

دوفصلنامه علمی حدیث پژوهی
 سال ۱۶، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۱
 مقاله علمی پژوهشی
 صفحات: ۳۶۷-۳۹۸

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤیا الأنبياءِ وَحی» در نظریه «محمد، راوی رؤیای رسولانه»

فرزاد دهقانی*
 رضوانه دستجانی فراهانی**

چکیده

اصل ارتباط عالم معنا با ماده با کانال وحی همواره محل تأمل بوده است. تحلیل چرایی این مسئله به تفاوت ماهوی عالم ماده با معنا برمی‌گردد. برخی مخالفان عصر بعثت با اتهاماتی اصل ارتباط را زیر سؤال می‌بردند. در دوران کنونی، نواندیشانی سعی در تأویل و امروزی کردن مقوله پیچیده وحی دارند. سروش از جمله آنان است که نظراتش در طول سه دهه اخیر همواره در حال تغییر و تطوّر است. وی در دیدگاه‌های پیشین خود، قرآن را کلام خدا می‌دانست؛ اکنون رؤیاهای پیامبر می‌داند. نظر به اهمیت موضوع و پاسخ مبنایی و دقیق، این پژوهش با روش توصیفی تحلیلی و سطح تحلیل محتوا به دنبال تحلیل فقه‌الحدیثی روایت «رُؤیا الأنبياءِ وَحی» است با این سؤال محوری که «روایت مذکور از نظر اعتبار سندی و متنی چگونه است و رابطه دلالت روایت با اصل نظریه چگونه است؟». نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که روایت در منابع فریقین، ضعف سندی دارد. از نظر دلالت نیز بعد از تشکیل خانواده حدیث، و استفاده از ادله عقلی و قرآنی، مشخص می‌شود این روایت بر مدعای سروش که کل وحی قرآنی را در رؤیا می‌داند، دلالت ندارد. به عبارت دیگر، دلالت روایت این است که مشاهدات پیامبر ﷺ منشأ الهی دارد، نه اینکه قرآن از کانال رؤیا نازل شده باشد. همچنین این گزاره که «رؤیای انبیا وحی است»، غیر از این گزاره است که «وحی انبیا رؤیاست».

کلیدواژه‌ها: قرآن، وحی، رؤیا، نبی، رسول، سروش.

* استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران (نویسنده مسئول): f.dehghani@hsu.ac.ir

** پژوهشگر پسادکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران/ adastjani31@yahoo.com

۱. مقدمه

عبدالکریم سروش، از روشن فکران دینی معاصر، آرای خاصی در باب وحی و نبوت ارائه داده است. وی در آغاز حیات فکری خود، حضرت محمد ﷺ را پیامبر می دانست و به ختم نبوت قائل بود و با تألیف کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، فقط از بسط فهم دینی سخن به میان آورد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۰)؛ اما در دهه هفتاد که مقاله بسط تجربه نبوی را نگاشت (ر.ک: همو، ۱۳۷۸)، از بسط خود دین سخن گفت.

سروش در چند سال اخیر، دیدگاه دیگری را در باب وحی مطرح کرده است. وی اگر در نظریه قبلی خود، وحی را کلام پیامبر ﷺ می دانست، اکنون آن را روایت رؤیاهای پیامبر ﷺ می داند (ر.ک: سروش، ۱۳۹۲). «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه» عنوان نوشتارهایی است که سروش درباره ماهیت قرآن نوشته است؛ به گفته وی: «هست قرآن، خواب های مصطفی» (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول: ۱). اگر در تفسیر سنتی وحی، پیامبر ﷺ به عنوان مخاطب و مخبر مطرح می شود که آموزه هایی را از سوی خداوند دریافت کرده و به مردم ابلاغ می کند، در تلقی جدید سروش از وحی، پیامبر ﷺ فقط راوی است؛ آن هم راوی خواب هایی که دیده است (همان: ۳). اگر در قرآن آمده که خدا و فرشتگان و دانایان بر وحدانیت خدا گواهی می دهند (ر.ک: آل عمران: ۱۸)، مراد آن است که پیامبر ﷺ گواهی خدا و فرشتگان و دانایان را در خواب دیده و اینک آن ها را روایت می کند (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول: ۴).

در تلقی سنتی از وحی، پیامبر ﷺ مطالبی را می شنیده و آن ها را گزارش می کرده است؛ اما در تفسیر سروش از وحی، پیامبر ﷺ مطالب قرآن را در خواب دیده و به هنگام بیداری به گزارش آن پرداخته است: «وحی را رؤیا انگاشتن، نه تنها از قوت و غنای آن نمی کاهد، که بر آن می افزاید. مفسران وحی را مسموعات نبی می پنداشتند، ولی اینک معلوم می شود که مرئیات اوست...» (همان، مقاله دوم: ۷).

تمسک دکتر سروش در نظریه خود به روایات، به صورت زیر است:

- «ضمناً در گزیدن واژه رؤیا، خروجی از دایره سنت هم صورت نبسته است. عارفان که از «کشف تام محمدی» سخن گفته اند، اشارت به دریافتی اشراقی و ابرآگاهانه و فوق حسی و رؤیایی داشته اند. از پیامبر ﷺ هم آورده اند که رؤیای صادق یک جزء از چهل و شش جزء نبوت

است. نجم‌الدین رازی، صاحب مرصاد العباد، در شرح این حدیث، سخن بدیع و غریبی می‌آورد: دوران نبوت پیامبر بیست‌وسه سال بود، یعنی چهل و شش نیم‌سال و چون پیامبر در نیم‌سال نخست پیامبری رؤیایا و ارهاصات داشت، رؤیا را یک جزء از چهل و شش جزء نبوت شمرده است. [و الله اعلم.] همچنین به گواهی مآثورات تاریخی، در حین نزول وحی، خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر دست می‌داد که گاه طاق 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، مقاله اول: ۸۷).

– «وحی هرچه باشد، به شهادت تاریخ و به گواهی مآثورات دینی، فضایی متفاوت با فضای بیداری دارد... و چون همه خواب‌های دیگر، نیازمند تعبیر و خواب‌گزاران است. مگر امام علی علیه السلام نگفت که "رؤیای انبیا، وحی است" و مگر پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام دریافت وحی به ناهشیاری نمی‌رفت و غفلتی گران بر او عارض نمی‌شد و پس از هشیاری، دیده‌ها و شنیده‌های بیخودانه خویش را با صحابیان، در میان نمی‌نهاد...» (همان، مقاله دوم: ۲-۳).

او در این عبارات ادعا نمی‌کند که فقط برخی وحی‌ها در حالت خواب اتفاق افتاده؛ بلکه از نظر وی همه وحی‌ها خواب بوده و مطالب قرآن کریم، در واقع گزارش خواب و رؤیای وی بوده است.

– سروش برای تأیید خواب‌نامه بودن قرآن گاه به تحریف روایات هم می‌پردازد؛ چنان‌که می‌گوید: «روایاتی که می‌گویند رؤیای انبیا وحی است، دست‌کم تصدیق می‌کند که رؤیایی بودن بخشی از قرآن ممکن و مسلم است. وقتی چنان است، چه باک از قول به خواب‌نامه قرآنی با آن همه مؤیدات و منجزات» (همان، مقاله چهارم: ۱۹).

با توجه به متن مزبور، مشخص می‌شود ایشان چهار روایت را مستند و شاهد بحث خود قرار داده است:

۱. رؤیای صادقه یک جزء از ۴۶ جزء نبوت است (ر.ک: همان، مقاله اول: ۸۷)؛

۲. حالات پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام دریافت وحی (همان)؛

۳. رؤیای انبیا وحی است (همان، مقاله چهارم: ۱۹).

آنچه در این نوشتار مورد توجه قرار گرفته، نقد شواهد و استدلال روایی دکتر سروش در

روایت سوم (رؤیای انبیا وحی است) است که با روش توصیفی تحلیلی و تحلیل محتوا بدان پرداخته می شود.

گفتنی است آثاری که در این مقوله منتشر شده، به نقد کلیت دیدگاه سروش پرداخته اند: از جمله مقاله «تعارض نظریه رؤیانگاری وحی قرآنی با آیات، روایات و علم» از طاهره سادات طباطبایی امین و زهره اخوان مقدم که در شماره ۱۲ نشریه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین در مهرماه ۱۳۹۹ چاپ شده است. در مقاله فوق ابتدا به هفت فراز سخن سروش اشاره و به آن پاسخ داده شده و سپس، به اشکالات این نظریه با پنج دلیل عام پرداخته شده است.

مقاله ای با عنوان «بررسی انتقادی دیدگاه رؤیانگاران در تفسیر قرآن و وحی» از عبدالحسین خسروپناه و سید محمود حسینی که در شماره ۵۲ نشریه اندیشه نوین دینی در بهار ۱۳۹۷ به چاپ رسیده است. در این پژوهش اثبات شده که سروش در طرح نظریه خود از مغالطه تعمیم، تمثیل، مقایسه، ابهام و حذف سیاق استفاده کرده است.

پژوهش حاضر به بررسی فقه الحدیثی یک روایت از روایات مورد استناد سروش در طرح نظریه «رؤیای رسولانه» می پردازد و از این نظر کاملاً بی پیشینه بوده و نوآوری دارد.

۲. بررسی سندی روایت «رُؤِیَا الْأَنْبِیَاءِ وَحِی»

اصل این روایت هم در کتب روایی شیعه و هم در کتب روایی اهل سنت آمده است:

۱-۲. کتب روایی شیعه

این روایت تنها در کتاب امالی آمده (طوسی، ۱۴۱۴ق، مجلس دوازدهم: ۳۳۸) و بحار الأنوار (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۱۸۱ و ج ۱۱: ۶۴) آن را از قول الامالی ذکر نموده است: «حَدَّثَنَا ابْنُ الصَّلْتِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا ابْنُ عُقْدَةَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحُسَيْنِيُّ^۱ قَالَ: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمِيدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُوسَى، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ آبَائِهِ، عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: رُؤِیَا الْأَنْبِیَاءِ وَحِی.»

به منظور بررسی کیفیت این سند ابتدا رجال آن بررسی می شود:

۱. ابن صلت

این راوی همان «احمد بن محمد بن موسی الأهوازی» است و از استادان شیخ طوسی

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُوِيَ الْأَنْبِيَاءُ وَحَى» در نظریه... فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۷۱

است و شیخ طوسی از او اجازه نقل روایت دارد (خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۳۲۱-۳۲۲؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۰۹). نام وی در کتب رجالی با اوصاف زیر ذکر شده است: «جلیل القدر، عظیم المنزله، مشهور به حفظ، کوفی زیدی جارودی، امانت دار» (نجاشی، بی تا: ۹۴؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۶۹؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۴۰۹؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۴). از «احمد بن محمد بن سعید ابی العباس» اجازه نقل روایت داشته است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۶۹). به روایات این راوی اعتماد می شود.

