فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۱۴، بهار ۱۳۹۷، ش ۵۲
صفحات ۶۲ ـ ۴۵

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 14, Spring 2018, No. 52

بررسی انتقادی دیدگاه رؤیاانگارانه در تفسیر قرآن و وحی

عبدالحسین خسروپناه*
سید محمود حسینی واشان**

چکیده

متفکران و الهی‌دانان در ادیان ابراهیمی درباره وحی نظرات یکسانی نداشته و گاهی تعارض جدی میان دیدگاه‌های آنان وجود دارد. برخی از وحی گزاره‌ای و عده‌ای از وحی غیرگزاره‌ای یاد می‌کنند. در بین متفکران اسلامی تا قبل از دوران معاصر و ظهور پاره‌ای از روشنفکران، اصل پدیده وحی و نقش قابلی پیامبر در دریافت وحی مورد وفاق بود. در چند دهه اخیر به تبع آشنایی برخی از روشنفکران با اندیشه‌های متفکران غربی مسئله وحی با رویکردی متفاوت از اندیشه متفکران اسلامی مطرح گردید. یکی از این دیدگاه‌ها که در چند سال اخیر در مجامع علمی سبب نقد و بررسی فراوان شده، دیدگاهی با عنوان رؤیاانگارانه بودن وحی است. صاحب این دیدگاه که خود دارای تطور فکری در مسئله وحی است، در دیدگاه اخیر خود قرآن را رؤیای پیامبرﷺ می‌داند و برای اثبات آن به شواهدی استدلال می‌کند. وی شواهد و استدلال‌هایی برای دیدگاه خود مطرح و از آنها دفاع می‌نماید. در این تحقیق با رویکرد توصیفی از نگره ایشان در مسئله یادشده اشاره، و به بیان مغالطات آشکار در استدلال‌های او خواهیم پرداخت. استفاده از مغالطه تعمیم، تمثیل، مقایسه، ابهام، حذف سیاق و ... در ادله و شواهد وی وجود دارد.

واژگان کلیدی

رؤیا ، رؤیای رسولانه، تجربه دینی، کلام محمد، سروش.

---

*. استاد گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول). khosropanahdezfuli@gmail.com
**. دانشجوی دکتری دانشگاه معارف اسلامی. mhhosseiniv@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۲/۹

طرح مسئله

سروش یک از روشنفکران عصر حاضر است که تحت‌تأثیر برخی روشنفکران غربی، ادعاهایی درباره قرآن و وحی مطرح کرده است؛ اگرچه سیر مراحل ادعای او را کسی به‌طور کامل در جایی بررسی نکرده است، در نقد هر مرحله از ادعاهای او مقالات مستقلی نگارش یافته است که مهم‌ترین آنها در نقد «رؤیای رسولانه»، مقالات زیر است: ابوالفضل ساجدی و حامد ساجدی، «رؤیاانگاری وحی»؛ بیژن عبدالکریمی، «نگاهی انتقادی به نظریه رؤیاهای رسولانه از منظر پدیدارشناختی و هرمنوتیکی»؛ محمدحسن یعقوبیان، «نقد و بررسی روایت رؤیاانگاری قرآن»؛ عبدالله نصری، «نقد و بررسی خواب‌نامه بودن وحی یا انکار قرآن». البته این نظریه در برخی کتب کلامی جدید، مثل آثار عبدالحسین خسروپناه نیز اشاره شده است. در این نوشتار، ابتدا سیر ادعاهای سروش مطرح می‌شود، سپس به بررسی دقیق آخرین مرحله از ادعاهای او پرداخته خواهد شد.

۱. سیر ادعاهای سروش

۱-۱. تجربه دینی

در مرحله اول، سروش ادعا می‌کند وحی یک تجربه دینی برای شخص پیامبر است که این تجربه دینی ویژگی‌های خاصی دارد. او معتقد است تجربه حسی، یک دریافت حسی است و یک تفسیر تجربه‌گرا دارد که این تفسیر دو ویژگی خیلی مهم دارد: یکی ویژگی‌های شخصی تجربه‌گر و دیگری شرایط محیطی او. سروش همین تفسیر را در قالب تجربه دینی در امور دینی وارد کرده است؛ با این توضیح که نورانیت الهی بر قلب پیامبر نازل شده است و شخصیت و محیط در او تأثیر گذاشته و وحی را براساس آن تولید کرده است؛ بنابراین قرآن ساختهٔ پیامبر است که متأثر از ویژگی شخصیت و محیط او بوده است. او در تبیین دیدگاهش می‌نویسد:

> پیامبر کسی است که می‌تواند از مجاری ویژه‌ای به مدرکات ویژه‌ای دست پیدا کند که دیگران از دست یافتن به آنها ناتوان و ناکام‌اند. مقوم شخصیت انبیا و تنها سرمایه آنها همان «تجربه دینی» (وحی) است که هم‌سنخ تجربه‌های عارفان است. در این تجربه، پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند؛ بنابراین دین تجربه روحی و اجتماعی پیامبر است و کلام خداوند همان کلام پیامبر است؛ قرآن که تجربه پیامبر است، از خود او سرچشمه گرفته است و درواقع، «ترجمان تجربه» وحی است، نه خود وحی. (سروش، ۱۳۷۸: ۱۰۳)

او همچنین می‌نویسد:

> پیامبر اسلام در دو سطح «تجربه» داشت و اسلام محصول این دو گونه تجربه است: تجربه بیرونی و تجربه درونی و به‌مرور زمان، پیامبر در هر دو تجربه، مجرب‌تر و لذا دینش فربه‌تر و کامل‌تر شد ... و آن آیه کریمه که می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»، ناظر به اکمال حداقلی است، نه حداکثری؛ به این معنا که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است؛ اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد ... کامل‌تر شدن دین، لازمه‌اش کامل‌تر شدن شخص پیامبر است که دین، خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی و اجتماعی اوست. اینک و در غیبت پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و برونی پیامبر بسط یابند و بر غنا و فربهی دین بیفزایند. عارفان ... بر غنای تجربه‌های دینی ما می‌افزایند و تجربه هر یک از آنان نوعی است منحصر در فرد خویش و لذا به‌نوبه خود، خواستنی و دیدنی و ستودنی ... و اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبی و تجربة النبی» نیز درست نیست. (سروش، ۱۳۷۶: ۱۱ ـ ۴)

۱-۲. قرآن کلام محمدﷺ

سروش در ادامه مباحثش، ادعاهایش را صریح‌تر کرده، مدعی می‌شود: نه‌تنها وحی تجربه دینی است، قرآن کلام خود محمدﷺ است و این‌گونه نیست که هرچه خدا بگوید، محمدﷺ طوطی‌وار تکرار کند؛ بلکه خودش جملات را می‌سازد و مانند یک شاعر براساس ظرفیت وجودی و شرایط محیطی، این کار را انجام می‌دهد:

> محمد کتابی بود که خدا نوشت و محمد، کتاب وجود خود را که می‌خوانْد، قرآن می‌شد و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد و قرآن کتاب خدا بود. همچنان که زنبور را خدا آفرید و عسل را زنبور و عسل فرآورده وحی بود. (سروش، ۱۳۸۷: ۱۷۳)
>
> وحی، الهام است و این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند؛ هرچند پیامبر آن را در سطح بالاتری تجربه می‌کند و در روزگار مدرن، ما وحی را با استفاده از استعاره شعری می‌فهمیم؛ چنان‌که یکی از فیلسوفان مسلمان گفته است: وحی بالاترین درجه شعر است. (همان)

