

## بررسی برخی نقدهای وارد بر نظریه رؤیاهای رسولانه

حسین واله\*

### چکیده

برخی از ناقدان نظریه رؤیاهای رسولانه برای اثبات اینکه این نظریه خلاف قرآن است چهار دسته استدلال آورده‌اند. شواهدی قرآنی، نصوصی از قرآن، آموزه‌هایی قرآنی و نشانه‌هایی لفظی در متن قرآنی را مستند اثبات ادعای خویش ساخته‌اند. ارزیابی این استدلال‌ها نشان می‌دهد که گاهی بحث کلامی با بحث پدیدارشناختی و زبان شناختی یکسان گرفته شده و گاهی نظریه رقیب یعنی رویکرد سنتی "تلاوت" مبنای استدلال قرار گرفته و طبعاً آن را دوری ساخته و گاهی اشتراک لفظ راهزن ناقدان شده است. فرض اعلام نشده اغلب آنان دایر بر اینکه علی‌الاصول می‌توان برای نظریه‌ای مرتبه دومی، دلیل نقض مرتبه اولی آورد، حکایت از تفکیک نکردن سطوح زبانی و معرفتی دارد. برای بسیاری از ادعاهای آنان، می‌توان جدلاً دلیل نقض از آیات قرآن آورد. در نتیجه، اساساً نمی‌توان در تعیین تکلیف باین دو نظریه رقیب، به متن قرآنی توسل جست. کلیدواژه‌ها: نظریه تلاوت، نظریه روایت رؤیاهای رسولانه، پدیدارشناسی وحی، زبان‌شناسی وحی.

### مقدمه

در سلسله مقالاتی، عبدالکریم سروش نظریه جایگزینی برای نظریه سنتی در باب وحی پیشنهاد کرد با این قصد که برخی دشواری‌ها در فهم قرآن را آسان سازد. در حالی که رویکرد غالب به وحی، قرآن را کلمات مستقیم خداوند می‌شمرد که توسط فرشته وحی بر پیامبر القا می‌شود و او تنها آن‌را بر مردمان می‌خواند (منتظری، ص ۴۰). سروش نگاه متفاوتی را پیشنهاد داد: در حالتی

شبهه به خواب دیدن یا مکاشفه، پیامبر حقایقی را شخصا تجربه می‌کند، سپس این تجربه را در زبانی بیان می‌کند که جمله‌ها و واژه‌های آن نمادهایی برای آن حقایق تجربه شده‌اند. طبعاً برای فهم قرآن، به جای تفسیر، باید از آن نمادها پرده برداری کرد. سروش این کار را تعبیر نامید و نام این رویکرد را نظریه رؤیاهای رسولانه نهاد (سروش، ص ۲). در این مقاله، نظریه سنتی و غالب را "نظریه تلاوت" و نظریه سروش را "نظریه روایت" می‌نامیم. نظریه روایت رؤیاهای رسولانه مسبوق به نظریه‌های دیگری بود؛ قرآن کلام محمد، بسط تجربه نبوی و قبض و بسط تنوریک شریعت که سروش آنها را پیشتر ارائه داده بود. همچنانکه آن نظریات انتقادهای فراوانی برانگیختند، نظریه روایت رؤیاهای نیز با واکنش گسترده‌ای عمدتاً در قالب انتقاد از سوی متخصصان رشته‌های مختلف علوم دینی و غیر دینی مواجه شد. در این مقاله تنها به آن دسته از انتقادات می‌پردازیم که نظریه روایت رؤیاهای را رد می‌کنند چون خلاف قرآن به‌شمار می‌آورند.

منتقدانی که نظریه روایت رؤیاهای را خلاف قرآن دانسته‌اند، به چهار دسته تقسیم می‌شوند: دسته اول می‌گویند که قرآن هیچ‌جا ننگفته است که روایت رؤیاهای پیامبر است؛ برعکس، پاره‌ای نصوص قرآنی این نظریه را رد می‌کنند. دسته دوم می‌گویند که قرآن در باره خودش خصوصیات را بیان کرده که با رؤیایی بودن آن منافات دارد. دسته سوم می‌گویند که نظریه رؤیاهای پاره‌ای آموزه‌های قرآنی سازگار نیست. و سرانجام، دسته آخر می‌گویند که نشانه‌هایی لفظی در متن قرآن وجود دارد که نظریه را نفی می‌کند. برخی انتقادات توسط بیش از یک منتقد مطرح شده است. برای رعایت اختصار، به یکی از آن تقریرها اکتفا می‌کنیم. در این مقاله، با فرض اینکه خواننده با نظریه سروش آشنایی دارد، نخست ادله ناقدان را ذکر و سپس آنها را بررسی می‌کنیم و در پایان ریشه اصلی اشتباهی را که رخ داده توضیح می‌دهیم. هدف اصلی مقاله این است که نشان دهد چگونه خلط مرزهای دیسیپلینی به سوء برداشت و مناقشات بی‌حاصل می‌انجامد.

#### ۱. فقدان شاهد قرآنی برای نظریه

واضح‌ترین شاهد بر بطلان نظریه رؤیاهای رسولانه این است که قرآن خود را روایت رؤیا نمی‌داند چون هیچ‌جا ننگفته است که روایت رؤیاست: "اگر درست باشد که تمامی قرآن روایت رؤیای رسول است چرا در قرآن به آن تصریح نشده است؟ در حالی که از اشاره به معدود موارد رؤیاهای انبیاء دریغ نشده است... ایا محمد (ص) که به راستگویی شهره بود و امین مردم محسوب

می‌شد آگاهانه و از روی قصد یا بنا به مصلحت، حقیقت رؤیا دیدن خود را از مردم پنهان می‌داشت یا آنچه می‌دید و می‌شنید از جنس توهمات شنیداری و دیداری بوده‌اند؟" (پیمان، ص ۵۸، ۱). "واکاوی شواهد و ادله نویسنده نشان می‌دهد وی هیچ موضعی را ذکر نکرده که پیامبر آشکارا به روایت رسولانه خود در قرآن اذعان کرده باشد. یا به عبارت بهتر، چنین موضعی اساساً در قرآن وجود ندارد" (بهشتی و دیگران؛ ص ۱۴-۱۳).

در این انتقاد چنانکه می‌بینیم، استدلال شده که قرآن رؤیاهای زیادی را نقل می‌کند اما هیچ اشاره‌ای نمی‌کند که خودش محصول رؤیاهای پیامبر است. پس نتیجه می‌گیریم که روایت رؤیاهای پیامبر نیست. در ارزیابی این استدلال نخست باید توضیح دهیم که احساس نیاز به اینکه قرآن تصریح کند که روایت رؤیای پیامبر است از اینجا ریشه می‌گیرد که قرآن رؤیاهایی را روایت می‌کند، مانند رؤیای ابراهیم و رؤیای یوسف و رؤیای خود پیامبر در باب فتح مکه. در این موارد، قرآن تصریح می‌کند که آنچه نقل می‌شود رؤیایی است که شخصی دیده. به همین قیاس، انتظار می‌رود که اگر پیامبر رؤیاهایش را در قرآن روایت می‌کند، به صراحت اعلام کند که در حال روایت رؤیاست. اگر این حقیقت اعلام نشود آنگاه یا صداقت و امانت پیامبر مخدوش می‌شود یا درستی تشخیص او؛ شاید پندارهایی توهم آلود را وحی تلقی کرده باشد. اما چون هر دو تالی فاسد مردود است ناچار باید فرض کنیم جایی که قرآن نمی‌گوید که در حال روایت رؤیاست، رؤیا را روایت نمی‌کند بلکه شنیده‌هایی را عیناً بازگو می‌کند.

پاسخ به این اشکال را در دو گام انجام می‌دهیم. در گام نخست توضیح می‌دهیم که اساساً نباید انتظار داشت که قرآن بگوید که روایت رؤیاست. لذا حالا که چنین چیزی نگفته، نباید نتیجه گرفت که روایت رؤیا نیست. در گام دوم این نکته را با مثال‌های قرآنی توضیح می‌دهیم.

نظریه رؤیاهای رسولانه مکانیزم پدیدارشناختی وحی را توضیح می‌دهد. یعنی توضیح می‌دهد که در ذهن پیامبر چه حالتی برقرار بوده که محصول آن آیات قرآن است. صرف نظر از اینکه محتوای آن آیات نقل رؤیاها باشد یا نقل مشاهدات یا امر و نهی نسبت به افعالی یا انذار و تبشیر و امثال ذلک، چه رخدادی در عالم درون پیامبر در جریان بوده که نتیجه اش این آیات است؛ آیا کلمات معینی را پیامبر شنیده و واگویی کرده یا حقایقی را دریافت کرده و آن دریافت را در قالب زبانی بیان کرده است؟ هر کدام را که فرض بگیریم، ضرورت ندارد پیامبر در پیش‌درآمد انتقال به دیگران، آن را به صراحت بگوید. اگر قرار باشد پیامبر به صراحت بگوید آنچه را خواهم گفت عیناً کلمه شنیده ام یا در عالم پدیداری کشف کرده ام و حالا برای شما بیان می‌کنم،

باید از عالم پدیداری وحی خارج شود و آنگاه در باره آن حالت، توصیفی ارائه کند. همه جملاتی که در آیات قرآن بین الدفتین به کار رفته در زبان موضوع ساخته شده‌اند. اگر بخواهیم در باره خصوصیات این جملات سخن بگوییم، باید از زبان موضوع خارج و وارد فرازبان شویم. به همین سان، وقتی بیان می‌کنیم که وحی چه مکانیزمی دارد، باید از منظری بیرون وحی به آن بنگریم و آن را توصیف کنیم. اگر پیامبر در باره حالت پدیداری خود هنگام دریافت وحی سخنی بگوید، آن سخن دیگر نه جزء وحی بلکه ناظر به وحی خواهد بود.

وقتی قرآن می‌گوید "ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها" یا "اقیموا الصلاة ان الصلاة کانت علی المؤمنین کتابا موقوتا" مانند وقتی می‌گوید "... و علی الثلاثة الذین خلفوا" یا "فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس" مثل وقتی که می‌گوید "انی ارى فی المنام انی اذبحک" یا "انی رایت احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین" همه این موارد بیان مرتبه یکم است. دو نمونه اول امر و دو نمونه دوم اخبار از رخدادی عینی و دو نمونه سوم اخبار از اخبار از رخدادی ذهنی است. اگر پیامبر بخواهد اعلام کند همه این بیانها واگویی شنیده‌های اوست یا توصیف او از دسترسی شناختی‌اش به حقایق در بیان زبانی، باید از خواندن دست بکشد و وارد سطح توصیف خواندنش بشود. اگر این توصیف در همان سطح قرائت رخ دهد، تسلسل پیش می‌آید. با گنجاندن توصیف پیامبر از قرآن در درون قرآن، جا برای پرسش باز می‌شود: این بخش از قرآن واگویی شنیده‌هاست یا توصیف مشاهدات؟ هر جوابی به این پرسش مجدداً یا برون قرآنی است یا درون قرآنی. اگر درون قرآنی باشد دوباره عین همین پرسش در باره اش تکرار می‌شود. اگر بپذیریم که برون قرآنی است، آنگاه از همان آغاز فرض کرده‌ایم که این توصیف به متن قرآن تعلق ندارد. در نتیجه لازم نیست تصریح کند که واگویی است یا روایت رؤیاهای.

