.» پس الله گوینده قرآن و محمد(ص) شنونده آن نیست؛ بل محمد(ص) ناظر و راوی رؤیاهای رسولانه باذن الله است. پس تمام آنچه در قرآن آمده از زندگی پیامبران و اقوام تا نزول فرشتگان در شب قدر و حوادث قیامت و معراج نبی، جملگی روایت رؤیاهای و رؤیت‌های نبوی است. سروش پس از نقل آیات ۱۱۲-۱۲۰ سوره مائده که بیان گفت‌وگوی حواریون با عیسی بن مریم است و آیات ۶۸-۷۴ سوره زمر که توصیف زمینه‌ها و مواقف قیامت است، می‌نویسد: «گویی، گوینده‌ای به نام خدا پاک از صحنه غایب است و پیامبر، خود حاضر و ناظر و گزارشگر و راوی آن‌هاست.»

۳- **نظاره‌ها در رؤیای نبی رخ می‌دهد:** گرچه تعبیر مکاشفه و مثال و خیال منفصل و متصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ملکوت نیز به کار رفته است؛ لکن گزینش واژه رؤیا به دلایلی مناسب‌تر است: اول اینکه از ابهامات دست‌وپاگیر مفاهیم کهن و متافیزیک رهاست، دوم آنکه حقیقت تجربه پیامبرانه محمد(ص) را آشکارتر می‌نماید و سوم، هر انسانی، رؤیا را آزموده است. چهارم: خروجی از دایره سنت هم صورت نبسته است.^۵

۴- **پدیدارشناسی قرآن:** هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی رؤیا (خیال و مثال) مقصود این مقال نیست؛ بل پدیدارشناسی آن و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهای مراد است. پس زبان قرآن، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب و رمزآلود است و البته زبانی عرفی و بشری است. زبان قرآن را معادل زبان بیداری گرفتن، خطایی مهلک و عظیم و مغالطه خواب‌گزارانه است. آتش و خورشید و ستارگان در قرآن، آتش و خورشید و ستارگان رؤیاست، نه خورشید و ستارگان واقعی و همچنین در زبان رؤیا، مجاز و کنایه راه ندارد، یعنی الفاظ بر غیر معانی حقیقی‌شان حمل نمی‌شوند و البته کتاب لغت برای فهمیدنشان کارساز نیست؛ باید از شیوه خواب‌گزاری بهره جست.

۵- **تعبیر نه تفسیر:** «رفتن از تفسیر به تعبیر، مستلزم یک شیفت پارادایمی و یک تغییر الگوی بنیادی است.»

تحلیل رؤیای رسولانه

دیدگاه رؤیای رسولانه، همچون دیدگاه تجربه نبوی بر مبانی و روش‌شناسی و لوازم خاصی استوار است که پیش از پرداختن به نقد این دیدگاه، به تحلیل (بیان مبانی و لوازم) آن، به شرح ذیل اشاره می‌شود:

اول: مبانی وحی‌شناسی: سروش در بسط تجربه نبوی و طوطی و زنبور، وحی را هم‌سنخ تجربه دینی و شعر شاعران و شهود عارفان دانسته و با استعانت از تمثیل به شاعران، مقصود خویش را بیان کرده است. وی در رؤیای رسولانه، وحی‌شناسی را پدیدارشناسانه دنبال می‌کند؛ لکن پدیدارشناسی وحی در این مقال، مبتنی بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وحی است. وی، وحی‌شناسی خود را بدون تنقیح و تصریح بر مبانی زبان‌شناختی، معرفت‌شناختی، هرمنوتیکی و دین‌شناختی مبتنی کرده است. سروش در نوشته طوطی و زنبور، زبان وحی و مفهوم‌شناسی قرآن را

معنادار دانسته، ولی آن را از سنخ زبان شناختاری نمی‌داند. او بر این باور است که مقصود قرآن از مفردات قرآنی و پدیده‌های طبیعی، مانند: سما و ارض، واقعیت‌های خارجی نیست و تنها گزارشی از اعتقادات مردم عصر پیامبر است و اینک بر این باور است که آسمان و زمین قرآنی از سنخ آسمان و زمین رؤیایی است. سروش، زبان گزاره‌ای وحی را سمبلیک و دانش پیامبر را به اندازه دانش قومش دانسته و خطاپذیر معرفی کرده است. اینکه زبان قرآن، بشری است و محمد(ص) راوی است، نه مخاطب؛ و مشاهده او در رؤیا رخ داده است و اینکه باید به دنبال تعبیر بود نه تفسیر؛ اینها، جملگی ادعاهایی است که بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی معینی استوار است. پس ادعای وحی شاعرانه یا رؤیای رسولانه، مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی و پدیدارشناختی است که سروش باید همه آنها را اثبات کند تا بتواند چنین تفسیری از وحی ارائه نماید. وحی‌شناسی سروش، مبتنی بر نسبی‌گرایی معرفت‌دینی است و این مدل از نسبی‌گرایی، برگرفته از هرمنیوتیک فلسفی و غیرشناختاری دانستن زبان وحی و تجربه دینی دانستن وحی قرآنی است.

