

رؤیایانگاری وحی؛ از کارآمدی تعبیر قرآن تا انکار تفسیر قرآن

محمد نجاتی*

مصطفی مومنی**

چکیده

مقاله حاضر در دو موضع به بررسی و نقد مبنای رویا انگاری وحی پرداخته است. بخش عمده‌ای از این مبنا مدلل به شواهد تاریخی‌ای است که حالات خاص پیامبر در هنگام دریافت برخی آیات را به خواب و رویا احاله نموده است. درحالی که طبق دیدگاه فریقین، خواب سهمی ناچیز در بین حالات شش‌گانه پیامبر در حین نزول دارد. بخشی از مدعای ناکارآمدی تفسیر نیز مبتنی بر تکلف تفسیر المیزان در دو موضع راندن شیاطین با شهاب‌های آسمانی و انشقاق ماه است. واکاوی تفسیر المیزان نشان می‌دهد مدعای تکلف در این مواضع نه تنها صائب نبوده بلکه تأکید علامه طباطبائی بر ارائه تفسیری است که فاقد تعارض با موازین عقلی و فلسفی باشد. به نظر می‌رسد مبنای رویانگاری وحی به جهت فقدان ادله و همچنین وجود تعارضات درونی نمی‌تواند به عنوان نظریه‌ای جدی مطرح گردد و نهایتاً می‌توان آن را به عنوان نقدی قابل ملاحظه در این حوزه لحاظ نمود.

واژگان کلیدی

وحی، رویا، تفسیر، پیامبر، علامه طباطبائی، سروش.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

*. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی و مدرس معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد بندرعباس، بندرعباس، ایران.

mnejati1361@yahoo.com

momenim@nums.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۲

** استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی نیشابور، نیشابور، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۳

طرح مسئله

وحی نبوی در سنت تفکر اسلامی به معنای القا و تفهیم مطالبی از جانب خداوند بر ظرف پیامبر (انسان برگزیده برای هدایت بشر) است. البته غایت اساسی القای وحی به پیامبر در واقع انتقال و ابلاغ آن به مردم است تا در پرتو آن، راه و روش رسیدن به سعادت حقیقی برای بشر هویدا گردد. (مصباح یزدی، ۱۳۶۷: ۲۱؛ ۱۳۸۰: ۵۱)

مفهوم وحی در بردارنده دو بخش عمده است: دریافت وحی از جانب نبی و انتقال به مردم، که هر دو بخش در بحث حاضر اهمیت اساسی دارند. دکتر سروش - از منتقدان در این حوزه - در دو مقاله با نام «محمد ﷺ»، راوی رؤیاهای رسولانه» مقوله وحی را تا حد رؤیا و خواب پیامبر تقلیل می‌دهد. وی با طرح اصل گذار از تفسیر به تعبیر مدعی می‌شود آنچه پیامبر گزارش کرده، نه از سنخ مجاز است و نه نماد؛ بلکه خوابی است نیازمند خواب‌گزار تا به علم تعبیر، رموز و حقایق آن را مکشوف سازد. (ر.ک: سروش، بی‌تا: مقاله ۱ و ۲) ادله و شواهد ایشان در جهت تبیین نظریه خویش، هم مرتبط با ساحت قدسی پیامبر اسلام است و هم مرتبط با ساحت شریف قرآن مجید. او در بحث ادله و شواهد قرآنی، با استناد به برخی آیات قرآن و همچنین اذعان به ناکارآمدی و اعوجاج برخی تفاسیر موجود، حکم به رؤیاگون بودن قرآن و نفی جنبه خطابی می‌نماید. در مطالعه حاضر با واکاوی دقیق این موضع، صحت دلالت این شواهد و ادله بر مبنای رؤیابانگاری، بررسی و نقد خواهد شد. برای تبیین هرچه بهتر بحث لازم است ابتدا ماهیت نظریه «رؤیابانگاری وحی» از جهت مبانی، لوازم و پیامدهای مدنظر نویسنده مطرح شود و سپس اتقان و استحکام شواهد و ادله آن سنجیده شود.

از تجربه نبوی تا روایت رؤیا

دکتر سروش از جمله منتقدان دینی است که اغلب از منظر معرفت‌شناختی، مسئله وحی^۱ را تحلیل می‌کند. وی ذیل نظریه «بسط تجربه نبوی» صراحتاً از بشری بودن قرآن سخن می‌گوید و ذیل دو مقاله «محمد ﷺ» راوی رؤیاهای رسولانه» با صراحت تمام از روایی بودن و رؤیابانگونی وحی صحبت می‌کند.

به صورت کلی می‌توان سه منشأ برای مقوله وحی در تفکر اسلامی ذکر نمود؛ اول اینکه، منشأ فرایند وحی صرفاً الهی است و پیامبر که ظرف وحی شمرده می‌شود، بی‌هیچ دخل و تصرفی عیناً کلام خداوند را منتقل نموده است. غالب قرآن پژوهان و مفسران و حکمای مسلمان به این قسم اعتقاد دارند. وجه دوم اینکه، فرایند وحی ریشه الهی دارد؛ اما قوای نفسانی پیامبر در فرایند دریافت مفاهیم و حیانی دخالت کرده، همچون فیلتری آنها را از خود عبور داده و زمینه تاریخ‌مندی وحی را فراهم آورده‌اند.^۲ وجه سوم نیز اینکه، وحی نبوی منشأ انسانی دارد و

۱. با نگاهی کلی به عمده شبهات مطرح‌شده از جانب ایشان درمی‌یابیم که عمده مواضع او در حوزه مسائل معرفت‌شناختی است که در بین اندیشمندان مسلمان کمتر محور مذاقه قرار گرفته است. از جمله این مواضع می‌توان به حوزه معرفت‌شناسی نبوت و مسئله وحی اشاره نمود. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: سروش، ۱۳۷۸؛ ۱۳۷۴؛ مجتهد شبستری، ۱۳۸۹)

۲. سروش ذیل تئوری تجربه نبوی بیان می‌کند که این نظریه مورد اذعان خیل عظیمی از فلاسفه مسلمان از فارابی گرفته

محصول تجربه مکاشفه دینی (تئوری تجربه نبوی) یا خواب و رؤیای پیامبر است که در مقام واگویی کردن تجارب و رؤیاهای خویش برآمده است. (برای اطلاع بیشتر در این زمینه ر.ک: سروش، بی تا: مقاله ۱ و ۲)