۱-۳. قرآن رؤیای محمدﷺ

او در سومین گام از ادعاهای خود می‌گوید: محمدﷺ راوی رؤیاهای رسولانه است؛ یعنی پیامبر خواب‌هایی

دیده و تمام خواب‌هایش را در قرآن آورده است و این خواب‌ها نیاز به معبّر دارد، نه مفسر و مترجم:

> می‌توانم ادعا کنم که تفسیر عموم مفسران مسلمان، آلوده به مغالطهٔ خواب‌گزارانه است؛ یعنی واژه‌های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب و ... را که در قرآن دیده‌اند، گمان برده‌اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازو است که در بیداری می‌بینیم و می‌شناسیم و غافل بوده‌اند از اینکه روایت‌گری تیزچشم، آنها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است؛ آن‌هم با زبانی رمزی که بیگانه با زبانِ بیداری است. فی‌المثل مفسران در قرآن خوانده‌اند که: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ؛ وقتی که خورشید گرفت و ستارگان تیره شدند ...» و چنین معنا کرده‌اند: روزی که همین خورشید که در آسمان است، بگیرد و همین ستارگان که در بیداری می‌بینیم، تیره شوند ... الخ؛ یعنی روز قیامت. و نیندیشیده‌اند که خورشید و ستارگان رؤیا، تعبیری دیگر دارند و لزوماً بر خورشید و ستارگان واقعی دلالت نمی‌کنند، چنان‌که داستان خواب یوسف در سورهٔ یوسف بر آن گواه است. چرا نگوییم که محمدﷺ در خواب دیده است که خورشید گرفته است و آنگاه به‌دنبال تعبیر صحیح آن خواب برویم؟ (سروش، ۱۴۳۴: ۱ / ۶) آنچه در این مقال می‌آید، هستی‌شناسی خیال و حضرات خمس و معرفت‌شناسی آنها نیست؛ بل پدیدارشناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاها است؛ باری، سخن نه در قبول نبوت است و نه در حقیقت وحی که مؤمنان، داوری خود را در باب آنها کرده‌اند و بدان‌ها اعتقاد ورزیده‌اند؛ بل سخن در پدیدار وحی و زبان رؤیایی و فضای رمزآلود و مه‌آلود آن است که میراث ماندگار پیامبر است و گشودن قفلش را به کوشش ما وانهاده‌اند. طبق این حرف، محل نزاع در هستی‌شناسی رؤیا نیست، در معرفت‌شناسی هم نیست؛ یعنی کاری به صدق و کذب آن نداریم. بحث در پدیدارشناسی و زبان وحی است. (همان: ۴)

او بارها در مقالات خود تأکید می‌کند که محل نزاع، پدیدارشناسی رؤیا است و کاری به صدق و کذب قضایا نداریم.

۲. تبیین ادعای رؤیاانگاری قرآن

۲-۱. تبیین واژه رؤیا از سوی مدعی

> خواننده می‌تواند به‌جای واژه رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل و متصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ملکوت استفاده کند؛ اما نگارنده بدون مخالفت با آنها، واژه رؤیا را به‌عمد برگزیده است تا اولاً از ابهامات دست‌وپاگیر آن مفاهیم کهن و متافیزیک هولناکشان حذر کند؛ ثانیاً حقیقت تجربهٔ

پیامبرانه محمدﷺ را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر نماید. آدمی نیست که خوابی ندیده باشد و رؤیا را در عمر خود بارها نیازموده و از تلخ و شیرین آن بی‌خبر باشد. لذا همه‌کس با رجوع به رؤیاهای خود می‌تواند چیزی از آنچه بر رسولان و عارفان در خلوت مراقبه و در اعماق مکاشفه و در حضرت خیال و در عالم مثال می‌رفته است، دریابد و کامل را با ناقص قیاس کند و بویی از آن بوستان مستور ببرد. (همان: ۵)

۲-۲. تبیین اصل ادعای رؤیاانگاری

عصاره‌ای از سخنان سروش در تبیین اصل ادعایش به شرح زیر است:

محمدﷺ روایت‌گری است که راست‌گویانه رؤیاهای رسولانه و رمزآلود خود را به زبان عرف و به عربی مبین، بی‌مَجاز و بی‌کنایه، برای ما باز می‌گوید و قرآن که «خواب‌نامه» اوست، نیازمند خواب‌گزاران است تا حقایقی را که به زبان ویژهٔ رؤیا بر او پدیدار شده‌اند، به زبان شهادت برای ما بازگویند تعبیر را به‌جای تفسیر و تأویل متن بنشانند و بی‌میانجی زبان، خود را به جهان پرغموض و پررموز رؤیا نزدیک کنند و چشم ما را به عکس مهرویان بستان خدا بگشایند؛ بنابراین خواب بالاتر از تشریعیات است؛ چون در خواب مستقیم، همه‌چیز را پیامبر می‌بیند.

وقتی سخن از نادیده‌ها است (فرشته، قیامت و ...)، بیان قرآن چنان تصویری و هنری می‌شود که رؤیایی ندانستنش، دشوار است و وقتی سخن از دیدنی‌ها و امر و نهی‌ها است، بیانش چنان با عالم بیداری پهلو می‌زند، که خواب را از چشم می‌رباید و بیداری را به‌جای خواب می‌نشاند. قاطبهٔ مفسران، خواندن قرآن را از سر شهادت آغاز کردند و چنان مفتون «قُل‌ها» و خطابات و فرمان‌های قرآنی شدند که بر غیب هم، رنگ شهادت زدند و زبان تصویر را به زبان تشریع فروختند و بر همه حکم واحد راندند. شک نیست که همهٔ قرآن زبان واحد دارد: یا زبان بیداری است یا زبان خواب؛ نه غیر این دو است و نه آمیزه‌ای از این دو؛ اما به‌حکم آنکه فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن هم یکسره زبان رؤیا است. وحی را رؤیا انگاشتن، نه‌تنها از قوت و غنای آن نمی‌کاهد که بر آن می‌افزاید. مفسرانْ وحی را مسموعات نبی می‌پنداشتند؛ ولی اینک معلوم می‌شود که مرئیات اوست. اگر آنان می‌گفتند پیامبر خبر قیامت را از خدا شنیده و برای ما بازگفته است، اکنون می‌گوییم او صحنهٔ قیامت و جن و مَلک و شیطان و عرش و کرسی را دیده است، اگر آنان می‌گفتند خدا قصهٔ سجدهٔ فرشتگان بر آدم و سرپیچی شیطان را برای پیامبر تعریف کرده است، اکنون می‌گوییم آن صحنه باشکوه را پیامبر به چشم رؤیابین خود دیده است و برای ما تعریف کرده است و چه تصویر هوش‌ربایی و چه حکایت پررمز و نکته‌ای. فراتر از این هم می‌توان رفت. چنین می‌نماید که محمدﷺ در رؤیا، گاه از پیش خود به پیش خود می‌رود و چهرهٔ دیگران را می‌گیرد و خود به‌جای

پیامبران می‌نشیند. گاه آدم می‌شود و گاه ابراهیم و گاه موسی و از زبان آنان حرف می‌زند و تجربه‌های باطنی خود را بازتاب می‌دهد. لذا نه فقط «نام احمد نام جمله انبیاست»، بلکه نام همهٔ انبیا احمد است. (همان)