سروش بر اساس قبض و بسط تئوریک شریعت، نسبی‌گرایی کانت و تفکیک فنومن از نومن به معرفت وحیانی و وحی‌شناسی پرداخته است. وی در مقاله «بشر و بشیر» و مقاله «طوطی و زنبور» در خصوص تعارض علم و دین، رأی علم را مقدم دانسته و به خطاپذیری و تأویل‌گرایی دین رو می‌آورد. سروش در مبنای هرمنیوتیکی، بر تاریخی بودن متون دینی و فهم دینی تأکید دارد. اصل تاریخی بودن فهم دینی را می‌توان از کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت و اصل تاریخی بودن حقایق دینی را از کتاب بسط تجربه نبوی فهمید. سروش در بحث‌های معرفت‌شناسی دینی از قبض و بسط تئوریک شریعت استفاده کرده و مدعی این مطلب شده که همان‌گونه که فلاسفه و عرفا و مفسران در بسیاری از آیات دست به تأویل برده‌اند و هرگاه بین ظاهر آیات و دستاوردهای علوم زمانه، ناسازگاری می‌دیدند به تأویل آیات دست می‌زدند، ما هم با نظریه قبض و بسط می‌خواهیم راه تأویل را باز کنیم و مرتب فهم دینی و معرفت دینی خود را با دستاوردهای بشری در علم و فلسفه مقایسه کنیم و با کمک آنها به تأویل آیات دینی بپردازیم. وی در وحی‌شناسی، علاوه بر تأویل‌گرایی، از مبانی دین‌شناختی از جمله، «تجربه دینی»، «ذاتی و عرضی دین»، «قلمرو حداقلی دین» بهره برده است. همه این مبانی به اثبات نیازمندند و نقد و نفی آنها، آب را از سرچشمه بر او می‌بندد.

دوم: لوازم رؤیای رسولانه: سروش با این تفسیر خاص از وحی و برگشت آن به رؤیای رسولانه، چه لوازمی را دنبال می‌کند. بهتر است همان‌گونه که وی در قبض و بسط تئوریک شریعت به لوازم آن پرداخت و از عصری و نسبی بودن معرفت دینی و نیازمندیش به معرفت‌های بشری سخن گفته؛ اینجا نیز لوازم سخن خود و تفاوت التزامی

این نظر با دیدگاه مشهور را بیان کند. به هر حال، تکلیف مؤمنان نسبت به آیات قرآن چیست؟ قرآن، کلام خدا باشد یا کلام بشر، از سنخ شعر شاعرانه باشد یا رؤیای رسولانه، آیا مؤمنان، می‌توانند مراد خدای سبحان را بفهمند و حق دارند کلام قرآنی را حجت و معصومانه بدانند و یا اینکه باید خطا و اشتباه را بدان نسبت دهند؟ سروش در «بشر و بشیر» و «طوطی و زنبور»، به صراحت، خطا و عوامانه بودن را به پیامبر گرامی اسلام نسبت می‌دهد. اگر سروش به خطای کلام نبی و عوامانه بودنش اعتراف می‌کند؛ چگونه برای اثبات ادعای تجربه و حیانی بودن یا رؤیای رسولانه وحی به نمونه‌های قرآنی استناد می‌کند؟ آیا این عملیات معرفتی، نوعی پارادوکس نیست؟!

نقد رؤیای رسولانه

اول: آشفتگی روش‌شناسانه: مهمترین نقد روش‌شناختی بر وحی‌شناسی سروش این است که روش یکسانی در مباحث وحی‌شناسی ندارد. وی در گفت‌وگویی با منتقدانش ادعا می‌کند با رویکرد درجه دوم به وحی‌شناسی پرداخته است و در پاسخ به وی در نقد تفسیر بطلمیوسی از آیه هفت آسمان، می‌گوید: «نگاه درجه دوم به این مباحث دارم و کاری به صحت و سقم تفسیر ندارم و غرض وجود چنین تفسیری در میان تفاسیر است.» ولی از طرف دیگر، با رویکرد درجه اول، به حدیث ابن‌عربی که بین اهل سنت هم مرسله است، تمسک می‌کند. خلاصه سروش مشخص نمی‌کند آیا بازیگرانه به این مباحث توجه دارد یا تماشاگرانه؟! اگر بازیگرانه به قرآن‌شناسی نمی‌پردازد، پس تفسیر ایشان از آیات برای اثبات دیدگاه رؤیای رسولانه، چگونه قابل دفاع است؟

همچنین وی بحث وحی‌شناسی را پدیدارشناسانه معرفی می‌کند؛ ولی هم از هرمنیوتیک گادامر- که با روش پدیدارشناختی متفاوت است- بهره می‌برد و هم به صراحت از خطای در وحی نبوی دم می‌زند؛ در حالی که پدیدارشناس باید پدیده را اپوخه کرده و بین‌الهالین قرار داده و بدون پیش‌فرض، آن را آنگونه که نمایان است، معرفی کند. سروش، روش تحقیق خود را پدیدارشناسانه مطرح می‌کند.

