

مقدمه

آقای سروش به مناسبت‌های گوناگون، تزه‌های مختلفی درباره حقیقت وحی و نحوه برداشت و فهم آن مطرح کرده است. او در گام نخست، حقیقت وحی را تجربه‌ای دینی می‌شمارد که مقوم اصلی آن شخصیت و ظرفیت نبی است؛ یعنی کشفی است درخور استعداد نبی، اما قابل بسط و تکمیل و تکرار برای غیرنبی (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۸-۲). سپس به تشریح این تجربه می‌پردازد و وحی را الهامی از جنس الهامات شعرا و عرفا تلقی می‌کند و در نتیجه نبی را نه تنها صورت‌بخش وحی بلکه دارای نقش محوری در تولید آن می‌انگارد؛ تولیدی که شخصیت و حالات تولیدگر نقش مستقیم در نحوه شکل‌گیری آن دارند (سروش، ۱۳۸۷). همچنین وی با اتکا بر آنچه در باب حقیقت وحی گفته بود و با تأکید بر لزوم تفکیک میان ذاتیات و عرضیات دین، به نقد برداشت‌های سنتی از قرآن و گزاره‌های دینی می‌پردازد (سروش، ۱۳۷۹، ص ۸۰-۸۲)؛ اما آنچه وی در مقاله اخیرش مطرح کرده است، رؤیایانگاری وحی است که بر اساس آن، تجربه پیامبر ﷺ نه همانند تجربه شاعران، بلکه به‌سان تجربه یک رؤیابین بوده، در نتیجه زبان رؤیا را داراست. در واقع سخن وی دربردارنده سه مدعای زیر است:

۱. وحی قرآنی مشاهدات پیامبر ﷺ است نه مخاطبه خدای سبحان با وی؛ یعنی وحی گزارش وقایعی است که خود پیامبر شاهد آن بوده است نه نقل کلام خداوند؛
۲. این مشاهدات در رؤیا روی داده‌اند نه در بیداری؛
۳. این رؤیاها نیاز به تعبیر دارند نه تفسیر. به عبارت دیگر، عناصری که در قرآن درباره آنها سخن گفته می‌شود عناصری رؤیایی هستند نه عناصری واقعی و این جهانی (سروش، ۱۳۹۳، مقاله اول). خلاصه این سه ادعا این است که قرآن، رؤیتی است در رؤیا با عناصری رؤیایی. در ادامه به طور تفصیلی این سه مدعا و شواهد دکتر سروش برای آنها و نقدهای وارد بر آن را مطرح می‌کنیم.

۱. بررسی مدعای اول

چنانچه گذشت، جناب سروش منکر خطاب‌گونگی و مقوم به طرفین بودن وحی می‌شود. عبارات او در این‌باره صراحت کامل دارد:

خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست، بل همه نظارت و روایت است... چنان نیست که مخاطب آواهایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند؛ بل محمد ﷺ روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر... به جای این گزاره که در قرآن، الله

رؤیایانگاری وحی؛ نقدی بر آرای دکتر سروش

ابوالفضل ساجدی / دانشیار گروه کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

sajedi@qabas.net

sajedi2@gmail.com

کامد ساجدی / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه تفسیر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۴

چکیده

یکی از فرضیاتی که به‌تازگی برخی نویسندگان مطرح کرده‌اند، رؤیایانگاری وحی قرآنی و جای‌گزین کردن «تفسیر قرآن» با «تعبیر قرآن» است. در این فرضیه وحی مصداقی از رؤیا شمرده می‌شود و در نتیجه فهم محتوای آن تنها با خواب‌گزاری میسر است. به ادعای دکتر عبدالکریم سروش این فرضیه از شواهد درون‌متنی و تاریخی کافی برخوردار است. مقاله پیش‌رو به بررسی و نقد ادله و شواهد این فرضیه می‌پردازد و با نگاهی پدیدارشناختی، مراجعه به خود وحی و حالات و سخنان دریافت‌کننده وحی و نزدیک‌ترین افراد به وی را معیاری برای قضاوت در این‌باره قرار می‌دهد. این نوشتار، ادله وی برای نفی ارتباط کلامی بین خالق و مخلوق در وحی را کانون مناقشه قرار می‌دهد و در ادامه شواهد تحقق وحی در حالت بیداری را ارائه می‌کند. در خاتمه بحث اثبات می‌شود که وحی حتی اگر در رؤیا هم باشد، نیاز به تعبیر و خواب‌گزاری ندارد. در این نوشتار روش مطالعه، کتابخانه‌ای و روش تحقیق، تحلیلی نقدی است.

کلیدواژه‌ها: کلام خدا، وحی قرآنی، رؤیا، تعبیر، عبدالکریم سروش.

گوینده است و محمد ﷺ شنونده، اینک این گزاره می‌نشیند که در قرآن محمد ﷺ ناظر است و محمد ﷺ راوی است (سروش، ۱۳۹۳، مقاله اول).

### ۱-۱. شواهد قرآنی آقای سروش

نویسنده مزبور برای اثبات اینکه قرآن از جنس مشاهدات است نه خطاب و تکلم، سه شاهد قرآنی می‌آورد و نشان می‌دهد در این سه قطعه قرآنی، گفت‌وگو و مکالمه‌ای در کار نیست، بلکه هرچه هست، مشاهده و توصیف است. شواهد قرآنی وی از این قرارند:

#### نمونه اول

«وَإِذْ أُوحِيَ إِلَى الْوَحَارِيِّنَ أَنْ ءَامِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا ءَأَمْنَا وَأَشْهَدُ بَأَنَّا مُسْلِمُونَ إِذْ قَالَ الْوَحَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَنَطْمَنَ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا وَعَلَيْهَا مِنَ الشَّهِيدِينَ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِنْكَ وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنزِلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِّنَ الْعَالَمِينَ وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ مَا قُلْتَ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (مائده: ۱۱۱-۱۲۰).

دکتر سروش با تکیه بر اینکه این آیات توصیف احوال حواریون و عیسی ﷺ است، آنها را مشاهدات پیامبر ﷺ می‌شمارد نه کلام خدای سبحان. این استدلال در اثبات مدعای وی کافی نیست. در واقع او توصیف بودن این آیات را اثبات کرده است؛ اما برای این مدعا که توصیفگر پیامبر ﷺ است نه خدای سبحان، هیچ دلیلی نیاورده است. دقت در معنای آیه نشان می‌دهد توصیفگر، خدای سبحان است. آیه ۱۱۲ با این عبارت آغاز می‌شود: «اذ قال الحواریون...». جناب سروش این آیه را چنین ترجمه می‌کند: «روزی حواریون به عیسی بن مریم گفتند...»؛ درحالی که ترجمه صحیح آیه چنین است: «هنگامی که حواریون گفتند...».

فرق این دو نحوه بیان در این است که بیان اول همراه با ادامه‌اش، جمله‌ای کامل است، اما بیان دوم، جمله کاملی با نهاد و گزاره نیست بلکه تنها یک ظرف یا قید است و نیاز به مکمل دارد و به اصطلاح ادبیات عرب، نیاز به متعلق دارد. به همین جهت بسیاری از مفسران، آن را متعلق به

«او حیت» در آیه قبل گرفته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۰۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۴۶۱). ترجمه آیه قبل چنین است:

«و [به‌یاد بیاور] هنگامی که الهام کردم به حواریین که به من و به پیامبرم ایمان بیاورید...».

دلالت آشکار این آیه بر اینکه متکلم آن خدای سبحان است نیاز به توضیح ندارد. در آیه بعد (آیه ۱۱۲) ظرف (یا زمان) آن الهام بیان می‌شود که هنگامی بود که حواریین گفتند... پس معلوم می‌شود حکایتگر این داستان همان گوینده در آیه ۱۱۱ یعنی خدای سبحان خواهد بود. البته مفسران برای تکمیل جمله در آیه ۱۱۲ احتمال دیگری را نیز مطرح کرده‌اند و آن اینکه کلمه «اذکر»، یعنی «به یاد بیاور» در تقدیر باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۰۷؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲، ص ۴۶۱). طبق این احتمال نیز متکلم خدای سبحان خواهد بود که به پیامبرش می‌فرماید «به یاد بیاور». مفسران، تقدیر گرفتن این کلمه را از مقایسه این آیه با آیات بسیاری که در آنها این کلمه ذکر شده است الهام گرفته‌اند؛ مانند آیات ۱۶، ۴۱، ۵۱، ۵۴ و ۵۶ سوره مریم و آیات ۴۱، ۴۵، ۴۸ سوره ص و آیه ۴۶ سوره احقاف.

احتمال دیگر نیز این است که ظرف در آیه دوم بدل تفسیری ظرف آیه قبل باشد یعنی خدای متعال بعد از اینکه می‌فرماید «هنگامی که وحی کردم...» در صدد توضیح آن واقعه به نحو تفصیلی و جزئی‌تر بر می‌آید و می‌فرماید «هنگامی که حواریون گفتند...» که باز هم حکایت‌کننده این داستان خدای متعال است.