۲. ابن عقده

نام این راوی در کتب رجالی «احمد بن محمد بن سعید بن عبدالرحمن بن زیاد بن عبدالله بن زیاد بن عجلان، مولی عبدالرحمن بن سعید بن قیس السیعی الهمدانی» معروف به ابن عقده کوفی ذکر شده است. اهل کوفه بوده و کنیه او ابوالعباس است. در کتب رجالی این گونه وصف شده است: ثقه، حافظ، جلیل القدر، عظیم المنزله، زیدی جارودی، کثیر الحدیث، صاحب کتب مختلف و امانت دار (نجاشی، بی تا: ۹۴؛ طوسی، ۱۳۷۳ش: ۶۹؛ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۴۰۹؛ حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۴). عالمان شیعه روایات وی را مورد تأیید و استناد قرار داده اند.

۳. علی بن محمد الحسنی

نام این فرد در کتب رجالی ذکر نشده است؛ به جز کتاب معجم رجال حدیث که در آن، علامه خوئی می نویسد: «قال الشيخ منتجب الدين في فهرسته: السيد نورالدين علي بن محمد الحسنی الخجندی، نزیل الری: فقیه، عالم، واعظ و صالح» (خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲: ۱۶۸). با توجه به اعتبار کتاب فهرست منتجب الدین، می توان احتمال داد که این فرد ممدوح باشد.

۴. جعفر بن محمد بن عیسی

نام این فرد در کتب رجالی ذکر نشده است. علامه خوئی می گوید: جعفر بن محمد بن عیسی: تقدم فی جعفر بن عیسی (همان، ج ۴: ۱۱۶). با مراجعه به نام این فرد، ذیل نام «جعفر بن عیسی» آمده است: «جعفر بن عیسی = جعفر بن عیسی بن عیسی»^۲؛ وقع فی أسناد جملة من الروایات تبلغ اثني عشر موردا. وی در کتاب معجم رجال حدیث می نویسد: «جعفر بن محمد بن عیسی اخو احمد بن محمد بن عیسی كما فی الإستبصار فلم یثبت وجوده» (همان،

ج ۴: ۱۸۸). با مراجعه به کتب رجالی مشخص می شود که این دو نام، یعنی جعفر بن عیسی بن عبید (طبقه ۱۰) در کتاب رجال شیخ طوسی و جعفر بن عیسی در رجال کشی، ذکر شده و وصفی از آن‌ها به چشم نمی خورد. به طور کلی، جعفر بن عیسی بن عبید در کتب هشت گانه رجالی مهمل است و از وی گزارشی نیست.

۵. عبیدالله بن علی

این نام بین چهار نفر مشترک است:

- عبیدالله بن علی بن ابی شعبه حلبی: این فرد جزء خاندان ابی شعبه است که در کتب رجالی توثیق شده اند (توثیق عام). به گفته علمای رجال، جد این خاندان یعنی ابی شعبه از امام حسن و امام حسین علیهما السلام نقل روایت داشته و جزء طبقه هشتم است. در توصیف وی آمده است: ثقه، جلیل، امامی، صحیح المذهب، وجه اصحابنا و فقیه. از امام رضا علیه السلام و پدر خود نقل روایت داشته است (نجاشی، بی تا: ۹۸، ۲۳۱ و ۳۲۵؛ حلی، بی تا: ۱۱۲؛ برقی، بی تا: ۲۳). این راوی، کتابی دارد که گفته شده به امام صادق علیه السلام عرضه نموده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۳۰۶).

- عبیدالله بن علی بن عیید الاعرج: این فرد فقط در کتاب رجال کشی و با وصف «ممدوح فی الروایة دلت علی صححة المذهب الروایة» آمده است؛ جزء طبقه ۹ بوده و ممدوح (امرأته و ولده من أهل الجنة یا سلیمان بن ولد علی) است (کشی، ۱۴۰۹ق: ۵۹۳).

- عبیدالله بن علی بن سوار: این فرد جزء طبقه ۱۰ بوده و از او در کتب رجالی نامی به میان نیامده است؛ فقط در کتب رجال شیخ طوسی اسم او بدون هیچ وصفی ذکر شده است (طوسی، ۱۳۷۳ش: ۳۶۲).

- عبیدالله بن علی بن رافع: از افراد طبقه ششم بوده و توصیفی از او در کتب رجالی نیست و فقط در کتاب رجال ابن داود، نام او ذکر شده است (همان: ۱۱۷).

با تأمل در اوصاف و طبقات این چهار نفر و نیز با توجه به سند که در آن عبیدالله بن علی از امام رضا علیه السلام نقل حدیث می کند، مشخص می شود که منظور از عبیدالله بن علی در این روایت، عبیدالله بن علی بن ابی شعبه حلبی است.

جمع بندی: شیخ طوسی بلاواسطه از استاد خود نقل حدیث داشته است و تا به ابن عقده

سند متصل است؛ اما به دلیل مهمل بودن یک راوی، حدیث از حیث سندی جزء احادیث ضعیف محسوب می‌شود. به علاوه اینکه در طرق ابن عقده، ابن عقده از فردی به نام علی بن محمد الحسنی نقل روایت نداشته است (ر.ک: خوئی، ۱۴۰۹ق، ج ۲: ۲۷۷-۲۸۰).

۲-۲. کتب روایی اهل سنت

این روایت در اهل سنت فقط از سوی راوی یک حدیث، به صورت توضیحی ذیل روایات بیان شده است:

۱. حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَمْرِوٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي كَرِيبٌ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى النَّاسَ حَتَّى نَفَخَ، ثُمَّ صَلَّى...». ثُمَّ حَدَّثَنَا بِهِ سُفْيَانُ مَرَّةً بَعْدَ مَرَّةٍ عَنْ عَمْرِوٍ عَنْ كَرِيبٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: بَثُّ عِنْدَ خَالَتِي مَيْمُونَةَ لَيْلَةً، فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ اللَّيْلِ... قُلْنَا لِعَمْرٍو: إِنَّ نَاسًا يَقُولُونَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنَامُ عَيْنُهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ، قَالَ عَمْرٍو: سَمِعْتُ عُمَيْرَ بْنَ عُمَيْرٍ يَقُولُ: رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحَى، ثُمَّ قَرَأَ (إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبُحُكَ) (بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ۱۱۸؛ همان، ج ۲: ۱۵۰).

در اینجا راوی فعل پیامبر ﷺ را روایت کرده و بخش دوم که عمرو به عنوان توضیح عبارت خود افزوده است، جزء حدیث به شمار نمی‌آید؛ چون عمرو در این روایت از تابعین روایت نموده و از نظر اهل سنت، حدیث محسوب نمی‌شود. ابن عمیر برداشت خود را از آیه که از قول حضرت ابراهیم علیه السلام است، مبنای سخن «رؤیا الانبیاء وحی» قرار داده است.

۲. حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْثٍ أَبُو عَمَّارٍ الْمُرُوزِيُّ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ وَاقِدٍ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ بُرَيْدَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي بُرَيْدَةَ قَالَ: أَصْبَحَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَبْحًا فَدَعَا بِأَبِي بَلَالٍ، فَقَالَ: «يَا بَلَالُ بِمِ سَبَقْتَنِي إِلَى الْجَنَّةِ، مَا دَخَلْتُ الْجَنَّةَ... قَالَ أَبُو عَيْسَى: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ وَمَعْنَى هَذَا الْحَدِيثِ: «أَنِّي دَخَلْتُ الْبَارِحَةَ الْجَنَّةَ» يَعْنِي: رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ كَأَنِّي دَخَلْتُ الْجَنَّةَ... وَرَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحَى (ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۵: ۴۳۹).

در سنن ترمذی نیز این روایت به صورت توضیحی ذیل روایت دیگری آمده است. حتی بر فرض مستقل بودن این روایت، عبارت «رَوَى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ» بر مرسل بودن این روایت دلالت دارد. از طرفی با چشم‌پوشی از سند، از نظر دلالی این حدیث دال بر رؤیاست و نه موضوع وحی

و این روایت، در شاهی بر مدعی موجود در روایت اول آمده تا بر آن صحه نهد. بنابراین، نمی‌توان گفت این روایت در خصوص وحی قرآنی وارد شده است.

۳. حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ آدَمَ، وَخَلْفُ بْنُ الْوَلِيدِ، قَالَا: حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ سِمَاكٍ، عَنْ عِكْرِمَةَ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: الرَّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ. «قوله: "جزء من النبوة"، أراد تحقيق أمر الرؤيا وتأكيده، وإنما كانت جزءاً من النبوة في حق الأنبياء دون غيرهم، قال عبيد بن عمير: رؤيا الأنبياء وحى» (ابن حنبل، ۴۱۶ق، ج ۵: ۷۲).

این روایت نیز در توضیح روایت دیگری آمده که در باب رؤیا وارد شده و از طرفی هم فقط از جانب یک راوی یعنی عبيد بن عمير گفته شده است. این روایت در صدد بیان رؤیا به عنوان یکی از راه‌های وحی است و نه تمامی آن. همان‌طور که در روایات «بدأ الوحى»، آغاز وحی را با رؤیا می‌دانند و تنها وحی در این زمان در رؤیا بوده است.

جمع‌بندی: در نگاه اهل سنت نیز به دلیل نقل تابعی، حدیث مقطوع به شمار می‌آید. از طرفی دیگر، این روایت در ذیل روایات دیگر به عنوان شاهد و تأییدی بر محتوای روایت آمده است و در صدد این نیست که بگوید تمامی وحی رؤیاست؛ بلکه به عنوان شاهد و توضیح از سوی تابعی یعنی عبيد بن عمر نقل شده است و همان‌طور که گفته شد، از نظر اهل سنت، جزء حدیث محسوب نمی‌شود. البته اصل سخن رؤیای انبیا هم وحی است، سخن ناصحیحی نیست؛ اما هیچ‌یک از موارد ذکر شده در صدد بیان این مطلب نیست که کل وحی قرآنی در رؤیا بر پیامبر ﷺ نازل شده و سرورش از این روایت تعمیم نادرست دارد که در ادامه مقاله به آن پرداخته می‌شود.

۴. بررسی محتوایی روایت و نقد دیدگاه سرورش

پس از بررسی سندی روایت و تعیین نوع سند آن، در اینجا به دلالت روایت پرداخته می‌شود.