۳. شواهد ادعا از نظر سروش

۳-۱. ادله زبان‌شناختی

یک. پریشان بودن متن

> ابداع و تخیل دیداری و شنیداری و رؤیاهای بازی‌گرانه محمدﷺ و اندیشه پیشامنطقی و وحی رازآلود و مِه‌آلود وی، متنی هنری و خواب‌نامه‌ای پریشان و پُرپارادوکس پدید آورده که از صدر تا ذیلش به هر جا چشم بیفکنی، رازهایی نشسته است ناگشوده و ناگشودنی و همین است آن که آن را ممتاز و بدیع و چالش‌پرور و حیرت‌افکن می‌کند ... پراکندگی و گسستگی در آیات این سوره‌ها و حتی در یک آیهٔ واحد، چندان مشهود است که حاجت به تأکید ندارد و چنان است که حتی در نوشتهٔ نویسندگان تازه‌کار هم دیده نمی‌شود. گویی باید پذیرفت که این پراکندگی، نه معلول تصرف دشمنان، نه غفلت جمع‌آوری، نه بی‌خبری صاحب وحی و خدای آداب‌دان، بلکه از آن است که ساختار روایی سوره‌ها تابع ساختار مه‌آلود و خواب‌آلود رؤیاها است که غالباً نظم منطقی ندارند و از سویی به سویی و از گوشه‌ای به گوشه‌ای می‌روند و فاقد انسجام و انتظام هستند. (همان: ۲ / ۱۱)

دو. صنعت التفات (در گفتار از خطاب به غیاب و از غیاب به خطاب رفتن)

> اما در فرضیه وحی رؤیایی، یک حجت است بر استواری آن و چنان‌که پیش از این آوردم، این صنایع اگر آگاهانه به کار روند، صنایع‌اند؛ اما در عالم ناهشیاری حقایق‌اند! اینکه در قرآن اتفاقی است که واقعاً در ضمیر و در خیال محمد می‌افتد، نه اینکه صنعت‌گرانه و برای تحسین و تزیین کلام بدان توسل جوید. (همان: ۳ / ۱۷)

سه. تناقض‌آلود بودن

> هرچه فیلسوفان تناقض‌گریزاند، عارفان با تناقض‌ها خوش‌اند؛ بل از آن گریزی ندارند و هرچه تناقض نشانه خفت و سخافت آرای فیلسوفانه است، در عوض، نشانه رفعت و صلابت و فراخی فرصتِ تجاربِ عارفانه است. پارادوکس‌ها و تناقض‌ها، لازمه حضرت خیال و عالم خواب و زبان رؤیایند و آنچه در بیداری ناشدنی و ناسازگار می‌نماید، در خواب، سازگار و شدنی است. هیچ‌چیز از این شدنی‌تر و معمول‌تر نیست که آدمی

خود را در خواب، هم آزاد ببیند، هم دربند؛ هم در ارتفاع ببیند، هم در پستی؛ هم ساکن ببیند، هم روان؛ اینکه خداوند علیم فرمود: «چرا در قرآن تدبر نمی‌کنند تا دریابند اگر از سوی خدا نبود، اختلاف و تعارض بسیار در آن راه می‌یافت»، اینک معنایش روشن می‌شود. بلی، در این «خواب‌نامه» محمدی تعارضی نیست؛ اما اگر آن را از کوره گرم خیال بیرون آوریم و در برکه‌های سرد بیداری فرو بریم، قطعه‌های درهم‌تنیده مذاب، پاره‌پاره می‌شوند و در مقابل یکدیگر به خصومت می‌ایستند. (همان: ۱۰)

۳-۲. شواهد قرآنی و روایی

۱. «لحن قرآن اولاً، عمدتاً به صیغه ماضی است و خبر از امری پایان‌یافته می‌دهد؛ ثانیاً گویی کسی با محمد سخن نمی‌گوید؛ بلکه او صحنه‌هایی را می‌بیند و روایت می‌کند که: در شیپور دمیده شده و همه بی‌هوش افتادند و کارنامه‌ها را باز کردند و انبیا و شهدا را در صحنه حاضر کردند ... و کافران را به‌سوی جهنم راندند و پارسایان را به بهشت درآوردند، مهمان‌داران به آنان درود گفتند و ... اینها همه نشانه رؤیایی متن است». (همان: ۶ / ۴)

۲. آیه «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ؛ زبان خود را نگه دار و در خواندن قرآن شتاب مکن» (قیامت / ۸) دلالت روشن دارد که محمدﷺ با دیدن صحنه‌های رؤیایی در عرصه خیال ناظری درونی / بیرونی (خدا یا جبرئیل به زبان تئولوژیک) شتاب‌زده و از فرط هیجان می‌خواسته است بلافاصله آنها را با مردم در میان بگذارد. آیه او را نهی می‌کند و می‌گوید بگذار تا رؤیا به انجام رسد و ما نحوه گزارش آن را به تو بیاموزیم و آنگاه آنها را بر مردم برخوان». (همان: ۷)

۳. «و مگر پیامبر 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: ۲ / ۶)

۴. «مگر موسی که در آن بیابان سرد پرهراس از درخت سوزان خطاب «انی انا الله» شنید، تنها خود نشنید و دیگرانی با او بودند، توانایی شرکت در آن تجربه و شنیدن آن خطاب را داشتند؟ این عروض وحی چنان خصوصی و درونی و غافل‌گیرانه و رؤیاوش بود که همه چیزش با حوادث دنیای بیداری، ازجمله زبانش فرق داشت». (همان: ۲ / ۶)

۵. «مگر تجربهٔ دیدن تخت خداوند بر دوش هشت فرشته در بیداری صورت گرفت که زبانش را زبان بیداری بدانیم و مگر فرشتگان را در خیال نمی‌دید و از هیئت پرهیبت آنها و بال‌های ششصدگانه‌شان خبر نمی‌داد؟»

۶. «مگر امام علی نگفت که رؤیای انبیا وحی است؟» (همان: ۸)

اینها همه شواهد رؤیا بودن متن است. علاوه بر اینها، او معراج پیامبر را نیز شاهد دیگر بر این ادعا

می‌داند و می‌نویسد: «فرشتگانی پیامبر را در مسجدالحرام از خواب بیدار می‌کنند، سینه‌اش را می‌شکافند و قلبش را به آب زمزم شست‌وشو می‌دهند و او را بر اسبی تیزتک به نام بُراق می‌نشانند که گام‌هایش تا منتهی الیه دید اوست و از مکه به بیت‌المقدس می‌برند. جبرئیل نردبانی (معراجی) از سیم و زر می‌آورد و وی را به آسمان‌های هفت‌گانه بالا می‌برد و به هر آسمانی که می‌رسد، درِ آن آسمان را می‌کوبد و مهمان معظم خود را به ملائک و پیامبرانی که ساکن آن آسمان‌اند، معرفی می‌کند. این عروج تا سدرةالمنتهی (درختی که در نهایت مسیر قرار دارد) ادامه می‌یابد. پس از آن است که جبرئیل را یارای همراهی با پیامبر نمی‌ماند و پیامبر به عرش الهی نزدیک می‌شود و در فاصله‌ای به قدر دو کمان (یا دو ذراع) با خدا گفتگو می‌کند. در این گفت‌وگوها است که خداوند اذان را به محمد تعلیم می‌دهد و علی را به‌منزله خلیفه و جانشین او معرفی می‌کند و پنجاه رکعت نماز روزانه را بر پیروان او واجب می‌گرداند ...». (همان، ۵، ۳-۶)