چنان‌که ملاحظه شد هرچند این آیات حکایت احوال حواریون و عیسی ﷺ است، طبق هر سه احتمال مطرح در معنای آن، حکایتگر خدای سبحان است نه پیامبر ﷺ.

#### نمونه دوم

«وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعَقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُم قِيَامٌ يَّظُنُّونَ وَأُنزِلَتْ الأَرْضُ بُورًا وَوُضِعَ الكِتَابُ وَجَاءَءَ بِالنَّبِيِّنَ وَالشَّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ وَوَفَّيْتُ كُلَّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رَسُلٌ مِّنْكُمْ يُتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَلِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَأَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَّبِعُوا مَنْ الْجَنَّةِ حَيْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَمَلِينَ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (زمر: ۶۸-۷۵).

آقای سروش آیات ۶۸ تا ۷۵ سوره زمر را مصداقی از توصیفات شخصی پیامبر ﷺ از احوالات روز

قیامت می‌شمارد و استفاده از صیغه ماضی در این آیات را نشانگر این می‌داند که گوینده، خود آن احوال هولناک را مشاهده کرده است و از آنچه واقع شده است حکایت می‌کند.

آیا این آیات شاهدهی برای مدعی دکتر سروش است یا نه؟ اینکه این آیات توصیف است، آن هم توصیفی که توصیفگر خود شاهد و ناظر موصوفش بوده است، سخنی صائب است؛ اما پرسش این است که توصیفگر کیست؟ پیامبر ﷺ یا خدای سبحان؟ برای رسیدن به پاسخ این پرسش توجه به سه آیه قبل و سیاق شکل گرفته بر اساس آنها بی‌فایده نیست. ترجمه آیات ۶۵ و ۶۶ این سوره چنین است: «و همانا به تو و به [پیامبران] قبل از تو وحی شده است. اگر شرک ورزیدی عملت نابود می‌شود و از زیان‌کاران خواهی بود. بلکه خدا را عبادت کن و از شکرگزاران باش».

در این آیات مشخص است که متکلم خدای سبحان است. سپس در آیه ۶۷ نیز سخن از احاطه خدای سبحان بر عالم به میان آمده است تا اینکه به آیه ۶۸ می‌رسیم و توصیف موافق محشر و قیامت آغاز می‌شود. ظاهر چنین سیاقی این است که گوینده و توصیفگر در این آیه همان گوینده در آیات قبل است؛ چراکه تغییر متکلم در یک متن، نیاز به قرینه دارد.

علاوه بر اینکه حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که نزدیک‌ترین فرد به حضرت رسول صلی الله علیه و آله بوده است و به مراد ایشان از بقیه آگاه‌تر است، سواى اینکه تمام قرآن را کلام خدا می‌داند، در روایتی، خصوص این آیه را مصداق کلام و قول خدای سبحان به‌شمار می‌آورد (ر.ک: ثقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۴۱).

#### نمونه سوم

«إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لَئِيسَ لَوْفَعَتَهَا كَاذِبَةٌ خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا وَكُنُفًا أُرْوَاجًا مُلَآئَةً» (واقعه: ۱-۷).

آقای سروش سوره واقعه را «روایت دیگری از منظره قیامت» می‌شمارد که شخص پیامبر صلی الله علیه و آله آن را دیده و نقل کرده است. وی ماضوی بودن ظاهر آیات را دلیل محکمی بر توصیف‌گونه بودن این قطعه قرآنی می‌داند. در پاسخ آقای سروش می‌توان گفت: اولاً وی باز در ترجمه اشتباه می‌کند و «اذا» را که در ادبیات عرب معنای استقبالی دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۲۰۴؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۵۴۲)، حذف، و آیه را ماضوی معنا می‌کند؛

ثانیاً به جای آنکه به دنبال یافتن توصیفگر باشد، به اثبات توصیف بودن بسنده می‌کند و به همین سبب معنای ماضوی داشتن آیات را دلیلی تام برای مدعایش می‌پندارد.

ممکن است کسی در دفاع از سخن وی بگوید وقتی متکلمی بی‌هیچ مقدمه‌ای به گزارش واقعه‌ای بپردازد، ظاهر کلامش این است که خودش این صحنه‌ها را دیده است و گزارش می‌کند و توصیفگر

خود اوست. پاسخ این است که اگر گزارش واقعه بدون مقدمه، از سوی خود پیامبر صلی الله علیه و آله باشد، این سخن، درست است؛ اما اگر همین گوینده گزارش خود را مستند به فرد دیگری کند، معلوم می‌شود که گزارشگر اصلی آن واقعه فردی دیگر است. حال باید ببینیم پیامبر صلی الله علیه و آله گزارش سوره واقعه را مستند به گزارشگری دیگر، یعنی خدای سبحان کرده است یا نه؟

صرف‌نظر از آن دسته بیانات پیامبر که کل قرآن را کلام خدای سبحان می‌شمارد، ایشان به طور خاص توصیفات این سوره از قرآن را توصیفات خداوند می‌شمارد نه مشاهدات خویش. برای نمونه حضرت محمد صلی الله علیه و آله خطاب به دخترش فاطمه علیها السلام می‌فرماید:

همانا خدای تبارک و تعالی مخلوقات را در دو قسمت خلق کرد [اصحاب میمنه و اصحاب مشممه] و من و همسر تو را در بهترین این دو قسم قرار داد و این است سخن خدای عزوجل: «[یکی] اصحاب میمنه و تو چه می‌دانی که اصحاب میمنه چه شأن عظیمی دارند؟» سپس آن دو قسم را سه قسمت قرار داد: [سابقون و اصحاب یمین و اصحاب شمال] و من و همسر تو را در بهترین این سه قسم قرار داد و این است سخن خدا که: «و سبقت‌گیرندگان، سبقت‌گیرندگان. آنان‌اند مقربان در باغ‌های نعمت بهشتی (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۶۵).

در این روایت، حضرت آیات هشتم و دهم سوره واقعه را به‌منزله قسمتی از گزارش خدای سبحان مطرح می‌کنند. افزون بر این، نقل‌های دیگری از پیامبر صلی الله علیه و آله نشان می‌دهند که ایشان، آیات سوره واقعه را توصیفات خداوند به‌شمار می‌آورند (ر.ک: همان، ص ۴۶۶؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۴۷).

همچنین امیرالمؤمنین علیه السلام که محرم اسرار رسول الله صلی الله علیه و آله بوده‌اند نیز هنگام احتجاج بر صحابه، این آیات را توصیف الهی می‌شمارند: «آیا در میان شما کسی هست که خدای سبحان همان‌گونه که مرا یاد کرده است، او را یاد کرده باشد؛ هنگامی که فرمود: «و سبقت‌گیرندگان، سبقت‌گیرندگان. آنان‌اند مقربان» (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۴۹).

این شواهد را باید به آیه ۳۵ همین سوره که در میان همین توصیفات واقع شده است ضمیمه کنیم. این آیه درباره یک «فرش مرفوعه» است که در آیه قبل به‌منزله نعمت اصحاب یمین بیان شده است. ترجمه آیه چنین است: «ما آنها (فرش مرفوعه) را به آفرینشی جدید، آفریدیم». گوینده در این جمله خالق هستی است. حال آیا گوینده این سخن غیر از همان توصیفگر سابق است؟

#### ۱-۲. وحی از منظر وحی

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. آیا با مطالعه سراسر قرآن، خطاب گونه بودن آن و متکلم بودن خدای سبحان به دست نمی آید؟ بیش از ۳۰۰ بار در قرآن کلمه «قل» به کار رفته است که در بیشتر آنها کاملاً واضح است که مخاطب شخص پیامبر ﷺ است. در بسیاری از آیات منادی با خطاب «یا ایها الرسول» و «یا ایها النبی» و... حضرت را ندا می دهد و در بسیاری دیگر، حرف «ک» و «انت» و ضمیر مستتر افعال، حضرتش را خطاب می کند. لذا می فهمیم امرکننده و ندادهنده و خطاب کننده ای در قرآن هست که باید او را بیابیم. حال وقتی به آیاتی می نگریم که خدای سبحان در آنها متکلم است، می فهمیم که آن آمر و منادی و مخاطب، خدای سبحان بوده است. برخی از آیات نیز هم متکلم و هم مخاطب را نشان می دهند. در اینجا به ذکر چند نمونه بسنده می کنیم:

۱. «هنگامی که بندگانم، از تو درباره من سؤال کردند [به آنها بگو]: من نزدیک هستم و دعوت دعاکنندگان را، هنگامی که مرا می خوانند، اجابت می کنم. پس آنها نیز باید دعوت مرا اجابت کنند و به من ایمان بیاورند؛ باشد که رشد یابند» (بقره: ۱۸۶)؛
۲. «به بندگانم اعلام کن که همانا منم آن آمرزنده مهربان» (حجر: ۴۹)؛
۳. «بگو ای بندگان من که بر خود اسراف و ستم کرده اید از رحمت خدا ناامید نشوید. همانا خدا همه گناهان را می آمرزد؛ زیرا اوست بسیار آمرزنده مهربان» (زمر: ۵۳)؛
۴. «همانا ما به سوی تو کتاب را به حق نازل کردیم تا بین مردم حکمرانی کنی به آنچه خدا به تو نشان داده» (نساء: ۱۰۵)؛
۵. «همانا ما به تو وحی کردیم همان گونه که به نوح و... وحی کردیم» (نساء: ۱۶۳)؛
۶. «این گونه تو را فرستادیم در امتی که قبل از آن امت هایی سپری شدند، تا آنچه به تو وحی کردیم را برایشان تلاوت کنی» (رعد: ۳۰)؛