پدیدارشناسی، روشی است که پدیده را بین‌الهالین (اپوخه) قرار می‌دهد تا بدون هرگونه پیش‌فرضی و آنگونه که پدیده هست، نمایان گردد و از طرف دیگر، وی، همان‌گونه که در قبض و بسط تئوریک شریعت دنبال کرده، از هرمنیوتیک فلسفی متأثر شده و هر گونه فهم را مبتنی بر پیش‌فرض می‌داند. ترکیب این دو روش، نوعی تهافت روشی را در بردارد؛ زیرا پدیدارشناسی با هرمنیوتیک فلسفی با یکدیگر جمع نمی‌شود.

دوم: چیستی وحی در قرآن: نگرش پدیدارشناسانه به چیستی وحی با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی نشان می‌دهد که حقیقت وحی هم بر تدبیر تکوینی، القای غریزی، القای قلبی، القای اشاره‌ای و القای شیطانی دلالت دارد

و هم القای نبوی را شامل می‌شود. القای نبوی نیز بر سه گونه است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِلَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ»^۱ «و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز [از راه] وحی یا از فراسوی حجابی، یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او هر چه بخواهد وحی نماید. آری، اوست بلند مرتبه سنجیده‌کار.» این آیه شریفه، بیان‌گر سه معنای اصطلاحی وحی است: نخست: وحی و حقیقتی که خداوند سبحان به صورت مستقیم بر پیامبر نازل می‌کند و دوم: وحی‌ای که از طریق واسطه‌ای غیر از فرشتگان به نبی می‌رسد و سوم: وحی با واسطه ملائکه و فرشته‌ای چون جبرئیل.^۲ رؤیای صادقه، شاید به عنوان مصداقی از وحی نبوی، همچون وحی رؤیایی ابراهیم خلیل، نسبت به ذبح اسماعیل باشد؛ ولی به هیچ وجه از آیات قرآن استفاده نمی‌شود که همه گونه‌های وحی از سنخ رؤیا هستند.

سوم: کدام معنا از رؤیا: یکی از مغالطه‌های ادبیات سروش، مغالطه اشتراک لفظی است. آیا رؤیای رسولانه در این نوشته، همان رؤیای عوامانه است یا رؤیای عارفانه؟ آیا ایشان بین رؤیا به معنای کشف خیال منفصل با رؤیا به معنای رؤیت خیال متصل فرق می‌گذارد؟ اگر مقصود سروش از رؤیای رسولانه، رؤیای عوامانه و اضغاث احلام باشد؛ که قابل اعتنا نیست و ارزش این همه بحث و گفت‌وگو و وحی‌شناسی را ندارد و بی‌شک، ساحت پیامبری از این‌گونه توصیف‌ها به دور است. اگر مقصود سروش از رؤیای رسولانه، کشف و شهود اعیان ثابتة نزد عارفان است؛ سخن وی تا حدودی قابل دفاع است. پیامبر اکرم (ص) از دیدگاه عارفان به مقام تعیین اول (حقیقت محمدیه) دست یافته و بر تعیین ثانی که دربردارنده اعیان ثابتة است، اشراف دارد؛ اعیان ثابتة، صور ماهیات عالم خلق (ملائکه، نفوس، انسان‌ها، حیوانات، نباتات و غیره)، به نحو تفصیلی است. صور علمی این ماهیات و استعدادها، کمالات، توانایی‌هایشان در اعیان ثابتة قرار دارند. اعیان ثابتة، علم پیشین خداوند به اعیان و ماهیات خارجی است. اعیان ثابتة، مظاهر علمی اسماء و صفات الهی و در واقع عین هم هستند. قیصری در شرح فصوص می‌نویسد: «لأن الظاهر و المظهر فی الوجود شیء واحد، لاكثره فیهِ و لاتعدد و فی العقل یمتاز کل واحد منهما عن الآخر، كما یقول اهل النظر بأن الوجود عین الماهیه فی الخارج و غیره فی العقل».^۳ یعنی همانگونه که در مباحث فلسفی گفته می‌شود که وجود و ماهیت یک شیء، در خارج عین هم هستند و تنها غیریت ذهنی دارند؛ به همین ترتیب، تفکیک ظاهر و مظهر و نیز اسما و صفات با اعیان ثابتة (مظاهر علمی آنها)، عین هم هستند. عارفان بر این باورند که: «الاعیان الثابتة ما شمّت رائحة الوجود» یعنی اعیان ثابتة در تعیین ثانی تحقق دارند و وجود خارجی ندارند و متعلق جعل جاعل هم قرار

^۱. شوری/۵۱

^۲. ر.ک: المیزان، ج ۱۸، ذیل آیه ۵۲ سوره شوری و البروسوی، اسماعیل، تفسیر روح‌البیان، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ. ق، ج ۸، ص ۳۴۵ و ۷۲ و التمهید فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۲۹ و ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحریر و التنویر، بی‌نا، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۱۴۲.