او در ادامه مطالبش می‌نویسد:

> آورده‌اند که سفر ملکوتی پیامبر در سال دوم یا سوم پس از بعثت رخ داده است و نیز گفته‌اند که نماز هم در همان سال‌ها بر مسلمانان واجب شده است. اگر چنین است، پیداست که ملکه تصویر و تخییل از همان اوان در محمدﷺ قوت گرفته است و به زبان عرفانی، مکاشفات وی از همان وقت آغاز شده است. آنچه وی در رؤیای معراج دید، به‌تدریج از اجمال به تفصیل درآمد و جامه زبان پوشید. معاد و جنت و نار و انبیا و ملائک از رؤیا درآمدند و در «کتاب» نشستند. زبان تصویری و رؤیایی قرآن، آشکارا دنباله زبان تصویری و رؤیایی تجربه معراج است و معاد قرآن بسط معاد معراج است ...؛
>
> اما اصرار طباطبایی بر اینکه این معراج معنوی یا پرواز روحی یا سفر فکری را نباید از جنس رؤیا دانست، ناشی از متافیزیک اوست؛ لکن اگر این متافیزیک در پرده بماند و به سفر پیامبر، پدیدارشناسانه نظر شود، آنگاه «رؤیا» واژه‌ای بیگانه و ناخوانده نخواهد نمود. باکی نیست که وی رؤیای نبوی را پرواز روح بشمارد و باکی نیست که روح را در عالم مثال و در جابلقا و جابلسا به گردش درآورد. مهم آن است که این سفر را چنان باید معنا کرد که یک «رؤیا» را، نه یک متن را، و مشاهدات وی را باید «مشاهدات» دانست، نه گزارشی کنایی از اموری نادیده و ناآزموده؛ و این تجربه ویژه را باید نمونه‌ای از تجربه کلان نبوی دانست در تکون و تصور قرآن. (همان: ۵ / ۷)

اینها خلاصه ادعا و ادله و شواهد آن بود که دسته‌بندی شد. از آنجا که بررسی یکایک حرف‌ها و اشکالات به بحث مفصلی نیاز دارد، عصاره جواب‌ها به این ادعا به‌صورت کلی و دسته‌بندی‌شده تبیین خواهد شد:

۴. نقد و بررسی

۴-۱. استفاده از مغالطه تعمیم ناروا

«تعمیم ناروا» نوعی از استقرای ناقص است که کسی از چند نمونه محدود یا غیرمتعارف، حکمی کلی صادر می‌کند و آن حکم را تعمیم دهد؛ درحالی‌که آن نمونه‌ها کم یا نامتناسب هستند. (خندان، ۱۳۸۹: ۳۴۷)

سروش در نوشته‌هایش برای اثبات ادعایش در موارد زیادی از این مغالطه استفاده می‌کند؛ ازجمله:

یک. نیاز به تعبیر داشتن رؤیا

طبق آنچه تاکنون ثابت شده، در مباحث دینی دست‌کم سه نوع رؤیا وجود دارد؛

۱. عین آنچه در خواب دیده‌ایم، در بیداری تحقق یابد. قرآن در ماجرای جنگ بدر می‌گوید: در خواب، سپاهیان دشمن را به پیامبر کم‌تعداد نشان داد ـ حال آنکه این‌طور نبود ـ و دقیقاً همین حالت در زمان تقابل سپاه مؤمنان با مشرکان اتفاق افتاد و خداوند مشرکان را در چشم مسلمانان کم نشان داد: «إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ * وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ». (انفال / ۴۴ ـ ۴۳)؛

۲. خواب‌هایی که صادق‌اند؛ اما تعبیر دارند؛ مثل رؤیای حضرت یوسف علیه‌السلام. (یوسف / ۴)

۳. رؤیاهایی که براساس پیش‌فرض‌ها و دغدغه‌های فکری اتفاق می‌افتند. پیامبر می‌فرماید: «الرؤيا ثلاثة بشري من الله و تحزين من الشيطان والذي يحدث به الانسان نفسه فيراه في منامه»؛ رؤیا سه‌گونه است؛ گاهی بشارتی از ناحیه خداوند است؛ گاه وسیله غم و اندوه از سوی شیطان و گاه مسائلی است که انسان در فکر خود می‌پروراند و آن را در خواب می‌بیند. (صدوق، ۱۳۸۵: ۱۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸ / ۱۹۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۶۹؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴: ۹ / ۳۱۲)

با توجه به نکات ذکرشده، تنها یک قسم از خواب‌ها تعبیر می‌خواهد. حال سؤال این است که بر فرض رؤیا بودن قرآن آیا قرآن از نوع همان خوابی است که نیاز به تعبیر دارد؟

اگرچه رؤیا بودن را قبول نداریم، این مغالطه تعمیمی است که یک جزء را می‌گیریم و براساس همان، حکمی کلی برای خواب و قرآن وضع می‌کنیم؛ یعنی همه قرآن را رؤیا می‌پنداریم و همه رؤیاها را دارای تعبیر می‌دانیم و ویژگی جزء را به کل قرآن و رؤیا نسبت می‌دهیم؛ درحالی‌که نه قرآن رؤیا است و نه هر رؤیایی دارای تعبیر.

دو. رؤیا دانستن تمام قرآن

سروش می‌گوید قرآن رؤیای پیامبر است. حال ایشان باید یک شاهد بیاورد که پیامبر یا ائمه گفته باشند این وحی رؤیا است. در قرآن گاه مسئله رؤیا مطرح شده است؛ مثل: «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا

الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا»؛ (اسراء / ۶۰) اما در کجا آمده که کل قرآن رؤیا باشد؟ علاوه بر این، با دقت در همین موارد می‌توان گفت وقتی یک ماجرا که مشتمل بر یک رؤیا است، تعریف می‌شود، نشان‌دهنده این است که اصل آن رؤیا نیست؛ همین که قرآن رؤیاهایی را ذکر کرده، نشان می‌دهد اصل خود قرآن رؤیا نیست.

علاوه بر این، خود قرآن وحی را سه‌گونه دانسته است:

> وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ. (شوری / ۵۱)
>
> هیچ بشری را نرسد که خدا با او تکلم کند، جز از طریق وحی یا از پشت پرده یا فرشته‌ای را می‌فرستد تا به فرمان او آنچه را بخواهد، به او وحی کند. همانا که خدا بلندپایه و حکیم است.

برخی از این اقسام با رؤیا قابل جمع نیست؛ مثل ارسال رسول و از ورای حجاب؛ هرچند ممکن است بخشی از قسم اول در خواب باشد. بنابراین با توجه به صریح قرآن نمی‌توان وحی را روایت خواب‌های پیامبر دانست؛ چنان‌که در روایات نیز به این مطلب اشاره شده است. برای نمونه، زراره از امام محمدباقر علیه‌السلام سؤال کرد: «رسول و نبی و محدث چه کسانی هستند؟» حضرت پاسخ داد: «رسول کسی است که جبرئیل در برابرش ظاهر می‌شود، او را می‌بیند و با او سخن می‌گوید؛ اما نبی کسی است که در خواب به او وحی می‌شود. همان‌گونه که ابراهیم علیه‌السلام خواب دید و حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله قبل از بعثت در خواب مشاهده می‌کرد تا اینکه جبرئیل از جانب خدا رسالت را برایش آورد. وقتی مقام نبوت و رسالت برای او جمع شد، جبرئیل از جانب خدا نازل می‌شد و با او سخن می‌گفت. برخی از پیامبران هم در خواب، فرشته بر آنها نازل می‌شد، روح می‌آمد و با آنها سخن می‌گفت؛ بدون اینکه در حال بیداری او را مشاهده کنند؛ اما محدث کسی است که به او حدیث گفته می‌شود و او می‌شنود؛ ولی نه در بیداری او را می‌بیند، نه در خواب». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱ / ۵۴)

بنابراین اولاً، تنها برخی از امور وحیانی در خواب بر پیامبر القا شده‌اند، نه همه آنها؛ ثانیاً، یک قسم از وحی این است که در خواب القا شود؛ ولی هیچ‌جا بیان نشده که این قسم، خواب‌های خود پیامبر باشد؛ بلکه وحی و کلام الهی است که در خواب به حضرت القا شده و این کاملاً با ادعای نویسنده متفاوت است؛ زیرا فرق است بین خواب‌های فرد با وحی‌ای که در حال خواب بر کسی القا شود؛ اولی ساخته تخیلات و فکر خودش است؛ ولی دومی کلام خدا است که در حالت خواب به او القا شده است؛ ثالثاً، اینکه برخی از امور وحیانی در خواب بر پیامبر نازل شده باشد، دلیل نمی‌شود که قرآن هم جزء همان‌ها باشد؛ بلکه ادله مختلفی داریم که قرآن در حال بیداری بر پیامبر نازل شده است که در ادامه به آنها اشاره خواهد شد.

بنابراین قرآن حتی از قسم وحی در خواب نیست تا چه برسد به خواب‌نامه خود پیامبر؛ یعنی مدعی حتی فرق بین وحی در خواب و خواب‌نامه را به‌درستی تبیین نمی‌کند و از روایاتی که برخی از امور وحیانی را در خواب می‌داند، نتیجه می‌گیرد که قرآن خواب‌نامه پیامبر است؛ یعنی حتی وحی در خواب را هم با خواب‌نامه مغالطه می‌کند؛ درحالی‌که شناخت تفاوت میان خواب‌نامه با وحی در خواب، خود اول ادعا است.

سه. استفاده از فعل ماضی

او شاهد می‌آورد که قرآن از فعل ماضی استفاده کرده است؛ درنتیجه قبلاً در عالم رؤیا اتفاق افتاده است و پیامبر خواب‌نامه‌اش را تعریف می‌کند؛ این در حالی است که اولاً، در قرآن از فعل مضارع و مستقبل هم استفاده شده، چرا به آن آیات اشاره نشده است؟ افعالی مانند یعلمون، یعملون، یفعلون، یصنعون، سیغلبون، و سینظرون، که فراوان در قرآن به کار رفته است؛ ثانیاً، فعل ماضی از این جهت به‌کار رفته که یقینی‌الوقوع است و این در زبان عربی مرسوم است و یکی از اصول نحوی و بلاغی شمرده می‌شود. ابن‌اثیر در این زمینه می‌نویسد: «بدان که قطعاً در تغییر و دگرگونی واژگان از صیغه‌ای به صیغه دیگر، ویژگی و غرض خاصی نهفته که موجب این جایگزینی و جابه‌جایی شده است و جز عالم به فصاحت و بلاغت و آگاه از اسرار و رموز آن، کسی بدان راه نبرد. این شیوه سخن را در هر کلامی نتوان یافت؛ چراکه یکی از دشوارترین و دقیق‌ترین و پیچیده‌ترین فنون علم بیان است». (ابن‌اثیر، ۱۴۲۰: ۲ / ۱۹۴ ـ ۱۹۳) او در جای دیگر می‌نویسد: «فایده خبر از آینده با فعل ماضی این است که هرگاه حادثه‌ای که هنوز اتفاق نیفتاده و در آینده رخ خواهد داد، به‌وسیله فعل ماضی بیان شود، درواقع وقوع آن فعل بسی مؤکدتر و چنین بیانی بسیار بلیغ‌تر است». (همان: ۱۹۸)

علمای نحوی و لغوی دیگری نیز به این مطلب اشاره نموده‌اند: (ازجمله: فراء، بی‌تا: ۲ / ۲۷۶؛ سکاکی، ۱۹۹۹؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۸ / ۱۴۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۲ / ۷۲۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۵ / ۲۷۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۷ / ۱۵۰؛ طبل، ۱۹۹۰: ۱۰۰؛ و ...)

اینها نمونه‌هایی است که مدعی در آنها از مغالطه تعمیم استفاده کرده و بخشی از کلام را آورده است؛ ولی به مواردی که نقض ادعای اوست، اشاره نمی‌کند. علاوه بر این، همه افعال ماضی را هم به یک معنا دانسته است؛ درحالی‌که این خلاف قواعد نحوی است؛ در واقع شاید از نوعی مغالطه مقایسه‌ای استفاده کرده که چون خیلی از افعال ماضی در گذشته واقع می‌شود، این هم مثل آنهاست و همه قرآن را به همین روش نقد کرده است.

۴-۲. استفاده از مغالطه تمثیلی

او با این فرض که شباهت‌هایی بین وحی قرآن و رؤیا وجود دارد، نتیجه می‌گیرد که قرآن رؤیا است؛ اما سؤال این است که مگر هر چیزی که به رؤیا شباهت داشت، از سنخ رؤیا است؟ مثلاً آب مایع است، شراب هم مایع است؛ حال می‌شود گفت چون هر دو مایع هستند، پس مثل هم‌اند؟ اگر آب به شراب شباهت داشته

باشد، می‌توان به آن شراب گفت؟ اینکه دو چیز در برخی موارد و مصادیق به همدیگر شباهت داشته باشند، دلیل نمی‌شود که از یک سنخ و هم‌نوع باشند. خود قرآن نیز بارها تأکید می‌کند که قرآن جز وحی الهی نیست؛ چنان‌که در سوره نجم می‌گوید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى». (نجم / ۴ ـ ۳)

علاوه بر این، حالاتی که هنگام نزول وحی بر پیامبر عارض می‌گشت و اصحاب می‌دیدند و نقل می‌کردند، همه گواهی می‌دهند که پیامبر در بیداری بود، نه خواب؛ برای نمونه، روایات فراوانی از افراد مختلف به این مضمون نقل شده است: «موقعی که سوره مائده بر پیامبر نازل شد، ایشان بر استری به نام «شهبا» سوار بودند. وحی بر ایشان سنگینی کرد؛ به‌طوری که حیوان ایستاد و شکمش پایین آمد و نزدیک بود که ناف او به زمین برسد. در آن حال، پیامبر از حال رفت و دست خود را بر سر یکی از صحابه نهاد». (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱ / ۳۸۸؛ ابن‌سعد، ۱۹۹۰: ۱ / ۳۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸ / ۲۵۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۷۹؛ صدوق، ۱۳۹۵ ق: ۸۵) (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۸۲)