البته دکتر سروش در پاسخ به این اشکال می گوید در خواب نیز انسان به خود خطاب می کند و از پیش خود به پیش خود می شود و یا اینکه خود را در قالب دیگری می بیند و با خود سخن می گوید؛ پس خطابات قرآنی منافاتی با فرضیه رؤیایانگاری وحی ندارد؛ اما بر اساس زبان خطاب گونه قرآن، دو نکته را می توان یادآور شد:

الف) چه این خطاب ها حقیقی باشند، چه مجازی و شاعر مسلکانه یا رؤیای گونه و از قبیل خود را در کالبد دیگران دیدن، حکایت از مشاهدات متکلم نیستند (چنان که آقای سروش مدعی است)، بلکه شنیده های متکلم هستند؛ حال یا شنیده های حقیقی او یا شنیده های مجازی و یا خیالی او. پس اگر

خطابات قرآنی با رؤیایی بودن آنها (که بخشی از فرضیه جناب سروش است) سر ستیز ندارند، با رؤیت و مشاهده بودن قرآن، که سوی دیگر مدعای دکتر سروش است، ناهمسانند؛

ب) طبق اصول و قواعدی که همه عقلا و اهالی زبان به آن پایبند هستند، مادام که قرینه خاصی از سوی متکلم نصب نشده باشد، کلام او بر معنای حقیقی اش حمل می شود. بنابراین اگر دلیل مناسبی برای نفی حقیقی بودن اصل خطاب (مثل برخی عبارات خطابی شاعران) یا خطاب کننده (مثل خطاب خیالی در خواب) نباشد، باید حقیقی بودن آن را بپذیریم.

### ۳-۱. وحی از منظر دریافت کننده وحی

وحی پدیده ای شخصی است که تجربه کننده آن شخص پیامبر ﷺ است. در نگاهی پدیدارشناختی، نمی توانیم از پیش خودمان در این باره نظریه پردازی کنیم؛ بلکه باید به مطالب خود حضرت هم توجه کنیم. وقتی به بیان خود حضرت می نگریم، ایشان وحی را کلام خدای سبحان می شمارد، نه توصیفات خودش درباره مشاهداتش.

وقتی ولیدبن مغیره، استهزاکننده وحی، نزد حضرت آمد و گفت: «ای محمد از این شعرت برای ما بسرا»، حضرت فرمود: «این شعر نیست، بلکه کلام خدای سبحان است که به وحی کردن آن بر ملائکه و انبیایش راضی شده است» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲ ص ۳۹۳).

همچنین از آنجا که حضرت، عترت پاکشان را به منزله افرادی آگاه به حقایق قرآنی معرفی می کنند، باید به احادیث معصومین علیهم السلام رجوع کنیم؛ اما برداشت آقای سروش با سخن معصومین علیهم السلام هم مخالف است؛ زیرا آنان نیز وحی را به منزله کلامی که از سوی خداوند بیان شده است، معرفی کرده اند نه مشاهده یا رؤیای خالی از مکالمه خدای سبحان با پیامبر ﷺ.

روزی کسی از امام صادق علیه السلام پرسید: «ای پسر پیامبر خدا، شما درباره ماهیت [قرآن چه می گوید؟]». پس حضرت فرمود: «قرآن کلام خدا و سخن خدا و کتاب خدا و وحی خدا و تزیل الهی است» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۲۴). همین مضمون از امام کاظم و امام رضا و امام هادی علیهم السلام آمده است (صدوق، ۱۳۷۶، ص ۵۵۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۱، ص ۶). ضمیمه کنید احادیث رسیده از پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام ایشان را که وحی را نوع خاصی از صوت، و ابزار دریافت آن را گوش قلمداد می کنند (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۰۲؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۴۳؛ صدوق، ۱۳۷۶، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۶).

درخور توجه است که آقای سروش در جمع خطابات قرآنی با فرضیه خود، همه این خطابات را خطابات خیالی و از سنخ «از پیش خود به پیش خود شدن» به شمار می آورد و می گوید چنین حالاتی

در خواب اموری عادی و طبیعی‌اند. این برداشت با احادیث مزبور ناسازگار است؛ زیرا خطاب خیالی تنها در همان عالم خواب است که از نظر رؤیابین، خطابی حقیقی و از موجودی غیر از خود او تلقی می‌شود؛ اما وقتی فرد به حالت بیداری و هشیاری برسد، اگر متوجه شود که این خطابات در عالم رؤیا از قبیل «از پیش خود به پیش خود شدن» بوده است دیگر آن خطاب را مستند به متکلمی غیر از خودش نمی‌کند. لذا وقتی پیامبر ﷺ و خاندان پاک ایشان، در حالت بیداری این خطابات را کلام و قول خدای سبحان خوانده‌اند، یعنی این خطابات را از نوع خطابات خیالی نمی‌دانسته‌اند.

دکتر سروش برای دفع همین اشکال در پی اثبات معادله «خطاب پیامبر ﷺ به خودش = خطاب حقیقی خدا به او» بر آمده است.

راه اول او، استفاده از معادله توحید افعالی است: «فعل مخلوق = فعل خالق». نتیجه این معادله این است که خطاب پیامبر ﷺ به خودش فعل خداست؛ یعنی خالق آن صوت و خطاب خدای سبحان است؛ پس گویی خطاب‌کننده خود اوست.

این سخن مخدوش است؛ چراکه در این صورت هر خطاب و کلامی که از هر مخلوقی صادر شود، باید کلام خدا باشد؛ درحالی که پیامبر ﷺ نه تنها کلام دیگران را کلام خدا نمی‌داند، بلکه تنها بخشی از کلام خود را کلام خدای سبحان می‌شمارد. نکته این است که تنها در صورتی می‌توان صوتی را کلام خدا محسوب کرد که اولاً فاعل مباشر آن خدای سبحان باشد؛ ثانیاً غرض از ایجاد آن صوت، پیام‌رسانی خدای سبحان و تفهیم حقیقتی از جانب وی باشد. بنابراین هر فعلی فعل خدا هست، اما هر خطابی خطاب خدا نیست.

راه دوم او، توسل به مبنای وحدت وجود، فنا و اتحاد حقیقی مخلوق با خالق یا فناى ذکرى عاشق و عارف در معشوق (یعنی وحدت‌بینی عارف) است.

این مبنا نیز گذشته از ابهاماتی که دارد، تحلیل مناسبی برای دیدگاه پیامبر ﷺ نخواهد بود؛ زیرا لازمه‌اش این است که تمام سخنان پیامبر ﷺ وحی و سخن خدای سبحان باشند؛ درحالی که پیامبر تنها سخنان خاصی را کلام خدای سبحان می‌داند. اگر گفته شود این «وحدت‌بینی» و «فناى ذکرى» تنها در حالات خاصی در حضرت اتفاق می‌افتاد، لازمه‌اش این است که حضرت در آن حال و مقام، تمام سخنانشان، حتی سخنانی را که در غیر این حال از ایشان صادر شده، کلام خدای سبحان بدانند (چراکه او در این حال «عینک وحدت‌بینی» بر چشم زده است و با همین عینک، گذشته و حال و آینده را نظاره می‌کند) و در غیر آن حال، هیچ‌یک از سخنانش را، حتی سخنانی را که در آن حال خاص از وی صادر

شده کلام خدای سبحان نداند (چراکه در حال حاضر آن عینک را بر چشم نزده است؛ پس گذشته را نیز بدون آن عینک می‌بیند).

## ۲. بررسی مدعای دوم

جناب سروش پس از اینکه مشاهده بودن وحی را نشان می‌دهد ادعای دومی را در قالب پرسش و پاسخ مطرح می‌کند:

«سؤال: این نظاره‌ها و مشاهده‌ها در کجا رخ داده است؟ پاسخ: در رؤیا.» (سروش، ۱۳۹۳، مقاله اول).

می‌توان بحث در این باره را به دو بخش تقسیم کرد: ۱. بررسی نقلیات تاریخی و احادیث وارده در این زمینه؛ ۲. بررسی نشانه‌های متنی و ساختاری قرآن که آقای سروش آنها را مؤید سخن خویش می‌شمارد.