۴-۱. بررسی روایات هم‌خانواده

درباره رؤیای انبیا ﷺ احادیث مختلفی در کتب حدیثی فریقین (ر.ک: نیشابوری، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ۱۷۷۱-۱۷۸۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، باب ۴۵: ۲۳۴-۲۴۵) ذکر شده و کلیدواژگان «الرؤیا الحسنة/الرجل الصالح» و «رؤیا المؤمن» نیز در کتب اهل سنت آمده است (ر.ک: ابن‌انس،

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» در نظریه... فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۷۵

۱۴۲۵ق، ج: ۱؛ ۱۱۶؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج: ۱۰؛ ۳۶۱؛ دارمی، ۱۴۲۱ق، ج: ۲؛ ۱۳۵۸؛ امادر هیچ‌یک، رؤیا به‌عنوان منشأ وحی قرآنی بیان نشده و به ماهیت خواب انبیا اشاره دارد. با توجه به اینکه پژوهش حاضر، به نقد برداشت روایی سروش با تعبیر رؤیایی بودن وحی قرآنی می‌پردازد، روایاتی که در نگاه اول به این مدعا اشاره دارد، به‌عنوان خانواده حدیثی بررسی می‌شود. مجموعه روایات به ما نمی‌گوید که وحی فقط از جنس رؤیا بوده است.

علامه مجلسی بعد از گزارش نظر اهل سنت درباره اذان نماز در خواب، روایتی را از امام صادق (ع) در این باره نقل کرده است: «أَنَّ دِينَ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَرَى فِي النَّوْمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۵۸؛ ۲۳۷). مجلسی بعد از ذکر روایت می‌گوید اصل شریعت و احکام با خواب ثابت نمی‌شود؛ بلکه نیازمند وحی جلی است و خواب نمی‌تواند وجوب احکام را برساند؛ چون مناط در علل احکام شرعی، علوم ظاهری است و پیامبر (ص) و ائمه (ع) کفر منافقان، فسق فاسقان و نجاست اغلب اشیا را از همان علم ظاهری شناسایی کردند. در ادامه اضافه می‌کند آن چیزی که در خواب دیده می‌شود، نیازمند تعبیر و تأویل است و شاید برخی خواب‌ها تعبیر نداشته باشد که در این صورت از قبیل «أضغاث» است (ر.ک: همان: ۲۳۸). بر این اساس «رؤیا» به طریق اعم نمی‌تواند منشأ و منبع شریعت و احکام باشد و تعبیر عام «دین الله» نیز بیانگر این نکته است که به طریق اولی و خاص، منشأ وحی قرآنی نمی‌تواند «رؤیا» باشد.

در حدیثی امام رضا (ع) از اجداد خود از پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: «مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ فَقَدْ رَأَى لِأَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ فِي صُورَتِي وَلَا فِي صُورَةِ أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَائِي وَلَا فِي صُورَةِ أَحَدٍ مِنْ شِيَعَتِهِمْ وَإِنَّ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ جُزْءٌ مِنْ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوءَةِ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج: ۲؛ ۲۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج: ۵۸؛ ۲۳۴). در این روایت، تعبیر «فَقَدْ رَأَى» به‌معنای مشاهده حقایق به‌صورت عینی است نه رؤیای مصطلح؛ علت این‌گونه بیان شده است که شیطان نمی‌تواند در صورت اولیاءالله متمثل شود و این نوع مکاشفه را مخصوص انبیا (ع) دانسته است. شایان ذکر است که خداوند برخی وقایع را که بعداً اتفاق می‌افتد، به حالت مکاشفه‌ای به انبیا (ع) نشان می‌دهد؛ مانند داستان حضرت یوسف و خواب او (ر.ک: یوسف، ۴ و ۱۰۰).

مستند به برخی از روایات به دست می‌آید که کلام الهی به روش‌های مختلف است و برخلاف ادعای سروش که معتقد است تمامی قرآن، رؤیاهای پیامبر اکرم ﷺ است و پیامبر گزارشگر این رؤیاهاست، نزول قرآن روش‌های مختلفی داشته است که در بیداری نیز اتفاق افتاده و با این روایت نمی‌توان اثبات کرد که تمامی وحی قرآنی، وحی در رؤیا باشد؛ بلکه:

- جَاءَ بَعْضُ الرِّئَاقَةِ إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَ وَ قَالَ لَوْلَا مَا فِي الْقُرْآنِ مِنَ الْإِخْتِلَافِ وَ التَّنَاقُضِ لَدَخَلْتُ فِي دِينِكُمْ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ عَ وَ مَا هُوَ قَالَ قَوْلُهُ تَعَالَى مَا كَانَ لِيَشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيَا...
كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ بِنَحْوِ وَاحِدٍ مِنْهُ مَا كَلَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الرَّسُولَ وَ مِنْهُ مَا قَدَفَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ مِنْهُ رُؤْيَا يَرَاهَا الرَّسُولُ وَ مِنْهُ وَحْيٌ وَ تَنْزِيلٌ يُتْلَى وَ يُفْرَأُ فَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۰: ۹۸ و ۱۲۷).

همچنین مستند به برخی از روایات، انبیای الهی جبرئیل را در رؤیا مشاهده می‌کردند؛ اما پیامبر ﷺ در وحی قرآن ایشان را در بیداری می‌دید و با او سخن می‌گفت. برای نمونه، در روایتی از امام باقر (ع) وارد شده است: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الرَّسُولِ وَ النَّبِيِّ وَ الْمُحَدَّثِ قَالَ الرَّسُولُ الَّذِي يَأْتِيهِ جَبْرَائِيلُ قُبْلًا فَيَرَاهُ وَ يَكَلِّمُهُ فَهَذَا الرَّسُولُ وَ أَمَّا النَّبِيُّ فَهُوَ الَّذِي يَرَى فِي مَنَامِهِ نَحْوَ رُؤْيَا إِبْرَاهِيمَ وَ نَحْوِ مَا كَانَ رَأَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ أَسْبَابِ النَّبُوَّةِ قَبْلَ الْوَحْيِ حَتَّى آتَاهُ جَبْرَائِيلُ عَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِالرِّسَالَةِ وَ كَانَ مُحَمَّدٌ ﷺ حِينَ جُمِعَ لَهُ النَّبُوَّةُ وَ جَاءَتْهُ الرِّسَالَةُ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ بِحَيْثُهَا بِهَا جَبْرَائِيلُ وَ يَكَلِّمُهُ بِهَا قُبْلًا وَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ مَنْ جُمِعَ لَهُ النَّبُوَّةُ وَ يَرَى فِي مَنَامِهِ وَ يَأْتِيهِ الرُّوحُ وَ يَكَلِّمُهُ وَ يَحَدِّثُهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ يَرَى فِي الْيَقَظَةِ وَ أَمَّا الْمُحَدَّثُ فَهُوَ الَّذِي يَحَدِّثُ فَيَسْمَعُ وَ لَا يَعَايِنُ وَ لَا يَرَى فِي مَنَامِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۶). همچنین: «الرَّسُولُ الَّذِي يَظْهَرُ لَهُ الْمَلَكُ فَيَكَلِّمُهُ وَ النَّبِيُّ هُوَ الَّذِي يَرَى فِي مَنَامِهِ» (همان: ۱۷۷).

براساس این روایت، پیامبر ﷺ قبل از رسالت، رؤیا می‌دید اما بعد از رسالت، جبرئیل را در بیداری می‌دید.

در این روایات، رؤیای انبیا، وحی دانسته شده است؛ نه اینکه وحی، رؤیای انبیا باشد. با مرور بر روایاتی که ذیل رؤیا در کتب روایی ذکر شده است، مشخص می‌شود هیچ‌کدام ناظر به این مقوله نیستند که تمامی قرآن کریم یا حتی بخشی از آن در رؤیا بر پیامبر ﷺ نازل شده باشد (ر.ک: ابن‌انس، ۱۴۲۵ق، ج ۱: ۱۱۶؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰: ۳۶۱؛ دارمی، ۱۴۲۱ق، ج ۲:

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» در نظریه...، فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۷۷

۱۳۵۸). آنچه سروش ادعا می‌کند این است که وحی جز در قالب رؤیا رخ نمی‌دهد (سروش، ۱۳۹۲، مقاله چهارم: ۹). وی مدعای خود را با یک روایتی که در خانواده حدیثی گذشت (رؤیا یک جزء از ۴۶ جزء نبوت است)، تأیید می‌کند و از این روایت چنین نتیجه می‌گیرد که وحی قرآنی از کانال رؤیا دریافت شده است. با توجه به اینکه مدت نبوت ۲۳ سال بوده، یک جزء از ۴۶ جزء آن، با شش ماه برابر می‌شود (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۷۵: ۲). بر این اساس شاید بتوان گفت که آغاز نبوت با رؤیا بوده است؛ زیرا قوای انسانی، توان تحمل نزول فرشته وحی را بدون آمادگی قلبی ندارد. به همین سبب با رؤیای صادقه، زمینه و آمادگی برای دریافت وحی مهیا می‌شود (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۵: ۱۱۷). بنابراین حکم روایت مورد بحث مشخص می‌شود که درصدد بیان یک نوع از وحی بوده و نه اینکه کل وحی را منحصر در رؤیا بدانند.

۴-۲. نقد خوانش سروش و بررسی دلالت روایت

این گزاره که «رؤیای انبیا وحی است»، غیر از این گزاره است که «وحی انبیا رؤیاست». معلوم نیست که سروش چگونه از گزاره اول، گزاره دوم را نتیجه گرفته است. فارغ از صحت یا ضعف روایت و با تأکید بر دلالت متنی، مفهوم روایت اعتبار دادن به مکاشفات پیامبر ﷺ است، باید توجه داشت وجود مکاشفه به معنای رؤیایی بودن وحی قرآنی نیست، همان‌طور که وی چنین برداشت کرده است؛ بلکه پیامبر ﷺ غیر از وحی قرآنی، وحی بیانی و حدیث نبوی نیز داشته‌اند.

با مرور قرآن کریم مشخص می‌شود نزول یک وحی به ابراهیم ﷺ و نزول دو وحی بر پیامبر ﷺ در عالم رؤیا بوده است؛ آن‌هم نزولی که منشأ آن خدا بوده است، نه شخصیت پیامبر ﷺ. بنابراین مراد امام علی ﷺ این است که پیامبران هیچ‌گاه خواب‌های غیر واقعی نمی‌دیدند و برخی از امور در عالم خواب به آن‌ها وحی می‌شده است؛ مانند ذبح اسماعیل ﷺ به وسیله ابراهیم ﷺ که وی در حال خواب آن را مشاهده می‌کند: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى...» (صافات: ۱۰۲). تعبیر «إِنِّي أَرَى» دلالت بر تکرار خواب واحد و صحنه خواب دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷: ۱۵۲). بر این اساس، ابراهیم ﷺ صحنه را چندین مرتبه در خواب

دیدند که اسماعیل علیه السلام را در راه خدا ذبح می کنند و به دلیل تکرار خواب احساس تکلیف می کنند (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۹: ۱۶۲). گفته شده حتی این صحنه قبلاً در بیداری وحی شده بود، ولی در خواب تأکید و تعبد آن بوده است (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۳: ۴۱۶).

