

وحی رؤیایی: بررسی نظریه رؤیاینگارانه وحی

اصغر آقایی*
حسین اترک**

چکیده

یکی از نظریات ارائه شده در پدیدارشناسی وحی، نظریه «رؤیاهای رسولانه» سروش است. این نظریه، وحی را گزارشات پیامبر از رؤیاهای وی می‌داند. پژوهش حاضر، این نظریه را از جهت توجیه و لوازم خودگفته نظریه پرداز، بدون پرداختن به دیگر لوازم و نتایج منفی آن، نقد و بررسی کرده است. به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال نظریه، مربوط به مقام توجیه و ذکر دلایل ناکافی در اثبات مدعای اصلی آن یعنی رؤیاینگاری وحی است. این نظریه در مقام توجیه مرتکب مغالطات متعددی چون «خلط نسبت»، «دلیل نامربوط» و «تعمیم شتاب‌زده» شده است و جامعیت لازم را در رجوع به منابع و تحلیل ساختاری قرآن ندارد. علاوه بر اینکه با نظرات دیگر سروش، چون نظریه بسط تجربه نبوی در تعارض است. این نظریه نه تنها فواید برشمرده نظریه پرداز را ندارد؛ بلکه در عین نگشودن پیچیدگی‌های موجود در تفسیر قرآن، خود در غموض «تعبیر» افتاده است و نه تنها معضلات کلامی را حل نکرده است، بلکه معضلات جدیدتری چون چگونگی حجیت رؤیاهای رسولانه ایجاد کرده است.

واژگان کلیدی

وحی، رؤیاهای رسولانه، سروش، وحی رسالی، مغالطات.

طرح مسئله

در طول تاریخ از جوانب مختلفی پیرامون متون دینی و واقع‌نمایی آنان، بحث‌های گوناگونی شده است. جان هیک در کتاب فلسفه دین (هیک، ۱۳۷۶: ۱۵۵ - ۱۳۱) چهار نظریه زبانی، اراده‌گرا،^۱ غایت‌گرایانه^۲ و غیر زبانی^۳ را پیرامون ماهیت وحی و ایمان مطرح کرده است. مباحث مطرح پیرامون حقیقت کلام الهی در کلام قدیم نیز به‌گونه‌ای به ماهیت وحی بازمی‌گردد. با پیدایش گرایش‌های تجربی و انسان‌محورانه، مسئله زبان دینی وارد عرصه‌ای جدید شد که آیا این گزاره‌ها با همین الفاظ از سوی خداوند بر بشر القاء شده، یا آنکه گزاره‌ها، پرداخته پیامبران بر پایه زبان قوم خود است. در این زمینه دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. (نک: اشرفی، ۱۳۸۷: ۱۳۰ - ۸۵) عده‌ای کمی از نویسندگان قدیم چون ابن کلاب (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۴ / ۵۲۰) و در میان نویسندگان جدید افرادی چون سید احمد خان هندی (امین، ۱۹۶۵: ۱۳۱) و نصر حامد ابوزید (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۱۷)، تنها به نزول معانی بدون لفظ معتقدند. رایج‌ترین دیدگاه در میان اندیشمندان اسلامی نزول توأمان الفاظ و معانی است. در این میان نظریه رؤیانگاران وحی می‌تواند در ذیل نظریه «نزول معانی بدون الفاظ» جای گیرد؛ زیرا نظریه‌پرداز مشاهده عالمی دیگر را توسط نفس پیامبر ﷺ پذیرفته و طبیعتاً معانی خاصی را در این مواجهه دریافت نموده است. اگر این مواجهه همراه با دریافت معانی نبوده باشد، در این صورت این تفسیر رؤیایی از وحی، نظریه‌ای مستقل خواهد بود. البته چه این نظریه را در میان اندیشه نزول معانی بدون الفاظ قلمداد کنیم و چه نکنیم تا آنجا که نویسنده این مقاله بررسی کرده است، چنین تفسیری از وحی ارائه نشده است. نظریه رؤیانگاری هر چند پیش از این پژوهش نیز نقد شده است (نک: یعقوبیان، ۱۳۹۴، بهشتی، ۱۳۹۴)، لکن تفاوت عمده این مقاله با آثار مشابه خود آن است که برخلاف پژوهش‌های پیشین این پژوهش تنها تلاش نموده است که مبانی، ادله و پیامدهای خودگفته سروش را نقد نماید. البته در برخی از پژوهش‌های پیشین، برای مثال، شواهد سروش از آیات قرآن در ادله‌ای چون اثبات تناقض‌نا بودن آیات قرآن، به‌صورت مفصل مورد بررسی قرار گرفته است؛ لذا در پژوهش حاضر برای جلوگیری از تکرار و نیز تفصیل، تنها در مواردی این‌چنینی خواننده را به مقاله مزبور ارجاع داده است.

الف) ماهیت رؤیایی وحی از دیدگاه سروش

هر چند سروش در سیر تطور اندیشه‌های خویش، از گزاره‌ای انگاشتن وحی به غیر گزاره‌ای رسیده و نهایتاً به نوعی با تجربی خواندن و رؤیایی دانستن وحی - همان‌گونه که برخی از محققان گفته‌اند (قدردان ملکی، ۱۳۸۲: ۱۵۵) - هرگونه نزولی بر پیامبر را انکار کرده است؛ لکن از آن‌رو که با نوعی مسامحه می‌توان این اندیشه را نوعی نزول معنا در قلب پیامبر از طریق مشاهده دانست، می‌توان اعتقاد وی را در غیر گزاره‌ای بودن وحی جای داد. بر این اساس سروش معتقد است پیامبر تنها مضمون و معنای وحی را در مشاهدات خویش از خداوند دریافت می‌کرد؛ ولی چون این مضمون نمی‌تواند بدون قالب در اختیار انسان‌های دیگر قرار گیرد، لزوماً آن را در قالب الفاظ و کلمات قرار می‌داد. در حقیقت وحی، بی‌صورت بوده و صورت‌بخشی به آن برعهده پیامبر بوده است. (سروش، ۱۳۸۷: ۸) سروش که بر غیر گزاره‌ای بودن تصریح می‌کند، قرآن را «خواب‌نامه» می‌خواند که زبانی رمزآلود و رؤیایی دارد. (همو، ۵ - ۱۳۹۲: مقاله اول) وی معتقد است رؤیایی و غیر گزاره‌ای انگاشتن وحی، نه تنها از قوت و غنای آن نمی‌کاهد، که بر آن می‌فزاید؛ زیرا مفسران، وحی را از مسموعات نبی می‌پنداشتند، ولی طبق این نظریه از مریثات اوست (همان: مقاله دوم) که توسط پیامبر در محیطی عربی، در قالب عبارات عربی عصری شده است. (همو، ۱۳۸۷: ۸) با توجه به آنچه بیان شد، در ادامه به بررسی دقیق‌تر نظریه رؤیانگاری وحی می‌پردازیم.