### ۲-۱. نقلیات تاریخی و احادیث

دکتر سروش مدعی است نقلیات تاریخی و احادیث، گواه این مدعاست که وحی در رؤیا دریافت شده است. آقای سروش حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام را دلیل سخن خود می‌گیرد که فرمود: «رؤیای پیامبران وحی است». آنچه می‌توان به طور قطع گفت این است که همه قرآن در خواب نبوده است. همین مقدار نیز کافی است تا نشان دهد، رؤیا قوام وحی را تشکیل نمی‌دهد. حدیث مزبور نیز مدعای جناب سروش را ثابت نمی‌کند. این حدیث حتی اگر انحصار رؤیای پیامبران در وحی را برساند، انحصار وحی در رؤیا را که مدعای وی است نمی‌رساند. به عبارت دیگر این حدیث با دو گزاره زیر کاملاً سازگار است:

- بعضی وحی‌ها رؤیا نبوده‌اند؛

- هیچ وحی قرآنی‌ای در رؤیا نبوده است (با توجه به اینکه وحی بر نبی، اعم از وحی قرآنی است).

شاهد دیگر ایشان نقلیاتی است که طبق آنها، حضرت هنگام دریافت وحی به «خواب سنگینی» می‌رفت و عرق از ایشان روانه می‌شد. تکیه بر این شاهد نیز، نمی‌تواند مطلوب وی را اثبات کند. این سخن، ضمن نکاتی روشن می‌شود:

۱. حالت اغما یا به قول جناب سروش «خواب سنگین» همیشگی نبوده است؛ بلکه گاهی جبرئیل از سوی خدای سبحان می‌آمده که در این حالت پیامبر به اغما نمی‌رفته (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۳۸؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶۳) بلکه جبرئیل مانند بنده‌ای در کنار او می‌نشسته و بر ایشان وارد نمی‌شده، تا اینکه اجازه می‌گرفته است (صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶). حتی گاهی اصحاب هم جبرئیل را می‌دیدند



(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۸۷؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۸۹؛ ابن حیون، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۵۲؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۵)؛ هرچند بسیاری از موارد هم به نحو مکاشفه‌ای بوده که اصحاب و اطرافیان متوجه نمی‌شدند. البته گاه نیز خدای سبحان بدون واسطه وحی می‌کرده که در این حالت اغما حاصل می‌شده است. البته در این حالت نیز پیامبر ﷺ پس از به هوش آمدن می‌فرمود: «خدای سبحان چنین فرمود و خدای سبحان چنین دستور داد و...» نه اینکه «چنین و چنان دیدم» (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶)؛

۲. اغما و بیهوشی با خواب فرق دارد؛ لذا به قول خود آقای سروش مسیحیان گفتند او «مصروع» است نه «نوام». این بیهوشی به سبب سنگینی وحی بوده است (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۳۳۸؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۸۵ و ۸۶؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۶۳). فرق است بین اینکه ابتدا وحی شود و به سبب سنگینی وحی ایشان بیهوش شوند، و اینکه ابتدا ایشان بیهوش شوند یا به قول دکتر سروش به خواب بروند و سپس وحی بر ایشان نازل گردد. در آیه ۵۱ سوره شورا نیز که خدای سبحان انواع وحی را طبقه‌بندی می‌کند، می‌فرماید گاهی مستقیماً وحی بر پیامبر نازل می‌شود؛ گاهی از پس پرده غیب و گاهی از طریق ارسال فرشته وحی. در این آیه اصلاً نامی از خواب نیامده است. این نشان می‌دهد که خواب، نوعی وحی و قسمی از ارتباط وحیانی نیست، بلکه تنها ملازم و مقارن بعضی از مصادیق وحی است؛ لذا در بیان انواع وحی ذکر از آن نمی‌آید؛

۳. روایات پرشماری از ائمه علیهم‌السلام در فرق بین «رسول» و «نبی» آمده است. طبق این روایات «رسول» کسی است که «ملک نزد او می‌آید و با او سخن می‌گوید و حرف می‌زند؛ همان‌گونه که شما با همدیگر حرف می‌زنید»؛ یا «جبرئیل بر او نازل می‌شود، پس رسول او را می‌بیند و سخنش را می‌شنود»؛ اما «نبی» کسی است که «در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود، اما ملک را نمی‌بیند»؛ یا «کسی که جبرئیل بر او نازل می‌شود و چه‌بسا در خواب خبری به او داده می‌شود» یا «روح [جبرئیل یا موجود مجرد دیگری] نزد او می‌آید و با او سخن می‌گوید و حرف می‌زند، بدون اینکه او را در بیداری ببیند» (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۷۴).

تعبیر اول نشان می‌دهند «رسول» کسی است که جبرئیل در بیداری با او سخن می‌گوید؛ همان‌گونه که انسان‌ها با هم سخن می‌گویند (بر خلاف «نبی» که در خواب با جبرئیل مرتبط می‌شود)؛ و شکی نیست که حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم رسول بوده است. حتی در روایتی آمده است که پیش از مبعوث شدن پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به رسالت، جبرئیل در خواب با وی مرتبط می‌شد؛ اما پس از مبعوث شدن و رسول شدن،

دیگر در بیداری می‌آمد (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۷۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۷۶). در نقل عامه نیز وحی در قالب «رؤیای صالحه» به منزله «ابتدا و شروع نزول وحی» و با حکمت «مقدمه‌چینی و تمهید برای وحی در بیداری» مطرح شده است (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴؛ عسقلانی، ۱۳۷۹ق، ج ۱، ص ۲۳؛ قاضی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۱۴). لذا جزری نیز در شرح حدیثی که می‌گوید «خواب نیکو جزئی از ۴۶ جزء نبوت است» چنین توضیح می‌دهد که طول زمانی نزول وحی ۲۳ سال بوده که از این مدت، تنها شش ماه اول وحی در خواب بوده است و نسبت این دو، یک به ۴۶ است (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۵۶). همچنین در روایت دیگری که انواع وحی را بیان می‌کند، بین «وحی قرآنی» و «وحی در رؤیا» تقابل ایجاد می‌شود (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۶۴؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۴۳).

قدر متیقن روایات مزبور این است که با توجه به خصوصیت «رسول»، یعنی رسیدن به درجه‌ای از کمال و ظرفیت که بتوان در بیداری با ملک وحی مرتبط شد، به طور غالبی وحی بر او در بیداری است؛ هرچند این منافات ندارد با اینکه گاهی وحی در خواب هم بر حضرت نازل شده باشد.

درخور توجه این است که جناب سروش می‌گوید رؤیا انگاشتن وحی بر غنای آن می‌افزاید؛ چراکه در این صورت وحی تنها خبری نیست که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آن را شنیده باشد، بلکه حقیقتی است که آن را دیده است؛ درحالی‌که طبق روایات، این از کمالات و برتری «رسول» بر «نبی» است که می‌تواند در بیداری پذیرای وحی الهی باشد. در نتیجه سخن ایشان عکس مضمون روایات است. طبق روایات ۱۲۴ هزار نبی در طول تاریخ وجود داشته‌اند، اما تنها ۳۱۳ (یا ۳۱۵) نفرشان (یعنی تقریباً از هر چهارصد نفر، یکی) به وادی رسالت ره یافته‌اند (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۲۱؛ ابن‌طاووس، بی‌تا، ص ۳۵؛ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۵۲۴؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۶۴؛ شعیری، بی‌تا، ص ۱۷۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۷، ص ۲۴۲). پس چگونه وحی در رؤیا که ویژگی «نبی» است، غنی‌تر از وحی در بیداری است که ویژگی «رسول» است؟ مگر دیدن حقایق متعالی فقط در خواب میسر است؟ رسولان به سبب قوت روح و وسعت جانشان، آنچه را انبیا در خواب می‌توانند ببینند، در بیداری می‌بینند. اگر دیدن از شنیدن غنی‌تر است، هم دیدن و هم از خدا شنیدن، از آن هم غنی‌تر است. قطعاً پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم قیامت را بعینه دیده است؛ اما به جای آنکه خود با زبان بشری‌اش، بازگوکننده دیده‌هایش باشد، بیانات معلم بیان و توصیفات خالق توصیف را برای ما هدیه آورده است.

## ۲-۲. نشانه‌های متنی و ساختاری قرآن

آقای سروش برای مدعای خود سه شاهد ساختاری از قرآن کریم می‌آورد که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

## ۱-۲-۲. پریشانی و بی‌نظمی آیات قرآن

نویسنده مورد بحث می‌گوید ابتدا و میانه و انتهای سوره‌ها گاه پیوندی با هم ندارند. در یک سوره ممکن است از موضوعات فقهی، اجتماعی و سیاسی سخن گفته شود تا اخلاق و ایمان و ذکر معاد. وی سپس در جست‌وجوی منشأ این پریشانی برمی‌آید و سه قول مفسران را در این باره رد می‌کند و نهایتاً می‌گوید:

گویی باید پذیرفت که این پراکندگی... از آن است که ساختار روایی سوره‌ها تابع ساختار مه‌آلود و خواب‌آلود رؤیاست که غالباً نظم منطقی ندارند و از سویی به سویی و از گوشه‌ای به گوشه‌ای می‌روند و فاقد انسجام و انتظام هستند.

به نظر می‌رسد سخن جناب سروش پاسخ مناسبی برای آن پرسش نیست؛ چراکه ترتیب آیات قرآن در مصحف از دو حال خارج نیست: یا بر اساس ترتیب نزول آیات است یا ترتیبی غیر از ترتیب تاریخی نزول آیات دارد.