در دو مورد، نزول وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله در عالم رؤیا اتفاق افتاده است:

۱. مسئله صلح حدیبیه: «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ...» (فتح: ۲۷). پیامبر صلی الله علیه و آله قبل از عزیمت به حدیبیه و در مدینه، در خواب دیدند که به همراه صحابه احرام بستند و وارد مسجدالحرام شدند. ایشان در مورد صحنه هایی که دیده بودند، به صحابه خبر دادند و صحابه ابراز خوشحالی کرده و احتمال دادند همان سال وارد مکه خواهند شد (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۴: ۷۶؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳: ۳۲۰؛ طوسی، بی تا، ج ۹: ۳۳۵). زمانی که به سمت حدیبیه حرکت کردند، مشرکان مانع شده و اجازه ورود ندادند. در این حالت، برخی منافقان به قضیه خواب حضرت اشاره کرده و می گفتند خوابی که دیدید، کجا رفته است؟ خداوند برای تأیید صدق و حقانیت خواب پیامبر صلی الله علیه و آله آیه شریفه را نازل کرد و سال دیگر وارد مکه شدند (ر.ک: ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۱۷: ۳۶۳؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۴: ۱۳۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۳۴۵). در واقع، نزول آیه برای اعتبار دادن به خواب پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ با این تعبیر که ایشان هر صحنه ای در خواب ببینند، صحیح است. همان طور که با صلح حدیبیه مقدمه ورود به مکه در همان سال فراهم شد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۵: ۳۶۴). در اهمیت مطلب همین بس که خداوند سوگند یاد کرده است. حرف «لام» در عبارت «لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ» حرف قسم و عبارت «لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» جواب قسم است و این گونه تعبیر می شود که سوگند می خورم خداوند آن خوابی که پیش تر به تو نشان داده بود، تأیید و تصدیق کرد و «فتح قریب» همان فتح حدیبیه است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸: ۲۹۰).

در این مسئله، هرچند پیامبر صلی الله علیه و آله این واقعه را در رؤیا می بینند، اما خداوند صحت آن را در بیداری تأیید می کند؛ به علاوه لحن سخن حاکی از این است که خداوند، رؤیای پیامبر را گزارش می کند. این گونه نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله بگوید من، رؤیای خویش را این گونه گزارش می کنم.

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحَى» در نظریه...، فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۷۹

۲. شجره ملعونه: «وَ إِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوَهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا» (اسراء: ۶۰).

در مورد تعبیر «رؤیا» در این آیه، برخی به معنای معراج و مشاهده عینی گرفته‌اند، نه خواب و «الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ» را درخت زقوم می‌دانند (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۲: ۵۳۸؛ سمرقندی، بی تا: ۳۱۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ۲۶۰). قول دیگر این است که پیامبر ﷺ در عالم رؤیا دیدند بوزینگانی از منبرشان بالا و پایین می‌روند، و به شدت محزون شدند و مراد از «الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ» بنی‌امیه است (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۲۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۶۸۶).

در تعلیل چرایی تعبیر «الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ» به درخت زقوم استناد به آیات «أَذْكَرُ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ» إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ» (صافات: ۶۲-۶۳) است که درخت زقوم با فتنه توصیف شده است. نکته مورد توجه این است که در هیچ‌کجای قرآن، درخت زقوم مورد لعن واقع نشده است. اگر صرفاً علت لعن، رویده شدن در جهنم و قرار گرفتن به صورت ابزار عذاب جهنمیان باشد، در این صورت باید خود جهنم، تمام عذاب‌های آن، اسباب و ابزارها و فرشتگان عذاب مورد لعن باشد که چنین نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳: ۱۳۸). در فرهنگ و حیانی کسانی مانند کافران، ابلیس، یهود، منافقان و مشرکان مورد لعن واقع شدند و درکل موجوداتی ذی‌شعور به ملعون تعبیر شده، نه درخت. «الشَّجَرَةَ» اشاره به نسل و قومی دارد (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۶: ۹۸)؛ همان‌طور که علم‌انساب در شبه‌جزیره عربستان بهترین و مهم‌ترین علم بود و هر خانواده‌ای برای خود شجره‌نامه‌ای داشتند و بدان افتخار می‌کردند. بر این اساس، قول دوم صحیح‌تر است. پیامبر ﷺ حقایق را به‌طور شفاف و عینی مشاهده کردند؛ با این مضمون که در آینده‌ای نزدیک مسلمانان و جامعه اسلامی با طایفه بنی‌امیه مورد آزمایش سخت قرار خواهند گرفت (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰: ۱۰۰). همان‌طور هم شد؛ بعد از رحلت پیامبر ﷺ بنی‌امیه با ظلم و ستم و غصب خلافت، انواع ظلم و ستم‌ها را به نام دین روا داشتند.

لازم است ذکر شود که در آیه فوق هم خواب پیامبر ﷺ به خدا نسبت داده می‌شود؛ یعنی منشأ خواب، خداوند بوده و پیامبر ﷺ نمی‌گوید من چنین خوابی دیده‌ام؛ بلکه گفته می‌شود ما

این چنین خوابی را به تو نشان داده‌ایم. پیامبر ﷺ نیز کلام الهی را برای مردم قرائت می‌کند تا بدانند که منشأ پیش بینی وی وحی الهی است، نه کلام وی، تا چه رسد به رؤیاهای وی.

اینکه نزول چند وحی آن هم محتوای وحی و نه الفاظ قرآن کریم در عالم رؤیا اتفاق افتاده، دلیل بر آن نیست که رؤیای انبیا وحی بوده است. به عبارت دیگر، اثبات رؤیایی بودن قسمتی از وحی بر پیامبر ﷺ، از نظر منطقی بر رؤیایی دانستن تمامی وحی دلالت نمی‌کند و نمی‌توان از یک قضیه‌ای که به صورت موجبه جزئی است، قضیه‌ای کلی نتیجه گرفت و به تمامی موارد تسری داد. سروش از یک گزاره و با تعمیم نادرست، خواب‌نامه بودن قرآن را نتیجه می‌گیرد.

علاوه بر این، برخی شواهد تاریخی، ماجرای تمثیل جبرئیل را در صورت فردی به نام دحیه کلبی در غزوه بنی قریظه گزارش می‌کنند که علی بن ابی طالب و برخی دیگر از صحابه نیز او را به چشم خود دیده‌اند (ابن هشام، بی‌تا، ج ۳: ۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۰: ۲۱۰ و ج ۳۳: ۲۲). این مسئله بیانگر این است که وحی نه تنها در خواب اتفاق نیفتاده، بلکه در حالت بیداری پیامبر ﷺ نیز بر او وحی می‌شده است.

شایان ذکر است که سروش برای اثبات ادعای خود، به کلام عرفا نیز در این باره استناد می‌کند (سروش، ۱۳۹۲، مقاله اول: ۸۷). در حالی که چنین استنادی اشتباه است؛ زیرا باینکه عرفا از کشف تام محمدی سخن می‌گویند، هیچ وقت تمام وحی را در رؤیا ندانسته‌اند. از نظر اینان، وحی نبوی به جز وساطت فرشته واقعی اتفاق نمی‌افتد و این گونه نیست که فرشته وحی، امر غیر واقعی باشد. نزول این نوع وحی نیز گاهی در بیداری و گاهی در رؤیا اتفاق می‌افتد (ر.ک: ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۲۰)؛ بر این اساس، انحصار وحی به رؤیا، خلاف صریح کلام عارفان است. همچنین وحی علاوه بر القای قلبی، با تمثیل حسی نیز صورت می‌گیرد؛ به این معنا که وحی گاهی بر قلب پیامبر ﷺ و گاهی از طریق حواس ظاهری بر پیامبر ﷺ نازل می‌شود (همان، ج ۱: ۲۰۳). صدرالدین شیرازی نیز معتقد است که دیدن در خواب فی الجمله از صفات پیامبران است و نه فی الجمله و قوام نبوت وابسته به رؤیا نیست (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۲: ۴۴۸).

در خاتمه باید افزود انبیا ﷺ کسانی هستند که مقام عبودیت و نبوت را گذرانده و با اذن خداوند پرده‌های غیب از جلوی چشمانشان کنار رفته است. تعبیر رؤیا در مورد ایشان به معنای

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» در نظریه...، فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۸۱

«رؤية العين» و مشاهده حقایق به صورت عینی است (اسفراینی، ۱۳۷۵ش، ج ۳: ۱۲۷۳). خداوند برخی وقایع را که بعداً اتفاق می افتد، به صورت شفاف و به حالت مکاشفه ای به انبیاء^{علیهم السلام} نشان می دهد. برای نمونه، حضرت یوسف^{علیه السلام} در کودکی در عالم رؤیا می بیند که یازده ستاره با خورشید و ماه بر ایشان سجده می کنند (یوسف: ۴) و خداوند حقیقت این مکاشفه را سال ها بعد به ایشان نشان دادند (ر.ک: یوسف: ۱۰۰)؛ وقتی حضرت یوسف^{علیه السلام} بعد از سال ها وارد مکانی می شود که خانواده خود را ملاقات کند، به محض رؤیت ایشان همه خانواده، اعم از یازده برادر و پدر و مادر به سجده می افتند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱: ۲۴۶). در این زمان حضرت یوسف^{علیه السلام} خطاب به پدر اظهار می کند ای پدر این مصداق عینی خواب گذشته من است که خداوند آن رؤیا را منطبق بر واقعیت قرار داده است (قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۵: ۱۷۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۰: ۷۹). در تأیید مطالب فوق روایتی است که پیامبر^{صلی الله علیه و آله} فرموده اند: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ إِنَّا مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ تَنَامُ عِيُونُنَا وَلَا تَنَامُ قُلُوبُنَا وَ نَرَى مِنْ خَلْفِنَا كَمَا نَرَى مِنْ بَيْنِ أَيْدِينَا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۱: ۵۵).

شواهد سروش بر فرض تمامیت، صرفاً از نظر منطقی همان نمونه ها را اثبات می کند و نه بیشتر. وی فقط با تکیه بر چند روایت، حکمی عام و فراگیر برای تمام قرآن صادر می کند و شواهد دیگر مانند شواهد قرآنی، تاریخی و روایتی را که به صراحت مؤید وحی در بیداری است، نادیده می گیرد.

۳-۴. نقد خوانش سروش از روایت بر مبنای قرآن

۱-۳-۴. اشاره نکردن قرآن به «رؤیا» به عنوان یک راه ارتباطی

وحی در قرآن با مؤلفه وحی رسالی که شاخصه نبوت است، در قرآن بیش از ۷۰ مرتبه تکرار شده است (معرفت، ۱۳۸۱ش: ۲۲). خداوند در قرآن راه های ارتباطی خود را با انبیاء^{علیهم السلام} این گونه معرفی می کند: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ» (شوری: ۵۱). بر اساس این آیه شریفه طریق هایی مانند شنیدن صوت از پس پرده و با واسطه جبرائیل^{علیه السلام} (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۷۷۵؛ سمرقندی، بی تا، ج ۳: ۲۵۰؛ طوسی، بی تا، ج ۹: ۱۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۴: ۵۷)، وحی

مشافهه و الهام (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۲۷۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۳۳؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴: ۱۵۳) گزارش شده است.

آیت‌الله معرفت با استناد به این آیه، وحی رسالی را به سه نوع تقسیم می‌کند: وحی مستقیم، خلق صوت، القای وحی با واسطه جبرئیل علیه السلام (معرفت، ۱۳۸۱ش: ۲۶). از سیاق آیه مذکور چنین برداشت می‌شود که راه‌های ارتباطی خداوند با پیامبران به طور انحصاری فقط همین سه مورد است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰: ۴۸۷) و غیر از این سه مورد هیچ کانال ارتباطی‌ای وجود ندارد. بر این اساس، «رؤیا» به‌عنوان یک راه ارتباطی مورد اشاره قرار نگرفته است. سبب نزول آیه همچنان حالت انحصاری را مورد تأکید قرار می‌دهد. یهودیان به پیامبر صلی الله علیه و آله اشکال گرفته‌اند که اگر واقعاً از طرف خداوند مبعوث شده، چرا مانند حضرت موسی علیه السلام خداوند را آشکارا نمی‌بیند و صحبت نمی‌کند؟ اگر این‌گونه نباشد، به تو ایمان نمی‌آوریم. پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ می‌فرماید: موسی علیه السلام هرگز خداوند را ندیده است. بنابراین، آیه برای تصحیح تفکر یهود نازل شد تا در ضمن برشمردن راه‌های ارتباطی خداوند با انبیاء علیهم السلام، به شبهات پاسخ دهد (ر.ک: بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۳: ۷۷۵؛ سمرقندی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۰). از آنجاکه آیه در مقام پاسخ به شبهه و تصحیح ذهنیت انسان‌هاست، اگر رؤیا به‌عنوان یک راه ارتباطی بود، قطعاً در آیه بدان اشاره می‌شد.

۴-۳-۲. وحی قرآنی؛ وحی با واسطه جبرئیل علیه السلام

رؤیا را می‌توان طریقی از وحی حقایق بر افراد دانست؛ از این رو مانعی ندارد که خداوند از طریق آن بر پیامبرانش وحی فرستاده باشد. گرچه هیچ‌گونه منعی برای نزول برخی آیات و سوره‌های قرآن در حال رؤیا بر پیامبر صلی الله علیه و آله وجود ندارد، نزول قرآن در رؤیا نبوده است؛ بلکه همه آیات و سوره قرآن در حالت غیررؤیا نازل شده است. شاهدهی که می‌توان به آن استناد کرد، این است که خداوند رؤیای پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد فتح مکه را نیز در قرآن نقل کرده است که این امر نشانگر آن است که نزول آیات در حال رؤیا نبوده است، وگرنه حکایت رؤیا در رؤیا معنا ندارد (شاکر، ۱۳۸۵: ۶۳). همچنان‌که در ادامه سیاق آیه ۵۱ سوره شوری، وحی اختصاصی بر پیامبر صلی الله علیه و آله را یک نوع از سه راه ارتباطی مطرح می‌کند (ر.ک: شوری: ۵۲)؛ با این بیان که ای پیامبر به تو هم

روحی از امر خودمان وحی کردیم، مانند پیامبران گذشته که پیش‌تر به آنان وحی کرده بودیم (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج: ۹؛ ۱۷۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج: ۴؛ ۷۰). برخی نوشته‌اند که وحی به پیامبر ﷺ با واسطه روح القدس بود (ر.ک: قمی، ۱۳۶۷ش، ج: ۲؛ ۲۷۹؛ سمرقندی، بی‌تا، ج: ۳؛ ۲۵۰). عده‌ای دیگر از «روح» تعبیر به قرآن کرده‌اند (ر.ک: نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج: ۲؛ ۷۳۵؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج: ۲۷؛ ۶۱۴)، با این بیان که قرآن قلب‌ها را زنده می‌کند (ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج: ۱۱؛ ۵۴۲؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج: ۵؛ ۲۳۱). دیدگاه‌های مذکور این‌گونه قابل جمع است که قرآن به واسطه جبرئیل ﷺ بر پیامبر ﷺ نازل شده است (ر.ک: ابن جزئی غرناطی، ۱۴۱۶ق، ج: ۲؛ ۲۵۳؛ بانوی اصفهانی، ۱۳۶۱ش، ج: ۱۱؛ ۳۹۲).

در تأیید برداشت فوق باید افزود که آیات «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ بِهِ إِلَيْكَ مِنَ الرُّوحِ الْأَمِينِ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۳) بیان می‌کند وحی قرآنی به واسطه جبرئیل بر پیامبر ﷺ نازل شده است؛ چون مراد از روح الامین، جبرئیل است (طوسی، بی‌تا، ج: ۸؛ ۶۲؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج: ۲؛ ۶۲۶). آیه ۹۷ سوره بقره به صراحت نزول قرآن را به واسطه جبرئیل تأکید می‌کند. بافت آیه ناظر به این است که در پاسخ به اشکال یهود نازل شده که در چرایی عدم ایمان به پیامبر ﷺ، دشمنی خود با جبرئیل ﷺ را یادآور می‌شدند؛ خداوند در پاسخ به این نکته تأکید می‌کند که ایشان از جانب خود قرآن نمی‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج: ۱؛ ۲۲۹). نکته حائز اهمیت این است که اگر رؤیا یک راه ارتباطی می‌بود، خداوند بدان اشاره می‌کرد تا یهود بهانه‌ای برای عدم ایمان نداشته باشند. در آیه «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ...» (نحل: ۱۰۲) این مضمون تأیید می‌شود. بنابراین، وحی قرآنی (ر.ک: یوسف: ۳) با واسطه جبرئیل است، نه رؤیا.

۳-۳-۴. دلالت نداشتن ماده «نَزَلَ» بر رؤیا

وحی قرآنی با ماده «نَزَلَ» تعبیر شده و به پیامبر ﷺ ابلاغ شده است. «نَزَلَ» در معنای فروافتادن از بلندی است که این بلندی شامل مقام والا به مقام پست‌تر و یا از مکانی بالا به مکانی پایین باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج: ۷؛ ۳۶۷؛ ابن درید، ۱۹۸۷م، ج: ۲؛ ۸۲۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج: ۵؛ ۴۱۷). نزول قرآن یعنی از طرف خداوند و عالم معنا به پیامبر ﷺ در عالم ماده نازل شده است. در قرآن کریم، تعبیر کتاب ۱۹ مرتبه هم‌نشین «أَنْزَلَ»، ۵ مرتبه هم‌نشین «نَزَلَ»

و ۵ مرتبه همنشین «تنزیل» شده است. مفهوم و مصداق «کتاب» در هم آیی با ماده «نَزَلَ»، قرآن و کتاب‌های آسمانی است و متناسب با همنشین‌ها، قرآن کریم از سوی خداوند به مردم فرستاده شده است (دهقانی، ۱۳۹۷ش: ۲۳۹). ماده «نَزَلَ» در کاربست قرآنی، نشان‌دهنده این است که منشأ پیام هدایت الهی، علم خداوند است و با تعابیر «لوح محفوظ»، «أُمُّ الْكِتَابِ»، «کتاب مبین» و... یاد می‌شود و از این منشأ به پیامبر ﷺ ابلاغ می‌شود. باید توجه داشت که تجلی با زبان و الفاظ عربی است تا متناسب با فهم و درک مردم باشد؛ همان‌طور که می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (زخرف: ۳). بر این اساس، قرآن با الفاظ حامل معنا بر پیامبر ﷺ ابلاغ می‌شود و نحوه ارتباط لفظ با معنا و چگونگی ترکیب و تنظیم الفاظ آن از سوی خداوند انجام گرفته است. همچنین فرشته وحی و پیامبر ﷺ هیچ دخالتی در آن نداشته و فقط واسطه بوده‌اند. تعبیر نزول درباره قرآن، با قاطعیت، نافی «رؤیایی» بودن منشأ وحی است؛ چون در «رؤیا» بحث دیدن صحنه‌ها و مفاهیم غیبی به صورت عینی است و در این صورت ماده فعلی استعمال شده باید متناسب با «رأی» می‌بود؛ درحالی‌که ماده «نزل» بیانگر این نکته است که به‌طور شفاف از طرف خداوند الفاظ قرآن با معانی بر پیامبر ﷺ ابلاغ شده است.

۴-۳-۴. تهدیدهای پیامبر ﷺ و رؤیایی بودن وحی

در برخی از آیات خداوند، پیامبر ﷺ را تهدید کرده است. برای مثال در سوره اسراء خداوند حیل‌ه، وسوسه و پافشاری مشرکان در به انحراف کشاندن دعوت پیامبر ﷺ را به تصویر می‌کشد و ضمن تذکر، ایشان را تهدید می‌کند اگر به مشرکان متمایل می‌شد، در این صورت دو برابر در دنیا و دو برابر در آخرت دچار عذاب می‌شد (ر.ک: اسراء: ۷۳-۷۵). لحن و سیاق آیات بیانگر مسئله و مصداق عینی و خارجی است. چگونه می‌توان توجیه کرد که پیامبر ﷺ این آیات را در رؤیا مشاهده کرده است؟ چگونه اتفاق خارجی با مشاهده رؤیایی در این مقوله قابل جمع است؟

۵-۳-۴. سلسله مراتبی بودن قرآن

براساس نص صریح آیات، قرآن قبل از نزول به صورت کتاب مبین بوده است که خداوند برای تعقل مردم، آن را به لفظ عربی تبدیل کرده است. اصل کتاب مبین در «أُمُّ الْكِتَابِ» نزد خداوند است: «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِي

حکیم» (زخرف: ۲-۴). بنابراین حقیقت سلسله مراتبی قرآن نافی مدعای سروش است؛ زیرا اصل قرآن به منظور فهم انسان، در قالب زبان انسان و الفاظ عربی نازل شده و اصل آن، غیر از الفاظ است؛ در حالی که بنا به دیدگاه سروش، اگر پیامبر ﷺ مشاهدات خود را گزارش کند، تبدیل به الفاظ، برخلاف نص آیات، فعل پیامبر ﷺ خواهد بود. اگر اصل وحی قرآنی، رؤیا باشد، این سؤال مطرح می شود که پیامبر ﷺ کدام سطح قرآن را مشاهده کرده است؟

۴-۳-۶. کلام الله بودن قرآن

در آیات قرآن کریم، از قرآن به «کلام الله» تعبیر شده است (ر.ک: توبه: ۶؛ فتح: ۱۵). کلام به الفاظ حامل معنا اطلاق می شود و به رغم اثبات وحیانی بودن الفاظ و معانی قرآن، بر دریافت الفاظ و معنا به واسطه پیامبر ﷺ دلالت می کند. همچنین نافی رؤیایی بودن وحی قرآنی است؛ چون در این حالت، الفاظ بشری است و به زبان پیامبر ﷺ تعبیر می شود و نمی توان تعبیر کلام الله را به کار برد.