۱. طبق این نظریه اگر بر سر زندگانی خود شرط ببندیم که خدایی وجود ندارد، در صورتی که راست بگوییم چیز زیادی به‌دست نخواهیم آورد، اما اگر به خطا رفته باشیم، سعادت ابدی را از دست خواهیم داد. (هیک، ۱۳۷۶: ۱۳۷)

۲. پل تلیخ معتقد است که غایت قصوای ما آن چیزی است که به هستی یا نیستی ما تبیین می‌بخشد. وی معتقد است ایمان، دل‌بستگی به این غایت قصو است. (همان: ۱۴۴)

۳. طبق این دیدگاه، مضمون وحی مجموعه‌ای از حقایق درباره خداوند نیست، بلکه خداوند از راه تأثیر گذاشتن در تاریخ به قلمرو تجربه بشری وارد می‌گردد. براساس این دیدگاه احکام کلامی مبتنی بر وحی نیستند؛ بلکه بیانگر کوشش‌های انسان برای شناخت معنا و اهمیت حوادث و حیاتی به‌شمار می‌روند. (همان: ۱۴۹)

رؤیا در عرفان و فلسفه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد و از رؤیاهای مختلفی که پیامبر ﷺ پیش از نزول وحی رسالی (قشیری، ۱۴۲۲: ۱۰۸) مشاهد می‌کردند با عنوان «مبشرات» یاد می‌کنند. (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۳۷۵) ظاهراً به‌همین دلیل است که سروش معتقد است واژه‌گزینی «رؤیا» در سنت اسلامی ریشه دارد. (سروش، ۵ - ۱۳۹۲: مقاله اول) سروش نیز هرچند نازل‌ترین مرتبه تجربه‌های دینی را «رؤیاهای صادقانه» می‌داند (همو، ۱۳۷۸: ۷) و این خود پذیرش نظریه عرفان در تفاوت وحی و رؤیاست، لکن نهایتاً به رؤیایانگاری کل وحی تمایل پیدا کرده است. در ادامه مدعای سروش تبیین و ادله و نتایج این ادعا بیان و نقد و بررسی می‌شوند.

سروش معتقد است هرآنچه در قرآن آمده است، از خدای بر تخت نشسته تا اسرائیلیان مسخ‌شده و تا تسبیح خداوند توسط ذرات عالم، همگی در قوه خیال پیامبر صورت گرفته است. (همو، ۵ - ۱۳۹۲: مقاله پنجم) او معتقد است، قرآن را می‌توان از دو سر خواند، یکی از سر غیب و دیگری از سر شهادت. سروش به‌دلیل تصویرسازی قرآن از نادیده‌هایی چون فرشتگان، زبان قرآن در توصیف این امور را رؤیایی قلمداد می‌کند. این زبان ویژه به‌هنگام سخن گفتن از دیدنی‌ها و امر و نهی‌ها، به بیداری تبدیل می‌شود. در اعتقاد وی خطای قاطبه مفسران آن است که میان زبان تصویر و زبان تشریح تفاوتی قائل نشده‌اند. (همان: مقاله دوم) البته وی تأکید می‌کند این بدان معنا نیست که زبان قرآن واحد نیست. مقصود از زبان واحد این است که در اعتقاد سروش هرچند قرآن کتابی نامدون و بی‌نظم است، (همو، ۱۳۸۴: ۱۲۵) لکن زبان آن یا رؤیایی یا بیداری است، نه غیر از این دو، و نه آمیزه‌ای از آنها. وی این زبان واحد را رؤیایی می‌داند. (همو، ۵ - ۱۳۹۲: مقاله دوم) تفسیر عموم مسلمانان در نگاه وی به مغالطه خواب‌گزارانه آلوده، از زبان رمزی و رؤیایگونه قرآن غافل شده‌اند. (همان: مقاله اول)

به‌نظر می‌توان مراحل‌ی که دکتر سروش در تبیین رؤیایی بودن وحی طی نموده‌اند را بدین‌صورت خلاصه نمود: ۱. وحی محصول مکاشفات و تجربه دینی پیامبر است؛ یعنی وی در مقال وحی، مشاهدات و مکاشفات خود را بیان می‌کند؛ ۲. تمام مشاهدات پیامبر در رؤیا و خواب رخ داده است؛ ۳. اگر وحی و مکاشفات پیامبر رؤیایی است، پس قهراً زبان وحی نیز رؤیایی خواهد بود؛ ۴. اگر زبان وحی رؤیایی است، در این‌صورت زبان آن حقیقی خواهد بود، نه مجازی، کنایی و استعاری؛ لذا پیامبر هرآنچه را که در رؤیا دیده است، با زبان حقیقی برای دیگران گزارش می‌نماید؛ ۵. اگر با متنی مواجه شدیم که رؤیایی بوده و زبانش حقیقی باشد، روش فهم آن تعبیرگرایی است؛ ۶. تئوری‌های رایج (ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی)، هیچ‌کدام قدرت کافی پاسخ‌گویی به فهم آیات متشابه و ناسامان و چرایشان را ندارند؛ لذا برای فهم متن باید به تعبیرگرایی روی آورد. (صادقی و دیگران، ۱۳۹۶: ۹۳)

ب) تبیین دلایل سروش بر ماهیت رؤیایگونه وحی

سروش برای اثبات نظریه خویش علاوه‌بر شواهد مختلف نقلی؛ شواهدی متنی و ساختاری نیز از قرآن کریم می‌آورد. در مجموع ادله - یا شواهد سروش - عبارتند از:

یک. دلایل روایی

وی معتقد است نظریه رؤیایانگاری وحی با روایاتی که رؤیای صادق را یک جزء از چهل و شش جزء نبوت می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۶ / ۲۲۰) نیز تأیید می‌شود. (سروش، ۵ - ۱۳۹۲: مقاله اول)

دو. معراج روحانی پیامبر

سروش برای اثبات مدعای خویش به سخن برخی مفسرانی که معراج پیامبر را تجربه‌ای معنوی و رؤیایی نبوی و عروجی روحانی دانسته‌اند، نه پروازی جسمانی نیز تمسک جسته است. او همچنین معتقد است به گواهی مآثورات تاریخی در حین نزول وحی خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر دست می‌داد که گاه طاققت او را طاق می‌کرد و همین بهانه‌ای شد تا پاره‌ای از معاصران محمد ﷺ او را مجنون و برخی از روحانیان مسیحی او را مصروع بشمارند. (همان)

سه. نظم غیر منطقی قرآن

او پس از نقل نمونه‌هایی از قرآن که در نگاه وی از بی‌نظمی ساختار آن نشأت می‌گیرد، می‌نویسد:

پراکندگی و گسستگی در آیات این سوره‌ها و حتی در یک آیه واحد چندان مشهود است که حاجت به تأکید ندارد و چنان است که حتی در نوشته نویسندهگان تازه‌کار هم دیده نمی‌شود. گویی باید پذیرفت که این پراکندگی نه معلول تصرف دشمنان، نه غفلت جمع‌آوردگان، نه بی‌خبری صاحب وحی و خدای آداب‌دان، بلکه از آن است که ساختار روایی سوره‌ها تابع ساختار مه‌آلود و خواب‌آلود رؤیاهاست که غالباً نظم منطقی ندارند و ازسویی به‌سویی و از گوشه‌ای به گوشه‌ای می‌روند. (همان: مقاله دوم)

چهار. شیوه داستان‌سرایی قرآن

سروش معتقد است در داستان‌سرایی‌های قرآن، پرش‌های روایت‌گرانه چنان است که خواننده به‌خوبی حس می‌کند که راوی، همه‌چیز را نمی‌بیند و نمی‌گوید و گاه از چیزهایی سخن می‌گوید که در بیداری، دیدنی نیستند؛ و این شیوه شباهت بسیار با عالم رؤیا دارد. در رؤیاست که حوادث به‌سرعت تغییر می‌کنند و قطعه‌قطعه می‌شوند. وی بر این باور است که این شیوه داستان‌سرایی حتی در تقریر جنگ‌های زمان پیامبر نیز رخ داده است. (همان)

پنج. قضایای پاراداکسیکال قرآن و تناقض‌های آن

سروش معتقد است دلیلی دیگر بر خواننده بودن قرآن، قضایای پاراداکسیکال آن است؛ لذا می‌نویسد:

نشستن چنین مفاهیم و تصاویری در متن مقدس همه بر رؤیایی بودن روایت آن گواهی آشکار می‌دهند. به نمونه‌های دیگر بنگرید: جوانانی که پیر نمی‌شوند، حورانی که همیشه باکره می‌مانند، شرابی که مستی و سردرد نمی‌آورد، شیری که نمی‌گندد، لباسی که نوشیده می‌شود ... بر صدر همه این شگفتی‌ها باید آن خطاب شگفت‌تر را نشان داد که به پیامبر می‌گوید: تو تیر افکندی اما تو تیر نی‌فکندی، بل خدا بود که تیر افکند که در یک جمله تیراندازی محمد ﷺ را هم نفی و هم اثبات می‌کند. (همان: مقاله سوم)