نمی‌گیرند. قیصری در شرح فصوص می‌نویسد: «أن الاعیان لیست مجعولة لجعل جاعل، مع انها فائضة من الحق بالفیض الأقدس لأن الجعل إنما يتعلق بالوجود الخارجی».^۷ پس پیامبر به اعیان ثابتة که سرّ قدر نیز نامیده شده، آگاهی دارد و بر تمام قدرها، اندازه‌ها و تمام حقایق در اعیان ثابتة عالم است. پس اگر مقصود سروش از رؤیای رسولانه، شهود و رؤیت اعیان ثابتة است، قابل پذیرش نسبی است؛ با این تفاوت که حقایق خارجی در اعیان ثابتة نیستند و تنها صورت‌های علمی در آن قرار دارند.

چهارم: وحی و رؤیت اعیان ثابتة: آیا وحی الهی، همان رؤیت حقایق در اعیان ثابتة توسط نبی اکرم (ص) است؟ پاسخ مثبت آن، ادعایی است که باید اثبات گردد. آری پیامبر (ص) و نیز اولیای الهی و ائمه اطهار (ع) بر اعیان ثابتة اشراق و بر حقایق علمی وقوف دارد؛ ولی این‌گونه وقوف علمی، غیر از وحی الهی است. وحی الهی، از سنخ حقایق نازل شده بر نبی اکرم است، نه رؤیت اعیان ثابتة. خدای سبحان می‌فرماید: (که آن، قرآن کریمی است، که در کتاب محفوظی جای دارد، و جز پاکان نمی‌توانند به آن دست زنند [= دست یابند]. آن از سوی پروردگار عالمیان نازل شده؛^۸) (و از قرآن، آنچه شفا و رحمت است برای مؤمنان، نازل می‌کنیم؛ و ستمگران را جز خسران (و زیان) نمی‌افزاید.)^۹، (و چون آیات روشن ما بر آنان خوانده شود، آنان که به دیدار ما امید ندارند می‌گویند: «قرآن دیگری جز این بیاور، یا آن را عوض کن.» بگو: «مرا نرسد که آن را از پیش خود عوض کنم. جز آنچه را که به من وحی می‌شود پیروی نمی‌کنم. اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از عذاب روزی بزرگ می‌ترسم.)^{۱۰}، «و همین‌گونه، روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان [کدام است؟] ولی آن را نوری گردانیدیم که هر که از بندگان خود را بخواهیم به وسیله آن راه می‌نماییم، و به راستی که تو به خوبی به راه راست هدایت می‌کنی.»^{۱۱}، (این از خبرهای غیب است که آن را به تو وحی می‌کنیم. پیش از این نه تو آن را می‌دانستی و نه قوم تو. پس شکیباً باش که فرجام [نیک] از آن تقوایبشگان است.)^{۱۲}، (اینها آیات خداست که آن را به حق بر تو می‌خوانیم و خداوند هیچ ستمی بر جهانیان نمی‌خواهد.)^{۱۳}، (و بدین گونه قرآن عربی به سوی تو وحی کردیم تا [مردم] مکّه و کسانی را که پیرامون آنند هشدار دهی و از روز گردآمدن [خلق] که تردیدی در آن نیست بیم دهی؛ گروهی در بهشتند و گروهی در آتش.)^{۱۴}، (زبان را [در هنگام وحی] زود بحرکت درنیاور تا در خواندن [قرآن] شتابزدگی بخرج دهی، در حقیقت گردآوردن و خواندن آن بر [عهد] ماست. پس چون آن را برخواندیم [همان‌گونه] خواندن آن را دنبال کن. سپس توضیح آن [نیز] بر عهد ماست!)^{۱۵}، (پس بلند مرتبه است خدا، فرمانروای بر حق، و در [خواندن] قرآن، پیش از آنکه وحی آن بر تو پایان

یابد، شتاب مکن، و بگو: «پروردگارا، بر دانشم بیافزای.»^{۱۶}، (و اگر [او] پاره‌ای گفته‌ها بر ما بسته بود، دست راستش را سخت می‌گرفتیم، سپس رگ قلبش را پاره می‌کردیم)^{۱۷}، (اینهاست که ما آن را از آیات و قرآن حکمت‌آمیز بر تو می‌خوانیم.)^{۱۸}

پدیدارشناسی وحی نبوی، با بهره‌گیری از آیات قرآن، نشان می‌دهد که وحی نبوی، امری الهی است. نزول وحی به اراده شخص پیامبر نیست؛ بلکه بستگی به اراده الهی دارد و مرتبه وحی، فراتر از عقل است. به پیامبر خطاب می‌شود یک سری حقائق را نمی‌دانی و ما به تو می‌گوئیم. پیامبر، حق تغییر و تبدیل وحی را ندارد. الفاظ و تلاوت آیات قرآنی، از ناحیه خداوند است. وحی، از سنخ تجربه دینی و متأثر از تجربه‌گر نیست. وحی، منشأ هدایت آدمیان است. (روزه، در چند روز معدود) ماه رمضان است؛ ماهی که قرآن، برای راهنمایی مردم، و نشانه‌های هدایت، و فرق میان حق و باطل، در آن نازل شده است.^{۱۹}، وحی، مصون از خطا و لغزش و دارای عصمت است؛ (ما قرآن را نازل کردیم؛ و ما بطور قطع نگهدار آنیم)^{۲۰}، وحی، ناشی از علم و حکمت الهی است. (به یقین این قرآن از سوی حکیم و دانایی بر تو القا می‌شود.)^{۲۱}، وحی متناسب با مخاطبان و برای جهانیان است. (و ما تو را جز برای همه مردم نفرستادیم تا (آنها را به پاداشهای الهی) بشارت دهی و (از عذاب او) بترسانی؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند!)^{۲۲}

پنجم: وحی و نبوت نزد عارفان: عرفای اسلامی، مقام نبوت را خبر و اطلاع دادن از حقایق الهیه و معارف ربّانی از حیث ذات، صفت و اسم دانسته و آن را به دو قسم نبوت تعریف و نبوت تشریح منشعب کرده‌اند. نبوت تعریف، معرفت ذات، صفات، اسماء و افعال و نبوت تشریح، افزون بر نبوت تعریف، شامل تبلیغ احکام، تأدیب به اخلاق، تعلیم به حکمت و قیام به سیاست است. پس سیاست‌مداری نیز جزو نبوت تشریحی و گوهر رسالت انبیاء معرفی شده است. این قسم از نبوت را رسالت نامیده‌اند. مقصود از نبی، انسان کاملی است که از جانب خداوند مبعوث شده است تا بندگان را به نیازمندی‌هایشان آگاه و از گناه دور سازد. عارفان، نبوت را به نبوت مطلقه و نبوت مقیده تقسیم کرده‌اند؛ نبوت مطلقه عبارت است از آگاهی از حقایق الهی و دقایق ربّانی آن‌گونه که تحقق دارند. بنابراین، نبوت، مستلزم آگاهی از حقایق ممکنات، اعم از موجود و غیر موجود و ماهیات معدومه و اعیان ثابت است. نبوت مقیده، اخبار از حقایق الهی، یعنی معرفت ذات حق تعالی و اسماء و صفات و احکام الهی است. انبیاء، علوم الهی را فقط از وحی خالص الهی، دریافت می‌کنند؛ زیرا بر قصور و ناتوانی عقل از ادراک آن عالم‌اند.^{۲۳}

صدرالدین قونوی می‌نویسد: «أما الوحي التشريعي، فواصل من حضرة الرب الی جبرئیل و من جبرئیل، الی الانبیاء و اصحاب الشرایع علیهم السلام.» وی می‌گوید «حتی صور، حروف و کلمات و سائر تمثیلات، همه از طریق روح الامین، القاء ملکی می‌شود. فناری در مصباح الانس می‌نویسد: «تمام حقایق در قرآن جمع است و همه از سوی خدای سبحان نازل شده است.» قیصری در مقدمات شرح فصوص بعد از تبیین کشف و تقسیم آن به کشف معنوی و صوری می‌گوید: «و أعنی بالصوری ما يحصل فی عالم المثال من طریق الحواس الخمس و ذلك إما أن یكون علی طریق المشاهده کرؤیه المكاشفِ صُورَ الارواحِ مُتَجَسِّدَه و الانوارِ الرُّوحانیه و إما أن یكونَ علی طریقِ السَّماعِ، کسِماعِ النبی (صلی الله علیه و آله) الوحيَ النازلَ علیه کلاماً منقولاً» یعنی پیامبر، وحی را به کشف صوری سماع و شنیدنی به دست آورده است؛ نه اینکه پیامبر، آن را خلق کرده باشد. همچنین در فرق وحی و الهام می‌نویسد: «انَّ الوحيَ قَدْ یَحْصُلُ بِشُهُودِ الْمَلْکِ وَ سِمَاعِ كَلَامِهِ، فهو من الکشفِ الشهودی المتضمن للكشف المعنوی.» پس پیامبر، ملک را مشاهده می‌کند و کلامش را می‌شنود و الفاظ و معانی را از خدا گرفته و حقیقت وحی، الفاظ و معانی‌ای است که بر پیغمبر نازل شده است؛ نه اینکه پیامبر اینها را جعل کرده و از محیط و فرهنگ و زمانه تأثیر پذیرفته است.