اگر بر اساس ترتیب تاریخی نزول باشد، اصلاً توقع داشتن ساختاری منظم در این ترتیب، بیجاست؛ چراکه در این ترتیب، نزول آیات قرآن بر اساس وقایعی است که برای مسلمانان یا دشمنانشان روی می‌دهد. مثلاً وقت جنگ، آیات مناسب با جهاد نازل می‌شوند؛ اگر کسی سؤال اعتقادی بپرسد، آیاتی در همین راستا نازل می‌شوند و هرگاه موقعیت فراهم آید که پیامبر ﷺ مسلمانان را از بعضی عادت‌های زمان جاهلیت باز دارد و احکام اسلام را برایشان بازگو کند، آیات مربوط به احکام نازل می‌شوند. همان‌گونه که وقایع مختلف و متفاوت در هم تنیده‌اند، موضوع آیات قرآن بر اساس ثبت تاریخی هم درهم‌تنیده و متفاوت‌اند. برای مثال می‌توانیم کسی را فرض کنیم که در طول سی سال شاگردی نزد یک استاد، بخواهد کلمات کلیدی و نکات راهگشای او را در کتابی بر اساس تاریخ آن سخنان جمع‌آوری کند. بدیهی است در چنین کتابی بر اساس اتفاقات مختلفی که پیرامون آن استاد رخ می‌دهد و موقعیت برای سخن در مباحث مختلف علمی، سیاسی، اقتصادی و... فراهم می‌شود، موضوعات مختلف در هم آمیخته خواهند شد.

اما اگر آیات مصحف، بر اساس ترتیبی ثانویه غیر از ترتیب نزول آیات تنظیم شده باشند، باز هم پاسخ دکتر سروش، قانع‌کننده نخواهد بود؛ چراکه اگر فرض کنیم قرآن محتوای خواب‌های پیامبر ﷺ است و این خواب‌ها چون خواب بوده‌اند، ساختار پریشان دارند و محتواهای متنوع در آنها با هم آمیخته شده‌اند، باز این پرسش باقی است که چرا ایشان هنگامی که خواست در یک تدوین ثانویه، چینش جدیدی برای آیات ایجاد کند و هر آیه را در سوره‌ای خاص و با ترتیبی خاص قرار دهد، باز هم چینشی را برگزید که

از نظر ما پیدا کردن نظم واحد بین آیات دشوار می‌نماید؟ چرا مثلاً آیات الاحکام را یک سوره قرار نداد و آیات التوحید را یک سوره و...؟ مگر خواب‌های تودرتو را نمی‌شود از هم جدا، و موضوع‌بندی کرد؛ قسمتی از خواب را تحت یک موضوع و قسمتی دیگر را ذیل موضوع دیگر آورد؟ لذا چاره‌ای نداریم جز اینکه مانند مفسران، یا بگوییم این چینش حکمتی دارد که ما از آن خبر نداریم، یا بکشیم ارتباط آیات را کشف کنیم یا بگوییم این به هم ریختگی یا دست‌کم بخشی از آن به سبب جابه‌جایی‌های صورت‌گرفته پس از تدوین است. برای هر یک از این اقوال شواهدی وجود دارد. خلاصه اینکه فرضیه آقای سروش نه برای حل پرسش اول لازم است نه برای حل پرسش دوم، سودمند.

## ۲-۲-۲. تکرارهای قرآنی

قرینه ساختاری دیگری که دکتر سروش به آن متوسل شده، تکرارهای قرآنی است. مثلاً به گفته او، داستان موسی ﷺ در بیش از سی سوره قرآن بیان شده است. او از این مطلب این‌گونه استفاده می‌کند: «یک مؤلف هیچ‌گاه چیزی را این همه تکرار نمی‌کند؛ اما یک رؤیابین می‌تواند ده بار دوستی را در خواب ببیند» (سروش، ۱۳۹۳، مقاله دوم).

در اینجا نیز توجه به برخی نکات، سودمند است:

۱. حضرت موسی ﷺ جریانات مختلفی را تجربه کرده‌اند: جدا شدن از مادر و فرزندخواندگی برای فرعون، بازگشت به مادر، درگیری با یکی از سربازان فرعون، خروج از شهر و آشنا شدن با شعیب و ازدواج با دختر او، جدا شدن از خانواده و مشاهده آتش و مبعوث شدن و ده‌ها جریان دیگر که در ابلاغ پیام به فرعونیان و هلاک شدن فرعونیان و تشکیل امت مسلمان رخ داد و حکایاتی که بین او و قومش رخ داد که حتی بیان عناوین آنها به طول می‌انجامد. لذا نمی‌توان گفت هربار داستان حضرت موسی ﷺ در قرآن بیان می‌شود، تکرار داستان‌های سابق است. البته جای انکار نیست که گاه ماجرابی واحد در قرآن چند بار تکرار می‌شود؛

۲. تکرار ماجرای واحد به سبب این است که در هر حکایت، بعد جدیدی از آن واقعه عبرت‌آموز برای ما آشکار می‌شود. اگر واقعه‌ای تاریخی خوب تحلیل شود، به گونه‌ای که همه ابعاد آن بررسی شوند، بسیار سودمندتر از آن است که کل تاریخ را حفظ کنیم. در صورت اول، تاریخ زنده می‌شود و به جای آنکه تنها حکایت پیشینیان باشد، حکایت خود ما خواهد شد؛ چراکه تاریخ همیشه تکرار می‌شود، به شرطی که بتوانیم دقیقاً و عمیقاً حقیقت وقایع گذشته و علل و اسباب حاکم بر آنها را به دست بیاوریم؛ اما در صورت دوم، تاریخ در حد «اطلاعات عمومی» و «سرگرمی علمی» باقی می‌ماند.

علاوه بر ادله پرشماری که بر تکرارپذیری تاریخ تأکید دارند، روایات بسیاری وارد شده‌اند که به‌طور خاص بر تحقق دوباره وقایع امت موسی علیه السلام و وقایع بنی‌اسرائیل، تأکید می‌کنند. مرحوم مجلسی بیش از بیست روایت مربوط به این موضوع را در بابی از کتابش جمع‌آوری کرده است (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۸، ص ۱۶۱).

این نشان می‌دهد که رابطه عمیق‌تری بین تاریخ این امت با تاریخ بنی‌اسرائیل نسبت به سایر وقایع گذشته وجود دارد. پس تاریخ بنی‌اسرائیل و حضرت موسی علیه السلام نیازمند واکاوی دقیق‌تر و بررسی عمیق‌تری است. شاید همین واقعیت موجب شده که در قرآن هیچ داستانی به اندازه داستان‌های حضرت موسی علیه السلام از ابعاد مختلف بازخوانی نشود.

به همین ترتیب، هیچ آیه‌ای در قرآن تکرار نشده، مگر اینکه دلیلی حکیمانه داشته است. در روایتی آمده است که ملحدی از هشام بن حکم پرسید: اگر امرؤ القیس (یکی از شعرای عرب) مصرعی از شعرش را چهار بار تکرار می‌کرد نزد تو چگونه آدمی بود؟ هشام گفت: در این صورت دیوانه بود. ملحد گفت: پس چگونه پیامبر را دیوانه نمی‌شماری، درحالی‌که با «قل یا ایها الکافرون...» آمده (که در آن آیه چهار و پنج، تکرار آیات دو و سه است)؟ هشام گفت: «برو بعداً بیا! من الان مشغولیتی دارم.» وی سریعاً خدمت امام صادق علیه السلام رسید و قضیه را برای ایشان بازگو کرد. آن‌گاه حضرت فرمود: مطلب آن‌گونه که او (فرد ملحد) پنداشته نیست. همانا مشرکان نزد پیامبر صلی الله علیه و آله جمع شدند و به ایشان گفتند: ای محمد تو یک روز معبود ما را پرستش کن؛ ما هم ده روز معبود تو را می‌پرستیم؛ و تو یک ماه معبود ما را پرستش کن؛ ما هم یک سال معبود تو را می‌پرستیم؛ پس خدای سبحان فرمود:

بگو ای کافران، نه من آنچه شما عبادت می‌کنید، عبادت می‌کنم (یک روز) و نه شما عبادت می‌کنید آنچه من عبادت می‌کنم (ده روز) و نه من عبادت می‌کنم آنچه شما عبادت می‌کنید (یک ماه) و نه شما عبادت می‌کنید آنچه من عبادت می‌کنم (یک سال). دین شما برای شما و دین من برای من.

هشام نیز این پاسخ را برای ملحد بیان کرد. ملحد گفت: این پاسخ را از پیش خود نگفته‌ای، بلکه از گنجینه‌ای دیگر استفاده کرده‌ای (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ق، ج ۲، ص ۲). شبیه این حکایت در تفسیر قمی نیز نقل شده است. (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۴۵)؛

۳. اینکه کسی رؤیایی را چندین بار ببیند، مجوز این نمی‌شود که چندین بار رؤیایش را، بدون اینکه فایده‌ای در تکرار آن باشد، برای مخاطبان تکرار، و وقت آنها را تلف کند؛ اما اگر بپذیریم که تکرار داستان‌های قرآنی مشتمل بر فواید جدید و آموزه‌های نو است، این تکرار مقبول است؛ بدون اینکه محتاج باشیم قرآن را خواب‌های پیامبر صلی الله علیه و آله تلقی کنیم.

