

وحی رؤیایی: بررسی نظریه رؤیانگارانه وحی

اصغر آقائی*
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 نظریه‌پرداز، 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 رؤیانگاری وحی است. این نظریه در مقام توجیه مرتکب مغالطات متعددی چون «خلط نسبت»، «دلیل نامریبوط» 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 نظریه‌پرداز 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 رسماً رساله ایجاد کرده است.

واژگان کلیدی

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

asqar.aqaei@yahoo.com

atralk.h@znu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱/۲۸

*. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان. (نویسنده مسئول)

**. دانشیار دانشگاه زنجان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

طرح مسئله

در طول تاریخ از جوابات مختلفی پیرامون متون دینی و واقع‌نمایی آنان، بحث‌های گوناگونی شده است. جان هیک در کتاب فلسفه دین (هیک، ۱۳۷۶: ۱۵۵ - ۱۳۱) چهار نظریه زبانی، اراده‌گرایانه^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 بازمرگردید. با پیدایش گرایش‌های تحریبی و انسان‌محورانه، مسئله زبان دینی وارد عرصه‌ای جدید شد که آیا این گزاره‌ها با همین الفاظ ازسوی 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 نویسنده‌گان قدیم چون این کلاب (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷: ۴۰ / ۵۲۰)، و در میان نویسنده‌گان جدید افرادی چون سید احمد خان هندی (امین، ۱۹۶۵: ۳۱) و نصر حامد ابوزید (ابوزید، ۱۳۸۹: ۵۱۷)، تنها به نزول معانی بدون لفظ معتقدند. رایج‌ترین رؤیانگارانه 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 آنجاکه نویسنده این مقاله بررسی کرده است، چنین تفسیری از وحی نشده است. نظریه رؤیانگاری هرچند پیش از این پژوهش نیز نقد شده است (نک: یعقوبیان، ۱۳۹۴، بهشتی، ۱۳۹۴)، لکن تقاوت عده‌ای این مقاله با آثار مشابه خود آن است که برخلاف پژوهش‌های پیشین این پژوهش تنها‌ونتها 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 تناقض‌نما بودن آیات قرآن، بهصورت مفصل مورد بررسی قرار گرفته است؛ لذا در پژوهش حاضر برای جلوگیری از تکرار و نیز تفصیل، تنها در مواردی این چنینی خواننده را به مقاله مزبور ارجاع داده است.

الف) ماهیت رؤیایی وحی از دیدگاه سروش

هرچند سروش در سیر تطور اندیشه‌های خویش، از گزاره‌ای انگاشتن وحی به غیرگزاره‌ای رسیده و نهایتاً به نوعی با تحریبی خواندن و رؤیایی دانستن وحی - همان‌گونه که برخی از محققان گفته‌اند (قدرتان ملکی، ۱۳۸۲: ۱۳۸۲ - ۱۳۸۵) - 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 طرق مشاهده دانست، می‌توان اعتقاد وی را در غیرگزاره‌ای بودن وحی جای داد. برای 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 بر عهده پیامبر بوده است. (سروش، ۱۳۸۷: ۸) سروش که بر غیرگزاره‌ای بودن تصریح می‌کند، قرآن را «خواب‌نامه» می‌خواند که زبانی رمزآسود و رؤیایی دارد. (همو، ۵ - ۱۳۹۲: مقاله اول) ولی معتقد است رؤیایی و غیرگزاره‌ای 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 مرئیات 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 بیندیم که خدایی وجود ندارد، در صورتی که راست بگوییم چیز زیادی به دست نخواهیم آورد، اما اگر به خط 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 تبین می‌بخشد. ولی معتقد است ایمان، دلیستگی به این غایت قصوایست. (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 حیانی 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 «میشرات» باد می‌کنند. (ابن‌عربی، بی‌تاریخ: ۲ / ۳۷۵) ظاهراً به همین دلیل است که سروش معتقد است واژه‌گزینی «رؤیا» در سنت اسلامی ریشه دارد. (سروش، ۵ - ۱۳۹۲: مقاله اول) سروش نیز هرچند نازل ترین مرتبه تجربه‌های دینی را «رؤیاهای صادقه» می‌داند (همو، ۱۳۷۸: ۷) و این خود پذیرش نظریه عارفان در تفاوت وحی و رؤیاست، لکن نهایتاً به رؤیانگاری 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 مسخ شده 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 به دلیل 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 او خطای قاطبه مفسران آن است که میان زبان تصویر و زبان تشریع 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 نامدnon و بی‌نظم است، (همو، ۱۲۵: ۱۳۸۴) لکن زبان آن را 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 رؤیاگونه قرآن غافل شده‌اند. (همان: مقاله اول)