۴-۳-۷. نشانه شناختی وحی قرآنی

همنشینی نزول و وحی در قرآن، نشانگر رابطه غیرهم سطح و عمودی خداوند و پیامبر ﷺ است؛ به گونه ای که فرستنده در عالی ترین سطح نسبت به گیرنده پیام قرار داد. غیر متعارف بودن این گونه ارتباط، نیازمند کانال خاصی از سوی فرستنده به صورت یک طرفه است. این کانال ویژه همان نزول است که کدها و نشانه هایی از جنس الفاظ توسط گیرنده دریافت می شود و یک ارتباط فراطبیعی است؛ اما به دلیل از جنس لفظ بودن، اصل پیام قابل تحلیل است. بر این اساس وحی قرآنی در قالب کدها و نشانه هایی به صورت الفاظ زبان عربی بر پیامبر ﷺ نازل شده و این تحلیل نشانه شناختی، نافی رؤیایی بودن وحی قرآنی است (اخوان مقدم، ۱۴۰۰ش: ۷۶-۷۷)؛ زیرا در کانال رؤیا رابطه عمودی بین خداوند و پیامبر ﷺ مشهود نیست؛ بلکه رابطه هم سطح خودنمایی می کند.

۴-۴. نقد عقلی برداشت سروش از روایت

دین اسلام آخرین دین و پیامبر ﷺ به عنوان خاتم النبیین بوده است؛ دینی که کامل ترین دین بوده و قرآن به عنوان معجزه جاویدان فرازمانی و مکانی به حکم عقل باید با محکم ترین و

اطمینان‌آورترین کانال به پیامبر ﷺ ابلاغ شود. اگر کانال ارتباطی پیامبر ﷺ رؤیا می‌بود، بهترین بهانه برای کج‌اندیشان و بیمار دلان بود که برای اتهاماتی چون مجنون (ر.ک: صفات: ۳۶)، شاعر (صفات: ۳۶)، کاهن (طور: ۲۹) و ساحر (مدثر: ۲۴ و ۲۵)، دنبال شاهد و مؤید باشند؛ با این دلیل که پیامبر ﷺ تمام آیاتی که می‌خوانند، در عالم رؤیا دیده‌اند. تاریخ نیز چنین گزارشی نقل نکرده و این بهترین دلیل است که نوع وحی قرآنی به واسطه جبرئیل ﷺ بوده است، نه رؤیا. حتی یک سند معتبر تاریخی وجود ندارد که مخاطبان اولیه وحی و یا خود پیامبر ﷺ، مدعی خواب‌نامه بودن قرآن یا راوی بودن پیامبر باشند.

در نقد عقلی برداشت سروش از روایت باید افزود که اگر پیامبر ﷺ قرآن را در خواب دیده، چرا در هیچ‌جای قرآن یا حتی روایات بدان اشاره نکرده و از تعبیر مالکیت قرآن مانند تعابیر اهل بیتی و... استفاده نکرده، بلکه خود را تنها دریافت‌کننده و ابلاغ‌کننده وحی دانسته است؟ اگر پیامبر ﷺ مشاهدات خود را از زبان خداوند یا جبرئیل ﷺ بیان می‌کند، در واقع عمل خلاف واقع و دروغ انجام می‌دهد که با عصمت ایشان ناسازگار است (ر.ک: نکونام، ۱۳۹۲ ش). آنچه می‌توان با قطعیت آن را بیان کرد، این است که تمامی قرآن در رؤیا اتفاق نیفتاده است. این حدیث ادعای سروش را ثابت نمی‌کند و انحصار وحی را در رؤیا که مورد ادعای سروش است، نمی‌رساند و با روایات متعدد نیز ناسازگار است. بررسی منطقی و گزاره‌ای حدیث دو گزاره را نشان می‌دهد:

۱. برخی از وحی‌ها رؤیا نبوده‌اند؛
۲. هیچ وحی قرآنی در رؤیا نبوده است (با توجه به این گزاره که وحی بر نبی فراتر از وحی قرآنی و اعم از آن است).

همان‌طور که در منابع اسلامی آمده است، هدف اصلی نزول قرآن کریم، انسان‌ها هستند. با توجه به هدف هدایتی قرآن کریم (بقره: ۱۸۵)، بیان معماگونه و رمزآلود آن با هدف مزبور ناسازگار بوده و برخلاف حکمت است. بر همین اساس زبان قرآن، زبانی عام و متناسب با فطرت تمامی انسان‌هاست و رمزآلود و رؤیایی نبوده و به تعبیر نیاز ندارد؛ هرچند درجات فهم و ظرفیت بهره‌مندی انسان‌ها از آن متفاوت است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ش: ۷۸-۷۹). با توجه به این نکته چگونه می‌شود که رؤیاهای پیامبر ﷺ پس از گذشت چهارده قرن همچنان مبهم

مانده و حال باید خواب‌گزارانی آن را برای مردم رفع ابهام کنند.

رؤیا در این زمانه، امری روان‌شناختی است. با رؤیا خواندن ارتباط نبی با خداوند، مقوله وحی به امری روان‌شناختی تقلیل می‌یابد و مبادی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن در پس حجاب مفهوم رؤیا گم می‌شود و بدین ترتیب، روح کلی و حکمت معنوی خاص اسلام از بین می‌رود. از سوی دیگر، وقتی از مقوله وحی سخن می‌گوییم، از یک شخص واحد صحبت نمی‌کنیم، بلکه با یک سنت تاریخی مواجهیم که مفاهیمی چون وحی، بعثت، رسول، کلیم‌الله و... مفاهیم بنیادین این سنت هستند و با یکی کردن وحی با رؤیا، تعداد زیادی از مفاهیم که با مفهوم وحی، رابطه شبکه‌ای و وثیق دارند، بی‌معنا می‌شوند (عبدالکریمی، ۱۳۹۷ش: ۲۲۱).

همچنین باید گفت خواب، اعتبار کافی ندارد؛ در رد فهم احکام شرعی به سبب خواب به روایت «أَنَّ دِينَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَرَى فِي النَّوْمِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۲۳۷) استناد شده است و چنین برداشت شده که «رؤیا» در علم فقه حجیت ندارد (ر.ک: خوئی، ۱۴۱۱ق: ۳۱). وقتی نتوان در فقه و تشخیص احکام از رؤیا استفاده کرد، به طریق اولی در مسائل شریعت و کلام نیز حجیت و اعتبار نخواهد داشت؛ همچنان‌که در روایت فوق نیز از تعبیر عام «دین الله» استفاده کرده است. از همه مهم‌تر، هیچ‌یک از معصومان علیهم‌السلام این روش را پیشنهاد یا تأیید نکرده‌اند (ر.ک: ترابی شهرضایی و شهبازیان، ۱۳۹۳ش: ۴۶). بر این اساس وقتی رؤیا از منظر فقه و کلام نتواند دارای اعتبار باشد، عقل حکم می‌کند منشأ وحی قرآنی هم باید از کانالی غیر از رؤیا باشد تا اطمینان متشرعان را جلب کند.

۵. نتیجه‌گیری

سروش با تکیه بر پذیرش رؤیا بودن وحی، درصدد اثبات رؤیایی بودن زبان وحی است؛ اما همان‌طور که در مقاله مرور شد، وی نه‌تنها دلیلی بر رؤیا دانستن وحی و فضای آن ندارد، بلکه حتی در مواجهه با روایت مورد بحث نیز، دلایل و شواهدی خلاف ادعای برداشت وی از روایت وجود دارد. حدیث «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٍ» که در منابع شیعه و اهل سنت آمده، درصدد بیان وحی نیست؛ بلکه در ذیل بحث رؤیا آمده است و آن را جزئی از نبوت می‌داند و نه

تمامی آن. مسلم است که نمی توان جزء را به کل نسبت داد. بدین سان، نمی توان از این روایت نتیجه گرفت که تمامی وحی به پیامبر ﷺ در خواب بوده است. دلالت روایت، اعتبار دادن به مکاشفات غیبی پیامبر ﷺ است.

با مرور سخنان سرورش می توان این نکته را فهمید که استدلالی در کلام وی نیست؛ بلکه وی این روایت را تنها شاهد در نظر می گیرد و براساس آن نتیجه می گیرد که وحی، رؤیاست و مشخص نیست بر چه اساسی با این روایت به رؤیا بودن وحی دست می یابد. دکتر سرورش معتقد است براساس این روایت، قرآن کلام پیامبر ﷺ است. اما در این روایت که وحی رؤیاست، نمی گوید که کل قرآن رؤیاست. گرچه رؤیای پیامبران با انسان های عادی فرق دارد و درحقیقت، مشاهده حقایق به صورت روشن است، باید توجه داشت که وحی همه پیامبران و تمام اقسام وحی به ایشان در خواب نبوده و اگر براساس روایت، نخستین وحی در رؤیا بر پیامبر ﷺ نازل شده است، از روایات دیگری استفاده می شود که آن وحی به منزله اسباب نبوت بوده است، نه وحی قرآنی. همچنین برخی روایات، وحی را به صراحت در بیداری و حتی به صورت مشاهده حسی (مانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی) می داند و با شواهد تاریخی و گواهی ناظران عینی ناسازگار است

از منظر قرآن به سبب عدم ذکر رؤیا به عنوان یک راه ارتباطی، بی اعتباری تعمیم سرورش از این روایت مشخص می شود. وحی قرآنی به تصریح قرآن به واسطه جبرئیل ﷺ بوده است. تعبیر نزول درباره قرآن با قاطعیت نافه «رؤیایی» بودن منشأ وحی است، چون در «رؤیا» بحث دیدن صحنه ها و مفاهیم غیبی به صورت عینی است و در این صورت ماده فعلی استعمال شده باید متناسب با «رأی» می بود؛ درحالی که ماده «نزل» استفاده شده است.

به علاوه، قرآن به عنوان معجزه جاویدان فرازمانی و مکانی، به حکم عقل باید با محکم ترین و اطمینان آورترین کانال به پیامبر ﷺ ابلاغ شود. اگر کانال ارتباطی پیامبر ﷺ رؤیا می بود، بهترین بهانه برای کج اندیشان و بیماردلان بود که برای اتهاماتی چون مجنون، شاعر، کاهن و ساحر، دنبال شاهد و مؤید باشند؛ با این تعبیر که پیامبر ﷺ تمام آیاتی که می خوانند، در عالم رؤیا دیده اند. تاریخ نیز چنین گزارشی نقل نکرده و این بهترین دلیل است که نوع وحی قرآنی به واسطه جبرئیل ﷺ بوده است، نه رؤیا.