#### منافات نصوص قرآنی با نظریه رؤیاهای رسولانه

در حالی که انتقاد بالا برای نکته متمرکز شده بود که قرآن نگفته است که روایت رؤیاهای پیامبر است، در این انتقاد ناقدان می‌گویند قرآن گفته است که روایت رؤیاهای نیست. ناقدانی که این اشکال را به نظریه رؤیاهای رسولانه وارد کرده‌اند دو دسته‌اند. یک دسته معتقدند که تکلیف این نظریه را نمی‌توان بر اساس دلایل نقلی (یعنی استناد به آیات قرآن به عنوان دلیل نهایی) تعیین کرد اما به عنوان یک دلیل عقلی بر رد نظریه، می‌توان منافات آن را با فحوای آیات قرآنی نشان

داد. دسته دوم معتقدند با دلیل نقلی می توان تکلیف نظریه را یکسره کرد. نخست بیان ناقدان را به اختصار ذکر و سپس آن را واری می کنیم:

به روشنی می توان گفت همان گونه که نظریه «قرآن، کلام محمد» با متن قرآن در تعارض است فرضیه پیشنهادی رؤیاهای رسولانه نیز به مراتب بیشتر در تعارض با این متن قرار می گیرد... (اشکوری، ص ۷)

...روشن است که استناد ما به متن قرآن به عنوان یک استدلال و استناد دینی و مذهبی نیست بلکه به عنوان یک قاعده متن شناسی و رعایت ضوابط ادبی و بلاغی است. به فرض برای مدلل کردن فرضیه خوابنامه بودن قرآن ادله و حتی شواهد و قراین فلسفی و علمی و عقلی وجود داشته باشد ولی اگر در خود متنی که موضوع و سوژه تحقیق است نصوص فراوانی وجود داشته باشد که نظریه را نفی و نقض کند، به حکم قواعد معرفت‌شناختی، جناب سروش مردود است. درست مانند این است که من در باره شاهنامه حکیم فردوسی نظریه‌ای بدهم که تمام شاهنامه آن را تکذیب کند. حال برای اثبات این نقد باید کتاب قرآن را بررسی کرد اما در اینجا چنین کاری ممکن نیست و خوش‌بختانه سخنان جناب بازرگان در همان برنامه پراگار و نیز مقاله بعدی‌شان با عنوان «ده نکته در نقد نظریه رؤیاهای رسولانه» (منتشر شده در سایت زیتون) به قدر کافی و وافی به مقصود مستندات قرآنی ارائه کرده است (همان، ص ۸).

... شواهدی که به صراحت می گویند، قرآن قول یا تعلیم یا تنزیل جبرئیل است و البته او پیام الهی را با امانت کامل می گیرد و به پیامبر (ص) القاء می کند. در فرایند وحی قرآن، پیامبر، «مخاطب» و جبرئیل، «متکلم» است و او پیام الهی را به پیامبر با امانت کامل ابلاغ می کند؛ چنان که آمده است: *إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ \* ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ \* مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ* (تکویر / ۲۱-۱۹)؛ به راستی قرآن سخن فرستاده‌ای گرامی یعنی جبرئیل است که نیرومند و پیش صاحب عرش، بلندپایگاه است. در آنجا [هم] مُطَاع [و هم] امین است. یا آمده است: *وَ إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ \* نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ \* عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ \* بِلسانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* (شعراء / ۱۹۵-۱۹۲)؛ و راستی که این [قرآن] وحی پروردگار جهانیان است. روح الامین آن را به زبان عربی روشن بر دلت نازل کرد، تا از [جمله] هشداردهندگان باشی. یا آمده است: *قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ \* قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بَشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ \* وَ لَقَدْ نَعَلْنَا أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ* (نحل / ۱۰۳-۱۰۱)؛ می گویند: "جز این نیست که تو دروغ‌بافی." [نه،] بلکه بیشتر آنان نمی‌دانند. بگو: "آن را روح القدس از طرف

پروردگارت به حق فرود آورده، تا کسانی را که ایمان آورده‌اند استوار گرداند، و برای مسلمانان هدایت و بشارتی است." و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند: "جز این نیست که بشری به او می‌آموزد." [نه چنین نیست، زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند غیر عربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است. یا آمده است: قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ (بقره / ۹۷)؛ بگو: "کسی که دشمن جبرئیل است [در واقع دشمن خداست] چرا که او، به فرمان خدا، قرآن را بر قلبت نازل کرده است، در حالی که مؤید [کتابهای آسمانی] پیش از آن و هدایت و بشارتی برای مؤمنان است" (جعفر نکونام، ص ۱۰).

این انتقاد یک مقدمه و یک پیکره اصلی دارد. مقدمه ادعا می‌کند که نظریه مرتبه دوم ما در مورد یک متن نمی‌تواند با داوری آن متن در باره خودش منافات داشته باشد. در بیان یوسفی اشکوری این ادعا به صراحت آمده اما در بیان نکونام تلویحاً پذیرفته شده است. پس از این ادعا، مستندات از نص قرآنی در نفی ادعای سروش ذکر شده تا ثابت کند قرآن خودش خود را کلام پیامبر و روایت رؤیاهای او نمی‌داند.

ارزیابی این انتقاد را در دو مرحله انجام می‌دهیم. نخست نسبت بین نظریه‌ای مرتبه دوم در باره متن با آن متن را توضیح می‌دهیم و سپس خلل‌های موجود در استدلال‌های قرآنی ذکر شده را شرح می‌کنیم.

در خصوص ادعایی که در مقدمه آمده، به اختصار باید یاد آوری کرد که میان بحث مرتبه دوم با بحث مرتبه اول زایندهگی مفهومی و منطقی برقرار نیست. مثلاً نظریه رأیستی اعداد رقیب نظریه‌ای است که آنها را اعتباری می‌داند. اما هیچکدام از آنها با قواعد ریاضی نه منافات دارد نه تطابق زیرا به سطح متفاوتی تعلق دارند. و هکذا نظریه رأیستی اخلاق با نظریه آنتی رأیستی تقابل دارد اما هیچکدام با آموزه‌های اخلاق هنجاری تطابق کمتر یا بیشتر ندارد. موضع ملحدان نسبت به قرآن و پیامبر نظریه‌ای کلامی است و در تقابل با موضع مؤمنان نسبت به قرآن قرار دارد اما هیچکدام به استناد متن قرآنی قابل نفی و اثبات نیست. نظریه روایت رؤیاهای و نظریه تلاوت به پدیدار شناسی وحی مربوط اند و نسبت به متن قرآن نظریه‌های مرتبه دوم هستند. چرا؟ چون متن قرآنی مشتمل بر اوامر و نواهی و اخبارها و تحذیرها و... است که با تکنیک‌هایی فهم پذیر می‌شود و برای مقاصدی (چون تقرب الهی و سعادت اخروی) به کار می‌رود. مانند قواعد حساب که باروش‌هایی آموخته شده و برای مقاصدی (چون محاسبه سود و زیان بازار) به کار می‌رود. نظریه روایت و نظریه تلاوت توضیح می‌دهند که این متن چگونه بر پیامبر آشکار شده و صیانت

زبانی آن به چه کیفیت صورت گرفته است؛ آیا شنیداری است یا دیداری و آیا در زبان روز مره علم است یا در زبان مکاشفه و رؤیا. مانند نظریه رآلیستی و نظریه ایده آلیستی در فلسفه ریاضی که می گویند آیا اعداد و مجموعه‌ها (که در قواعد حساب به کار می روند) موجوداتی عینی هستند یا مفاهیمی اعتباری. مانند نظریه کلامی الحادی که می گوید قرآن و وحی اساساً دروغ و دیوانگی است. چنانکه هیچ استدلال ریاضی بر اساس قواعد حساب نمی توان اقامه کرد براینکه اعداد موجودات حقیقی هستند یا اعتباری، از آیات قرآن هیچ استدلالی نمی توان اقامه کرد براینکه زبان به کار رفته در قرآن از کدام سنخ است و آشکارگی قرآن بر پیامبر از کدام نوع است. چنان که از آیات قرآن نمی توان برای ابطال نظر ملحدان استدلال کرد. رازش این است که هیچ دلیل مرتبه اولی قادر نیست ادعایی مرتبه دومی را تأیید یا نفی کند.

به دیگر بیان، چنانکه نصوص موجود در یک متن قادر نیستند جهت صدور خود را تعیین کنند، آیات قرآن نمی توانند فرض‌های خواب‌نامه یا بیدارنامه بودن خود را نفی یا اثبات کنند. جمله واحدی می تواند در کنش بیانی اخبار یا کنایه به کار رود. مثلاً "ثریا فداکارترین زنی است که تا کنون دیده ام" در کنش اخباری، گزارشی است از فداکار بودن ثریا. همین جمله در کنش کنایه، گزارشی از فداکار نبودن ثریاست. خود این جمله نمی تواند تعیین کند که در کدام کنش زبانی به کار رفته است. به همین سان، آیه "وجاء ربك و الملك يومئذ صفا صفا" می تواند به عنوان گزارشی از واقعه‌ای تاریخی در نقطه‌ای از زمان و مکان به کار رود و می تواند به عنوان تذکری به منظر دیندارانه به هستی و حیات به کار رود. از خود این جمله نمی توان نشان داد که کدام است. قرائن خارج از کلام لازم است تا سنخ کنش زبانی‌ای را تعیین کند که جمله در آن به کار رفته است. به همین سان، کیفیت پدیدار شناختی وحی را از خود متن وحی نمی توان تعیین کرد بلکه باید از دلایل خارج از متن به دست آورد. اگر تبیین و دلایل عقلی نشان داد که وحی انکشاف شنیداری یا انکشاف دیداری است و تأیید کرد که زبان قرآن زبان بیداری یا زبان رؤیاست، به هیچ آیه قرآن نمی توان تمسک و آن را رد کرد. چنانکه اگر شواهد تاریخی معلوم کرد که گوینده جمله بالا ثریا را مسخره کرده است، نمی توان از خود جمله علیه آن شواهد استدلال کرد. بنابراین، اگر در باره قرآن یا شاهنامه (یا هر متن دیگری) ادعایی مرتبه دومی بکنیم، آن متن نمی تواند مؤید یا نافی آن باشد. البته اگر ادعایی مرتبه اولی بکنیم، آنگاه صحت و سقم ادعای خود را باید با متن بسنجیم. مثلاً اگر بگوییم شاهنامه می گوید که تهمنه اسفندیار را در نبرد تن به تن به قتل رساند و رستم ندانسته سهراب را کشت، آنگاه متن شاهنامه می گوید ادعای