تئوری «تجربه نبوی» به بیان ساده بدین معنا است که قرآن حقیقتی تاریخی داشته و پدیده‌ای است که در تاریخ و وضعیت تاریخی حیات پیامبر ﷺ ایجاد شده و بر این اساس، مقید به میزان ظرفیت و آگاهی مخاطبان آن عصر و همچنین تابع وضعیت اجتماعی و فرهنگی دوره‌ای است که در آن تحقق یافته است. همان‌سان که مشاهده می‌شود، این نظریه دربردارنده مبانی و لوازمی اساسی است که در تفکر قاطبه معتقدان به آن به سهولت قابل پیگیری است؛ از جمله این لوازم، نفی اعتقاد به وجود فراتاریخی و پیشینی قرآن در لوح محفوظ است که بر این اساس، قرآن به جهت وجود زمان‌مند و مکان‌مند خود و مقید و تابع زمان و مکان خاصی بودن، دارای قوانین، احکام و گزاره‌های مختص به همان دوره است که فاقد جامعیت و شمول فرازمانی و فرامکانی خواهند بود. (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸)

لازمه دیگر، انکار نزول دفعی و تدریجی قرآن است. معتقدان به نظریه «تجربه نبوی»، نزول قرآن را با مسائلی همچون اصل ناسخ و منسوخ در برخی آیات و سوره‌های قرآن و همچنین اسباب نزول برخی آیات ناسازگار دانسته و در نتیجه «نزول قرآن» را انکار کرده‌اند. (ابوزید، ۱۳۸۳: ۱۸۷) ایشان البته بدین بسنده نکرده و با فروگاهی و ابتذال مقام نبوت، جایگاه پیامبر را هم‌تراز یک عارف قرار داده است؛ چراکه هر دوی پیامبر و عارف، صاحب مقام مکاشفه و تجربه دینی هستند. از نظر سروش، تفاوت پیامبران با دیگر اصحاب تجربه در این است که آنان در حصار تجربه شخصی باقی نمانده‌اند؛ بلکه بر اثر حلول و حصول این تجربه، مأموریت جدیدی احساس می‌کنند و انسان تازه‌ای می‌شوند که عالم تازه و آدم تازه‌ای بنا می‌کند. (سروش، ۱۳۷۸: ۴) بر این اساس، همان‌گونه که یک عارف هر اندازه بیشتر در عرفان غوطه‌ور شود، از پختگی و تعالی بالاتری بهره می‌برد، یک پیامبر نیز هرچه در تجربه نبوی خود دارای غنا و کارآمدگی بیشتری شود، به‌مرور در تجربه نبوی خود کامل‌تر شده، آن تجربه بسط و گسترده‌تری می‌یابد. (همان: ۱۰)

مبنای «رؤیایانگاری وحی» در غالب مبانی و لوازم، با نظریه «تجربه نبوی» اشتراک دارد و در حقیقت برگرفته از آن است؛ اما این رویکرد، مبانی و لوازم خاصی دارد که در کلام خود دکتر سروش به آنها اذعان شده است.^۱ مبنای اساسی وی در نظریه رؤیایانگاری، تأکید بر نقش روایت‌گری پیامبر و به تبع آن، نفی

تا این‌سینا و خواجه‌نصیر تا ملاصدرا بوده است (دباغ، ۱۳۸۵) ملهم چنین معنا و تفسیری می‌تواند نقشی باشد که غالب فلاسفه مسلمان برای قوه متخیله برای تبدیل و تغییر مفاهیم کلی و حیانی به محسوسات و جزئیات و حیانی در نظر گرفته‌اند که حتی با فرض پذیرش آن نمی‌تواند به معنای اذعان ایشان به مبنای مورد نظر دکتر سروش باشد. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: نجاتی، ۱۳۹۵: ۷۴ - ۵۷)

۱. البته این نظریه، لوازم و پیامدهای بسیار ناگواری نیز دارد که به هر روی، در مقالات دکتر سروش به آنها اشاره نشده است؛ از جمله جواز اتهام کذب و جهل پیامبر در حین روایت رؤیاهای قدسی خویش و نیز تردید در ادعای نبوت و رسالت پیامبر و نهایتاً غفلت از وحدت سامع و قائل و اتهام توهم دوگانگی پیامبر. (نجاتی، ۱۳۹۳: ۱۳۸)

مخاطب بودن ایشان در فرایند نزول وحی است. از نظر سروش، پیامبر راوی است و روایت‌گر مناظری است که خود دیده و میان ناظر راوی و مخاطب خبر تفاوت بسیار است. حقیقت این است که به پیامبر نگفته‌اند «برو به مردم بگو خدا یکی است»؛ بلکه او خدا را به صفت وحدت خود دیده است. (سروش، بی‌تا: مقاله ۱)

سروش در جهت تبیین کیفیت روایت‌گری پیامبر، مفهوم رؤیا و خواب را مطرح می‌کند و در پاسخ به اینکه نظاره‌ها و مشاهدات در کجا برای پیامبر رخ می‌دهد، واژه رؤیا را انتخاب کرده و معتقد است تمام آنها در خواب پیامبر بروز می‌کند؛ چراکه هم عمومیت دارد و هم حقیقت تجربه پیامبرانۀ محمد ﷺ را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر می‌نماید. (سروش، بی‌تا: مقاله ۱)

نویسنده پس از ذکر مبانی یاد شده، به ارائه لوازم و پیامدهای دیدگاه خویش می‌پردازد. اولین لازمه مبنای رؤیابانگاری، تأکید مجدد بر بشری بودن قرآن مجید و انکار وجه نزولی آن است. سروش زبان قرآن را انسانی و بشری دانسته که مستقیماً از تجربه رؤیایگونه پیامبر ناشی می‌شود. نویسنده بر این اساس معتقد است به جهت اینکه زبان قرآن، زبان خواب و رؤیا است، نمی‌توان با رویکرد مبتنی بر تفسیر، تأویل یا کنایه به تشریح آن پرداخت و چنین تلاشی دربردارنده مغالطه و خلط زبان خواب و بیداری است که صائب به حقیقت نخواهد بود. (همان) از نظر وی، به دلیل غفلت از این مسئله، عموم تفاسیر مفسران قرآن و تأویل موجود، آلوده به «مغالطه خواب‌گزارانه» است و به همین دلیل، تکلف زیادی در آنها مشاهده می‌شود. (همان) گذار از «تفسیر و تأویل» قرآن به «تعبیر» آن را می‌توان پیامد اصلی رؤیابانگاری وحی تلقی نمود. نویسنده از این گذار به «یک شیفت پارادایمی و تغییر الگوی بنیادی» یاد می‌کند. شیوه نگارش مقالات نشان می‌دهد گذار از تفسیر به تعبیر، مهم‌ترین دغدغه دکتر سروش است و ایشان در جای‌جای کلام خود به این مسئله اهتمام ورزیده است.

بررسی و سنجش

ادله سروش در جهت تبیین موضع رؤیابانگاری و نفی رویکرد مبتنی بر وجه خطاب‌ی آیات قرآن متفاوت است. بخشی از این ادله و شواهد، با ساحت شریف پیامبر اسلام مرتبط است و بخشی دیگر به قرآن مجید بازمی‌گردد. اهتمام اساسی مطالعه حاضر، بررسی و نقد برخی ادله و شواهد مرتبط با قرآن مجید است که در ادامه بررسی می‌شود.