### ۳-۲-۲. تناقض‌های قرآنی

تناقض‌ها و تناقض‌نماهای قرآنی موضوع دیگری است که نویسنده مزبور را متمایل به فرضیه خواب‌انگاری وحی کرده است. وی می‌گوید به جای آنکه با این پیش‌فرض که آیات قرآن حکایت از وقایع خارجی می‌کنند، به دنبال جمع این تناقضات در عالم خارج باشیم، باید در خود این پیش‌فرض خدشه کنیم. اگر آیات قرآن حاکی از وقایع خارجی نباشند و صرفاً رؤیاهای پیامبر صلی الله علیه و آله باشند، دیگر هیچ تناقضی با هم نخواهند داشت. وی نمونه‌های بسیاری از این تناقض‌ها را ذکر می‌کند که بررسی تفصیلی آنها خارج از وسع این مقاله است. آنچه در این نوشتار قابل پیگیری است، این است که معصومین علیهم السلام که پیامبر صلی الله علیه و آله آنها را آگاه‌ترین افراد به قرآن معرفی می‌کند، در مواجهه با آیات به‌ظاهر متناقض و به‌طور کلی آیاتی که مطابقت آنها با عالم واقع دشوار می‌نماید، چه راه‌حلی را مطرح می‌کردند؟ آیا با انکار پیش‌فرض «حکایت از خارج»، صورت مسئله را پاک می‌کردند، یا ضمن پذیرش این پیش‌فرض، با جدا کردن حیثیات و جوانب مبهم آیات و تصحیح برداشت‌های غلط از معنای آیه، می‌کوشیده‌اند نشان دهند که محتوای آیات معقول، قابل جمع و مطابق واقع است؟ آنچه از مراجعه به منابع حدیثی به‌دست می‌آید این است که آن حضرات هیچ‌گاه راه اول را نپیموده‌اند و همواره از راه دوم مشکل را حل کرده‌اند. این نشان می‌دهد که تلقی آنان از وحی با تلقی آقای سروش متفاوت است. مثلاً وقتی از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیده می‌شود که چرا در آیه‌ای از قرآن آمده است که در روز قیامت هیچ کس جز به اذن خدای سبحان و به‌حق سخن نمی‌گوید (نبأ: ۳۸) و در آیه‌ای دیگر، سخن نادرست مشرکان در روز قیامت نقل شده است که «به خدا قسم ما مشرک نبودیم» (انعام: ۲۳)؛ ایشان نمی‌فرمایند که در خواب سخن گفتن و سخن نگفتن جمع می‌شوند؛ بلکه می‌فرمایند روز قیامت به گفته خود قرآن، پنجاه هزار سال است و دارای موازن بسیاری است و هریک از آیات مزبور مربوط به یکی از این موازن است (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۵ و ۲۶۰). دیدن و ملاقات خدا و ندیدنی بودنش، فراموشی داشتن و فراموشی نداشتن خدا، اخذ روح توسط ملائکه و اخذ مستقیم روح توسط خدای متعال، سؤال کردن پیامبر از پیامبران سابق که از دنیا رفته‌اند، آمدن خدا و رفتن پیش خدا، تکیه بر عرش داشتن خدای سبحان و از رگ گردن نزدیک‌تر بودنش و موارد بسیار دیگر از موضوعاتی‌اند که در احادیث به آنها پرداخته شده است و معصومین درصدد رفع تناقض و مطابق واقع جلوه دادن آنها برآمده‌اند (برای مشاهده مصداقی نحوه مواجهه معصومین با این‌گونه آیات، ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۸-۲۶۰؛ ج ۲، ص ۳۲۷ و ۳۴۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۲۵۵-۲۶۹ و ۲۴۸؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۸۵؛ حرانی، ۱۳۶۳، ص ۴۶۱-۴۷۵).



### ۳. بررسی مدعای سوم

جناب سروش در دو مدعای نخست خود، حقیقت وحی را رؤیتی در رؤیا پنداشت. وی در مدعای سومش، مبتنی بر آنچه درباره حقیقت وحی گفت، زبان وحی را زبانی رؤیایی و محتاج تعبیر می‌انگارد. به عبارت دیگر از نظر وی، چون حقیقت وحی رؤیایی است، زبان آن نیز باید رؤیایی و نیازمند تعبیر باشد. وی بی‌پرده می‌گوید زبان قرآن در صریح‌ترین حالت خود نیز رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خواب‌گزاری. نمی‌توان حقایق مطرح‌شده در قرآن را به عالم واقع نسبت داد. نباید آنچه را در خواب واقعی پنداشته می‌شود، در بیداری و هشیاری هم واقعی شمرد:

ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خواب‌نامه»ی را می‌خوانیم که زبانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است... خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش، باز هم رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خواب‌گزاری. ... روایتگری تیزچشم، آنها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است. آن هم با زبانی رمزی که بیگانه با زبان بیداری است (سروش، ۱۳۹۳، مقاله اول).

در پاسخ این سخن باید گفت:

اولاً تنها دلیل نویسنده فوق بر زبان رؤیایی وحی، همین است که حقیقت وحی رؤیایگونه است و طبیعی است رؤیا باید به زبان رؤیا باشد. بدیهی است با رد مدعای ایشان درباره حقیقت وحی، دلیلی برای مدعای اخیر او (زبان رؤیایی وحی) باقی نمی‌ماند؛ چراکه برای آن دلیل مستقلاً ارائه نکرده است؛ ثانیاً حتی با پذیرش پیش‌فرض رؤیا بودن وحی، نیازمندی زبان وحی به تعبیر، سخنی باطل است. این مطلب را در طی سه عنوانی که در پی می‌آید، نشان می‌دهیم.

#### ۳-۱. هشیاری پیامبر ﷺ در خواب

آقای سروش معتقد است «پیامبر ﷺ در رؤیا چهره دیگران را می‌گیرد و خود به جای پیامبران می‌نشیند». برای نمونه، «گویی خود محمد ﷺ است که به صورت ابراهیم بر خود ظاهر می‌شود و خواسته خود را از زبان او می‌گوید و پاسخ می‌گیرد». این‌گونه حالات در خواب رخ می‌دهد و همراه با نوعی غفلت و ناهشیاری از خویش است؛ به‌گونه‌ای که انسان صورتی خیالی را که ساخته خود اوست، موجودی واقعی و خارج از خود می‌پندارد.

آیا چنین حالتی برای پیامبر ﷺ نیز رخ می‌دهد یا خیر؟ طبق احادیث، آن حضرت حتی در حال خواب از هشیاری کامل برخوردار بوده‌اند و به فرموده امام رضا ﷺ، خواب و بیداری‌شان یکی بوده است (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۳۴۸؛ اربلی، ۱۳۸۱ق، ج ۲، ص ۳۰۳). روزی پیامبر ﷺ در بستانی خوابیده بود که /بوذر به حضورشان آمد و خواست ببیند پیامبر بیدار است یا خوابیده. پس شاخه خشکی را

شکست. وقتی پیامبر صدای آن را شنید، فرمود: «ای /باذر! آیا نمی‌دانی من اعمال شما را در خواب می‌بینم. چنان‌که در بیداری. چشمانم می‌خوابند ولی قلبم به خواب نمی‌رود» (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۲۱؛ کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۹؛ راوندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۰۶). در روایت دیگر آمده که روزی حضرت خوابیدند و بدون تجدید وضو به نماز ایستادند. وقتی از ایشان در این‌باره پرسیده شد. فرمودند: «من مانند شما نیستم؛ چشمانم می‌خوابد، ولی قلبم نمی‌خوابد» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۶۳؛ ابن‌حنبل، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۲۰؛ ج ۶، ص ۳۶ و ۱۳۵).

#### ۳-۲. تفاوت وحی قرآنی و دیگر رؤیاهای نبوی

اگر بپذیریم بخشی از وحی قرآنی در خواب نازل شده است، باید میان خواب‌هایی را که حاوی نزول قرآن هستند از دیگر خواب‌های پیامبر ﷺ تفکیک کنیم. وحی قرآنی، چنانچه قبلاً بیان شد، کلام خداست؛ اما رؤیاهای صادقانه کلام خدا نیستند. رؤیای صادقانه پیامبر ﷺ ممکن است نیاز به تعبیر داشته باشد، اما وحی قرآنی که در رؤیا بر پیامبر نازل شود نیازمند تعبیر نیست؛ چراکه کلام خداست و کلام خدا نیاز به تعبیر ندارد، حتی اگر در رؤیا به پیامبر القا شود. مطالعه زندگی پیامبر ﷺ نشان می‌دهد خود ایشان بین این دو نوع خواب تفکیک قایل می‌شدند و تلقی یکسانی نسبت به هر دو نداشتند. ویژگی‌های متمایز این دو نوع خواب را در ادامه بیان می‌کنیم.