اول ما کاذب و ادعای دوم ما صادق است. اما اگر در باره شاهنامه کسی بگوید که گزارش رخدادهای تاریخی است و دیگری بگوید که صرفاً افسانه است، آنگاه نمی‌توانیم به استناد متن شاهنامه در این باب تصمیم بگیریم. به همین قیاس، اگر در باره قرآن ادعا کنیم که می‌گوید حیات انسان جاودان است و می‌گوید این انگاره را یک پیر خردمند فارسی زبان به پیامبر آموخته تا اشعاری بسراید، آنگاه به استناد متن قرآن می‌گوییم ادعای اول صادق و ادعای دوم کاذب است. لکن وقتی ادعا می‌کنیم که وحی مجموع مسموعات پیامبر است یا ادعا می‌کنیم که وحی گزارش مکاشفات پیامبر است، هیچکدام از این دو ادعا را نمی‌توانیم به استناد آیات قرآن اثبات یا رد کنیم. نظریه تلاوت و نظریه روایت رؤیاهای نسبت به متن قرآن مرتبه دومی است. این نظریه‌ها در باره متن قرآنی است همان طور که نظریه ملحدان و نظریه مؤمنان در باره وحی قرآنی است با این تفاوت که اولی در قلمرو پدیدارشناسی و دومی در قلمرو کلامی است. فرق بین شفا بودن، هدایت بودن، رحمت بودن، بر ظالمان خسارتبار بودن، تنزیل روح الامین بودن، قول فصل بودن و شعر نبودن قرآن از یکسو با روایت رؤیا بودن یا واگویی کلمات بودن از سوی دیگر در این است که اوصاف دسته اول محمول‌های مرتبه اول قرآن‌اند (مانند متحرک بودن خورشید در "والشمس تجری لمستقر لها" که محمولی مرتبه اول را به خورشید اسناد می‌دهد) اما اوصاف دسته دوم محمول‌های مرتبه دوم هستند (مانند راست بودن یا دروغ بودن اخبارهای قرآن). اگر آیه‌ای بگوید قرآن هدایتگر شماست جمله مجازی گفته اما اگر بگوید قرآن راست است جمله مجازی نگفته (چون همواره می‌توان پرسید: "آیا این آیه راست می‌گوید؟" و جواب مثبت به این پرسش باز موضوع پرسش مکرر است) و اگر بگوید دروغ است پارادوکس گفته است. اگر آیه‌ای بگوید قرآن شنیده‌های پیامبر است (یا بگوید قرآن گزارش‌های پیامبر از مشاهدات خود است) جمله مجازی نگفته چون همواره می‌توان پرسید: "آیا همین آیه از شنیده‌های پیامبر است؟" پاسخ منفی به پارادوکس و پاسخ مثبت به تسلسل می‌انجامد. اگر پاسخ دهیم: "آیه" قرآن شنیده‌های پیامبر است "شنیده پیامبر است" جا باز می‌شود برای این پرسش: "آیا آیه قرآن شنیده‌های پیامبر است" شنیده پیامبر است "جزء قرآن است یا نه؟". جواب منفی به این پرسش پارادوکس و جواب مثبت تسلسل به‌بار می‌آورد.<sup>۱</sup> اما جمله "ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم" با این مشکل مواجه نیست.

نکنه پیشگفته نظراً ما را از واریسی مستندات و شواهد قرآنی علیه نظریه روایت رؤیاهای بی‌نیاز می‌کند اما به سبب رسوخ نظریه تلاوت در پس ذهن جمهور مؤمنان و رواج نسبتاً اندک تفکیک



سطوح گفتمانی، از نظر پراگماتیک خوب است استدلال‌های قرآنی پیشگفته را واریسی کنیم تا ببینیم آیا به کار نفی دو ادعای سروش می‌آید یا خیر. این مناقشات جدلی را در دو گام پی می‌گیریم.

در گام نخست می‌پرسیم: آیا "شواهدی که به صراحت می‌گویند، قرآن قول یا تعلیم یا تنزیل جبرئیل است و البته او پیام الهی را با امانت کامل می‌گیرد و به پیامبر(ص) القاء می‌کند [و] در فرایند وحی قرآن، پیامبر، «مخاطب» و جبرئیل، «متکلم» است و او پیام الهی را به پیامبر با امانت کامل ابلاغ می‌کند؟" براستی نافی نظریه رؤیاهاست؟ چه چیزی سبب شده این آیات نافی نظریه رؤیاهای به‌شمار روند؟ چرا نظریه رؤیاهای نافی این گزاره‌ها تصور شده است؟

به نظر می‌رسد سبب این باشد که از آیات شریفه "قرآن سخن فرستاده‌ای گرامی یعنی جبرئیل است"، "روح الامین آن را به زبان عربی روشن بر دلت نازل کرد، تا از [جمله] هشداردهندگان باشی" و "آن را روح القدس از طرف پروردگارت به حق فرود آورده، تا کسانی را که ایمان آورده‌اند استوار گرداند"، تفسیری می‌کنیم که آن تفسیر با نظریه رؤیاهای منافات دارد. سخن را به معنای تحت اللفظی تولید صدا می‌گیریم و مراد از آیه را سخن گفتن فرشته محسوب می‌کنیم، فرستاده را به معنای پیک یا سفیر می‌گیریم و نزول را به معنای ظاهری پایین آوردن و "به زبان عربی روشن" را قید "نزل" می‌گیریم و همان مفروضات عامه مسلمانان را در باره متافیزیک نزول و فرشته و وحی را مسلم می‌گیریم. طبیعی است که تفسیر حاصل از این رویکرد با نظریه رؤیاهای ناجور به نظر آید. به جای این تفسیر، می‌توان تفسیر دیگری بر اساس همان مبانی سنتی از آیات داشت که منافاتی با نظریه رؤیاهای نداشته باشد. سخن به معنای اظهار منظور(ابداء ما یراد) و نه منحصرأ تولید صدا یا نگاشت یا مطلق علائم است. نمونه این کاربرد در جاهای دیگر قرآن فراوان است: یوم نقول لجهنم هل امتلئت فتقول هل من مزید، انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول له کن فیکون، فقال لها و للارض اثتیا طوعا او کرها قالتا اتینا طائعتین. در هیچ یک از این استعمال‌ها قول به معنای تولید صدا و نگاشت و علائم نیست. در باب سخن رسول امین نیز می‌تواند همین معنا مراد باشد. ثانیاً آیه در مقام بیان این نیست که قرآن چگونه بر پیامبر آشکار شده تا بتوان برای نفی نظریه‌ای پدیدارشناختی بدان استناد کرد. بلکه در مقام نفی اتهام‌های ملحدانی است که می‌گفتند انه لقول البشر. آیه می‌گوید قرآن بافته‌های محمد نیست که به دروغ به خدا نسبت دهد بلکه گفته‌های فرستاده‌ای گرامی است. لذا سیاق آیات بحث کلامی حقانیت قرآن است نه بحث پدیدارشناسی قرآن. طبعاً دلالتی بر این ندارند که پیامبر مؤلف قرآن نبوده است. عبارت "بلسان

عربی مبین " را می‌توان متعلق به "مذربین" دانست نه به فعل "نزل". در این صورت آیات هیچ دلالتی ندارند بر آنکه جبرئیل مؤلف قرآن به زبان عربی بوده است.

افزون بر این، برای نفی دو نظریهٔ سروش به استناد آیات سورهٔ تکویر و سورهٔ شعراء، باید یک مقدمهٔ متافیزیکی افزود: "روح الامین" و "رسول کریم" شخصیت واحدی هستند متمایز از هویت پیامبر که نقش واسطه بین او و خداوند را بازی می‌کنند. البته تصور عموم مردم همین طور است. اما سروش معتقد است این نگاه تصویری عامیانه بیش نیست که بامبانی فلسفی سره جور در نمی‌آید (سروش، طوطی و زنبور، ص ۱۱). در متافیزیک صدرایی به روایت سروش، جبرئیل از مراتب وجود پیامبر است. لذا آن مقدمهٔ متافیزیکی مردود است. در نتیجه، نزل به الروح الامین و قول رسول کریم با نظریهٔ سروش هم سازگار است؛ یک مرتبه از مراتب پرشدگی پیامبر از خداوند تجلی شخصیت او در مقام جبرئیل است که در آن مرتبه حقیقت پیام خداوند را تجربه وجودی می‌کند و در قالب گفتار روایت می‌کند و بدین سان به دیگران منتقل می‌سازد.

در گام دوم، توضیح می‌دهیم که برخی آیات قرآن که دربارهٔ خود قرآن هستند در پارادایم روایت تبیین بهتری پیدا می‌کنند، تا در پارادایم تلاوت و می‌توان این را جدلاً شاهدهی به نفع نظریهٔ رؤیایا دانست. صورت بندی این استدلال بدین قرار است:

- اخبارهای قرآن در بارهٔ خود، شامل خود آن اخبارها نیز می‌شود.
- در پارادایم روایت، این اخبارها گزارش پیامبر از دریافت‌های وحیانی اوست.
- در پارادایم تلاوت، این اخبارها گزارش شخصی دیگر غیر از پیامبر (مثلاً جبرئیل) دربارهٔ یک متن است.
- وقتی اخبار پیامبر گزارش او از تجربهٔ خود باشد، هویت تجربه در هویت گزارش تنیده است. طبعاً هر وصف الف را که برای تجربه‌اش می‌گوید برای گزارشش هم می‌گوید و بالعکس. لا جرم، اخبارش هم متصف به وصف الف خواهد بود.
- وقتی تلاوت پیامبر واگویی گزارش شخص دیگری در بارهٔ متن است، آنگاه دلیلی نداریم که آن گزارش جزء آن متن باشد بلکه به‌طور طبیعی باید خارج از آن باشد زیرا دربارهٔ آن است. مثلاً داوری دادستان دربارهٔ گزارش پلیس از یک حادثه جزء آن گزارش نیست بلکه خارج از آن است. وصفی که در آن داوری برای آن گزارش بیان می‌شود خود به‌خود برای آن داوری ثابت نیست. آیات توصیفگر قرآن به منزلهٔ داوری در بارهٔ گزارش است. لا جرم، اوصاف برشمرده برای قرآن در این آیات، شامل خود این آیات نخواهد بود.

- لکن مؤمنان معتقدند این آیات هم مانند دیگر آیات قرآن متصف به اوصاف حق، من عندالله، شفاء، رحمة و...اند.

پس: نظریه روایت بهتر می تواند آیات راجع به قرآن را توضیح دهد.