به نظر می‌توان مراحلی که دکتر سروش در تبیین رؤیایی بودن وحی طی نموده‌اند را بدین صورت 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 قهرآ زبان وحی نیز رؤیایی خواهد بود؛ ۴. اگر زبان وحی رؤیایی است، در این صورت 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 متنه مواجه شدیم که رؤیایی بوده و زبانش حقیقی باشد، روش فهم آن تعبیرگرایی است؛ ۶. تنویری‌های رایج (ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی)، هیچ‌کدام قدرت کافی پاسخ‌گویی به فهم آیات مشابه و نابسامان و چراشان را ندارند؛ لذا برای فهم متن باید به تعبیرگرایی روی آورد. (صادقی و دیگران، ۹۳: ۱۳۹۶)

ب) تبیین دلایل سروش بر ماهیت رؤیاگونه وحی

سروش برای اثبات نظریه خویش علاوه بر شواهد مختلف نقلي؛ شواهدی متنه و ساختاري نیز از قرآن کريم می‌آورد. در مجموع ادله – یا شواهد سروش – عبارتند از:

یک. دلایل روایی

وی معتقد است نظریه رؤیانگاری وحی با روایاتی که رؤیایی 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 مأثورات تاریخی در حین نزول وحی خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر دست می‌داد که گاه طاقت او را طلاق می‌کرد و همین بهانه‌ای شد تا پاره‌ای از معاصران محمد ﷺ او را مجنون و برخی از روحانیان مسیحی او را مصروف 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:

پراکنده‌گی 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 پراکنده‌گی نه معلوم تصرف دشمنان، نه غفلت جمع‌آورندگان، 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 از سویی به‌سویی و از گوشه‌ای به گوشه‌ای می‌روند. (همان: مقاله دوم)

چهار. شیوه داستان‌سرایی قرآن

سروش معتقد است در داستان‌سرایی‌های قرآن، پرسش‌های 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 پارادکسیکال قرآن و تناقض‌های آن

سروش معتقد است دلیلی دیگر بر خوبنامه بودن قرآن، قضایای پارادکسیکال 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، حوارانی که همیشه باکره می‌مانند، شرایی که مستی و سردرد نمی‌آورد، شیری که نمی‌گندد، لباسی که نوشیده می‌شود ... بر صدر همه این شگفتی‌ها باید آن خطاب شگفت‌تر را نشاند که به پیامبر می‌گوید: تو تیر افکنی اما تو تیر نیفکنی، بل خدا بود که تیر افکن 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 یک جا پاسخ‌گو است و جهد بليغ می‌ورزد تا از کار خود دفاع عقلانی کند، پیامبرانی را با رسالت انذار و تبشير 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 لایستل عماً یافعل سر می‌دهد. خدایی که از یک‌سو از مردم توبه و ایمان و تسلیم و شکر و اطاعت می‌طلبد، و آنان را از پیروی شیطان برحدز می‌دارد، و از سوی 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 راه حل این تناقض‌ها را چیزی جز «رؤیانگاری» تجربه نبوی نمی‌داند. (همان)

ج) لوازم نظریه رؤیانگاری 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 تحریرهای رؤیایی تلقی شود، در ک آن بهدلیل آنکه از فضایی ناآشنا به نام وحی به فضایی آشنا یعنی رؤیا، درمی‌غلطد، آسان‌تر خواهد شد. در این فضاء، 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 رؤیانگاری وحی تخاصمات میان اهل ظاهر و تأویل‌گرایان را برخواهد داشت. (سروش، ۵ - ۱۳۹۲: مقاله چهارم) تفاوت خواب‌گزاری و تأویل از آن را در تأویل از ظاهر کلام دست برداشته می‌شود برخلاف تعبیر. (همان، مقاله پنجم) وی که در اینجا معتقد است رؤیانگاری 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. به‌نظر می‌رسد مقصود او این است که این صنایع ادبی، به‌گونه‌ای ماهیت ادبی خویش را از دست داده، به حقایقی رؤیایی که زبانی عرفی دارد، تبدیل می‌شوند؛ لذا نیاز به خواب‌گزاری دارد، نه تأویل.