از ادله دیگر سروش بیان تناقض‌های قرآن است. او این دلیل را چنین توضیح می‌دهد:

از پارادوکس‌ها (تناقض‌نماها) که بگذریم، گذارمان به تناقض‌هایی می‌افتد که سراسر قرآن را در خود غرقه کرده‌اند ... خدایی که یک‌جا پاسخ‌گو است و جهد بلیغ می‌ورزد تا از کار خود دفاع عقلانی کند، پیامبرانی را با رسالت اندازد و تبشیر می‌فرستد، تا مردم بر او حجتی نداشته باشند و به مردم رخصت می‌دهد تا وفای به وعده را از او طلب کنند. در جای دیگر برتر از هر پرسشی و مسئولیتی و ندای لایسئل عمّا یفعل سر می‌دهد. خدایی که از یک‌سو از مردم توبه و ایمان و تسلیم و شکر و اطاعت می‌طلبد، و آنان را از پیروی شیطان برحذر می‌دارد، و ازسوی دیگر حتی ایمان آوردن را بدون اذن الهی ناممکن می‌شمارد، هدایت و ضلالت را به مشیت الهی وا می‌نهد، و حتی اراده کردن آدمی را منوط به اراده الهی می‌کند. (همان)

وی راه‌حل این تناقض‌ها را چیزی جز «رؤیاینگاری» تجربه نبوی نمی‌داند. (همان)

ج) لوازم نظریه رؤیاینگاری وحی

سروش در مجموع، نتایج زیر را برای نظریه خویش بیان داشته است:

یک. عرفی شدن زبان قرآن

وی بر این باور است اگر سخنان پیامبر تجربه‌ای رؤیایی تلقی شود، درک آن به دلیل آنکه از فضای ناآشنا به نام وحی به فضایی آشنا یعنی رؤیا، درمی‌غلطد، آسان‌تر خواهد شد. در این فضا، سخنان وی از استعاره‌ای به زبانی عرفی تبدیل می‌شود. البته این خواب، خواب‌گزاری خویش و تعبیر خویش را نیز می‌طلبد؛ هرچند او شیوه این تعبیر را توضیح نمی‌دهد و تفاوت آن با تفسیر را بیان نمی‌کند. سروش تصریح می‌کند رؤیاینگاری وحی تخصصات میان اهل ظاهر و تأویل‌گرایان را برخواهد داشت. (سروش، ۵ - ۱۳۹۲: مقاله چهارم) تفاوت خواب‌گزاری و تأویل از آن‌روست که در تأویل از ظاهر کلام دست برداشته می‌شود برخلاف تعبیر. (همان، مقاله پنجم) وی که در اینجا معتقد است رؤیاینگاری وحی آن را از زبانی استعاری به زبانی عرفی تبدیل می‌کند، لکن در مقاله ششم تأکید می‌کند که زبان استعاری آن نشان از رؤیایی بودن آن است. به نظر می‌رسد مقصود او این است که این صنایع ادبی، به‌گونه‌ای ماهیت ادبی خویش را از دست داده، به حقایق رؤیایی که زبانی عرفی دارد، تبدیل می‌شوند؛ لذا نیاز به خواب‌گزاری دارد، نه تأویل.

دو. خالی شدن زبان قرآن از صناعات پیچیده و فراوان ادبی

سروش براساس نظریه خود تأکید می‌کند که در زبان رؤیا، صناعات ادبی مانند کنایه و مجاز راه ندارد؛ لذا وقتی قرآن می‌گوید: «تخت خدا بر آب قرار دارد»، این عیناً رؤیایی است که پیامبر دیده است. سروش حتی وقایعی چون ناله کردن ستون خانه، که در زندگی پیامبر اتفاق افتاده است را رؤیایی می‌نامد. وی معتقد است نگاه رؤیاینگارانه، حجم عظیمی از تعبیرات مجازی را از قرآن، از حیثه مجاز خارج می‌کند و آنها را بی‌نیاز از تأویل می‌کند و قرآن در معنای ظاهری خویش باقی می‌ماند. (همان: مقاله اول)

سه. بازگشت به لبّ و حقیقت قرآن

سروش معتقد است نگاه فقیهانه و ظاهرگرایانه به قرآن رهنز گفتمان اساس و لبّ قرآن و حقیقت آن شده است. در نگاه سروش حتی احکام فقهی که جنبه ظاهری و دنیوی آن، بیشتر از مسائل دیگر است نیز، محصول تجربه رؤیایی پیامبر است. این احکام حقایق است برای غایات متعالی، و مانند قوانین بشری، مقدماتی حسّی برای رسیدن به غایاتی حسّی نیستند. در نگاه سروش، طهارت معنوی در تجربه رؤیایی پیامبر در قالب نماز و روزه و مانند آن دیده شده است. (همان: مقاله چهارم)

چهار. خروج پیامبر از انفعال محض

سروش معتقد است از معضلات کلامی قرآن تا تناقض‌های آن، همه محصول آن است که در نگاه سنتی، پیامبر تنها شنونده وحی و منفعل از آن است. او تأکید می‌کند مادامی که دست خداوند را در قرآن مستقیماً در کار ببینیم و محمد ﷺ را در تجربه وحی، منفعل محض بشماریم، این معضلات هیچ‌گاه حل نخواهد شد. با نظریه رؤیاینگاری وحی، همه‌چیز نفس پیامبر و خیال او شده، وی از این انفعال محض خارج می‌شود. بدین‌گونه آنچه در قرآن عرضه شده است، درخور نفس محدود وی خواهد بود، نه علم بیکران خداوند و آنچه معضلات قرآن خوانده می‌شود، حاصل تألیف طبیعی این کتاب انسانی خواهد بود. (همان: مقاله ششم)

پنج. حل برخی معضلات کلامی

سروش معتقد است که نظریه رؤیاینگاری وحی، چند معضل کلامی و تفسیری را حل می‌کند؛ معضلاتی چون: الف) چگونگی سخن گفتن خداوند با پیامبران؛ ب) زبان و فرهنگ عربی‌یافته قرآن؛ چون توصیف نعمت‌های بهشتی، در قالب پسند عرب آن عصر؛ ج) تعارضات نظریات علمی قرآن با کشفیات جدید؛ مانند مسئله آسمان‌های هفت‌گانه و خروج نطفه از پشت مرد؛ د) احکام فقهی‌ای که به دلایلی چون خشونت، با عدالت و کرامت آدمی، منافات دارند؛ ه) تلاطم فراوان در بلاغت قرآن؛ به‌گونه‌ای که عده‌ای را به نظریه «صرفه» کشانده است، تا درعین‌حالی که قرآن را غیرقابل تقلید نمی‌دانند، حفظ آن را برعهده خداوند بگذارند؛ و) ترسیمی انسان‌واره از خداوند، خدایی که غضب می‌کند و انتقام می‌گیرد و غیره. (همان: مقاله ششم)