مثلاً قرآن در باره خودش می گوید: "وبالحق انزلناه و بالحق نزل"، "ماينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى"، "انا انزلناه فى ليلة مباركة"، "بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ". "و هذا كتاب انزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ...". خود این آیات بخشی از قرآن هستند لذا آنچه در باره قرآن می گویند درباره خودش صادق است. لذا عبارت "ماينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى" در باره خودش صادق است یعنی سخنی دلخواه نیست بلکه وحی است.

بر اساس نظریه رؤیاهای پیامبر حقیقت انکشاف حقایق الهی بر خود را مشاهده می کرد مانند دیگر حقایق الهی که مشاهده می کرد. این مشاهدات را در زبان خواب بیان می کرد. آیات فوق الذکر جامه زبانی برای بیان حقیقت انکشاف حقیقت الهی بر او و رخداد این انکشاف و بیانی شدنش در شبی مبارک است (سروش، ص ۲).

لکن بر اساس نظریه سنتی، در ورای کلمات القا شده بر پیامبر، تجربه ای از انکشاف حقایق وجود ندارد؛ تجربه نبوی عبارت از همین تلقی کلمات است (نکونام، محمد رضا، ص ۲). انا انزلناه و ما ينطق عن الهوى سخنان خداوند یا جبریل است که پیامبر شنیده و فقط نقل می کند. این سخنان راجع به مثلاً سوره حمد است. خدا می گوید سوره حمد را در شب قدر نازل کرده است. دلیلی نداریم که این تعبیرها خودشان هم جزء قرآن باشند. بلکه نباید جزء قرآن باشند چون در باره قرآن اند.

به عبارت دیگر، یا فرض را بر این می گذاریم که خود این آیه "انا انزلناه فى ليلة مباركة" در شب قدر نازل شده است یا فرض می کنیم که این آیه وقتی دیگر نازل شده است. در فرض دوم، این آیات محکوم احکامی نخواهند بود که برای قرآن بیان می کنند و این خلاف باور مؤمنان است. در فرض اول، این آیات محکوم احکامی خواهند بود که برای قرآن ذکر می کنند. لکن برای اینکه این آیات محکوم این احکام باشند باید خود جزء قرآن باشند زیرا آن احکام در باره قرآن ثابت اند. اما تعلق این آیات به قرآن در عین حالی که بیان اوصاف قرآن هستند یک مشکل خاص پدید می آورد؛ سبب می شود اخبار اخبار نباشد. انا انزلناه فى ليلة القدر گزارشی صادق است. در نتیجه، واقعاً رویداد خاصی در زمان خاصی رخ داده است؛ شب قدر خداوند قرآن را نازل کرده است. قرآن مشتمل بر این آیه است. پس در شب قدر خدا نازل کرده است: انا انزلناه

فی لیلۃ القدر. در شب قدر جبرئیل در گوش پیامبر خوانده است: انا انزلناه فی لیلۃ القدر. معنای گفته جبرئیل همان کار زمزمه کردن این عبارت در گوش پیامبر است. اینجا فعل اخبار کردن همان مفاد اخبار می‌شود. اما چنین چیزی با اخبار سازگار نیست. کنش زبانی اخبار نیاز دارد به اینکه واقعیتی وجود داشته باشد که فعل اخبار کردن (که خودش واقعیتی دیگر است) از آن گزارش بدهد. فرق بین اخبار و انشاء در همین جاست. مثلاً با فعل تملیک، واقعیت تملیک تحقق می‌یابد. اما با فعل اخبار واقعیت اخبار شده تحقق نمی‌یابد بلکه فقط گزارش می‌شود. باید انزال قرآن در شب قدر یک واقعیتی باشد نفس الامری مستقل از گزارش خدا یا جبرئیل از آن. زمزمه کردن این جملات خبری در گوش پیامبر بوسیله جبرئیل، اخبار از آن واقعیت باشد. اما نظریه تلاوت قادر نیست این شرط را برآورده کند. در نظریه تلاوت، انزال آیه اول سوره قدر مساوی است با تلاوت آن در گوش پیامبر در شب قدر و این عیناً همان فعل اخبار کردن است لذا فعل اخبار کردن عین همان واقعیت اخبار شده است. در عین حال، نظریه تلاوت انزال وحی را همان خواندن کلمات در گوش پیامبر می‌شمارد. در نتیجه، نظریه تلاوت در تبیین آیات مشتمل بر بیان اوصاف قرآن ناکام است.

این مشکل در نظریه روایت بروز نمی‌کند. رازش این است که روایت رؤیا جنبه زبانی تجربه وحیانی است و هردو با هم یک حقیقت را تشکیل می‌دهند. در مواجهه با قرآن، ما با یک نفر مواجهیم. هم تجربه می‌کند و هم تجربه‌اش را زبانی می‌کند و همو آن را به ما منتقل می‌کند. روایت پیامبر از دریافت‌هایش شامل روایتش از دریافت‌هایش در باره دریافت‌هایش هم می‌شود چنانکه دریافت‌های او هم دریافت حقایق آفاقی است هم دریافت حقایق انفسی خویش. هر جمله قرآن روایت یک انکشاف است و بین انکشاف‌ها نسبت‌های متفاوتی برقرار می‌شود. "انا انزلناه فی لیلۃ القدر" بیان زبانی تجربه پیامبر است از تجربه وحیانی خویش. اخبار از رخدادی مستقل نیست که باید غیر از همان رخداد اخبار از آن باشد.

### ۳. منافات نظریه با برخی آموزه‌های قرآنی

ناقصدانی معتقدند قرآن تعالیمی دارد که نظریه روایت رؤیاها با آنها سازگار نیست. بنا براین، این نظریه قابل دفاع نیست. وجوه مختلفی برای منافات نظریه با تعالیم قرآنی ذکر شده که هر کدام را به تفکیک می‌آوریم و سپس ارزیابی می‌کنیم.

الف. در نظریه رؤیاهای، "شأن فاعلی پیامبر برجسته تر است یعنی خود پیامبر در فرایند وحی آمریت دارد و «وحی تابع پیامبر است نه پیامبر تابع وحی» ... "اما قرآن می گوید:

اتبع ما یوحی الیک و یا قل انما اتبع ما یوحی الیّ. بنا براین پیامبر تابع وحی بوده نه وحی تابع پیامبر (انصاری و دیگران، ص ۱۷).

ب. قرآن تمایز بین پیامبر و انسان‌های عادی را از بابت وحی و نه رؤیای صادقانه می‌گذارد ولی نظریه سروش آنرا به رؤیای صادقانه بازمی‌گرداند. "مطابق آیات قرآن پیامبر موظف به ابلاغ وحی‌ای است که از جانب خداوند دریافت می‌کند. قرآن به او تأکید کرده است که به مخاطبانش بگوید بشری اند آن‌ها است و تنها وجه تمایزش این است که به او وحی می‌شود «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحی إِلَیَّ» (کهف/ ۱۱۰). بدیهی است وجه تمایز پیامبر از دیگران مشاهده رؤیای صادقانه در خواب نبود، زیرا بسیاری از انسان‌ها تجربه مشاهده چنین رؤیاهایی را دارند و از این نظر میان پیامبران و غیر پیامبران تفاوتی نیست. برخلاف نظر آقای سروش به او وحی می‌شده که به دیگران بگو خدا و معبودشان یکی است «قُلْ إِنَّمَا یُوحی إِلَیَّ أَنَّمَا إِلَهُکُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ» (انبیاء/ ۱۰۸). قرآن علاوه بر وحی از رؤیا نیز سخن گفته است. این دو واژه در قرآن به دو معنای مختلف به کار رفته‌اند... تفاوت این دو برای مخاطبان اولیه وحی کاملاً روشن بوده است. پیامبر هرگز به مسلمانان نگفت که قرآنی که به او وحی می‌شود رؤیاهای اوست، بلکه گفت: «إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحیٌ یُوحی» (نجم/ ۴) اما آن هنگام که در رؤیا دید که به همراه مسلمانان حج می‌گزارد به آنان گفت که در رؤیا چنین دیده است. ... چنان که پیداست قرآن از رؤیای پیامبر به صراحت به عنوان «رؤیا» یاد می‌کند و وحی و رؤیا در قرآن به یک معنا به کار نرفته‌اند. به دیگر سخن نمی‌توان در این آیه به جای «رؤیا» کلمه «وحی» را نشانند و آن را چنین ترجمه کرد: (همانا خداوند وحی پیامبرش را به حق راست آورد...) کما این که در آیه «...ما جَعَلْنَا الرُّؤِیَا الَّتِیْ أَرْتَاکَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِی الْقُرْآنِ وَ نُخَوِّفُهُمْ فَمَا یَزِیدُهُمْ إِلَّا طُغْیَانًا کَ کَبِیراً» (اسراء/ ۶۰) نمی‌توان به جای واژه «رؤیا» واژه «وحی» را نشانند و آن را چنین ترجمه کرد: (...ما وحی‌ای را که نشانت دادیم جز فتنه‌ای برای مردم قرار ندادیم...) تفاوت معنایی این دو واژه در قرآن چنان روشن است که تنها در رؤیا می‌توان آن‌ها را به جای یکدیگر نشانند!! " (آرمین، ص ۱۱)

ج. سروش قرآن و فرشتگان و ... را محصول خیال پیامبر می‌داند در حالی که مؤمنان بر اساس خود قرآن تأکید دارند که وحی راستین الهی است و فرشتگان موجودات مجرد مینوی مستقل

هستند نه محصول خیال پیامبر. "ملاحظه می‌شود که در این آیه ایمان به فرشتگان حتی مقدم بر پیامبران و مستقلاً یاد شده، و عنایت داشته باشند که فرشتگان از نظر قرآن و اسلام و نیز یهودیت و مسیحیت، موجودات مجرد مینوی با هویت مستقل‌اند و آن را فرآورد خیال خلاق و هنری پیامبران نشمارند. بحث درباره جبرئیل و فرشتگان را در طی این مقاله خواهیم آورد" (خرمشاهی، ص ۱).

۵. آیات فراوانی در قرآن تصریح می‌کنند به اینکه خداوند سخن گفته است، وحی کلام خداست و قرآن مکرر به پیامبر خطاب می‌کند. بنابراین، نظریه روایت رؤیاها خلاف قرآن است (طباطبایی، ص ۸).

هم معاد جسمانی از آموزه‌های قرآن است ولی سروش آن را رد می‌کند بنابراین، نظریه او تبیین پدیدارشناختی وحی نیست. "حیات شخصی پس از مرگ، وعده ادیان ابراهیمی است. به همین دلیل حدود یک سوم آیات قرآن درباره زندگی شخصی پس از مرگ است. سروش به دلایل فلسفی و علمی نمی‌تواند زیر بار این ادعا رود. او بخشی از این دلایل را در "تعبیر معاد در تئوری رؤیاهای رسولانه" توضیح داده و همین امر نشان می‌دهد که فرضیه او پدیدارشناسی وحی یا قرآن نیست. می‌گوید تمامی تصاویر قرآنی درباره زندگی پس از مرگ را محمد در خواب دیده است. نباید آنها را به معنای واقعی تفسیر کرد، بلکه با تعبیر آنها باید نشان داد که معاد؛ مادی/جسمانی نیست" (گنجی، ص ۲۳، ۱).

و. یکی از وجوه منافات نظریه رؤیاها با قرآن این است که به ما می‌آموزد که تأویل رؤیا منحصرأ بیان مفاد پیشگویی از حادثه‌ای است که بعداً رخ خواهد داد و نه رمز گشایی از متنی که قرار است هدایتگر باشد اما نظریه رؤیاها تأویل را همان خوابگزاری و راه فهم متن قرآنی تلقی می‌کند. این تلقی با فرهنگ قرآن بیگانه و بدعتی در دین است. "خواب‌گزاری" ترجمه فارسی «تعبیر خواب» در زبان عربی است که فقط یک بار در قرآن، آن هم از ذهن و زبان فرعون خطاب به درباریان، برای بازگشایی گره خوابی که دیده بود، آمده است. «تعبیر» با عبرت هم‌ریشه است و بر «عبور» از ظاهر دلالت می‌کند. اما قرآن همواره در مورد «رؤیا»، واژه «تأویل» را به کار برده است که معنای «وقوع خارجی یک خبر و نتیجه یا علت غایی» دارد، مثل تأویل قیامت یا وعده‌های دیگر قرآن، یوسف در تأویل خواب دو یار زندانی یا فرعون مصر نیز دقیقاً بر وقوع اتفاقی در آینده خبر می‌داد، نه تفسیر معضلات معرفتی و هدایتی و اصولاً تأویل امری

توضیحی و از قبیل شرح و تفسیر نیست. آیا اصطلاح تأویل متن یا «خواب‌گزاری» برای فهم آیات قرآن با فرهنگ این کتاب بیگانه و بدعتی در دین نیست؟ (بازرگان، ص ۴).

ز. قرآن برای جبرئیل شخصیت مستقل قائل است و ما را به ایمان به او دعوت می‌کند اما نظریه رؤیاهای نقش جبرئیل را کم‌رنگ کرده استقلال وجودی او را سلب می‌کند. لذا این نظریه خلاف قرآن است. "... همه کاره کردن پیامبر و حذف شخصیت جبرائیل به عنوان واسطه فیض، با آیات بسیاری از قرآن که از ما ایمان به جبرائیل را طلب می‌کند و دشمنی با او را رد می‌کند (بقره/۹۸). یا به سختی پس از بیان رد دشمنی با او می‌گوید: قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ وَ نَقَشَى بِرَأْسِ رَسُولِ امِينِ كِه دَر جَابِي دِيْكَر قَائِل اسْت، اِيْن نَظْرِيَه بَا قُرْآن سَاز گَارِي نَدَارْد، اِگَر كَسِي اِيْن قُرْآن رَا هَم قَبُول نَدَاشْتَه باشد، نَمِي تَوَانْد بَا اسْتِنَاد بَه اِيْن كِتَاب چنين مطالبی را استخراج کند، تا چه رسد به کسی که می‌خواهد بر اساس این متن تفسیر و تأویل کند" (ایازی، ص ۳۳). "اینکه پیامبر(ص) در عالمی مثل خلسه یا رؤیا شاهد مناظر اخروی و غیبی باشد و در عین حال، این مناظر از طریق فرشته وحی به او القاء شده باشد، بی‌اشکال است؛ اما اینکه بیان قرآن بی واسطه از سوی خود پیامبر باشد، با ظاهر آیات قرآن سازگار نیست" (نکونام، ص ۴۲).

### ارزیابی

نقدهای یادشده صورت برهان خلف دارند. اگر فرض کنیم ج آموزه‌ای قرآنی است و فرض کنیم که نظریه رؤیا مستلزم نفی ج است، باید نتیجه بگیریم که نظریه رؤیاهای غلط است. اما آیا استدلال‌های بالا موفق‌اند؟

اشکال (الف) بر مغالطه اشتراک لفظ استوار است. تبعیت پیامبر از وحی در آیه شریفه به این معناست که او از جانب خودش سخنی نمی‌گوید، امر ونهی نمی‌کند بلکه هر چه به عنوان پیامبر می‌گوید و انجام می‌دهد سخن و فرمان خداوند است. این موضوعی کلامی است و تأکید بر استناد حقیقی ادعاهای پیامبر به خداوند در پاسخ به منکرانی که نبوت پیامبر را قبول نداشته او را جاعل یا شاعر یا کذاب می‌خواندند. اما تبعیت وحی از پیامبر معنایی پدیدارشناختی دارد. یعنی در عالم درونی پیامبر، وقتی رخداد وحی وقوع می‌یابد، این شخص پیامبر است که بدان شکل می‌بخشد و در نتیجه وحی تابعی از شخصیت اوست. اگر او به مرتبه‌ای از قرب الهی نایل نمی‌شد، نفس شریفش قادر به جوشش و خلق این پدیدار نمی‌گردید.

استدلال (ب) یک آموزه قرآنی را پیش می‌کشد که مدعی است سروش قادر نیست بدان وفادار بماند. قرآن فرق پیامبر با انسان‌های عادی را در عنصر وحی معرفی می‌کند اما سروش آن را در رؤیابینی معرفی می‌کند و این دو در قرآن عین هم نیستند بلکه دو چیز متفاوت‌اند. لکن این استدلال بر فرضی نادرست استوار است. فرض استدلال این است که در نظریه سروش واژه "رؤیا" در معنای حقیقی به کار رفته و این همان معنایی است که رؤیا در قرآن به آن معنا به کار می‌رود. چون این معنا با معنای حقیقی وحی متفاوت است پس نظریه رؤیاها مابه‌الامتياز پیامبر را چیزی متفاوت از آن می‌داند که صریح قرآن است. اما "رؤیا" در اصطلاح سروش استعمال استعاری شده و در تبیین پدیداری چیزی به کار رفته که در قرآن از آن به "وحی" تعبیر می‌شود. درست است که نمی‌توان واژه "وحی" را با "رؤیا" در اصطلاح قرآن جابجا کرد. اما می‌توان مدلول واژه "وحی" را با استفاده از پدیده‌های دیگر که مجازاً "رؤیا" می‌نامیم توضیح داد. بحث این است که وحی چگونه پدیداری است؛ اصوات مسموع است یا الفاظ مکتوب مشاهده شده یا ادراکی فراطبیعی و انکشافی بالاتر از انکشاف حسی و عقلی که نقل آن توسط کاشف، قرآن را نتیجه داده است. یک گوشه این انکشاف مربوط است به وقایعی شخصی در زندگی پیامبر: خواب فتح مکه و خواب بوزینه‌ها روی منبر و خواب تعداد اندک دشمنان و ... موضوع‌های دیگر این انکشاف هم به حقایق غیبی و شهادتی جهان ارتباط دارد. همه اینها محتوای چیزی را تشکیل می‌دهد که قرآن وحی می‌نامد و سروش پدیدارشناسی‌اش می‌کند و نام آن را رؤیا می‌گذارد. در نتیجه آنچه نظریه سروش ایجاب می‌کند آن چیزی نیست که قرآن نفی می‌کند. صورتبندی استدلال (ج) از این قرار است:

- آموزه قرآنی ج می‌گوید فرشتگان موجوداتی حقیقی و مجردند.
  - نظریه سروش اقتضا می‌کند فرشتگان موجوداتی خیالی باشند و مجرد نباشند.
  - پس: نظریه سروش خلاف آموزه‌ای قرآنی است.
- اگر مقدمات این استدلال صادق بود نتیجه می‌داد که نظریه روایت رؤیاها کاذب باشد. اما مقدمات نه فقط محل خدشه بلکه معرکه آراء اهل دیانات‌اند. برخلاف ادعای ناقد محترم، قرآن هیچ‌جا در باره وضعیت متافیزیکی موجوداتی که از آنها به عنوان فرشته و روح و رسولان غیر انسی نام برده سخنی نگفته است. فیلسوفان و متکلمان هم هیچ اجماعی در این موضوع ندارند. اغلب متکلمان قدیم فرشتگان را موجودات مادی می‌شمردند<sup>۲</sup> (لاهیجی، ص ۳۳۶). برخی فیلسوفان مانند سهروردی آنها را موجوداتی فراتر از سطح مادی دانسته‌اند<sup>۳</sup> (سهروردی، ج ۳،



ص ۵۴۸). ملاصدرا آنها را به سه دسته تقسیم کرده است: ساکنان نشئه حسی و ساکنان نشئه خیالی و ساکنان نشئه عقلی<sup>۴</sup> (شیرازی، ص ۳۱۸). از سوی دیگر، فرق است بین اینکه صاحب نظریه‌ای ج را نفی کند یا نظریه‌اش مقتضی نفی ج باشد. نیز فرق است بین اینکه نظریه‌ای از فرض ب بی‌نیاز باشد با اینکه بر نفی ب استوار باشد. بحث پدیدارشناختی وحی منطقی و مفهوماً ایجاب نمی‌کند که موجودات مجردی موسوم به فرشتگان وجود داشته باشند یا نه و تبیین سروش وجود چنان و سائطی را لازم ندارد. این البته نقطه قوتی مهم به‌شمار می‌رود.

استدلال (د) مصادره به مطلوب است. در قرآن داریم "کلم الله موسی تکلیما"، "ماکان لبشر ان یکلمه الله الا من وراء حجاب" "اذ قال الله یا عیسی... و نیز ده‌ها خطاب به پیامبر داریم. لکن دلالت این آیات بر اینکه سخن گفتن خداوند یعنی تولید نشانه‌های زبانی به‌طور مستقیم یا با وساطت جبرئیل یا از طریق شخص پیامبر بستگی به تفسیری است که از این آیات بشود. این تفسیر هم مبتنی بر پیشفرضی است که در باب صفات الهی داریم. در نتیجه، نمی‌توان به استناد این آیات آن پیشفرض را اثبات یا نفی کرد.

در مورد استدلال (ه)، توضیح چند نکته لازم است. "معاد جسمانی" اصطلاحی است که متفکران مسلمان برای توضیح فهمشان از آموزه جاودانگی حیات انسانی ساخته‌اند. آموزه جاودانگی را قرآن بسط داده اما از این اصطلاح استفاده نکرده است. انواع تبیین‌ها را از این اصطلاح و از آن آموزه در تاریخ داده‌اند. بیان ناقد یکی از آنهاست که با فهم متعارف مؤمنان هم قرابت دارد. یکسان‌پنداری یکی از این تبیین‌ها با مراد قرآن انحصارگرایی تفسیری است لذا از نظر روشی نادرست است. نمی‌توان گفت چون نظر فلان شخص با نظر من در باب معاد جسمانی که قرآن باور دارد یکی نیست، پس توضیح آن شخص در باره پدیدارشناسی قرآن درست نیست. اگر این روش صحیح باشد باید گفت نظریه ملاصدرا هم از معاد جسمانی معاد قرآن نیست چون من معاد قرآن را طور دیگری می‌فهمم.

ملاصدرا در معادشناسی خود استندهای فراوانی به قرآن کرده است. انصاف علمی اقتضا دارد بگوئیم این نظریه فهم او از معاد قرآن است. به همین سان، براساس مبنای تعبیری سروش، فهمی از جاودانگی حیات انسانی حاصل می‌شود که می‌توانید اسم آن را هرچه دوست دارید بگذارید. اگر سروش بگوید آنرا معاد جسمانی مادی نمی‌نامم کار خوبی کرده چون از اغتشاش ذهنی ممانعت کرده است. اما تبیین او هم یک توضیح روشمند مجاز خواهد بود. در هر حال، بر اساس تغایر دیدگاه سروش در باب معاد نمی‌توان نظریه‌اش را در باره وحی ابطال کرد.

اشکال (و) قدری تفاوت ساختاری دارد. ناقد با توضیح کاربردهای واژه تأویل و واژه تعبیر در قرآن می‌کوشد نتیجه بگیرد که کاربرد سروش از اصطلاح تعبیر برای راه بدیل تفسیر برای فهم قرآن، خلاف قرآن و احیاناً بدعت گذاری در دین است. تأویل رؤیا در قرآن معنایی دارد و تعبیر رؤیا معنایی دیگر. از سوی دیگر، خوابگزاری که به نظر سروش راه درست فهم قرآن است به معنای تعبیر است. تعبیر متضمن عبور از ظاهر به باطن است اما تأویل متضمن وقوع بعدی چیزی است که پیش‌بینی شده است.

از دو جهت ممکن است نظریه سروش بدعت و خلاف قرآن باشد: یکم، برای فهم قرآن به جای تفسیر آیات تأویل آیات را می‌نشانند در حالی که قرآن تأویل را تنها برای رؤیا تجویز می‌کند دوم تعبیر را همان تأویل می‌شمارد در حالی که در قرآن این دو متفاوت‌اند. در نتیجه نوعی عبور از ظاهر قرآن تجویز می‌شود که ظاهراً بدعت در دین است.

مشکل اصلی این استدلال همان مشکل مشترک همه چهار استدلال قبلی است: اول زبان قرآن را زبان بیداری و گزارش امور واقع فرض کرده و بر آن اساس آیات را طوری تفسیر کرده است که الزاماتی بر تفسیر و تعبیر و تأویل قرآن بنهد که نظریه رؤیاها متضمن نقض آنها باشد. آنگاه مخالفت نظریه با قرآن را نتیجه گرفته است. این استدلال دوری است. وانگهی، حتی اگر جدلاً نظریه تلاوت مفروض باشد، باز هم می‌توان در این استدلال خدشه کرد. با پذیرش اختصاص "تأویل" به ظهور و وقوع امر پیش‌بینی شده و "تعبیر" به مورد فرعون در استعمالات قرآنی، این احتمال هنوز وجود دارد که خواب‌های وحیانی پیامبر از سنخ خواب‌های یوسف باشد که قرآن حکایت می‌کند اما تأویل خواب‌های پیامبر منحصر در وقوع رخدادهای پیش‌بینی شده نباشد بلکه شامل رمزگشایی از اسراری باشد که در آینده‌های بس دورتر ممکن گردد. قرآن در باره تأویل خودش نگفته است که باید وقوع رخدادهایی باشد که قرآن پیش‌گویی کرده است. تأویل چیزهایی را حکایت کرده است که ما امروز تحقق پیشگویی می‌شماریم. اگر از اینجا نتیجه بگیریم که تأویل خود قرآن هم باید از سنخ تأویل خواب یوسف باشد، آنگاه دچار مغالطه خلط مفهوم و مصداق شده‌ایم. از اینکه همه مصادیق تأویل در قرآن دارای وصف ف هستند نتیجه گرفته‌ایم که مفهوم "تأویل" لزوماً همراه ف است.

در اشکال آخر نیز نتیجه استدلال در مقدمات عیناً اخذ شده است. ناقد بر اساس تفسیر آیاتی از قرآن گزاره‌ای را نتیجه می‌گیرد: جبرئیل شخصیت مستقلی است واسطه وحی به پیامبر که تکالیفی برای ما نسبت به او در قرآن مقرر شده است. آنگاه از نظریه رؤیاها استنباط می‌کنند که

جبرئیل شخصیت مستقلی نیست. سپس به سبک خلف نتیجه می‌گیرد که لوازم نظریه رؤیاهای با این آموزه قرآنی منافات دارد. مشکل این استدلال در همان گام نخست است. استقلال شخصیت جبرئیل به عنوان واسطه وحی، نتیجه تفسیری از آیات قرآن است که تنها بر اساس فرض گرفتن نظریه تلاوت ممکن می‌شود. محل نزاع همین فرض پایه است. لذا لوازم نظریه رؤیاهای قطعاً با این تفسیر از آیات منافات دارد اما این نتیجه نمی‌دهد که با آموزه‌ای قرآنی منافات داشته باشد. استظهار از آیات نیز تابعی از پیشفرض‌های مفسر است. اگر ناقدان صریح می‌گفتند که بر اساس تفسیر آنان از آیات که مبتنی بر فرض نظریه تلاوت است، نظریه روایت رؤیاهای صحیح نیست، سخنشان از نظر محتوا درست بود اما فایده‌ای نداشت چون صرفاً معارضه ادعا به ادعا بود. حال که نظریه روایت رؤیاهای را خلاف ظواهر یا فلان آموزه قرآنی توصیف می‌کنند استدلالشان دوری است.

#### ۴. شواهد لفظی در قرآن علیه نظریه

در قرآن تعبیرهایی به کار رفته که شاهدند بر اینکه وحی مشاهدات پیامبر نبوده و قرآن روایت آنها در زبان خواب نیست بلکه کلمات و جملات قرآن توسط خداوند یا جبرئیل تألیف و خطاب به پیامبر القا شده است. امر "قل" و ضمیر "ک" در خطاب به پیامبر و تعریف و تمجیدهای قرآن از شخصیت او شواهد کافی برای ابطال نظریه رؤیاهای رسولانه‌اند. این شواهد را نمی‌توان از طریق حمل بر تفنن در تعبیر حل کرد.

آیات فراوانی بر گویندگی خدای سبحان و شنوندگی نبی اکرم دلالت دارد. سروش گفت: «به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است.» در حالی که: پروردگار به پیامبرش خطاب می‌کند: «قل هو الله احد» و می‌فرماید: (بگو): «آنچه در آسمان‌ها و زمین است، از آن کیست؟» بگو: «از آن خداست؛ رحمت (و بخشش) را بر خود، حتم کرده؛ (و به همین دلیل) به طور قطع همه شما را در روز قیامت، که در آن شک و تردیدی نیست، گرد خواهد آورد. (آری)، فقط کسانی که سرمایه‌های وجود خویش را از دست داده و گرفتار خسران شدند، ایمان نمی‌آورند. (بگو): «به من خبر دهید اگر عذاب پروردگار به سراغ شما آید، یا رستخیز برپا شود، آیا (برای حل مشکلات خود)، غیر خدا را می‌خوانید اگر راست می‌گویید؟! (خسر و پناه، ص ۵)».

این که گوینده‌ای که مخاطب خود را حاضر نمی‌بیند، در کلام ذهنی و نجوای درونی یا در نوشتاری با خود خطاب کند که: «بگو به دیگری یا دیگران که چنین است یا چنان است»،

امری مقبول و متعارف به نظر می‌رسد؛ ولی در کلام لفظی صوتی که گوینده، مخاطب سخن خود را حاضر می‌بیند و با او مستقیم در گفتگو است چنین خطایی مقبول و مانوس و متعارف نیست و موجب بشاعت در گفتار است، مثلاً ممکن است کسی در پیش خود بگوید یا در نوشته‌اش خطاب به خود یادداشت کند که: در باره فلان موضوع با زید چنین بگو، ولی وقتی با زید روبرو شد و خواست سخن خود را به او ابلاغ کند دیگر در مقام ابلاغ و در مقابل زید به خود نمی‌گوید که: به زید چنین بگو! پیامبر اکرم (ص) هم در مقابل ابلاغ با دیگران فرامین "قل" را آورده است و این نشان می‌دهد که قرآن، کلام پیامبر (ص) نیست و او هر آنچه را به وی القا می‌شده ابلاغ می‌نموده است. و چنانچه قرآن کلام پیامبر می‌بود حداقل در مقام ابلاغ، الفاظ "قل"ها را حذف می‌نمود تا از تعارف در سخن نگریزد و دیگران را هم به اشتباه نیندازد (اسدی، ص ۳).

چگونه این همه «قل»ها در قرآن و تغییر زبانی از غیاب به التفات، تأویل به تفنن می‌شود؟ چگونه قصه روشن داشته باشد، لازمه چنین توجیهی به شکل گسترده (۳۳۲ قل) باید همه این آیات را تأویل ببرید. اگر چنین تفننی است. آن همه هشدار، نقل قول‌ها، امر ونهی‌هایی که به پیامبر می‌شود، یستلونک، یستفونک، مجادله‌هایی که خبر می‌دهد، گفتگو‌هایی که با همسران خود می‌کند، هشدارهایی که به همسرانش می‌دهد و صدها آیه‌ای که هویت مستقلی را نشان می‌دهد، هم باز باید تفنن بگیرید. چه بگوییم آیا قرآن از باب تفنن مطالبی را در باره پیامبر می‌گوید: وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ (سوری/۵۲).... " چگونه این همه توصیف چون شرح صدر (شرح/۱) و دلسوزی فوق العاده (شعراء/۳) و خُلق عظیم (فلم/۴) و دیگر تعریف‌ها از پیامبر که چنین و چنان است، همه از زبان خودش آمده باشد؟ آیا همه تفنن است و او در باره خود حدیث نفس می‌کند؟ این کلام خدا است که می‌گوید: فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى (نجم/۳۲) (ایازی، ص ۱۵، ۱۶).

نخستین گام برای کشف ماهیت یک شیء بررسی خود آن شیء است. جناب سروش نیز در راستای همین گام برای کشف ماهیت وحی و قرآن سه نمونه قرآنی ذکر کرد؛ لکن اگر بخواهیم این گام را صحیح و استوار برداریم باید کل قرآن را ملاحظه کنیم. ... بیش از ۳۰۰ بار در قرآن کلمه قل به کار رفته است که در بیشتر آنها کاما واضح است که مخاطب شخص پیامبر است. در بسیاری آیات منادی با خطاب یا ایها الرسول و یا ایها النبی و... حضرت را ندا می‌دهد. در بسیاری دیگر حرف "ک" و "انت" و ضمیر مستتر افعال حضرتش را خطاب می‌کند (ساجدی و دیگران، ص ۸).

### ارزیابی

این انتقاد از نظریه رؤیاهای رسولانه می‌کوشد از قرآن شواهدی بیاورد که نشان می‌دهند اولاً کلمات قرآن خطاب به پیامبر القا شده‌اند و او آنها را فقط تلاوت کرده است (نکونام، ص ۱۰، ۱) لذا آیات قرآن نمی‌توانند روایت رؤیاهای پیامبر باشند و ثانیاً توجیهی که سرورش برای این شواهد ارائه می‌کند کافی نیست. حتی اگر بتوان "قل"های قرآن را تفنن در تعبیر دانست، ضمیرهای خطاب به پیامبر را نمی‌توان این طور توجیه کرد. اگر آنها را هم با هزار تکلف این چنین توجیه کنیم، یک جا گرفتار می‌شویم: ستایش‌هایی که از پیامبر در قرآن شده است. قرآن در باره پیامبر می‌گوید: انک لعلی خلق عظیم. بما رحمة من الله لت لکم. و لو کنت فظا غلیظ القلب لانفضوا من حولک. اگر این ستایش‌ها خطاب الهی به پیامبر نباشند بلکه طبق نظر سرورش روایت او از رؤیاهایش و ساخته پرداخته خودش باشد، لازم آید که پیامبر خود از خودش تمجید کرده باشد. این قبیح و خلاف فرمان قرآن است.

در توضیح این مسئله به چهار نکته می‌پردازیم. یکم، راه حل تفنن در تعبیر<sup>۵</sup>، همه خطاب‌های قرآنی به پیامبر را پوشش می‌دهد و فرقی بین قل یا ضمیر خطاب یا غیاب راجع به پیامبر نمی‌گذارد. دوم، خطابات قرآنی متوجه به شخص پیامبر از قضا از همان سنخ مقبول است و راز اینکه ناقد محترم آنها را از سنخ نامأنوس دانسته غلبه پیشفرض تلاوت بر ذهن ناقد است. سوم، ستایش‌های قرآن از پیامبر کماکان ستایش‌های خداوندند نه خودستایی‌های مذموم صرف نظر از اینکه قرآن را تلاوت یا روایت بدانیم. چهارم، اگر استدلال به عبارات قرآنی برای اثبات نظریه تلاوت روا باشد، استدلال به آیاتی دیگر برای نفی آن نیز روا خواهد بود و از اقصا آن شواهد کمتر نیستند.

استدلال به وجود "قل" در قرآن بر نظریه تلاوت براین اساس است که اگر آیات به تمام و کمال شنیده‌های پیامبر نمی‌بودند، فصاحت و بلاغت اقتضا می‌کرد که پیامبر آنها را در هنگام تلاوت بر مردم حذف کند و این با ابلاغ وحی منافات نمی‌داشت. وجود ضمایر خطاب و غیاب راجع به پیامبر در قرآن هم به همین ترتیب دلیل بر نظریه تلاوت تلقی شده‌اند. اگر تمام آیه "اذا کنت فیهم فاقم لکم الصلاة فلتقم طائفة منهم معک..." همین طور عیناً توسط خدا یا جبرئیل القا نشده بود فصیح‌تر این بود که پیامبر بگوید اذا کنت فیکم و اقم الصلاة فلتقم طائفة منکم معی...". اما چون عین کلمات از جانب خداست و پیامبر تنها موظف به ابلاغ است، هیچ دخل و تصرفی در جملات نکرده است. نظریه روایت رؤیاهای وجود قل‌ها را طوری توضیح می‌دهد که

نظریه تلاوت را الزام نکند. استفاده از فنون تعبیر مانند التفات از غیبت به حضور و بالعکس و خطاب‌های واسطه‌ای از باب "اریدک و اسمعی یا جاره" هم مسئله قل‌ها را و هم خطاب‌ها به پیامبر را یک جا حل می‌کند. اگر بین نزول قرآن و تلاوت آن بر مردمان تفکیک کنیم آنگاه وجود قل در قرآن از سنخ همان موارد مانوس و پذیرفتنی خواهد بود. پیامبر در کشف وحیانی به حقایق التفات می‌کند و در آن حالت خاص، پدیدار شدن حقایق عالم (و از قضا مهم‌ترین حقایق عالم) را زبانی می‌سازد. در این فرایند گاهی قصه می‌گوید گاهی امر و نهی می‌کند گاهی می‌ترساند گاهی با خود سخن می‌گوید گاهی به خود عتاب می‌کند و.... همه جور تفنن‌های زبانی ناخودآگاه به کار می‌روند تا بهترین بیان زبانی آن حالت پدیداری تحقق یابد. خطاب‌های خدا به انسان و انسان به خدا و انسان‌ها به یکدیگر، همه در این حالت به کار می‌روند. راز اینکه تصور می‌کنیم ذکر عبارت "بگو" در تلاوت آیات توسط پیامبر از سنخ خطاب به نفس قبیح است این است که فرض کرده‌ایم تلاوت قرآن توسط پیامبر بر مردمان تنها مؤلفه وحی زبانی شده است. چنانکه در نظریه سنتی، تعدد یا مراتب نزول وحی داریم، در نظریه روایت هم درجات و مراتب نزول داریم و هم نزول وحی غیر از قرائت و تلاوت آن است. در شرایط برقراری ارتباط وحیانی که سروش آن را رؤیای معصومانه می‌نامد، مرحله زبانی شدن توسط پیامبر تحقق می‌یابد. در بیداری و در مواضع مختلف، قرائت و تلاوت رخ می‌دهد و البته قرآن مرتبه نزول همان قرآن تلاوت شده است. لذا حذف نشدن قل‌های قرآن شاهدی علیه نظریه روایت نیست.

ستایش‌های قرآن از پیامبر تنها در صورتی می‌توانند شواهدی علیه نظریه روایت به حساب آیند که نظریه روایت بگوید عبارات قرآنی کلام خدا نیستند و کلام پیامبر هستند. معلوم است که در این صورت، ستایش قرآن از پیامبر تبدیل به ستایش او از خودش می‌شود و احتمالاً مشمول نهی کلی "لا تزکوا انفسکم" خواهد بود. لکن نظریه رؤیایا چنین ادعایی ندارد. این نظریه می‌گوید قرآن سخن خدا و سخن پیامبر است (سروش، بشر و بشیر، ص ۳). سخن پیامبر بودن برای قرآن همان سخن خدا بودن است. نزاع با نظریه تلاوت فقط در این است که تألیف وجه بیانی قرآن به زبان عربی کار پیامبر بوده یا کار خدا یا واسطه‌ای به نام جبرئیل. نفی واسطه و اسناد تألیف قرآن به پیامبر معادل یا مستلزم نفی اسناد آن به خدا نیست. خود پیامبر واسطه بین خدا و خلق است. بنا براین، ستایش‌های قرآن از پیامبر مانند همه آیات دیگر سخن خود خدا است. خدا از پیامبرش

ستایش می کند و از اعراب نکوهش می کند و از فردا انذار می دهد و به حق فرامی خواند و... پیامبر قالب زبانی این فعل الهی را مهیا می سازد.

اگر وجود "قل" و خطاب‌های متوجه به پیامبر در ضمائر راجع به او در قرآن بتوانند شاهی له نظریه تلاوت بشمار روند، برخی آیات دیگر از جمله اسنادهای مستقیم به خداوند هم باید بتوانند شواهدی علیه آن محسوب شوند. مثلاً قرآن می فرماید: "اذ قال الله يا عيسى اني متوفيك و رافعك الي ..."، "الله لا اله الا هو الحي ..."، و "الله الذي رفع السموات...". این نمونه‌ها بسیار بیش از آن‌اند که در این مجال احصا شوند. اگر عبارت پرداز این عبارات را پیامبر بدانیم، بسیار بلیغ و فصیح به نظر خواهند رسید. اما اگر مؤلف آنها خداوند باشد خلاف فصاحت خواهند بود. باید می فرمود: اذ قلت لعيسى يا عيسى اني متوفيك و...، انا الذي اتوفى الانفس حين موتها يا انا الله لا اله الا انا الحي القيوم چنانکه در تجلی بر موسی فرمود "انا الله لا اله الا انا فاعبدني و اقم الصلاة لذكري". ارجاع به خود با ضمیر "هو" در مخاطبه با دیگران (و نه در حدیث نفس) کمتر از کاربرد "بگو" در همان سیاق نامانوس نیست.

فرض جبرئیل به منزله شخص مشخص متفاوت با پیامبر که مؤلف قرآن باشد برای رهایی از این مشکل، چاره ساز نیست زیرا عین همین مشکل در آیه تکرار می شود که در باره جبرئیل است: "من كان عدوا لله و ملائکته و رسله و جبریل و میکال فان الله عدو للكافرين". اگر تألیف این عبارات کار او باشد فصیح تر آن است که بگوید: من كان عدوا لله و ملائکته و رسله و لی و لمیکال فان الله کذا. آیه "نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرين" نیز باید این طور می بود: نزلت به علی قلبک لتکون من المنذرين. آیه "ان تتوبا الی الله فقد صغت قلوبکما و ان تظاهرا علیه فان الله هو مولاہ و جبریل و صالح المؤمنین ... " مثال بارزی است از اینکه چه بگوییم عبارت پرداز خداوند است و چه بگوییم جبریل است و چه بگوییم خود پیامبر است ناچاریم تفننی در تعبیر را بپذیریم. اگر خداوند عبارت پرداز باشد باید می گفت ان تتوبا الی فقد صغت قلوبکما و ان تظاهرا علیه فانی مولاہ ... الخ. اگر جبریل عبارت پرداز باشد، افسح این است: ان تتوبا الی الله فقد صغت قلوبکما و ان تظاهرا علیه فان الله هو مولاہ و انا و صالح المؤمنین الخ. اگر پیامبر را عبارت پرداز بگیریم بهتر چنین می بود: ان تتوبا الی الله فقد صغت قلوبکما و ان تظاهرا علی فان الله هو ولیی و جبریل و صالح المؤمنین الخ. این نمونه نشان می دهد که اساساً این رویکرد صحیح نیست که به استناد سبک گفتاری در قرآن مؤلف قرآن (یعنی آن هویت مشخصی که پیام الهی را زبانی ساخته است) را تعیین کنیم.

و نکته آخر، اگر خطاب "قل" جزء قرآن نمی‌بود و تنها جمله‌های بعد از آن (به اصطلاح مقول قول) جزء قرآن به‌شمار می‌رفت، آنگاه استدلال به این خطابات برای رد نظریه سروش تمام بود. مثلاً فرض کنیم اخبار متواتری می‌داشتیم که کسی غیر از پیامبر نقل می‌کرد که صدای خدا را شنیده که به پیامبرش می‌گفته "بگو" یا جبرئیل را دیده که نزد پیامبر آمده و به او گفته "بگو". بعد، خدا یا جبرئیل آیاتی را بر او می‌خوانده است. بعد پیامبر همان شنیده‌هایش را دوباره و چند باره برای مردم خوانده و به تواتر آن قرائت‌های نبوی به ما رسیده است. در این صورت، این نقل‌های متواتر دلیل کافی هستند بر اینکه آیات قرآن توسط خدا یا جبرئیل تالیف شده و توسط پیامبر فقط خوانده شده و لذا "قل"ها مانع‌اند از اینکه فرض کنیم آنچه پیامبر آورده روایت اوست از مشاهداتش و نه بازخوانی شنیده‌هایش. در این حالت فرضی، "قل" جزء قرآن و لذا محکوم احکام آیات و جملات و کلمات قرآن نیست. اما وضع واقعی طور دیگری است. "قل"های قرآن هم جزء قرآن‌اند. لذا محکوم احکام قرآن‌اند. اگر قرآن تلاوت است "قل"ها هم تلاوت شده‌اند اگر روایت است "قل"ها هم روایت شده‌اند. در نظریه تلاوت، خدا به پیامبر گفته "بگو" او الله یگانه است "در نظریه سروش، پیامبر این حقیقت را تجربه کرده و بر زبان آورده است: "بگو او الله یگانه است". تجربه کشفی پیامبر این است که باید هدایتگر به توحید الهی باشد. چنین نیست که در سناریو سنتی، خدا فقط گفته "بگو" و آنچه را باید پیامبر می‌گفت به او نشان داده. یا برعکس. نیز سناریو سروش نمی‌گوید پیامبر صحنه‌هایی را مشاهده وجودی کرده بعد خدا به او گفته اینها را به دیگران بگو. پیامبر به خودش و همگان تا قیامت می‌گوید: "بگو او الله یگانه است". "بگو الله و آنان را رها کن". "بگو در آنچه بر من آشکار شده حرامی نمی‌یابم جز...". و این جنبه بیانی تجربه و حیانی او است. در نتیجه، "قل"های قرآنی با هر دو نظریه قابل توجیه‌اند.

چنانکه در ارزیابی انتقادهای متوجه به نظریه رؤیاهای رسولانه بر اساس مستندات قرآنی ملاحظه کردیم، یک ریشه اینکه ناقدان چنین اشکال‌هایی را وارد دانسته‌اند این فرض است که علی‌الاصول می‌توان برای تعیین تکلیف مسئله زبان قرآن و پدیدارشناسی وحی الهی به ادله قرآنی تمسک کرد. این فرض خود مبتنی است بر غفلت از تفکیک بین متن و فهم متن و ضوابط حاکم بر فهم متن از جمله پیشفرض‌هایی که فهم متن را ممکن می‌سازد. التفات به اینکه فرض ما در باب زبان قرآن و پدیدارشناسی وحی دخالت مستقیم دارد در معنایی که مراد گوینده به حساب می‌آوریم کفایت می‌کند برای اینکه دوری بودن چنان استدلالی آشکار شود. فرض تعلق زبان قرآن به رؤیا یا به بیداری، جزء عناصر برون‌متنی است که تعیین می‌کند به کلمات به کار رفته در



قرآن چه معنایی می‌توان بخشید. غلبه ذهنیت سنتی سبب می‌شود فرض‌هایی نامصرح و نامنقح در فرایند مواجهه ما با قرآن عمل کنند. چنانکه مشاهده کردیم، ناقدان نظریه تلاوت را پایه قرار داده و بر اساس آن آیات را تفسیر می‌کردند و آموزه‌هایی قرآنی یا خصوصیات برای قرآن یا ظهوراتی راجع به پدیدارشناسی قرآن استنباط می‌کردند و گمان می‌بردند که به کمک این مستندات می‌توان آن مبنای هرمنوتیک را تثبیت و رقیبش را از میدان بیرون کرد. استنباط‌های آنان با فرض گرفتن نظریه تلاوت ممکن است قابل دفاع باشند اما برای تثبیت آن نظریه، تنها زمانی کارآمد است که بتوان با یک دوربین عکاسی، مستقیم از خود دوربین عکس گرفت.

#### یادداشت‌ها

۱. به یک معنای خاص می‌توان تصور کرد که آیه‌ای از قرآن بگوید "قرآن شنیده‌های پیامبر است". چنانکه آیه‌ای خبر داد که "لقد تاب الله علی... وعلی الثلاثة الذین خلفوا..." می‌توان فرض کرد آیه‌ای خبر دهد از اینکه پیامبر آیات قرآن را که خود یا مثلاً امام علی تلاوت می‌کرده شنیده است. اما پیداست که این ربطی به پدیدارشناسی وحی نخواهد داشت.

۲. مذهب متکلمان آن است که ملائک و جن و شیاطین نیستند مگر اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند که به شکل‌های مختلف برآیند.

۳. و من رأى ذلك العالم تيقن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المثل المعلقة و الملائكة المدبرة

۴. الملائكة مع وفور عددهم و كثرة ذواتها وترتيب مراتبها تنحصر في ثلاث طبقات: الملائكة الارضية و السماوية وهي المدبرات امراً و حملة العرش وهي الغايات في الحركات و المعاشيق في الاشواق النفسانية و السابقات سبقاً.

۵. سروش خطاب‌های قرآن به پیامبر را از باب تفنن در تعبیر توجیه می‌کند. "قل" های قرآن هم قصه روشنی دارد. این از فنون سخن گفتن است که گوینده گاه به خود خطاب می‌کند، در حالی که مخاطب او بواقع دیگرانند. باز هم مولانا جلال الدین نمونه خوبی به دست می‌دهد وقتی در ... غزل‌های شمس می‌گوید:

هین سخن تازه بگو تا دو جهان تازه شود بگذرد از حد جهان بی حد و اندازه شود

و امثال آن و این چه فرقی دارد با "قل هو الله احد" یا "قل تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم" (آل عمران/ ۶۴) یا "قل ادعوا الله او ادعو الرحمن" (اسراء/ ۱۱۰).

خصلت دیالوگی قرآن (که در کتاب بسط تجربه نبوی شرح آن را آورده ام)، به نیکی از این فنون بلاغی پرده بر می‌دارد و درگیری ذهن و روان پیامبر با مردم و حوادث جامعه را بر ملا می‌کند. چه آنجایی که "یستلونک" می‌گوید و چه آنجا که نمی‌گوید. به طوری که گویی قرآن گفتگوی مستمر و چند جانبه‌ای است با خدا و جهان انسانی و طبیعی و تاریخی که محمد(ص) در آن می‌زیست و پاسخی است به پرسش‌ها و چالش‌های زمانه (سروش، طوطی و زنبور، ص ۵).

### منابع

- آرمین، محسن، "ابهام در مفاهیم، ناتوانی در تطبیق؛ نقد نظریه «رؤیاینداری قرآن» (۱)" منتشر در سایت جرس، شهریور ۹۲ .
- اسدی، احمد رضا، "سفیر حق و سفیر وحی"، منتشر در سایت بی بی سی فارسی، خرداد ۹۵ .
- انصاری دوگانه، محمد و صغری بنی اسدی، "بررسی و نقد پدیدارشناسی خیال در تجربه و حیانی نبوی"، *مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه*، دور دوم، شماره ۲ و ۳، تابستان ۱۳۹۵.
- ایازی، سید محمد علی، "نه طوطی نه زنبور؛ پژوهشی در وحی نبوی"، منتشر در سایت نویسنده. بازرگان، عبدالعلی، "ده نکته در نقد نظریه «رؤیاهای رسولانه» عبدالکریم سروش"، منتشره در سایت بی بی سی فارسی، اردیبهشت ۹۵.
- بهشتی، احمد، محمد نجاتی و محمدتقی قهرمانی فرد، "گذر از تفسیر به تعبیر؛ جواز یا عدم جواز"، *قیاسات*، شماره ۷۵، بهار ۱۳۹۴.
- پیمان، حبیب‌الله، "نقدی بر نظریه رؤیای رسولانه دکتر سروش؛ پرسش از خاستگاه کلام قرآنی" *ایران فردا*، تیرماه ۱۳۹۵، شماره ۲۲.
- خرمشاهی، بهاء الدین، "طبیعت الهی یا الهیات طبیعی؛ در نقد تفسیر جدید از وحی"، منتشر در سایت نویسنده به آدرس: [www.b-khoramshahi.com/article/](http://www.b-khoramshahi.com/article/) ۸۱-۲۰۱۶-۱۰-۲۵-۲۳-۵۶-۴۷.html.
- خسروپناه، عبدالحسین، "۱۰ نکته درباره دیدگاه «رؤیای رسولانه» عبدالکریم سروش"، منتشر در سایت خبرگزاری بسیج، اردیبهشت ۹۵.
- ساجدی، ابوالفضل و حامد ساجدی، "رؤیا انگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش"، *معرفت کلامی*، سال ششم، شماره یکم، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
- سروش، عبد الکریم، "محمد(ص): راوی روایات رسولانه"، *دین آن لاین*، ۳۰ تیر، ۱۳۹۲.

سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات*، تحقیق هانری کربن، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۲۵۳۵.

شیرازی، صدرالدین محمد، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال آشتیانی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.

طباطبائی، مصطفی، "تقریر سخنانی توسط گروه تحقیقاتی رد شبهات ملحدین"، منتشر در صفحه فیس بوک گروه، پست مورخ ۲۰ می ۲۰۱۶ به آدرس:

[https://ia600409.us.archive.org/30/items/NaghdRoyahyeRasoolanenoAtheism/Naghd%20Royahye%20Rasoolane%20\(@no\\_atheism\).pdf](https://ia600409.us.archive.org/30/items/NaghdRoyahyeRasoolanenoAtheism/Naghd%20Royahye%20Rasoolane%20(@no_atheism).pdf)

گنجی، اکبر، "سروش - تفسیر سخنان خداوند یا تعبیر خواب‌های محمد"، منتشر در سایت رادیو زمانه، خرداد ۹۵.

لاهیجی، ملا عبد الرزاق فیاض، "گوهر مراد"، نشر سایه، ۱۳۸۳.

منتظری، حسنعلی، *سفیر حق و صنفیر وحی*، تهران، نشر خردآوا، ۱۳۸۷.

نکونام، جعفر، "نقد نظریه رؤیاهای رسولانه"، وبلاگ نویسنده به آدرس: <http://nekoonam.parsiblog.com> منتشر در ۱۱/۶/۱۳۹۲.

نکونام، محمدرضا، "پاسخ به سروش در باره رؤیاهای رسولانه"، خبرگزاری فارس، ۱۸ اردیبهشت ۱۳۹۵.

یوسفی اشکوری، حسن، "رؤیاهای رسولانه و پرسش‌هایی چند"، منتشره در سایت زیتون، اردیبهشت ۹۵.