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

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

سه. بازگشت به لب و حقیقت قرآن

سروش معتقد است نگاه فقهیانه و ظاهرگرایانه به قرآن رهزن گفتمان اساس و لب قرآن و حقیقت آن شده است. در نگاه سروش حتی احکام فقهی که جنبه ظاهری و دنیوی آن، بیشتر از مسائل دیگر است را نیز، محصلو تجربه رؤیایی پیامبر است. این احکام حقایقی است برای غایای متعالی، و مانند قوانین بشری، مقدماتی حسی برای رسیدن به غایایی حسی 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 محصلو 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 بینیم و محمد ﷺ را در تجربه وحی، منفعل محض بشماریم، این معضلات هیچ‌گاه حل نخواهد شد. با نظریه رؤیانگاری وحی، همه‌چیز نفس پیامبر و خیال او شده، وی از این انفعال محض خارج می‌شود. بدین‌گونه آنچه در قرآن عرضه شده است، در خود 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 رؤیانگاری وحی، چند مغفل 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 پسندی 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 فرآوان در بلاغت قرآن؛ به‌گونه‌ای که عده‌ای را به نظریه «صرفه» کشانده است، تا در عین حالی که قرآن را غیرقابل تقلید نمی‌دانند، حفظ آن را بر عهده خداوند بگذارند؛ و) ترسیمی انسان‌واره از خداوند، خدایی که غصب می‌کند و انتقام می‌گیرد وغیره. (همان: مقاله ششم)

د) نقد و بررسی نظریه رؤیا‌النگاری وحی در مقام توجیه

یک. بررسی دلایل روایی

هرچند همان‌گونه که وی در بحث تمسک به ادله نقلي و روایات به اشاراتي کوتاه بسنده نموده است؛ لکن بهنظر مىرسد او لاً او به همين نكته مهم در اين روایت توجه نکرده است که رؤيا را جزئی از چهل و شش جزء نبوت^۱ قرار داده است؛ ثانياً ظاهر روایاتي که رؤیا انبیا را وحی خوانده‌اند، نشان از اين است که «خواب پیامبران وحی است» نه آنکه «هر وحی رؤیا بی است»؛ (ساجدی، ۱۳۹۶: ۱۰۴) و ثالثاً در برخی روایات، میان «وحی 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 رؤیا بی است؟ بهنظر مىرسد سروش از آن رو دچار چنین اشتباهی شده که توجیه 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 «لیل نامریوط» رخ داده است. مغالطه خلط نسبت، در جایی است که میان دو چیز نسبت متقاضن وجود ندارد، ولی ما آنها را با نسبتی متقاضن به کار می‌بریم. (خندان، ۱۳۸۴: ۳۳۸) این مغالطه از آن رو در دلیل سروش ایجاد شده است که وی میان این دو شیء که تنها از جهت یا جهاتی محدود شباخت دارند، و تقارنی میان آنها نیست، تقارن ایجاد کرده و این خلط نسبت است. این دلیل سروش از آن رو «مغالطه دلیل نامریوط»^۲ 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 رؤیا بی می‌تواند، وحیانی باشد؟ و یا آنکه وقتی رؤیا، جزئی از نبوت شد، این یعنی اینکه ماهیت وحی تمام‌رؤیا بی است؟ آیا از قضیه «بعضی از رؤیاها وحیانی هستند» می‌توان نتیجه گرفت «هر وحی رؤیا بی 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. علاوه‌براینکه هرچند عارفانی چون ابن عربی نیز با توجه به روایاتی این چنینی، 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 آن رو 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 بدين نظرگاه نرسانده است که ماهیت وحی رؤیا بی است؛ زیرا هرچند وی رؤیا و وحی را از وادی واحد می‌نماید، لکن او لاً 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، ۱: ۱۴۲۲ / ۳۰۶)

دو. بررسی دلیل معراج

هرچند در تمسک به سخن افرادی که معراج را روحانی می‌دانند و توجه ننمودن به سخنان آنانی که معراج را جسمانی نیز می‌دانند (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۸۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷ / ۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۴ / ۴؛ آمدی، ۱۴۲۳: ۲۶۱ / ۴) 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 رؤیا بی وحی برقرار نمود؟ هرچند در تاریخ و روایات، حالات مختلفی برای پیامبر در هنگام نزول وحی بیان شده است، باید گفت در روایات و بهتیع آن بسیاری از بزرگان دین، حالات سنگینی چون بیهوشی در زمانی نسبت داده شده که وحی مستقیم نه باواسطه جبرئیل^۳ 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 می‌دانند، می‌گوید ممکن است این صفات را تا چهل و شش جزء نیز تقسیم کنیم که رؤیا صادق یکی از اجزای آن باشد. (غزالی، بی‌تا: ۱۳ / ۷۰)

۲. مغالطه دلیل نامریوط در حالت‌ها مختلف رخ می‌دهد که یکی از این حالت‌ها در جایی است که دلیل اخص از مدعای واحد؛ یعنی دلیل یا ادله ارائه شده 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^۴ می‌رسید، با ادب خاصی اذن می‌گرفت و نزد وی مانند عبد در برابر مولاً 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 به سادگی نمی‌توان از بی‌نظمی قرآن سخن گفت؛ چراکه محققان و مفسران بسیاری از قرون ابتدایی تا عصر حاضر تحت عنوانی چون «نظم قرآن» و «اعجاز بیانی» به اثبات نظمی ویژه در قرآن و حتی در سوره‌های قرآنی پرداخته‌اند. (نک: اسماعیلی‌زاده، ۱۳۹۰: ۵۵۵) 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 همیشه 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 مورود انتظار بوده، روشن است. علاوه‌براینکه با اغماض از نادرستی این پیش‌فرض، اشکال سروش درصورتی بر قرآن وارد است که آن را به‌شکل حاضر، یعنی کتاب مکتوب ما بین دو جلد، وحی خدا بدایم و به نگارنده این کتاب اشکال بگیریم که چرا محتواهای کتابش را در چارچوبی منظم تریخته 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 پذیریم، دلیل این بی‌نظمی‌ها را می‌توان چنین تبیین کرد که آیات قرآنی ناظم در شرایط مختلف، زمان‌های متفاوت، در ارتباط با حوادث تاریخی و تجارب متفاوت پیامبر را ایشان نازل شده‌اند. اگر نزول قرآن را وابسته به سوالات پراکنده و تجربه‌های انسانی پیامبر در میان مردم بدایم، دیگر نمی‌توان انتظار نظمی 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 پذیریم، از نظر منطقی رابطه‌ای میان این بی‌نظمی و رؤیایی دانستن محتواهای قرآن وجود ندارد؛ گرچه نظم غیرمنطقی ویژگی رؤیاست؛ لکن آیا هرجا که نظمی غیرمنطقی دیده می‌شود، معنایش این است که محتواهای آن در رؤیا دریافت شده است؟

چهار. بررسی شیوه داستان‌سرایی

به‌نظر می‌رسد در آنچه سروش به‌عنوان دلیل یا شاهد مدعای 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 ازسوی نظریه‌پرداز رؤیایی بودن وحی باقی است که به چه علت، نگفتن همه‌چیز و یا آنکه ندیده شدن برخی امور بیان شده در قرآن با چشمِ دنیوی، باید از رؤیایی بودن وحی سرچشمه بگیرد؟ آیا سروش مواجه‌ای کامل با عالم غیب و مثال و حقائق مأولاً داشته است که چنین حکم می‌کند؟ نکته پایانی آنکه بی‌نظمی ادعاهشده در قرآن و در شیوه داستان‌سرایی وی نیاز به بررسی موردي در سوره‌های قرآنی دارد؛ به‌ویژه سوره‌هایی که وی در مقالات خویش بیان داشته و طبق آن به این نتایج رسیده است. لکن چون ازسویی نقدهای پیش‌گفته در پاسخ این دلیل سروش به‌نظر کافی است و ازسویی دیگر برخی محققان و متقدان 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 شرایی فرض کرد که مستی اور نیاشد یا آنکه از جوانانی گفت که پیر نمی‌شوند. گویی او تمام نعمت‌های اخروی بیان شده 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 مستی اور 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 نیاشد؛ از انگور گرفته شده باشد، ولی طی فرایندی غیر از فرایند

معروف، شرابی از آن بهدست آمده باشد که مسکر نباشد. درواقع، اشکال سروش مبتنی بر یکسان‌انگاری آخرت و دنیا از نظر قوانین حاکم است. وی آخرت را چون دنیا، محل تراحم داشته درحالی که تراحم و پیشگی ماده و امور مادی است. بنابراین تنافصی در توصیف بهشت با جوانی که هرگز پیر نمی‌شود یا شیری که هرگز نمی‌گندد، وجود ندارد. پیر شدن و گندیدن مواد غذایی در این دنیا به خاطر وجود تراحمات بین امور مادی مختلف است.

