

استعاره ظرف و مظروف (نظریه‌ای در باب ماهیت وحی)

سیدصادق حقیقت^۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۰۸/۱۴ / تاریخ تصویب نهایی: ۱۴۰۳/۱۰/۲۰
(DOI): 10.22034/shistu.2025.2044996.2485

چکیده

وحی به حسب زمینه خاص خود، تشخیص ویژه پیدا می‌کند. مظروف وجود لایتناهی باری تعالی و نور بی‌نهایت اوست که در ظروف مختلف، به اشکال متفاوتی ظاهر می‌شود. هرچند خداوند نامتناهی است، اما پیامبر ﷺ با توجه به مخلوق (و محاط) بودن و محدودیت، کلام الهی را به شکلی خاص درک می‌کند. وحی عبارت است از: انتقال منبع بی‌نهایت در ظرف خاص نبی، به قدر طاقت بشری، در زمان و مکان خاص. وجود خدا نهایتی ندارد و قلب و زبان پیامبران آینه‌های متفاوتی بودند که هر یک به نوعی آن منبع را بازتاب می‌دادند. بر اساس یافته‌های مقاله، قرآن را باید به شکل زمینه‌گرایانه فهمید؛ زیرا متن نمی‌تواند بدون قرار گرفتن در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی درک شود. آیات قرآن مجموعه دستورهای فرازمانی و فرامکانی - بدون توجه به شرایط زمینه‌ای - نیست. محدودیت‌های زبان‌شناختی، هم به زمینه‌ها بازگشت می‌کنند، هم به ابعاد شخصیتی پیامبر ﷺ. در حالی که برخی روشنفکران دینی همه احکام سیاسی و اجتماعی قرآن را زمانمند می‌دانند، بر اساس نظریه مختار، احکامی (همچون جهاد) می‌توانند با روش اجتهادی از قرآن (و روایات) استنباط شوند. روش بررسی بحث ماهیت وحی، «اسنادی، تفسیری و اجتهادی» است.

کلیدواژه‌ها: ماهیت وحی، استعاره ظرف و مظروف، نظریه «رؤیای رسولانه»، نظریه «همروی»، متن، زمینه.

۱. استاد گروه علوم سیاسی پژوهشکده امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی / ss_haghighat@yahoo.com

مقدمه

متکلمان در بحث نبوت عامه، از اصل «نیاز به نبی، به‌مثابه واسطه خدا و انسان» بحث می‌کنند؛ همان‌گونه که نبوت خاصه به پیامبری حضرت محمد خاتم صلی الله علیه و آله اختصاص دارد. در نبوت عامه دو مقدمه وجود دارد: اینکه هدف خلقت سعادت و کمال بشر است، و اینکه عقل انسان برای رسیدن به آن هدف کفایت نمی‌کند.

یکی از دلایل حقانیت نبی و صدق دعاوی او «معجزه» است. در خصوص نبوت و معجزه، مباحثات زیادی بین مستشرقان و متکلمان اسلامی و حتی بین خود مسلمانان، صورت گرفته است. یکی از این‌گونه گفت‌وگوهای پرچالش بین حجت‌الله نیکویی و حسین سوزنچی در سال ۱۴۰۲ رخ داد. این گفت‌وگو در سه مرحله انجام شده است: تعریف «معجزه»، تشخیص یا تصدیق معجزه، و سرانجام نحوه دلالت معجزه.

مدعای نیکویی آن است که اولاً، صغرا و کبرا برای نبوت عامه زیر سؤال است. ثانیاً، متکلمان اسلامی «معجزه» را به گونه‌ای تعریف می‌کنند که تشخیص یا تصدیق آن امکان‌پذیر نیست و چالشی بزرگ را بر سر راه اثبات نبوت از طریق معجزه قرار می‌دهد. ثالثاً، انجام معجزه توسط مدعی نبوت به هیچ وجه مدعای او را اثبات یا تأیید نمی‌کند.

سوزنچی به تبع بیشتر متکلمان اسلامی، هم معجزه را قابل تشخیص و تصدیق می‌داند، هم معتقد است: معجزه بر نبوت دلالت می‌کند (نیکویی و سوزنچی، ۱۴۰۲؛ همچنین ر.ک. تارنمای سوزنچی: <https://www.souzanchi.ir>).

این مقاله کوشیده است با نقد برخی دیدگاه‌ها نسبت به ماهیت وحی، نظریه جدیدی در چارچوب نظریه «همروی» مطرح نماید.

ماهیت وحی

در خصوص چیستی وحی، آرای متنوعی در بین اندیشمندان اسلامی به چشم می‌خورد. این مسئله هم در بین متفکران کلاسیک اسلامی (همچون ابن‌سینا) دیده می‌شود، هم در میان روشنفکران دینی (مثل عبدالکریم سروش). همان‌گونه که خواهیم دید، استعاره ظرف و مظروف، به شکل خاص، نقدی بر نظریه سروش، ابوزید و فضل‌الرحمان محسوب می‌شود.

بحث نبوت چند جنبه دارد: از جانب فاعل (اینکه چرا خداوند کسانی را به عنوان نبی فرستاده است؟) از نظر هدف (سعادت)؛ از این نظر که اشخاص خاصی را برگزیده؛ و از حیث تعلیلی (اینکه چرا انسان به وحی نیاز داشته است؟)

در خصوص بحث نخست و برای اثبات نبوت، برخی به قاعده / برهان «لطف» تمسک کرده‌اند، در حالی که نقدهایی به متن قاعده، مفاد استدلال بر قاعده، نتایج و لوازم آن، و در نهایت، استناد به این قاعده وارد شده است. (<https://www.farsnews.ir/news/13940212000591>)

ابن‌سینا مسئله قانون (بشری) برای مدینه فاضله را مطرح کرده است. به نظر وی، انسان به قانون نیاز دارد و خداوند این کار را با فرستادن پیامبران عملی ساخته است. این استدلال بدین سبب زیر سؤال است که قانون زندگی عمومیت دارد؛ به این معنا که می‌توان قوانینی بشری وضع کرد. آری، انسان از باب «و یشیروا لهم دفائن العقول» (سید رضی، ۱۳۹۳، ۲۴، خ ۱) نیاز به وحی دارد.