ششم: وحی نزد متکلمان و فلاسفه: سروش، در مقالات دیگری، تحلیل وحی‌شناسانه خود را به فیلسوفان و متکلمان سده میانی اسلام نیز نسبت می‌دهد؛ در حالی که چنین نیست. ادعای متکلمان در باب وحی این است که پیامبر، نقش فاعلی در تولید وحی ندارد و تنها نقش قابلی در دریافت وحی دارد. متکلمان بین وحی قرآنی و احادیث نبوی و احادیث قدسی تفاوت قائل شدند. صورت‌بندی احادیث قدسی توسط پیامبر و صورت‌بندی و الفاظ وحی قرآنی، توسط خدای سبحان انجام گرفته است. فلاسفه مسلمان نیز به وحی الهی نازل شده بر پیامبران اعتراف می‌کنند. کندی، وحی الهی را قسیم روش‌های حسی و عقلی معرفی می‌کند. اولین کسانی که به تبیین و چستی وحی پرداخته‌اند، فارابی و سپس ابن‌سینا و شیخ اشراق و ملاصدرا بوده‌اند. فارابی، فصل اخیر انسان را ناطقه و عاقله بودن دانسته و سپس عقل را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. عقل نظری نیز عبارت از عقل منفعل، عقل بالفعل و عقل مستفاد است. بعد ابن‌سینا، این سه مرحله را، به چهار مرحله عقل هیولانی (عقل استعدادی)، عقل بالملکه (مدرک بدیهیات)، عقل بالفعل (عقل استدلال‌گر)، عقل مستفاد (برگرفته از عقل فعال) تقسیم می‌کند. تبیین هستی‌شناسانه وحی از دیدگاه فلاسفه، ارتباط عقل مستفاد پیامبر با عقل فعال است. عقل فعال هم به عقل آدمی برای کشف معقولات و انتزاع معقول از محسوس مدد می‌رساند و هم به عقل آدمی کمک می‌کند که عقل هیولانی او را ترقی دهد تا به عقل مستفاد برسد و هم به او کمک می‌کند که وحی الهی را به عقل مستفاد منتقل کند.^{۲۴}

هفتم: گفتار الهی: گفته شد که خدای سبحان گوینده و پیامبر شنونده نیست و بر این مطلب به آیاتی تمسک شد؛ حال آنکه آیات فراوانی بر گویندگی خدای سبحان و شنوندگی نبی اکرم دلالت دارد. سروش گفت: «به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است.» در حالی که: پروردگار به پیامبرش خطاب می‌کند: «قل هو الله احد» و می‌فرماید: (بگو: «آنچه در آسمانها و زمین است، از آن کیست؟» بگو: «از آن خداست؛ رحمت (و بخشش) را بر خود، حتم کرده؛ (و به همین دلیل) به طور قطع همه شما را در روز قیامت، که در آن شک و تردیدی نیست، گرد خواهد آورد. (آری،) فقط کسانی که سرمایه‌های وجود خویش را از دست داده و گرفتار خسران شدند، ایمان نمی‌آورند.»^{۲۵}) (بگو: «به من خیر دهید اگر عذاب پروردگار به سراغ شما آید، یا رستاخیز برپا شود، آیا (برای حل مشکلات خود،) غیر خدا را می‌خوانید اگر راست می‌گویید؟!») ^{۲۶}

هشتم: نسبت‌های نادرست: سروش در نگاشته‌های خود بدون استناد به منابع، نسبت‌هایی به متفکران اسلامی داده است که صحیح نبوده و بر نسبت نادرست نیز نتایج نادرست‌تری گرفته است.

سروش، «واقعۀ قیامت واقعاً رخ داده» را به تفسیر صدرالمآلهین شیرازی از سوره واقعۀ نسبت داده و آن را به روایت‌گری محمد(ص) تحویل می‌برد؛ حال آنکه ملاصدرا تصریح می‌کند که زمان و ساعت آخرت از سنخ زمان دنیوی نیست؛ بلکه روایات فراوانی بر وقوع بالفعل قیامت دلالت دارد ولی وقوع خارجی نه رؤیایی!^{۲۷}