علاوه‌براینکه 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 رؤایا صادق نیست و در رؤایا اجتماع آنها جایز است. آنچه از تعریف عالم مثال و رؤایا در عرفان اسلامی و تجارب رؤیایی فردی و جهانی افاد در عالم خواب بهدست می‌آید، در عالم رؤایا 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.

علاوه‌براینکه، مواردی که وی به عنوان موارد تضاد و تنافص در قرآن پرشمرده، تک‌تک قبل بررسی و حل است. اجمالاً یکی از این راه‌حل‌ها توجه به مقام‌ها و ساحت‌های مختلف سخن است. خداوند آنگاه که در مقام بیان توحید افعالی و عمومیت قدرت و سلطنت اراده خویش بر کل هستی است، فاعلیت هیچ موجودی غیر از خود را برئه 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 افالش 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 رؤایا انگاری وحی

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

پیش از هرگونه نقدی باید گفت هرچند ایجاد غموض و پیچیدگی ناجا در زبان شایسته نیست، اما آیا در زبان عرفی از صناعات ادبی بهره گرفته نمی‌شود؟ بهنظر می‌رسد زبان عرفی، نه تنها آن‌گونه 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 دیربیاب می‌کند؛ علاوه‌بر آنکه خود این صناعات ادبی، فوائد فراوانی در مسائل بلاغی و بیانی دارند.

نکته مهم دیگر اینکه هرچند سروش از عرفی شدن زبان سخن می‌گوید؛ لکن تأکید می‌کند که زبان رؤایا، خود خواب‌گزاری و درنتیجه تعبیر خویش را خواهد طلبید؛ و این علاوه‌بر همراه بودن با «مغالطه تعییم ناروا»^۱ افتادن در غموض خواب‌گزاری است. این صرفاً یک ادعاست که فهم زبان رؤایا آسان‌تر از زبان وحی بوده و عالم رؤایا برای ما آشناز از عالم وحی است.

به علاوه جای این سوال است که اگر قرآن را دیدنی‌های رؤایایی پیامبر بدانیم، چه تأثیری در سهولت فهم آن برای ما خواهد داشت؟ بهویژه آنکه اگر رؤایا حجیت هم داشته باشد، حجیت آن شخصی است؛^۲ درنتیجه با این مشکل مواجه خواهیم شد که چطور قرآن را برای غیر پیامبر حجت بدانیم.

سروش مدعی است چون در زبان رؤایا، صناعات ادبی مانند کنایه و مجاز راه ندارد، نگاه رؤیانگارنه به قرآن حجم عظیمی از تعبیرات مجازی قرآن را از حیطه مجاز خارج، و آنها را بیناز از تأویل می‌کند و قرآن در معنای ظاهری خویش

۱. «مغالطه تعییم شتابزده» نوعی استغراق 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 رؤایای یوسف^ع؛^۳ ۳. رؤایاهایی که از دغدغه‌های فکری فرد نشأت گفته‌اند. با توجه به این سه قسم تنها یک مورد از آن نیازمند تعبیر است. براین‌اساس به‌فرض پذیرش رؤایایی بودن قرآن، به چه دلیل آن را رؤایایی دانسته‌اید که نیازمند تعبیر است. این درحقیقت مغالطه تعییم نارواست. (خسروپناه و حسینی واشن، ۵۳: ۳۹۷)