برخی معتقدند: بحث از ماهیت وحی امکان ندارد؛ زیرا امری انفسی (subjective) بین خالق هستی و خاتم انبیای وی بوده و ما از کیفیت امری که بین آن دو گذشته، باخبر نیستیم. در مقابل، باید گفت: مسئله ماهیت وحی تنها امری بین خالق و نبی اکرم ﷺ نبوده و بسیاری از ابعاد و استلزامات آن به ما نیز مربوط می‌شود. از سوی دیگر، متفکران مختلف درباره این مسئله اظهار نظر کرده‌اند و با بحث درباره ماده و صورت استدلال ایشان، می‌توان یک نظریه را معقول‌تر دانست. نیاز به وحی با میزان اعتبار و حجیت عقل تناظر دارد.

فضل‌الرحمان بر این اساس که نبوت ریشه در نسبت میان عقل و وحی دارد، می‌کوشد ریشه آموزه فلسفی «وحی در اندیشه اسلامی» را در متون یونان باستان ردیابی کند. این شیوه مشخص می‌کند که مؤلفه‌های اساسی در این آموزه فلسفی کاملاً یونانی است، هرچند فیلسوفان مسلمان آنها را بسط و تفصیل داده‌اند و در بعضی موارد اصلاح کرده‌اند و فراتر از همه، برای نخستین بار در تاریخ اندیشه دینی، برای ارائه تصویری از پیامبر اکرم ﷺ، این مؤلفه‌ها را با هم درآمیخته‌اند (ملک، ۱۴۰۲).

از دیدگاه وی، قرآن دو سطح دارد: ارزش‌های ثابت و عام؛ و جنبه‌های متغیر و تاریخمند. بر اساس نظریه تفسیرگرایی تأویلی (هرمنوتیک) دو حرکتی، وحی بر قلب مقدس پیامبر اکرم ﷺ به صورت اجمالی نازل می‌شود (مرحله حس). بعد در شرایط مختلف، نظراتی به طور مشخص در ذهن ایشان بسط می‌یابد (مرحله فهم)، و در مرحله آخر به صورت آیات و سوره قرآن کریم (به شکل کلمه) بر زبان آن حضرت جاری می‌شود. آنچه خارج از ذهن پیامبر بوده و به آن حضرت وحی شده، فقط مرحله اول بوده و دو مرحله بعد - به ترتیب - از شرایط تاریخی و ساختار زبانی پیامبر اکرم ﷺ تبعیت کرده است. اما از دیدگاه نگارنده، وحی در هر سه مرحله، کلام الهی تلقی می‌شود (مالک، ۱۹۸۰).

بررسی و نقد دیدگاه ابوزید

نصر حامد ابوزید ابتدا توسط حسن حنفی با واژه «هرمنوتیک» آشنا شد و سپس مطالعاتی در امریکا در این زمینه انجام داد. او متن را محصولی فرهنگی می‌داند. با توجه به همین دیدگاه، وی قرآن را نیز متنی زبانی و وابسته به فرهنگی خاص می‌شمارد و روش «تحلیل زبانی» را یگانه روش انسانی ممکن در فهم پیام الهی و نیز فهم اسلام می‌داند، و این نظر خود را در مواجهه با نظر کسانی مطرح کرده است که قرآن را متن مقدس تلقی می‌کنند؛ یعنی به سبب خاستگاه الهی آن، نگاه زبانی و فرهنگی به آن ندارند (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۷۵-۷۹). از دیدگاه وی، دلالت اصلی را باید از فحوا تمییز داد.

زمینه دوم مربوط به فهم نصوص با توجه به بافت فرهنگی و اجتماعی است. ابوزید به این نکته واقف است که تکیه بر نقش مؤلف، این گمان را به وجود می‌آورد که تأویل و تفسیر چیزی نیست جز آوردن متن در افق ذهنی خواننده و مفسر. بنابراین، وی به نقد آثار اولیه‌اش می‌پردازد و معتقد است: در کتاب‌های دیگرش به متن نیز به همان اندازه اصالت داده است، به شکلی که هیچ‌یک از دیگری برجسته‌تر نشود. این مبنا نشان می‌دهد احتمالاً وی متن - مفسر محور است و بنابراین به «هرمنوتیک عینی‌گرا» و مؤلف‌محور توجه نمی‌کند. البته او خود را در چارچوب هیچ‌کدام از نحله‌های تفسیرگرایی تأویلی محصور نمی‌داند.

ابوزید در کتاب معنای متن مدعی شده که قرآن نیز متنی فرهنگی است و با فرض وجود معنای مرکزی برای آن، همانند دیگر متون می‌تواند به صورت زبان‌شناسانه تحلیل گردد. او بعدها از آراء اولیه خود عدول کرد و بیان داشت که می‌بایست به شرایط پیش از مصحف رجوع نمود؛ شرایطی که يك متن و يك مؤلف وجود ندارد، بلکه مجموعه‌ای از سخنان خداوند و اقوال دیگران - مثل یهود - در شرایط مختلف گرد هم آمده‌اند.

اگر قرآن يك متن بود، رفع تناقض به وسیله قایل شدن به نسخ و مانند آن ضروری به نظر می‌رسید، اما در فرض اخیر نیاز به رفع تناقض نیست؛ زیرا يك متن با يك ماتن (مؤلف) وجود ندارد. نظریه اخیر ابوزید در مقاله «رهیافتی نو به قرآن: از متن به گفتار» (در آخرین کتابش نوآوری و تحریم و تأویل؛ در کشاکش شناخت علمی و هراس از تکفیر) مطرح شده است (ابوزید، ۲۰۱۰).

به اعتقاد وی، قرآن در فرایندی تاریخی به «مصحف» تبدیل شد. تفاوت رویکرد ابوزید و ارکون آن است که ارکون به‌رغم آگاهی‌اش از سرشت گفتاری قرآن، آن را دارای ساختار نحوی واحدی برای ارتباط می‌داند.

به ابوزید اشکال شده که گفتارهای قرآنی سخنانی پراکنده و بی‌هدف نیستند و به دستور شخص پیامبر، همچون قطعات جورچین، جای‌گذاری شده‌اند. از این‌روست که می‌توان آن را «متن» نامید؛ متنی که هم جهان‌بینی است و هم انسان‌شناسی و راهنمای عمل (بازرگان، ۲۰۲۱).

انتقادی دیگری که به وی وارد است می‌تواند این مسئله باشد که غیراز مفسر و متن، به نیت مؤلف نیز باید توجه نمود، به‌ویژه در متون دینی. به همین علت است که می‌توان گفت: در متون دینی «هرمنوتیک قصدگرا»، همانند نظریه کوئنتین اسکینر، اقرب به صواب است (حقیقت، ۱۳۹۸، ص ۳۸۶-۴۰۰).

از دیدگاه واعظی، «محصول فرهنگی» بودنِ نصوص امری مبهم به نظر می‌رسد و به هیچ وجه نمی‌توان هرگونه نصی را بازتاب مناسبات فرهنگی عصر خاص دانست (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۳۸۸-۳۹۵).

نقد و بررسی نظریه «رؤیای رسولانه»

سروش در کتاب بسط تجربه نبوی معتقد است: آزاد بودن به این معنا نیست که با رفتن پیامبر ﷺ عصر دین و پیام آسمان‌ها سپری شده، بلکه به این معناست که ما دیگر به هیچ شخصیتی وابسته نیستیم؛ عقل جمعی ما داور همه کس و همه خیر است. از همه کس دلیل می‌طلبیم و هیچ کس ما را به پشتوانه تجربه دینی خود نمی‌تواند به حکمی ملزم کند؛ زیرا چنین پرونده‌ای برای همیشه مختوم است (سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۴۰-۱۴۱).

به اعتقاد اقبال نیز در دوران کودکی بشریت، نیروی روانی چیزی را آشکار می‌سازد که می‌توان آن را «خودآگاهی پیغمبرانه» نامید. زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری شدن از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجه دائمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت در تاریخ، به‌عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است (اقبال، ۱۳۴۶، ص ۱۴۵-۱۴۶).

در خصوص این مدعا، اولاً باید بین ولایت دینی، ولایت سیاسی و ولایت معنوی تمایز قایل شد. ثانیاً، باید گفت: هرچند در طول زمان عقل بشر فربه‌تر شده، ولی چه بسا وحی بتواند به برانگیختن نیروهای پنهان عقول کمک کند. ثالثاً، بر اساس نظریه «همروی»، در مواردی عقل احکام جدلی‌الطرفین (و یا مبهم) دارد. در این موارد وحی «می‌تواند» یاری‌کننده انسان باشد (حقیقت، ۱۳۹۶، ص ۴۴).

به نظر شهید مطهری، با ختم نبوت مردم به جایی رسیده‌اند که بتوانند کتاب آسمانی‌شان را بی‌تحریف حفظ کنند، برنامه تکامل خود را یکجا تحویل بگیرند، تبلیغ و امر به معروف خود را عهده‌دار شوند، و در نهایت، قدرت اجتهاد پیدا کنند:

در حقیقت، یکی از ارکان خاتمیت، بلوغ اجتماعی بشر است، به حدی که می‌تواند حافظ و نگهبان موارث علمی و دینی خود باشد و خود به نشر و تبلیغ و تعلیم و تفسیر آن بپردازد. (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۷)

این سخن متکلمانه از نظر پسینی می‌تواند درست باشد، ولی امری استدلالی و برهانی نیست؛ زیرا اگر خداوند تصمیم داشت پیامبران دیگری بفرستد، محال عقلی لازم نمی‌آمد.

نظریهٔ اخیر سروش در باب ماهیت وحی، «رؤیای رسولانه» نام دارد و عدولی از نظریهٔ «قبض و بسط تنوریک شریعت» محسوب می‌شود؛ زیرا در آن نظریهٔ الهی بودن وحی فرض گرفته شده بود. این نظریه در ذیل سخنرانی خرداد ۱۳۹۲ در پنج قسمت مطرح شد. شماره اول این سلسله مقالات، مقارن با عید مبعث در خرداد ۱۳۹۲ و به شکل کتاب با عنوان کلام محمد، رؤیای محمد در سال ۱۳۹۷ (سروش، ۱۳۹۷) منتشر شد.

وی که وحی را از مقولهٔ رؤیا دانسته، اعتقاد دارد: قرآن روایت رؤیاهای پیامبر اکرم ﷺ تلقی می‌شود و ایشان را روایتگر تجربه‌ها و ناظر منظره‌هایی می‌داند که خود در رؤیا دیده است. مطابق این نظریه، به پیامبر ﷺ گفته نشده به مردم بگوید: خدا یکی است، بلکه او خدا را به صفت وحدت دیده است (سروش، ۱۳۹۲).

این نظریه از جهات گوناگون قابل نقد است؛ از جمله:

۱. در این نظریه، استدلال‌های مشخص و شواهد کافی مشاهده نمی‌شود. به بیان دیگر، در این نظریه مدعا تکرار شده است.

۲. اگر وحی رؤیا باشد، نمی‌توان خطابات خداوند به پیامبر ﷺ را به خوبی توضیح داد: چه کسی به چه کسی «قل» گفته است؟

۳. خود خدا تصریح کرده که قرآن کلام الهی است (نحل: ۸۹). از سوی دیگر، هیچ شاهدی در قرآن وجود ندارد که مؤید رؤیای رسولانه باشد.