##### ۳-۲-۱. ویژگی‌های رؤیای صادقانه

۱. رؤیای صادقانه پس از رحلت پیامبر ﷺ برای مؤمنان باقی می‌ماند و قابل تجربه است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۱۱-۳۱۳):

۲. رؤیاهای صادقانه پیامبر ﷺ به دست کاتبان وحی به نگارش درنیامده است و حضرت دستور به حفظ و قرائت و کتابت آن نداده‌اند. در تاریخ خواب‌های پرشماری از پیامبر ﷺ نقل شده است که هیچ‌یک از آنها در قرآن نیامده‌اند (ر.ک: ابن‌شاذان قمی، ۱۳۶۳، ص ۳۵ و ۳۶؛ ثقفی، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۵۰ و تمام نمونه‌هایی که در دو بند بعدی مطرح می‌شود)؛

۳. حضرت در هنگام نقل این رؤیایها می‌فرمود: «در خواب چنین و چنان دیدم» نه اینکه «خدای سبحان چنین فرمود» (ر.ک: الحمیدی، ۱۴۲۳ق، ج ۴، ص ۸۰؛ ابن‌سیدالناس، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۱۱۲؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴۹؛ ابن‌خزیمه، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۳۷؛ محمودی و دیگران، ۱۳۸۱، ص ۱۶۳)؛

۴. در صورت ابهام، یا اصحاب تعبیر آن را می‌پرسیدند و یا خود حضرت ابتدا به ساکن، تعبیر آن را می‌فرمود (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۴۹؛ واقدی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۹؛ الدمیری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۹۳ و ج ۲، ص ۳۸۲).

## ۲-۳. ویژگی‌های وحی قرآنی

۱. با رحلت پیامبر ﷺ پرونده این نوع وحی بسته شده است (شعیری، بی تا، ص ۱۷۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۱۲؛ ابن اشعث، بی تا، ص ۷۶)؛
  ۲. حضرت آن را به کتاب وحی عرضه می‌کردند تا نگاشته شود و مردم را تشویق به حفظ، قرائت، کتابت، یادگیری و تعلیم آن به دیگران می‌کردند؛ دست زدن بی‌وضو به نوشته آن را منع می‌کردند و قاری آن را مستحق ثواب می‌شمردند (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۹۱۶-۱۹۱۹؛ متقی هندی، ۱۹۸۹ق، ج ۱، ص ۵۱۵-۵۵۵؛ احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۲۳-۱۲۸؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۲۷)؛
  ۳. حضرت هنگام نقل آنها می‌فرمود: «خدای سبحان چنین فرمود» یا «خدای سبحان چنین نازل کرد» یا «بر من چنین نازل شد»؛ نه اینکه «در خواب چنین دیدم» (بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۷۷۱؛ ج ۵، ص ۲۰۱۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۱۱؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۵۰۰؛ ابن شاذان قمی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۳۵؛ ابن طاووس، ۱۴۱۳ق، ص ۵۳۸)؛
  ۴. اصحاب از تعبیر آن نمی‌پرسیدند، بلکه از خود آیه، معنای آن و تفسیرش می‌پرسیدند. خود حضرت نیز تعبیر آن را بیان نمی‌کردند، بلکه در توضیح آن، تعبیراتی از این دست به کار می‌بردند: «معنای آیه چنین است» یا «منظور این است» یا «گفته خدا چنین است» یا «تفسیر آن چنین است» (ر.ک: الهیثمی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۸۰۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۲۲؛ همو، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵۱۰؛ ابن کثیر، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۵۰).
- از مجموع این شواهد برمی‌آید که خود حضرت بین مشاهدات رؤیای صادقانه و وحی و کلام خدای سبحان که بر او نازل می‌شد تمایز قایل بود. در اولی گاه تعبیر را لازم می‌دانست؛ اما دومی سخن خداست و طبق قواعد زبانی، در نبود قرینه خاصی، به همان معنای ظاهری اش حمل می‌شود و در صورت ابهام، نیاز به توضیح و تفسیر دارد نه تعبیر و خواب‌گزاری.
- البته باید توجه داشت که در قرآن، خواب محتاج تعبیر دانسته شده است؛ اما خود قرآن خواب محتاج تعبیر نیست. مثلاً خواب عزیز مصر که در قرآن نقل شده، نیاز به تعبیر دارد؛ لکن آیه قرآن که می‌گوید: «و گفت پادشاه، من در خواب هفت گاو فربه می‌بینم...» (یوسف: ۴۳) نیاز به تعبیر ندارد؛ چون آن پادشاه واقعاً این جمله را گفته است. در قرآن خواب به منزله خواب نقل شده است و بیداری به شکل بیداری؛ یعنی هر واقعییتی به همان صورت که هست بیان شده است.

## ۳-۳. زبان وحی از منظر وحی، دریافت‌کننده آن و مفسر آن

دکتر سروش در مدعای سوم خود وحی را نیازمند تعبیر دانست. معضلی که این فرضیه با آن روبه‌روست،

ناسازگاری با آیات و روایاتی است که زبان وحی را تشریح می‌کنند. وی درصدد رفع این ناسازگاری برآمده است، چون معتقد است هر الگویی که در باب زبان وحی مطرح شود، «باید سازگاری درونی و فراگیری» اش نشان داده شود (سروش، ۱۳۹۳، مقاله چهارم). او مدعی است: «نظریه رؤیای رسولانه با هیچ ظاهر قرآنی‌ای معارضه ندارد» (همان). وی می‌گوید، فرضیه اش منافاتی با واضح و آشکار بودن زبان قرآن ندارد؛ چراکه آیات قرآن به روشنی مشاهدات پیامبر ﷺ در رؤیا را نشان می‌دهند.

در پاسخ می‌توان گفت این بیان، شاید «زبان عربی واضح» (نحل: ۱۰۳؛ شعراء: ۱۹۵؛ یوسف: ۲؛ رعد: ۳۷؛ طه: ۱۱۳؛ زمر: ۲۸؛ فصلت: ۳؛ شورا: ۷؛ زخرف: ۳؛ احقاف: ۱۲) بودن قرآن را توجیه کند؛ اما با دیگر آیاتی که زبان وحی را توضیح می‌دهند، ناسازگار است. توضیح آنکه، طبق این فرضیه، آنچه مقصود از طرح این رؤیاهاست، ظاهر آشکار آنها نیست، بلکه غرض و هدف، رساندن مخاطبان به تعبیر این خواب‌هاست؛ یعنی می‌توان گفت این کتاب مقصود و منظورش را به نحو آشکار و واضح بیان نکرده است. چنین نگاهی به زبان وحی، با تعبیرات زیر سازگار نیست:

- توصیف قرآن به «هدایتگری مسلمین» (نحل: ۸۹)؛ «واضح‌کنندگی» (نور: ۳۴ و ۴۶؛ طلاق: ۱۱)؛ «آشکار بودن نشانه‌ها» (بقره: ۹۹؛ یونس: ۱۵؛ مریم: ۷۳؛ حج: ۱۶ و ۷۲؛ سبأ: ۴۳؛ جاثیه: ۲۵؛ احقاف: ۷؛ مجادله: ۵)؛ «روشنی کتاب (نه زبان کتاب)» (یوسف: ۱؛ شعراء: ۲؛ قصص: ۲؛ زخرف: ۲؛ دخان: ۲)؛ «خارج‌کنندگی از تاریکی‌ها به نور» (حدید: ۹)؛

- مأموریت داشتن پیامبر ﷺ به «پیام‌رسانی روشن» (مائده: ۹۲؛ نحل: ۳۵ و ۸۲؛ نور: ۵۴؛ عنکبوت: ۱۸؛ یس: ۱۷؛ تغابن: ۱۲)؛ به‌ویژه وقتی ببینیم نه ضابطه واضحی برای این خواب‌گزاری در دست مسلمانان بوده است و نه پیامبر ﷺ و پیشوایان پس از ایشان فرایند مشخصی برای این خواب‌گزاری مطرح کرده‌اند؛

- لزوم رجوع به قرآن، حلال کردن حلال آن، حرام کردن حرام آن، عمل به واجبات و احکام آن و عمل به محکّمات قرآن (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۱)؛

- اینکه قرآن، نوری است برای کسی که از آن روشنائی بخواهد (همان)؛ تاریکی‌ها جز به آن از بین نمی‌رود (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۶۱)؛ راه راست و هدایتگر کسی است که از آن پیروی کند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۱۱۱)؛ شبهات جز بدان از بین نرود (همان)؛ هدایتگری است که گمراه نکند (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۲۵۲)؛ مشتمل بر سخنانی است که عالم و جاهل آن را می‌فهمند (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۳)؛

البته تأکید بر قابل فهم بودن سطحی از معارف حقیقی قرآن برای عموم مخاطبان، منافاتی با اشتغال این کتاب بر معانی متعالی‌ای که تنها در دسترس خواص است، ندارد و لذا در تفاسیر اهل بیت علیهم‌السلام هم معنای ظاهری و هم معنای باطنی مطرح شده است (برای مثال ر.ک: برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۲۳۲؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۱۱).