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

باقي می‌ماند. اما بهنظر می‌رسد این مصداق از چاله خارج شدن و در چاه افتادن است. با رؤيانگارى وحى نهنهها زبان قرآن عرفی نمی‌شود که از عرفی بودن به معنای خارج می‌شود؛ چراکه زبان قرآن را پیچیده‌تر از زبان فعلی آن می‌کند؛ زیرا زبان فعلی زبانی تفسیری است که از قواعد شناخته‌شده تبعیت می‌کند؛ اما وقتی زبان آن رؤيابي و نيازمند تعبير می‌شود، معيار مشخصی در اين تعبير 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 غایات متعالی و فراهمی که هیچ غایات 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 دری 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 غایاتی مادی و حسی نیز دارند یا ندارند؟ اگر غایاتی حسی برای آنها قائل نباشیم، طبیعتاً نتایج این احکام در طهارت معنوی خلاصه خواهد شد، که این نگاه به احکام نهنهها با متن شریعت و آیات و روایات نمی‌سازد؛ بلکه حتی بنابر اصل نظریه سروش، این احکام عبث و بی‌فائده خواهند شد؛ زیرا وقتی مصالح شخصی و اجتماعی از احکام گرفته شود، و تتها غایات معنوی را برای آنها در نظر بگیریم، این سؤال خودنمایی خواهد کرد که وقتی طهارت معنوی به معنای «تبیعت از مولا» و «سلوک معنوی» است، دیگر چه نیازی به این احکام با این وسعت است؟ چرا باید برای اسپهاری از مردم چنان احکام متعددی قرار داد که از اصل سلوک معنوی بدليل حرجی بودن آن دور شوند؟ بهنظر می‌رسد ازسوی نمی‌توان مصالح حسی و مادی را از احکام جدا کرد؛ و ازسوی دیگر نمی‌توان این احکام را بهدلیل آنکه فلسفه آن برای ما روشن نیست، رؤيابي دانست. علاوه‌بر اینکه چگونه می‌توان از احکام تشریع شده در عالم رؤبا به عالم واقع نسبت زد و آنها 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 «همه‌چیز به نفس پیامبر و خیال وی» بازمی‌گردد؟ آیا برای بزرگ نمودن جایگاه پیامبر باید او را همه‌کاره دانست؟ آیا در نظریه رؤيانگارى وحى، بهواعق، شخصیت پیامبر و آورده او بزرگ شده است یا برعکس، از شخصیت پیامبر بهعنوان حامل وحى، نقطه اتصال خدا و انسان و واسطه فیض و از ماهیت وحى بهعنوان کلام خدا کاسته شده و پیامبر به راوی رؤياباهای خود و قرآن به رؤيابي رسولانه تقلیل برده است؟ آیا در این نظریه، پیامبر از انفعال محض خارج شده است؟ مشکل اصلی در رؤيانگارى وحى، مشکل تطابق آن با واقع است. از کجا معلوم آنچه پیامبر در رؤياباهای خود می‌بیند، از سخن رؤياباهای غیرصادق، توهمات و تخیلات که هیچ واقعیتی و رای آنها نیست، بشاشد؟ پیامبر براساس کدام دليل و برهانی می‌تواند آنچه را که در رؤيابيش دیده، واقعی بیندارد و بر طبق آن عمل کند؟ براساس کدام معیار، پیامبر رؤياباهای خود را تعییر خواهد نمود و طبق تعییراتش عمل خواهد کرد؟ مخطابان و خوانندگان وحى رؤيابي بر چه اساسی باید رؤياباهای پیامبر را تعییر کنند و براساس آنها هدایت شوند؟ پیامبر بر چه اساسی آورده‌های نفساني 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 غيرقرآنی 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 مرافق 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 در عین حال - به اعتقاد سروش - قرآن درخور علم نبی اکرم ﷺ، همخوان می‌شود؟ بهرحال اگر مقصود از رؤيا 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 مغض، چه ثمره‌ای در پذیرش و ارائه وحی دارد؟ پیامبر چه منفعت باشد چه نباشد، ما با منتی رو به رو هستیم که باید آن را یا تعبیر کنیم یا تفسیر.

چهار. بررسی ادعای حل برخی معضلات کلامی

سروش در مقاله ششم خود تنها ادعا کرده است که نظریه رؤیانگاری وحی معضلات کلامی قرآنی چون چگونگی سخن گفتن خداوند با پیامبران، رنگ و بوی 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 رؤیانگاری 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 بهنظر می‌رسد هم می‌توان ماهیت وحی را از سخن مشاهده و مکافحة دانست، نه صرفاً رؤیایی، و هم معتقد شد که خداوند چه باوسطه و چه بوسطه 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 بهمعنای «ایجاد لفظ» و نه «انتقال معنی» می‌تواند توسط ابزاری به غیر از زبان با ایجاد ارتعاشاتی در هوا صورت گیرد، تا نهایتاً لفظی در فضای ایجاد شود و پیامبر آن را شنیده و بهواسطه آن بهمعنای موردنظر 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، تهها الفاظ را در نفس مخاطب خویش، ایجاد و جعل نماید. لذا مشکل سخن گفتن خدا بهظر امری لایحل نمی‌نماید.

البته بهنظر می‌رسد برخی از مشکلات کلامی نامبرده شده مانند رسوخ فرهنگ عربی در برخی از آیات بهشتی یا تعارض برخی آیات با مسائل علمی، هرچند به راحتی با گفتن اینکه این آیات رؤیاها شخص پیامبر بوده است نه گزارش خدا از عالم واقع، قابل حل هستند و نظریه رؤیانگاری را می‌توان بهصورت موجبه جزئیه در این مورد پذیرفت؛ لکن با توجه به اینکه ازیک سو چون اولین مخاطب‌های آیات، اعراب پیرامونی نبی اکرم ﷺ بوده‌اند، لذا تمثیل‌ها و زبان قرآن باید برای این مخاطبین ملموس باشد؛ و ازسوی دیگر فرض بهشتی 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 بهصورت موجبه جزئیه نیز ازیک سو بهدلیل مواجه بودن اصل نظریه با اشکالاتی متعدد، و ازسوی دیگر بهدلیل 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 رؤیانگاری را حلی برای این مشکل است؟ گویی مقصود سروش این است که بگوید ازآنجاکه 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 مسؤولیت هم باشد؟ چه کسی و بر چه اساسی باید احکام فقهی خشونتبار خواندهشده 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 معيارهای رایج شری که خطاطپذیرند، دانست؟ در آن صورت دیگر نیازی به قرآن و احکام فقهی قرآنی نیست و همان مرجع که قرار است قرآن رؤیاگونه را تعبیر کند، احکام فقهی انسان را تشريع می‌کند.

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

سروش مدعی است نظریه وی مشکل دیرین اعجاز قرآن و پستی و بلندی بالغت آن در آیات و سور مختلف که متكلمان از حل آن عاجز بوده‌اند، را به خوبی حل می‌کند. غافل از اینکه با نظریه رؤيانگاری قرآن، این مشکل دوچندان می‌شود؛ چراکه به محض هم‌سخن 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 پريشان بودن و عجیب و خلاف واقع بودنش باشد، رؤیاهای انسان‌های مست، پريشان تر از رؤیاهای رسولان خواهد بود.

درنهایت بهنظر می‌رسد گرچه رؤيانگاری وحی می‌تواند بهصورت موجبه جزئیه پاسخی برای برخی مشکلات کلامی باشد، ولی این نظریه با مشکلات کلامی جدی تری مواجه بوده که حل آنها به مراتب سخت‌تر از حل مشکلات کلامی نامبرده است.

مهمنترین مشکل در رؤيانگاری قرآن حجت آن است. اگر قرآن را رؤیاهای پیامبر اسلام بدانیم، حتی اگر از سخن رؤیاهایی صادق، سوال 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 حجت آن و عمل براساس رؤیاها نگفته‌اند. چطور می‌توان مردم را براساس رؤیاهای خود، به آینینی عریض و گسترده با بخش‌های مختلف فردی و اجتماعی فراخواند؟ برفرض حجت رؤیا، مشکل دیگر این است که چه ملاکی برای تمیز 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 رؤيانگاری دکتر سروش و بیان دلایل و لوازم خودگفته وی در تبیین نظریه، به نقد و بررسی آن از جهت توجیه و دعاوى پرداخته شد. اگر از تعارض این نظریه با اندیشه‌های پیشین نظریهپرداز چون بسط تجربه نبوی بگذریم؛ اساسی‌ترین نتیجه بررسی‌های پیشین آن است که نظریه رؤيانگارانه وحی، در مقام توجیه و بیان دلایل اثبات‌کننده خویش، عقیم است. این عقیمی نظریه در مقام بیان دلایل، ازسویی ریشه در نازسایی خود ادله و ازسویی دیگر ریشه در ناکافی بودن آنها دارد. در حقیقت نظریهپرداز نتوانسته است در رجوع به منابع و ادله دینی ازیکسو 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 او لا در رجوع به اقوال بزرگان نسبت به نظم یا عدم آن در قرآن، جامع عمل ننماید؛ ثانیاً حتی بنابر فرض پذیرش عدم نظم ویژه قرآنی - باز هم آن‌گونه که نظریهپرداز معتقد است - ضرورت میان این بی‌نظمی و رؤيانگاری وحی وجود ندارد. حاصل این نگاه غیرجامع، علاوه‌بر غلطیدن در ضعف ساختاری در مقام اثبات و توجیه، نظریه را با مغالطات گوناگونی، چون «خلط نسبت»، «دلیل نامربوت» و «مغالطه طرد شفوق 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 مضلات کلامی، با اشکالاتی مواجه است. درواقع نظریه نه تنها نتوانسته است غموض تفسیری قرآن براساس زبان عرفی را از آن بزداید، بلکه با رؤيانگاری وحی بر غموض آن بدلیل عدم هم‌سطحی رؤیاهای پیامبر با رؤیاهای دیگران، و نیز بدلیل عدم ساختارمندی شیوه تعبیر رؤیا در این نظریه، افزوده است. مضلات کلامی متعددی نیز که نظریه مدعی حل آنان است، نه تنها حل نشده‌اند که بر مبنای این نظریه با سؤالات و پیچیدگی‌های جدی تری نیز مواجه می‌شوند؛ مانند چگونگی حجت رؤیاهای رسولانه بر مردم و چگونگی تبیین اعجاز قرآن.