بی‌نوشت‌ها

۱. فی بعض النسخ «الحسینی» والظاهر ان الصواب ما أثبتناه موافقا لبعض النسخ المخطوطة و هو علی بن محمد الحسنی الخجندی، و لم نجد ذكرا من «الحسینی» فی كتب الرجال (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸: ۱۸۱).
۲. و إن نسبه جعفر إلى عیسی نسبة إلى الجد أو فيه سقط جملة (محمد بن) قبل كلمة عیسی، فالصحيح «محمد بن أحمد، عن محمد بن عیسی، عن أخیه جعفر بن عیسی، عن ابن یقطين»، بقرينة سائر الروایات كما یأتی فی جعفر بن عیسی بن عبید. و فی نسخة المرأة أحمد بن محمد بدل محمد بن أحمد. والله أعلم بالصواب أقول جعفر بن عیسی فی هذه الروایات هو جعفر بن عیسی بن عبید الآتی (خونی، ۱۴۰۹ق، ج ۴: ۱۸۸).

منابع

- قرآن کریم. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ابن انس، مالک. (۱۴۲۵ق). موطأ الإمام مالک. تحقیق محمد مصطفی. امارات: مؤسسه زاید بن سلطان آل نهیان للأعمال الخيرية و الإنسانية.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا علیه السلام. تهران: نشر جهان.
- ابن جزى غرناطی، محمد بن احمد. (۱۴۱۶ق). كتاب التسهيل لعلوم التنزیل. بیروت: دارالأرقم بن ابی الأرقم.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالكتاب العربی.
- ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). مسند الإمام احمد بن حنبل. لبنان: مؤسسة الرسالة.
- ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۷م). جمهرة اللغة. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن عجبیه، احمد بن محمد. (۱۴۱۹ق). البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید. قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. لبنان: دار احیاء التراث العربی.
- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقائیس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن هشام، عبدالملک. (بی‌تا). السیره النبویه. بیروت: دارالمعرفة.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

اخوان مقدم، زهره. (۱۴۰۰). تحلیل نشانه‌شناختی چگونگی وحی با تکیه بر مفهوم نزول در قرآن (براساس الگوی یاکوبسن). پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۲(۴۶)، ۵۹-۸۰.

10.22054/RJQK.2021.59608.2279

اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر. (۱۳۷۵ش). تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

بانوی اصفهانی، سیده نصرت امین. (۱۳۶۱). مخزن العرفان. تهران: نهضت زنان مسلمان.

بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۱۰ق). صحیح البخاری. ج ۲. مصر: وزارة الاوقاف، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية.

برقی، احمد بن ابی عبدالله بن خالد. (بی تا). طبقات الرجال (رجال برقی). تهران: منشورات جامعه تهران.

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ترابی شهرضایی، اکبر، و شهبازیان، محمد. (۱۳۹۳ش). جایگاه رؤیا و خواب در تشخیص حجت الهی از منظر روایات. پژوهش های مهدوی، ۳(۹)، ۲۳-۵۲.

ترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۱۹ق). الجامع الصحیح و هو سنن الترمذی. تحقیق و شرح احمد محمد شاکر. مصر: دارالحدیث.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). دین شناسی. ج ۵. قم: اسراء.

حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴ق). انوار درخشان در تفسیر قرآن. تهران: لطفی

حلی، حسن بن علی بن داود. (بی تا). کتاب رجال. تحقیق صادق آل بحر العلوم. بی تا.

حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر. (۱۴۱۷ق). خلاصة الأقوال فی معرفة أحوال الرجال. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۱ق). فقه الشیعه. ج ۳. قم: نوظهور.

خوئی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). معجم رجال الحدیث. قم: دفتر آیت الله العظمی الخوئی.

دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن. (۱۴۲۱ق). مسند الدارمی (سنن الدارمی). تحقیق حسین سلیم دارانی، عربستان: دارالمغنی.

بررسی سندی و دلالتی روایت «رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحَى» در نظریه...، فرزاد دهقانی و رضوانه دستجانی فراهانی ۳۹۱

دهقانی، فرزاد. (۱۳۹۷ش). حوزه معنایی کتابت در قرآن کریم. رساله دکتری علوم قرآن و حدیث. دانشگاه علامه طباطبائی. دانشکده الهیات و معارف اسلامی: گروه علوم قرآن و حدیث.
زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. چ ۳. بیروت: دارالکتاب العربی.
سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸ش). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.
سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۰ش). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: صراط.
سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۲ش). مقالات محمد: راوی رؤیاهای رسولانه. سایت جرس.
سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. (بی تا). بحر العلوم. بی تا.
شاکر، محمدکاظم. (۱۳۸۵). سرشت وحی پیامبرانه و طرق دریافت آن. فصلنامه اندیشه دینی. شماره ۱۸. ۶۸-۴۹.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). الاسفار الاربعة. قم: مصطفوی.
طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۷ش). تفسیر جوامع الجامع. تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دارالثقافه.
طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الفهرست. تحقیق جواد قیومی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۳ش). رجال الطوسی. تحقیق جواد قیومی. چ ۳. قم: دفتر نشر اسلامی.
عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۷ش). پرسش از امکان امر دینی در جهان معاصر. تهران: نقد فرهنگ.
فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. چ ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۱۰ق). العین. چ ۲. قم: هجرت.
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۸ق). الأصفی فی تفسیر القرآن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام.
قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷ش). تفسیر احسن الحدیث. چ ۳. تهران: بنیاد بعثت.
قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۶۸ش). تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۳۶۷ش). تفسیر قمی. چ ۴. قم: دارالکتاب.

کشی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال (رجال کشی). مشهد: دانشگاه مشهد.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. چ ۴. تهران: دارالکتب الإسلامية.
مازندرانی، ملا صالح. (۱۴۲۱ق). شرح اصول الکافی. تصحیح سید علی عاشور. بیروت: دار احیاء تراث
العربی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. تهران: نشر دارالکتب الإسلامية.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۱ش). علوم قرآنی. چ ۴. قم: تمهید.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۷۴ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامية.

نجاشی، احمد بن علی بن احمد. (بی تا). رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعه). تحقیق
السید موسی الشیبیری الزنجانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

نکونام، جعفر. (۱۳۹۲ش). نقد نظریه رؤیای رسولانه. ویلاگ مدهامتان، ۶ قسمت.

نیشابوری، محمود بن ابوالحسن. (۱۴۱۵ق). ایجاز البیان عن معانی القرآن. بیروت: دارالغرب الاسلامی.

نیشابوری، مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). صحیح مسلم. تصحیح محمدفواد عبدالباقی. مصر: دارالحدیث.

References

The Holy Quran. translated by Mohammad Mahdi Fouladvand, Tehran: Department of Islamic History and Education Studies

Abdul Karimi, B. (2018). *The question of the possibility of religion in the contemporary world*. Tehran: Naqd Farhang. [In Persian]

Abulfutuh Razi, H. (1987). *Ruz al-Jinan va Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Qur'an*. Mashhad: Astan Qods Razavi Islamic Research Foundation. [In Arabic]

Akhwan Moghadam, Z. (2021). Semiotic analysis of revelation based on the concept of revelation in the Quran (based on Jacobsen's model). *Research journal of Quranic studies*, 12(46), 59-80. 10.22054/RJQK.2021.59608.2279. [In Persian]

Baghavi, H. (1999). *Mà' alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Balkhi, M. (2002). *Tafsir Muqatil ibn Suleiman*. Beirut: Dar Ehya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Banui Esfahani, S. (1982). *Makhzan al-Irfan*. Tehran: Muslim Women's Movement.

[In Arabic]

Barqī, A. (n.d). *Tabaqat al-Rijal (Rijal Barqī)*. Tehran: Tehran University Charters.

[In Arabic]

Beyzawi, A. (1997). *Anwar al-Tanzil va Asrar al-Ta'wil*. Beirut: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Bukhārī, M. (1989). *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*. Vol 2. Cairo: Arab Republic of Egypt, Ministry of Endowments, Supreme Council for Islamic Affairs. [In Arabic]

Darimi, A. (2000). *Musnad Al- Darmi* (Traditions of Al Darmi). Researcher: Hossein Salim Darani. Arabia: Dar Al Muqni. [In Arabic]

Dehghani, F. (2017). *The Semantic Domain of Writing in the Holy Quran*. Doctoral Dissertation of Quran and Hadith Sciences, Allameh Tabatabai University, Faculty of Theology and Islamic Studies: Department of Quran and Hadith Sciences. [In Persian]

Esfaraini, A. (1996). *Taj al-Tarjem fi Tafsir al-Qur'an lelaajem*. Tehran: nashr elmi va farhangi. [In Arabic]

Faiz Kashani, M. (1985). *Al-Wafi*. Isfahan: Maktaba al-Imam Amir al-Momenin (as). [In Arabic]

Faiz Kashani, M. (1997). *Al-Asfa fi Tafsir al-Qur'an*. Qum: daftar tablighat eslami. [In Arabic]

Fakhr al-Din Razi, A. (1999). *Mafatih al-Ghaib*. Vol 3 Beirut: Dar Ehya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Farahidi, K. (1989). *Al-Ain*. Vol 2. Qum: Hejrat. [In Arabic].

Helli, H. (1996). *Kholasa al-aghval fi marefat al-rejal*. Qum: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]

Helli, H. (n.d). *Kitab Rijal*. research: Sadiq al-Bahr al-Uloom. Bi-na. [In Persian]

Hosseini Hamdani, M. (1983). *Anwar derakhshan fi tafsir Qur'an*. Tehran: Lotfi. [In Persian]

Ibn Ajibah, A. (1998). *Al-Bahr Al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*. Cairo: Hassan Abbas Zaki. [In Arabic]

Ibn Anas, M. (2004). *Muwatta of Imam Malik* (Mohammad Mostafa Azami). Zayed ibn Sultan Al Nahyan Foundation for Charitable and Humanitarian Works. [In Arabic]

- Ibn Arabi, M. (N.d). *Al-Futuh al-Makiyya*. Lebanon: Dar Ehiya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Ibn Babiwayh, M. (1985). *Oyon Akhbar Al-reza*. Tehran: Nashr Jahan. [In Arabic]
- Ibn Duraid, M. (1987). *Jomhora Al-Loghah*. Beirut: Dar al-Alam Le-mollayin. [In Arabic]
- Ibn Faris, A. (1983). *Maghayis al-Loghah Mojam*. Qum: Maktaba Al-alam Al-Islamiya. [In Arabic]
- Ibn Hanbal, A. (1995). *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*. Al-Resala Foundation. [In Arabic]
- Ibn Hisham, A. (n.d). *Al-Sirah al-Nabawiyah*. Beirut: Dar al-Marifah. [In Arabic]
- Ibn Jazi Gharnati, M. (1995). *Kitab al-Tashil al-Uloom Al-Tanzil*. Beirut: Dar al-arqam ibn Abi al-Arqam. [In Arabic]
- Ibn Jozi, A. (2001). *Zad Al-Masir fi Elam al-Tafsir*. Beirut: Dar al Kitab al-Arabi. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A(2007). *Religion*. Vol 5. Qum: Israa. [In Persian]
- Kashi, M. (1988). *Ekhtiar al-Marifa al-Rejal (Rejal Kashi)*. Mashhad: University of Mashhad. [In Arabic]
- Khuei, A. (1988). *Mujam al-Rejal al-Hadith*. Qum: Ayatollah ozma Al-Khuei's Office. [In Persian]
- Khuei, A. (1990). *Feghh al-shieh*. Qum: nozohur. [In Arabic]
- Kulayni, M. (1986). *Al-Kāfī*. proofreader: Ali Akbar Ghafari. Vol 4. Tehran: Dar al-Kitab Islamia. [In Arabic]
- Majlesi, M. (1982). *Bihar al-Anwar*. Tehran: Dar al-Kitab al-Islamia Publishing [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N, et al. (1995). *Tafsir nemone*. Tehran Dar al-Kitab al-Islamia. [In Persian]
- Marefat, M. (2002). *Quranic Sciences*. Vol 4. Qum: Tamhid. [In Persian]
- Mazandarani, M. (2000). *Commentary on osol al-Kāfī*. revised by Seyyed Ali Ashour. Beirut: Dar Ehya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Najāshī, A. (n.d). *Rejal al-Najāshī* (list of names of Shiite authors). researcher: al-Seyyed musi al-Shobeiri al-Zanjani. Qum: Al-Nashar al-Islami Foundation. [In Arabic]

- Neishabouri, M. (1994). *Ijaz al-Bayan an Ma'ani al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami. [In Arabic]
- Neishaburi, M. (1991). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Proofreader: Mohammad Fouad Abdul Baqi. Egypt: Dar al-Hadith
- Nekunam, J. (2013). *Criticism of the theory of apostolic dreams*. Modhamtan blog, 6 parts. [In Persian]
- Qumi Mashhadi, M. (1989). *Tafsir Kanz al-Daqayeq va Bahr al-Gharaeb*. Tehran: Ministry of Islamic Guidance. [In Arabic]
- Qumi, A. (1988). *Tafsir Qumi*. Vol 4. Qum: Dar al-Kitab. [In Arabic]
- Qorashi, A. (1998). *Tafsir Ahsan al-Hadith*. Vol 3. Tehran: Be'that Foundation. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. (n.d). *Al-Asfar al-Arbaeh*. Qum: Mostafavi. [In Arabic]
- Samarkandi, N. (n.d). *Bahr-al- Uloom*. Bi-na. [In Arabic]
- Shaker, M. (2006). The Nature of Prophetic Revelation and the Methods of Receiving It, *Religious Thought Quarterly*, No. 18, Shiraz University, pp. 68-49. [In Persian]
- Soroush, A. (1991). *Bill and Theoretical Development of Sharia*. Tehran: Serat. [In Persian]
- Soroush, A. (1999). *Expanding Prophetic Experience*. Tehran: Serat. [In Persian]
- Soroush, A. (2013). *Articles Of Muhammad: Transmitter Of Prophetic Visions*, Jaras Site. [In Persian]
- Tabarsi, F. (1998). *Tafsir Jawame' al-Jame*. Tehran: University of Tehran and Management of Qum Seminary. [In Arabic]
- Tabatabaei, M. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Vol 5. Qum: Islamic Publications Office. [In Arabic]
- Tirmidhi, M. (1998). *Al-Jami al-Ṣaḥīḥ va Ho Sunan al-Tirmidhi*. research and commentary: Aḥmad Muhammad Shakir, Egypt: Dar al-Hadith. [In Arabic]
- Torabi Shahrzaei, A (2013). the position of dreams and dreams in the recognition of divine authority from the perspective of traditions. *Mahdavi Researches*, 3(9). [In Persian]
- Tusi, M. (1994). *Rejal al-Tousi*. research: Javad Qayumi. Vol 3. Qum: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]

Tusi, M. (1996). *Al-Fihrist*. Research: Javad Qayumi. Qum: Islamic Publishing Foundation. [In Arabic]

Tusi, M. (1993). *Al-amali*. Qum: Dar al-Thaqafa. [In Arabic]

Tusi, M. (Bi-Ta). *al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Thurath al-Arabi. [In Arabic]

Zamakhshari, M. (1986). *al-Kashaf An Haghaegh Ghawamiz al-Tanzil*. Vol 3. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]

Examining the Isnad and Content of the Hadith “ru'yā al-anbiyā' wahyun” in the Theory of “Muhammad, the Transmitter of Prophetic Dreams”

Farzad Dehghani

Assistant Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran (Corresponding Author); f.dehghani@hsu.ac.ir

Rezvaneh Dastjani Farahani

Postdoctoral researcher, Department of Quran and Hadith Sciences, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran; adastjani31@yahoo.com

Received: 18/09/2022

Accepted: 23/01/2023

Introduction

The connection between the higher world and the matter through revelation has always been a place of deliberation. Some opponents of the prophet in his mission era (Arabic: بعثت) questioned this connection by making some accusations. Currently, modern thinkers are also trying to interpret and modernize the complex subject of revelation. Soroush is one of those whose opinions have been constantly changing and evolving during the last three decades. Previously, he considered the holy Qur'an to be the words of God; But now he considers the holy Qur'an to be the dreams of the Prophet (pbuh). *Muhammad (pbuh) the Transmitter of Prophetic Dreams* is the title of his writings about the nature of the Qur'an. In Soroush's new understanding of revelation, the Prophet (pbuh) is only a transmitter of the dreams he saw. He has used three hadiths as evidence for his claim:

1. A true dream of a righteous man is one of forty-six parts of prophetism;
2. The states of the Prophet (pbuh) when receiving revelation;
3. The dream of the prophets is a revelation.

Criticism of the evidence and Soroush's traditional argument on the third hadith is examined in this article. Considering the importance of the subject and the necessity of finding a precise answer, this research used the descriptive-analytical method at the level of content analysis, as well as, the conventional method of fiqh al-hadith. Following the analysis of fiqh al-hadith, this hadith (i.e., رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَخَى) was examined with the central question of how this hadith is in terms of Isnad and textual validity, and how the meaning of the tradition is related to this theory.

Materials and Methods

In this research, after examining Soroush's opinion and extracting the cited hadith, the aforementioned hadith is considered a place for reflection. First of all, the tradition was validated based on the method of fiqh al-hadith in which it was examined for its authenticity and validity to obtain the type of Isnad and the level of credibility. The complete examination of the hadith text is one of the important principles of fiqh al-hadith.

After this stage, the content analysis of the hadith has been performed. Isnad evaluation of a traditional is important and necessary in its place; But more important than that is the content analysis of hadiths. On the other hand, Isnad criticism is important, but we need to validate the text of hadiths itself, as well. The reason for this is that the forgers of hadith have also tampered with the records of hadiths and no matter how many reliable and just people there are in the chain of transmitters of hadiths, since they are not immune from mistakes, forgetting, quoting with meaning, etc., the text of authentic hadiths should also be examined for their content.

During content analysis, after putting light on the meaning of the terms of some hadith, hadiths of the same family should be collected. Then, the content of the desired hadith is examined based on the collected hadiths. In the second stage, using the descriptive-analytical method, the content analysis and criticism of Soroush's point of view and his reading of this hadith were discussed.

Results and Findings

Examining the hadith in question, using the conventional method of fiqh al-hadith, showed that this hadith had a weak Isnad, and in terms of content, it is not in line with what Soroush has claimed. Relying on the acceptance of revelation as a dream, Soroush tries to prove that the language of revelation is the dream. Not only has he no reason to consider revelation and its atmosphere a dream; but also, there are reasons and evidence against his understanding of the hadith in question. This hadith, which is found in Shia and Sunni sources, is not intended to express revelation; Rather, it comes under the discussion of dreams and considers it a part of prophecy and not the whole. It is not possible to generalize a component to the whole. Thus, it

cannot be concluded from this hadith that the entire revelation to the Prophet (pbuh) is a dream. The content of the hadith is to give credit to the unseen revelations of the Prophet (pbuh). In addition, the examination of Soroush's statements shows that he did not have an argument in his words and only took the hadith as a witness and concluded that the revelation was a dream.

Soroush believes that according to this hadith, the Qur'an is the words of the Prophet (pbuh). In this hadith, which shows that revelation is a dream, it does not state that Quran is a dream. Even if, according to this hadith, we accept that the first revelation to the Prophet (pbuh) was in a dream, using other hadiths, it can be inferred that the revelation was the means of prophethood and not a Quranic revelation. In addition, some hadiths clearly consider revelation in the waking and conscious state and even in the form of sensory observation.

From the Qur'anic point of view, due to the non-determination of dreams as a means of communication with the higher world, the invalidity of Soroush's generalization from this hadith is determined. According to the Qur'an, the revelation of the Qur'an was through Gabriel (pbuh). Moreover, the term *descending* (Arabic: نزول) is used for the Qur'an, which firmly denies that dreams are the source of revelation. *Dream* is seeing unseen scenes and concepts objectively, and if the revelation had been from dreams, a verb, corresponding to *seeing*, should be used for Qur'an.

In addition, the Qur'an, as an eternal miracle that transcends time and space, should be communicated to the Prophet (pbuh) through the strongest and most reliable channel. If dreams had been the channel of communication with the Prophet (pbuh), it could have been the best reason for the crooked and sick-hearted opponents to accuse the Prophet of being insane, a poet, a priest, or a sorcerer. In addition, history has not reported such a report and this is the best reason that the Quranic revelation was through Gabriel (as), and not a dream.

Conclusion

The results of the research show that this hadith has weak Isnad in Shia and Sunni sources. From the content aspect, after the formation of the hadith family and the use of rational and Quranic evidence, it is clear that this hadith does not imply Soroush's claim of considering the entire Quranic revelation a dream. In other words, the content of the hadith is that the dreams of the Prophet (pbuh) have a divine origin, not that the Qur'an was descended through the channel of dreams. Quranic and historical evidence are also in line with this conclusion. Moreover, the proposition that *the dreams of the Prophets are revelation* is different from the proposition that *the revelation of the Prophets is a dream*.

Keywords: Qur'an, Revelation, Dream, The Prophet, Messenger, Soroush.