وی در این مقال به علامه طباطبایی، نویسنده تفسیر ارزشمند المیزان، در تفسیر آیه (مگر آنها که در لحظه‌ای کوتاه برای استراق سمع به آسمان نزدیک شوند، که «شهاب ثاقب» آنها را تعقیب می‌کند!)^{۲۸} نسبت می‌دهد که «وی از طرفی شهاب را به معنای فیزیکی و متعارف آن می‌گیرد و از سویی، با توسل به مقبولات متافیزیکی خویش، شیاطین را غیرمادی می‌شمارد، و آن‌گاه در این تنگنا می‌افتد که شهاب طبیعی چگونه شیطان ماوراء طبیعی را می‌سوزاند، و نهایتاً بدین رأی نامطمئن (برخلاف عموم مفسران پیشین) متمایل می‌شود که شهاب‌ها هم باید کنایه از حجاب‌های غیرمادی باشند و آن آیه لاجرم باید با توجه به دستاوردهای نوین علمی تأویل شود! صاحب المیزان اگر بدین نکته متفطن بود که رمی شیاطین، رؤیایی است که پیامبر دیده است، آن‌گاه دست از آن تأویل متکلفانه می‌کشید و به خواب‌گزاری و آنتروپولوژی می‌پرداخت و به دنبال کشف این معنا می‌رفت که اگر کسی (در تاریخ و جغرافیای حجاز و در دل فرهنگ آن دوران) در خواب ببیند که شهابی در تعقیب دیوی است، تعبیرش چیست؟ نه اینکه هم شهاب را و هم شیطان را به زبان بیداری بخواند و بفهمد و آن‌گاه در محمصة تفسیریِ رهایی‌ناپذیری درافتد. تکلفات این مفسر معاصر را در باب شکافتن

ماه، به منزله اعجاز پیامبر، باید هم ازین جنس دانست. او همچون همه پیشگامان خویش، یک مفسر بود نه یک معبر! و جان کلام همین است.» این سخنان به هیچ وجه در کلام المیزان نیست.

ترجمه سخن علامه در المیزان ذیل آیه شریفه این است: «بنابراین اساس، مراد از آسمانی که ملائکه در آن منزل دارند، عالمی ملکوتی خواهد بود که افقی عالی تر از افق عالم ملک و محسوس دارد، همان طور که آسمان محسوس ما با اجرامی که در آن هست عالی تر و بلندتر از زمین ماست و مراد از نزدیک شدن شیطانها به آسمان، و استراق سمع، و به دنبالش هدف شهابها قرار گرفتن، این است که: شیطانها می خواهند به عالم فرشتگان نزدیک شوند، و از اسرار خلقت و حوادث آینده سر درآورند. و ملائکه هم ایشان را با نوری از ملکوت که شیطانها تاب تحمل آن را ندارند، دور می سازند. و یا مراد این است که: شیطانها خود را به حق نزدیک می کنند، تا آن را با تلبیسها و نیرنگهای خود به صورت باطل جلوه دهند، و یا باطل را با تلبیس و نیرنگ به صورت حق درآورند، و ملائکه رشتههای ایشان را پنبه می کنند، و حق صریح را هویدا می سازند، تا همه به تلبیس آنها پی برده، حق را حق ببینند، و باطل را باطل و این که خدای سبحان، داستان استراق سمع شیاطین و هدف شهاب قرار گرفتنشان را دنبال سوگند به ملائکه وحی و حافظان آن از مداخله شیطانها ذکر کرده، تا اندازه ای گفتار ما را تأیید می کند و خدا دانایتر است.»^{۲۹}

نسبت روایت رؤیاهای رسولانه نبی اکرم(ص) به ملای رومی با وجود تخصص سروش نسبت به مثنوی و معنوی، بسیار عجیب تر است؛ مگر اینکه با هیستوریسیسم و تاریخی نگری فهم، اینگونه انتساب توجیه گردد. آیا فهمنده، مجاز است تا کلام نویسنده را با دغدغه عصر خود، تفسیر به رأی ناصواب کند و به او، همان دغدغه را نسبت دهد؟ مولوی به صراحت می گوید:

گفت پیغمبر که حق فرموده است من ننگجم هیچ در بالا و پست^۳

همچنین درباره قرآن می سراید:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت او کافر است^۴

نهم: معیار فهم تعبیری: به فرض وحی الهی از سنخ روایت رسولانه و از نوع رؤیای نبوی باشد؛ با چه روشی سروش می خواهد به تعبیر وحی بپردازد که مراد شهود نبوی را بیابد؟ وی، چگونه با تفسیر برخی از آیات قرآن به

^۳ . مثنوی معنوی، دفتر اول

^۴ . مثنوی معنوی، دفتر چهارم

نفی تفسیر و اثبات تعبیر پرداخته است؟ این شیفت پارادایمی و تغییر الگوی بنیادی چیست که به وسیله تفسیر، تفسیر به حاشیه رانده شود و تعبیر به جایش بنشیند؟ آیا با مبنای هرمنوتیک نسبی گرایانه و قبض و بسط تئوریک شریعت و مبنای بسط تجربه نبوی می‌توان از تعبیر حقایق رؤیت شده توسط نبی سخن گفت؟

دهم: تأثیرپذیری از الهیات پروتستان: سروش در بحث‌های کلام اسلامی به شدت از الهیات پروتستان متأثر گردیده و با دیدگاه‌های مسیحیت مدرن به شرح و تفسیر مباحث کلامی پرداخته است. وی از طرف دیگر، آگاهی اجمالی از عرفان نظری اسلامی و آگاهی تفصیلی از عرفان ادبی به ویژه عرفان مثنوی دارد و سعی می‌کند با ترکیبی از فهم او از عرفان اسلامی و الهیات پروتستان، به تفسیر نوینی از مسایل کلام اسلامی دست یابد؛ در حالی که هم پارادایم کلام اسلامی با عرفان اسلامی متفاوت است و هم از پارادایم الهیات پروتستان، فاصله زیادی با کلام اسلامی دارد و جمع این سه پارادایم یا به تعبیر دیگر، تحمیل پارادایم الهیات پروتستان - البته با قرائت سروش - بر عرفان اسلامی - باز به قرائت سروش - و سپس تحمیل آن محصول بر کلام اسلامی، به تعبیر شریعتی، نوعی شتر گاو پلنگ خواهد بود.

عبدالحسین خسروپناه

حوزه علمیه قم و مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

سوم تیرماه ۱۳۹۲ مصادف با نیمه شعبان المعظم ۱۴۳۴ سالروز ولادت

۱. انه لقرآن کریم فی کتاب مکنون لایمسه الا المطهرون تنزیل من رب العالمین (۷۷-۸۰ واقعه)
۲. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، نصرالله جوادی، اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ش، اول، ج ۴، ص ۲۰۱-۲۰۲.
۳. علامه شبلی نعمانی، علم کلام جدید، ج دوم، سید محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران، چاپ سینا، ۱۳۲۹ش.
۴. آن فرزانه یگانه که به حق باید احیاگر کلام اسلامی نامش نهاد، می‌فرماید: «با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت‌های علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلاموضوع است، همچنان که بسیاری از تأییدات گذشته ارزش خود را از دست داده است، از این رو لازم است که کلام جدیدی تأسیس شود...» (ر.ک.به: مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، شهریور ۱۳۸۴، هفدهم، ص ۳۷-۳۸). و از همین روست که برخی از متفکران، او را «بنیانگذار کلام جدید اسلامی» دانسته‌اند. (ر.ک.به: رضا داوری اردکانی، «مطهری و علم کلام جدید»، یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، جلد دوم، عبدالکریم سروش، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ش، اول، ص ۳۵)
۵. به قول سروش: «عارفان که از «کشف تامّ محمدی» سخن گفته‌اند، اشارت به دریافتی اشرافی و ابرآگاهانه و فوق حسّی و رؤیایی داشته‌اند. از پیامبر هم آورده‌اند که رؤیای صادق یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است.»
۶. قیصری، محمدبن داود، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۱۷.
۷. همان، ص ۴۰۴.
۸. واقعه ۷۷-۸۰. «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ»
۹. اسراء/۸۲ «وَأَنزَلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا»
۱۰. یونس ۱۵ «وَ إِذَا تَنَزَّلَتْ عَلَيَّهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا انْتِ بَقْرَانٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِهِ نَفْسِي إِنْ أُنِجَ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنْ أُوْحِيَ إِلَيَّ إِحْشَاءٌ مِنْ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ»
۱۱. شوری ۵۲ «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّا لَنَهْدِي إِلَيَّ صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»
۱۲. هود ۴۹ «تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعُغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَ لَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنْ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ»

۱۳. آل عمران ۱۰۸ «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ»
۱۴. شوری ۷ «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ»
۱۵. قیامت ۱۶ - ۱۹ «لَا تُحْرِكُهُ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ»
۱۶. طه ۱۱۴ «فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُفْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»
۱۷. الحاقه ۴۴ - ۴۶ «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ»
۱۸. آل عمران ۵۸ «ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالدُّرِّ الْحَكِيمِ»
۱۹. بقره/ ۱۸۵ «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ»
۲۰. حجر/ ۹ «إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الدُّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»
۲۱. نمل/ ۶ «وَإِنَّكَ لَتَلْعَقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ»
۲۲. سبأ/ ۲۸ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا»
۲۳. ر.ک به نگارنده: انتظارات بشر از دین، گفتار دیدگاه عارفان
۲۴. ر.ک به : نگارنده: ماهیت وحی در حکمت اسلامی، قبسات، ویژه نامه وحی شناسی
۲۵. الأنعام/ ۱۲ «قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ»
۲۶. الأنعام/ ۴۰ «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»
۲۷. صدر المتألهين شيرازی، تفسير القرآن الكريم، ج ۷، ص: ۱۷-۱۴
۲۸. صافات/ ۱۰ «إِنَّمَا مَنْ خَطَفَ الْخَطْفَةَ فَاتَّبِعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ»
۲۹. الميزان، ج ۱۷، ص ۱۲۴ و ترجمه الميزان، ج ۱۷، ص: ۱۸۸