اگر مدعی بگوید این در بیداریِ خواب‌گونه بوده است، باید اثبات کند که این چه نوع بیداری است که خواب‌گونه چنین بر او وحی می‌شود و به چه دلیل، فردی که شواهد می‌گوید بیدار است، شما می‌گویید بیداری‌اش، خواب‌گونه است؛ این در حالی است که حتی ائمه رؤیا را قسیم وحی قرار داده‌اند، نه اینکه وحی را نوعی رؤیا بدانند؛ برای نمونه، امام علی‌ﷺ در پاسخ به زندیقی که سؤالی درباره وحی پرسیده بود، فرمود: «... کلام خدا به یک نحو نیست؛ ازجمله آنها چیزی است که خدا به‌وسیله آن با فرستادگانش سخن گفته و از جمله آنها چیزی است که خدا آن را در دل‌های ایشان انداخته و از جمله آنها رؤیا است که آن را به رسولان نشان داده و از جمله آنها وحی و تنزیلی است که تلاوت کرده و خوانده می‌شود و آن کلام خدا است. پس به آنچه برای تو وصف کردم، از کلام خدا اکتفا کن؛ زیرا معنای کلام خدا به یک نحو نیست ...».[1] (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۶۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸ / ۲۵۸؛ بحرانی، ۱۴۱۶: ۴ / ۸۳۵؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۱ / ۵۷۴)

این روایت و مانند آن در کتاب‌های روایی فراوان نقل شده است که انصاف اقتضا می‌کرد به اینها هم اشاره شود؛ چون این روایات به‌صراحت وحی را در مقابل رؤیا قرار می‌دهند و در این صورت دیگر نمی‌توان گفت وحی، رؤیا یا رؤیاگونه و مانند این تعابیر است.

۴-۳. استفاده از مغالطه ابهام

مغالطه ابهام یعنی: «استفاده از کلمات مبهمی که قابلیت تفسیرهای متعدد دارند و همچنین در جایی است که گوینده یا نویسنده از لغات یا واژه‌هایی استفاده کند که به‌علت ابهام و عدم تعیین، سخن او را غیرقابل نقد نماید؛ به این ترتیب که در هر شرایطی بتواند ادعا کند سخن او هنوز صحیح و پابرجا است و به این وسیله خود را از هر اعتراض و انتقادی مصون بدارد». (خندان، ۱۳۸۹: ۵۸) حقیقت رؤیا آن‌قدر پیچیده و مبهم است

که هنوز هیچ متفکری نتوانسته آن را حل کند؛ مدعی به‌دلیل ابهاماتی که در قرآن دیده است، می‌خواهد با ابهاماتی بزرگ‌تر آن را به اسم رؤیا حل کند؛ درحالی‌که باید گفت مگر کسی تا به حال حقیقت رؤیا را درک کرده است؟ این روش استدلال، مشکل را دوچندان می‌کند؛ زیرا اول باید خود رؤیا را حل کنیم، سپس بحث کنیم که آیا قرآن رؤیا است یا نه؟ بنابراین مدعی می‌خواهد امری را که به نظرش مجهول است، با امر مجهول‌تری حل کند و اگر هم کسی به او نقد کند، پاسخ‌های فرافکنانه بدهد.

زمانی استدلال مدعی بی‌اساس‌تر می‌شود که می‌گوید: «خواننده می‌تواند به‌جای واژه رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل و متصل و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا و ارض ملکوت استفاده کند؛ اما نگارنده بدون مخالفت با آنها، واژه رؤیا را به‌عمد برگزیده است»؛ (همان: ۱ / ۶) یعنی حتی فرقی بین تمام این عوالم و مراحل قائل نمی‌شود و همه را یکی می‌داند که بازهم ابهام استدلالش را بیشتر می‌کند.

علاوه بر این، مدعی در پاسخ هر اشکالی می‌گوید ادعای من فقط در بحث پدیدارشناختی است؛ مثل این است که بگوییم سیمرغی کبوتر من را خورد و اگر کسی بگوید سیمرغ افسانه است، در جواب می‌گویم من کاری به این ندارم، آیا می‌شود مثلاً پرنده‌ای قوی‌هیکل باشد که گوشت بخورد یا بال‌های بلندی داشته باشد و ... پس سیمرغ است که کبوترم را خورده است؛ درحالی‌که اصلاً سیمرغی وجود ندارد. اینجا هم شبیه به همین مغالطه استفاده شده است و درحالی‌که قرآن اصلاً رؤیا نیست، مدعی می‌گوید می‌شود زبانش رؤیا باشد، پس هست. حال آیا حقیقت دارد یا نه، حقیقتش چیست، آیا واقع شده یا نه، ... . او می‌گوید من به اینها کاری ندارم؛ چون بحثم فقط در پدیدارشناسی است. این همان مغالطه ابهام است که ایشان در سراسر ادعایش به‌کار برده است و به این طریق از هر ابهام و اشکالی بر ادعایش فرار کند.

۴-۴. آشفتگی قرآن و استفاده از مغالطه مقایسه‌ای

او می‌گوید در قرآن آشفتگی وجود دارد. و در مقایسه با علوم بشری می‌گوید در کلام و فقه و ... یک سیر چینشی وجود دارد ولی قرآن در مقایسه با آنها چنین نظمی ندارد؛ گاهی از خدا می‌گوید گاهی قصه می‌گوید گاهی احکام و ...؛ درحالی‌که این یک مغالطه است؛ چون نظم هر علمی و چینش مطالبش براساس هدف آن علم است؛ مثلاً علم کلام هدفش شناخت است و برای شناخت باید نظم و چینشی مناسب با آن باشد؛ اما هدف قرآن تعلیم و تربیت انسان است و نحوه بیان مطالب برای تربیت انسان باید از هر چیزی به مقدار لازم و به‌اندازه باشد، نه بیشتر و نه کمتر؛ برای نمونه، آیا شما برای رشد یک کودک دوماهه، کباب به او می‌دهید؟ یعنی اگر کسی بچه‌ای را بگیرد و به‌زور آب و غذا در دهانش بریزد و بگوید من دوست دارم زود بزرگ و قوی شود، آیا کسی می‌گوید به فکر رشد بچه است یا همه او را مذمت می‌کنند که چرا به بچه دوماهه کباب می‌دهد؟ بچه دوماهه فقط باید شیر مادر بخورد و با توجه به رشدش کم‌کم از غذای کمکی استفاده کند تا به

مرور بتواند غذاهای سنگین‌تر بخورد. یا اگر کسی که در ماه ۳۰ لیتر آب و پنجاه کیلو غـذا نیـاز دارد، همـه را یک‌دفعه در دهانش بریزد، خفه می‌شود.

قرآن نیز هدفش تعلیم و تربیت است؛ (رشیدرضا، ۱۴۱۴: ۷ / ۳۹۵ ـ ۳۹۴؛ ابن‌عاشـور، ۱۴۲۰: ۱۴ / ۲۵۳؛ ابوالسعود، ۱۹۸۳: ۳ / ۱۳۱؛ مراغی، بی‌تا: ۴ / ۱۲۷؛ قطب، ۱۴۲۵: ۱ / ۲۶۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ذیل آیه ۳۷ انعام) آن‌هم تعلیم و تربیت مردم جاهلی که باید اینها را یکتاپرست کند و برای اجـرای ایـن هـدف باید از هر چیزی که نیاز دارند (عقاید، داستان، احکام و...) بـه مقـدار کـافی و بـه میـزان استعدادشـان به‌تدریج بیان کند و هرچه ایمان و علم بشر افزایش یابد، مطالبی در رده و درجه بالاتر به همین سـبک بیان کند. این روش برای تربیت افراد در سیر تربیتی کاملاً منظم است و در اینجا اگر مطالب مثل کتب کلامی بیان شود، بی‌نظم و آشفته خواهد بود؛ چون هیچ تناسبی با هدف، نیازها، استعداد و رشد انسـان ندارد. پس قرآن با توجه به هدفی که دنبال می‌کند، کاملاً منظم بحث کرده است و اگر غیر از این بود، باید اشکال می‌شد که چرا رشد، توانایی و نیازهای انسان را در نظر نگرفته اسـت. اگـر قـرآن از احکـام سخن می‌گوید، به‌سراغ داستان و پیام و موعظه نیز می‌رود و هر کدام را جداجدا نمی‌گوید؛ چون لازمـه تربیت انسان همین است.

این همان نظم متناسب با هدف است. صاحب ادعا با علوم روز مقایسه می‌کند و می‌گویـد ایـن مثـل آن نیست، پس آشفته است؛ درحالی‌که نظم هر چیز در نسبت آن با هدفش تعریف می‌شود؛ برای نمونه، دانه‌های ذرت منظم است؛ حال اگر با انگور و انار مقایسه شود، می‌توان گفت آنها منظم نیستند؟ قطعاً این‌گونه نیسـت؛ چون هر کدام نظم متناسب با خود را دارد.

۴-۵. چیستی زبان قرآنِ مورد استدلال

نظریه‌پرداز در تمام مقالات برای اثبات مدعیات خود به قرآن استدلال می‌کند. حال آیا این قرآنی کـه بـه آن استدلال می‌شود، زبان بیداری است یا زبان رؤیا؟ اگر رؤیا اسـت کـه بایـد آن را تعبیـر کنـد، نـه عـین آن را استدلال کند و به نقد و بررسی بپردازد و اگر زبان بیداری اسـت، نـاقض حـرف‌هـای خـود اوسـت؛ چـون او می‌گوید قرآن رؤیا است، نه بیداری و اگر به زبان بیداری به آن استناد کند، عملاً عدم رؤیـا بـودنش را ثابـت کرده است؛ لذا روشی که به کار برده، خودشکن است.

علاوه بر این، اگر قرآن را به زبان رؤیا استدلال کند، از جهات مختلف استدلال او مخـدوش اسـت؛ زیـرا رؤیا فقط برای شخص او حجت است، نه دیگران؛ تعبیرش هم فقط برای خود او مفید است و علاوه بـر ایـن باید ثابت شود که او معبّر است و تعبیرش درست است تا بتوان به آن استدلال کرد. بنابراین حتی بنا بـر رؤیـا بودن، تزلزل در ادعای نویسنده روشن است.

۴-۶. سیره عملی پیامبر و اهل بیت در نفی رؤیاانگاری

اگر سیره عملی پیامبر و ائمه را ببینیم، به همین قرآن تمسک می‌کنند؛ چه در احکام، چه در اخلاق و چه در عقاید. اگر می‌خواستند، می‌توانستند بگویند آیات قرآن تعبیر دیگری دارد. سیره و عمل پیامبر نقد رؤیاانگاری قرآن است و هیچ‌کس از راویان و اصحاب هم نگفته‌اند که قرآن رؤیا بوده و پیامبر آن را رؤیا می‌دانسته است؛ درحالی‌که اگر رؤیا بود، خود پیامبر و اطرافیانش باید بیان می‌کردند یا حداقل باید به آن اشاره‌ای می‌شد.

اگر هیچ‌کدام از این نقدها را نپذیریم، سؤال این است که با این رؤیاانگاری قرآن چه نتیجه‌ای می‌خواهیم بگیریم؟ آیا بهشت، صراط و هدایت و ... وجود دارد یا نه؟ اگر نیست، دین‌داری انکار شده است؛ اما اگر از این رؤیاانگاری نتیجه می‌گیرد که عمل ما بهشت‌ساز است، با تغییر اسم آن مسئله عوض نمی‌شود و با ادعای رؤیاانگاری، دین‌داری انکار می‌شود.

او می‌گوید: «برای ناواقعی بودن زمان آیهٔ ۴۷ سورهٔ حج می‌گوید: «یک روز خداوند معادل هزار سال شماست». آیا خداوند قراردادی با خود (یا با ملائکه) کرده است که یک‌هزار سال زمینی یک روز باشد یا جهانی هست که یک روزش (یعنی ۲۴ ساعتش) معادل هزار سال ماست؟ مگر می‌شود که در جهان طبیعت، یک امتداد زمانی داشته باشیم که هم بیست و چهار ساعت باشد هم هزار سال؟ و ...». (سروش، ۱۴۳۴: ۳ / ۱۹)

در پاسخ به این اشکال نیز باید گفت امروزه براساس نظریه انیشتین، این مسئله کاملاً واضح و روشن است که زمان می‌تواند به نسبت اشیا و افراد و میزان شتابشان متفاوت باشد؛ به‌طوری که اگر کسی با سرعت نور حرکت کند و به کره ماه برود و ده سال بعد به زمین بیاید، برای او یک لحظه یا نهایت یک ساعت گذشته است؛ درحالی‌که برای ما ده سال طول کشیده است؛ برای نمونه، علامه مجلسی در مورد معراج جسمانی رسول اکرم نقل می‌کند که: هنگام برخاستن از زمین، دامن یا پای ایشان به ظرف آبی می‌خورد و آن ظرف واژگون می‌شود؛ اما پس از اینکه پیامبر از معراج جسمانی بازمی‌گردد، مشاهده می‌کنند که پس از گذشت این همه زمان، هنوز آب آن ظرف در حال ریختن روی زمین است. انیشتین این حدیث را از گران‌بهاترین بیانات علمی پیشوایان شیعه در زمینه «نسبیت زمان» دانسته، شرح فیزیکی مفصلی بر آن می‌نویسد. همچنین در این رساله، معاد جسمانی را از راه فیزیکی اثبات می‌کند. (انیشتین، ۱۳۹۵: ۲۰)

وجود اموری مثل ماهواره، Gps و ردیاب‌ها، همه از همین قبیل است که در چند ثانیه به دور کره زمین می‌چرخند و چون سرعتشان بالا است، در یک لحظه این کار را انجام می‌دهند؛ درحالی‌که برای ما با محاسبات عادی، همین یک لحظه معادل چندین سال است. دانشمندان امروز می‌گویند امواج جاذبه بدون نیاز به زمان در آن واحد از یک‌سوی جهان به‌سوی دیگر منتقل می‌شود و اثر می‌گذارد و حتی این احتمال وجود دارد که در حرکات مربوط به گستردگی جهان، منظومه‌هایی وجود دارند که با سرعتی بیش از سرعت سیر نور

از مرکز جهان دور می‌شوند. بنابراین با پیشرفت علم ثابت شده است که زمان و مکان با توجه به سرعت و وسیله‌ای که مورد استفاده قرار می‌گیرد، متفاوت است.

۴-۷. مغالطه حذف سیاق

> اندیشه‌های گوناگونی که سروش به آنها اشاره می‌کند و سخنان عارفان و دانشمندان بزرگ اسلامی که به آنها توسل می‌جوید، در سیاق معارف دیگر آنها معنا می‌یابد؛ کل تفکر آنها سیاقی را برای معنادهی به سخنانشان پدید می‌آورد. وقتی جمله‌ای از سیاق بیرون کشیده می‌شود و در سیاق دیگری قرار می‌گیرد، معنای دیگری می‌یابد. (قائمی نیا، ۱۳۸۷: ۹۶)

برای نمونه، او مدام به اشعار حافظ استناد می‌کند؛ ولی هیچ‌گاه اشاره نمی‌کند که خود او حفظ قرآن را فراتر از شعر و احساس شاعرانه می‌داند و تمام موفقیت خود را مدیون قرآن می‌داند: صبح خیزی و سلامت‌طلبی چون حافظ / هر چه کردم، همه از دولت قرآن کردم. (حافظ، ۱۳۷۰: غزل ۳۱۹)

نتیجه

سروش ادعاهای خود درباره قرآن و وحی را در سه مرحله مطرح کرده است و در مرحله سوم، قرآن را رؤیای رسولانه‌ای برشمرده که نیاز به تعبیر دارد، نه تفسیر. او برای اثبات این ادعا، ادله و شواهدی همچون پریشان بودن و تناقض‌آلود بودن متن قرآن، شواهد قرآنی و روایی را ذکر می‌کند. به نظر می‌رسد مدعی برای اثبات ادعاهایش به‌جای برهان و دلیل، از انواع مغالطات استفاده کرده است تا عده‌ای را با خود همراه کند. درحالی‌که حرف‌های او از تناقض فراوانی برخوردار است و به‌طور صریح ادعا می‌کند که رؤیاانگاری بالاتر از تشریعیات است و می‌گوید «آدمیان را از رؤیاهایشان می‌توان شناخت، همچنان که پیامبران را و در این رؤیاها است که پیامبری چهره می‌نمایاند، نه در تشریعات که نصیبه‌های نازل نبوت‌اند؛ این درحالی‌که حتی معنای رؤیا را تبیین نمی‌کند و نتیجهٔ ادعاهایش عملاً به انکار دین‌داری یا فروکاست از مقام وحی و نبوت منتهی می‌شود. بنابراین ادعا و ملزوماتش با دلایل متعدد عقلی، نقلی و علمی دچار خدشه است.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. *نهج‌البلاغه*.

۳. *قرآن کریم*، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۳، قم، دار القرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، چ ۲.

٤. آلوسی، محمود بن عبدالله، ١٤١٥ ق، ***روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی***، محقق: عبدالباری عطیه، علی، بیروت، دار الکتب العلمیة.

٥. ابن‌اثیر، ضیاءالدین محمد، ١٤٢٠ ق، ***المثل السائر فی ادب الکاتب و الشاعر***، بیروت، مکتبة عنصریة.

٦. ابن‌جنی، ابوالفتح عثمان، ١٩٩٨ م، ***الخصائص***، مصر، الهیئة المصریة للکتاب.

٧. ابن‌سعد، ابوعبدالله محمد، ١٩٩٠، ***الطبقات الکبری***، بیروت، دارالکتب العلمیة.

٨. ابن‌عاشور، محمدطاهر، ١٤٢٠ ق، ***التحریر و التنویر***، بیروت، مؤسسة التأریخ العربی.

٩. ابوالسعود، محمد بن محمد، ١٩٨٣، ***تفسیر ابی السعود (ارشاد العقل السلیم الی مزایا القرآن الکریم)***، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

١٠. اندلسی، ابوحیان محمد بن یوسف، ١٤٢٠ ق، ***البحر المحیط فی التفسیر***، بیروت، دار الفکر.

١١. انیشتین، آلبرت، ١٣٩٥، ***گزیده‌ای از آخرین رساله انیشتین***، ترجمه عیسی مهدوی، قم، مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

١٢. بحرانی، هاشم بن سلیمان، ١٤١٦ ق، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، تهران، بنیاد بعثت، چ ١.

١٣. حافظ، شمس‌الدین محمد، ١٣٧٠، ***دیوان حافظ***، تهران، نشر طلوع.

١٤. خندان، علی‌اصغر، ١٣٨٩، ***مغالطات***، قم، بوستان دانش.

١٥. رشیدرضا، محمد، ١٤١٤ ق، ***تفسیر المنار***، بیروت، دار المعرفة.

١٦. زمخشری، محمود بن عمر، ١٤٠٧ ق، ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل***، محقق مصطفی حسین احمد، بیروت، دارالکتاب العربی، چ ٣.

١٧. ساجدی، ابوالفضل و حامد ساجدی، ١٣٩٤، «رؤیاانگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش»، ***معرفت کلامی***، شماره ١، ص ٥٤ ـ ٣١.

١٨. سروش، عبدالکریم، ١٣٧٨، ***بسط تجربه نبوی***، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ١.

١٩. ـــــــــــ، ١٣٨٧، «طوطی و زنبور»، ***بازتاب اندیشه***، شماره ٩٨، ص ١٩٢ ـ ١٧١.

٢٠. ـــــــــــ، ١٤٣٤، ***محمد راوی رؤیاهای رسولانه***، بی‌نا.

٢١. سکاکی، ابویعقوب، ١٩٩٩ م، ***مفتاح العلوم***، بیروت، دار الکتب العلمیة.

٢٢. سیوطی، عبدالرحمن، ١٤٠٤ ق، ***الدر المنثور فی تفسیر المأثور***، قم، کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی.

٢٣. صدوق، محمد بن علی، ١٣٨٥، ***علل الشرائع***، قم، کتابفروشی داوری، چ ١.

٢٤. ـــــــــــ، ١٣٩٥ ق، ***کمال الدین و اتمام النعمة***، تهران، انتشارات اسلامیه، چ ٢.

۲۵. ـــــــــــ، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱٤۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

۲۷. طبل، حسن، ۱۹۹۰ م، *أسلوب الالتفات فی البلاغیة القرآنیة*، بی‌جا، بی‌نا.

۲۸. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، محقق احمد حسینی اشکوری، تهران، مرتضوی، چ ۳.

۲۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱٤۱۵ ق، *نورالثقلین*، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چ ٤.

۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود، ۱۳۸۰، *تفسیر العیاشی*، محقق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران، المطبعة العلمیة، چ ۱.

۳۱. فراء، یحیی بن زیاد، بی‌تا، *معانی القرآن*، مصر، دار المصریة للتألیف و الترجمة.

۳۲. قائمی‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۷، «وحی در خانه عنکبوت»، *قبسات*، سیزدهم، ص ۱۰۲ ـ ۸۲.

۳۳. قطب، سید محمد، ۱٤۲۵ ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دارالشروق، چ ۳۵.

۳٤. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱٤۰۷ ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ ٤.

۳۵. مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰۳ ق، *بحارالأنوار*، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، چ ۲.

۳٦. مراغی، احمد بن مصطفی، بی‌تا، *تفسیر المراغی*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۳۷. مکارم شیرازی و همکاران، ناصر، ۱۳۷٤، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیة، چ ۱.

۳۸. نصری، عبدالله، نقد و بررسی، ۱۳۹۳، «خواب‌نامه بودن وحی یا انکار قرآن»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره، ۸۰، ص ۸۰ ـ ۵۷.

۳۹. یعقوبیان، محمدحسن، ۱۳۹٤، «نقد و بررسی روایت رؤیاانگاری قرآن»، *عقل و دین*، شماره ۱۲، ص ۱۲۹ ـ ۱۰۵.