منابع و مأخذ

- ابن عربی، محمد بن علی، ۱۴۲۲ ق، تفسیر ابن عربی (تأویلات عبدالعزیز)، بیروت، دار احیاء التراث العربي.
- ابن عربی، محمد بن علی، بی‌تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار الصادر.
- اسماعیلی‌زاده، 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، «الله بودن متن قرآن از منظر علامه طباطبایی و نقش آن در تفسیر المیزان»، *قرآن شناخت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*، ش ۱، ۱۳۰ - ۸۵.
۵. امام خمینی، سید روح الله، ۱۳۷۵، *حواشی امام بر شرح فصوص الحكم قیصری*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. بهشتی، احمد، نجاتی، محمد، قهرمانی فرد، محمد تقی، ۱۳۹۴، «گذار از تفسیر به تغییر؛ جواز یا عدم جواز»، *قبیسات، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی*، ش ۷۵ - ۲۰.
۷. خسروپناه، عبدالحسین و حسینی واشان، سید محمود، ۱۳۹۷، «بررسی انتقادی دیدگاه رؤیانگارانه در تفسیر قرآن و وحی»، *اندیشه نوین دینی، قم، دانشگاه معارف اسلامی*، ش ۵۲، ۵ - ۴۵.
۸. خنان، علی اصغر، ۱۳۸۴، *متالطات، قم، بوستان کتاب قم، چاپ دوم*.
۹. ساجدی، ابوالفضل و حامد ساجدی، ۱۳۹۶، *رؤیانگاری وحی، قم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی*.
۱۰. ساجدی، ابوالفضل و حامد ساجدی، ۱۳۹۴، «رؤیانگاری وحی؛ نقدي بر آرای دکتر سروش»، *معرفت کلامی، قم، مؤسسه امام خمینی*، سال ششم، ش ۱، ۳۱ - ۵۰.
۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *مدادرا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط*.
۱۲. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط*.
۱۳. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴، *فریبه‌تر از ایدئولوژی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ هشتم*.
۱۴. سروش، عبدالکریم، ۱۳۹۲ - ۹۵، «محمد ﷺ راوی روایات 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، ۷ - ۲۲.
۱۶. صادقی، هادی، و دیگران، بهار ۱۳۹۶، «وحی و رؤیا: بررسی و نقد تئوری رؤیای رسولانه»، آین حکمت، قم، دانشگاه باقر العلوم ﷺ، ش ۳۱، ۹۱ - ۱۱۴.
۱۷. غزالی، محمد، بی تا، *إحياء علوم الدين*، بیروت، دار الكتب العربي.
۱۸. قدردان ملکی، محمدحسن، پاییز ۱۳۸۲، «کیفیت نزول قرآن و رهیافت‌های گوناگون آن»، *قبیسات، 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، *في ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.
۲۱. مجسی، محمدباقر بن محمد تقی، ۱۴۰۳ ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربي، الطبعة الثانية.
۲۲. هیک، جان، ۱۳۷۶، *فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی*.
۲۳. یعقوبیان، محمدحسن، ۱۳۹۴، «نقد و بررسی روایت رویانگاری قرآن»، *عقل و دین، قم، ش ۱۲، ۱۲۹ - ۱۰۵*.