ادله و شواهد مرتبط با قرآن

۱. کارآمدی تعبیر قرآن

براساس مبانی پیش‌گفته، مهم‌ترین ادعای دکتر سروش در نظریه رؤیابانگاری وحی، انکار علم تفسیر قرآن به جهت ناکارآمدی آن و جایگزینی «تعبیر» به جای «تفسیر» است. صرف‌نظر از تبیین‌های روان‌شناختی و

پزشکی که برای خواب و تعبیر آن وجود دارد و براساس تأکیدى که سروش بر «تعبیر» قرآن به‌جای «تفسیر» آن دارد، در علم تعبیر، خواب‌ها را به گونه‌های مختلفی تقسیم می‌کنند:

۱. خواب‌های حاصل افکار و تخیلات انسان در زمان بیداری؛ بدین بیان که فرد هرچه در بیداری انجام داده، شب در خواب می‌بیند.

۲. خواب‌های برآمده از مزاج و طبع انسان؛ برای نمونه، شخصی که مزاجش گرم است، خواب آتش یا حمام می‌بیند.

۳. خواب‌های از جانب شیطان و حاصل وسوسه او.

۴. خواب‌های شایسته و صادقی که از جانب خداوند است و به «رؤیاهای صادقه» معروف هستند. این نوع از خواب‌ها یا حاوی بشارت به امر خیری هستند یا فرد را راهنمایی و هدایت می‌کنند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵۸ / ۱۹۴) البته رؤیاهای صادقه دو گونه‌اند: دسته اول، رؤیاهایی که به‌جهت وضوح و روشنی، نیاز به تعبیر ندارند؛ مانند این خواب پیامبر در مدینه که به‌اتفاق یارانش برای انجام مناسک حج وارد مکه شدند. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۲ / ۱۰۲) دسته دوم، خواب‌هایی هستند که وضوح ندارند و نیازمند تعبیر هستند؛ مانند خواب معروفی که حضرت یوسف آن را تعبیر نمود. اعتقاد عمومی بر این است که از میان اقسام خواب‌ها، تنها قسم چهارم یا همان رؤیاهای صادقه قابل تعبیر هستند؛ البته قسم واضح رؤیاهای صادقه نیز آن‌چنان که گفته شد، نیاز به تعبیر ندارد و صرفاً قسم مبهم آن نیازمند تعبیر است. (همان: ۲۰۹)

دکتر سروش در دو مقاله خویش معتقد است زبان قرآن یا یک‌سره بیداری است یا یک‌سره زبان خواب؛ نه چیزی غیر از این دو و نه آمیزه‌ای از خواب و بیداری؛ اما به‌دلیل اینکه فضای وحی، فضای رؤیایی است، بدون تردید زبان قرآن زبان رؤیا است؛ (سروش، بی‌تا: مقاله ۲) به همین جهت، وی قرآن را خواب‌نامه‌ای می‌داند که نیازمند تعبیر معبرین است، نه تفسیر مفسرین. همچنین تمام آیات قرآن از دیدگاه دکتر سروش باید از قسم رؤیاهای صادقه‌ای باشند که نیازمند علم تعبیر هستند؛ لذا به‌دلیل نیازمندی به تعبیر باید از سنخ رؤیاهای صادقه غیرواضح و مبهم پیامبر باشند. با توجه به مقدمات و مبانی پیش‌گفته، مواضع و محذورات ذیل قابل طرح است:

الف) اگر آن‌چنان که دکتر سروش مدعی است، قرآن خواب‌نامه پیامبر و محصول رؤیاهای صادقه آن حضرت باشد، به چه دلیل تمامی آیات قرآن از سنخ رؤیاهای صادقه غیرواضح، مبهم و در نتیجه نیازمند تعبیر باشند؛ حال آنکه رؤیاهایی که در قرآن ذکر شده، مشتمل بر هر دو نوع رؤیاهای صادقه مبهم و واضح هستند؟ برای نمونه، دو رؤیای صادقه پیامبر اسلام در قرآن، یکی درباره بالا رفتن میمون‌ها از منبر رسول‌الله (اسراء/۶۰) و دیگری در باب فتح مکه، (فتح/۲۷) جزء رؤیاهای صادقه‌ای بودند که به‌جهت وضوح، نیازی به تعبیر نداشتند و بدون هیچ تغییری در بیداری و واقعیت رخ دادند؛ به‌طوری که اصحاب پیامبر، اصل وقوع آنها را بدون هیچ شک و شائبه‌ای پذیرفتند؛ اما در زمان وقوع رؤیای فتح و مصداق میمون‌ها برخی تردید نمودند.

(مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۲۲ / ۱۰۲) نوع دیگر رؤیاهای در قرآن، رؤیاهای صادقانه نیازمند تعبیر معبران و دارای غموض و ابهام هستند؛ مانند چند رؤیایی که در داستان زیبایی حضرت یوسف در قرآن آورده شده و همگی نیازمند تعبیر معبران آگاهی چون حضرت یوسف علیه السلام و حضرت یعقوب علیه السلام است. (یوسف / ۱۳، ۱۷ و ۱۸) به نظر می‌رسد از منظر رؤیابانگاری وحی نمی‌توان همه قرآن را نیازمند تعبیر دانست و دست‌کم در مورد دو رؤیای اشاره‌شده پیامبر اسلام، نیاز به تعبیر نیست.

ب) براساس آنچه گذشت، نمی‌توان تمام قرآن را محصول خواب‌ها و رؤیاهای نیازمند به تعبیر پیامبر دانست؛ اما اکنون این مسئله قابل بررسی است که آیا براساس مبانی نظریه رؤیابانگاری وحی، قرآن متشکل از رؤیاهای نیازمند تعبیر است. به بیان دیگر، آیا گذار فرضی از «تفسیر» قرآن، دربردارنده تبیین و ورود به «تعبیر» قرآن خواهد بود؟ گذار از «تفسیر» به «تعبیر» قرآن، اساس و مبنای اصالی رؤیابانگاری وحی دکتر سروش است. حال باید دید آیا رؤیابانگاری همان‌سان که نفی و انکار هر گونه تفسیر قرآن را در خود دارد، مؤید لزوم و ضرورت تعبیر قرآن نیز خواهد بود؟