د) نقد و بررسی نظریه رؤیاینگاری وحی در مقام توجیه**یک. بررسی دلایل روایی**

هرچند همان‌گونه که وی در بحث تمسک به ادله نقلی و روایات به اشاراتی کوتاه بسنده نموده است؛^۱ لکن به نظر می‌رسد اولاً او به همین نکته مهم در این روایت توجه نکرده است که رؤیا را جزئی از چهل و شش جزء نبوت^۲ قرار داده است؛ ثانیاً ظاهر روایاتی که رؤیای انبیا را وحی خوانده‌اند، نشان از این است که «خواب پیامبران وحی است» نه آنکه «هر وحی رؤیایی است»؛ (ساجدی، ۱۳۹۶: ۱۰۴) و ثالثاً در برخی روایات، میان «وحیی در رؤیا» و «وحی قرآنی» تقابل ایجاد کرده‌اند؛ (همان: ۱۰۹) رابعاً ابن عربی معتقد است آغاز وحی با رؤیا بوده، (ابن عربی، بی‌تا، ۲ / ۲۷۵) اما آیا این بدان معناست که ماهیت وحی نیز رؤیایی است؟ به نظر می‌رسد سروش از آن‌رو دچار چنین اشتباهی شده که توجهی به تقسیمات و شقوق مختلف وحی در میراث اسلامی و عرفانی ما نداشته است. او که معتقد است سخنان وی ریشه در عرفان اسلامی دارد، آیا می‌تواند بدون توجه به اجزای این میراث و تناسب میان آنها، برخی از آن میراث را معیار قرار دهد و نتایجی که خود می‌خواهد بر آن بار کند؟ شاید بتوان گفت در توسل سروش به این روایات به‌گونه‌ای دو مغالطه «خلط نسبت» و «دلیل نامربوط» رخ داده است. مغالطه خلط نسبت، در جایی است که میان دو چیز نسبت متقارن وجود ندارد، ولی ما آنها را با نسبتی متقارن به کار می‌بریم. (خندان، ۱۳۸۴: ۳۳۸) این مغالطه از آن‌رو در دلیل سروش ایجاد شده است که وی میان این دو شیء که تنها از جهت یا جهاتی محدود شباهت دارند، و تقارنی میان آنها نیست، تقارن ایجاد کرده و این خلط نسبت است. این دلیل سروش از آن‌رو «مغالطه دلیل نامربوط»^۳ است که اخص از مدعاست. نکته دیگر این است که این روایات، رؤیا را جزئی از نبوت شمرده است، اما آیا این بدان معناست که هر رؤیایی می‌تواند، وحیانی باشد؟ و یا آنکه وقتی رؤیا، جزئی از نبوت شد، این یعنی اینکه ماهیت وحی تماماً رؤیایی است؟ آیا از قضیه «بعضی از رؤیاها وحیانی هستند» می‌توان نتیجه گرفت «هر وحی رؤیایی است»؟

نکته دیگر که توجه به آن ضروری است، عدم توجه سروش به روایات و آیات دیگر است. اگر بناست که وی با توجه به روایات، تحلیلی از وحی ارائه دهد، نمی‌تواند تنها با تمسک به روایتی واحد، آنچه خود می‌خواهد را از دل الفاظ روایت بیرون بکشد. علاوه بر اینکه هرچند عارفانی چون ابن عربی نیز با توجه به روایاتی این‌چنینی، رؤیا را جزئی از نبوت دانسته‌اند و حتی محی‌الدین معتقد است اینکه در روایات نقل شده که پیامبر هر صبح از اصحاب خویش درباره خواب‌هایی که دیده بودند، سؤال می‌فرمود، از آن‌رو بود که دیدن رؤیا، خود نبوت است و وی دوست داشت که آن را در میان امت خویش ببیند؛ (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۳۸۰) اما این مسئله ابن عربی را بدین نظرگاه نرسانده است که ماهیت وحی رؤیایی است؛ زیرا هرچند وی رؤیا و وحی را از وادی واحدی می‌نامد، لکن اولاً از وادی واحد بودن را به مفهوم یکی بودن نمی‌داند؛ ثانیاً تفاوت میان وحی و رؤیا را در این می‌داند که رؤیا در خواب اتفاق می‌افتد و وحی در بیداری. (همو، ۱۴۲۲: ۱ / ۳۰۶)

دو. بررسی دلیل معراج

هرچند در تمسک به سخن افرادی که معراج را روحانی می‌دانند و توجه نمودن به سخنان آنانی که معراج را جسمانی نیز می‌دانند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷ / ۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۴ / ۲۷۸؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۴ / ۲۶۱) به‌گونه‌ای مغالطه طرد شقوق دیگر یا چیزی شبیه به آن اتفاق افتاده، لکن مسئله مهم آن است که آیا می‌توان رابطه‌ای میان معراج پیامبر و ماهیت رؤیایی وحی برقرار نمود؟ هرچند در تاریخ و روایات، حالات مختلفی برای پیامبر در هنگام نزول وحی بیان شده است، باید گفت در روایات و به تبع آن بسیاری از بزرگان دین، حالات سنگینی چون بیهوشی در زمانی نسبت داده شده که وحی مستقیم نه با واسطه جبرئیل^۴ بر وی نازل می‌شده است. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷ / ۲۶۸) امام خمینی این حالات

۱. غزالی در *احیاء علوم‌الدین* براساس همین روایت پس از آنکه نبوت را مختص انبیا معرفی می‌کند و آنان را دارای ویژگی‌های خاصی از جمله دیدن فرشتگان می‌داند، می‌گوید ممکن است این صفات را تا چهل و شش جزء نیز تقسیم کنیم که رؤیای صادق یکی از اجزای آن باشد. (غزالی، بی‌تا: ۱۳ / ۷۰)

۲. مغالطه دلیل نامربوط در حالت‌ها مختلف رخ می‌دهد که یکی از این حالت‌ها در جایی است که دلیل اخص از مدعا باشد؛ یعنی دلیل یا ادله ارائه‌شده در استدلال نمی‌تواند مدعای موردنظر را به‌طور کامل ثابت کند و تنها مؤید بخشی از آن است. (خندان، ۱۳۸۴: ۳۴۰)

۳. در برخی روایات بیان شده است که جبرئیل وقتی خدمت رسول خدا ﷺ می‌رسید، با ادب خاصی اذن می‌گرفت و نزد وی مانند عبد در برابر مولای خود می‌نشست. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸ / ۲۶۰)

را به طبیعت جسم انبیا برمی‌گرداند که تاب تحمل ارتباط روحانی را نداشته است، (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۶۵) و این بدان معناست که وحی در حالت بیداری بر پیامبر نازل می‌شده است نه در خواب.

سه. بررسی ادعای نظم غیر منطقی قرآن

پیش از بررسی این دلیل نظریه‌پرداز درباره رؤیایی بودن وحی، باید به این نکته توجه داشت که به‌سادگی نمی‌توان از بی‌نظمی قرآن سخن گفت؛ چراکه محققان و مفسران بسیاری از قرون ابتدایی تا عصر حاضر تحت عناوینی چون «نظم قرآن» و «عجاز بیانی» به اثبات نظم ویژه در قرآن و حتی در سوره‌های قرآنی پرداخته‌اند. (نک: اسماعیلی‌زاده، ۱۳۹۰) سید قطب هر سوره از قرآن را دارای شخصیتی ممتاز می‌داند که قوام سراسر سوره به آن است. (قطب، ۱۴۱۲: ۱ / ۵۵۵)

نظریه سروش مبتنی بر این پیش‌فرض است که نظم منطقی همیشگی و همه‌جا مطلوب و پسندیده و در مقابل بی‌نظمی، به هر شکلی، ناپسند و نامطلوب است. نادرستی این پیش‌فرض اجمالاً با توجه به برخی شاهکارهای ادبی و هنری که نقطه قوت آنها در برهم زدن نظم منطقی مورد انتظار بوده، روشن است. علاوه بر اینکه با اغماض از نادرستی این پیش‌فرض، اشکال سروش در صورتی بر قرآن وارد است که آن را به‌شکل حاضر، یعنی کتاب مکتوب ما بین دو جلد، وحی خدا بدانیم و به نگارنده این کتاب اشکال بگیریم که چرا محتوای کتابش را در چارچوبی منظم نریخته است؛ اما روشن است که وحی خداوند آیات قرآنی بوده که در طول بیست و سه سال بر پیامبر در حالت‌های مختلف نازل شده است. اگر نظریه بسط تجربه نبوی سروش را بپذیریم، دلیل این بی‌نظمی‌ها را می‌توان چنین تبیین کرد که آیات قرآنی نامنظم در شرایط مختلف، زمان‌های متفاوت، در ارتباط با حوادث تاریخی و تجارب متفاوت پیامبر بر ایشان نازل شده‌اند. اگر نزول قرآن را وابسته به سؤالات پراکنده و تجربه‌های انسانی پیامبر در میان مردم بدانیم، دیگر نمی‌توان انتظار نظم منطقی در تمام آیات قرآن داشت. اما اشکال اصلی سخن سروش این است که حتی اگر سخن وی را در وجود بی‌نظمی در آیات قرآنی بپذیریم، از نظر منطقی رابطه‌ای میان این بی‌نظمی و رؤیایی دانستن محتوای قرآن وجود ندارد؛ گرچه نظم غیرمنطقی ویژگی رؤیاست؛ لکن آیا هر جا که نظم غیرمنطقی دیده می‌شود، معنایش این است که محتوای آن در رؤیا دریافت شده است؟

چهار. بررسی شیوه داستان‌سرایی

به‌نظر می‌رسد در آنچه سروش به‌عنوان دلیل یا شاهد مدعی خویش مطرح کرده، مغالطه «کنه و وجه» صورت گرفته است. به‌فرض اینکه آنچه در قرآن حکایت شده است، به جهاتی شباهتی کامل با رؤیا داشته باشد؛ آیا این مجوز آن خواهد بود که «کنه و حقیقت» وحی را نیز در آن منحصر کنیم؟ هرچند پاسخ این پرسش نیز از سوی نظریه‌پرداز رؤیایی بودن وحی باقی است که به چه علت، نگفتن همه‌چیز و یا آنکه ندیده شدن برخی امور بیان‌شده در قرآن با چشم دنیوی، باید از رؤیایی بودن وحی سرچشمه بگیرد؟ آیا سروش مواجه‌ای کامل با عالم غیب و مثال و حقائق ماورا داشته است که چنین حکم می‌کند؟ نکته پایانی آنکه بی‌نظمی ادعاشده در قرآن و در شیوه داستان‌سرایی وی نیاز به بررسی موردی در سوره‌های قرآنی دارد؛ به‌ویژه سوره‌هایی که وی در مقالات خویش بیان داشته و طبق آن به این نتایج رسیده است. لکن چون از سویی نقدهای پیش‌گفته در پاسخ این دلیل سروش به‌نظر کافی است و از سویی دیگر برخی محققان و منتقدان نظریه سروش در آثار خویش این سوره‌ها را به‌صورت موردی بررسی کرده‌اند (رجوع کنید به: ساجدی، ۱۳۹۴) دیگر نیازی به اطاله کلام در آن نیست.

پنج. بررسی ادعاهای قضایای پارادکسیکال و تناقض‌های قرآن

به‌نظر می‌رسد دکتر سروش آخرت را عیناً مانند دنیا می‌داند؛ لذا انتظار دارد تمامی قوانینی که در دنیا است در آخرت نیز جریان یابد؛ لذا در نگاه سروش نمی‌توان شرابی فرض کرد که مستی‌آور نباشد یا آنکه از جوانانی گفت که پیر نمی‌شوند. گویی او تمام نعمت‌های اخروی بیان‌شده در قرآن را عیناً مانند نعمت‌های دنیوی می‌داند؛ لذا توصیفات آخرت در نگاه او تماماً رؤیایی شده است. به‌نظر می‌رسد در این استدلال سروش مغالطه «طرد شقوق دیگر» رخ داده است؛ زیرا گویی وی تنها چیزی را شراب می‌داند که مستی‌آور باشد و نمی‌توان شقوق و صفاتی دیگر را برای آن فرض کرد. برای مثال، شراب باشد و همان رنگ و بو و مزه را داشته باشد، ولی مسکر نباشد؛ از انگور گرفته شده باشد، ولی طی فرایندی غیر از فرایند

معروف، شرابی از آن به دست آمده باشد که مسکر نباشد. در واقع، اشکال سروش مبتنی بر یکسان‌انگاری آخرت و دنیا از نظر قوانین حاکم است. وی آخرت را چون دنیا، محل تراحم دانسته در حالی که تراحم ویژگی ماده و امور مادی است. بنابراین تناقضی در توصیف بهشت با جوانی که هرگز پیر نمی‌شود یا شیرینی که هرگز نمی‌گندد، وجود ندارد. پیر شدن و گندیدن مواد غذایی در این دنیا به خاطر وجود تراحمات بین امور مادی مختلف است.

علاوه بر اینکه بر فرض پذیرش وجود تناقض و تضاد در قرآن، نمی‌توان از آن رؤیایی بودن محتوای قرآن را نتیجه گرفت. کسی نمی‌تواند مدعی شود که قواعد عقلی محال بودن اجتماع دو نقیض یا دو ضد، در عالم خیال و رؤیا صادق نیست و در رؤیا اجتماع آنها جایز است. آنچه از تعریف عالم مثال و رؤیا در عرفان اسلامی و تجارب رؤیایی فردی و وجدانی افراد در عالم خواب به دست می‌آید، در عالم رؤیا هم انسان نمی‌تواند در آن واحد، خود را در بلندی و در پستی، هم‌زمان، ببیند. آری ممکن است در آنی، خود را در بلندی و در آنی دیگر با توجه نفسانی، خود را در پستی ببیند.

علاوه بر اینکه، مواردی که وی به عنوان موارد تضاد و تناقض در قرآن بر شمرده، تک‌تک قابل بررسی و حل است. اجمالاً یکی از این راه‌ها توجه به مقام‌ها و ساحت‌های مختلف سخن است. خداوند آنگاه که در مقام بیان توحید افعالی و عمومیت قدرت و سیطره اراده خویش بر کل هستی است، فاعلیت هیچ موجودی غیر از خود را بر نمی‌تابد؛ لذا فاعلیت پیامبر در پرتاب تیر و تصمیم مؤمن و کافر در ایمان و کفرشان انکار می‌شود؛ اما آن هنگام که در مقام بیان اختیار انسان و مسئولیت او بر افعالش است، فعل هر انسانی به خود او مستند می‌شود و پیامبر پرتاب‌گر تیر و مؤمن و کافر مسئول افعال خویش خوانده می‌شوند.

ه) نقد و بررسی لوازم نظریه رؤیا انگاری وحی

یک. بررسی لوازم عرفی شدن و خالی شدن از صناعات پیچیده

پیش از هرگونه نقدی باید گفت هر چند ایجاد غموض و پیچیدگی نابجا در زبان شایسته نیست، اما آیا در زبان عرفی از صناعات ادبی بهره گرفته نمی‌شود؟ به نظر می‌رسد زبان عرفی، نه تنها آن گونه که آقای سروش گفته است خالی از صناعات ادبی نیست - که بسیاری از صناعات ادبی چنان رایج شده‌اند که خود عرفی شده‌اند - استفاده نکردن از آنها هم از زیبایی همین زبان عرفی می‌کاهد و هم آن را دیرباب می‌کند؛ علاوه بر آنکه خود این صناعات ادبی، فوائد فراوانی در مسائل بلاغی و بیانی دارند.

نکته مهم دیگر اینکه هر چند سروش از عرفی شدن زبان سخن می‌گوید؛ لکن تأکید می‌کند که زبان رؤیا، خود خواب‌گزاری و در نتیجه تعبیر خویش را خواهد طلبید؛ و این علاوه بر همراه بودن با «مغالطه تعمیم ناروا»،^{۳۱} افتادن در غموض خواب‌گزاری است. این صرفاً یک ادعاست که فهم زبان رؤیا آسان‌تر از زبان وحی بوده و عالم رؤیا برای ما آسانتر از عالم وحی است.

به علاوه جای این سؤال است که اگر قرآن را دیدنی‌های رؤیایی پیامبر بدانیم، چه تأثیری در سهولت فهم آن برای ما خواهد داشت؟ به‌ویژه آنکه اگر رؤیا حجیت هم داشته باشد، حجیت آن شخصی است؛^{۳۲} در نتیجه با این مشکل مواجه خواهیم شد که چطور قرآن را برای غیر پیامبر حجت بدانیم.

سروش مدعی است چون در زبان رؤیا، صناعات ادبی مانند کنایه و مجاز راه ندارد، نگاه رؤیا‌انگارانه به قرآن حجم عظیمی از تعبیرات مجازی قرآن را از حیطة مجاز خارج، و آنها را بی‌نیاز از تأویل می‌کند و قرآن در معنای ظاهری خویش

۱. «مغالطه تعمیم ناروا» یا «مغالطه تعمیم شتاب‌زده» نوعی استقرا ناقص است که فرد با مشاهده چند نمونه محدود، حکمی کلی را شتاب‌زده به همه افراد نسبت می‌دهد. (خندان، ۱۳۸۴: ۳۴۶)

۲. در میراث اسلامی از سه گونه خواب سخن گفته‌اند که عبارتند از: ۱. خوابی که عین آن در بیداری تحقق می‌یابد؛ ۲. خواب‌هایی که در عین صادق بودن، نیازمند تعبیرند، مانند رؤیای یوسف علیه السلام؛ ۳. رؤیاهایی که از دغدغه‌های فکری فرد نشأت گرفته‌اند. با توجه به این سه قسم تنها یک مورد از آن نیازمند تعبیر است. بر این اساس به فرض پذیرش رؤیایی بودن قرآن، به چه دلیل آن را رؤیایی دانسته‌اید که نیازمند تعبیر است. این درحقیقت مغالطه تعمیم نارواست. (خسروپناه و حسینی و اشان، ۱۳۹۷: ۵۲)

۳. شخصی بودن حجیت رؤیا از آن روست که اولاً فرد مواجهه شخصی با عالم رؤیا داشته؛ ثانیاً حجیت آن برای دیگران، نیازمند دلیلی موجه است.

باقی می‌ماند. اما به نظر می‌رسد این مصداق از چاله خارج شدن و در چاه افتادن است. با رؤیاینگاری وحی نه تنها زبان قرآن عرفی نمی‌شود که از عرفی بودن به معنایی خارج می‌شود؛ چراکه زبان قرآن را پیچیده‌تر از زبان فعلی آن می‌کند؛ زیرا زبان فعلی زبانی تفسیری است که از قواعد شناخته شده تبعیت می‌کند؛ اما وقتی زبان آن رؤیایی و نیازمند تعبیر می‌شود، معیار مشخصی در این تعبیر وجود ندارد.

دو. بررسی بازگشت به لب و حقیقت قرآن

هرچند اصل سخن وی در آلی بودن احکام قابل پذیرش است؛ لکن نتیجه‌گیری وی مبنی بر اینکه احکام فقهی تنها حقایقی هستند که برای غایبات متعالی و فراحسی که هیچ غایبات تجربی و حسی برای آنها قابل تصور نیست، از چند جهت قابل مناقشه است: اولاً آیا اگر فلسفه دنیوی و تجربی حکمی ظاهری چون تیمم برای انسان‌ها روشن نشده، این بدان معناست که هیچ مصلحتی حسی در آن نهفته نیست و طهارتی را در پی ندارد؟ ثانیاً مقصود از طهارت در نگاه سروش اگر صرفاً طهارت معنوی باشد، طبیعتاً این طهارت در «امتثال امر آگاهانه از مولا» صورت می‌گیرد؛ و نوع حکم تفاوت چندانی نخواهد داشت، تیمم باشد یا غیرتیمم؛ براین اساس، یا باید قائل شد که این احکام غایباتی مادی و حسی نیز دارند یا ندارند؟ اگر غایباتی حسی برای آنها قائل نباشیم، طبیعتاً نتایج این احکام در طهارت معنوی خلاصه خواهد شد، که این نگاه به احکام نه تنها با متن شریعت و آیات و روایات نمی‌سازد؛ بلکه حتی بنابر اصل نظریه سروش، این احکام عبث و بی‌فایده خواهند شد؛ زیرا وقتی مصالح شخصی و اجتماعی از احکام گرفته شود، و تنها غایبات معنوی را برای آنها در نظر بگیریم، این سؤال خودنمایی خواهد کرد که وقتی طهارت معنوی به معنای «تبعیت از مولا» و «سلوک معنوی» است، دیگر چه نیازی به این احکام با این وسعت است؟ چرا باید برای بسیاری از مردم چنان احکام متعددی قرار داد که از اصل سلوک معنوی به دلیل حرجی بودن آن دور شوند؟ به نظر می‌رسد از سویی نمی‌توان مصالح حسی و مادی را از احکام جدا کرد؛ و از سویی دیگر نمی‌توان این احکام را به دلیل آنکه فلسفه آن برای ما روشن نیست، رؤیایی دانست. علاوه بر اینکه چگونه می‌توان از احکام تشریح شده در عالم رؤیا به عالم واقع نقب زد و آنها را در عالم واقع برای مؤمنان حجت دانست؟

سه. بررسی ادعای خروج پیامبر از انفعال محض

هرچند در اینجا نیز مانند بسیاری از ادعاهای سروش، وی ادله عقلی، روایی، فلسفی و یا عرفانی خویش را به‌وضوح بیان نمی‌کند که به چه علت «همه چیز به نفس پیامبر و خیال وی» بازمی‌گردد؟ آیا برای بزرگ نمودن جایگاه پیامبر باید او را همه‌کاره دانست؟ آیا در نظریه رؤیاینگاری وحی، به‌واقع، شخصیت پیامبر و آورده او بزرگ شده است یا برعکس، از شخصیت پیامبر به‌عنوان حامل وحی، نقطه اتصال خدا و انسان و واسطه فیض و از ماهیت وحی به‌عنوان کلام خدا کاسته شده و پیامبر به راوی رؤیاهای خود و قرآن به رؤیای رسولانه تقلیل برده شده است؟ آیا در این نظریه، پیامبر از انفعال محض خارج شده است؟ مشکل اصلی در رؤیاینگاری وحی، مشکل تطابق آن با واقع است. از کجا معلوم آنچه پیامبر در رؤیاهای خود می‌بیند، از سنخ رؤیاهای غیرصادق، توهمات و تخیلات که هیچ واقعیتی ورای آنها نیست، نباشد؟ پیامبر براساس کدام دلیل و برهانی می‌تواند آنچه را که در رؤیایش دیده، واقعی بپندارد و بر طبق آن عمل کند؟ براساس کدام معیار، پیامبر رؤیاهای خود را تعبیر خواهد نمود و طبق تعبیراتش عمل خواهد کرد؟ مخاطبان و خوانندگان وحی رؤیایی بر چه اساسی باید رؤیاهای پیامبر را تعبیر کنند و براساس آنها هدایت شوند؟ پیامبر بر چه اساسی آورده‌های نفسانی خود را به خدای متعال نسبت می‌دهد؟ اگر سروش بگوید - همچنان که گفته است - چون نفس وی با خداوند وحدت یافته است، لذا هرچه می‌گفت سخن خدا بود، در پاسخ باید گفت اولاً معیار در تشخیص سخنان قرآنی و غیرقرآنی وی چیست؟ ثانیاً این وحدت از چه زمان رخ داده است؟ اگر براساس بسط تجربه نبوی، پیامبر در یک سیر تکاملی در حال پیامبرتر شدن است، در کدام مرحله از این مراحل تکاملی، وی در این وحدت بوده است؟ آیا تمامی مکاشفات وی جزو قرآن است یا خیر؟ ثالثاً چگونه هرآنچه وی می‌گوید سخن خداست و خداوند این سخنان وی را هدایتگر می‌داند، ولی درعین حال - به اعتقاد سروش - قرآن درخور علم نبی اکرم ﷺ است و نقصان‌پذیر؟ این نقصان‌پذیری، چگونه با دو اصل مسلم در تراث شیعه، یعنی هدایتگری و عصمت نبی اکرم ﷺ، همخوان می‌شود؟ به‌هرحال اگر مقصود از رؤیا در نگاه وی مرتبط شدن با عالمی منفصل از نفس است، در این عالم چگونه

پیامبر با صور رؤیایی مرتبط می‌شود و چه کسی این صور را ایجاد می‌کند؟ اگر مقصود از رؤیا تحولات ذهنی و نفسانی در خواب است که این یعنی متأثر شدن از اتفاقات روزانه؟ که طبق نظر مشهور میان عارفان، این گونه خواب‌ها نه تنها ارزشی ندارند که شایسته افرادی چون پیامبر نیز نمی‌باشد. نهایتاً سروش باید پاسخ دهد که خروج نفس پیامبر از انفعال محض، چه ثمره‌ای در پذیرش و ارائه وحی دارد؟ پیامبر چه منفعل باشد چه نباشد، ما با متنی روبه‌رو هستیم که باید آن را با تعبیر کنیم یا تفسیر.

چهار. بررسی ادعای حل برخی معضلات کلامی

سروش در مقاله ششم خود تنها ادعا کرده است که نظریه رؤیابانگاری وحی معضلات کلامی قرآنی چون چگونگی سخن گفتن خداوند با پیامبران، رنگ‌وبوی فرهنگی عربی داشتن قرآن، تعارض آشکار برخی آیات با نظریات علمی مدرن و احکام فقهی مخالف با عدالت و کرامت آدمی را که تا امروز در کلام کلاسیک مسلمانان پاسخ مطلوب نداشته‌اند را حل می‌کند، ولی وی هیچ‌گاه به تفصیل به بیان مشکل و چگونگی حل آنها نپرداخته است. بنابراین این سخن وی که این مشکلات کلامی تا به امروز در کلام کلاسیک اسلامی حل نشده‌اند را می‌توان ادعایی بدون دلیل و غیردقیق خواند. حق آن بود که ایشان در مقالات متعددی^۱ ابتدا به طرح مشکلات کلامی، سپس به بیان پاسخ‌های کلامی کلاسیک و نقادی آنها می‌پرداخت و به روش علمی نشان می‌داد که چرا آن نظریات عاجز از حل مشکل هستند، ولی نظریه او آنها را به راحتی حل می‌کند.

درخصوص مشکل چگونگی سخن گفتن خداوند با پیامبران به نظر می‌رسد، نظریه رؤیابانگاری وحی نه تنها به این مسئله پاسخی نداده است که اساساً آن را انکار کرده است. درحقیقت براساس این نظریه‌گویی سخن گفتن خداوند با پیامبران چون محال است، لذا تمام آنچه اتفاق افتاده در خیال و رؤیای پیامبر بوده است. این یعنی انکار اساس وحی و نزول آن. اما به نظر می‌رسد هم می‌توان ماهیت وحی را از سخن مشاهده و مکاشفه دانست، نه صرفاً رؤیایی، و هم معتقد شد که خداوند چه بواسطه و چه بی‌واسطه با پیامبران سخن گفته است. اول اینکه، نفی سخن گفتن و بیان الفاظ هدف نیست و هدف اصلی از سخن گفتن انتقال معانی است. بنابراین ممکن است خداوند بدون بیان لفظی از طریق الهام، معانی را بر پیامبر خود منتقل سازد. دوم اینکه، سخن گفتن، حتی به معنای «ایجاد لفظ» و نه «انتقال معنی» می‌تواند توسط ابزاری به غیر از زبان با ایجاد ارتعاشاتی در هوا صورت گیرد، تا نهایتاً لفظی در فضا ایجاد شود و پیامبر آن را شنیده و بواسطه آن به معنای مورد نظر منتقل شود؛ یا آنکه موجودی غیر مادی، که نسبت به عالم ماده، فاعلیت و علیت دارد، می‌تواند بدون وساطت ابزاری مادی چون زبان و گوش، تنها الفاظ را در نفس مخاطب خویش، ایجاد و جعل نماید. لذا مشکل سخن گفتن خدا به نظر امری لاینحل نمی‌نماید.

البته به نظر می‌رسد برخی از مشکلات کلامی نامبرده شده مانند رسوخ فرهنگ عربی در برخی از آیات بهیشتی یا تعارض برخی آیات با مسائل علمی، هرچند به راحتی با گفتن اینکه این آیات رؤیاهای شخص پیامبر بوده است نه گزارش خدا از عالم واقع، قابل حل هستند و نظریه رؤیابانگاری را می‌توان به صورت موجهه جزئی در این مورد پذیرفت؛ لکن با توجه به اینکه از یک سو چون اولین مخاطب‌های آیات، اعراب پیرامونی نبی اکرم ﷺ بوده‌اند، لذا تمثیل‌ها و زبان قرآن باید برای این مخاطبین ملموس باشد؛ و از سوی دیگر فرض بهیشتی که اوصاف آن متناسب با فرهنگ عربی است، اشکالی عقلی و معرفتی متوجه آن نیست؛ لذا پذیرش نظریه در پاسخ‌گویی به مشکل رسوخ فرهنگ عربی به صورت موجهه جزئی نیز از یک سو به دلیل مواجه بودن اصل نظریه با اشکالاتی متعدد، و از سوی دیگر به دلیل پاسخ‌های دیگری که در این زمینه وجود دارد - که به اجمال اشاره شد - قابل پذیرش نیست.

اما درخصوص مشکل احکام فقهی خشونت‌بار و منافی کرامت انسان در قرآن، معلوم نیست نظریه رؤیابانگاری راه‌حلی برای این مشکل است؟ گویی مقصود سروش این است که بگوید از آنجاکه آیات و احکام فقهی چون متعلق به عالم رؤیا هستند، بنابراین برای اجرا در عالم واقع و اجتماع نیازمند تعبیر هستند؛ تعبیر به احکامی که مخالف کرامت انسان نباشند. اما مشکل این است که کدام مرجع و منبع قرار است عهده‌دار این مسئولیت مهم باشد؟ چه کسی و بر چه اساسی باید احکام فقهی خشونت‌بار خوانده شده قرآنی را به احکام مقبول از نظر تمدن و بشر امروز تعبیر کند؟ در این صورت چگونه می‌توان از نقش هدایتگری قرآن سخن گفت و آن را ورای معیارهای رایج بشری که خطا پذیرند، دانست؟ در آن صورت دیگر نیازی به قرآن و احکام فقهی قرآنی نیست و همان مرجع که قرار است قرآن رؤیابانگانه را تعبیر کند، احکام فقهی انسان را تشریح می‌کند.

۱. سروش حتی در مقام مناظره معتقد است ارائه مناظرات مکتوب، فکورانه‌تر و عالمانه‌تر است؛ تا مناظرات حضوری. (سروش، ۱۳۷۶: ۲۹۲)

سروش مدعی است نظریه وی مشکل دیرین اعجاز قرآن و پستی و بلندی بلاغت آن در آیات و سور مختلف که متکلمان از حل آن عاجز بوده‌اند، را به‌خوبی حل می‌کند. غافل از اینکه با نظریه رؤیاینگاری قرآن، این مشکل دوچندان می‌شود؛ چراکه به محض هم‌سنخ دانستن قرآن با رؤیا، دیگر نمی‌توان جهت اعجازی برای آن قائل شد. اگر ارزش رؤیا به تطابق آن با واقع است، نظریه سروش آن را از واقع بودن و کلام خدا بودن خارج ساخته، و به ورطه رؤیا کشانده است؛ و اگر ارزش رؤیا به پریشان بودن و عجیب و خلاف واقع بودنش باشد، رؤیاهای انسان‌های مست، پریشان‌تر از رؤیاهای رسولان خواهد بود. درنهایت به‌نظر می‌رسد گرچه رؤیاینگاری وحی می‌تواند به‌صورت موجه جزئی پاسخی برای برخی مشکلات کلامی باشد، ولی این نظریه با مشکلات کلامی جدی‌تری مواجه بوده که حل آنها به مراتب سخت‌تر از حل مشکلات کلامی نامبرده است. مهم‌ترین مشکل در رؤیاینگاری قرآن حجیت آن است. اگر قرآن را رؤیاهای پیامبر اسلام بدانیم، حتی اگر از سنخ رؤیاهایی صادق، سؤال این است که چگونه کلام پیامبر که روایت رؤیاهای رسولانه خویش است بر دیگر انسان‌ها حجت خواهد بود؟ حتی این سؤال نیز منطقی است که چگونه رؤیاهای پیامبر بر خودش حجت خواهد بود؟ رؤیا عالمی ناشناخته برای انسان‌هاست و تا به امروز دانشمندان علوم تجربی هیچ‌یک سخن از حجیت آن و عمل براساس رؤیایها نگفته‌اند. چطور می‌توان مردم را براساس رؤیاهای خود، به آیینی عریض و گسترده با بخش‌های مختلف فردی و اجتماعی فراخواند؟ بر فرض حجیت رؤیا، مشکل دیگر این است که چه ملاکی برای تمییز رؤیاهای رسولانه پیامبر که متن اسلام و شریعت هستند، با دیگر رؤیاهای شخصی و فردی پیامبر وجود دارد؟

نتیجه

در این مقاله پس از تبیین نظریه رؤیاینگاری دکتر سروش و بیان دلایل و لوازم خودگفته وی در تبیین نظریه، به نقد و بررسی آن از جهت توجیه و دعاوی پرداخته شد. اگر از تعارض این نظریه با اندیشه‌های پیشین نظریه‌پرداز چون بسط تجربه نبوی بگذریم؛ اساسی‌ترین نتیجه بررسی‌های پیشین آن است که نظریه رؤیاینگارانه وحی، در مقام توجیه و بیان دلایل اثبات‌کننده خویش، عقیم است. این عقیمی نظریه در مقام بیان دلایل، ازسویی ریشه در نارسایی خود ادله و ازسویی دیگر ریشه در ناکافی بودن آنها دارد. درحقیقت نظریه‌پرداز نتوانسته است در رجوع به منابع و ادله دینی از یک سو و رجوع به نظریات اندیشمندان بزرگ ازسویی دیگر، ساختاری منسجم در تبیین نظریه خود ایجاد کند؛ و تنها در رجوعی گزینشی و بسیار محدود به ادله روایی و غیرروایی و نیز اقوال و اندیشه بزرگان، آنها را به نفع نظریه خود، تفسیر به رأی نموده است. این شیوه بررسی ساختار قرآن، سبب شده است که نظریه‌پرداز اولاً در رجوع به اقوال بزرگان نسبت به نظم یا عدم آن در قرآن، جامع عمل ننماید؛ ثانیاً حتی بنا بر فرض پذیرش عدم نظم ویژه قرآنی - باز هم آن گونه که نظریه‌پرداز معتقد است - ضرورتی میان این بی‌نظمی و رؤیاینگاری وحی وجود ندارد. حاصل این نگاه غیرجامع، علاوهر غلطیدن در ضعف ساختاری در مقام اثبات و توجیه، نظریه را با مغالطات گوناگونی، چون «خلط نسبت»، «دلیل نامربوط» و «مغالطه طرد شقوق دیگر» مواجه کرده است. نظریه در مقام بیان فوائد و لوازم خودگفته نظریه‌پرداز نیز، چون عرفی شدن زبان قرآن، بازگشت به لب و حقیقت قرآن، خروج پیامبر از انفعال محض و حل برخی معضلات کلامی، با اشکالاتی مواجه است. درواقع نظریه نه‌تنها نتوانسته است غموض تفسیری قرآن براساس زبان عرفی را از آن بزدايد، بلکه با رؤیاینگاری وحی بر غموض آن به‌دلیل عدم هم‌سطحی رؤیاهای پیامبر با رؤیاهای دیگران، و نیز به‌دلیل عدم ساختارمندی شیوه تعبیر رؤیا در این نظریه، افزوده است. معضلات کلامی متعددی نیز که نظریه مدعی حل آنان است، نه‌تنها حل نشده‌اند که بر مبنای این نظریه با سؤالات و پیچیدگی‌های جدی‌تری نیز مواجه می‌شوند؛ مانند چگونگی حجیت رؤیاهای رسولانه بر مردم و چگونگی تبیین اعجاز قرآن.

منابع و مآخذ

۱. ابن عربی، محمد بن علی، ۱۴۲۲ ق، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالرزاق)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار الصادق.
۳. اسماعیلی زاده، عباس و مریم نساج، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، «ارتباط و پیوستگی آیات قرآن در سیر تاریخی آن و نقدی بر برخی اصطلاحات معاصر»، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، آموزه‌های قرآن، ش ۱۴، ۱۶۸ - ۱۵۱.

۴. اشرفی، امیررضا، بهار و تابستان ۱۳۸۷، «الهی بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبایی و نقش آن در تفسیر المیزان»، *قرآن‌شناخت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ش ۱، ۱۳۰ - ۸۵.
۵. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۵، *حواشی امام بر شرح فصوص الحکم قیصری*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. بهشتی، احمد، نجاتی، محمد، قهرمانی‌فرد، محمدتقی، ۱۳۹۴، «گذار از تفسیر به تعبیر؛ جواز یا عدم جواز»، *قیسات*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۷۵، ۲۰ - ۵.
۷. خسرویناه، عبدالحسین و حسینی‌اشان، سید محمود، ۱۳۹۷، «بررسی انتقادی دیدگاه رؤیایانگاران در تفسیر قرآن و وحی»، *اندیشه نوین دینی*، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ش ۵۲، ۵۲ - ۴۵.
۸. خندان، علی‌اصغر، ۱۳۸۴، *مغالطات*، قم، بوستان کتاب قم، چاپ دوم.
۹. ساجدی، ابوالفضل و حامد ساجدی، ۱۳۹۶، *رؤیایانگاری وحی*، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. ساجدی، ابوالفضل و حامد ساجدی، ۱۳۹۴، «رؤیایانگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش»، *معرفت کلامی*، قم، مؤسسه امام خمینی، سال ششم، ش ۱، ۵۰ - ۳۱.
۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۲. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴، *فریه‌تراز ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ هشتم.
۱۴. سروش، عبدالکریم، ۹۵ - ۱۳۹۲، «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه»، مقاله اول تا ششم، www.ar_soroush.com.
۱۵. سروش، عبدالکریم، فروردین ۱۳۸۷، «محمد ﷺ: آفریننده قرآن است»، *بازتاب اندیشه*، قم، مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ش ۹۶، ۲۲ - ۷.
۱۶. صادقی، هادی، و دیگران، بهار ۱۳۹۶، «وحی و رؤیا: بررسی و نقد تئوری رؤیای رسولانه»، *آیین حکمت*، قم، دانشگاه باقر العلوم ﷺ، ش ۳۱، ۱۱۴ - ۹۱.
۱۷. غزالی، محمد، بی‌تا، *احیاء علوم‌الدین*، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۸. قدردان ملکی، محمدحسن، پاییز ۱۳۸۲، «کیفیت نزول قرآن و رهیافت‌های گوناگون آن»، *قیسات*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۲۹، ۱۶۶ - ۱۴۱.
۱۹. قشیری، عبدالکریم، ۱۴۲۲ ق، *شرح أسماء الله الحسنى*، قاهره، دار الحرم للتراث.
۲۰. قطب، سید، ۱۴۱۲ ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية.
۲۲. هیک، جان، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۲۳. یعقوبیان، محمدحسن، ۱۳۹۴، «نقد و بررسی روایت رؤیایانگاری قرآن»، *عقل و دین*، قم، ش ۱۲، ۱۲۹ - ۱۰۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی