

۱۴۸

پیدایش و تحول نظریه الهام به‌یادبرایات

علی آشتیانی

چکیده

برخی از آیات و نیز گزارش قرآن درباره القای برخی از معارف در دل شماری از انسان‌های غیر نبی، زمینه‌ساز پیدایش تفکر و نظریه تازه‌ای در شناخت‌شناسی اسلامی شده است. بر اساس این نظریه و نگرش، که در گذر ایام و به تدریج، رو به رشد و استقلال نهاد، انسان می‌تواند در کنار شناخت تجربی، عقلی و وحیانی، به نوع دیگری از شناخت دست یابد که زمینه، قلمرو و ابزار متفاوتی دارد و جهان‌بینی متفاوتی را پدید می‌آورد. زمینه و راه دست‌یابی به چنین فهم و درکی، که می‌توان آن را «شناخت و معرفت الهامی و عرفانی» نامید، فقط تزکیه و تهذیب نفس و طهارت روح و روان، و یگانه ابزار دریافت آن دل آدمی است، و همه مؤمنان صالح و پرهیزگار می‌توانند متناسب با ایمان، عمل صالح و طهارت روحی خود از معرفت یاد شده برخوردار باشند. چنین شناختی، که بی‌هیچ زمینه حسّی و عقلی به یکباره و فقط از سوی خداوند افاضه می‌شود، جلوه‌ای از امداد غیبی الهی در زندگی بشر است. از برخی گزارش‌های رسیده برمی‌آید که «الهام» به عنوان یکی از منابع شناخت، ابتدا در حوزه مسائل و چالش‌های نخستین کلامی مورد توجه مسلمانان قرار گرفت و آنگاه به قلمرو عرفان و فلسفه راه یافت. نسبت معرفت الهامی با وحی، نبوت، خاتمیت، القائات شیطانی و آموزه‌های شریعت، از چالش‌های پیش روی این نظریه است.

مقدمه

از مدعیان دروغین، افراط و تفریط‌ها، کژروی‌ها و چالش‌های خونین را به روشنی مشاهده نمود. ارائه تصویری هر چند کوتاه از سیر پیدایش و تحول چنین ایده‌ای در اندیشه اسلامی، به ویژه با تأکید بر آیات قرآن، در این باره گرهگشا و سامانگر می‌نماید.

اعتقاد به ارتباط افراد غیر نبی با عالم ملکوت و دریافت برخی از معارف و دانستنی‌های غیرمعارف از آن، پیشینه دیرینی در تاریخ ادیان توحیدی، به ویژه تاریخ فرهنگ و اندیشه اسلامی، دارد. با نگاهی گذرا به تاریخ این باور باستان، در کنار نمونه‌های صادق این ارتباط، می‌توان رده‌بای بسیاری

مفهوم‌شناسی «الهام»

«الهام» در لغت، مصدر باب «افعال» از ریشه «ل - ه - م» است. فرهنگ‌نویسان عربی، «الْهَمُّ» را «بلعیدن به یکباره»^(۱) و «بلعیدن»^(۲) معنا کرده‌اند. برخی پژوهشگران واژه‌های قرآن، در تلاشی نه چندان موفق و با هدف ارائه یک مؤلفه معنایی مشترک از همه موارد به کار رفته، «الْهَمُّ» را در اصل، به معنای «ورود چیزی در درون چیز دیگر» دانسته‌اند، با این توضیح که گاهی در امور مادی - مانند بلعیدن غذا - و گاه در ارتباط با امور معنوی - همچون القای معارف و معانی در دل - به کار می‌رود.^(۳) معنای لغوی «الْهَمُّ» و نیز اثرپذیری از کاربرد قرآنی «الهام»^(۴) و تفسیر مفسران نخستین از آن، سبب شده است واژه‌نامه‌های عربی «الهام» را به معنای «تلقین»^(۵) «القای چیزی در دل»^(۶) و «القای چیزی در دل از سوی خداوند و ملأ اعلا»^(۷) بدانند.

الهام به عنوان یکی از گونه‌ها و مراتب وحی الهی به مفهوم لغوی و عام آن،^(۸) و نیز تفاوت‌های آن دو، از مباحث دیگری است که در فرهنگ‌نامه‌های عربی بازتاب یافته است.^(۹) این واژه در زبان فارسی و با اثرپذیری از عربی، به معنای در دل افتادن، در دل افکندن، در دل افکندن نیکی، در دل افکندن چیزی، در دل افکندن چیزی از سوی خدا، که وی را به انجام یا فروگذاری چیزی وادارد، آموختن و فرو خواندن چیزی به کسی ترجمه شده است.^(۱۰)

الهام به رغم کاربرد نسبتاً چشمگیر آن در منابع تفسیری،^(۱۱) روایی،^(۱۲) کلامی^(۱۳) و اخلاقی^(۱۴) مسلمانان، بیش از همه، اصطلاحی عرفانی است^(۱۵) و می‌توان فارغ از برخی اختلاف‌ها در تعریف، آن را القای بی‌واسطه یک معنا، معرفت یا انجام کاری در دل انسان برگزیده خواند که از سوی خدا و فرشته صورت می‌پذیرد.^(۱۶) این اصطلاح به رغم اقتباس از الهام به کار رفته در قرآن^(۱۷) و اشتراک با آن در برخی مؤلفه‌های معنایی، تفاوت‌های چندی نیز با آن دارد.^(۱۸)

پیشینه تاریخی

اعتقاد به ارتباط آدمی با موجودات فرابشری، اعم از خدا، فرشتگان، جنّ و شیاطین و دریافت برخی از معارف و دانستنی‌های غیرمعارف از آنان، پیشینه دیرینی در تاریخ ادیان و فرهنگ‌های بشری دارد. کاربرد «وحی» در کتاب مقدّس به معنای «الهام» در اغلب موارد،^(۱۹) و عده برخوردار از الهام به نویسندگان عهد جدید در کتاب مقدّس،^(۲۰) اعتقاد متکلمان مسیحی به برخوردار از کاتبان کتاب مقدّس از الهام و ارشاد الهی در نگارش آن^(۲۱) از جمله مؤیدهای این مدعا است. البته این مدعا با چالش‌های جدی و مهمی روبه روست.^(۲۲)

از سوی دیگر، باور دیرین در فرهنگ عرب جاهلی به ارتباط

پدیده‌های شعر و کهنات با القات جنّ و شیاطین، مؤید دیگری در این زمینه به شمار می‌رود. برخی از اشعار جاهلی،^(۲۳) گزارش‌های تاریخی^(۲۴) و نیز آیاتی از قرآن کریم^(۲۵) نشان می‌دهد که عرب عصر نزول، به ویژه ساکنان قدیمی تر شبه جزیره عربستان، ارتباط یاد شده را به خوبی می‌شناخته‌اند. آنان شاعران را انسان‌هایی الهام شده، شعر را معرفتی فراطبیعی و هر شاعری را دارای جنّی ویژه و به نام می‌پنداشتند. بر این اساس، گاهی شاعران برای مدت محدودی به تسخیر جنّ خاص خود در آمده و در حالتی خلسه مانند و متأثر از القات آن، اشعاری را می‌سرودند که در حالت عادی از سرودن آن ناتوان بودند.^(۲۶) در باور عرب جاهلی، کاهنان نیز غیبگویی‌ها و پیشگویی‌های خود را از القات شیاطین می‌گرفتند. بنا بر اعتقاد آنان، شیاطین به سبب ویژگی‌های خاص وجودی، از مرزهای زمین و آسمان‌ها عبور کرده و با دسترسی به اخبار غیب و نهران، آن را به کاهنان، القا می‌کردند.^(۲۷)

در این میان، سخنان مسجّع و موزون، برجسته‌ترین و رایج‌ترین سبک بیانی و گفتاری ادراکات الهامی و القات موجودات فراطبیعی به شمار می‌رفت.^(۲۸) مقایسه نابجای آیات مسجّع قرآن با اواد سحرانگیز،^(۲۹) سروده‌های شاعران ملهم از جنیان،^(۳۰) القات شیطانی^(۳۱) و سخنان مسجّع کاهنان^(۳۲) نیز در چنین زمینه و ذهنیت فکری و فرهنگی صورت می‌پذیرفت. در واقع، مشرکان قریش اصل ارتباط انسان با موجودی فرابشری و دریافت برخی معارف فراطبیعی از آن را کاملاً می‌شناختند و بدان باور داشتند؛ اما در این پندار و ادعا، که منبع الهام و القای پیامبر ﷺ نیز جنّ و شیاطین است، نه خدا و فرشته، به خطا می‌رفتند.^(۳۳)

بررسی اشعار جاهلی، آیات قرآن، منابع لغوی، تفسیری، تاریخی و عدم دست‌یابی به شواهدی مستند، نشان می‌دهد که پیش از اسلام، واژه «الهام» درباره ارتباط یاد شده به کار نمی‌رفت و کاربرد مصطلح آن مربوط به پس از نزول قرآن و متأثر از آن است. عرب جاهلی در این باره، بیشتر از واژه «وحی» و مشتقات آن و نیز واژگان «تعلیم»،^(۳۴) «القا»^(۳۵) و «نزول»^(۳۶) بهره می‌گرفت.