تبیین این مسئله، مستلزم بررسی ماهیت خواب‌های پیامبر و نیاز یا عدم نیازشان به تعبیر است. خواب‌های پیامبر را می‌توان با دو رویکرد نقلی و عقلی بررسی کرد. از جهت نقلی و قرآنی، همان‌سان که گذشت، خواب‌هایی که در قرآن برای پیامبر ذکر شده، از سنخ رؤیاهای صادقانه هستند که به جهت وضوح، نیاز به تعبیر ندارند. (اسراء / ۶۰؛ فتح / ۲۷) بر این اساس، اگر فرضاً قرآن خواب‌نامه پیامبر باشد، باید از سنخ رؤیاهای واضحی باشد که نیازمند هیچ تعبیری نخواهند بود. به جهت عقلی، نفس پیامبر به جهت شرافت و اشتداد تام جوهری در والاترین مراتب وجودی قرار دارد. توضیح اینکه، پیامبر در قوس صعود می‌تواند به واسطه به حاشیه راندن تمایلات حیوانی و نباتی و با تقویت قوه عاقله خویش، تمایلات سطحی را مطیع قوه عقل گرداند. نفس پیامبر به واسطه فرایند اشتداد وجودی، با معقولات عوالم غیب و عقل وحدت یافته، به کمال شایسته خویش واصل می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۹۶؛ فارابی، ۱۳۷۹: ۲۱۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۳۶) به نظر می‌رسد اشتداد وجودی نفس، رابطه مستقیمی با کیفیت رؤیاهای دارد؛ از این‌رو خواب‌های پیامبر به جهت شاخصه تعالی و وحدت نفس قدسی ایشان با عوالم عقلی، در نهایت وضوح و عدم ابهام قرار داشته، بی‌نیاز از تعبیر و رمزگشایی خواهند بود؛^۱ در نتیجه همان‌سان که براساس مدعای دکتر سروش، قرآن به جهت رؤیابانگونی بودن، نیازمند تفسیر نیست، به همان صورت نیز به دلیل وضوح و روشنی رؤیاهای پیامبر، قرآن نیازمند تعبیر نیز نخواهد بود؛ در نتیجه اگر یکی از لوازم نظریه رؤیابانگاری وحی نبوی، انکار تفسیر آن باشد، لازمه دیگر

۱. درباره تحقق این شاخصه در نفوس انبیا به ویژه پیامبر اسلام باید گفت شکی نیست که نبی مصطفای عالم به جهت پالایش نفسانی و تعالی وجودشناختی در اوج تعالی قرار دارند و هیچ مخلوقی از این لحاظ هم‌تراز ایشان نیست. این مسئله در مآثورات قرآنی و تاریخی غیر قابل تردید کاملاً آشکار است قاطبه مسلمانان و بسیاری از اسلام‌شناسان، حتی خود دکتر سروش به آن اذعان می‌کنند؛ به صورتی که در این زمینه جای بحث جدی وجود ندارد.

آن نیز انکار تعبیر آن خواهد بود و مدعای مطرح شده در این موضع از تبیین لزوم تعبیر قرآن عاجز خواهد بود. (ج) دکتر سروش در جهت احاله وحی به صور رؤیایی و رمزی و رؤیت و روایت آنها از سوی پیامبر به شواهد تاریخی در این زمینه رجوع می‌کند. از نظر وی، یکی از شواهد مهم در تأیید مبنای رؤیایانگاری، گواهی مآثورات تاریخی در زمینه حالات پیامبر هنگام نزول وحی است. سروش معتقد است به گواهی تاریخ، پیامبر حین نزول وحی به خوابی سنگین به همراه تعرق فرو می‌رفت و این نشان‌دهنده آن است که پیامبر آیات را در خواب و رؤیا می‌دیده است و حتی همین امر بهانه‌ای شد تا پاره‌ای از معاصران محمد ﷺ او را مجنون و برخی از روحانیان مسیحی او را مصروع بشمارند. (سروش، بی‌تا: مقاله ۱ و ۲) سروش بدون توجه به شواهد تاریخی، حالات مختلفی را که هنگام نزول برخی سوره و آیات قرآن بر وجود پیامبر عارض می‌شده، به خواب و رؤیای پیامبر احاله می‌دهد و از آن به «غفلت و ناهشیاری پیامبری» یاد می‌کند. این مدعا از آن جهت است که در بین منابع معتبر شیعه و اهل سنت، مجموعاً سی و دو روایت وجود دارد که در آنها به حالات مختلف پیامبر هنگام نزول وحی اشاره شده است. براساس این روایات، حالات پیامبر در شش قسم قابل ارائه است. قسم اول، استماع صدایی شبیه به زنگ است. آنچه از رؤیت جبرئیل در غالب دحیه کلیبی نقل مشهور است، براساس دیدگاه راویان در این حالت بروز نموده و ظاهراً به جهت کثرت وقوع، به سوره خاصی اختصاص نیافته است. (بخاری، ۱۴۰۱: ۱ / ۲؛ مسلم، بی‌تا: ۷ / ۸۲) قسم دوم، حالتی بین سستی و بیهوشی است. براساس روایات، این حالت صرفاً در مواقعی بود که وحی بی‌واسطه جبرئیل نازل می‌شد و پیامبر مستقیماً مخاطب خداوند قرار می‌گرفت. (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸ / ۲۷۱) قسم سوم، فشار و تعرق شدید پیامبر است که البته این حالت به سوره‌های خاص اختصاص نداشته و احتمالاً یکی از حالت‌های پرتکرار پیامبر هنگام نزول وحی بوده است. (بخاری، همان: ۱ / ۳؛ ابن حنبل، ۱۴۱۹: ۱ / ۳۲) قسم چهارم، حالت خواب صرفاً در مورد نزول سوره کوثر است که چنین گزارشی برای دیگر سوره وجود ندارد. (ابن حنبل، همان: ۳ / ۱۰۲؛ مسلم، همان: ۲ / ۱۲) قسم پنجم، ترس و اضطراب پیامبر هنگام اولین مواجهه با جبرئیل و نزول سوره علق است. (بخاری، همان: ۱ / ۳؛ مسلم، همان: ۱ / ۹۸) قسم آخر نیز نزول قرآن در حالتی است که پیامبر سوار بر شتر بود و آن حیوان تاب سنگینی ناشی از نزول وحی را نداشت. البته این حالت نیز صرفاً برای سوره مائده ذکر شده است. (مجلسی، همان: ۱۸ / ۲۷۱؛ ابن حنبل، همان: ۱۶ / ۱۱۸) البته روشن است که حالات شش‌گانه ذکر شده صرفاً مربوط به نزول برخی آیات و سوره‌های قرآن بوده و هنگام نزول بقیه آنها، پیامبر حالتی عادی و معمولی داشته است.

بر این اساس می‌توان گفت: قرآن به دو وجه کلی بر وجود پیامبر نازل شده است؛ وجه اول اینکه، پیامبر

۱. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «موقعی که سوره مائده بر پیامبر نازل شد، ایشان بر اشتهری به نام «شهباء» سوار بود؛ وحی بر ایشان سنگینی کرد؛ به طوری که حیوان ایستاد و شکمش پایین آمد». (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸ / ۲۷۱)

هنگام نزول از حالت طبیعی خویش خارج نشده و نزول آیات در وضعیتی کاملاً طبیعی تحقق یافته است. وجه دوم اینکه، پیامبر هنگام نزول برخی سوره و آیات، یکی از حالت‌های شش‌گانه فوق را داشته است و در صورتی که صحت رجالی احادیث یادشده مورد تأیید باشد، چنین تغییری برای صحابه قابل درک و مشاهده بوده است.