جناب سروش مصادیق بسیاری از آیات قرآن را برمی‌شمرد که دارای عناصر رؤیایی‌اند و ناظر به عناصر مأنوس نزد ما نیستند. برای مثال به نظر وی، گرفتن خورشید، قرآن شنیدن جنیان و شهاب‌های طارد شیاطین در رؤیا دیده شده‌اند و نباید گمان شود اینها واقعاً در عالم بیداری رخ می‌دهند؛ لکن رجوع به شأن نزول این آیات و توضیحات خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم درباره آنها، خلاف این مدعا را ثابت می‌کند (ر.ک: صدوق، ۱۳۷۶، ص ۴۶۴؛ همو، ۱۳۹۸ق، ص ۲۸۱؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۹۹؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۸۷۳؛ مسلم، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۳۳۱ و ۳۳۲).

به همین منوال، رجوع به شأن نزول، سبب نزول و تفاسیر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت ایشان علیهم‌السلام در دیگر آیات قرآن، نشانگر این است که عناصر و حقایق مطرح‌شده در آیات، واقعی و ناظر به عناصر عالم بیداری‌اند.

## نتیجه‌گیری

مدعای آقای سروش، در یک جمله این است که وحی، رؤیتی است در رؤیا و نیازمند تعبیر. وی برای اثبات رؤیت و مشاهده بودن قرآن، به آیاتی تمسک می‌کند که زبان گزارشگر و توصیفی دارند. در بخش اول مقاله با مراجعه به خود قرآن و سخنان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت ایشان مشخص شد که توصیفگر در این آیات، خدای سبحان است نه خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم.

نویسنده مزبور، برای اثبات رؤیا بودن وحی، در کنار جست‌وجوی نشانه‌های متنی و ساختاری قرآن، به یک حدیث و برخی نقلیات تاریخی تکیه می‌کند. نشانه‌های متنی وی، عبارتند از پریشانی آیات قرآن، تکرارها و تناقضات قرآنی در بخش دوم مقاله، علاوه بر نقد شواهد درون‌متنی و برون‌متنی دکتر سروش برای اثبات رؤیا بودن وحی، شواهد دال بر رؤیا نبودن تمام یا غالب وحی قرآنی را مطرح ساختیم.

در بخش پایانی مقاله، مدعای سوم ایشان را بررسی کردیم؛ یعنی نیاز به خواب‌گزاری برای فهم مقصود قرآن. وی برای این مدعایش، غیر از رؤیا بودن وحی دلیل مستقلاً نیاورده است. در این بخش با رجوع به احادیث و شواهد تاریخی، نشان دادیم که حتی اگر وحی قرآنی در خواب بر پیامبر نازل شده باشد، زبان خواب ندارد و نیازمند تعبیر و خواب‌گزاری نیست.

## منابع

*نهج البلاغه*، ۱۴۱۴ق، قم، هجرت.

ابن ابی‌جمهور، محمدبن زین‌الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی الثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة*، قم، سیدالشهدا.

ابن اثیر جزری، مبارک‌بن احمد، ۱۳۶۷، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم، اسماعیلیان.

ابن‌اشعث، محمدبن محمد، بی‌تا، *الجغریات (الاشعنیات)*، تهران، مکتبه النینوی الحدیثه.

ابن حنبل الشیبانی، ابو عبدالله احمدبن محمد، ۱۴۱۹ق، *مسند احمدبن حنبل*، بیروت، عالم‌الکتب.

ابن حیون، نعمان‌بن محمد، ۱۴۰۹ق، *شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار*، قم، جامعه مدرسین.

ابن خزیمه نیسابوری، محمدبن اسحاق، ۱۳۹۰ق، *صحیح ابن خزیمه*، بیروت، المکتب الاسلامی.

ابن سید الناس، محمدبن عبدالله، ۱۴۰۶ق، *عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمال و السیر*، بیروت، مؤسسه عز‌الدین للطباعه و النشر.

ابن‌شاذان قمی، ابو‌الفضل شاذان، ۱۳۶۳، *الفضائل*، قم، رضی.

ابن‌شاذان قمی، محمدبن احمد، ۱۴۰۷ق، *مائه منقبه من مناقب امیرالمؤمنین و الائمة*، قم، مدرسه امام مهدی علیه‌السلام.

ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی، ۱۳۶۹ق، *مشابه القرآن و مختلفه*، قم، بیدار.

\_\_\_\_، ۱۳۷۹ق، *مناقب آل ابی طالب علیهم‌السلام، قم، علامه.*

ابن طاووس، علی‌بن موسی، ۱۴۱۳ق، *التحصین لاسرار ما زاد من کتاب البقین*، قم، مؤسسه دارالکتاب.

\_\_\_\_، بی‌تا، *سعد السعود للنفوس المنضود*، قم، دارالذخائر.

ابن‌کثیر، اسماعیل، ۱۴۱۴ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دارالفکر.

احمدی میانجی، علی، ۱۴۱۹ق، *مکاتیب الرسول صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، قم، دارالحدیث.*

اربلی، علی‌بن عیسی، ۱۳۸۱ق، *کشف الغمه*، تبریز، بنی‌هاشمی.

بخاری، محمدبن اسماعیل، ۱۴۰۷ق، *صحیح البخاری*، بیروت، دار ابن‌کثیر.

برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.

تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، ۱۳۶۶، *تصنیف غررالحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

ثقفی، ابراهیم، ۱۳۹۵ق، *الفارات*، تهران، انجمن آثار ملی.

جوهری، اسماعیل‌بن حماد، ۱۴۱۰ق، *تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت، دارالعلم للملایین.

حرانی، ابن‌شعبه حسن‌بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.

الحمیدی، محمدبن فتوح، ۱۴۲۳ق، *الجمع بین الصحیحین البخاری و مسلم*، بیروت، دارالنشر.

حمیری، عبدالله‌بن جعفر، ۱۴۱۳ق، *قرب الاسناد*، قم، مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام.

الدمیری، کمال‌الدین محمد، ۱۴۲۴ق، *حیاه الحیوان الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیه.

فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۲۰ق، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

راوندی، قطب‌الدین سعیدبن هبه‌الله، ۱۴۰۹ق، *الخرائج و الجرائح*، قم، مؤسسه امام مهدی علیه السلام.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۹، *بسط تجربه نبوی*، تهران، طلوع آزادی.

\_\_\_\_\_، محمد علیه السلام *راوی رؤیاهای رسولانه*، مقالات ۱-۴، ۱۳۹۳، [www.drseroush.com/](http://www.drseroush.com/)

\_\_\_\_\_، *مصاحبه با رسانه هلندی*، ۱۳۸۷، [www.drseroush.com/](http://www.drseroush.com/)

سیوطی، جلال‌الدین، ۱۴۲۱ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالکتب العربی.

\_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *درالمشور*، قم، کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی.

شعیری، محمدبن محمد، بی تا، *جامع الاخبار*، نجف، مطبعة حیدریه.

صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، جامعه مدرسیین.

\_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *الامالی*، تهران، کتابچی.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتاب‌فروشی داوری.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۵ق، *کمال‌الدین و تمام النعمه*، تهران، اسلامیه.

\_\_\_\_\_، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسیین.

صفار، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد علیهم السلام*، قم، مکتبه آیة‌الله المرعشی النجفی.

طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.

طبرسی، فضل‌بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصرخسرو.

طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، *تهذیب الاحکام*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

\_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، *الامالی*، قم، دارالتقافه.

عسقلانی، احمدبن علی‌بن حجر، ۱۳۷۹ق، *فتح الباری*، بیروت، دارالمعرفه.

عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰ق، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمیه.

فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.

قاضی، ابوالفضل عیاض، بی تا، *اکمال المعلم شرح صحیح مسلم*، بی جا، بی نا.

قشیری، مسلم‌بن الحجاج، ۱۳۷۴ق، *صحیح مسلم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

قمی، علی‌بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتب.

کراجکی، محمدبن علی، ۱۴۱۰ق، *کنزالفوائد*، قم، دارالذخائر.

کشی، محمد، ۱۴۰۹ق، *رجال الکشی*، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، قم، دارالکتب الاسلامیه.

کوفی، فرات‌بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات الکوفی*، تهران، مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی.

مجلسی، سید محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

محمودی، ضیاء‌الدین و نعمت‌الله جلیلی و مهدی غلامعلی، ۱۳۸۱، *الاصول الستة عشر*، قم، مؤسسه دارالحدیث الثقافیه.

مفید، محمدبن محمد، ۱۴۱۳ق، *الاختصاص*، قم، المؤتمر العالمی لآلفیه الشیخ المفید.

واقدی، ابوعبدالله، بی تا، *المغازی*، بیروت، عالم الکتب.

متقی هندی، حسام‌الدین، ۱۹۸۹م، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، مؤسسه الرساله.

الهیثمی، نورالدین، ۱۴۱۳ق، *بغیه الباحث عن زوائد مسند الحارث بن ابی‌سامه*، مدینه، مرکز خدمة السنة و السیرة النبویة.