سیر پیدایش و تحوّل نظریه

واژه «الهام»، که فقط یک بار و در شکل فعل ماضی آن در قرآن آمده، فقط درباره انسان، آن هم به معنای «القای بی‌واسطه و تکوینی (فطری) تقوا و فجور از سوی خدا در جان (نفس) وی» همزمان با آفرینش ساحت روحانی^(۳۷) او به کار رفته است: ﴿وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس: ۱۰۷) اما برخی مفسران نخستین^(۳۸) و به تبع آنان، قریب به اتفاق مفسران شیعه^(۳۹) و سنی^(۴۰) واژه یاد شده را در مفهومی کاملاً نزدیک به

معنای اصطلاحی آن و به عنوان یکی از مراتب و گونه‌های وحی الهی - به مفهوم لغوی و نه فقط مصطلح آن - در تفسیر برخی کاربردهای قرآنی «ایحاء» مورد توجه و تأکید قرار داده‌اند. آیات یاد شده، که صیغه‌های گوناگون ایحاء در آنها به کار رفته، اغلب بیانگر القای برخی معارف و معانی به افرادی غیر از انبیا^(۴۱) یا هدایت تکوینی برخی حیوانات^(۴۲) و نیز بعضی پدیده‌های طبیعی^(۴۳) از سوی خداوند است.

در توضیح چرایی تفسیر موارد یاد شده از «وحی» الهی به «الهام»، به رغم تفاوت کاربرد قرآنی آن دو، باید به منشأ کلامی آن توجه داشت؛ زیرا از یک سو، پدیده وحی در قرآن، بیش از همه، درباره ارتباط ویژه خدا با انبیا به کار رفته است. از این رو در، کلام و ادبیات معارف اسلامی نیز «وحی» به معنای اصطلاحی آن، فقط برای وحی نازل شده بر پیامبران، علم (نام خاص) شده است.^(۴۴)

حضرت موسی^{علیه السلام} به واسطه صوت - البته نه لزوماً قابل درک و شنیدن با گوش سر - و تکلم نوع سوم یا واسطه فرشته صورت می‌گیرد؛ اما در نوع نخست تکلم، هیچ یک از دو واسطه یاد شده دخیل نیست. از این رو، نمی‌توان آن را جز به معنای القای مستقیم معارف و معانی از سوی خدا در دل انسان دانست^(۵۲) و این همان معنای مصطلح «الهام» است. وحی فرشته نیز می‌تواند افزون بر اینکه در قالب شنیدن صدای تنها یا شنیدن آن همراه با دیدن فرشته باشد، با القای مستقیم در دل و بدون هیچ واسطه و ارتباط دیداری و شنیداری - دست‌کم قابل درک با چشم و گوش سر - باشد و این یاز همان الهام اصطلاحی است. نکته مهم و شایان توجه اینکه مطلق بودن واژه «بشر»، در آیه می‌رساند که ارتباط خدا با بشر از سه راه یاد شده فقط در انحصار انبیا الهی نیست.

دقت در تفاوت کاربرد قرآنی «الهام»^(۵۳) و «ایحاء» می‌تواند



از سوی دیگر، الهام به کار رفته در قرآن^(۴۵) با برخی گونه‌ها و مراتب وحی، در القای نهانی، درونی و قلبی بودن و داشتن منشأ الهی، اشتراک دارد.^(۴۶) بر همین اساس، به نظر می‌رسد تفسیر برخی از مصادیق وحی الهی به الهام، به ویژه در ارتباط با افرادی همچون مادر حضرت موسی^{علیه السلام} و حواریان^(۴۷) به عنوان اقدامی گریزآمیز و بیشتر با هدف تفکیک آن از وحی به انبیا و نیز از بین بردن شائبه پیامبری آنان صورت گرفته است.^(۴۸)

همچنین تفکیک مواردی از وحی، که مصدر آن خداوند است، از موارد دیگر نیز می‌تواند در این باره دخیل باشد، به ویژه آنکه برخی آیات نشان می‌دهد قرآن درباره الهام اصطلاحی نیز همان واژه «وحی» را به کار برده است؛ از جمله بیشتر مفسران شیعه^(۴۹) و سنی^(۵۰) درباره کاربرد نخست وحی در آیه ۵۱ شوری ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ﴾ این دیدگاه را دارند. حصر در آیه مزبور، نشان می‌دهد که وحی نخست بی‌هیچ واسطه دیداری و شنیداری حسی، بین خدا و انسان برقرار می‌شود.^(۵۱) توضیح بیشتر اینکه سخن گفتن خدا از ورای حجاب، مانند تکلم با

در ارتباط با تفسیر موارد یاد شده از وحی به الهام، تأمل برانگیز و چالش‌آفرین باشد. بررسی کاربردهای قرآنی وحی نشان می‌دهد که این واژه هماهنگ با کاربردهای لغوی اش، در اصل، به معنای تفهیم و اعلام و القای سریع و نهانی یک معنا و معرفت است که پوشیده از دیگران، فقط برای مخاطب خاص آن قابل فهم است.^(۵۲) دقیقاً بر همین اساس است که در شعر جاهلی، صدای ویژه شترمرغ در ارتباط با هم‌نوع خود^(۵۵) و نیز حروف نگاشته شده که به سبب بی‌سوادی اغلب عرب‌ها برای آنان در عین معناداری، نامفهوم بوده، «وحی» خوانده شده است.^(۵۶) این‌گونه ارتباط معرفتی می‌تواند در اشکال گوناگون و در میان مراتب مختلف وجودی برقرار باشد. از این رو، گاهی با واسطه و در قالب زبانی (اصوات)،^(۵۷) رؤیا، وسوسه^(۵۸)، نوشتار و اشاره^(۵۹) و گاه در شکل بی‌واسطه، اعم از القای تکوینی (غریزی و طبیعی)^(۶۰) و قلبی (الهام مصطلح)^(۶۱) صورت می‌پذیرد.^(۶۲)

همچنین دو طرفی که واژه «وحی» به مفهوم عام، ارتباط شناختی میان آن دورا بیان می‌کند، می‌توانند مرتبه و سنخ وجودی همگون یا ناهمگون داشته باشند. بر این اساس است که افزون بر

کاربرد آن دربارهٔ اعلام و القای خداوند به فرشتگان، (۶۳) پیامبران، (۶۴) برخی انسان‌های غیر نبی، (۶۵) و نیز بعضی حیوانات و پدیده‌های طبیعی (۶۶) دربارهٔ القائنات شیاطین به یکدیگر و به انسان‌ها (۶۷) و نیز انسان به انسان هم (۶۸) به کار رفته است. (۶۹) البته مصادیق متعدد یاد شده برای وحی در کنار برخی مشترکات، از نظر ماهیت، کاملاً با یکدیگر متفاوت است. (۷۰)

رویکردهای قرآنی و تفسیری الهام

برای تسهیل بحث «الهام» و براساس تعریفی که مفسران از آن به دست داده‌اند، رویکرد قرآنی و تفسیری الهام به تفکیک، تحت چهار عنوان الهام فطری، قلبی، غریزی و طبیعی بررسی می‌شود:

۱. الهام فطری (۷۱)

تنها کاربرد قرآنی «الهام» که به شکل فعل ماضی آن آمده، «الهام فطری» تفسیر شده است: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (شمس: ۱۰-۷) در توضیح آیات یاد شده و الهام فطری، باید گفت: در بینش قرآنی، آفریدگانی همچون جمادات، گیاهان، حیوانات و نیز هر دو ساخت وجودی انسان، یعنی جسم و جان او هر یک به تناسب و در پرتو یکی از دو هدایت تکوینی و تشریحی خداوند، قابل رشد تکاملی است. (۷۲) در این فرایند، افزون بر شرایط لازم و تغذیه سالم، بر کنار بودن از شرایط نامساعد و تغذیه ناسالم، ضرورتی انکارناپذیر است، با این تفاوت که شرایط و غذای لازم برای رشد و تکامل روح و جان آدمی، چیزی جز باورها، احساسات و عواطف و رفتارهای سالم گوناگون نیست. از این‌رو، عناصر یاد شده در ادبیات معارف اسلامی با عناوینی همچون توحیدی، شرک آلود، کفرآمیز، حرام، حلال و واجب و در دو دسته سالم و ناسالم جای گرفته است تا براساس آن، زمینه‌گزینش آزادانهٔ عناصر سالم و دوری جستن از عناصر ناسالم برای رسیدن به رشد تکاملی و کمال مقصود آدمی فراهم گردد. آیات یاد شده (شمس: ۱۰-۷) نیز در این زمینه قابل تفسیر و ارزیابی است. از این آیات برمی‌آید که هنگام آفرینش روح و جان آدمی (نفس)، گونه‌ای از شناخت و آگاهی در ارتباط با آنچه قرآن آن را «تقوا و فجور» می‌نامد، به وی داده شده است. (۷۳) برخی مفسران، آیه ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (بلد: ۱۰) را نیز بیانگر همین معنا دانسته‌اند. (۷۴)

براساس این شناخت، اگر کسی با گزینش آزادانه، تقوا پیشه کند و به وسیلهٔ آن، به تزکیهٔ نفس و پرورش استعدادهای روحی خود بپردازد، با رسیدن به کمال انسانی، رستگار می‌شود و کسی که به سبب آلوده شدن به فجور، استعدادها و توانمندی‌های روحی خود

را تباه سازد و از رسیدن به کمال، بازماند، نادم و ناامید می‌گردد. (۷۵) اما به رغم آنچه گفته شد، چپستی، چگونگی و تجربه و تکرار ناپذیری الهام یاد شده، ناشناخته بودن بسیاری از لایه‌های هزارتوی روح و روان آدمی، وجود گرایش‌های جبرگرایانه و تصور دلالت آیه بر وجود تضاد (تقوا و فجور) در نهاد انسان، سبب شده است که از همان آغاز، تفاسیر و برداشت‌های متفاوتی در این باره پدید آید. در آغاز، مفسران نخستین با دو رویکرد کاملاً متفاوت به الهام فجور و تقوا نگریسته‌اند:

دیدگاه مشهور، که از سوی شماری از مفسران نامدار همانند ابن عباس، مجاهد، قتاده و ضحاک گزارش شده، تفسیری سازگار با آزادی اراده و اختیار آدمی است. بنابر دیدگاه این گروه، که «الْهَمُّ» را با الفاظ نزدیک به هم و قابل جمعی همچون «عَلِمَ» (یاد داد)، «عَرَفَ» (شناختند، آگاه کرد) و «بَيَّنَّ» (روشن و معلوم ساخت) تفسیر کرده‌اند، خداوند شناخت مربوط به تقوا و فجور را به انسان داده است، منتها به زمان و چگونگی آن نپرداخته‌اند. (۷۶)