با توجه به این مقدمات، ضعف رویکرد سروش در این موضع تا حدودی روشن می‌شود؛ زیرا وی در گام اول، حالات شش‌گانه ذکرشده را با استناد به همین شواهد تاریخی، به حالت خواب و رؤیا احاله نموده است؛ درحالی که حالت خواب صرفاً در برخی کتب حدیثی برای سوره کوثر ذکر شده است. همچنین حداقل چهار مورد از این حالات با مبنای رؤیابانگاری قابل انطباق نیستند. به علاوه اینکه برخی محدثان حالت خواب پیامبر هنگام وحی را با استناد به دلایل نقلی و عقلی مردود دانسته‌اند (برای اطلاع بیشتر ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۷۶) دکتر سروش در گام دوم، با نادیده گرفتن شواهد تاریخی، خواب و ناهشیاری پیامبر حین نزول وحی را به تمام سوره و آیات قرآن تسری می‌دهد؛ این در حالی است که براساس مبانی روایی سنی و شیعه، حالات شش‌گانه پیامبر مربوط به برخی سوره و آیات قرآن است، نه همه آنها.

د) دکتر سروش غفلت و ناهشیاری پیامبر حین نزول وحی را به تمام سوره و آیات قرآن تسری داده است؛ درحالی که حالات شش‌گانه پیامبر - آن‌هم تحت عنوانی غیر از غفلت و ناهشیاری - هنگام نزول وحی، مختص به قسمی است که وحی مستقیم و بدون واسطه فرشته وحی بر ایشان فرود می‌آید؛ اما نقل شده که حالات پیامبر هنگام دریافت وحی از جانب جبرئیل عادی بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۸ / ۲۷۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۱ / ۸۶؛ برای اطلاع بیشتر در این باره ر.ک: معرفت، ۱۳۷۷: ۱ / ۱۰۵ - ۱۰۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۰ / ۱۳۹) حال با این توضیحات مسائل ذیل قابل طرح است:

۱. رویکرد مبتنی بر رؤیابانگاری وحی در برابر آن دسته آیاتی که غیرمستقیم و با واسطه جبرئیل نازل شده است و براساس شواهد تاریخی، پیامبر هنگام نزول آنها در هشیاری و بیداری کامل قرار داشته و هیچ حالت خاصی از قبیل خواب و غفلت بر ایشان عارض نشده است، چه راهکاری ارائه می‌کند؟

۲. این رویکرد در برابر آیاتی که مستقیم و بی‌واسطه نازل شده‌اند، اما حالات پیامبر هنگام نزول آنها غیر از خواب، غفلت و ناهشیاری (موارد ادعایی دکتر سروش) بوده است، چه راهکاری ارائه می‌کند؟

کاملاً روشن است که این آیات با نظریه رؤیابانگاری وحی ناسازگاری دارند. دکتر سروش اگرچه هر دو قسم باواسطه و بی‌واسطه وحی را انکار کند، نمی‌تواند این ناسازگاری را نادیده بگیرد. به حصر عقلی، وی یا باید با رویکردی تقلیلی، این آیات (بخش بسیار زیادی از قرآن) را نادیده بگیرد و از سنخ رؤیا نداند که بر این اساس، آیات یاد شده را خارج از قرآن لحاظ کند. تهافت و تناقض چنین راهکاری واضح و مسلم است. یا اینکه به رؤیایی بودن این آیات حکم کند و در جهت رفع ناسازگاری، شواهد و قرائن تاریخی در خصوص

حالات پیامبر حین نزول این آیات را انکار نماید؛ درحالی که خودش در جهت تبیین نظریه رؤیایانگاری از همین شواهد تاریخی بهره برده است.

به نظر می‌رسد مبنای رؤیایانگاری در حوزه تحقق و کارآمدی تعبیر، از جهت مغالطه‌های موجود در آن و همچنین وجود ناسازگاری درونی، با آسیب‌هایی جدی مواجه است. از این منظر، خواننده درمی‌ماند که آیا باید رؤیایانگاری وحی را نظریه جدیدی در نظر گرفت و درصدد تبیین و اثبات آن برآمد یا اینکه آن را تنها یک نقد، نه انکار بر تفسیر قرآن در برخی از آیات و سوره در نظر گرفت. واکاوی مؤید آن است که مبنای رؤیایانگاری وحی به جهت عدم امکان تحقق و ثبوت - حداقل با شواهد و ادله ارائه شده و موجود - نمی‌تواند نظریه‌ای جدی و علمی در نظر گرفته شود و بر این اساس، تنها باید آن را نقدی در حوزه تفسیر قرآن تلقی کرد و بدان پاسخ داد.^۱

۲. انکار تفسیر قرآن

بخش مهمی از مقالات دوگانه دکتر سروش به انکار تفسیر و ادعای ناکارآمدی و اعوجاج تفاسیر موجود اختصاص یافته است. وی با ارائه برخی شواهد، به تکلف و آشفتگی تفاسیر قرآن در خصوص آن - به ویژه تفسیر المیزان - اذعان نموده است و این تکلف را ناشی از استعمال رویکرد خطابی آیات قرآن به جای رویکرد روایی آن می‌داند.^۲ در این بخش از مقاله، مدعای تکلف و آشفتگی تفسیر گران قدر المیزان در مواضع اشاره شده بررسی و نقد خواهد شد.

یک. راندن شیاطین به وسیله شهاب‌های آسمانی

خداوند در آیات ابتدائی سوره صافات می‌فرماید: شیاطینی که می‌خواهند سخن فرشتگان را استماع کنند، هدف شهاب‌های ثاقب قرار می‌گیرند. (صافات / ۱۰ - ۸) سروش به صورت غیر منصفانه، علامه طباطبایی را متهم می‌کند که در تفسیر این آیات، دچار آشفتگی و تکلف شده و دلیل آن مغالطه خواب‌گزارانه است. (سروش، بی‌تا، مقاله ۱) پیش از بررسی این مدعا لازم است تفسیر علامه طباطبایی ذیل این موضوع ارائه شود. بیان ایشان در تفسیر استراق سمع شیاطین و رانده شدن آنها از طریق شهاب‌های ثاقب چنین است:

۱. حق این بود که دکتر سروش در جهت تبیین، ابتدا مبنای رؤیایانگاری و امکان تحقق آن را با ادله عقلی و فلسفی و ارائه شواهد مستند و منسجم مدلل می‌نمود و سپس به انکار امکان تفسیر قرآن می‌پرداخت. این در حالی است که وی اغلب به واسطه برخی نقدهایی که مطرح نموده، درصدد نفی امکان تفسیر قرآن برآمده است.

۲. سخن وی در این باره چنین است: «بنگرید که مفسر دانای تفسیر المیزان چه تکلفی می‌ورزد تا معنای معقول و «علم» پسندی از آیاتی به دست دهد که می‌گویند شهاب‌های آسمانی، دیوان را می‌رانند. وی از طرفی شهاب را به معنای فیزیکی و متعارف آن می‌گیرد و از سویی، با توسل به مقبولات متافیزیکی خویش، شیاطین را غیرمادی می‌شمارد و آنگاه در این تنگنا می‌افتد که شهاب طبیعی چگونه شیطان ماورای طبیعی را می‌سوزاند و نهایتاً بدین رأی نامطمئن (برخلاف عموم مفسران پیشین) متمایل می‌شود که شهاب‌ها هم باید کنایه از حجاب‌های غیرمادی باشند و آن آیه لاجرم باید با توجه به دستاوردهای نوین علمی تأویل شود». (سروش، بی‌تا: مقاله ۱)

مفسرین برای مسئله استراق سمع شیطان‌ها در آسمان و تیراندازی با شهاب‌ها به شیطان‌ها توجیهاتی ذکر کرده‌اند که همه بر این اساس استوار است که آسمان عبارت است از: افلاکی که محیط به زمین هستند و جماعت‌هایی از ملائکه در آن افلاک منزل دارند و اینکه در آسمان اول، جماعتی از فرشتگان هستند که شهاب‌ها به دست گرفته و در کمین شیطان‌ها نشسته‌اند که هر وقت نزدیک بیایند تا اخبار غیبی آسمان را استراق سمع کنند، با آن شهاب‌ها به سوی آنها تیراندازی کنند و دورشان سازند و این معانی همه از ظاهر آیات و اخبار ابتدا به ذهن می‌رسد؛ ولیکن امروز بطلان این حرف‌ها به خوبی روشن شده و ناگزیر باید توجیه دیگری کرد که مخالف با علوم امروزی و مشاهداتی که بشر از وضع آسمان‌ها دارد، نبوده باشد و آن توجیه به احتمال ما - و خدا داناتر است - این است که: این بیاناتی که در کلام خدای تعالی دیده می‌شود، از باب مثال‌هایی است که به‌منظور تصویر حقایق خارج از حس زده شده تا آنچه خارج از حس است، به‌صورت محسوسات در افهام بگنجد. این‌گونه مثال‌ها در کلام خدای تعالی بسیار است. از قبیل عرش، کرسی، لوح و کتاب که هم در گذشته و هم در آینده به آنها اشاره خواهد رفت. بنابراین مراد از آسمانی که ملائکه در آن منزل دارند، عالمی ملکوتی خواهد بود که افقی عالی‌تر از افق عالم ملک و محسوس دارد و مراد از نزدیک شدن شیطان‌ها به آسمان و استراق سمع و به دنبالش، هدف شهاب‌ها قرار گرفتن، این است که شیطان‌ها می‌خواهند به عالم فرشتگان نزدیک شوند و از اسرار خلقت و حوادث آینده سر درآورند و ملائکه هم ایشان را با نوری از ملکوت که شیطان‌ها تاب تحمل آن را ندارند، دور می‌سازند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۷ / تفسیر آیات ۱ تا ۱۲ سوره صافات)

همان‌سان که آشکار است، بازخوانی تفسیر علامه طباطبایی در این موضع، مؤید این است که آنچه دکتر سروش تکلف و آشفته‌گی خوانده، به دور از انصاف و اخلاق علمی و خلاف واقع است. با این حال، در جهت وضوح هرچه بهتر، این موارد به تفصیل بررسی و نقد می‌شود.

همان‌سان که گذشت، سروش مدعی است علامه تلاش می‌کند تا تفسیری معقول و علم‌پسند از آیات پیش‌گفته ارائه دهد. در بررسی این مدعا باید گفت: وجه همت علامه طباطبایی و غالب مفسران توان‌مند شیعه در تفسیر قرآن، ارائه تبیین و تفسیر عقلانی و عقل‌پسند است، نه علم‌پسند؛ زیرا اگر مراد از علم در دیدگاه دکتر سروش علوم تجربی باشد - که هست - این علوم در معرض اثبات و نفی قرار دارند؛ گاهی تئوری‌ای علمی به نظریه‌ای ثابت‌شده مبدل می‌شود و بعد از چندی احتمالاً اعتبار خود را از دست می‌دهد؛ از این‌رو به نظر می‌رسد ارائه تفسیر منطبق با علوم تجربی، نمی‌تواند تفسیری عقلانی باشد.^۱ بر این اساس،

۱. باید در نظر داشت که مطابقت یافته‌های علوم مختلف با قرآن، مایه مباهات مسلمین خواهد بود؛ اما تأکید و اصرار بر آن، وجه عقلانی‌ای نخواهد داشت.

تفسیر عقلانی هم باید با قواعد کلی عقل سازگار باشد و همچنین با یافته‌های نوین علمی در تعارض و ستیز نباشد. با دقت در بیان مرحوم علامه، چنین مبنایی به صورت روشن قابل رؤیت است؛ چه که ایشان خود متعرض تفاسیری چون تفسیر کبیر فخر رازی و روح المعانی شهاب‌الدین آلوسی می‌شود و آنها را از این جهت که تفسیری متعارض با علم نوین ارائه کرده‌اند، ناکارآمد می‌داند. (طباطبایی، همان)

سروش در ادامه ادعا می‌کند علامه در تفسیر این آیات، شهاب را به معنای فیزیکی و متعارف آن در نظر گرفته است و از سوئی با توسل به مقبولات متافیزیکی خویش، شیاطین را غیرمادی می‌شمارد. بر این اساس، به جهت فرار از این تنگنا، شهاب‌های آسمانی را کنایه از حجاب‌های مادی دانسته است. (سروش، بی‌تا؛ مقاله ۱) در سنجش این مدعا نیز مراجعه به بیان علامه، همه‌چیز را روشن می‌کند. رویه معمول ایشان در *المیزان* این است که قبل از تفسیر هر سوره و آیه، معانی لغوی و حقیقی برخی اصطلاحات را توضیح و سپس تفسیر آن را ارائه می‌دهد. علامه معتقد است برخی اصطلاحات قرآنی همچون عرش، کرسی، لوح و کتاب را نمی‌توان در معنای حقیقی آنها به کار برد؛ بلکه این اصطلاحات در معنای مجازی‌شان استعمال شده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۱۷ / تفسیر آیات ۱ تا ۱۲ سوره صافات) هر اهل فنی می‌داند دلیل استعمال این واژگان در معنای مجازی - نه حقیقی - محذورات عقلانی و فلسفی‌ای است که در پس آن بروز می‌کند و احتمالاً ایمان امت را به تباهی تکفیر و خسونت می‌کشاند. در واقع این استعمال مجازی، هیچ ارتباطی با لزوم انطباق تفسیر قرآن با دستاوردهای نوین علمی ندارد؛ آنچنان که سروش ادعا می‌کند و صرف فقدان تعارض و ناسازگاری در این موضع کفایت می‌کند. علاوه بر این آیا استعمال معنای مجازی به جای معنای حقیقی برای دفع محذورات عقلانی، تکلف شمرده می‌شود و باید آن علم را ناکارآمد اعلام نمود؟ با این وصف، علاوه بر علم تفسیر باید شماری دیگر از علوم نیز که به جهت مبانی عقلی و فلسفی خود ناگزیر از استعمال برخی اصطلاحات در معنای مجازی هستند، در زمره علوم ناکارآمد لحاظ شوند و درصدد یافتن جایگزین برای آنها بود.

دو. بشکافتن ماه

خداوند در آیات ابتدایی سوره قمر به معجزه شق‌القمر اشاره می‌کند که پیامبر آن را در پاسخ به مطالبه قومش انجام داد؛ هرچند کفار آن را سحر دانستند و واقعیت را نپذیرفتند. (قمر / ۲ - ۱) این یکی دیگر از مواضعی است که دکتر سروش، مفسر *المیزان* را به تکلف و آشفتگی متهم می‌کند. همانند بحث پیشین، ابتدا تفسیر علامه و سپس تحلیل آن ارائه می‌شود.

ایشان در تفسیر این آیات، مسئله تحقق شق‌القمر به دست پیامبر را از جهت نقلی و عقلی مستدل می‌نماید و بیشتر شبهات درباره آن را مطرح و نقد کرده است. از جنبه نقلی ایشان معتقد است در قرآن کریم

۱. اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ* وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ. (قمر / ۲ - ۱)

آیات روشنی وجود دارد (از جمله آیات ۱ و ۲ سوره قمر) که مؤید تحقق این معجزه به دست پیامبر اسلام و به پیشنهاد مشرکین است؛ هرچند آنها از پذیرش آن امتناع نمودند و گفتند: سحری مستمر است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۹ / تفسیر سوره قمر) ایشان در جهت تبیین هرچه بهتر وجه نقلی، به روایاتی از شیعه و اهل سنت که در آن به تحقق معجزه شق القمر تصریح شده نیز استناد می‌کند.^۱

علامه از جنبه عقلی نیز به بررسی مسئله امکان وقوع شق القمر می‌پردازد. از نظر وی، اینکه یک کره آسمانی به دو نیم تقسیم شود، فی نفسه امری ممکن است؛ زیرا عقل، دلیلی بر محال بودن وقوع آن ندارد. در حقیقت انشقاق قمر، جزء افعال محال نیست و احتمال وقوع آن وجود دارد؛ هرچند تحقق آن شاذ و دشوار باشد. صاحب *المیزان* معتقد است یکی از شرایط فعل معجزه، خارق عادت بودن آن است که این با وقوع آن منافاتی ندارد. ایشان در پاسخ به این اشکال که: «دو نیم شدن ماه غیرممکن است، مگر وقتی که جاذبه میان دو نیمه ماه از بین برود، که در این صورت چسبیدن دوباره آنها به هم غیر ممکن است»، با تأکید بر مبنای عقلانیت می‌گوید قبول نداریم که چنین چیزی محال عقلانی باشد؛ زیرا اگر منع جاذبه، محال عقلی بود و مانع التیام بعد از انشقاق می‌شد، آنگاه مانع انشقاق بعد از التیام نیز خواهد بود؛ به این معنا که از همان ابتدا انشقاق صورت نمی‌گرفت؛ حال آنکه انشقاق ماه به حسب فرض صورت گرفته است. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۷ / تفسیر سوره قمر)

همان‌سان که مشاهده می‌شود، مراجعه به تفسیر علامه طباطبایی در مسئله انشقاق ماه، مؤید این است که آنچه دکتر سروش در مقالات رؤیانگاری درباره اتهام تکلف و آشفته‌گی *المیزان* در این موضع گفته، منصفانه نیست و با موازین اخلاقی و علمی نقد منافات دارد. تفصیل آنچه گفته شد، این است که: در ماجرای شق القمر و آیات مرتبط با آن، به جز گروه اندکی از مسلمانان، قاطبه ایشان تفسیری متفق‌القول ارائه کرده‌اند و غالب مفسران بزرگ قرآن، تحقق معجزه شکافته شدن ماه به دست پیامبر را پذیرفته‌اند. (ر.ک: طبرسی، ۱۳۹۰: ۲۴ / ۱۰ - ۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۲۹ / ۲۸؛ طوسی، بی‌تا: ۹ / ۴۴۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۷ / ۷۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴ / ۴۳۱) در نتیجه سروش نمی‌تواند مدعی شود نظر علامه در این زمینه، شاذ و نادر یا برخلاف دیدگاه دیگر مفسران است.

نوع تفسیر علامه از ماجرای شق القمر و امکان تحقق آن به خوبی نشان می‌دهد آنچه ایشان بر آن تأکید می‌کند، ارائه تفسیری عقلانی و استدلالی است که البته با یافته‌های نوین علمی در تعارض نباشد؛ برای

۱. برخی از روایاتی که در *المیزان* در جهت تبیین این مسئله به آنها اشاره شده، از این قرار است: در تفسیر قمی آمده که قریش از رسول خدا خواست تا معجزه‌ای برایشان بیاورد. حضرت دعا کرد و از خدا خواست قرص قمر را برایش دو نیم کند و خدا این کار را کرد؛ به طوری که همه مشرکین آن را دیدند و دوباره آن دو قسمت به هم چسبیدند، با این حال گفتند: سحری مستمر است. در *امالی* از عبیدالله بن علی از حضرت رضا از آبای گرامی‌اش از علی علیه السلام نقل شده که فرمود: «در مکه قرص قمر دو نیم شد. رسول خدا فرمود شاهد باشید.» همچنین در *الدر المنثور*، از ابن جریر و ابن مردویه و ابونعیم در کتاب *دلایل و نیز در روح المعانی* روایات مشابهی نقل شده است. (برای اطلاع بیشتر ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۷ / تفسیر سوره قمر)

نمونه، وقتی درباره منشأ ماه به حوزه علم مراجعه می‌کنیم، با چندین فرضیه در این باره مواجه می‌شویم که هر کدام در یک دوره پذیرفته شده‌اند و در دوره‌های بعدی، بطلان آنها آشکار شده است. حال سروش با چه ملاکی علامه را به این متهم می‌کند که ایشان درصدد ارائه تفسیر علمی از انشقاق ماه است؟ آیا چنین انتظاری از تفسیری چون *المیزان* و مفسری چون علامه طباطبایی معقول خواهد بود؟

نظریه رؤیایانگاری وحی به جهت فقدان مبانی و ادله و همچنین وجود تعارضات درونی (انکار بخش عمده‌ای از سور و آیات قرآن) نمی‌تواند نظریه‌ای جدی تلقی شود. با این شرایط حتی اگر صحت ادعای ایشان درباره تکلف تفاسیر قرآن پذیرفته شود، نمی‌توان از این فرض، ناکارآمدی و انکار علم تفسیر قرآن را نتیجه گرفت؛ بلکه حداکثر باید آن را نقدی قابل ملاحظه در این حوزه تلقی نمود. این در حالی است که خود سروش در جای‌جای کتاب *قبض و بسط* تئوریک شریعت می‌گوید علم تفسیر جزء علوم انسانی است و احتمال بروز خطا در آن وجود دارد. (سروش، ۱۳۷۴: ۸۶)

در داوری مقالات «رؤیایانگاری وحی» باید گفت: آنچه از نظر سروش اهمیت اساسی داشته و وجه اهتمام وی در این خصوص بوده است، تبیین ناکارآمدی و انکار تفسیر قرآن است؛ به گونه‌ای که سایر علوم مرتبط با آن همچون فلسفه، کلام و فقه دچار مناقشه‌ای جدی شوند. سروش اولاً و بالذات در پی انکار تفسیر قرآن است و سپس راهکار جایگزین را تعبیر قرآن معرفی می‌کند؛ هرچند در جهت تبیین مبانی آن با مصادره به مطلوب، از برخی آیات قرآن و کلام برخی بزرگان همچون ملاصدرا، مولوی یا ابن عربی شواهدی را ارائه می‌کند که در مقام بررسی دقیق، مغالطی بودن آنها کاملاً روشن خواهد بود. انصاف علمی حکم می‌کند که ابتدا نویسنده، راهکار مطمئنی همچون تعبیر قرآن - البته براساس مبانی ایشان - را تبیین و تجویز می‌کرد و سپس به ناکارآمدی علم تفسیر قرآن می‌پرداخت. انتظار این بود که دکتر سروش امکان منطقی جایگزینی تعبیر قرآن به جای تفسیر را واکاوی می‌کرد و بدین مسئله می‌پرداخت که آیا با علم تعبیر خواب می‌توان به فهم صحیح و عقلانی از آیات قرآن رسید یا نه.

نتیجه

مقاله بر دو محور نقد کارآمدی تعبیر قرآن و نقد ناکارآمدی تفسیر قرآن سامان یافت. در نقد کارآمدی تعبیر قرآن، چند بحث قابل طرح به چشم می‌خورد: اول اینکه، اگر دکتر سروش قرآن را خواب پیامبر می‌داند، براساس چه دلیلی باید از نوع خواب‌های مبهم و نیازمند تعبیر دانسته شود و چرا قرآن محصول خواب‌های روشن ایشان لحاظ نشود که این قسم معقول‌تر نیز هست؟ حدود سی و دو روایت و مجموعاً شش حالت درباره حالات پیامبر هنگام نزول قرآن ذکر شده است. تنها سوره‌ای که حالت پیامبر در آن، شبیه به خواب بوده، سوره کوثر است که در آن نیز مناقشات جدی‌ای وجود دارد. سروش ظاهراً با تکیه بر منابع تاریخی و در

حقیقت نادیده گرفتن آنها، تمام حالات شش‌گانه پیامبر هنگام نزول وحی را به حالت خواب و ناهشیاری مصادره و احاله نموده است که این خود مغالطه‌ای بس عظیم خواهد بود. در نتیجه مطالعه حاضر، مبنای رؤیابانگاری وحی را به جهت تعارضات درونی‌اش صائب نمی‌داند و امکان تحققش را مستلزم انکار بخش عظیمی از سور و آیات قرآن می‌داند. در نقد ناکارآمدی خاص *تفسیر المیزان* ذیل تفسیر دو موضع راندن شیاطین از طریق شهاب‌های آسمانی و معجزه شق‌القمر نیز چند بحث عمده وجود دارد؛ اول اینکه، مراجعه به این مواضع در *المیزان* نشان می‌دهد که برخلاف مدعای دکتر سروش، تکلف و اعوجاجی در تفسیر این آیات به چشم نمی‌خورد. عمده اهتمام علامه در این مواضع و کل *تفسیر المیزان* ارائه تفسیری منسجم و منطبق با قواعد عقلانی است؛ به گونه‌ای که با یافته‌های علوم نوین نیز در تعارض نباشد که دکتر سروش این تلاش را تکلفی در جهت ارائه تفسیر منطبق با علوم نوین می‌داند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، شهاب‌الدین، ۱۴۱۵، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۳. ابن حنبل، محمد، ۱۴۱۹ ق، *المسند*، بیروت، عالم الکتب.
۴. ابن سینا، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبیها*، با شرح خواجه، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۵. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۳، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و دیگران، تهران، نشر یادآوران.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۰۱ ق، *الصحيح*، استانبول، دارالفکر.
۷. دباغ، سروش، ۱۳۸۵، *آیین در آینه؛ مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش*، تهران، انتشارات سروش.
۸. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بی‌جا، دارالکتب العربی.
۹. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۴، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، صراط.
۱۰. _____، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط.
۱۱. _____، بی‌تا، «مقالات محمد ﷺ راوی رؤیای رسولانه» مقاله‌های ۱ و ۲. www.dinonline.com
۱۲. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، ۱۳۹۸ ق، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۲، *المیزان*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۹۰، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمد بیستونی، قم، انتشارات بیان جوان.
۱۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالمعرفة.

رؤیایانگاری وحی؛ از کارآمدی تعبیر قرآن تا انکار تفسیر قرآن □ ۳۹

۱۶. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۷. فارابی، ابونصر، ۱۳۷۹، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۲۰. مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۹، *قرائت نبوی از جهان*، ترجمه فرشاد نوروزی، بی جا (فرمت پی‌دی‌اف).
۲۱. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ ق، *بحار الأنوار*، لبنان، مؤسسة الوفاء.
۲۲. مسلم، قشری نیشابوری، بی تا، *صحیح*، بیروت، دارالفکر.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۷، *اصول عقاید*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۴. _____، ۱۳۸۰، *قرآن‌شناسی*، تحقیق و نگارش محمود رجبی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۵. معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۷، *التمهید فی علوم القرآن*، الجامعة الرضویة فی العلوم الاسلامیه.
۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۰، *تفسیر نمونه*، قم، چاپخانه مدرسه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۲۷. ملاصدرا، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. نجاتی، محمد، ۱۳۹۳، «رؤیایانگاری وحی؛ لوازم و پیامدها»، *عقل و دین*، سال ششم، ش ۱۱، ص ۱۶۰-۱۲۹.
۲۹. _____، ۱۳۹۵، «فاعلیت نبی در فرایند وحی در حکمت سینوی (نقد مدعای دکتر سروش)»، *کلام اسلامی*، سال ۲۵، ش ۱۰۰، ص ۷۳-۵۷.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی