



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 18, Issue 2, No.53, Fall & Winte 2024, pp. 141-164

Received: 08/10/2024

Accepted: 12/04/2025

Criticizing the Dream Theory of Revelation Based on Rumi's Thoughts

Reza Rouhani 

Associate Professor of Persian Language and Literature of Persian Language and Literature, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University, Kashan, Iran
r.rouhani@kashanu.ac.ir

Abstract

One of the newest issues related to the language of *the Quran* and revelation is the hypothesis of dreaming as revelation or dream theory of revelation, which has been raised in the last decade and has been the subject of attention and criticism by experts. One of the main issues of this hypothesis is that it was influenced by the teachings and life of mystics and poets, especially Jalal al-Din Mohammad Balkhi, known as Rumi. The proposer of this hypothesis (Soroush) tries to confirm his hypothesis by citing evidence from Rumi's poems and showing the effectiveness of his teachings. Considering this issue, this study aims to provide a brief but theoretical critique of this hypothesis by analyzing the text of *the Quran* with a critical approach, and to show the theoretical and fundamental weaknesses of this hypothesis and its contradictions or mistakes in relation to Rumi's basic ideas in *Masnavi*. The results, with the help of Rumi's thoughts in the fields of theology, cosmology, anthropology and prophetology, Quranology and revelationology, show that the dream theory of revelation is in some cases different and contradictory to Rumi's ideas and thoughts.

Keywords: Rumi, *Masnavi*, Dream Revelation, Foundations of Rumi's Ideas, Content Criticism.

Introduction

In recent years, Abdul Karim Soroush has expressed numerous discussions about *the Quran* and the Prophet, especially about the type of revelation in *the Quran*, which has been hotly debated. The dream of Quranic revelation is a hypothesis that he has put forward since 2013 in a series of articles entitled *Muhammad (PBUH) is the Narrator of Prophetic Dreams* and in 6 articles until 2016 (Soroush, 2013-2016). Despite many serious criticisms, the proponents of this hypothesis continue to insist on this hypothesis and have not succeeded in completing its shortcomings or correcting its mistakes and assumptions. The hypothesis of considering the revelation in *the Quran* as a dream has attracted the attention of experts and Quran scholars and has become a public phenomenon due to its publication. Therefore, the author of the present study aims to criticize some aspects of this hypothesis that require reconsideration and, with the help of Rumi's fundamental ideas, show its problems and errors.

* Corresponding author

Ruhani, R. (2024). A critique on the hypothesis of dreaming revelation with the foundations of Maulavi's thoughts. *Research on Mystical Literature*, 18(2), 141-164.
2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/jpll.2025.142994.1861

Literature Review

Since the writing of the first articles, many scientific and non-scientific criticisms and opinions have been presented regarding the dream theory of revelation. These studies fall into two categories of implicit and explicit criticism of this theory using Rumi's perspective.

The main studies that have implicitly examined the views of Rumi and Soroush are as follows: The book *Critique of Prophetic Dreams* by Nasri, which in a few pages of the book under the title of Rumi's Distortions (Nasri, 2016a, p. 76-83) has criticized and mentioned Soroush's distortions of Rumi's verses under several headings (Rumani's distortion, the language barrier, the story of Daqiqi in the *Masnawi*). Of course, this author has also previously made useful and relevant references to Rumi's thoughts in his book *Ignoring Quran* under the title of "Revelation in Rumi's View" (Nasri, 2016b, p. 215-232) and *The Secret of the Text: Hermeneutics, text readability, and the logic of understanding religion* (Nasri, 2012) and the article *The Origin of Revelation in Rumi's Thought* (Nasri, 2008, p. 177-194).

Regarding the study of the idea of revelation from Rumi's perspective, the book *Revelation and Miracles from the Perspective of Rumi* (Bazafkan, 2019) is also worth mentioning, which deals with the two categories of revelation and miracle and has vaguely referred to Soroush's hypotheses. Of course, there are many works and articles that specifically deal with theology, cosmology, anthropology and the position of the Prophet or perfect human being, Quranology, and revelation from Rumi's perspective, or have been written about Rumi's thoughts and worldview in general. The opinions of Soroush, who repeatedly points out that he took the main source or inspiration for his opinions from the opinions of previous mystics and poets, have not been written as an independent critique. He specifically mentions Jalal al-Din Rumi, the famous mystic and poet, in different languages, or often cites and argues from his poems and thoughts, and uses them to strengthen or confirm the foundations of his hypothesis. Therefore, the main research questions of this research are: Considering Rumi's central ideas and principles, what criticisms are made of this hypothesis? What fundamental principles and issues has the author of the hypothesis not paid attention to in interpreting Rumi's poems?

Methodology

In this study, using an analytical-critical method, the author tries to briefly introduce Rumi's thoughts in the fields of theology, cosmology, anthropology, prophetology, Quranology, and revelationology, to criticize Soroush's views on the dream theory of revelation regarding these aspects.

Results

In the author's opinion, a significant part of the mistakes or doubts that Soroush quotes or cites from Rumi or other mystics regarding the revelation, the language and expression of *the Quran*, and the role of the Prophet (PBUH) are due to mistakes and differences in interpretations or one-sided interpretations of Rumi's sayings. The dream hypothesis, assuming revelation, is in conflict or disagreement with the foundations of Rumi's thoughts in various fields, especially basic intellectual areas and topics.

Considering the dream theory of revelation and reducing and simplifying revelation to the level of a dream is in conflict with the foundations of Rumi's thoughts in various aspects, especially the topics of monotheism, cosmology, anthropology, and Quranology. Soroush cannot reconcile the mechanism of revelation with these areas and foundations. In other words, Soroush's claim that this hypothesis is influenced by Rumi and other mystics is not consistent and harmonious with the foundations of Rumi's thoughts, and since it brings new problems, consequences, and doubts, it is not justified and acceptable from the perspective of experts. Based on these premises and conclusions, it is necessary and recommended to be more careful in understanding and interpreting the verses and the nature of revelation in *the Quran* so as not to lead to incorrect, simplistic opinions and assumptions that are potentially misleading and create doubts. Rather, as Rumi has said, we should strive to reach a more complete understanding of the verses and untie the knots that exist with the help of reasoning.

نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی

سال هجدهم، شماره دوم، پیاپی ۵۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، صص. ۱۶۴-۱۴۱

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۷/۱۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۳

مقاله پژوهشی

نقدی بر فرضیه رؤیاپنداری وحی با مبانی اندیشه‌های مولوی

رضا روحانی* ، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

r.ruhani@kashanu.ac.ir

چکیده

یکی از مباحث نوظهور در حوزه زبان قرآن و چگونگی نزول وحی، فرضیه رؤیاپنداری وحی است که در حدود یک دهه اخیر مطرح شده و مورد توجه و انتقاد صاحب‌نظران واقع شده است. یکی از مباحث پایه‌ای صاحب‌آن فرضیه که از آن برای تأیید فرض خود استفاده و بدان استناد کرده این است که این فرضیه تحت تأثیر تعالیم و زندگی عارفان و شاعران، به‌ویژه جلال‌الدین محمد بلخی مشهور به مولوی، بوده است. رؤیاپندار با ذکر شواهدی از اشعار مولوی می‌کوشد که فرض خود را تأیید کند و اثرپذیری خود را از تعالیم او نشان دهد. نگارنده، با توجه به این موضوع، به شیوه تحلیل متن و با رویکردی انتقادی کوشیده است با اشاره به برخی از مبانی اندیشه‌های مولوی، نقدی مختصر، اما نظری و مبنایی بر فرضیه رؤیاپنداری وحی ارائه دهد. هدف از این نقد، نشان‌دادن ضعف‌های این فرضیه و برداشت‌های مغایر یا نادرست صاحب‌آن از اندیشه‌های محوری مولوی است. همچنین، نگارنده در پی اثبات این نکته است که این فرضیه و برداشت با اندیشه‌های بنیادی مولوی در حوزه‌های مختلفی همچون خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و پیامبرشناسی، و قرآن‌شناسی و وحی‌شناسی، نه تنها سازگاری و هماهنگی ندارد، بلکه در موارد متعددی با آن‌ها در تناقض است.

واژه‌های کلیدی: مولوی، مثنوی معنوی، رؤیاپنداری وحی، مبانی اندیشه‌های مولوی، نقد محتوایی.

*مسئول مکاتبات

روحانی، رضا. (۱۴۰۳). نقدی بر فرضیه رؤیاپنداری وحی با مبانی اندیشه‌های مولوی، پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۸(۲): ۱۴۱-۱۶۴.

2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>)



10.22108/jpll.2025.142994.1861

۱- مقدمه

عبدالکریم سروش در سال‌های اخیر مباحث متعددی درباره قرآن و پیامبر^(ص) و به‌ویژه ماهیت وحی در قرآن مطرح کرده که به کانون آرا و عقاید گوناگون تبدیل شده است. فرضیه رؤیاءنگاری یا رؤیاءپنداری وحی، دیدگاهی است که وی از سال ۱۳۹۲ در سلسله مقالاتی با عنوان «محمد^(ص) راوی رؤیاهای رسولانه» و در طی ۶ مقاله تا سال ۱۳۹۵ طرح کرده است (ر.ک: سروش، ۱۳۹۵-۱۳۹۲)، صاحب این فرضیه، علی‌رغم نقدهای جدی فراوان، همچنان بر دیدگاه خود اصرار دارد و چنان‌که باید، در تکمیل نقایص آن فرض یا تصحیح اشتباهات و پندارهای خود برنیامده است.

از آنجا که این رؤیاءپنداری هم مورد توجه اهل علم و قرآن‌پژوهان واقع شده و هم به‌دلیل انتشار آن در مناظرات و گفت‌وگوهای عمومی، جنبه‌ای عمومی یافته و پیامدهای آن ذهن بسیاری از مخاطبان را درگیر کرده است، به نظر می‌رسد که علی‌رغم تلاش‌های علمی و نقدهای موجود که اغلب قابل‌اعتنا و کم‌وبیش پذیرفتنی بوده‌اند، همچنان لازم است برخی ابعاد آن که کمتر مورد توجه قرار گرفته، با نگاهی مبنایی و انتقادی بررسی شود. پژوهش حاضر نیز با همین هدف انجام شده است و امید می‌رود مورد توجه اهل نظر و صاحب این فرضیه قرار گیرد.

به نظر نگارنده، اندیشه‌های وحی‌پژوهانه عبدالکریم سروش و برخی همفکرانشان از دیدگاه‌های گوناگون، از جمله در حوزه‌های خداشناسی، پیامبرشناسی، قرآن‌شناسی، انسان‌شناسی، عرفان‌شناسی، تاریخ‌شناسی، روایت‌شناسی، مآخذشناسی، رؤیاءشناسی، و به‌ویژه با رویکرد روش‌شناسانه، شایسته نقد و ارزیابی است. همچنین، می‌توان بسیاری از افکار ایشان را حتی از منظر انگیزه‌شناسی (تحلیل روان‌شناسی) یا تحلیل اجتماعی و سیاسی نیز بررسی کرد؛ هرچند در این نوشتار قصد و مجال پرداختن به اغلب این موضوع‌ها وجود ندارد.

۱-۱. پیشینه تحقیق

درباره فرضیه رؤیاءنگاری، از زمان نگارش نخستین مقالات، نقد و نظرهای علمی و غیرعلمی بسیاری ارائه شده است؛ اما به‌طور ویژه، آنچه به‌عنوان پیشینه پژوهش حاضر قابل اشاره است، دو دسته‌اند: نخست، پژوهش‌هایی که نویسندگان در حوزه وحی‌پژوهی از دیدگاه مولوی نگاشته و اشاره‌ای به آرای دکتر سروش نداشته‌اند؛ و دیگر، پژوهش‌هایی که به‌طور ضمنی به نقد آرای ایشان در مقایسه با اندیشه‌های مولوی پرداخته‌اند. مقالات متعددی نیز به موضوع وحی از دیدگاه مولوی پرداخته‌اند؛ برای نمونه: «وحی و الهام و انواع و مراتب آن در مثنوی مولوی» (رضایی، ۱۳۸۲)، «وحی القلوب یا وحی دل‌ها با تأکید بر آرای مولوی» (پژوهنده، ۱۳۹۰). اما عمده پژوهش‌هایی که به‌طور ضمنی آرای مولوی و سروش را بررسی کرده‌اند، به این شرح است: کتاب تقلیدی بر رؤیاهای رسولانه از عبدالله نصری که در چند صفحه ذیل عنوان «تحریفات مولانا» (نصری، ۱۳۹۵ الف، ص. ۷۶-۸۳) به نقد و ذکر تحریفات سروش از آیات مولوی در چند عنوان (تحریف مولانا، تنگنای زبان، داستان دقوقی در مثنوی) پرداخته است. البته این نویسنده پیش‌تر نیز در کتاب/نکار قرآن ذیل عنوان «وحی در نگاه مولوی» (نصری، ۱۳۹۵ ب، ص. ۲۱۵-۲۳۲) و «راز متن» (نصری، ۱۳۹۱) و مقاله «منشأ وحی در اندیشه مولوی» (نصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۴-۱۷۷) اشارات مفید و مرتبطی به اندیشه‌های مولوی داشته‌اند. درباره بررسی اندیشه وحی از منظر مولوی، کتاب وحی و معجزه از دیدگاه مولوی (بازافکن، ۱۴۰۰) درخور توجه است که به دو مقوله

وحی و معجزه پرداخته و به صورت مبهم و پراکنده به فرضیات سرش اشاره کرده است؛ البته آثار و مقالاتی که به طور ویژه یا ضمن شروح مثنوی درباره خدانشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و مقام پیامبر یا انسان کامل و قرآن‌شناسی و وحی‌شناسی از دیدگاه مولوی نگاشته شده‌اند یا به طور کلی درباره افکار و جهان‌بینی مولوی به نگارش درآمده‌اند، بسیار پرشمارند و بر اهل تحقیق پوشیده نیست.

۲-۱. پرسش تحقیق

پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که باتوجه به اندیشه‌های محوری و مبانی مولوی، چه نقدهایی بر فرضیه رؤیابنداری قرآن وارد است؟ همچنین، صاحب این فرضیه در برداشت از اشعار مولوی، کدام مبانی و نکات بنیادین را در نظر گرفته است؟

۳-۱. تقریر بحث

صاحب فرضیه رؤیابنداری تصریح می‌کند که قرآن نزولی کلامی نداشته است، بلکه روایت‌ها و گزارش‌هایی است که حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در خواب مشاهده کرده و برای مخاطبان گزارش کرده است. از این رو، قرآن را باید خواب‌نامه پیامبر تلقی کرد. ایشان به صراحت بیت مولوی (هست قرآن حال‌های انبیا / ماهیان پاک بحر کبریا) را - به عمد - چنین تغییر می‌دهند که: هست قرآن خواب‌های مصطفی. قصد رؤیابندار، چنان که ادعا می‌کنند، توهین به ساحت قرآن کریم و پیامبر اکرم (ص)، یا کم‌ارزش جلوه دادن تلاش‌های نبوی نیست، بلکه به گمان خود می‌خواهند برای قرابت به ذهن و برای «برحذر کردن از ابهامات» و «آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر» کردن این مفاهیم، سازوکار (مکانیسم) وحی را با فرض رؤیابنداری و به شیوه پدیدارشناسانه درک و تفسیر کنند. ایشان معتقد است که وحی نبوی، امری تصویری و رؤیایی است و برخلاف دیدگاه مشهور، از نوع گفتاری، القایی و املائی نیست. به باور ایشان، قرآن با آنکه زبانی عرفی و بشری دارد، به زبان بیداری نیست، بلکه به زبان خواب است و تلقی آن به زبان بیداری، خطایی مهلک و عظیم است. البته، از نظر ایشان در زبان رؤیا، مجاز و کنایه راهی ندارد و هم از این رو برای فهم آیات، معتقدند که باید به جای تفسیر و تأویل به خواب‌گزاران متوسل شد. ایشان بر این باورند که در طول این ۱۴۰۰ سال، همه مفسران و مسلمانان اشتباه کرده و به خطا رفته‌اند (ر.ک: سروش، ۱۳۹۵، مقاله «محمد ص راوی رؤیاهای رسولانه»، شماره ۱ الی ۳).^۱

باری، چنان که اشاره شد، این فرضیه از دیدگاه‌های گوناگون بررسی شده است و همچنان نیز می‌توان به وجوه ناگفته‌ای از آن - چه از راه دلالت‌های برون‌دینی و چه شواهد درون‌دینی - نگاهی انتقادی داشت که پیش‌تر انجام نشده باشد؛ اما آنچه نگارنده را بر آن داشت که در این گفتار به نقد مبنایی این فرضیه بپردازد، این است که صاحب آن بارها ذکر کرده‌اند که منبع یا مایه اصلی آرای خود را از آرای عارفان و شاعران پیشین برگرفته‌اند، و به‌ویژه به زبان‌های مختلف از عارف و شاعر مشهور، جلال‌الدین مولوی، یاد می‌کنند یا غالباً نیز بیشتر به ابیات و اندیشه‌های ایشان استناد و استدلال می‌کنند و از آن برای تقویت و یا تأیید مبنایی فرضیه خود بهره می‌جویند.^۲

نگارنده به دلیل انس، علاقه و آشنایی نسبی خود با اندیشه‌های مولوی بر این گمان است که این محقق در برداشت از

آرای مولوی گاه دچار اشتباهات تفسیری و تأویلی و احیاناً مغالطاتی شده است؛ مهم‌تر آنکه با بهره‌گیری از برخی اندیشه‌های محوری مولوی، می‌توان به نقد و بررسی مجدد و مبنایی این فرضیه نیز پرداخت. به تعبیر دیگر، در پاسخ به اشکالات و ابهامات رؤیایانگار در خصوص وحی گفتاری، هم می‌توان بسیاری از آرای این محقق را نقض کرد و هم اینکه می‌توان با توجه به اشعار و مکاتیب مولوی، پاسخ‌های منطقی، اقناعی یا مبنایی (جواب حلی) برای این نوع فرضیات ارائه کرد. نوشتار حاضر تلاشی در این مسیر است که بیشتر با توجه به مبنای اندیشه‌های مولوی، به نقد و تحلیل و ارزیابی مبنایی آرای این اندیشمند به شیوه حلی پرداخته است.

گفتنی است که به تعبیر زیبا و رسای مولوی، بسیاری از اختلافات اعتقادی و بینشی اهل ایمان با دیگر فرق و نحل، ناشی از اختلاف در «نظرگاه» است (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۲۵۸/۳). چنانچه در زمانی یا در مکانی این اختلافات کنار گذاشته شوند، بسیاری از دعوها و دعوی‌ها نیز از میان می‌روند و همه انسان‌ها به نظر یا عقیده‌ای مشترک یا واحد خواهند رسید. درواقع، یکی از فلسفه‌های آمدن انبیا و رسالت‌های همگانی آنان و به تبع آن اولیا، اوصیا، ابدال، معلمان و... در این جهان خاکی، همانا برداشتن یا کاستن این نوع اختلافات یا ارائه تفسیری راستین و اختلاف‌زدا از آن مناقشات است. برای نمونه، تلاش صاحب مثنوی در داستان فیل و خانه تاریک (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۲۵۹/۳-۱۲۷۳) یا داستان یک درم دادن مردی به چهار نفر (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۶۸۱/۲-۳۶۹۱) آن است که با بهره‌گیری از تمثیل، تفسیر و تحلیلی موجّه و فراگیر از این نوع اختلافات عرضه کند و درنهایت با تحلیل خود، هم منازعات در عالم طبیعت را امری طبیعی و مقتضای عالم دنیا که عالم اختلاف است بداند و هم با بیان این تفسیر معرفتی، آن اختلافات را کم‌ارزش و غیرواقعی یا ناشی از جهل و ناینایی معنوی بداند و این مطلب را تبلیغ کند که اگر انسان‌ها به نور عقل و معرفت مجهز شوند، اختلاف از گفتارها و بینش‌هایشان رخت برخواهد بست و بساط بسیاری از آن منازعات و جنگ‌ها برچیده خواهد شد.

در این میان، تحلیلی که جناب سروش از واقعه بی‌نظیر وحی و ارتباط دوسویه خدا و پیامبران ارائه می‌دهد، هم از جهاتی با قاطبه آرای اندیشمندان سابق و لاحق در اختلاف و تنازع است، هم هرچند به ظاهر و در ادعا تلاشی برای رفع اختلاف، توجیه آن و ارائه تفسیری راهگشا از این حادثه است، اما درنهایت خود گرفتار همین نظریه تاریکی و اختلاف نظرگاه است که باز به نوبه خود نیازمند روشنگری و گره‌گشایی است. به تعبیر مولوی، سلیمانی لسن و زبان‌دانی معنوی لازم است که هم فهم و شرح درستی از وقایع و اختلافات داشته باشد، هم اراده، توان، وظیفه و مأموریتی برای ایجاد اتحاد و آشتی در خود سراغ داشته باشد (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۷۴۱/۲-۳۷۴۲).

چنان که صاحب فرضیه رؤیایانگاری قرآن بیان داشته‌اند، تلاش ایشان تحلیل پدیدارشناسانه پروژه وحی است. البته این نکته به اجمال بیان می‌شود و معنا و مفهوم مورد نظر از این تعبیر مابه‌الاشتراک و اختلافی بیان نمی‌شود،^۳ اما از قرائن کلام می‌توان دریافت که نویسنده بیشتر برداشتی برون‌دینی از واقعه وحی در نظر دارد؛ هرچند در فقراتی از نوشتار خود، در عمل و نظر، این پیش‌فرض را فراموش می‌کند و مسیری دیگر در پیش می‌گیرد و بسیاری از تفسیرها و تحلیل‌هایشان جنبه درون‌دینی به خود می‌گیرد و با ارائه نصوص درون‌دینی تلاش می‌کند تا فرض خود را به هر نحو مستند و مقبول جلوه دهد.^۴

از سوی دیگر، افزون بر معلوم‌نشدن تکلیف پدیدارشناسی و نوع یا کاربرد مورد نظر از آن مکتب، پیش‌فرض‌های

دیگری نیز به منزله نظرگاه مقبول در لابه‌لای مقالات ایشان مشاهده می‌شود که دو اشکال روشی در پی دارد: نخست آنکه در ابتدای سخن به این پیش‌فرض‌ها به‌عنوان پیش‌فرض و مبنای فکری و زاویه دید در تحلیل خود اشاره نمی‌کنند تا مخاطب تکلیف خود را بدانند که بالاخره و به‌صورت روشی، صاحب فرضیه چه مکتبی را پیش‌فرض گرفته یا کدام دیدگاه یا مکتب را زیربنا و سرمنشأ این برداشت و بیان خاص خود پذیرفته‌اند (مکاتبی همچون اومانیسم، پوزیتیویسم، لادریگری و... و نیز کدام تعریف و گرایش از آن مکاتب)؛ و دیگر آنکه، این محقق در تبیین آرای خود به هر قول و اندیشه‌ای و از هر کسی که به‌نوعی بتواند مؤید نظر و تحلیلشان باشد، استناد می‌کند و بدان‌ها ارجاع می‌دهد که در جای خود اشکالی ندارد؛ اما این استناد گاه برداشت‌هایی ویژه، غیرنقدانه و یک‌سنگرانه به نظر می‌رسد.

از همین‌رو است که در بسیاری از موارد به اقوال و اندیشه‌هایی از مولوی استناد می‌کند که خود محل بحث و اختلاف است یا برداشتی از ابیات او بیان می‌کند که از دیدگاه ما مولوی‌پسندانه نیست؛ برداشتی که اگر مخاطب با جهان‌زبانی و بینشی مولوی آشنا نباشد، ممکن است به اشتباه درافتد و تلقی و تفسیر رؤیابانگار و درک و استنباط ایشان از اقوال اشارتی، تمثیلی و تأویل‌پذیر مولوی را تفسیری متفق‌علیه بپندارد و از این‌رو در دام مغالطات و برداشت‌های مصادره به مطلوبانه این محقق درغلند.^۵

در ادامه، به برخی از مبانی اندیشه‌های مولوی، که در اختلاف با فهم و فرض این محقق است، اشاره می‌شود و به‌طور ضمنی، آرای ایشان نقد و بازنگری می‌شود.^۶

۲- بی‌توجهی به مبانی اندیشه‌های مولوی

به باور نگارنده، بخش مهمی از اشکالات یا شبهاتی که عبدالکریم سروش از قول مولوی — یا دیگر عارفان — درباره وحی، زبان و بیان قرآن و نقش پیامبر^(ص) نقل یا به آن استناد می‌کند، مربوط به اختلاف در برداشت و تفسیر جهت‌دار از آرا و اقوال مولوی، یا ناآشنایی، یا فراموشی، یا بی‌توجهی و غفلت از مبانی اندیشه‌های مولوی و امثال اوست. این مبانی در موضوعات مختلف دسته‌بندی می‌شود که در ذیل چهار حوزه خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و پیامبرشناسی، قرآن‌شناسی و وحی‌شناسی بحث و اشاره می‌شود:^۷

۲-۱. بی‌توجهی به مبانی خداشناسی (اسما و صفات الهی و نسبت آن‌ها با انسان و جهان)

مولوی خداشناسی را از جمله وظایف معرفتی و اصلی آدمیان می‌داند و از قول انبیا می‌گوید علت اینکه در حق‌شناسی عده‌ای آفت و آسیب وجود دارد، آن است که گرفتار بیماری‌های دلی و درونی شده‌اند و از این‌رو، چنان‌که شایسته است، خدای عالم را نمی‌شناسند:

انبیا گفتند در دل علتی ست که از آن در حق‌شناسی آفتی ست

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳/۲۶۷۷)

شناخت خداوند نیز همانا شناخت آن حضرت از طریق شناخت اسما و صفات اوست. حال، برای مثال درباره اسم قادر حق تعالی و قدرت اراده و تکلم او می‌توان گفت اگر کسی به قدرت مطلقه حق تعالی آشنایی یا باور درست و بی‌آفتی داشته باشد، دیگر از اینکه آن حضرت مانند مخلوق خود، یعنی انسان و بلکه بهتر و بیشتر و رساتر از او قادر به

سخن گفتن، یا دست کم قادر به القای سخن و کلام لفظی و معمولی باشد، ابراز شگفتی یا اظهار ناباوری نمی‌کند. از سوی دیگر، از اینکه پیامبری که خداوند به او عصمت و مأموریت القای پیام داده نیز بتواند از حضرت حق سخن و یا پیامی را به صورت‌هایی، حتی اشکال صوتی و شنیداری – با واسطه فرشته‌ای مأمور یا بی‌واسطه، به طریق القا در قلب و فکر – تلقی نماید، هیچ استبعادی و اظهار اعجاب و تردیدی نمی‌کند.

طبق آرا و اندیشه‌های مولوی که مستنبط از مفاهیم و نصوص آیات الهی است، خدای متعال اسما و صفاتی دارد که باید تعریف و تلقی تام، درست و غیرانسانی از آنها داشت و در صورت استنباط صحیح و حق‌شناسی درست، مشکل این نوع اعجاب و تردیدها هم برطرف می‌شود. طبق این اعتقاد، خدایی که قادر و مرید و متکلم است، همه این اوصاف را به‌طور مطلق و بی‌حد و شرط، به‌طور ذاتی داراست. او هم می‌تواند، چه به‌صورت مستقیم و چه غیرمستقیم، اتصالی «بی‌تکیف بی‌قیاس» با برخی از بندگان برگزیده خود داشته باشد و کلامی را در سمع، قلب و وجود برگزیدگان خود ایجاد یا القا کند که شکلی لفظی و کلامی (چه صوتی و چه غیرصوتی) داشته باشد و با فاهمه و سامعه ایشان (و دیگر مخاطبان خاص یا عام) سازگاری بیابد، در نتیجه، نیازی نیست که پیامش را به صورت‌ها و برگردان‌های دیگر (مثل القا و برگردان رؤیاانگارانه و رمزگونه) بدل کند. به تعبیر مولوی، اتصال و تعلق خداوند با جان و روان آدمیان، تعلق بی‌کم‌وکیف و فراتر از قیاس و گمان است که با فصل و وصل جسمانی که فقط اهل جسم و صورت در گمان دارند، تفاوت اساسی دارد:

اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس هست ربّ الناس را با جان ناس

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴/۴۶۰)

اتصالی که ننگجد در کلام گفتنش تکلیف باشد والسلام

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۵/۸۸۰)

بی‌تعلق نیست مخلوقی بدو آن تعلق هست بی‌چون ای عمو

زانکه فصل و وصل نبود در روان غیر فصل و وصل نندیشد گمان

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴/۳۶۹۵-۳۶۹۶)

از این رو، با این مبنای خداشناسانه و فصل و وصل مخصوص، می‌توان دشواری و تردید درباره درک وحی به قلب و یا به سمع را – از جهاتی – تبیین، بازنمایی و درنهایت دفع و بازگشایی کرد.

مبحث دیگری که باز از یک سو به توانایی و اسم قادر و قدیر خداوند راجع می‌شود، توجه کردن و توجه دادن به نظامات پنهان هستی است که خود از توانایی آن حضرت در انجام امور خارق عادات و اسباب حکایت دارد. مولوی نیز بارها کار خداوند در خصوص معجزات انبیا را چنین توجیه، تعلیل و تبیین می‌کند که حق تعالی در سراسر قرآن می‌خواهد نشان دهد که سر رشته همه امور به دست با کفایت اوست که مسبب‌الاسباب، فاعل، عامل و قادر مطلق عالم است. از این رو، بسیاری از اسباب کارها – به‌ویژه در هنگام بروز معجزات – ممکن است جلوه ظاهری، دیدنی و مادی نداشته باشد. بنابراین، اگر درک آدمیان از قدرت حق و فلسفه کارهای او – و نیز به‌واسطه حق تعالی قدرت پیامبرانش – چنین وجهی داشته باشد و به‌درستی فهم شود، باز اشکال و اعجابی ندارد که او بخواهد و بتواند با انبیای خود از همین راه‌ها و یا سبب‌هایی که برتر یا مرموز و غیرمعمولی است، تعاملی کلامی و گفتاری اما نهانی برقرار کند که گوش و هوش ظاهری نامحرممان از ادراک آن

ناتوان باشد؛ همان سبب‌هایی که مافوق عقول و خود از عوامل اسباب ظاهری‌اند، و فقط انبیا محرم آنند:

و آن سبب‌ها کانبیا را رهبر است	آن سبب‌ها زین سبب‌ها برتر است
این سبب را آن سبب عامل کند	باز، گاهی بی بر و باطل کند
این سبب را محرم آمد عقل‌ها	و آن سبب‌ها راست محرم انبیا

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱/۸۴۳-۸۴۵)

انبیا در قطع اسباب آمدند معجزات خویش بر کیوان زدند

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳/۲۶۱۷؛ نیز ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳/۲۵۲۰-۲۵۲۵)

مولوی افعال حق تعالی را مستقیم و وابسته به قدرت تقدیرش معرفی می‌کند و مربوط به علل و اسباب ظاهری نمی‌داند. او باتوجه به برداشت اشاعره از تفسیر معجزات، آن را تغییر دادن عادات از ناحیه خداوند می‌داند (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲/۱۶۲۶) و خدایی را که دارای قدرت مطلق است، محتاج اسباب نمی‌بیند؛ هرچند می‌گوید که آن حضرت نیز اغلب کارها را مطابق اسباب عادی روان می‌کند:

هرچه خواهد آن مسبب آورد	قدرت مطلق سبب‌ها بر دورد
لیک اغلب بر سبب راند نفاد	تا بداند طالبی جستن مراد
... این سبب‌ها بر نظرها پرده‌هاست	که نه هر دیدار صنعش را سزااست

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۵/۱۵۴۶-۱۵۴۹)

در همین بحث، توجه به صفت غنا، بی‌نیازی و مدبری حق تعالی نیز ضرورت دارد. اگر خالق قادر و غنی، حاجتی به اسباب ظاهری داشته باشد، دیگر قدرت، غنا و تدبیرش مطلق نخواهد بود. مولوی دلیل این که بعضی افراد در حجاب غفلت افتاده‌اند این نکته می‌داند که از مسبب اصلی امور غافل شده‌اند و در هر کاری - بگویند حتی وحی و القای کلام - نیز فقط اسباب ظاهری (مانند داشتن لب و دهان و زبان) را در نظر می‌گیرند:

بلکه بی‌علت و بیرون زین حکم	آب رویانید تکیون از عدم
تو ز طفلی چون سبب‌ها دیده‌ای	در سبب از جهل برچفسیده‌ای
با سبب‌ها از مسبب غافل	سوی این روپوش‌ها زان مایلی

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳/۳۱۵۲-۳۱۵۴)

درواقع، به تعبیر مولوی خداوند نیازی به استفاده از اسباب ظاهری ندارد:

که سبب‌ها نیست حاجت مر مرا	آن سبب بهر حجاب است و غطا
----------------------------	---------------------------

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴/۳۶۰۱)

بنابراین، باتوجه به این موارد و مبانی فکری که به اشاره و برای نمونه از دیدگاه مولوی در موضوع خداشناسی ذکر شد و برخلاف ادعا و اعجاب صاحب فرضیه رؤیابنداری، هیچ اشکال و ایرادی باقی نمی‌ماند که آن خداوند قدیر و غنی، و آن مدبر حکیم، به تدبیر فائق خود، سخنانی را در صورت کلام و صوت بیافریند و کلام و بیانی را منعقد کند و آن را در ظاهر به گوش فردی، یا در باطن به دلی و درون انسانی که برگزیده و مأمور اوست القا یا املا کند.^۸ درباره مبانی خداشناسی مولوی و در ارتباط با بحث حاضر به مباحث و مبانی دیگری نیز توجه شده است؛ از جمله

توجه به انواع و شیوه‌های متنوع و متعدد لطف و رحمت‌های حق تعالی (رحمت‌های کلی و جزوی و یکسان نبودن لطف او برای همه انسان‌ها و دیگر مخلوقات) که فقط به ذکر چند بیت در این باره بسنده می‌شود:

رحمتِ جزوی بُود مر عام را	رحمتِ کلی بُود هَمّام را
رحمتِ جزوش، قرین گشته به گُل	رحمتِ دریا بُود، هادی سُبُل

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۸۰۸-۱۸۰۷/۳)

آفتابِ لطفِ حق بر هر چه تافت	از سِک و از اسپ فر کُهِف یافت
تابِ لطفش را تو یکسان هم مدان	سنگ را و لعل را داد او نشان

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۴۵۱-۳۴۵۲/۶)

۲-۲. بی‌توجهی به مبانی جهان‌شناسی (تعدد جهان‌های الهی و شعورمندی آن)

از مباحثی که ذیل بحث اسباب و علل و نیز ارتباط خداوند با مخلوقاتش – از دیدگاه مولوی – قابل طرح است و خود قابلیت طرح مستقل تحت عنوان جهان‌شناسی مولوی را دارد، بحث باطن عالم و قبول شعورمندی اجزای آن است. از دیدگاه مولوی، جهل، انکار و بی‌توجهی به این بحث نیز درک برخی از بیانات قرآنی را دشوار یا ناممکن می‌کند که ممکن است مخاطب کم‌دان یا کثرخوان را به ورطه تأویل‌های ناصواب و ساختارشکن دراندازد.

از دیدگاه مولوی که باز مأخوذ از ظاهر و باطن آیات قرآن کریم است و از درک و تفسیر منصوص کلامی اعتقادی او حکایت می‌کند، همه اشیا و اجزای عالم، به عنایت و قدرت حق تعالی، قدرت نطق و شعور و حتی انجام ذکر و تسبیح دارند (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۰۲۸-۱۰۰۸/۳، ۲۸۱۶/۴-۲۸۳۲) و کسی که به این موضوع اعتقاد ایمانی یا تجربه و شهود شخصی نداشته باشد و جانش با این عوالم و معارف نورانی آشنا نباشد، ممکن است گرفتار تأویلات ناصواب شود.

...فاش تسبیح جمادات آیدت	وسوسه تأویل‌ها نربایدت
چون ندارد جان تو قنديل‌ها	بهرینش کرده‌ای تأویل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کی بُود؟	دعوی دیدن خیال غی بُود
بلکه مر بیننده را دیدارِ آن	وقتِ عبرت می‌گند تسبیح‌خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد	آن دلالت، همچو گفتن می‌بُود
این بُود تأویل اهل اعتزال	و آن آن کس کو ندارد نورِ حال
چون ز حس بیرون نیامد آدمی	باشد از تصویر غیبی اعجمی

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۰۲۸-۱۰۲۲/۳)

بنابراین، برخی معجزات و کارهای خارق عادت انبیا که طبق گمان و برداشت دکتر سروش، ناشی از رؤیای نبی^(ص) دانسته شده، از آن‌روست که درکی یا پذیرشی از شعور، نطق و گواهی اشیا وجود ندارد؛ اما به تعبیر مولوی، اگر چشم ادراک گشوده شود آن‌گاه شخص می‌بیند و باور می‌کند که عصا در ظاهر هم می‌تواند به مار مبدل شود، یا باد حمال سلیمان شود، بحر با موسی سخن‌دانی کند، ماه اشارت بین پیامبر شود، نار ابراهیم را نسرين شود، سنگ بر احمد سلامی کند و کوه یحیی را پیامی دهد (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۰۱۸-۱۰۱۰/۳). همچنین، طاعت سنگ و عصا ظاهر شود، نیل بین قبطی و سبطی فرق گذارد و... از همین‌رو، با این اعتقاد، اگر در قیام قیامت باد، آب، آتش و خاک و... مطیع و منقاد

شوند و به سخن آیند و به عنوان شاهد، حاضر و ناطق شوند، هیچ کدام عجیب، غریب، ناممکن و در نتیجه رؤیایی و خواب‌گون تصور نمی‌تواند شد؛ بلکه همه مطابق درک، شنود و دیدار خود سخن می‌گویند و تسبیح می‌کنند:

ای خرد برکش تو پر و بال‌ها	سوره برخوان زلزلت زلزالها
در قیامت این زمین بر نیک و بد	کی ز نادیده گواهی‌ها دهد
که تحدّث حالها و اخبارها	تظهر الارض لنا اسرارها

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴/۲۴۲۰-۲۴۲۲)

و اینکه حتی زمین هم بیننده است و به امر حق در ماجرای فرعون، موسی را می‌نوازد و قارون را به زمین فرو می‌برد، مهلک مدعی است و فرمان «یا ارض ابلعی» (هود/۴۴) را می‌فهمد، همه از خبر و اطاعت او و درواقع از شعورمندی اجزای عالم حکایت دارد:

نیست خود بی چشم‌تر کور از زمین	این زمین از فضل حق شد خضرین
نور موسی دید و موسی را نواخت	خسف قارون کرد و قارون را شناخت
رجف کرد اندر هلاک هر دعی	فهم کرد از حق که یا ارض ابلعی
خاک و آب و باد و نار با شرر	بی‌خبر از حق و از چندین نذیر

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲/۲۳۶۷-۲۳۷۰)

با این اوصاف، از دیدگاه مولوی، زمین و زمان و مکین و مکان همگی می‌توانند مخاطب واقعی – نه مجازی و کنایی و تأویلی و رؤیایی – حضرت حق قرار بگیرند و تسبیح جماد و نبات و اجزای جهان، تسبیح حقیقی و شنیدنی – نه خیالی و رؤیایی و تأویلی – فرض و قبول شوند:

همچنان که این جهان پیش نبی	غرق تسبیح است و پیش ما غبی
پیش چشمش این جهان پر عشق و داد	پیش چشم دیگران مرده و جماد

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴/۳۵۳۱-۳۵۳۲)

جمله اجزا در تحرک در سکون	ناطقان کائنات الیه راجعون
ذکر و تسبیحات اجزای نهان	غلغلی افکند اندر آسمان

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳/۴۶۴-۴۶۵)

...آدمی منکر ز تسبیح جماد	و آن جماد اندر عبادت اوستاد
---------------------------	-----------------------------

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳/۱۴۹۷)^۹

از دید مولوی، در مقابل جهان با سمت و سو و محدود که همان عالم خلق باشد، عالم امر و صفاتی هم وجود دارد که از جهات معمول شش گانه به دور است، همچنان که عالم عقل و جان و عالم توحید و خدای علام‌البیان نیز در ورای عالم محسوس است و سمت و جهتی ندارند و از مقررات و نظامات جهان حسی به دوراند:

عالم خلق است با سوی و جهات	بی‌جهت دان عالم امر و صفات
بی‌جهت دان عالم امر ای صَنَم	بی‌جهت تر باشد امر لا جَرَم
بی‌جهت بُد عقل و علّام‌البیان	عقل تر از عقل و، جان تر هم ز جان

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴/۳۶۹۴-۳۶۹۲)

ز آن سوی حس، عالم توحید دان گریخی خواهی، بدان جانب بران

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۰۹۹/۱)

و خدای قادر و خالق می‌تواند جهان‌های متعدد و نامحدودی داشته باشد یا به خالقیت خود بیافریند که از نقش و صورت مادی مبرا یا مجزا باشد (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۵۲۶-۵۲۲/۱).

البته مولوی در کتاب مثنوی بارها از تفاوت‌ها و خصایص این دو عالم از جمله در دفتر سوم (ابیات ۳۱ الی ۶۸) بحث کرده و نکات غریب و مفیدی گفته و منکران آن جهان مستمر و اهل آن عوالم را — با تمثیلی از عالم جنینی — در تقابل با جهان و ساکنان منتشر و منقطع، معرفی کرده و مورد نقد قرار داده است. جهان مجرد و باطنی‌ای که در آن «هر جمادی با نبی افسانه‌گو» می‌شود و «کعبه با حاجی گواه و نطق جو» می‌شود و آتش آن با ابراهیم گل و ریحان می‌شود (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴۲۸۹/۶-۴۲۹۱).

چنان‌که گفته شد مولوی مشکل را در بی‌معرفتی، ناآشنایی و تجربه معنوی و درک و حواس باطنی نداشتن افراد می‌داند. او به صراحت تام، این تصاویر و مکاشفات غیبی را نه در عالم خواب و رؤیا، بلکه در بیداری معنوی و عالم خاص و روحانی می‌داند و البته معتقد است که کسی به این نوع دیدارها نایل و بدان عوالم معترف می‌شود که از حواس ظاهر خروج کند و به عوالم بالاتر عروجی داشته باشد، یعنی همه امور را بازسته عالم دنیا و اسباب و ظواهر آن نداند و نبیند و اگر چنین توانایی یا اعتقادی نداشته باشد، ممکن است در وقت ادراک و تفسیر، همه کارهای جهان را به قدر ینش محدود و مادی خود تقلیل دهد و ارزیابی کند و درنهایت منکر امور بزرگ و غیردیدنی و غیبی شود. هرچند او اتصال خلق و خالق را بی‌چون و بی‌چگونه می‌داند؛ اما معتقد است که دلایل و نشانه‌هایی نیز از عالم امر و صفات (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۶۹۴-۳۶۹۲/۴) و عالم غیب وجود دارد که نشان می‌دهد «این جهان چون خس به دست باد» غیب است (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۳۰۴، ۱۳۰۰/۴؛ ۳۰۵/۳). داستان قصه سؤال کردن عایشه از حضرت مصطفی^(ص) درخصوص اینکه «امروز باران بارید چون تو سوی گورستان رفتی جامه‌های تو چون تر نیست» در دفتر اول (ابیات ۲۰۱۲-۲۰۳۴) نیز بیانگر آن است که غیر از ابر و باران ظاهری، ابر و باران و آسمانی دیگر هم وجود دارد.

۲-۳. بی‌توجهی به مبانی انسان‌شناسی و پیامبرشناسی

از دیدگاه مولوی که عرفان و شناخت را محور آرا و اندیشه‌های خود قرار داده است و دغدغه آموزش معانی و معارف مورد نظر خود را دارد، شناختن حقیقت وجودی خود و امکانات ذاتی یا اکتسابی آدمی و به‌ویژه عدم درک و شناخت از انسان کامل و در رأس آن‌ها انبیا و اولیای الهی، برخی انسان‌ها را دچار خطاهای ادراکی یا قیاس‌های مع‌الفارق و در نتیجه تفاسیر ناموجه می‌سازد. مولوی حقیقت آدمیان را دارای مراتب و درجات متعدد و متفاوتی می‌داند که از مراتب مادون حیوانی تا مراتب مافوق فرشتگی و فنا و بقای در حق قابل ارتقا است (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۵۰۵/۴-۱۵۱۱)، او بارها از این دسته‌بندی و رتبه‌بندی که آن را به حدیث مستند می‌کند (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۴۹۷/۴) سخن می‌گوید (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۹۰۶-۳۹۰/۱۳) و بالاترین رتبه را از آن انسان کامل می‌داند که او را مظهر حق تعالی و خلیفه و نایب خداوند می‌خواند:

پس خلیفه ساخت صاحب‌سینه‌ای تا بود شاهیش را آینه‌ای
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۱۵۳/۶)

چون خدا اندر نیاید در عیان نایب حق‌اند این پیغمبران
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۶۷۳/۱)

آدمی به علت این مقام خلافت و جامعیت و برتری‌ای که از ناحیه خداوند بر فرشتگان دارد و مسجود ملائک و به تفسیری مخدوم آنان واقع شده، لابد می‌تواند جامع مقامات مادون خود از جمله فرشتگان باشد (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۵۴-۱۵۳/۶):

مظهر عز است و محبوب به حق از همه کروییان برده سبق
سجده آدم را بیان سبق اوست سجده آرد مغز را پیوست پیوست
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۱۰۷-۲۱۰۶/۶)

حال اگر فرشته، به تعبیر مولوی، می‌تواند مخاطب و مشاور حق باشد^۱ و با او تکلم کند (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۵۶۴-۱۵۶۵/۵)، در پیوند با خدا و مجردات تعریف شود و تشریف گیرد یا در جهان ماده باذن‌الله تصرفی کند، واسطه فیضی شود، بر ضمایر مطلع باشد، از قدرت‌های برتری برخوردار باشد، از دام محسوسات برهد و مظهر عقل و حکمت و قدرت حق تعالی باشد و درعین حال، حقیقت احوالش بر مخلوقات که مرتبه پایین‌تری دارند مخفی بماند، پس در مرتبه اولی، انسان کامل که خلیفه حق تعالی و مسجود فرشتگان است، لابد بیشتر و بهتر از آن موجودات مجرد می‌تواند جامع این نوع کمالات و تصرفات و اجازات باشد:

صاحب دل آینه شش‌رو بود حق از او در شش‌جهت ناظر بود
هر که اندر شش‌جهت دارد مقرر نکندش بی‌واسطه او حق، نظر
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۸۷۵-۸۷۴/۵)

آن که از حق یابد او وحی و جواب هر چه فرماید بود عین صواب
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۲۵/۱)

آن دلی کز آسمان‌ها برتر است آن دل ابدال یا پیغمبر است
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۲۴۸/۳)

زور جان کوه کن شق حجر زور جان جان، در انشق القمر
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۴۷۸/۱)

نکته دیگر در دشواری شناخت انبیا و پوشیدگی احوالشان، به پوشیدگی و دشواری روح و قوای باطنی و مخصوصشان مربوط می‌شود (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۹۹۸/۴). همچنان که از دیدگاه مولوی مراتب شناخت انسان‌ها متعدد است و گاه شناخت ما از خود و دیگری ظنی، و نه علمی و یقینی است (زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۷۴-۲۷۶) و شناخت‌هایی که از راه آثار و ظواهر کسب می‌شود از کمال و اطمینان بهره کافی ندارد (زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۲۷۸)، شناختن پیامبر و حتی معرفت به ظاهر کتاب پیامبر یعنی قرآن نیز نمی‌تواند اطمینان‌بخش و اقناع‌کننده باشد؛ از این رو، شناخت ما که با بهره‌مندی از علوم ظاهری، عقلی و قیاسی انجام می‌گیرد، مانند «قیاس ناقصان بر کار رب» (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۶۷۷/۳)

ناقص و ابتر است و نمی‌تواند بر محصول علوم شهودی و باطنی یا بر علم نصّی و قرآنی ترجیح بیابد:

مر دلم را پنج حسّ دیگر است حسّ دل را هر دو عالم منظر است

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۵۵۱/۲)

نصّ، وحی روح قدسی دان یقین و آن قیاس عقل جزوی تحت این

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۵۸۲/۳)

بحث وجود حواس باطنی در انسان کامل و انبیا نیز یکی از ظرایف جواب‌های مولوی در نقد اهل ظاهر یا ظاهرینان است که در اینجا می‌تواند ذکر و به آن استناد شود. او «این حواس را بسی گرانقدر می‌شمرد و آن را به حسّ زر و حسّ دینی، حسّ درپاش، حسّ جان، حسّ دل، حسّ دیگر تعبیر می‌کند که هرچند به صورت خفته و بالقوه در همه آدمیان وجود دارد؛ لیکن تنها گروهی خاص می‌توانند این حواس را بیدار کنند و به فعلیت برسانند» (زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۳۴۲). انبیا به دلیل دارا بودن این نوع حواس یا حتی حواسی مخصوص تر و شعوری مرموزتر که حقیقت آن از قوه درک غیر انبیا هم پوشیده است (زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۱) از قدرت‌هایی برخوردارند که غیر ایشان از آن آگاهی ندارند. بنابراین، پیامبران و به ویژه پیامبر خاتم^(ص)، که به تعبیری تاجران کمالات روح و آیینۀ تمام‌نمای حقایق و خمی متصل به دریای حق‌اند به علت جامعیت و رسالتی که دارند، از قدرت‌های خاص معنوی و علم لدنی نیز برخوردارند (زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۱-۱۰۷)، و هم از این روست که گوش جان ایشان محلّ وحی مخصوص الهی می‌شود نه - الزاماً - گوش حسّ و جسمشان:

پس محلّ وحی گردد گوش جان وحی چه بود؟ گفتنی از حسّ نهان

گوش جان و چشم جان، جز این حس است گوش عقل و گوش ظن زین مفلس است

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۴۶۱/۱-۱۴۶۲)

وحی الهی، روح و نور و شعور و درکی غیبی و مرموز دارد که از عقل پنهان است؛ از این رو، شخص غیر نبی جز با تبدیل و تغییر حواس هرگز نمی‌تواند به درک درجاتی از آن نایل شود:

روح وحی از عقل پنهان تر بود زان که او غیبی ست او ز آن سر بود

عقل احمد از کسی پنهان نشد روح وحی ش مدرک هر جان نشد

روح وحی را مناسب‌هاست نیز در نیابد عقل، کان آمد عزیز

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۲۶۰/۲-۳۲۵۸)

روح انسان کامل، و مصداق کاملش پیامبر خاتم^(ص) عامل اصلی در ادراک و تلقی و تلقین معارفی الهی است که نام وحی گرفته است. قوت و ابزاری که اگر در پرده و چنبرۀ جهان و حس ناپاک ظاهری بمانیم و در معرض عنایت رسولان نباشیم، از ادراک حقایق وحی و دیگر ادراکات باطنی باز می‌مانیم:

چنبرۀ دید جهان ادراک توسست پرده پاکان، حس ناپاک توسست

مدتی حس را بشو ز آب عیان این چنین دان جامه شوی صوفیان

چون شدی تو پاک پرده بر کند جان پاکان خویش بر تو می‌زند

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۳۸۴/۴-۲۳۸۶)

تا فرستد حق رسولی بنده‌ای	دوغ را در خمیره جنباننده‌ای
تا نجنباند به هنجار و به فن	تا بدانم من که پنهان بود من
یا کلام بنده‌ای کان جزو اوست	در رود در گوش او کو وحی جوست
اُذن مومن وحی ما را واعی است	آن چنان گوش‌ی قرین داعی است
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۰۳۳/۴-۳۰۳۶)	
نطق آب و نطق خاک و نطق گل	هست محسوس حواس اهل دل
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۲۷۹/۱)	

مولوی در *فیه مافیه* درباره نسبت وحی الهی با پیامبر^(ص) و نقش او در ابلاغ آن، ضمن بیانی تمثیلی چنین می‌گوید: «حق می‌گوید که 'و ما ينطقُ عن الهوى إن هو الا وحیٌ یوحى'، حق از صورت و حرف منزّه است. سخن او بیرون حرف و صوت است؛ اما سخن خود را از هر حرفی و صوتی و از هر زبانی که خواهد روان کند. در راه‌ها، در کاروان‌سراها ساخته‌اند، بر سر حوض مرد سنگین یا مرغ سنگین از دهان ایشان آب می‌آید و در حوض می‌ریزد، هم عاقلان دانند که آب از دهان مرغ سنگین نمی‌آید از جای دیگر می‌آید» (نصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۹-۱۹۰ به نقل از *فیه مافیه*).

با این بیان، خداوند انسان‌های خاص و برگزیده خود را به قوا و حواس خاص، نهانی و غیرمعمول مجهز کرده است تا قادر باشند پیام الهی را درک و سپس به درستی ابلاغ کنند. این نواها و نغمه‌های فراحسی را هر گوش شنوایی نمی‌شنود و هر دلی پذیرای آن نیست؛ همچون نغمه و صدای طایفه پریان که از گوش و هوش آدمیان محجوب است:

هر دل ار سامع بدی وحی نهان	حرف و صوتی کی بدی اندر جهان
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۹۷۸/۴)	
انبیا را در درون هم نغمه‌هاست	طالبان را زان حیات بی‌بهاست
نشنود آن نغمه‌ها را گوش حس	کز ستم‌ها گوش حس باشد نجس
نشنود نغمه پری را آدمی	کو بود زاسرار پریان اعجمی
گرچه هم نغمه پری زین عالم است	نغمه دل برتر از هر دو دمست
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۹۲۴-۱۹۲۱/۱)	

پیامبران و به‌ویژه خاتم ایشان که به تعبیر مولوی جسمش جان شده بود، می‌توانست به‌طور مستقیم تحت تعلیم و ارشاد خاص حق تعالی قرار گیرد و وحی الهی را با الواح و اوراق (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۸۴/۱) یا وحی و جواب را با گوش باطنی و غیب‌گیر خود تلقی کند:

مصطفایی کو که جسمش جان بود	تا که رحمان علم القرآن بود
اهل تن را جمله علم بالقلم	واسطه افراشت در بذل کرم
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۵۹۴-۵۹۳/۳)	
آن که از حق یابد او وحی و جواب	هرچه فرماید بود عین صواب
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۲۵/۱)	

گوش حسّ تو به حرف ار درخورست دان که گوش غیب گیر تو کر است
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۴۰/۱/۱)

باری، این پیامبر می‌تواند مستقیم آواز خدا را به دل و گوش مخصوص و غیب گیر خود فراگیرد و به دیگران برساند. به تعبیری «... شخصیت درونی پیامبر زمینه ساز افاضات ربانی است، نه عامل اصلی ایجاد وحی. به بیان دیگر، نفس تعالی یافته پیامبر، شرط قابل حصول وحی است نه علت فاعلی آن» (نصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۴):

پس بدان آب مبارک ز آسمان وحی دل‌ها باشد و صدق بیان
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴۳۱۷/۳)

گفت پیغمبر که آواز خدا می‌رسد در گوش من همچون صدا
مهر در گوش شما بنهاد حق تا به آواز خدا نارد سبق
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۸۸۰-۲۸۸۱/۲)

بنابراین مقدمات، مفسّر یا تحلیل گری که می‌خواهد درباره کار حق و کتاب و نبی‌اش داوری کند، همچنین لازم می‌نماید درخصوص کار، قال، حال و شناخت انبیا به ظواهر امور بسنده نکند و به قواعد مختلفی که خداوند در ارسال رسل در نظر داشته و برای بنده برگزیده خود مهیا کرده است نیز توجه کند. از دیدگاه مولوی، خداوند براساس قاعده لطف و نیز ضعف عقل و لزوم وساطت بین عالی و دانی و برای وصل خلق به خودش پیامبرانی را فرستاده است که هدفشان تعالی دادن آدمی به مراتب مختلف قرب و کمال و سعادت است (ر.ک: زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۸۸-۹۰). از این رو، از دیدگاه این شاعر عارف، بشر در درک و دریافت حقایق و معارف خودبسنده نیست و عقل و ادراکاتش به خودی خود او را به قله فلاح و سعادت نائل نمی‌کند (زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۹۳). از اینجاست که افزون بر نیاز به هدایت انبیای مرسل، لازم می‌نماید که خود آن رسولان نیز از عصمت و تأیید و هدایت خاص الهی برخوردار باشند.

از دیدگاه مولوی، انبیا و سفرای الهی با سایر مردم تمایز و تفاوت شأنی و گوهری و وجودی هم دارند (زمانی، ۱۳۸۲، ص. ۹۶)، از این رو شایسته نیست که امور مربوط به ایشان را مثل افراد معمولی فرض کرد و حتی «نعاس» (چُرت و خواب) ایشان نیز فرو قدر و قدرتی دیگر دارد و مرغ جانسان نیز پر و پروازی برتر و دیگرگون دارد:

نه کتب‌شان مثل کتب دیگران نه مساجدشان نه کسب و خان‌ومان
نه ادب‌شان نه غضب‌شان نه نکال نه نُعاس و نه قیاس و نه مقال
هر یکی‌شان را یکی فری دگر مرغ جان‌شان طایر از پری دگر
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۲۸۹/۶-۳۲۹۱)

مولوی حتی به صراحت، قرآن کریم را گفته حق تعالی از لب و حلقوم پیامبر^(ص) معرفی می‌کند و گوینده خلاف این نظر را کافر می‌شمارد:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفته کافر است
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۱۲۲/۴؛ نیز ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۹۳۶-۱۹۳۷، ۸۱۶-۸۱۵/۱)

بنابراین، «آنچه از مراجعه با دیگر اشعار مولانا به دست می‌آید مغایر با مدعای آفریده شدن قرآن توسط پیامبر در نتیجه اتحاد نوری وی با خداوند است. مولانا با اینکه معتقد به اتحاد نوری و نه حلولی انبیا با خداوند است، همچنان به اینکه

وحی از جانب خداوند و قرآن کلام خداست پایبند می‌ماند» (برزگر و آیت‌اللهی، ۱۳۹۴):

نک صریح آواز حق می‌آیدم	همچو صاف از درد می‌پالایدم
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۸۸۲/۲)	
مطلق آن آواز خود از شه بود	گرچه از حلقوم عبدالله بود
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۹۳۶/۱)	
او بفرمودستمان این بندگی	نیست ما را از خود این گویندگی
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۹۲۸/۳)	

از این رو، به نظر می‌رسد که صاحب فرضیه رؤیاپنداری در این بحث مرتکب «مغالطه نقل قول ناقص» شده باشد (برزگر و آیت‌اللهی، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۲).

مولوی معتقد است از آنجا که آن حضرت مثل سایر پیامبران از جنس بشر است، عده‌ای از این هم‌جنسی و شباهت ظاهری به اشتباه درافتاده و با مقایسه و تشبیه و تطبیق حال و کار خود با ایشان دعوی همسری کرده و حال و کار خود (و بگویند حال و کار و خواب ناقص بشری خود) را با حال و کار و خواب انبیا همسان پنداشته و گرفتار گمان و گمراهی شده‌اند:

کار پاکان را قیاس از خود مگیر	گرچه باشد در نبشتن شیر، شیر
جمله عالم زین سبب گمراه شد	کم کسی زابدال حق آگاه شد
گفته اینک ما بشر ایشان بشر	ما و ایشان بسته‌خوایم و خور
این ندانستند ایشان از عمی	در میان فرقی بود بی‌منتها
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۷۵-۲۷۲/۱)	

در حالی که انبیای الهی علی‌رغم ظاهر بشری، از جنس علّیین و روح و فرشتگانند و از این رو هم‌جنسان خود (جبرئیل و فرشتگان) را به‌سوی خود جذب می‌کنند:

انبیا چون جنس علّیین بندند	سوی علّیین جان و دل شدند
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۶۴۴/۱)	
انبیا چون جنس روح‌نند و ملک	هر ملک را جذب کردند از فلک
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۶۹۴/۴)	

مولوی با این بیان «روح انبیا را از سنخ روح سایر آدمیان نمی‌داند، بلکه آن‌ها را موجوداتی برتر می‌داند» (نصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۷). اینکه پیامبران در ظاهر و در اعضا و جوارح و حیات و ممات مثل بقیه مردم‌اند، ایراد و اشکالی ندارد؛^{۱۱} اما بی‌توجهی به آن استعداد مخصوص که از اذن و موهبت خاص خداوند به برخی بندگان ناشی می‌شود، که گوش و هوش و قابلیت خاص برای شنیدن و درک بیابند و به تعبیر مولوی، «گوش غیب‌گیر» پیدا کنند، در باور اهل ظاهر در نمی‌آید؛ از این رو، عجیب و غریب و ناپذیرفتنی جلوه می‌کند.

درواقع، منکران یا کسانی که حال و کار نبی را با حال و کار خود و دیگر افراد بشر یگانه پنداشته‌اند، مطابق سطح ادراک خود فقط به جنبه بشری و ظاهری پیامبر (ص) توجه کرده، و از جنبه باطنی و استعداد الهی ایشان که در اصل مابه‌الامتیاز و معرف آن رسول اعظم الهی است غافل شده‌اند. آنها امتیاز (یوحی الیّ بودن) ایشان را نیز از زاویه استعدادات

بشری – نه عنایت و اجازه و امکان خاص – درک و فهم و تأویل کرده‌اند.

کافران دیدند احمد را بشر
خاک زن در دیده حس‌بین خویش
چون ندیدند از وی انشق القمر
دیده حس دشمن عقل است و کیش
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۶۰۶/۲-۱۶۰۷)

چشم حس را هست مذهب اعتزال
... هر که بیرون شد ز حس، سنی وی است
دیده عقل است سنی در وصال
اهل بینش، چشم عقل خوش‌پی است
گر بدیدی حس حیوان شاه را
پس بدیدی گاو و خر الله را
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۶۵-۶۱/۲)

مولوی در نهایت معتقد است که برای درک شئون و قوای معنوی انبیا باید از عالم افلاک و محسوسات رهایی یافت. درواقع، به جای تطبیق و تنزیل و تقلیل حال و کار انبیا به حال خود، درستی و نادرستی حال و کار خود را باید با آنان محک زد تا از آسیب‌های وهم و عقل در امان ماند:

کار و بار انبیا و مرسلون
تو برون رو هم ز افلاک و دوار
هست از افلاک و اخترها برون
وانگهان نظاره کن آن کار و بار
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۴۴۸-۳۴۴۷/۶)

بی محک پیدا نگردد وهم و عقل
این محک قرآن و حال انبیا
هر دو را سوی محک کن زود نقل
چون محک مر قلب را گوید بیا
تا ببینی خویش را ز آسیب من
که نه‌ای اهل فراز و شیب من
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۳۰۵-۲۳۰۴/۳)

۲-۴. بی توجهی به مبانی قرآن‌شناسی و وحی‌شناسی

بررسی و شناخت ابیات مولوی در حوزه قرآن‌شناسی، یا معرفی خصایص کتاب الهی نیز نشان می‌دهد که آرای او – برخلاف ادعا و انتظار – موید نظر صاحب فرضیه رؤیاءنگاری نیست. بحث مفصل درباره قرآن‌شناسی در مثنوی، مجال وسیعی می‌طلبد. از این رو، در اینجا فقط به عنوان تکمله بحث، برخی نکاتی که به موضوع رؤیاءنگاری و نقد آن مربوط می‌شود، به شماره و در حد اشاره بیان می‌شود:^{۱۲}

۱. مولوی، برخلاف رؤیاءنگار، به اعجاز قرآن اعتقاد دارد و آن را صد زبان و همانند عصای موسی و دم عیسی معرفی می‌کند که حروف و ترکیباتش علی‌رغم شباهت ظاهری با حروف عامیانه، تفاوت محتوایی و کارکردی دارد:
خود مگیر این معجز چون آفتاب
صد زبان بین نام او ام الکتاب

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۸۷۵/۴؛ ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۱۹۸/۳، ۱۳۲۸-۱۳۱۶/۵)

او مطابق نص برخی آیات و روایات معتقد است که قرآن افزون بر ظاهر، بواطنی نیز دارد که درک و فهم برخی بواطن و معانی آن از حیطه خردها و خردمندان ظاهری بیرون است:

همچو قرآن که به معنی هفت توست
خاص را و عام را مطعم در اوست
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۸۹۷/۳)

حرف قرآن را بدان که ظاهری ست	زیر ظاهر، باطنی بس قاهری ست
زیر آن باطن، یکی بطن سوم	که در او گردد خردها جمله گم
بطن چارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر بی ندید
توز قرآن ای پسر ظاهر مبین	دیو آدم را نبیند غیر طین
ظاهر قرآن، چو شخص آدمی ست	که نقوشش ظاهر و جانش خفی ست

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳/۲۴۴۷-۴۲۴۳)

مولوی بارها به تفسیر ظاهری و باطنی آیات و قصص قرآن (با عناوین مختلف و در دفترهای مختلف) اقدام و اشاره کرده است. او مخاطبان و به‌ویژه مفسران را از تفسیر به رأی و تأویل براساس هواوهوس پرهیز داده و انتقاد کرده است و از تأویلات و برداشت‌های اشتباه برحذر داشته و حتی به انگیزه‌های اهل تأویل و عوامل اشتباه در برداشت^{۱۳} نیز اشاره کرده است (ر.ک: روحانی، ۱۳۸۴، ص. ۹۳-۱۱۰).

۲. مولوی مخاطب خود را از اینکه وقایعی (آیات، حوادث، عنایاتی) را که پروردگار برای تصحیح ادراک و برگشت به حقیقت به او نشان می‌دهد، خواب و گمان پندارد و در دریای وهم و خیال بیفتد یا به دنبال تأویلات ناصواب باشد، برحذر می‌دارد:

واقعات سهمگین از بهر این	گونه‌گونه می نمودت ربّ دین
در خور سرّبد و طغیان تو	تا بدانی کوست در خوردان تو
تا بدانی کو حکیم است و خبیر	مصلح امراض درمان‌ناپذیر
تو به تأویلات می گشتی از آن	کور و کر، کین هست از خواب گران
و آن طیب و آن منجم در لمع	دیدت تعییرش پوشید از طمع

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴/۲۴۲۷-۲۴۳۱)

او شیوه‌راهیابی به معانی قرآن و برداشت‌های درست از آن را درک و تفسیر قرآن به قرآن، ترک هوای نفس و تسلیم قرآن شدن و در نهایت قرآنی شدن روح و مراجعه به کامل عقلا می‌داند:

معنی قرآن ز قرآن پرس و بس	وز کسی کآتش زدست اندر هوس
پیش قرآن گشت قربانی و پست	تا که عین روح او قرآن شدست

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۵/۳۱۲۸-۳۱۲۹)

قول حق را هم ز حق تفسیر جو	هین مگو ژاژ از گمان، ای سخت‌رو
آن گره کو زد، همو بگشایدش	مهره کو انداخت، او بریایدش
گرچه آسانت نمود آنسان سخن	کی بود آسان رموز من لدن؟

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۶/۲۲۹۲-۲۲۹۴)

مر تو را عقلی ست جزوی در نهان	کامل‌العقلی بجو اندر جهان
-------------------------------	---------------------------

(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱/۲۰۵۲)

او معتقد است که در مقابل احکام صریح نباید دست به تأویل و قیاس برد، بلکه باید فکر و ذهن خود را تأویل کرد:

گفت آن تأویل باشد یا قیاس در صریح امر، کم جو التباس
فکر خود را گر کنی تأویل به که کنی تأویل این نامشبهه
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۶۵۸/۵-۱۶۵۹)

همچنین مولوی مخاطب را از تأویل و برداشت‌های ناصواب بر حذر می‌دارد و تأویلات سست‌کننده را «تبدیل»، یعنی تغییر و تحریف عنوان می‌دهد:

حق بود تأویل کان گرم‌ت کند پرامید و چست و باشمرت کند
ور کند سست حقیقت این بدان هست تبدیل و نه تأویل است آن
این برای گرم کردن آمدست تا بگردد ناامیدان را دو دست
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۱۲۷-۳۱۲۵/۵)

صاحب مثنوی به‌طور ویژه نیز به مقولهٔ وحی‌شناسی پرداخته و برخی از خصایص وحی الهی را معرفی و اشارات گران‌قدر و تأمل‌برانگیزی ارائه کرده که همچنان با فرضیه رؤیاپنداری در تقابل یا مخالفت است و یا دست‌کم نمی‌توان از آن آرا برای آن فرض نادر، تأیید و موافقت صریحی استنباط کرد. در این موضوع نیز به برخی نکات، به شماره و اشاره اکتفا می‌شود:

۱. مولوی وحی و اهل وحی را صریحاً معصوم و پاک از اشتباه می‌داند. او وحی حق را از رمل و نجوم و خواب و رؤیا متمایز می‌شمارد و سخن غیروحیانی را در هوا و هبا می‌داند:

آن که معصوم آمد و پاک از غلط آن خروس جان وحی آمد فقط
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۳۳۷/۳)
منطقی کز وحی نبود از هواست همچو خاکی در هوا و در هباست
لوح محفوظ است او را پیشوا از چه محفوظ است محفوظ از خطا
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۴۶۶۹-۴۶۶۸/۶)
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب وحی حق و الله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان وحی دل‌گویند آن را صوفیان
... مؤمنان بنظر بنورالله شدی از خطا و سهو ایمن آمدی
(مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۸۵۵-۱۸۵۲/۴)

۲. او وحی را «گفتنی از حس نهان» می‌شمارد که با گوش جان تلقی می‌شود (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۱۴۶۱/۱) و به‌صراحت از قول حضرت نبی (ص) نقل می‌آورد که ایشان فرموده است که آواز خدا در گوش من همچون صدا و به‌صراحت در می‌رسد (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۸۸۲-۲۸۸۰/۲).

۳. او همچنین دربارهٔ پنهان‌بودن حقیقت وحی معتقد است که وحی حتی از عقل – که از مجردات و مخفیات است – هم پنهان‌تر است؛ چراکه امر آن سری و غیبی است (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۳۲۵۸/۲)؛ و می‌گوید که چون هر دلی شوندهٔ وحی نهانی نیست، از این رو حرف و صوت برای درک و ابلاغ وحی ضروری بوده است (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۹۷۹/۴) و در نهایت وحی را معیاری برای درستی و تشخیص وهم و عقل می‌داند، و نه برعکس (مولوی، ۱۳۸۷، د. ۲۳۰۴-۲۳۰۳/۴).

۴. مولوی به صراحت به عنوان وحی القلوب (وحی دل، وحی القلب، الهام) اشاره می‌کند که ربطی به وحی تصویری و رؤیایی ندارد. او «منشأ وحی را خدا و پیامبر را دریافت‌کننده کلام الهی می‌داند. از نظر وی، وحی از آسمان الوهیت نازل می‌شود» (نصری، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۹).

از پی روپوش عامه در بیان وحی دل گیرش که منظرگاه اوست	وحی دل گویند آن را صوفیان چون خطا باشد چو دل آگاه اوست
(مولوی، ۱۳۸۷، ص. ۱۸۵۳/۴-۱۸۵۴)	
گفت موسی را به وحی دل خدا	کای گزیده دوست می‌دارم تو را
(مولوی، ۱۳۸۷، ص. ۲۹۲۰/۴-۲۹۲۰)	
مکر نفس و تن نداند عام شهر	او نگردد جز به وحی القلب قهر
(مولوی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵۶۰/۳-۲۵۶۰)	

۵. مولوی درباره وحی تحذیر می‌کند و مخاطبان را به احتیاط دعوت می‌کند که مبدا شباهت برخی امور مثل وسوسه با وحی (از حیث تجرد و عقلی بودن) موجب بدگمانی یا تعجیل در برداشت و داوری شود، بلکه معتقد است در مقابل نص باید از قیاس مع الفارق دست کشید:

مرغ خاکی، مرغ آبی هم‌تنند هر یکی مر اصل خود را بنده‌اند همچنان که وسوسه و وحی الست هر دو دلالان بازار ضمیر گر تو صراف دلی، فکرت‌شناس ور ندانی این دو فکرت از گمان	لیک ضدانند، آب و روغن‌اند احتیاطی کن، به هم مانده‌اند هر دو معقولند، لیکن فرق هست رخت‌ها را می‌ستایند ای امیر فرق کن سرّ دو فکر چون نخاس لاخلافه گوی و مشتتاب و مران
(مولوی، ۱۳۸۷، ص. ۳۴۸۸/۳-۳۴۹۳)	
مجتهد هر گاه که باشد نص‌شناس چون نیابد نصّ اندر صورتی	اندر آن صورت نیندیشد قیاس از قیاس آنجا نماید عبرتی
(مولوی، ۱۳۸۷، ص. ۳۵۸۱/۳-۳۵۸۲)	

نتیجه‌گیری

عبدالکریم سروش، صاحب فرضیه رؤیایانگاری، برخی آیات الهی را فاقد مصداق تجربی و ملموس یا مدلول و معنا و مصداق‌های زبانی عادی می‌بیند. از این رو، می‌کوشد که با فرض رؤیایانگاری، وحی را به حیطه تجربه شخصی و همگانی و همه‌زمانی فروکاهد و داشتن استعداد خاص الهی در تلقی وحی را که بخش بیشتر آن موهوبی است منکر شود.

باتوجه به آنچه به اجمال گفته شد، فرضیه رؤیاپنداری وحی، در قیاس با مبانی اندیشه‌های مولوی در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه حوزه‌ها و موضوعات خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و قرآن‌شناسی در تقابل یا تفاوت افتاده است و صاحب آن فرض شاذّ که به زعم خود می‌کوشد با ارائه تفسیرها یا تأویل‌های مختلف، معانی ساده و عقل‌پسندی از آیات ارائه کند، درنهایت و به داوری این پژوهش نمی‌تواند فرض خود را — علی‌رغم برخی شواهد و مدّعیات — با

مبانی اندیشه‌های مولوی سازگاری و موافقت مناسب و معقول و مقبولی ببخشد؛ از این رو، دعوی ایشان که این فرض خود متأثر از مولوی و دیگر عارفان می‌دانند، هر چند ممکن است به تنهایی درست باشد؛ اما در مجموع هم با مبانی اندیشه‌های مولوی سازگاری و ملایمت ندارد و هم چون موجب مشکلات و تبعات و شبهاتی تازه می‌شود، موجه و مقبول نیست. در آخر، ضمن پذیرش این نکته مشهور که درک کم و کیف وحی و چستی آن به علت ابعاد فراحسی، مرموز و پنهان آن، نه تنها برای عموم که حتی برای خاصان نیز دشوار است، از این رو در این باره نکاتی قابل ذکر، توجه و پیشنهاد است: نخست، دشواری و پیچیدگی حقیقت وحی لازم نمی‌کند که حتماً همه آدمیان، با هر سطح فهم و ادراکی به سراغ فهم حقیقت وحی بروند و به شناخت کم و کیفش پردازند؛ بلکه این دشواری می‌تواند و باید موجب اجتهاد بیشتر در فهم و استنباط شود؛

دوم، اگر کسی نتوانست به فهم درستی از کم و کیف وحی نایل شود، لازم و درست و علمی نمی‌نماید که فهم یا فرض ابتدایی و پنداری خود را درست و نهایی و کامل بپندارد؛

و سوم، اگر کسی به جای اعتراف به عجز خود در ادراک وحی الهی، کار و حال پیامبر^(ص) را - با قیاس به نفس و به انگیزه‌های مختلف - مثل کار و حال خود گمان کند و معتقد باشد که حال چون ما نمی‌دانیم وحی چگونه بوده، باید حکم کنیم که حتماً مثل و مانند احوال ما (یا حداکثر مثل حال برخی اولیا و شعرا و عارفان) برای مثال در خواب و رؤیا بوده است، چندان درست نمی‌نماید و باز با احتیاط علمی که از شئون علم و عالمان است، به دور است.

بنابراین، برای فهم و تفسیر دقیق آیات و اشارات قرآنی و کم و کیف وحی، توجه به مقدمات و نتایج ضروری است و پیشنهاد می‌شود دقت بیشتری صورت گیرد تا به فرضیات و گمان‌های ساده‌انگارانه ساختارشکن و احیاناً هدایت‌سوز و تردیدافکن منجر نشود. به عبارتی، محقق نباید به علت درستی برخی شواهد،^{۱۵} عجولانه و بی‌محابا دست به طرح فرضیه‌هایی غریب بزند؛ بلکه بهتر، سالم‌تر و عافیت‌بخش‌تر آن است که محقق و مجتهد با دقت، تدبر و تعقل بیشتر در آیات و به تعبیر مولوی، با کمک عصای عقل و استدلال و با تفسیر اجتهادی آیات به یکدیگر و ارجاع متشابهات به محکومات، به فهم کامل‌تری از آیات دست یابد و در گشودن گره‌های موجود بکوشد و در درک نهایی معانی یا الفاظ آیات، فرصت فهم، اجتهاد و تفسیر را از مخاطبان و مفسران دیگر، به‌ویژه ادراک آیندگان دریغ نکند. از این رو، فهم درست‌تر از آیات مشکل یا متشابهات قرآن را محال و ناممکن نداند و نیز دست کم، بهتر است مولوی‌وار پس از بیان نظر خود آن را حقیقت نهایی نپندارد، و الله اعلم بالصواب بگوید و به جای تأویل ناصواب ذکر و حرف بکر الهی، خویش را تأویل کند، جان شود و از راه جان، امور روحی را دریابد و اسیر قیاسات و پندارهای خود باقی نماند.^{۱۶}

پی‌نوشت‌ها:

۱. در مقاله اول می‌خوانیم: «محمد^(ص) 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 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.

۲. و به مردم بگو خدا یکی است، بل او خدا را به صفت وحدت خود دیده و شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به

زبان خود باز می‌گوید. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا و فرشتگان و دانایان بر وحدانیت خدا گواهی می‌دهند، بل او گواهی خدا و فرشتگان و دانایان را خود دیده و شنیده و اینک راوی آن است. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو که رستاخیزی هست و میزانی و دوزخی و بوستانی و حشر خلاق و نشر کتب، بل وی بنفسه و بعینه، ناظر و راوی آن مناظر بوده است. بهشتیان را در حال مبادله جام‌های شراب و دوزخیان را در حال ریزش پوست‌های سوخته و رویش پوست‌های نو دیده است. به او خبر نداده‌اند که همه چیز تسبیح خدا می‌کند، بل او خود شاهد و شنونده تسبیح آنها بوده است و قس علیهذا. این تصور که فرشته‌ای آیه‌ها را به قلب محمد^(ص) فرو می‌ریخته است و او آن‌ها را بازخوانی می‌کرده است، باید جای خود را به این تصور دهد که محمد^(ص) چون گزارشگری جان‌بخش و صورتگر و حاضر در صحنه، وقایع را گزارش می‌کرده است. به جای این گزاره که در قرآن، الله گوینده است و محمد^(ص) شنونده، اینک این گزاره می‌نشیند که در قرآن محمد^(ص) ناظر است و محمد^(ص) راوی است. خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست، بل همه نظارت و روایت است. آن سری نیست بل این سری است! و البته همه بعین الله و باذن الله (سروش، ۱۳۹۵، ص. ۷۶-۷۷).

«سؤال: این نظاره‌ها و مشاهده‌ها در کجا رخ داده است؟ پاسخ: در رؤیا. خواننده می‌تواند به‌جای واژه رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل و متصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ملکوت استفاده کند (چنان که کرده‌اند)، اما نگارنده بدون مخالفت با آن‌ها، واژه رؤیا را به‌عمد برگزیده است تا اولاً از ابهامات دست‌وپاگیر آن مفاهیم کهن و متافیزیک هولناکشان حذر کند، و ثانیاً حقیقت تجربه پیامبرانه محمد^(ص) را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر نماید. آدمی نیست که خوابی ندیده باشد و رؤیا را در عمر خود بارها نیازموده و از تلخ و شیرین آن بی‌خبر باشد. لذا همه کس با رجوع به رؤیاهای خود می‌تواند چیزی که از آنچه بر رسولان و عارفان در خلوت مراقبه و در اعماق مکاشفه و در حضرت خیال و در عالم مثال می‌رفته است، دریابد و کامل را با ناقص قیاس کند و بویی از آن بوستان مستور ببرد. گرچه به قول مولانا: کار پاکان را قیاس از خود مگیر / گرچه ماند در نبشتن شیر و شیر» (سروش، ۱۳۹۵، ص. ۸۰).

«آنچه در این مقال دنبال می‌شود، هستی‌شناسی خیال و مثال و حضرات خمس و معرفت‌شناسی آنها نیست، بل پدیدارشناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهاست و این است آنچه قلب این مقال است، ... ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خوابنامه» ای را می‌خوانیم که زبانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است. درست است که زبانی عرفی و بشری و شیرین است، اما زبان خواب هم هست. خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش، باز هم رمز آلود و مه آلود است و نیازمند خوابگزاری، و زبان آن را معادل زبان بیداری گرفتن، خطایی مهلک و عظیم است» (سروش، ۱۳۹۵، ص. ۸۱).

۳. تاحدی که در جایی صریحاً می‌گویند: «یکی از پشتوانه‌های معنوی من در این مسئله جناب مولانا جلال الدین بوده است و اگر دریافت‌ها و آموزه‌های او نبود شاید ذهن من هم به این طرف سیر نمی‌کرد و سوق پیدا نمی‌کرد» (سروش، ۱۳۹۹-۲۰۲۰، دقیقه ۲-۳ سخنرانی «مولانا و پدیده وحی») ایشان در این سخنرانی با ذکر مباحث و ابیاتی از مولوی (مثل نظریه وحدت عاشق و معشوق و نبی با خداوند و استفاده از تمثیلاتی مثل تمثیل و استناد به آیه ما رمیت اذ رمیت، و تمثیل و ارتباط خواب و وحی، و استفاده از تمثیل نقش پری در آدمی و نیز تمثیل می و تأثیر آن می‌کوشند که فرض خود را مستند و مورد تأیید اندیشه‌های عرفانی - تمثیلی مولوی جلوه دهند. البته نگارنده می‌پذیرد که این نوع تمثیلات در مثنوی هست و می‌تواند ملهم دکتر سروش در فهم رؤیایی هم باشد ولی این گمان که مولوی یا اندیشه‌های او نیز لابد با او یا این فرض الزاماً هم‌رأی و هم‌جهت است یا اینکه تفسیر و تأویل سخن مولوی هم لابد به فرض رؤیابندیشی می‌انجامد، صحیح نیست، بلکه باید گفت که نظر مولوی، باتوجه‌به تحلیل و اشاراتی که انجام شد بیشتر موید وحی زبانی می‌تواند بود، نه وحی رؤیایی.

۴. گفتنی است که تعبیر پدیدارشناسی نیز خود دستخوش این اختلاف در تعبیر و تعریف و کاربرد است (ر.ک: خرماشاهی،

- ۱۳۷۵، ص. ۱۶۷-۱۶۸) که کاربردهای چهارگانه پدیدارشناسی را در چهار گروه (نخست در معنای مبهم، موسع و شیوه‌ای غیرنقدانه، دوم در معنای مطالعه تطبیقی و رده‌بندی انواع مختلف پدیده‌ها (پدیدارهای مختلف دینی، سوم یک رشته یا حوزه یا شیوه خاص در دین پژوهی، و چهارم متأثر از پدیدارشناسی فلسفی) دسته‌بندی کرده است.
۵. اما این استاندارد، چنان‌که گفته شد، بیشتر از آنکه متکی به شواهد متقن باشد، متکی بر آرا یا اقوال و تجارب عرفانی یا تأویلات و به‌ویژه برخی تمثیلات ذوقی و ادبی یا عرفانی است.
۶. «این نظریه در مقام توجیه مرتکب مغالطات متعددی چون خلط نسبت، دلیل ناکافی و تعمیم شتابزده شده است و جامعیت لازم را در رجوع به منابع و تحلیل ساختاری قرآن ندارد» (آقای و اترک، ۱۳۹۸) لازم به اشاره است که در مباحثی مثل مبحث اتحاد، و الهام و وحی، و در تشبیه کار انبیا به شعرا و عرفا این مشکلات منطقی بیشتر وضوح دارد.
۷. نگارنده به تناسب مجال و مقال فقط به برخی از این اشکالات و اختلاف دیدگاه و تفاوت برداشت‌ها می‌پردازد و سایر نقدها و اشکالات خود را به مجال و مقال‌های دیگر وا می‌گذارد یا ارجاع می‌دهد.
۸. البته هم مبانی اندیشه‌های مولوی محدود به این چند حوزه نمی‌شود و هم اینکه طرح مفصل هر کدام از این مباحث منوط به نگارش مقالات یا حتی کتاب‌های متعدد می‌تواند بود.
۹. بحث اعجاب از کار و قال خداوند که از مضامین و اشارات رؤیاینگار برمی‌آید، کم‌وبیش یادآور حال و قال منکران نبوت و معاد در قرآن است که ایشان نیز در انکار نبوت و بی‌اعتقادی به آخرت غالباً دلیلی اقامه نمی‌کردند و بلکه فقط اظهار تعجب می‌کردند و این امور را ناممکن می‌دانستند (ق/۲، رعد/۵).
۱۰. البته راه‌حلی که این عارف برای فهم و اقرار به این نوع تسبیحات ظاهراً ناممکن و دشوار فهم و باطنی ارائه می‌کند، راه حلی عقلی و مادی نیست بلکه او راه را در رفتن از عالم جسم به عالم جان و عالم توحید و راه‌بردن و تبیل معرفی می‌کند، یعنی راهی باطنی و سلوکی که موجب شناخت حقایق باطنی عالم شود: پس پیاپی می‌رود دوری ز اصل / تا رگ مردیت آرد سوی وصل (مولوی، ۱۳۸۷، ج. ۳۶۹۸/۴).
۱۱. مشورت می‌رفت در ایجاد خلق / جانسان در بحر قدرت تا به خلق (مولوی، ۱۳۸۷، ج. ۱۷۱/۲).
۱۲. در قرآن کریم نیز این مطلب به صراحت آمده و تأیید شده است که: قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ: ابراهیم/۱۱، وَ: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ كَهْف/۱۱۰.
۱۳. مخاطبان برای اطلاع بیشتر به پژوهش‌های دیگر و از جمله مقاله «قرآن در مثنوی معنوی» (روحانی، ۱۳۷۹) مراجعه فرمایند.
۱۴. مثل هواپرستی و کمی ایمان (مولوی، ۱۳۸۷، ج. ۱۰۷۷/۱-۱۰۸۱)؛ ضعف عقل و بینش و گرفتار وهم و نفس شدن: (مولوی، ۱۳۸۷، ج. ۱۰۹۰/۱-۱۰۸۱، ۳۷۴۳-۳۷۴۴، ۱۲۴۹-۱۲۵۲)؛ و نیز دشواری و دوری فهم آدمیان نامحرم و عقل بحثی از سر و وجود حق تعالی (مولوی، ۱۳۸۷، ص. ۳۶۵۴-۳۶۵۲)، و در نتیجه درافتادن در تأویلات غلط (مولوی، ۱۳۸۷، ج. ۲۶۵۴/۵)؛ و اینکه گاه برخی تأویلات و برداشت‌ها ساده‌انگارانه یا برای مقاصد دنیایی است (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، ج. ۳۳۵۴-۳۳۶۰)؛ یا برای حفظ نفس و مثلاً تنبلی و عدم جهد و اجتهاد کامل است (ر.ک: مولوی، ۱۳۸۷، ج. ۳۱۱۱/۵-۳۱۱۶).
۱۵. بحث تفصیلی درباره وحی‌شناسی مولوی چنان‌که می‌دانیم محدود به این موارد نمی‌شود و البته وجود مقالات و کتاب‌هایی که به این موضوع پرداخته‌اند، ما را در این مجال اندک از تفصیل بیشتر بی‌نیاز می‌کند.
۱۶. مثل اینکه برخی وحی‌ها در رؤیا صورت می‌گرفته و برخی امور در نزول وحی به رؤیا شباهت داشته و برخی تصویرهای قرآنی که در عالم ظاهر تجربه‌ناپذیر و عادت‌گریز و یا مصداق‌ناپذیر می‌نموده است.
۱۷. قطب گوید مر تو را ای سست حال / آنچه فوق فهم تو باشد محال

جان شو و از راه جان جان را شناس / یار بینش شونه فرزند قیاس (مولوی، ۱۳۸۷، ج. ۳/۳۶۵۵-۳۶۵۶).
کرده‌ای تأویل حرف بکر را / خویش را تأویل کن نی ذکر را (مولوی، ۱۳۸۷، ج. ۱/۱۰۸۰).

منابع

قرآن کریم.

- آقای، اصغر، و اترک، حسین (۱۳۹۸). وحی رؤیایی: بررسی نظریه رؤیاانگاری وحی. *اندیشه نوین دینی*، ۱۵ (۵۷)، ۸۲-۷۱.
<http://andishe.maaref.ac.ir/article-1-923-fa.html>
- بازافکن، کاظم (۱۴۰۰). *وحی و معجزه از دیدگاه مولوی*. شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- برزگر تبریزی، فائزه، و آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۹۴). کشف مغالطات در پردازش ایده بی‌صورتی وحی. *معرفت کلامی*، ۶ (۲)، ۱۱۷-۱۳۵.
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1115822>
- پژوهنده، لیل (۱۳۹۰). وحی القلوب یا وحی دل‌ها با تأکید بر آرای مولوی. *مطالعات عرفانی*، ۷ (۱)، ۶۲-۳۵.
https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_112941.html
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۵). دین‌پژوهی (ج. ۱). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضایی، ایرج (۱۳۸۲). وحی و الهام و انواع و مراتب آن در مثنوی مولوی. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تبریز)*، ۴۶ (۱۸۸)، ۴۴-۱۹.
https://journals.tabrizu.ac.ir/article_1686_294.html
- روحانی، رضا (۱۳۸۴). تأویل و انواع آن در مثنوی معنوی. *پژوهش‌های ادبی*، ۳ (۹)، ۹۳-۱۱۰.
<http://lire.modares.ac.ir/article-41-37304-fa.html>
- روحانی، رضا (۱۳۷۹). قرآن در مثنوی معنوی. *هنر دینی*، ۴ (۴)، ۱۱۵-۱۳۶.
<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/382277>
- زمانی، کریم (۱۳۸۲). *میناگر عشق*. نشر نی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲-۱۳۹۵). *محمد راوی رؤیاهای رسولانه: مقاله اول تا ششم*.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۵). *مجموعه آثار (۴) مقالات (به کوشش امیر قربانی؛ ص. ۷۵-۱۷۹، تاریخ نشر الکترونیک فروردین ۱۳۹۵)*.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۹). سخنرانی «مولانا و پدیده وحی». www.javed.ir
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی (نیکلسن، مصحح)*. کاروان.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۵الف). *نقدی بر رؤیاهای رسولانه*. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۵ب). *انکار قرآن*. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- نصری، عبدالله (۱۳۹۱). *راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین*. سروش.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۷). *منشأ وحی در اندیشه مولوی*. *متن پژوهی ادبی (زبان و ادب)*، ۱۲ (۳۶)، ۱۷۷-۱۹۴.
<https://doi.org/10.22054/ltr.2008.6461>

References

The Holy Quran.

- Aghaei, A., & Atrak, H. (2019). Visionary Revelation: A Study of the Visionary Theory of Revelation. *Andisheh Novin Dini*, 15(57), 71-82. <http://andishe.maaref.ac.ir/article-1-923-fa.html> [In Persian].
- Barzegar Tabrizi, F., & Ayatollahi, H. (2015). Discovering Fallacies in Processing the Formless Idea of Revelation. *Marafat Kalami*, 6(2), 117-135. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1115822> [In Persian].
- Bazafkan, K. (2019). *Revelation and Miracle from the Perspective of Rumi*. International Publishing and Publishing Company. [In Persian].
- Khorramshahi, B. (1996). *Religious Studies* (Vol. 1). Humanities Research Institute. [In Persian].
- Maulavi, J. M. (2008). *Spiritual Mathnawi* (Nicholson, Ed.). Karvan. [In Persian].
- Nasri, A. (2008). The Origin of Revelation in Rumi's Thought. *Literary Textual Studies (Language and Literature)*, 12(36), 177-194. <https://doi.org/10.22054/ltr.2008.6461> [In Persian].
- Nasri, A. (2016a). *Critique of Prophetic Dreams*. Islamic Culture Publishing House. [In Persian].
- Nasri, A. (2016b). *Enkar Quran*. Islamic Culture Publishing House. [In Persian].
- Nasri, A. (2012). *The Secret of the Text: Hermeneutics, Text Readability, and the Logic of Understanding Religion*. Soroush. [In Persian].
- Pazhoohandeh, L. (2011). The Revelation of the hearts with emphasis on the Mowlanas (Rumi) Views. *Mystical Studies*, 7(1), 35-62. https://s-erfani.kashanu.ac.ir/article_112941.html?lang=en [In Persian].
- Rezaei, I. (2003). Revelation and Inspiration and Its Types and Levels in Rumi's Mathnavi. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities (Tabriz)*, 46(188), 19-44. https://journals.tabrizu.ac.ir/article_1686_294.html [In Persian].
- Rouhani, R. (2000). The Quran in the Mathnavi Manavi. *Religious Art*, (4), 115-136. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/382277> [In Persian].
- Rouhani, R. (2005). Interpretation and Its Types in the Spiritual Mathnavi. *Literary Studies*, 3(9), 93-110. <http://lire.modares.ac.ir/article-41-37304-fa.html> [In Persian].
- Soroush, A. (2013-2014). *Mohammad the Narrator of Prophetic Dreams: Articles 1 to 6*. [In Persian].
- Soroush, A. (2016). *Collection of Works (4) Articles* (edited by Amir Ghorbani, pp. 75-179, Electronic Publication Date: April 2016). [In Persian].
- Soroush, A. (2020-2021). *Lecture "Maulana and the Phenomenon of Revelation"*. www.javed.ir [In Persian].
- Zamani, K. (2003). *Minagar Eshgah*. Ney Publishing House. [In Persian].