دیدگاه دوم، که منسوب به ابن جبیر، ابن زید و پذیرفته زجاج و واحدی است، گویا برای گریز از قول به لزوم تضاد در نهاد آدمی و با تفسیری جبرگرایانه و سازگار با گرایش اشعری، الهام فجور را مربوط به کافر، و مؤمن را مُلْهَمٌ به تقوا می‌داند. واحدی با تأکید بر تفاوت «الهام» با «تعلیم»، «تعریف» و «تبیین»، آن را به معنای «نهادن» چیزی در دل و جان انسان از سوی خداوند و در نتیجه، ملزم ساختن وی بدان می‌داند. (۷۷) در برخی از منابع تفسیری، روایتی منسوب به پیامبر ﷺ و به عنوان مؤید این دیدگاه، گزارش شده است. از این روایت برمی‌آید که انسان براساس آنچه از پیش برای او مقدر شده است، عمل می‌کند. (۷۸) فخر رازی با پذیرش این دیدگاه، آن را با معنای لغوی «الْهَمُّ» و «الهام» و دیدگاه نخست را با رویکرد اعتزالی سازگار می‌خواند. وی در رد استدلال به آیه ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (شمس: ۹)، که الهام فجور و تقوا به نوع بشر و آزادی اراده در گزینش یکی از آن دو را می‌رساند، به قول شماری از مفسران نخستین استناد می‌کند که فاعل «زکی» و «دستی» را خداوند دانسته‌اند؛ یعنی کسی (مؤمن) رستگار می‌شود که خداوند با دادن توفیق طاعت، وی را تزکیه و اصلاح می‌کند و کافر به سبب خواری و خذلانی که خداوند به آن دچارش می‌سازد، ناامید می‌گردد. (۷۹) تفسیر جبرگرایانهٔ این گروه، از سوی اغلب مفسران متأخر، اعم از شیعه (۸۰) و سنی، (۸۱) که تفسیر مبتنی بر آزادی اراده و اختیار را پذیرفته‌اند، گاه نادیده انگاشته و گاه فقط گزارش شده است.

اختلاف بر سر منشأ الهام تقوا و فجور، از چالش‌های دیگر مربوط به آیه و نتیجه خلط میان الهام فطری و اصطلاحی است. برخی بر خلاف همهٔ مفسران یاد شده، از یک‌سو، با همانند انگاشتن الهام فجور و امر به فحشا، نسبت آن به خدا را ناروا

۲. الهام قلبی

بنابر دیدگاه مفسران، گاه در موارد خاصی، خداوند شناخت یا انجام کاری را هنگام خواب یا بیداری در دل افراد صالحی غیر از انبیا القا می‌کند که قرآن با تعبیر «وحی» از آن یاد می‌کند. (۹۵) وحی به مادر حضرت موسی علیه السلام از این قبیل است: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاذًا حَفَّتْ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ...» (قصص: ۷) (۹۶) اغلب مفسران شیعه (۹۷) و سنی (۹۸) به پیروی از قتاده و با تأکید بر پیامبر نبودن آن بانوی گرامی، وحی به او را، «الهام» و نه وحی نبوت دانسته‌اند؛ چنان‌که وحی به حواریان حضرت عیسی علیه السلام (۹۹) و فرشتگان (۱۰۰) نیز از سوی شماری از مفسران، الهام خوانده شده است. البته دیدگاه‌های دیگری هم در تفسیر و چگونگی وحی به مادر حضرت موسی علیه السلام وجود دارد که دست‌کم، تفسیر آن به الهام را دچار چالش می‌کند؛ (۱۰۱) چنان‌که برخی از مفسران نیز در تفسیر دو مورد دیگر، واژه «الهام» را به کار نبرده‌اند. (۱۰۲)



در شمار دیگری از آیات، برخی علوم غیرعادی و غیر اکتسابی یاد شده که خداوند به عنوان نعمت به بعضی از انبیا و اولیای خود داده است. شماری از مفسران یکی از راه‌های ممکن برای دریافت علوم یاد شده را «الهام» دانسته‌اند. آگاهی حضرت خضر نبی علیه السلام از تأویل حوادث (۱۰۳) از این قبیل است: «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (۱۰۵) حضرت موسی علیه السلام به سبب عدم آگاهی از دانش یاد شده، به کارهای حضرت خضر علیه السلام اعتراض می‌کرد. (۱۰۶) الهامی یا وحیانی بودن معرفت حضرت خضر علیه السلام، از جمله ناشی از اختلاف در پیامبر بودن اوست. (۱۰۷) چنین

خوانده، و از سوی دیگر، نسبت الهام فجور به شیطان و تقوا به خدا را بر نمی‌تابند؛ با این استدلال، که جمع میان خدا و شیطان با یک ضمیر، و همدریف قرار دادن آن دو، اسائه ادب است. قایل این دیدگاه با استناد به روایت «إِنَّ لِلْمَلَكِ فِي الْإِنْسَانِ لَمَّةً وَ لِلشَّيْطَانِ لَمَّةً» (۸۲) ملهم تقوا را فرشته و ملهم فجور را شیطان خوانده و آیه را ناظر به معنای روایت یاد شده و منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله دانسته است. (۸۳) این تفسیر و تقسیم الهام به ملک و شیطانی، و حوزه و اوصاف هر یک بازتاب نسبتاً گسترده‌ای در منابع عرفانی (۸۴) و اخلاقی (۸۵) یافته است، در حالی که الهام تقوا و فجور بیانی از هدایت تکوینی انسان است و ملهم فجور بودن خدا به معنایی که یاد شد، ناروا نیست.

در دهه‌های پایانی سده اخیر، برخی از یافته‌های روان‌شناختی از یک‌سو، و برخی از چالش‌ها و پژوهش‌های فلسفی، کلامی و فرهنگی جدید از سوی دیگر، گفت‌وگو بر سر الهام تقوا و فجور را در حوزه‌های نوینی از دانش مانند انسان‌شناسی فلسفی، دین‌شناسی و فلسفه اخلاق وارد ساخته است. در آثار و اندیشه‌های شماری از مفسران (۸۶) و دین‌پژوهان (۸۷) معاصر مسلمان، آیه یاد شده به عنوان یکی از مستندات قرآنی «نظریه فطرت» در حوزه‌های یاد شده مورد توجه و تأکید قرار گرفته است. این تفسیر و نظریه، که در آن، افزون بر اراده آزاد آدمی و حسن و قبح عقلی افعال، تفاوت «الهام» با «تعلیم»، «تعریف» و «تبیین» نیز به شکل ضمنی پذیرفته شده است، (۸۸) آمیزه‌ای نو از دیدگاه‌ها و رویکردهای گوناگون گذشته درباره الهام فجور و تقواست. برخی از این صاحب‌نظران، آیه ۸ سوره شمس «فَأَلْهَمَهَا» و نیز آیه ۷۳ سوره انبیا «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» را مؤید نظریه وجدان اخلاقی کانت و نیز دلیل نفی نسبییت اخلاق و جبر تاریخی و اجتماعی از منظر قرآن دانسته‌اند. (۸۹) اینکه مراد از تقوا و فجور الهام شده چیست، از دیگر مباحث مورد چالش مفسران نخستین و متأخر است. برخی آن را به خیر و شر، بعضی به طاعت و معصیت (۹۰) و برخی دیگر به راه خیر و شر (۹۱) تفسیر کرده‌اند. در روایتی از امام صادق علیه السلام، به بایدها و نبایدهای رفتاری تفسیر شده است، (۹۲) در حالی که بررسی کاربرد «تقوا» و «فجور» و نیز واژگان مرتبط با آنها در قرآن، نشان می‌دهد که می‌توان حوزه معنایی روشن‌تر، گسترده‌تر و مصادیق جزئی‌تری برای آن دو ترسیم کرد.

بنابر آنچه در تفسیر «ألهمها» گفته شد، انسان بر اساس یک درک و دریافت درونی و سرشتی، از خوب و بد بودن همه مصادیق تقوا و فجور آگاه است؛ چنان‌که گرایش به تقوا و گریز و تنفر از فجور نیز در سرشت و نهاد وی نهفته است، هر چند در مقام گزینش و عمل، می‌تواند متأثر از امیال و گرایش‌های متضاد، (۹۳) از تقوا روی برتابد و به فجور دامن آید. (۹۴)

اختلافی درباره ذوالقرنین و معرفت دریافتی او^(۱۰۸) همچنین وحی القا شده به حضرت یوسف علیهِ السلام در درون چاه^(۱۰۹) نیز وجود دارد؛^(۱۱۰) با این توضیح که اغلب مفسران شیعه^(۱۱۱) و سنی^(۱۱۲) به تبع مفسران نخستین،^(۱۱۳) وحی یاد شده به حضرت یوسف علیهِ السلام را همانند وحی به حضرت یحیی و عیسی علیهِ السلام در زمان کودکی، وحی نبوت دانسته‌اند. علم حضرت یوسف علیهِ السلام به تعبیر خواب نیز از این شمار است: **﴿رَبِّ... وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...﴾** (یوسف: ۱۰۱) (۱۱۵) معرفت یاد شده، فضل الهی و سبب برخورداری از آن رویگردانی حضرت یوسف علیهِ السلام از شرک و بت‌پرستی و پیروی او از آیین توحیدی حضرت ابراهیم علیهِ السلام و دیگر نیاکانش خوانده شده است.^(۱۱۶) برخی در تفسیر جمله **﴿كِدْنَا﴾** نقشه قرار دادن پیمانته از سوی حضرت یوسف علیهِ السلام در میان بارهای بنیامین برای نگه‌داری او را نیز به الهام الهی دانسته‌اند.^(۱۱۷) آشنایی حضرت سلیمان علیهِ السلام با زبان دیگر موجودات از قبیل مورچگان^(۱۱۸) و پرنندگان **﴿عَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ...﴾** را نیز از راه الهام گفته‌اند.^(۱۱۹) به کار نرفتن واژه «وحی» در آیات یاد شده و اختصاص علوم مذکور به حوزه‌ای غیر از عقاید و احکام دینی، می‌تواند مؤید دریافت آن معارف از طریق الهام باشد.^(۱۲۰)

آیاتی از این دست و شماری دیگر از قبیل آیات ۱۲۲ سوره انعام و ۲۸ سوره حدید، زمینه‌ساز پیدایش تفکر و نظریه تازه‌ای در شناخت‌شناسی اسلامی شد.^(۱۲۱) بر اساس این نظریه و نگرش، که در گذر ایام، رو به رشد و استقلال نهاد، انسان می‌تواند در کنار شناخت تجربی، عقلی و وحیانی، به نوع دیگری از شناخت دست یابد که زمینه، قلمرو و ابزار متفاوتی دارد و جهان‌بینی متفاوتی را پدید می‌آورد.^(۱۲۲) زمینه و راه دست‌یابی به چنین فهم و درکی، که می‌توان نام «شناخت و معرفت الهامی و عرفانی» بر آن نهاد، فقط تزکیه و تهذیب نفس و طهارت روح و روان، و یگانه ابزار دریافت آن دل آدمی است و همه مؤمنان صالح و پرهیزگار می‌توانند متناسب با میزان ایمان، عمل صالح و طهارت روحی خود، از معرفت یاد شده برخوردار گردند.^(۱۲۳) چنین شناختی، که بی‌هیچ زمینه حسی و عقلی به یکباره و فقط از سوی خداوند افاضه می‌شود،^(۱۲۴) جلوه‌ای از امداد غیبی الهی در زندگی بشر است و در زمینه‌های گوناگون فکری و عملی، که عقل و شرع در آن کافی نیست، راه‌گشایی می‌کند.^(۱۲۵)

رویکردهای نظریه: از برخی گزارش‌های رسیده، بر می‌آید که «الهام» به عنوان یکی از منابع شناخت، ابتدا در حوزه مسائل و چالش‌های نخستین کلامی مورد توجه مسلمانان قرار گرفت^(۱۲۶) و آنگاه به قلمرو عرفان و فلسفه راه یافت. گزارش‌های یاد شده نشان می‌دهد که متکلمان مسلمان در برخورد با برخی آیات مربوط به صفات الهی، همانند «استوای بر عرش»^(۱۲۷) به

اختلاف‌گراییدند. در این میان، گروهی به راه تشبیه و تجسیم رفتند (مشبیه و مجسمه) و گروهی دیگر قایل به تنزیه شدند (منزّه). دسته‌ای از منزّه با نفی معانی ظاهری، بیشتر به معنای مجازی معتقد شدند و دسته‌ای دیگر با این استدلال که درک و فهم صفات یاد شده، فراتر از توان عقل و اندیشه بشری است، مدعی شدند که باید تأمل و تعقل را کنار نهاد و به تزکیه و تهذیب نفس پرداخت تا زمینه دریافت آگاهی و شناخت در حوزه مسائل یاد شده از جانب خداوند، فراهم آید. این گروه با استناد به آیاتی همچون: **﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾** (بقره: ۲۸۲)، **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾** (انفال: ۲۹)، **﴿وَعَلَّمَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾** (کهف: ۶۵) و **﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾** (طه: ۱۱۴) مدعی شدند که اگر دل و جان آدمی از راه تقوا و تهذیب پاک شود، خداوند معانی آیات و صفات یاد شده را بر آن القا می‌کند.^(۱۲۸)

با شکل‌گیری و تدوین عرفان و تصوف به مثابه یکی از شاخه‌های علوم اسلامی و مبتنی بر معرفت و نیز شیوه و ابزار شناختی مستقل و متفاوت از معارف وحیانی، تجربی و عقلی، بحث از الهام به عنوان یقینی‌ترین و برترین منبع شناخت، توسعه یافت.^(۱۲۹) در این حوزه، گاهی از الهام یا عناوینی همچون «علم لدنی»،^(۱۳۰) «مکاشفه»،^(۱۳۱) «خاطر قلبی»،^(۱۳۲) «علم ربانی»، «معرفت ذوقی»،^(۱۳۳) «علم موهوب»، «علم باطن» و «اسرار» نیز یاد می‌شود.^(۱۳۴)

نظریه «شناخت و ادراک الهامی» با گذر از قلمرو عرفان و ورود به حوزه فلسفه اسلامی، موجب تولد نظریه «معرفت اشراقی» شد. شیخ شهاب‌الدین سهروردی حکمت اشراق را نتیجه القایات یک موجود قدسی در دل خود دانست و درک مباحث آن را مشروط به یک اربعین ریاضت نفس می‌خواند.^(۱۳۵) تأثیرپذیری عمیق وی در عمل و اندیشه‌های فلسفی خویش از عرفان و تصوف اسلامی، مورد اتفاق صاحب‌نظران است.^(۱۳۶) بر همین اساس، برخی از دانشمندان مسلمان با تردیدافکنی در بازگشت حکمت و رویکرد اشراقی به فلسفه یونان، آمیختن اشراق و استدلال و ایجاد آشتی میان فلسفه و عرفان را، ابتکار خود شیخ اشراق و با اثرپذیری از عرفان و تصوف اسلامی و مشرب فکری و معرفتی آن دانسته، معتقدند: شیخ اشراق فقط برای پذیرفته شدن دیدگاهش و بدون ارائه هیچ سندی، شماری از فلاسفه باستان را بیرو مشرب فکری اشراق خوانده است، در حالی که ادعای یاد شده در آثار هیچ یک از فلاسفه مسلمان پیش از وی و نیز در تاریخ فلسفه موزخانی همچون شهرستانی نیامده است.^(۱۳۷)

گاه با توسعه در معنا و گستره «الهام»، مواردی از قبیل «ادراکات ناگهانی، بدون مقدمه و پرشتاب ذهنی و درونی» و پدیده موسوم به «تله پاتی ذهنی» را نیز در دایره الهام جای داده و برخی از

اکتشافات و فرضیه‌های دانشمندان و نوابغ در حوزه‌های گوناگون علوم را «الهام و اشراق علمی» خوانده‌اند (۱۳۸) و این البته با الهام اصطلاحی، که منحصر به بندگان صالح است، تفاوت دارد.

چالش‌های نظریه: نظریه شناخت‌شناسانه الهام چالش‌ها و تنش‌های جدی و فراوانی در حوزه اندیشه اسلامی برانگیخت (۱۳۹) که از جمله، می‌توان به چالش‌های مربوط به تشابه و تفاوت‌های الهام با وحی از یک سو، و القائات شیطانی و نفسانی از سوی دیگر، سازگار بودن یا نبودن اعتقاد به الهام با ختم نبوت، حجیت شرعی الهام، نسبت میان معارف الهامی و احکام شریعت، و برتری یکی بر دیگری اشاره کرد. (۱۴۰) همچنین برخورد‌های تحریمی و تکفیرآمیز یا پیروان این رویکرد در هر دو حوزه عرفان و فلسفه در دوره‌هایی از تاریخ اندیشه اسلامی از این قبیل است. (۱۴۱)

قایلان به الهام، در پاسخ به یکی از مهم‌ترین چالش‌های پیش روی خویش، ضمن اذعان به ختم نبوت و با استناد به آیاتی از قرآن، برخی از احادیث اسلامی و ارتباط غیبی افرادی همچون مادر حضرت موسی و عیسی علیه السلام، بر این باورند که برخلاف وحی، راه الهام بر روی بشر بسته نیست و قرآن نیز ملازمه‌ای بین مقام نبوت و ارتباط با غیب نمی‌بیند. (۱۴۲) افراد یاد شده الهام به

عیسی علیه السلام، حضرت خضر و سلیمان علیه السلام و حواریون در این نوشتار سخن گفته شد، می‌تواند تفاوت محتوایی میان وحی نبوی و معارف الهامی و نیز دیگر تفاوت‌های آن دو را به خوبی روشن کند. به عنوان مثال، مواردی چون دانش تعبیر خواب، چگونگی اقدام برای نجات موسای نوزاد و اطمینان‌بخشی به مادر وی مبنی بر حفظ و بازگرداندن آن حضرت، بشارت تولد مسیح علیه السلام و پیامبری او، آگاهی نسبت به زبان حیوانات و حوادث آینده، محتوای معارف الهام شده به افراد مزبور است.

در تفاوت «الهام» و «وسوسه» نیز الهام را همراه با آرامش خاطر و هماهنگ با آموزه‌های الهی خوانده‌اند که برخلاف وسوسه، آدمی را به سوی خیر و نیکی فرا می‌خواند. (۱۵۰)

نسبت میان معرفت الهامی و آموزه‌های وحیانی و بی‌نیازی از آموختن دانش دینی در صورت برخورداری از الهام، چالش مهم دیگری در این حوزه است. (۱۵۱) عارفان نامدار و طرفداران پرآوازه الهام ضمن تأکید بر پای‌بندی نسبت به آموزه‌های وحی و شریعت، آن را تنها راه رسیدن به مقام بهره‌مندی از الهام و معیار تشخیص آن از القائات شیطانی و خطورات نفسانی می‌دانند. (۱۵۲)



۳. الهام غریزی (۱۵۳)

در آیه ۶۸ سوره نحل، از وحی به زنبور عسل یاد شده است: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾. شمار زیادی از مفسران شیعه (۱۵۴) و سنی (۱۵۵) به تبع برخی مفسران نخستین و نیز احادیث اسلامی، (۱۵۶) «ایحاء» در آیه را به معنای «الهام» گرفته‌اند. برخی نیز آن را به معنای آفرینش غرایز در آن دانسته‌اند. (۱۵۷) بر اساس این آیه و آیه پس از آن، ساختن خانه‌های مسدس با آن مهندسی شگفت و تحسین‌برانگیز بر فراز و در دامنه کوهساران، لا به لای شاخه‌های درختان و در میان کندوها، همچنین پیمایش مسافت‌های طولانی در جست‌وجوی گل‌ها و گیاهان و مکیدن

انسان‌های غیر نبی را مرتبه نازلی از وحی نبوی (۱۴۳) و در عین حال، متفاوت از آن دانسته و معتقدند: ارتباط دیداری و شنیداری پیامبر با فرشته، (۱۴۴) اطمینان به از سوی خدا بودن (۱۴۵) و حجّت (۱۴۶) و مشروط بودن به تبلیغ (۱۴۷) از ویژگی‌های انحصاری وحی نبوی است که در الهام وجود ندارد. همچنین محتوای وحی را آموزه‌های همگانی، الزام‌آور و مصدر تشریح دانسته‌اند، در حالی که الهام یک دریافت شخصی و همانند درک گرسنگی و تشنگی است و منشأ آن روشن نیست. (۱۴۸) بر این اساس، الهام بیشتر مربوط به اولیا، و وحی مصطلح مختص انبیا دانسته شده است. (۱۴۹) توجه به معارف مشخصی که از دریافت آن به وسیله افرادی چون حضرت یوسف علیه السلام، مادر موسی و

شهد و شیره آنها و تبدیل آن به عسل با رنگ‌های گوناگون و خواص شفابخش، بازگشت از آن مسافت و یافتن خانه خود در میان صدها کندوی مشابه و بسیاری دیگر از کارهای زیبا و شگفت‌انگیز زنبور عسل، بر اساس هدایت و رهنمون درونی الهی، که از آن به نیروی «غریزه» تعبیر می‌شود، صورت می‌گیرد؛ (۱۵۸)

نیروی که همچنان و به رغم پیشرفت شگفت دانش بشری، از رازهای سر به مهر آفرینش است. چنین هدایتی، که بر اساس آن زندگی حیوانی تدبیر می‌شود، هر چند در همه حیوانات نیز وجود دارد، (۱۵۹) اما با توجه به اینکه زندگی شگفت‌انگیز اجتماعی زنبور عسل در میان حیوانات همانندی ندارد، از این رو، تنها از آن به «وحی» تعبیر شده است. (۱۶۰) همچنین برخی مفسران با اشاره به اینکه هابیل نخستین مرده‌ای بود که دفن شد، یاد دادن غیرمستقیم دفن وی به قایلی از سوی کلاغ را الهام الهی دانسته‌اند. (۱۶۱)

۴. الهام طبیعی

در آیات ۱-۴ سوره زلزله، خداوند در آغاز، از زلزله و تکان‌های شدید زمین به وقت قیامت گزارش می‌دهد و اینکه زمین بارهای سنگین درون خود را بیرون افکنده، و اخبار و ناگفته‌های خویش را بازگو می‌کند. آنگاه در پاسخ انسان، که از سر شگفتی می‌پرسد: زمین را چه شده است که چنین می‌کند؟ آن را نتیجه وحی خداوند به آن می‌خواند: ﴿بِأَنَّ رِيكَ أَوْحَىٰ لَهَا﴾ (زلزال: ۵) در اینجا نیز مفسران، «ایحاء» را به معنای «الهام» (۱۶۲) و شماری نیز به معنای «امر» (۱۶۳) گرفته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

- خلیل بن احمد الفراهیدی، ترتیب العین، به کوشش محمدحسن بکایی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ ق، ص ۷۴۹ / ابن منظور، لسان‌العرب، به کوشش علی شیری، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۲، ص ۳۳۵، ماده «لهم».
- اسماعیل بن حماد جوهری، الصحاح تاج‌اللسنة و صحاح العربیة، به کوشش عبدالغفور المطاری، قاهره، ۱۳۷۶ ق، ج ۵، ص ۲۰۳۶-۲۰۳۷ / احمدبن فارس، مقاییس اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۲۱۷ / محمد راغب اصفهانی، المفردات فی الفاظ القرآن، ص ۷۴۸، ماده «لهم».
- حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۴۴، ماده «لهم».
- ﴿قَالَهَا فُجُورًا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس: ۸)
- خلیل بن احمد الفراهیدی، پیشین، ص ۷۴۹ / ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۳۶، «لهم».
- احمدبن فارس، پیشین، ج ۵، ص ۲۱۷ / اسماعیل بن حماد جوهری، پیشین، ج ۵، ص ۲۰۳۷ / ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۳۶، «لهم».
- محمد راغب اصفهانی، پیشین، ص ۷۴۸ / ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۳۶ / حسن مصطفوی، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۴۵، «لهم».

- احمدبن فارس، پیشین، ج ۵، ص ۲۱۷ / ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۳۶، «لهم».
- ابوهلال العسكري، الفروق اللغویة، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ ق، ص ۶۹ / محمد راغب اصفهانی، پیشین، ص ۸۵۸-۸۶۰ / حسن مصطفوی، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۴۵، «لهم».
- علی‌اکبر دهخدا و دیگران، لغت‌نامه، تهران، مؤسسه لغت‌نامه دهخدا و دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۸۱ / ابن منظور، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۳۶، ماده «لهم».
- محمدبن جریر طبری، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، به کوشش صدقی، جمیل المطار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۵ ق، مجلد ۳، ج ۳، ص ۳۶۲ / سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۴، ص ۱۴۹ و ج ۱۲، ص ۲۹۲.
- محمدبن علی الصدوق، التوحید، به کوشش حسن تهرانی، بیروت، دارالمعرفة، ۱۳۸۷ ق، ص ۲۸۷ / محمدبن محمد مفید، الاختصاص، به کوشش علی‌اکبر غفاری و زرنندی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ص ۲۸۶ / محمدبن حسن طوسی، الامالی، قم، دارالتقافه، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۰۸.
- میشم بن علی بن میثم البحرانی، قواعدالمرام فی علم الکلام، به کوشش احمد حسینی، ج دوم، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ ق، ص ۳۰ / محمدرضا مظفر، عقایدالامامیه، قم، دارالتبلیغ الاسلامی، ۱۳۸۰ ق، ص ۹۶ / شرح المصطلحات الکلامیه، به کوشش مجمع‌البحوث الاسلامیه، مشهد، آستان رضویه، ۱۴۱۵ ق، ص ۳۵.
- محمد مهدی نراقی، جامع‌السعادات، به کوشش سیدمحمد کلانتر، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۵ / ابن قیّم الجوزیه، اخافه اللهفان من مصاد الشیطان، بیروت، مکتبه الثقافه، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰ / محمدبن محمد غزالی، احیاء علوم‌الدین، بیروت، دارالکتب العربی، ج ۳، ص ۳۲.
- علی بن محمد الجرجانی، التعریفات، به کوشش ابراهیم الایاری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۵ ق، ص ۵۱ / سیدجعفر سجادی، فرهنگ معارف اسلامی، ج سوم، تهران، کوشش، ۱۳۷۴ ق، ج ۱، ص ۲۸۲ / رفیق المعجم، موسوعه مصطلحات التصوف الاسلامی، ص ۸۵-۸۷، ماده «الهام».
- علی بن محمد الجرجانی، پیشین، ص ۵۱ / رفیق معجم، پیشین، ص ۸۷-۸۵ / شرح المصطلحات الکلامیه، پیشین، ص ۳۵، «الهام».
- شمس: ۸
- محمدبن احمد القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ج پنجم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۸۸ / محمدبن علی شوکانی، فتح‌القدیر، ج ۳، ص ۱۷۵ / فضل بن حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۶ ق، ج ۱۰، ص ۳۷۰.
- مستر هاکس، قاموس کتاب مقدس، تهران، اساطیر، ۱۳۷۷، ص ۹۰۶.
- کتاب مقدس، متی، ۱۰: ۲۱-۲۱ / یوحنا، ۱۴: ۲۶، ۱۶: ۱۳.
- مستر هاکس، پیشین، ص ۹۰۵ و ۹۰۶ / احمد راتب عرموش و دیگران، موسوعه الادیان، بیروت، دارالنفائس، ۱۴۲۲ ق، ص ۱۰۰ / احمد شلبی، مقارنه‌الادیان المسیحیه و اليهودیه، ج سوم، مصر، مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۷۳ م، ص ۲۵۵.
- محمدجواد بلاغی، الهدی الی دین المصطفی، ج دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۵ ق، ج ۱، ص ۶۹ و ۹۳ / یوسف شلبی، اضواء علی المسیحیه دراسات فی اصول المسیحیه، کویت، الدار الکویتیه، ۱۳۸۸ ق، ص ۸۷-۸۹ / احمد شلبی، پیشین، ص ۱۹۵.
- حسین بن احمد الفراهیدی، پیشین، ج ۲، ص ۷۹۸-۷۹۷ / سیدمحمد مرتضی‌الحسینی الزبیدی الحنفی، تاج‌العروس من جواهرالقاموس، به کوشش علی شیری، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۴، ص ۳۳۹، ماده «سحل» / نصر حامد ابوزید، مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن، ج چهارم، بیروت، المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۸، ص ۳۴-۳۱.

۲۲- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، ج دوم، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۷۶، ج ۶، ص ۷۵۵-۷۵۸.

۲۵- شعراء: ۲۱۰، ۲۲۳-۲۲۱ / دخان: ۱۴ / طوز: ۳۰-۲۹ / حاقه: ۴۳-۴۱.

۲۶- توشیهیکو ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، ج دوم، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸، ص ۲۱۵-۲۱۷ / نصر حامد ابوزید، پیشین، ص ۸۱-۷۹ / صبحی صالح، پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی، ترجمه محمد مجتهد شبستری، ج چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴، ص ۳۴.

۲۷- محمدبن جریر طبری، پیشین، مجلد ۸، ج ۱۴، ص ۲۱ / فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۶، ص ۵۱۰ / جواد علی، پیشین، ج ۶، ص ۷۵۸-۷۵۵.

۲۸- توشیهیکو ایزوتسو، پیشین، ص ۲۲۱-۲۲۲.

۲۹- صافات: ۴ / مدثر: ۲۵-۲۴.

۳۰- صافات: ۳۷ / دخان: ۱۴.

۳۱- شعراء: ۲۱۰ / تکوین: ۲۵.

۳۲- حاقه: ۴۲ / طوز: ۲۹.

۳۳- نجم: ۱۴۲.

۳۴- دخان: ۱۴.

۳۵- حج: ۵۲ / نساء: ۱۷۱ / انفال: ۱۲.

۳۶- شعراء: ۱۹۴-۱۹۳ و ۲۲۱ و ۲۲۲.

۳۷- محمدبن احمد القرطبی، پیشین، ج ۱۰، ص ۸۸ / محمدبن علی شوکانی، فتح القدر، ج ۳، ص ۱۷۵ / حسن مصطفوی، التحقيق، ج ۱۰، ص ۲۴۵، «لهم»، ج ۱۳، ص ۵۶، «وحی».

۳۸- محمدبن جریر طبری، پیشین، مجلد ۵، ج ۳۰، ص ۲۶۴ / محمدبن حسن طوسی، التبیان، ج ۶، ص ۴۰۲، ج ۱۰، ص ۳۵۸.

۳۹- محمدبن حسن طوسی، پیشین، ج ۲، ص ۴۵۸ / فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۲، ص ۷۶۶ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۶، ص ۲۲۳.

۴۰- محمدبن جریر طبری، پیشین، مجلد ۵، ج ۳، ص ۳۶۲ / محمدبن احمد القرطبی، پیشین، ج ۴، ص ۵۵ / محمدبن علی شوکانی، پیشین، ج ۳، ص ۱۷۵.

۴۱- مائده: ۱۱۱ / طه: ۲۸ / قصص: ۷.

۴۲- نحل: ۶۸.

۴۳- زلزله: ۵۱.

۴۴- فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۶، ص ۵۳۷ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۹۲.

۴۵- شمس: ۸.

۴۶- محمدبن حسن طوسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۴۶ / محمدبن احمد القرطبی، پیشین، ج ۴، ص ۵۵.

۴۷- طه: ۲۸ / مائده: ۱۱۱.

۴۸- دارد فیضری، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۴ / محمد صادق، الفرقان، ج دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ج ۱۳-۱۴، ص ۴۱.

۴۹- فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۹، ص ۵۷ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۸، ص ۷۴-۷۲ / حسن مصطفوی، پیشین، ج ۱۳، ص ۶۲ و ۶۳، «وحی».

۵۰- محمودبن عمر زمخشری، الکشاف، ج دوم، قم، بلاغت، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۲۳۳ / ابن عاشور، تفسیر التحریر و التنویر، ج دوم، تونس، الدارالتونسیه للنشر، ج ۲۵، ص ۱۴۲ / ابوجعفر نحاس، معانی القرآن، به کوشش شیخ محمدعلی الصابونی، عربستان، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴ ق، ج ۶، ص ۳۲۶.

۵۱- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۸، ص ۷۳.

۵۲- محمودبن عمر زمخشری، پیشین، ج ۴، ص ۲۳۳ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۸، ص ۷۳ و ۷۴.

۵۳- شمس: ۸.

۵۴- محمد راغب اصفهانی، پیشین، ص ۵۸۸ / ابن منظور، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۴۰، «وحی» / توشیهیکو ایزوتسو، پیشین، ص

۲۰۲-۱۹۵.

۵۵- عبداللّه بن مسلم بن قتیبة الدینوری، غریب الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۳۰۰ / ابن منظور، پیشین، ج ۱۵، ص ۲۴۰، ماده «وحی» / توشیهیکو ایزوتسو، پیشین، ص ۲۰۴-۲۰۲.

۵۶- توشیهیکو ایزوتسو، پیشین، ص ۲۰۴-۲۰۲.

۵۷- سوری: ۵۱ (محمودبن عمر زمخشری، پیشین، ج ۳، ص ۷ / ابن عاشور، پیشین، ج ۲۵، ص ۱۴۲ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۸، ص ۷۳).

۵۸- انعام: ۱۲۱.

۵۹- مریم: ۱۱ (محمدبن جریر طبری، پیشین، مجلد ۳، ج ۳، ص ۳۵۵ / فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۶، ص ۱۷۵).

۶۰- نحل: ۶۸ / زلزله: ۵ (محمدبن جریر طبری، پیشین، مجلد ۸، ج ۱۴، ص ۱۸۳ / فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۷۹۹ / محمدبن حسن طوسی، پیشین، ج ۶، ص ۴۰۲، ج ۹، ص ۴۲۲).

۶۱- مائده: ۱۱۱ / سوری: ۵۱.

۶۲- محمدبن جریر طبری، پیشین، مجلد ۳، ج ۳، ص ۳۶۳ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۹۲ / حسن مصطفوی، پیشین، ج ۱۳، ص ۵۷-۵۶، «وحی».

۶۳- انفال: ۱۲.

۶۴- نساء: ۱۶۳ / انبیاء: ۲۵.

۶۵- مائده: ۱۱۱ / قصص: ۷.

۶۶- نحل: ۶۸ / زلزله: ۵.

۶۷- انعام: ۱۱۲ و ۱۲۱.

۶۸- مریم: ۱۱.

۶۹- ابوهلال العسكري، پیشین، ص ۶۹ و ۷۰ / محمد راغب اصفهانی، پیشین، ص ۸۶۰-۸۵۸ / حسن مصطفوی، پیشین، ج ۱۳، ص ۵۶، «وحی».

۷۰- محمدتقی مصباح، راه و راهنماشناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴ / محمدتقی مصباح، معارف قرآن، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۳، ج ۳-۱، ص ۴۰۴-۴۰۳.

۷۱- علی کورانی، العقائد الاسلامیه، مرکز المصطفی للدراسات الاسلامیه، ج ۱، ص ۳۶ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۲، ص ۱۱۵ / مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ج سیزدهم، قم، صدرا، ص ۳۰۱.

۷۲- طه: ۵۰ (سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۵، ص ۳۱۰ و ۳۱۱، ج ۶، ص ۱۶۶ / جعفر سبحانی، لب الاثر، تقریر درس امام خمینی، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۳۷۷، ص ۲۶۷ / علی کورانی، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۸).

۷۳- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۲۰، ص ۲۹۸ و ۲۹۹ / مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۱۳۳ / علی ربیانی گلپایگانی، فطرت و دین، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰، ص ۲۱۰.

۷۴- محیی‌الدین بن عربی، رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، به کوشش محمودالقراب، دمشق، مطبعة نصر، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۵۰۳ / محمدبن علی شوکانی، پیشین، ج ۵، ص ۴۴۹ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۲۰، ص ۲۹۴.

۷۵- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج نهم، قاهره، دارالشروق، ۱۴۰۰ ق، ج ۶، ص ۳۹۱۷ و ۳۹۱۸ / ناصر مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه، ج دوازدهم، تهران، اسلامی، ۱۳۷۵، ج ۲۷، ص ۴۸-۴۵.

۷۶- محمدبن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۵، ج ۳۰، ص ۲۶۵-۲۶۴ / فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۷۵۵ / محمدبن احمد قرطبی، پیشین، ج ۲۰، ص ۵۱.

۷۷- محمدبن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۵، ج ۳۰، ص ۲۶۵ / محمدبن عمر فخر رازی، التفسیر الکبیر، ج چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ ق، ج ۳۱، ص ۱۹۴ / سید محمود آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، به کوشش محمدحسین عرب، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ ق، مجلد ۱۶، ج

۳۷

۹۱۳

۳۰، ص ۱۴۴.

۷۸- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۵، ج ۱۵، ص ۲۶۵ / رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار و عدۃ الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، ج چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، ج ۱۰، ص ۵۰۶ / سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۱۶، ج ۳۰، ص ۲۵۹.

۷۹- محمد بن عمر فخر رازی، پیشین، ج ۳۱، ص ۱۹۳ / سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۱۶، ج ۳۰، ص ۲۵۹.

۸۰- فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۷۵۵ / فخرالدین الطریحی، تفسیر غریب القرآن، به کوشش محمدکاظم طریحی، قم، زاهدی، ص ۳۰۴ / محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، به کوشش حسین اعلمی، ج دوم، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۰۲، ق، ج ۵، ص ۳۳۱.

۸۱- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۵، ج ۳۰، ص ۲۶۶ / محیی الدین بن عربی، پیشین، ج ۴، ص ۵۰۲ / محمد بن احمد قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۲۰، ص ۵۲.

۸۲- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۹، ج ۶۷، ص ۵۰.

۸۳- محیی الدین بن عربی، پیشین، ج ۱۴، ص ۵۰۲ / عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، هما، ۱۳۷۲، ص ۱۰۴.

۸۴- محیی الدین عربی، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی، مصر، المجلس الاعلی للثقافة، ۱۴۰۵، ق، ج ۱، ص ۲۸۶ / عزالدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۱۰۳-۱۰۵ / ابن قیم الجوزیه، مدارج السالکین، قاهره، دارالحديث، ج ۱، ص ۵۵-۴۵.

۸۵- محمد بن محمد عزالی، پیشین، ج ۳، ص ۳۲ / ابن قیم الجوزیه، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰ / محمد مهدی نراقی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۷۹.

۸۶- نک. سید قطب، پیشین، ج ۶، ص ۳۹۱۸-۳۹۱۷ / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۲۶۱، ج ۱۶، ص ۱۷۹-۱۷۸.

۸۷- مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۱۱۶-۱۳۳ / جعفر سبحانی، فی ظلال التوحید، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۲، ق، ص ۲۳۲-۲۳۱ / علی ربانی گلپایگانی، پیشین، ص ۴۶، ۵۷ و ۷۹.

۸۸- سید قطب، پیشین، ج ۶، ص ۳۹۱۸-۳۹۱۷ / مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج سوم، تهران، صدرا، ۱۳۷۷، ج ۲۱، «اسلام و نیازهای زمان»، ص ۲۵۸-۲۶۰ / علی ربانی گلپایگانی، پیشین، ص ۱۹۸-۲۱۰.

۸۹- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۱ «اسلام و نیازهای زمان»، ص ۲۵۸-۲۶۰ و ۴۳۳.

۹۰- محمد بن جریر طبری، پیشین، ج ۳۰، ص ۲۶۴ و ۲۶۵ / فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۷۰ / جلال الدین سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴، ق، ج ۶، ص ۳۵۵-۳۵۶.

۹۱- محمد بن احمد قرطبی، پیشین، ج ۲۰، ص ۷۵ / جلال الدین المحلی و جلال الدین السیوطی، تفسیر جلالین، بیروت، مؤسسه النور، ۱۴۱۶، ق، ص ۸۰۹ / رک. تفسیر نعالبی، ج ۵، ص ۵۹۵.

۹۲- فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۷۵۵ / ابن جمعه العروسی الحویزی، تفسیر نورالثقلین، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، ج چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۵۸۶.

۹۳- علی ربانی گلپایگانی، فطرت و دین، ص ۸۵-۹۴.

۹۴- سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۲۰، ص ۲۹۸ / مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۱ «اسلام و نیازهای زمان»، ص ۲۸-۲۶ / سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۳، ج ۳۰، ص ۱۱۱-۱۱۳.

۹۵- سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۴۹.

۹۶- نیز رک. طه، ۳۸.

۹۷- محمد بن حسن طوس، پیشین، ج ۶، ص ۴۰۳ / فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۷، ص ۳۷۷ / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۶، ص ۱۰.

۹۸- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۱، ج ۲۰، ص ۲۷ /

محمد بن احمد القرطبی، پیشین، ج ۶، ص ۲۳۴ / جلال الدین المحلی و جلال الدین السیوطی، پیشین، ص ۴۶۶.

۹۹- مائده: ۱۱۱ (محمد بن جریر طبری، پیشین، ج ۳، ص ۳۶۲ / محمد بن حسن طوسی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۸ / محمد بن احمد القرطبی، پیشین، ج ۶، ص ۲۳۴).

۱۰۰- انفال: ۱۲.

۱۰۱- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۱، ج ۲۰، ص ۳۷ / محمد بن عمر فخر رازی، پیشین، ج ۸، ص ۴۷.

۱۰۲- محمد بن حسن طوسی، پیشین، ج ۴، ص ۵۷ / فضل بن حسن طبرسی، ج ۴، ص ۸۰۹.

۱۰۳- کهف: ۷۸-۸۲.

۱۰۴- محمد بن حسن طوسی، پیشین، ج ۷، ص ۶۹ / محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۱۰-۲۱۱ / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۴۲.

۱۰۵- کهف: ۶۵.

۱۰۶- کهف: ۷۱، ۷۲ و ۷۷.

۱۰۷- حسین بن سعید بغوی، معالم التنزیل فی التفسیر و التأویل، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۴، ق، ج ۳، ص ۱۲۴ / محمد بن حسن طوسی، پیشین، ج ۷، ص ۸۲ / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۳، ص ۳۳۸.

۱۰۸- کهف: ۸۶ (جمال الدین جوزی، زاد المسیر فی علم التفسیر، ج چهارم، بیروت، المکتب الاسلامی، ۱۴۰۷، ق، ج ۵، ص ۱۸۴ / محمد بن احمد قرطبی، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۲).

۱۰۹- یوسف: ۱۵.

۱۱۰- محمد بن عمر فخر رازی، پیشین، ج ۱۸، ص ۹۹.

۱۱۱- محمد بن حسن طوسی، پیشین، ج ۶، ص ۱۱۰ / فضل بن حسن طبرسی، تفسیر جوامع الجامع، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۶۳۶-۶۳۵ / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۰۰.

۱۱۲- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۴۷، ج ۱۲، ص ۲۱۰ / محمد بن احمد القرطبی، پیشین، ج ۹، ص ۹۴ / محمد بن علی شوکانی، پیشین، ج ۳، ص ۱۰.

۱۱۳- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۷، ج ۱۲، ص ۲۱۰ / احمد بن علی الرازی الجصاص، احکام القرآن، به کوشش عبدالسلام محمد علی شاهین، ۱۴۱۵، ق، ج ۳، ص ۲۷۴ / محمد بن احمد القرطبی، پیشین، ج ۹، ص ۹۴.

۱۱۴- فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۵، ص ۳۵۷ / محسن فیض کاشانی، پیشین، ج ۳، ص ۵۲ / محمد بن علی شوکانی، پیشین، ج ۳، ص ۲۶.

۱۱۵- نیز هود: ۳۷.

۱۱۶- یوسف: ۳۸-۳۷ (فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۵۷ / محمد بن علی شوکانی، پیشین، ج ۳، ص ۲۶ / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۱، ص ۸۳).

۱۱۷- فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۸۶-۳۸۵.

۱۱۸- نمل: ۱۹.

۱۱۹- محمد بن حسن طوسی، پیشین، ج ۸، ص ۸۲ / فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۵، ص ۳۵۳ / محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۱، ج ۱۹، ص ۱۷۲.

۱۲۰- سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۵، ص ۷۹.

۱۲۱- سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۱۹، ج ۱۲، ص ۳۴۲.

۱۲۲- محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۸۹ / محمد جواد مغنیه، نظرات فی التصوف و الکرامات، بیروت، مکتبه الاهلیه، ص ۵۲-۵۴ / مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲، «مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی»، ص ۲۲۸-۲۳۳.

۱۲۳- محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۱، ۲۸۹ / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۱۹، ج ۱۲، ص ۳۴۲ / مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ص ۱۵۳.

۱۲۴- علی خان الحسنی المدنی، ریاض السالکین فی شرح الصحیفة السجاده، به کوشش الحسینی، قم، انتشارات

۳۰، ص ۱۴۴.

۷۸- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۵، ج ۱۵، ص ۲۶۵ / رشیدالدین میبیدی، کشف الاسرار و عدۃ الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، ج چهارم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱، ج ۱۰، ص ۵۰۶ / سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۱۶، ج ۳۰، ص ۲۵۹.

۷۹- محمد بن عمر فخر رازی، پیشین، ج ۳۱، ص ۱۹۳ / سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۱۶، ج ۳۰، ص ۲۵۹.

۸۰- فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۷۵۵ / فخرالدین الطریحی، تفسیر غریب القرآن، به کوشش محمدکاظم طریحی، قم، زاهدی، ص ۳۰۴ / محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، به کوشش حسین اعلمی، ج دوم، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۴۰۲، ق، ج ۵، ص ۳۳۱.

۸۱- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۵، ج ۳۰، ص ۲۶۶ / محیی الدین بن عربی، پیشین، ج ۴، ص ۵۰۲ / محمد بن احمد قرطبی، تفسیر قرطبی، ج ۲۰، ص ۵۲.

۸۲- محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۹، ج ۶۷، ص ۵۰.

۸۳- محیی الدین بن عربی، پیشین، ج ۱۴، ص ۵۰۲ / عزالدین محمود کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به کوشش جلال الدین همایی، تهران، هما، ۱۳۷۲، ص ۱۰۴.

۸۴- محیی الدین عربی، الفتوحات المکیه، به کوشش عثمان یحیی، مصر، المجلس الاعلی للثقافة، ۱۴۰۵، ق، ج ۱، ص ۲۸۶ / عزالدین محمود کاشانی، پیشین، ص ۱۰۳-۱۰۵ / ابن قیم الجوزیه، مدارج السالکین، قاهره، دارالحديث، ج ۱، ص ۵۵-۴۵.

۸۵- محمد بن محمد عزالی، پیشین، ج ۳، ص ۳۲ / ابن قیم الجوزیه، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰ / محمد مهدی نراقی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۵-۱۷۹.

۸۶- نک. سید قطب، پیشین، ج ۶، ص ۳۹۱۸-۳۹۱۷ / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۲۶۱، ج ۱۶، ص ۱۷۹-۱۷۸.

۸۷- مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۱۱۶-۱۳۳ / جعفر سبحانی، فی ظلال التوحید، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، ۱۴۱۲، ق، ص ۲۳۲-۲۳۱ / علی ربانی گلپایگانی، پیشین، ص ۴۶، ۵۷ و ۷۹.

۸۸- سید قطب، پیشین، ج ۶، ص ۳۹۱۸-۳۹۱۷ / مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج سوم، تهران، صدرا، ۱۳۷۷، ج ۲۱، «اسلام و نیازهای زمان»، ص ۲۵۸-۲۶۰ / علی ربانی گلپایگانی، پیشین، ص ۱۹۸-۲۱۰.

۸۹- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۱ «اسلام و نیازهای زمان»، ص ۲۵۸-۲۶۰ و ۴۳۳.

۹۰- محمد بن جریر طبری، پیشین، ج ۳۰، ص ۲۶۴ و ۲۶۵ / فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۷۰ / جلال الدین سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۴، ق، ج ۶، ص ۳۵۵-۳۵۶.

۹۱- محمد بن احمد قرطبی، پیشین، ج ۲۰، ص ۷۵ / جلال الدین المحلی و جلال الدین السیوطی، تفسیر جلالین، بیروت، مؤسسه النور، ۱۴۱۶، ق، ص ۸۰۹ / رک. تفسیر نعالبی، ج ۵، ص ۵۹۵.

۹۲- فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۱۰، ص ۷۵۵ / ابن جمعه العروسی الحویزی، تفسیر نورالثقلین، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، ج چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۵۸۶.

۹۳- علی ربانی گلپایگانی، فطرت و دین، ص ۸۵-۹۴.

۹۴- سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۲۰، ص ۲۹۸ / مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۱ «اسلام و نیازهای زمان»، ص ۲۸-۲۶ / سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، ج دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۳، ج ۳۰، ص ۱۱۱-۱۱۳.

۹۵- سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۴۹.

۹۶- نیز رک. طه، ۳۸.

۹۷- محمد بن حسن طوسی، پیشین، ج ۶، ص ۴۰۳ / فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۷، ص ۳۷۷ / سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۶، ص ۱۰.

۹۸- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۱، ج ۲۰، ص ۲۷ /

اسلامی، ۱۴۰۹ ق، ج ۴، ص ۴۵۳ / محمد بن محمد الغزالی، پیشین، ج ۳، ص ۲۳ / محمد جواد مغنیه، پیشین، ص ۵۲

۱۲۵- محمد بن احمد القرطبی، پیشین، ج ۱۰، ص ۸۸ / محمد بن علی شوکانی، پیشین، ج ۳، ص ۱۷۵ / مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۷ «حماسه حسینی»، ص ۴۷۳.

۱۲۶- محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۸۹ / سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۱۶، ج ۳، ص ۲۵۷.

۱۲۷- طه: ۵ / بونس: ۳.

۱۲۸- محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۸۹ / سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۱۶، ج ۳، ص ۲۵۹.

۱۲۹- محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۷۹ / عبدالرحمن ابن الجوزی، تلبیس ابلیس، به کوشش محمد بن الحسن بن اسماعیل و مسعد عبدالحمید السعدنی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق، ص ۳۱۱.

۱۳۰- صدر المتألهین شیرازی، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳، ص ۸ / محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۸۹-۲۸۷ / سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۹، ج ۱۶، ص ۱۹.

۱۳۱- سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۹، ج ۱۶، ص ۲۴.

۱۳۲- جواد کربلانی، الأنوار الساطعه فی شرح الزبارة الجامعه، ق، دارالحدیث، ج ۱، ص ۴۴۲ / علی خان الحسنی المدني، پیشین، ج ۴، ص ۴۵۳ / هادی السبزواری، شرح دعاء الصباح، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۴۶.

۱۳۳- محیی الدین بن عربی، رحمة من الرحمن، ج ۳، ص ۲۰.

۱۳۴- صدر المتألهین، پیشین، ص ۸ / محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۸۹ / سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۹، ج ۱۶، ص ۲۸۲۵.

۱۳۵- شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراف، به کوشش حسین ضیایی تربتی، ج دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۵۹۹-۶۰۰ / غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ج پنجم، حکمت، ۱۳۷۹، ص ۵۶۱.

۱۳۶- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵ «کلیات فلسفه»، ص ۱۴۳-۱۴۸ / شهاب الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۳، ۳۲ و ۵۹.

۱۳۷- مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ص ۱۴۳، ۱۴۴ و ۱۵۳.

۱۳۸- الکسیس کارل، انسان موجود ناشناخته، ترجمه پرویز دبیری، چاپخانه چهر، ص ۸۶-۸۹ / جعفر سبحانی، راز بزرگ رسالت، تهران، کتابخانه مسجد جامع، ۱۳۵۸، ص ۷۷-۷۴ / محمد بن علی الصدوق، پیشین، ص ۱۳۸-۱۴۳.

۱۳۹- محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۷۹.

۱۴۰- داود قیصری، پیشین، ص ۱۱۱-۱۱۳ / سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۹، ج ۱۶، ص ۲۸۲۴ / مرتضی مطهری، خاتمیت، ج هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۷۳، ص ۳۹، ۴۰ و ۵۱.

۱۴۱- ابن قیم الجوزیه، اغائة اللهقان، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۰.

۱۴۲- محیی الدین بن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۸۹ / محمد بن محمد غزالی، پیشین، ج ۳، ص ۳۲-۳۴ / مرتضی مطهری، خاتمیت، ص ۳۹، ۴۰ و ۵۱.

۱۴۳- صدر المتألهین شیرازی، پیشین، ص ۸ / مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۱۳۰ / همو، مجموعه آثار، ج ۴ «توحید»، ص ۱۴۱.

۱۴۴- داود قیصری، پیشین، ص ۱۱ / محمد بن محمد غزالی، پیشین، ج ۱، ص ۱۸۸، ج ۳، ص ۱۰ / حسن حنفی، من العقیده الی الثورة، بیروت، دارالتنویر، ۱۹۹۸ م، ج ۴، ص ۲۰-۲۱.

۱۴۵- جواد کربلایی، پیشین، ص ۴۴۱ / سلیمان الظاهر العالمی، القادیانیه، به کوشش سید محمدحسن طالقانی، مرکز الفدیر للدراسات الاسلامیه، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۱ / سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ج چهارم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۵۸۶.

۱۴۶- سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۹، ج ۱۶، ص ۲۴ و ۲۵ / ابن عاشور، پیشین، ج ۲۵، ص ۱۴۳ / حسن مصطفوی، پیشین، ج ۱۳، ص ۵۸ «وحي».

۱۴۷- داود قیصری، پیشین، ص ۱۱۱ / سید جلال الدین آشتیانی، پیشین، ص ۵۸۶.

۱۴۸- احمد مصطفی مراغی، تفسیر مراغی، دارالفکر، ج ۲، ص ۲۰ و ۲۱ / جعفر سبحانی، راز بزرگ رسالت، ص ۷۳-۷۲ / حسن مصطفوی، پیشین، ج ۱۳، ص ۵۸ «وحي».

۱۴۹- داود قیصری، پیشین، ص ۱۱۱ / عبدالرحمن بن الجوزی، پیشین، ص ۳۱۱ / سید جلال الدین آشتیانی، پیشین، ص ۵۸۶.

۱۵۰- فضل بن حسن طبرسی، پیشین، ج ۴، ص ۵۰۲ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۳، ص ۲۵۳-۲۵۵، ج ۱۶، ص ۱۲.

۱۵۱- سید محمود آلوسی، پیشین، مجلد ۹، ج ۱۶، ص ۲۴ / عبدالرحمن بن الجوزی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۱.

۱۵۲- ابن قیم الجوزیه، پیشین، ج ۱، ص ۴۵ و ۴۶، ج ۳، ص ۱۶۷ / محمد بن محمد غزالی، پیشین، ج ۳، ص ۳۳ / عبدالرحمن بن جوزی، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۱.

۱۵۳- محمد صادق، پیشین، ج ۱۳ و ۱۴، ص ۴۰۱.

۱۵۴- محمد بن حسن طوسى، پیشین، ج ۶، ص ۴۰۲ / فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۵۷۳ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۹۲.

۱۵۵- محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۸، ج ۱۴، ص ۱۸۲ / بیضاوی شیرازی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق، ج ۲، ص ۴۱۲ / محمد بن احمد القراطی، پیشین، ج ۱۰، ص ۸۸.

۱۵۶- محمد بن مسعود العیاشی، تفسیر العیاشی، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه، ج ۲، ص ۲۶۳ / علی بن ابراهیم قمی، تفسیر قمی، به کوشش موسوی جزایری، لبنان، دارالسورور، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۴۱۸.

۱۵۷- محمد بن حسن طوسى، پیشین، ج ۶، ص ۴۰۲ / فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۵۷۲.

۱۵۸- سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۲، ص ۲۹۲-۲۹۳ / محمد صادق، پیشین، ج ۴، ص ۱۳-۱۴ / محمد بن احمد القراطی، پیشین، ج ۱۰، ص ۸۸.

۱۵۹- محمد بن احمد القرطبی، پیشین، ج ۱۰، ص ۸۸ / محمد بن علی شوکانی، پیشین، ج ۳، ص ۱۷۵.

۱۶۰- ناصر مکارم شیرازی و دیگران، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۹۷.

۱۶۱- مانده: ۳۱ (محمد بن حسن طوسى، پیشین، ج ۳، ص ۲۹۹ / فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۲۸۶ / سعید بن هبة الله راوندی، فقه القرآن، به کوشش سیداحمد حسینی، ج دوم، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۶۴.

۱۶۲- محمد بن حسن طوسى، پیشین، ج ۲، ص ۴۵۸ / فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۵۷۳ / سید محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۶، ص ۱۰.

۱۶۳- مجاهد بن جیبو، تفسیر مجاهد، به کوشش محمد عبدالسلام، دارالفکر الاسلامی الحدیثه، ۱۴۱۰ ق، ج ۲، ص ۷۲۲ / محمد بن جریر طبری، پیشین، مجلد ۱۵، ج ۳۰، ص ۳۳۸ / محمد بن احمد القرطبی، پیشین، ج ۲۰، ص ۱۰۲.

..... سایر منابع

۱- محمد بن عبدالله بن العربی، احکام القرآن، به کوشش علی محمد بجاری، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.

۲- ابوالسعود محمد العمادی، ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم، ج دوم، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۱ ق.

۳- عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، به کوشش دکتر عبدالفتاح ابوسنه، شیخ علی محمد معوض، شیخ عادل احمد عبدالجود، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ م.

مجموعه