۴. این نظریه بدون سابقه نیست. «شاه ولی‌الله دهلوی، متفکر و عارف بزرگ مسلمان در شبه قارهٔ هند شاید اولین کسی باشد که میان وحی قرآنی و رؤیا نسبتی برقرار کرده است.» (آرمین، ۱۳۹۲)

۵. مفاهیم به‌کاررفته در این نظریه مبهم است. معلوم نیست نظریه «رؤیابنداری قرآن» بر چه تعریفی از «رؤیا» و بر کدام مبانی هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه استوار است. (آرمین، ۱۳۹۲؛ نکونام، ۱۳۹۲)
۶. «از دیگر نارسایی‌های روش‌شناختی در نوشتارهای سه‌گانه اخیر سروش این است که توانمندی این نظریه در تطبیق و تبیین انواع آیات و خطاب‌های قرآنی به نمایش گذاشته نشده است.» (آرمین، ۱۳۹۲)
۷. «یکی از نارسایی‌های برخی نظریات درباره قرآن در حوزه نواندیشی دینی این است که تنها دغدغه تطبیق و سازگاری با متن قرآن دارند و حتی گوشه چشمی به واقعیات تاریخی ندارند.» (آرمین، ۱۳۹۲)
۸. «تلاوت به معنای خواندن مطلب برای کسی است که آن را می‌شنود و آیات قرآن چنین بر پیامبر فرستاده شده است. مفهوم تلاوت با رؤیا بودن سازگار نیست.» (آرمین، ۱۳۹۲)
۹. زبان خواب مانند زبان بیداری نیست. واژه‌ها هرکدام نماینده معانی رمزی هستند که ادا شده‌اند، در حالی که مخاطبان پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام، همه از کلمات معنای عرفی می‌فهمیدند و پیامبر هم با زبان عرف با آنان سخن می‌گفت (ایازی، ۱۳۹۲). زبان رؤیا، زبان رمز و تأویل است، در حالی که قرآن «کتاب مبین» است (بازرگان، ۱۳۹۵؛ نکونام، ۱۳۹۲).
۱۰. هدف اصلی نزول قرآن «مردم» (ناس) بوده و پیامبر واسطه‌ای برای ابلاغ محسوب می‌شود. در نظریه «رؤیاهای رسولانه»، چهارده قرن است هیچ مفسری توفیق نیافته است تا به گوشه‌ای از رموز آن رؤیا پی ببرد. جناب سروش نیز تاکنون هیچ‌یک از نمادهای چنان رؤیایی را نگشوده و این مهم را به آیندگان حواله داده است. (بازرگان، ۱۳۹۵)
۱۱. بسیاری از اشارات و بشارات بهشتی به زبان «تمثیل»، در تشبیه به ملموسات و محسوسات بشری بیان شده است. در این صورت، چه ضرورتی بر انتقال آن به عالم رؤیاست؟ (بازرگان، ۱۳۹۵)

مقدمات / مفروضات استعاره ظرف و مظروف

مفهوم اصلی نظریه «همروی» به شکل خاص، آن است که وحی را کلامی الهی تلقی می‌کند که با توجه به زمینه‌های سیاسی و اجتماعی و ابعاد شخصیتی مخاطب نازل شده و شکل خاصی پیدا کرده است. بر اساس مباحث پیش‌گفته، نواندیشی دینی (حوزوی) با روشنفکری دینی مرزبندی دارد. نواندیشی دینی برخلاف روشنفکری دینی، عرفی‌نگر (سکولار) نیست و به اعتبار محدود فقه سیاسی باور دارد.

یکی از نقاط افتراق این دو گفتمان در تبیین کیفیت وحی است. هدف ارسال پیامبر اکرم ﷺ و کتاب قرآن ظهور دین حق و انداز همه مردم جهان است.^۱ نظریه «همروی» (و گفتمان نواندیشی دینی) که در عرض دیگر نظریه‌های روشنفکرانه در باب وحی قرار می‌گیرد و بدیع به نظر می‌رسد، بر مقدمات و مفروضاتی تکیه دارد:

۱. قرآن کتاب معنویت است، نه کتاب مدون معرفت: قرآن مجموعه آیاتی است که از ارتباط پیامبر ﷺ با عالم علوی گزارش می‌کند، هرچند به عالم سفلی نیز نظر دارد.
۲. اندیشه سنتی درباره وحی مشکلات متعددی دارد و نمی‌تواند به پرسش‌هایی که در جامعه امروزی توسط روشنفکران ارائه شده پاسخ گوید.
۳. نظریات روشنفکران قابل نقد است؛ از جمله نظریه سروش که وحی را کلام انسانی دانسته - همان‌گونه که اشاره شد - اشکالاتی دارد.
۴. نظریه وحی باید بتواند ارتباط نامتناهی و متناهی را توضیح دهد.
۵. همچنین باید بتواند به این سؤال پاسخ دهد که چرا ضرب‌المثل‌ها عربی است (مثل «حتی یلج الجمل فی سم الخياط» - اعراف: ۴۰) یا از مطلوب‌های اعراب سخن گفته است (مثل مطلوب بودن سایه و حوری)؟
۶. نظریه وحی باید به این سؤال پاسخ دهد که چرا این‌قدر قرآن آیات خشن (مثل جهاد و جهنم) دارد؟

۱. «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا» (فتح: ۲۸)؛ «وَ أَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام: ۱۳۰).

۷. با فرض اینکه در آیات قرآن نوعی فراز و فرود از نظر سطح معرفتی به چشم می‌خورد (برخی آیات به مسائل ساده حیات حیوانات یا زندگی بشر می‌پردازند و برخی دیگر به مضامین عالی معنوی و عرفانی اشاره می‌کنند)،^۱ نظریه وحی باید بتواند این تفاوت را توضیح دهد.

۸. این نظریه باید بتواند موارد تعارض با علوم انسانی یقینی را - که عقل مستقل به آن حکم می‌نماید - حل کند. بر اساس نظریه «همروی» اموری همچون زدن زنان (نساء: ۳۴) با عقل نوع بشر سازگاری ندارد (حقیقت، ۱۳۹۶، ص ۱۳۹-۱۴۱). تفکر سنتی سعی می‌کند نشان دهد روان‌شناسی زن با کتک خوردن سنخیت دارد، یا این زدن با مسواک است، یا مشورت بوده و مانند آن! همچنین از نظر حقوق امروزی، امکان نقض عهد به صرف خوف نقض طرف مقابل وجود ندارد: «وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْذِرْهُمُ عَلَىٰ سَوَاءٍ» (انفال: ۵۸). نمونه دیگر، بردگی است که اسلام مخالفی با اصل آن نداشته است (نساء: ۲۴).

۹. نظریه وحی باید بتواند موارد تعارض (بدوی) با علوم طبیعی متیقن را حل کند؛ مثل «يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ» (طارق: ۷) یا «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷).

۱۰. نظریه‌های زمینه‌گرایانه بهتر از نظریه‌های متن‌گرایانه می‌توانند پاسخگوی ماهیت وحی باشند. بنابراین، تفسیر قرآن علاوه بر آنکه می‌بایست روش «آیه به آیه» (همانند تفسیر المیزان) باشد، ضرورت دارد متن را در زمینه خاص خود تفسیر کند. قرآن مجموعه فرامین (همانند ده فرمان حضرت موسی علیه السلام) نیست. روش «آیه به آیه» متن‌گرایانه است، و از این رو ناکافی به نظر می‌رسد.

۱. می‌توان از نوع اول به «فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ» (نور: ۴۵) و آیه «وَ الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (مجادله: ۳)؛ و از قسم دوم به «إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ» (زمر: ۳۰) و «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (شمس: ۹) اشاره کرد. خداوند به پیامبر خود خطاب می‌کند که تو (در همین زمان) میت هستی، نه اینکه در آینده فوت خواهی کرد. همچنین در سوره شمس بعد از هفت قسم، به این مسئله اشاره می‌کند که فلاح از آن کسی است که ترکیه نفس کند.

تبیین نظریه مختار

استعاره ظرف و مظروف، به مثابه نظریه‌ای در باب ماهیت وحی را می‌توان در قالب چند گزاره بیان کرد:

(۱) همان‌گونه که فرشتگان هنگام نزول به عالم خاکی متلبس به لباس آنجا می‌شوند (و لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَ لَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ - انعام: ۹)، وحی نیز به حسب زمینه خاص خود، تشخص ویژه پیدا کرده است: «و للأرض من كأس الكرام نصيب.» مظروف در همه مثال‌های فوق وجود لایتناهی باری تعالی و نور بی‌نهایت اوست که در ظروف مختلف، اشکال متفاوتی پیدا کرده است. به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام: «فَتَجَلَّى لَهُمْ سُبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ» (سید رضی، ۱۳۹۳، ص ۲۵۵، خ ۱۴۷).

(۲) خداوند نامتناهی است، اما پیامبر صلی الله علیه و آله با توجه به مخلوق (و محاط) بودن و محدودیت (نسبت به موقعیت خویشتن)، کلام الهی را به شکلی خاص (که ممکن است کیفیت آن بر ما مجهول باشد) درک می‌کند. وجود خدا نهایی ندارد و قلب و زبان پیامبران آینه‌های متفاوتی بودند که هر یک به نوعی آن منبع را بازتاب می‌دادند. «وحی» عبارت است از: انتقال منبع بی‌نهایت در ظرف خاص نبی، به قدر طاقه بشریه، در زمان و مکان خاص.

حضرت امیر علیه السلام «تنزل» را تجلی معنی کرده است، نه تجافی. قرآن در عین حال که بر قلب پیامبر نازل شده (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ - شعراء: ۱۹۳)، «و بِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَ بِالْحَقِّ نَزَّلَ» (اسراء: ۱۰۵) است؛ هم اکنون که نازل است و عربی مبین است، هم اکنون در ام‌الکتاب است، و هم «علی حکیم» است» (جوادی آملی، ۱۳۷۰).

قرآن حرکتی دارد در سلسله مراتب حضرات خمس و از «ام‌الکتاب» به سوی «عربی مبین».

(۳) به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی، «کلام ذات اقدس اله دو قسم است: یک کلام تکوینی و یک کلام تدوینی» (جوادی آملی، ۱۳۷۰). آنچه در جهان خارج سهمی از هستی عین و خارجی دارد، آن کلام تکوینی حق به‌شمار می‌آید. آسمان و زمین، دریاها و صحراها

این چنین است؛ فرمود: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (کهف: ۱۰۹). اما کلمات تدوینی خدای سبحان عبارت است از: صحفی که ذات اقدس اله بر قلوب انبیا و اولیایش، انجیل حضرت عیسی علیه السلام، کتاب نوح علیه السلام، تورات موسی علیه السلام، انجیل عیسی علیه السلام و زبور داود علیه السلام و در نهایت، قرآن که بر قلب مبارک رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است. تمرکز بحث در این نظریه، بر کلام تدوینی است.

۴) خود وحی که در ظرف زمانی و مکانی خاصی ریخته شده، در حوزه اجتماع احکام ثابت و متغیر دارد. محدود بودن ظرف به این معنا نیست که همه احکام اجتماعی زمانی - مکانی شوند، وگرنه باید حتی احکام غیراجتماعی هم چنین محدودیتی پیدا کنند.

۵) ظرفیت پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم مافوق هر بشر دیگر بوده است. به تعبیر استعاری، اگر حضرت عیسی علیه السلام چشم راست و حضرت موسی علیه السلام چشم چپ نداشت، نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دارای هر دو چشم بود.^۱

۶) محدودیت‌های زبان‌شناختی، هم به زمینه‌ها بازگشت می‌کنند، هم به ابعاد شخصیتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم.

ادله و شواهد نظریه استعاره ظرف و مظروف

حال باید دید چه استدلال‌ها و شواهدی می‌توانند این نظریه را پشتیبانی کنند:

یک. مقصود از «ظرف» در اینجا، زمینه‌های سیاسی و اجتماعی است. از نظر روش‌شناسانه، روش زمینه‌گرایانه بر روش متن‌گرایانه ترجیح دارد؛ زیرا مطابق این روش، متن تنها باید در زمینه‌های خاص خود تفسیر شود (حقیقت، ۱۳۹۸، ص ۴۱۷-۴۳۰). پس قرآن را باید به شکل زمینه‌گرایانه دریافت. بر اساس این روش، متن نمی‌تواند بدون قرار گرفتن در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی درک شود. آیات قرآن مجموعه دستورهای فرازمانی و فرامکانی - بدون توجه به شرایط زمینه‌ای - نیست.

۱. «كَانَ أَخِي مُوسَى عَيْنُهُ الْيُمْنَى عَمِيَاءَ وَأَخِي عِيسَى عَيْنُهُ الْيُسْرَى عَمِيَاءَ، وَأَنَا ذُو الْعَيْنَيْنِ» (موسوی خمینی، ۱۳۷۵، ص ۹۲).

دو. هرچند مواردی همچون وجود ضرب‌المثل‌های خاص عرب آن زمان (همانند «حتی یلج الجمل فی سم الخیاط» - اعراف: ۴۰) و تعریف از بهشت بر اساس وجود سایه^۱ (که برای عرب آن زمان مطلوب بود)، بر اساس دیگر نظریه‌ها قابل تبیین است؛ اما این نظریه به راحتی می‌تواند این‌گونه موارد را توجیه کند: مظروف در ظرف خاص زمانی و مکانی ریخته شده و شکل آن را پیدا کرده است.

سه. این نظریه بهتر از نظریه‌های رقیب می‌تواند مشکلات قرآن‌شناسی را با توجه به مقتضیات جامعه امروزی حل کند. برای مثال، نظریه سروش با مشکلات خاص معرفتی روبه‌روست و نتوانسته به انتقادهای منتقدان پاسخ درخوری ارائه کند. فضل‌الرحمان با تفسیرگرایی تأویلی دو حرکتی، برداشتی روشنفکرانه و عرفی‌نگر از آیات اجتماعی و حیانی پیدا می‌کند، در حالی که مفهوم «وحی» در چارچوب نظریه «همروی» در گفتمان نواندیشی دینی جای می‌گیرد. مشخص است که این مفهوم با نظریه سروش تباین دارد. مشکل نظریه سروش، ابوزید و فضل‌الرحمان این است که تصور کرده‌اند موقعیت‌مند شدن وحی لازمه بشری شدن آن است.

چهار. برخی موارد در قرآن وجود دارد که به شکل خاص، بر اساس این نظریه قابل حل است. برای مثال، سطح برخی از آیات قرآن مشابه مثل هم نیست.^۲ وقتی مظروف در درون ظرف ریخته شد، چه بسا عدم تشابه بین سطح آیات دیده شود.

پنج. نظریه «ظرف و مظروف» پاسخ قانع‌کننده‌ای نسبت به علت وجود حروف مقطعه در قرآن کریم دارد. دیدگاه بیشتر مفسران این است که حروف مقطعه رمز و رازی بین خدا و پیامبر ﷺ است و چه بسا در دوران ظهور، از آن کشف رمز شود. سؤال این است که چرا باید بخشی از قرآن که مربوط به هدایت همه انسان‌هاست، قرن‌ها معطل تفسیر صحیح باشد؟

۱. «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا». (رعد: ۳۵)

۲. برای مثال، در حالی که برخی آیات قرآن به مطالب توحیدی و عرفانی اشاره دارد، برخی دیگر به مسائل ساده‌تر اشاره می‌کند: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ». (نور: ۴۵)

بر اساس نظریهٔ مختار، اتصال نور محمدی با منبع لایزال الهی سبب ریخته شدن این مظلوف در آن ظرف خاص شده است. در این پیوند، چه بسا مسائلی بین عاشق و معشوق رخ داده باشد که لازمهٔ آن حرمان ما از آن معانی متعالی است.

شش. این نظریه همچنین می‌تواند وجود آیات مربوط به مسائل خصوصی و حتی شخصی پیامبر عظیم‌الشأن ﷺ را توجیه کند.^۱ بر اساس آیات قرآن، ایشان حق به تأخیر انداختن نوبت همسران را داشتند.^۲ خداوند در جایی دیگر به ایشان خطاب می‌کند: «پس از آن دیگر هیچ زنی بر تو حلال نیست، و نشاید که همسرانی را جانشین آنان سازی، گرچه زیبایی آنان تو را خوش آید، مگر آنچه ملک یمین تو باشد.»^۳ همچنین است تمایل ایشان به ازدواج با همسر پسرخواندهٔ خود (احزاب: ۳۵)، و رازگفتن با حفصه (دختر خلیفهٔ دوم) و افشا شدن آن (تحریم: ۳-۴).

استعارهٔ ظرف و مظلوف توجیه مشخصی برای این‌گونه امور شخصی دارد: منبع لایزال الهی در ظرف زمانی و مکانی و حتی شخص خاص، ریخته شده است و هرچند این‌گونه امور شخصی به نظر می‌رسند، چه بسا پیامی کلی‌تر برای هدایت بشری داشته باشند. بی‌تردید، اگر این مظلوف در ظرف حضرت عیسی ﷺ و زمانهٔ او ریخته می‌شد، چنین آیاتی در کتاب الهی نداشتیم.

هفت. این نظریه بهتر از نظریهٔ سروش می‌تواند وجود برخی آیات خشونت‌آمیز در قرآن را توجیه کند. قرآن به این علت تا حدی خشن به نظر می‌رسد که مقتضای عرب

۱. به شکل خاص، به این آیه شریفه توجه کنید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...» (احزاب: ۵۰)

۲. «تُرْجَى مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمْ وَتُؤْوَى إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ...» (احزاب: ۵۱)

۳. «لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا.» (احزاب: ۵۲)

جاهلی و دشمنی‌های زیاد با رسول اکرم ﷺ بوده است. تبیین سروش از مسئله دین و قدرت در اسلام (سروش، ۱۳۹۹) موهم برخی اشکالات بی‌پاسخ است. وی به‌راحتی از واژگانی همچون «خسونت، شکنجه، قتل و غارت» استفاده می‌کند. این در حالی است که خسونت هنجار زمانه تلقی می‌شد، اما در جامعه امروزی نابهنجار است. در آن دوران، هر کس قدرت پیدا می‌کرد، از خسونت عریان بهره می‌برد. البته در قرآن «جهاد ابتدایی» وجود ندارد و این حکم برای جامعه امروزی بی‌معناست.

هشت. بر اساس این نظریه، تعارض ابتدایی با علوم انسانی نیز قابل حل است؛ زیرا موضوعاتی مانند زدن زنان، نقض عهد و بردگی در ظرف زمانی خود قابل توجیه بوده و به هر روی، مصداق جامعه امروزی نیستند. برای مثال، می‌توان گفت: اعراب زنان خود را به محض مشاهده خیانت یا مانند آن می‌کشتند یا به شدت آزار می‌دادند، و اینکه قرآن فرموده است به این شکل خاص ادب کنید، برای نجات جان آنها و امری حقوق بشری - صرفاً در آن زمان - بوده است. همچنین نقض عهد به محض دیدن آثار نقض از سوی دشمن، در آن زمان معمول بوده، اما در حقوق بین‌الملل امروزی پذیرفتنی نیست. بردگی قابلیت لغو کامل در آن زمان نداشت، ولی اسلام با سازوکارهای دیگر (همانند آزاد کردن برده به هر بهانه) سعی در تعدیل این قضیه داشته است.

نه. توهم تعارض با علوم طبیعی یقینی است که اولاً، زیاد نیست و ثانیاً، چه بسا قابل حل باشد. «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (هود: ۷) ممکن است این‌گونه تأویل شود: «خداوند بر آب (یا آب حیات) سیطره داشت»، یا «خداوند بر اساس علم سیطره داشت». بر این اساس، ضرورتاً به مسئله‌ای طبیعی اشاره ندارد. کیهان‌شناسی قرآن ضرورتاً بطلمیوسی نیست که بخواهیم بگوییم: قرآن بنا را بر علم زمانه گذاشته، هرچند بعداً معلوم شده اساسی نداشته است. در خصوص مسئله صلب و ترائب هم تقدم با تجربه قطعی است که خروج نطفه مرد و زن از این دو مسیر را رد می‌کند. پس شاید همان‌گونه که برخی از مفسران گفته‌اند، مراد این باشد که فرزند و نطفه در ناحیه شکم (یعنی بین صلب و ترائب) قرار دارد. ده. مسئله پایانی امکان استفاده از این نظریه در خصوص روایات است که به شکلی، شاهدهی دیگر بر این مدعا به نظر می‌رسد. استعاره «ظرف و مظروف» در سنت نیز امکان

تحقق دارد. پیغمبر اکرم ﷺ فرمودند: خداوند خرم گرداند کسی را که از ما چیزی بگیرد و آن را به دیگران برساند: «نَضَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها وَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْها» (مجلسی، ۱۳۱۵، ج ۲، ص ۱۶۴)؛ زیرا «رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فِقْهِيهِ وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ الی مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (مجلسی، ۱۳۱۵، ج ۲، ص ۱۶۴)؛ چه بسیارند کسانی که فقهی را برای دیگری روایت می‌کنند، در حالی که آن دیگری از خود او فقیه‌تر است و صلاحیت بیشتری دارد (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۲۹، ص ۵۹۴-۵۹۵). این روایت با مباحثی از تفسیرگرایی تأویلی قابل تبیین است؛ زیرا بر اساس «هرمنوتیک قصدگرا»، چه بسا مفسری در زمان آینده بهتر از مفسر این زمان بتواند متن را دریابد و به مراد مؤلف نزدیک شود. بر اساس استعاره «ظرف و مظروف»، چه بسا ظرفی در آینده سعه وجودی بیشتری نسبت به ظرف این زمان برای دریافت مظروف خاص داشته باشد.

نتیجه‌گیری (استلزامات نظریه)

یکم. نمی‌توان انتظار داشت قرآن شامل قوانین مدون و جامع، همانند کتاب قانون بشری باشد. کمال قرآن (و دین) به معنای جامعیت آن (با رویکرد حداکثری) نیست. قرآن کتاب قانون (همانند دیگر کتب قانون بشری) نیست که بخواهد همه قوانین را به صورت متنی مبوب ارائه کند. معنا ندارد که همه احکام سیاسی و اجتماعی (مثل آیه ظهار) فرازمانی و فرامکانی باشند. قرآن کتاب هدایت است، آن هم به شکل حل مسئله‌ای، نه کتاب قانون فرازمانی و فرامکانی.

دوم. آیات قرآن، همه یک سطح ندارند. اگر در قرآن کریم، در بدو امر، سطح آیات از نظر معنوی در یک سطح به نظر نمی‌رسند، این به مخاطب و ظرف زمانی و مکانی خاص بازمی‌گردد؛ همان‌گونه که در دعای سحر می‌خوانیم، همه نورهای خدا یکسان است، ولی چه بسا نسبت به ما شدت و ضعف پیدا کند: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ نُورِكَ بِأَنْوَرِهِ وَكُلِّ نُورِكَ نَبِيرٍ» (موسوی خمینی، ۱۳۹۶، ص ۳۷-۳۹).

سوم. چون وحی الهی در ظرف خاص دوره نبی اکرم ﷺ ریخته شده، چه بسا دارای مسائلی خاص آن زمان یا خاص حضرت محمد ﷺ باشد. اگر قرآن بر مثل حضرت

عیسی علیه السلام نازل می‌شد، احتمالاً مسائلاً شخصی او کمتر بود؛ زیرا وی تشکیل خانواده نداد! آیه ضرب در جامعه حقوق بشری کنونی نیاز به بازتفسیر دارد. احتمالاً این آیه برای حفظ حقوق زنان آن زمان، به شکل مرحله‌ای بوده که به محض واردشدن اتهام خیانت، کشته می‌شدند. مسئله آیات تکراری قرآن نیز این‌گونه قابل توجیه به نظر می‌رسد.

چهارم. وحی الهی در ۱۴۰۰ سال پیش بر پیامبری نازل شد که برخلاف روحيات حضرت عیسی علیه السلام و موسی علیه السلام، وجه جمع‌الجمعی داشت، اگرچه انسان کامل نیز آفریده خداست و هر مخلوقی ابعاد شخصیتی خاص خود را دارد.

پنجم. قرآن به این علت از زبان عربی و ضرب‌المثل‌های آن و مطلوب‌های عرب استفاده کرده که در آن زمینه و در آن مظروف خاص نازل شده است. بنابراین اگر قرآن بر کسی همانند حضرت عیسی علیه السلام (یا در مکانی همچون نروژ امروز) نازل می‌شد، شکل دیگری داشت:

کوزه این تن پر از آب حیات کوزه آن تن پر از زهر ممات
گر به مظروفش نظرداری شهی ور به ظرفش عاشقی تو گمراهی

این امر منافاتی با غنی بودن زبان عربی و اراده الهی مبنی بر انتخاب آن ندارد: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲).

ششم. نمی‌توان گفت: چون قرآن زمینه‌مند است، ضرورتاً همه احکام آن فرازمانی و فرامکانی هستند.

هفتم. هرچند قرآن زمینه‌مند است، اما برخلاف دیدگاه روشنفکران، اصل بر تداوم احکام اجتماعی است. برای مثال، آیاتی همانند «و لکم فی القصاص حیاة» (بقره: ۱۷۹) مخصوص شرایط خاص نیستند (حقیقت، ۱۳۹۶، ص ۱۰۵). همچنین مسائلی همچون جهاد و عملیات استشهادی برخلاف مدعای گفتمان روشنفکری، می‌توانند در قرآن و فقه (سیاسی) مطرح شوند و پاسخ خاص خود را بیابند.

هشتم. اگر قرآن در این زمان یا در اسکاندیناوی نازل می‌شد، احتمالاً آیات جنگ و جهادش به این شکل نبودند.

خلاصه آنکه مبنای نگارنده و روشنفکرانی همچون سروش در حل برخی مسائل (از جمله ضرب‌المثل‌های قرآنی) و برخی احکام (مثل حکم ظهار) مشابهت دارد. در عین حال، تفاوت در آن است که روشنفکرانی همچون عبدالکریم سروش همه احکام سیاسی و اجتماعی قرآن را زمانمند می‌دانند، در حالی که بر اساس نظریه مختار، احکامی (همچون جهاد) می‌توانند با روش اجتهادی از قرآن (و روایات) استنباط شوند. استعاره ظرف و مظروف در باب وحی با دیگر بخش‌های نظریه «همروی» سازگار به نظر می‌رسد.

منابع

- قرآن کریم

۱. سید رضی، محمد بن حسین (۱۳۹۳). نهج البلاغه. تهران: پیام عدالت.
۲. آرمین، محسن (۱۳۹۲). پاسخی به دکتر سروش در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، بازیابی شده در ۱۴۰۳/۱۲/۰۷ از: <https://alefbalib.com/index.aspx?pid=14&GID=435934&ID=720521>.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن. ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
۴. _____ (۲۰۱۰). التجديد و التحريم و التأويل، بين المعرفة العلمية و الخوف من التكفير. بيروت: المركز الثقافي العربي.
۵. اقبال، محمد (۱۳۴۶). احیای فکر دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
۶. ایازی، سید محمد علی (۱۳۹۲). نقد مقاله اخیر سروش در مهر نیوز، بازیابی شده در ۱۴۰۳/۱۱/۵ از: <https://www.mehrnews.com/news/2124057>
۷. بازرگان، عبدالعلی (۱۳۹۵). ده نکته در نقد نظریه رؤیاهای رسولانه عبدالکریم سروش در بی بی سی فارسی، بازیابی شده در ۱۴۰۳/۱۲/۱ از: https://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160512_144_nazeran_sorush_bazergan
۸. _____ (۲۰۲۱). نگاهی گذرا به نظریه ابوزید در راه سبز، بازیابی شده در ۱۴۰۲/۵/۲ از: <http://www.rahesabz.net/story/64924>
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰). در محضر استاد. کیهان اندیشه، ش ۳۹.
۱۰. حقیقت، سید صادق (۱۳۹۸). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: مفید.
۱۱. موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۵). سرالصلوة: معراج السالکین و صلوة العارفين. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. _____ (۱۳۹۶). شرح دعای سحر. چ چهارم. تهران: دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۱۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.
۱۴. _____ (۱۳۹۷). کلام محمد، رؤیای محمد. امریکا: سقراط.
۱۵. _____ (۱۳۹۲). رؤیاهای رسولانه در بی بی سی فارسی، بازیابی شده در ۱۴۰۳/۱۱/۱۲ از: https://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160525_144_nazeran_sorush_bazargan
۱۶. _____ (۱۳۹۹). سی جلسه درس گفتار. دین و قدرت (سی جلسه درس گفتار). بازیابی شده در ۱۴۰۳/۱۲/۶ از: <https://www.youtube.com/watch?v=Crf3zCNiNM0>
۱۷. مجلسی، محمدباقر (۱۳۱۵ق). بحار الانوار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). ختم نبوت. تهران: صدرا.
۱۹. _____ (۱۳۸۶). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۲۰. ملک، فضل‌الرحمان (۱۴۰۲). نبوت در اسلام: فلسفه و اعتقاد رسمی، ترجمه امیررضا صادقی. تهران: نی.
۲۱. نکونام، محمدرضا (۱۳۹۲). نقد مقاله محمد(ص)؛ راوی رؤیاهای رسولانه در ایکن، بازیابی شده در ۱۴۰۳/۱۲/۷ از: <https://iqna.ir/fa/news/1278075>.
۲۲. نیکویی، حجت‌الله و سوزنچی، حسین (۱۴۰۲). دلالت معجزه بر نبوت (مناظره مکتوب). در ۳ دانته، بازیابی شده در ۱۴۰۳/۱۱/۲۱ از: <https://3danet.ir/prophecy-miracle>.
۲۳. واعظی، احمد (۱۳۹۰). نظریه تفسیر متن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
24. Malik, Fazlur Rahman (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamic.