

تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر سروش در باب رؤیایانگاری وحی

میثم شادپور*

چکیده

وحی، مبنای قرآن و اساس و محور تعلیم دین اسلام است. دکتر عبدالکریم سروش از روشنفکران معاصر ایرانی در سال‌های اخیر کوشیده در سلسله مقالات «محمد ﷺ» راوی رؤیاهای رسولانه^۱، تبیین رؤیایانگاران از وحی ارائه دهد. به باور دکتر سروش، حضرت محمد ﷺ حقایقی را به صورت رمزی و خیالی در خواب می‌بیند و هنگام بیداری آن را برای ما روایت می‌کند. در این فرض، قرآن کلام الهی نیست، بلکه کلام بشری است؛ راوی قرآن نیز خداوند نیست، بلکه شخص پیامبر ﷺ است!؟

در این نوشتار، با بررسی انتقادی ادله مطرح شده در سلسله مقالات «محمد ﷺ» راوی رؤیاهای رسولانه^۲، اثبات می‌کنیم که ادعای دکتر سروش مبنی بر رؤیایانگاری وحی و بشری بودن قرآن، ادعای نادرستی است. همچنین، به صورت ضمنی به اثبات این دیدگاه می‌پردازیم که حضرت محمد ﷺ در عالم بیداری کلام الهی را می‌شنید و بعد از دریافت آن، عیناً آن را به مردم ابلاغ می‌کرد؛ از این رو قرآن کلام خدا است نه کلام و روایت بشری.

واژگان کلیدی: وحی، قرآن، رؤیا، بیداری، بصری، سمعی.

*. دکتری فلسفه اسلامی؛ shadpoor6348@gmail.com

مقدمه

اساس اسلام به قرآن و اساس قرآن به وحی است؛ براین اساس، اعتبار تمامی آموزه‌های عقیدتی و عملی اسلام، متوقف بر اعتبار وحی است. به همین جهت، مسئله وحی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است و در طول تاریخ، توجه عالمان و روشنفکران را به خود معطوف کرده است. با مراجعه متون دینی، برداشت اولیه هر محقق این است که قرآن (هم لفظ و هم معنا) کلام الهی است که خداوند آن را بر حضرت محمد ﷺ قرائت کرده است و حضرت محمد ﷺ نیز موظف است آن را عیناً به دیگران ابلاغ نماید: «تَنْزِيلُ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ؛ وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ؛ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ؛ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (الحاقه: ۶۷-۶۸). در این آیات، به این امر اشاره می‌شود که پیامبر ﷺ هیچ قولی را به دروغ به ما نسبت نداده است، بلکه قرآن قول الهی است. در کتب لغت بیان شده است که قول، همان الفاظ است؛ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۵۷۲)، بنابراین قرآن همان قول و الفاظ الهی است و اگر قول پیامبر ﷺ بود، خداوند او را می‌میراند. در آیات دیگر، حتی تصریح می‌شود که الفاظ عربی قرآن، نازل شده از سوی خداوند است: «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا» (شوری: ۷).

اما در عصر حاضر، برخی از روشنفکران دینی با طرح فرضیه‌هایی پیرامون وحی، به این امر سوق یافتند که وحی کلام الهی در مخاطب با پیامبر ﷺ نیست. در این راستا، دکتر سروش معتقد است که قرآن توصیف محمد ﷺ از رؤیای خود است؛ رؤیایی که در آن حضرت محمد ﷺ حقایق را به صورت رمزی و متناسب با موقعیت وجودی خودش، در عالم رؤیا می‌بیند و به صورت عرفی و متناسب با امکانات پیرامونی خودش، آنها را صورت‌بندی می‌کند: «محمد ﷺ روایت‌گر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان ناظر راوی و مخاطب خبر. به او نگفته‌اند برو و به مردم بگو خدا یکی است، بل او خدا را به صفت وحدت خود دیده و شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به زبان خود باز می‌گوید ... به جای این گزاره که در قرآن، الله گوینده است و محمد ﷺ شنونده، اینک این گزاره می‌نشیند که در

قرآن محمد ﷺ ناظر است و محمد ﷺ راوی است. خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست، بل همه نظارت و روایت است» (سروش، مقاله اول از سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه») از این منظر، زبان دین نیز زبان رؤیا تلقی می‌شود که نه نیازمند تفسیر و تأویل بلکه نیازمند تعبیر خواب و خواب‌گزاری است: «وحی هرچه باشد، به شهادت تاریخ و به گواهی مآثورات دینی، فضایی متفاوت با فضای بیداری دارد و به زبان ویژه خویش از حقایق سخن می‌گوید و چون همه خواب‌های دیگر نیازمند تعبیر و خواب‌گزاران است ... این رؤیا و رؤیت گرچه سراپا قدسی و الهی بود، ملون به الوان طبیعت و مقدر به اقدار بشریت هم بود» (سروش، مقاله دوم از سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه») به باور او، این نظریه، هم منسجم است و هم می‌تواند آموزه‌های وحیانی اسلام و قرآن را توضیح بدهد. به باور دکتر سروش، اگر چنین تبیینی از وحی و قرآن ارائه کنیم، روشن می‌سازیم که این تناقض و خطاآمیزی و فقدان انسجام، ناشی از رؤیاگونه بودن وحی و بشری و تاریخی بودن رؤیا است؛ هر رؤیایی به صورت رمزی حقایق را بیان می‌کند و متناسب با موقعیت وجودی صاحب رؤیا، تمثّل می‌یابد؛ از این رو حضرت محمد ﷺ نیز حقایق را به صورت رمزی و متناسب با جهان فرهنگی و تجارب انسانی و تاریخی خودش در رؤیا می‌بیند و همین رؤیا، منشأ احکام و عقایدی می‌شود که در قرآن بازتاب یافته است: «ملاحظات اقتصادی یا جنسیتی، پیامبر ﷺ را به تحریم انگشتر طلا برای مردان برنیا نگیخت، بلکه مشاهده رؤیایی- مثالی آنکه طلا را بر دست مرد چون گل آتش دید، حکم فقهی تحریم طلا را پدید آورد و بر این قیاس، جمیع احکام فقهی دیگر» (سروش، مقاله چهارم از سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه») دکتر سروش می‌کوشد تا با استفاده از آرای عرفانی و فلسفی و روایی، شواهدی برای اثبات دیدگاه خود مهیا کند و نشان بدهد که چگونه این امر می‌تواند به نحو آسان‌تری، معاد و معراج را توضیح بدهد. مجموعه مقالات دکتر سروش در باب وحی، از جهات مختلفی قابل نقد و بررسی است. با عنایت به محدودیت نوشتاری، در ادامه، از دو جهت، به تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر سروش می‌پردازیم: نخست اینکه آیا وحی از سنخ امور بصری است یا سمعی؟ دوم این آیا وحی در رؤیا رخ داده است یا در بیداری؟

بخش اول: وحی از سنخ امور بصری یا سمعی

به باور دکتر سروش وحی از سنخ امور سمعی نیست و این طور نیست که حضرت محمد ﷺ مخاطب کلام الهی باشد، بلکه وی راوی رؤیایی است که در خواب دیده 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 روایت گر 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 گوینده است و محمد ﷺ شنونده، اینک این گزاره می‌نشیند که در قرآن محمد ﷺ ناظر است و محمد ﷺ راوی است.» (سروش، مقاله اول از سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه»).

دکتر سروش برای اثبات مدعای خودش از دو شیوه استدلالی بهره می‌برد: استدلال نقلی و استدلال غیرنقلی. در استدلال نقلی، وی از آیات قرآن استفاده می‌کند تا نشان بدهد که حقیقتاً پیامبر ﷺ کلامی از جانب خداوند شنیده است، بلکه منظره‌ای را در خواب دیده و بعد از بیدار شدن توصیفش می‌کند، اما در استدلال غیرنقلی، وی از مبانی عرفانی و فلسفی برای اثبات مدعای خودش استفاده می‌کند. در ادامه، این دو شیوه استدلالی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم:

۱. استدلال نقلی سروش برای اثبات بصری بودن وحی

سروش از چند آیه برای اثبات مدعای خودش استفاده می‌کند، اما به خاطر محدودیت نوشتار، ما به تحلیل انتقادی یکی از آنها بسنده می‌کنیم.

سروش با استناد به آیات قرآنی سورة مبارکه واقعه، وحی را از سنخ امور بصری می‌داند که پیامبر ﷺ بعد از دیدنش در خواب آن را برای ما بیان می‌کند: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ، لَيْسَ لَوْعَتِهَا كَاذِبَةٌ، خَافِضَةٌ رَافِعَةٌ، إِذَا رُجَّتِ الْأَرْضُ رَجًا، وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا، فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا...».

سروش با اشاره به ماضی بودن افعال «وَقَعَتِ»، «لَيْسَ»، «رُجَّتِ»، «بُسَّتِ»، «فَكَانَتْ» و غیره، نتیجه‌گیری می‌کند که برای پیامبر ﷺ واقعه قیامت به صورت امری محقق ظاهر شده است که پیامبر ﷺ آن را می‌بیند و برای ما گزارش می‌کند. در این

آیه خداوند در خطاب به پیامبر ﷺ، از وقوع قیامت در آینده سخن نمی‌گوید، بلکه گویا پیامبر ﷺ این حوادث را می‌بیند و آن را از زبان خودش بیان می‌کند. وی در این زمینه می‌نویسد: «مفسران با غفلت از نقش روایت‌گرانهٔ پیامبر ﷺ و با فرض متکلم وحده بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغهٔ مستقبل و به مثابهٔ خبری در بارهٔ آینده تفسیر کرده‌اند، یعنی گفته‌اند خداوند به پیامبر ﷺ خبر داده است که روزی خواهد آمد که انبیا و شهدا به عرصهٔ محشر درآیند... الخ. این ترفند تبدیل گذشته به آینده، فقط به کار تأمین مواد و مصالح برای تأیید فرضیهٔ متکلم بودن خداوند می‌آید.» (سروش، مقاله اول از سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه») آنگاه وی ادعا می‌کند که صدرالمتألهین نیز با نظر او موافق است و این آیات را از سنخ امور بصری و روایی دانسته است نه سمعی و شنیداری: «اما کسی چون صدرالدین شیرازی که گویی بویی از روایت‌گری محمد ﷺ برده است، در تفسیر سورهٔ واقعه صریحاً می‌نویسد که: إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ یعنی واقعهٔ قیامت واقعاً رخ داده، نه اینکه چون مضارع محقق‌الوقوع است به صیغهٔ ماضی ادا شده، گرچه هنوز نیامده است» (سروش، مقاله اول از سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه»).

مدعای سروش از جهات مختلفی قابل نقد و بررسی است که در ادامه، به سه مورد از آنها بسنده می‌کنیم:

نقد اول: این آیه با کلمه «إذا» آغاز می‌شود که حتی فعل ماضی را نیز به صورت مضارع معنا می‌کند [۱]؛ از این رو معنای آیات مذکور، خبر از آینده است نه گذشته؛ مثلاً «وقتی واقعه رخ دهد» (غلامعلی، صفائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۸-۷۹) در تأیید این مطلب می‌توان به این روایت نبوی اشاره کرد که پیامبر ﷺ با استناد به آیات سورهٔ مبارکه واقعه، نعمات بهشتی را مربوط به آینده دانسته و فرموده است که اگر محبان اهل بیت ﷺ، صبوری کنند، مرا در حوض بهشت ملاقات خواهند کرد، حوضی که شرابش از عسل شیرین‌تر است و از شیر سفیدتر. سپس پیامبر ﷺ نعمات بهشتی مذکور در سورهٔ واقعه را مربوط به محبان اهل بیت ﷺ معرفی می‌کنند؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸، ص ۲۶-۲۷) بنابراین پیامبر ﷺ نیز از این آیات، گزارش امور مربوط به آینده را می‌فهمد نه امور مربوط به گذشته.

آری، سروش با ماضی بودن قیامت می‌خواهد نتیجه بگیرد که قیامت رخ داده و پیامبر ﷺ شاهدش بوده و آن را دیده است و برای ما گزارش کرده است. نقد ما به او نیز از این قرار است که با استناد به «اذا» و فهم نبوی از آیه، قیامت مربوط به آینده است و هنوز رخ نداده و در نتیجه، نمی‌توان پیامبر ﷺ را شاهد و مبصر و بیننده آن دانست.

نقد دوم: حتی بر فرض ماضی بودن معنای آیه، اثبات نمی‌شود که این توصیف از سوی خداوند بیان شده است یا پیامبر ﷺ؛ بلکه نهایتاً آیه به خودی خود، مبهم باقی می‌ماند و برای ترجیح یکی از فروض باید از سایر آیات و روایات کمک گرفت. وقتی به سایر آیات بنگریم، متوجه می‌شویم که آیات قرآن مکرراً در خطاب با پیامبر ﷺ بیان شده‌اند؛ یعنی کلامی از جانب خداوند هستند که پیامبر ﷺ آنها را می‌شنود. در روایات نیز پیامبر ﷺ وحی را از سنخ امور سمعی می‌داند. در ادامه به چند نمونه از آیات و روایات استناد می‌کنیم:

الف) این آیه گواهی می‌دهد بر اینکه قرآن محصول خطاب خدا به پیامبر ﷺ است: «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ»؛ (بقره: ۹۷) یعنی: (آنها می‌گویند: «چون فرشته‌ای که وحی را بر تو نازل می‌کند، جبرئیل است و ما با جبرئیل دشمن هستیم، به تو ایمان نمی‌آوریم!») بگو: «کسی که دشمن جبرئیل باشد (در حقیقت دشمن خداست) چراکه او به فرمان خدا، قرآن را بر قلب تو نازل کرده است؛ در حالی که کتب آسمانی پیشین را تصدیق می‌کند؛ و هدایت و بشارت است برای مؤمنان.

ب) در آیه دیگر خداوند در گفتگو با پیامبر ﷺ می‌فرماید: «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ»؛ (بقره: ۱۸۶) یعنی: «و هنگامی که بندگان من، از تو درباره من سؤال کنند، (بگو: من نزدیکم؛ دعای دعاکننده را، به هنگامی که مرا می‌خواند، پاسخ می‌گویم؛ پس باید دعوت مرا بپذیرند و به من ایمان بیاورند، تا راه یابند (و به مقصد برسند)).»

این آیات نشانگر این واقعیت هستند که قرآن کلام خداوند است و پیامبر ﷺ آن را شنیده است نه اینکه مناظری را دیده باشد. به همین جهت، خطاب به پیامبر ﷺ از



واژگان «قل» استفاده می‌شود. البته سروش در نقد استشهاد به این آیات مدعی شده است که «اگر خطاب به خویشان جایز است که هست، همچون موارد بسیار که در شعر حافظ و سعدی و دیگران داریم (حافظا، سعدیا ...) و اگر در رؤیا می‌توان به جای دیگری نشست و از زبان او با خود سخن گفت، چه جای شگفتی است که خدا در پیامبر صلی الله علیه و آله رود و پیامبر صلی الله علیه و آله به جای او بنشیند و از زبان او با خود سخن بگوید؟» (سروش، مقاله دوم از سلسله مقالات «محمد صلی الله علیه و آله راوی رؤیاهای رسولانه») روشن است که مدعای سروش هم فاقد دلیل موجه است و هم در تعارض است با آنچه سابقاً در باب بصری بودن وحی گفته بود. سروش با ملاحظه همین کاستی‌های موجود، در مقاله ششم از دیدگاه خودش در بصری بودن و سمعی نبودن وحی دست برمی‌دارد و وحی را رؤیای سمعی، بصری، شمی، لمسی و ذوقی معرفی می‌کند به گونه‌ای که گویی تصویر خیالی جان می‌گیرد. درواقع، سروش با ملاحظه انتقادات و ناتوانی ایده بصری بودن محض، به این انگاره راه یافت که رؤیای محمد صلی الله علیه و آله را باید سمعی نیز دانست. [۲]

ج) در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که وحی را کلام الهی به صورت سمعی می‌داند: حارث بن هشام از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید: ای رسول خدا، وحی چگونه بر شما می‌آید؟ حضرت فرمودند: گاه وحی بر من می‌آید، همچون صدای شدید زنگ آهنی که این سخت‌ترین وحی‌هاست برای من؛ پس وحی از من بریده می‌شود؛ درحالی که گفته‌ها را دریافت و حفظ کرده‌ام و گاه ملک بر من به صورت مردی ظاهر می‌شود و با من سخن می‌گوید؛ پس آنچه می‌گوید، دریافت و حفظ می‌کنم (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۹، ص ۲۱۴).

د) در روایت دیگری از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل شده است که وقتی ولید بن مغیره، استهزاکننده وحی، نزد پیامبر صلی الله علیه و آله 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» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۸، ص ۱۸۶).

کوتاه سخن اینکه استشهاد سروش به آیات سورۀ مبارکه واقعۀ برای اثبات بصری بودن وحی و روایتش از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله، قابل قبول و رضایت‌بخش نیست چراکه: اولاً استدلال

سروش بر فرض ماضی بودن معنای افعال است؛ درحالی که روشن شد که معنای آیات مذکور به واسطه کلمه «إذا» به صورت مضارع است نه ماضی. ثانیاً حتی بر فرض ماضی بودن نیز، در این آیه بیان نشده است که راوی واقعه، خداوند است یا پیامبر ﷺ. به واسطه شواهد قرآنی و روایی نشان داده شد که راوی قرآن خداوند است نه پیامبر ﷺ.

نقد سوم: در پایان، ذکر این نکته خالی از لطف نیست که به نظر سروش، صدرالمتألهین در تفسیر سورة واقعه صریحاً می‌نویسد که: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ یعنی واقعه قیامت واقعاً رخ داده، نه اینکه چون مضارع محقق الوقوع است به صیغه ماضی ادا شده، گرچه هنوز نیامده است». در نقد این سخن گفتنی است که اولاً سروش مستند این نقل قول را مشخص نکرد. ثانیاً بنابر تحقیق اجمالی در آثار صدرالمتألهین، نه تنها چنین مطلبی را نیافتیم، بلکه به مطلبی رسیدیم که کاملاً در تعارض با مدعای دکتر سروش است. صدرالمتألهین در کتاب مفاتیح الغیب درباره سورة مبارکه واقعه می‌نویسد: «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ لأنها واجبة الوقوع» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۳۲).

۲. استدلال غیرنقلی سروش برای اثبات بصری بودن وحی: وحدت وجود

سروش برای اثبات بصری بودن وحی و راوی دانستن شخص پیامبر ﷺ، افزون بر ادله قرآنی و نقلی، از ادله غیرنقلی نیز استفاده می‌کند. درواقع، وی با استناد به مبنای وحدت وجود، می‌خواهد فرض بصری بودن وحی از سوی پیامبر ﷺ را اثبات نماید و نشان بدهد چرا پیامبر ﷺ مجاز است رؤیت و روایت خودش را رؤیت و روایت خدا بداند.

در ادامه، نخست به کلام سروش اشاره کرده و سپس آن را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

سروش بر این باور است که اعتقاد به وحدت وجود و توحید افعالی، واسطه‌ها را حذف می‌کند و نشان می‌دهد که اساساً جدایی میان مخلوق و خالق نیست؛ یعنی چنین نیست که مخلوق جدای از خالق باشد و یا فعلش جدای از فعل خالق باشد؛ بلکه آنها یکی هستند و هر فعل مخلوق، فعل خالق است؛ بنابراین رؤیت و روایت پیامبر ﷺ همان رؤیت و روایت خدا است و به همین جهت، پیامبر ﷺ کلام خود را به خداوند نسبت می‌دهد.



سروش در این زمینه می‌نویسد: «ذهن خطای اصلی نافیان و ناقدان، چنان‌که در نوشتارهای دیگر آورده‌ام، در تبیین نسبت خلق و خالق است. ذهن عامیان از آن نسبت بی‌چون، صورتی مادی و انسانی می‌سازد و خدایی را که جدایی از خلق ندارد، چون پادشاهی مقتدر بر تخت سلطنت می‌نشانند تا از راه دور به بندگانش پیام بفرستد؛ اما همین که شیشه این پندار بشکند و معیت قیومیّه حق با مخلوقاتش به نیکی دریافته شود، آن متافیزیک فراق به متافیزیک وصال بدل خواهد شد و ظهور و بطون حق در اشیا، چنان‌که در رؤیای قدسی پیامبر ﷺ رؤیت شده، روی خواهد نمود و به قول صدرالدین شیرازی، اشیا همچون شئون و نعوت حق دیده خواهند شد. نه تنها خدا، در پیامبر ﷺ بود که پیامبر در خدا بود و هر چه می‌اندیشید، اندیشه او بود. و این جز بدان سبب نیست که خدای موحّدان، بی‌فاصله و بی‌حجاب در کائنات و ممکنات حاضر است و جمیع ممکنات و کائنات هم در اوست. جهان، الهی است و این مهم‌ترین کشف محمد ﷺ بود که بادها را در فرمان او می‌دید و رعد را تسبیح‌خوان او و آتش را افروخته او و باران را فروفرستاده او و جان‌ها را در قبضه قدرت او ... گویی وی در همه این حوادث نشسته است، چون وجود در دل ماهیت و مستقیماً بر آنها فرمان می‌راند. باد که می‌وزد، دریا که موج می‌زند، باران که فرو می‌ریزد و آدمی که جان می‌دهد، گویی خداست که می‌وزد و موج می‌زند و فرو می‌ریزد و جان می‌دهد. یک فاعل در جهان بیش نیست و همه کارها عین فعل اوست. به تصریح صدرالدین شیرازی: اَنَّهُ تَعَالَى يَنْزِلُ مَنَازِلَ الْأَشْيَاءِ وَ يَفْعَلُ فَعْلَهَا (خدای تعالی به منزلت اشیا فرود می‌آید و کارهای آنها را می‌کند). این توحید افعالی که به براهین حکیمانه مبرهن است و صدها تجربه قدسی و عرفانی مؤید اوست و قرآن نیز بدان تصریح می‌کند که: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ، فَأَيُّنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (سروش، مقاله دوم از سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه»).

در این نوشتار، مجال بررسی تفصیلی وحدت وجود و توحید افعالی نیست؛ اما اگر قرار باشد دیدگاه وحدت وجود را پیش بکشیم، در این صورت می‌توان دیدگاه سروش را از چند جهت مورد نقد و بررسی قرار داد:

نقد اول: هر چیزی خدا و خدا همه چیز است؛ در نتیجه، نه فقط فعل و اندیشه

محمد، بلکه فعل و اندیشه هر کسی فعل و اندیشه خدا است؛ حتی اگر زانی و سارق و قاتل باشد و اندیشه باطل و خطا و شیطانی در سر داشته باشد؛ بلکه اساساً فاعل و انسان و موجودی غیر از خدا مطرح نیست تا بخواهیم او را خدا یا خدا را او بدانیم؛ اما آیا سروش می‌پذیرد که خداوند را قاتل و زانی بدانیم؟! اگر خداوند خودش قاتل و زانی است چرا قتل و زنا را نکوهش می‌کند و آن را فعل بدکاران و آنان را مستحق عقاب الهی می‌داند؟!

نقد دوم: در این صورت، آن حقیقتی که وحدت دارد و متکثر نمی‌شود، اساساً به زبان در نمی‌آید؛ و اگر به زبان در آید، محدود به تعداد نمی‌شود. یعنی چنین نیست که فقط برای حضرت محمد ﷺ متجلی شود بلکه هر کلامی کلام خداست و رؤیت هر چیزی رؤیت و تجربه قدسی است؛ درحالی‌که در آیه ۹۳ سوره مبارکه انعام بر این امر تأکید شده است که کسی حق ندارد دروغی به خدا ببندد و مدعی گردد بر او نیز وحی شده است: «چه کسی ستمکارتر است از کسی که دروغی به خدا ببندد، یا بگوید: «بر من، وحی فرستاده شده»، در حالی که به او وحی نشده است و کسی که بگوید: «من نیز همانند آنچه خدا نازل کرده است، نازل می‌کنم»؟! و اگر ببینی هنگامی که (این) ظالمان در شدايد مرگ فرو رفته‌اند و فرشتگان دستها را گشوده، به آنان می‌گویند: «جان خود را خارج سازید! امروز در برابر دروغ‌هایی که به خدا بستید و نسبت به آیات او تکبر ورزیدید، مجازات خوارکننده‌ای خواهید دید»». همان‌طور که پیداست این آیه، وحی را محدود به گروه خاصی می‌داند؛ درحالی‌که بنابر تلقی سروش از وحدت وجود، هر چیزی تجلی خدا است.

نقد سوم: بگذریم از اینکه ایده رؤیای محمد ﷺ نیز وحدت وجود را مراعات نمی‌کند؛ یعنی اگر قرار باشد، وحدت وجود را بپذیریم و مرز خالق و مخلوق را درنورده‌ایم، پس معنا ندارد که محمد ﷺ را راوی رؤیای رسولانه بدانیم چراکه در رؤیا نیز این وحدت مراعات نمی‌شود؛ هم از جهت اصل رؤیا که خواب را از بیداری متمایز می‌سازد و دوگانگی در عوالم را رقم می‌زند؛ و هم از جهت محمد ﷺ که او رؤیای رسولانه می‌بیند نه دیگری؛ و هم از جهت محتوای رؤیا که با موجودات متکثر سروکار دارد؛ بنابراین وحدت وجود نمی‌تواند دیدگاه سروش را اثبات و دیدگاه بدیل را نفی

نماید. اگر قرار باشد وحدت وجود دیدگاه بدیل را نفی کند، دیدگاه سروس را نیز منتفی می‌سازد؛ و اگر قرار باشد وحدت وجود، دیدگاه سروس را تأیید و اثبات کند، دیدگاه بدیل را نیز تأیید و اثبات می‌کند.

جمع‌بندی بخش اول

تاکنون روشن شد که سروس با استناد به ادله نقلی و غیرنقلی، از بصری بودن وحی دفاع کرده و سمعی بودنش را نفی می‌کند. یکی از ادله سروس برای اثبات مدعایش، استناد به آیات سوره مبارکه واقعه است که وقوع قیامت را به صورت ماضی ذکر کرده است و صراحتاً خطابى در آن رخ نداده است، اما همان‌طور که در نقد سروس گفته شد اولاً کلمه «اذا» معنای مضارع را به افعال ماضی تزریق می‌کند و ثانیاً بر فرض ماضی بودن، روشن نمی‌شود که راوی رخداد وقوع قیامت، شخص پیامبر ﷺ است یا خداوند. با استفاده از سایر متون دینی نشان داده شد که راوی قرآن خداوند است و وحی به صورت سمعی و در تخاطب خداوند با حضرت محمد ﷺ شکل گرفته است.

اما سروس افزون بر ادله نقلی، از ادله غیرنقلی همچون وحدت وجود نیز استفاده می‌کند تا نشان بدهد که چرا رؤیت و روایت حضرت محمد ﷺ همان رؤیت و روایت خداوند است. اگر قرار باشد «اشیا همچون شئون و نعوت حق» باشند، «نه تنها خدا، در پیامبر ﷺ بود که پیامبر ﷺ در خدا بود و هر چه می‌اندیشید، اندیشه او بود». همان‌طور که سابقاً در نقد این سخن گفته شد اگر قرار باشد مفاد وحدت وجود چنین باشد و هر فعل و کلام و رؤیت مخلوق را همان فعل و کلام و رؤیت خداوند بدانیم، در این صورت قتل و غارت و تجاوز را نیز باید همان فعل و کلام و رؤیت خداوند دانست! و نباید وحی را محدود به رؤیت و روایت حضرت محمد ﷺ کرد درحالی‌که قرآن وحی را منحصر به گروهی خاص می‌داند. بگذریم از اینکه وحدت وجود نمی‌تواند دیدگاه سروس را اثبات و دیدگاه بدیل را نفی نماید. اگر قرار باشد وحدت وجود دیدگاه بدیل را نفی کند، دیدگاه سروس را نیز منتفی می‌سازد؛ و اگر قرار باشد وحدت وجود دیدگاه سروس را تأیید و اثبات کند، دیدگاه بدیل را نیز تأیید و اثبات می‌کند.

بخش دوم: وحی در خواب یا بیداری

در قسمت سابق، توضیح داده شد که سروش وحی را به صورت بصری و نه سمعی می‌داند؛ در این صورت، قرآن محصول رؤیت و روایت نبوی است، اما اینک سؤال اینجاست که این رؤیت در چه موطنی رخ داده است؟ آیا در عالم بیداری چشم ملکوتی نبی گشوده شده و عوالم دیگر را دیده است و یا در عالم خواب و بیهوشی مناظری را به صورت خیالی و نمادین دیده است؟

سروش با استناد به روایت منقول از امیرالمؤمنین علی (ع) و احوال شخصی پیامبر (ص) هنگام وحی و همچنین با استناد به ساختار روایی قرآن و تناقضات موجود در آن، وحی را امری مربوط به عالم خواب و رؤیا می‌داند. در ادامه، هر یک از این مباحث را به صورت مستقل مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

۱. روایت منقول از امیرالمؤمنین علی (ع)

در روایتی از امیرالمؤمنین علی نقل شده است که حضرت رؤیای انبیا را وحی می‌دانند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۱، ص ۱۸۱) سروش در این راستا می‌نویسد: «وحی هر چه باشد، به شهادت تاریخ و به گواهی مآثورات دینی، فضایی متفاوت با فضای بیداری دارد و به زبان ویژه خویش از حقایق سخن می‌گوید و چون همه خواب‌های دیگر نیازمند تعبیر و خواب‌گزاران است. مگر امام علی (ع) نگفت که رؤیای انبیا، وحی است؟»

بر فرض پذیرش این روایت و چشم‌پوشی از بررسی اسناد آن، این روایت نمی‌تواند مستند رضایت‌بخشی برای سروش باشد چراکه:

نقد اول: در این روایت رؤیای انبیا، وحی دانسته شده است؛ نه اینکه وحی، رؤیای انبیا باشد. آنچه سروش ادعا می‌کند این است که وحی همان رؤیای انبیا است؛ یعنی وحی جز در قالب رؤیا رخ نمی‌دهد؛ اما آنچه این روایت می‌گوید صرفاً همین مقدار است که رؤیایی که انبیا می‌بینند وحی است، اما نمی‌گوید که هر وحیی در قالب رؤیا رخ می‌دهد.

نقد دوم: این قضیه به صورت مهمله بیان شده است و قضیه مهمله در حکم قضیه جزئی است. توضیح بیشتر اینکه در قضایای مهمله، سور (کلیت یا عدم کلیت) قضیه



مشخص نمی‌شود؛ یعنی مشخص نمی‌شود که هر رؤیایی وحی است یا بعضی از رؤیاها وحی هستند؛ از این رو به لحاظ منطقی، این قضایا را در حکم قضیه جزئیه می‌دانند و آنها را به مثابه قضیه کلیه به حساب نمی‌آورند؛ بنابراین با استناد به این روایت مشخص نمی‌شود که هر رؤیایی وحی است.

نقد سوم: در این روایت، رؤیای انبیا وحی دانسته شده است نه رؤیای رسولان. می‌دانیم که فرق است میان نبی و رسول. با استناد به برخی روایات، انبیا جبرئیل را در رؤیا می‌دیدند، اما رسول الله جبرئیل را در بیداری می‌دید و با او سخن می‌گفت. در این راستا از امام باقر علیه السلام نقل شده است که رسول کسی است که در بیداری جبرئیل را می‌بیند و با او سخن می‌گوید؛ اما نبی کسی است که جبرئیل را در خواب می‌بیند؛ خواب‌هایی از سنخ خواب ابراهیم علیه السلام و یا خواب‌های رسول الله صلی الله علیه و آله قبل از نزول وحی (شیخ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷).

نقد چهارم: با استناد به همان روایت سابق، رسول الله صلی الله علیه و آله نیز قبل از رسالت رؤیا می‌دید، اما بعد از رسالت، جبرئیل را در بیداری می‌دید.

نقد پنجم: اگر هم رؤیای رسولان را وحی بدانیم، باز هم اثبات نمی‌شود که وحی تشریعی بازتاب یافته در قرآن، همان وحی در رؤیا باشد، بلکه با استناد به روایات به دست می‌آید که کلام الهی به انحای مختلف است: گاهی از سنخ قلبی است و گاهی از سنخ رؤیایی است و گاهی از سنخ وحیانی و تنزیلی است که بر شخص رسول تلاوت و قرائت می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۳، ص ۱۳۶).

۲. احوال شخصی پیامبر صلی الله علیه و آله هنگام وحی

یکی از ادلهٔ سروش برای رؤیایی بودن وحی، استناد به احوال شخصی حضرت محمد صلی الله علیه و آله هنگام وحی است. به باور دکتر سروش، «به گواهی مآثرات تاریخی، در حین نزول وحی، خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر صلی الله علیه و آله دست می‌داد که گاه طاقت او را طاق می‌کرد و همین بهانه‌ای شد تا پاره‌ای از معاصران محمد صلی الله علیه و آله او را مجنون و برخی از روحانیان مسیحی او را مصروع بشمارند» (سروش، مقاله اول از سلسله مقالات «محمد صلی الله علیه و آله راوی رؤیاهای رسولانه»).

همان طور که مشهود است سروش از تعرق رسول الله ﷺ هنگام وحی، به خوابناک بودن نبی و رؤیایی بودن وحی پرش کرده است و نتیجه گرفته است که وحی محصول رؤیای حضرت محمد ﷺ است. در نقد این مطلب گفتنی است که:

نقد اول: همان طور که سابقاً گفته شد وحی رسولانه در بیداری رخ داده است. اگر تعرق و بیهوشی به پیامبر ﷺ دست داده است، از جهت سنگینی نزول وحی بوده است. این امر غیر از خواب بودن و رؤیا دیدن است. مشابهت این دو به معنای این‌همانی نیست. توضیح بیشتر اینکه ما تجربه‌ای از وحی نداریم و به‌همین جهت، درکی از حالات نبوی نداریم مگر آنچه که بالعین از رفتارهای نبوی مشاهده می‌کنیم. دلالت رفتار بر حالت درونی، در چارچوب عادات عرفی صورت می‌گیرد؛ مثلاً در عادات عرفی، عرق ریختن در تابستان، نمایانگر آن است که شخص گرمش شده است؛ اما آیا نمی‌توان گرم بودن شخص را ناشی از علل دیگر دانست؟ مثلاً فرد در این مورد خاص، دیابتی بوده و چون قندش افت کرده است و یا چون شدیداً خجالت کشیده است و یا شدیداً ترسیده است، عرق می‌ریزد. بر همین اساس، مشاهده رفتارهایی از حضرت محمد ﷺ هنگام وحی که مشابه با رفتارهایی است که ما هنگام خواب انجام می‌دهیم، دلیل قاطعی برای اثبات در خواب بودن حضرت محمد ﷺ نیست، بلکه چه بسا حضرت محمد ﷺ در بیداری و هوشیاری کامل است، ولی چون وحی دریافت می‌کند، به حالتی همچون خواب فرو می‌رود، اما این بدین معنا نیست که چشم و گوش او در این حالت نمی‌شنوند او حقیقتاً خواب رفته است و در رؤیا وحی را می‌بیند. درواقع، همان مغالطه‌ای که کافران داشتند، اینک نیز به صورت دیگری رخ داده است: آنها از مشابهت حالات حضرت محمد ﷺ با صرع و جنون، حکم به صرع و جنون کردند و اینک سروش با مشاهده مشابهت حالات محمد ﷺ با خواب، حکم به رؤیایی بودن وحی می‌کند.

نقد دوم: شواهد متعددی داریم که حتی حالت تعرق و به‌ظاهر بیهوشی نیز همیشگی نبوده است. بلکه گاهی جبرئیل از سوی خدای سبحان می‌آمده که در این حالت پیامبر ﷺ به اغما نمی‌رفته است، (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ج ۱۸، ص ۲۵۶؛



شیخ صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۶۸۵) بلکه جبرئیل مانند بنده‌ای در کنار او می‌نشسته و بر ایشان وارد نمی‌شده، تا اینکه اجازه می‌گرفته است؛ حتی گاهی اصحاب نیز جبرئیل را می‌دیدند؛ گرچه در آن لحظه او را به‌عنوان جبرئیل نمی‌شناختند؛ در این راستا، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أبذر خدمت رسول خدا صلی الله علیه و آله آمد و جبرئیل به صورت دحیه کلبی نزد آن حضرت بود و با او خلوت کرده بود؛ چون أبذر آنان را دید، از نزد آنها برگشت و نخواست سخن آنها را قطع کند، جبرئیل گفت: یا محمد! این أبذر بود که به ما گذر کرد و به ما سلام نداد، اگر سلام داده بود پاسخش می‌گفتم، ... ای محمد! این أبذر را دعایی است معروف نزد اهل آسمان‌ها، از او پرس، از آن دعا هنگامی که من به آسمان بالا رفتم. هنگامی که جبرئیل بالا رفت، أبذر نزد پیغمبر صلی الله علیه و آله آمد و رسول خدا صلی الله علیه و آله به او فرمود: ای أبذر! چه چیزی تو را بازداشت از اینکه به ما گذر کردی، سلام کنی؟ گفت: من گمان کردم آنکه نزد شما است دحیه کلبی است و با او درباره امری خلوت کردی، فرمود: او جبرئیل بود ای أبذر و گفت: اگر به ما سلام کرده بود به او جواب می‌دادیم و چون أبذر دانست که او جبرئیل بوده بسیار پشیمان شد که چرا سلام نکرد ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۵، ص ۳۵۴).

۳. ساختار روایی وحی

تردیدی نیست که قرآن براساس ترتیب موضوعی بیان نشده است و برخی از آیات را در چند سوره عیناً یا با اندکی تغییر تکرار کرده است. دکتر سروش، رؤیایی دانستن وحی را بهترین تبیین برای توضیح این بی‌نظمی و پریشانی و تکرار می‌داند: «چرا نظم قرآنی پریشان است و چرا ابتدای سوره با میان و انتهای آن پیوند ندارد و چرا سخنان خدا در هم می‌رود و قصه و اخلاق و فقه و غیب و شهادت به هم می‌آمیزند و درک مراد را بر مفسر دشوار می‌سازند؟ ... در سوره نور ببینید که ابتدا سخن از تهمت زنا و احکام فقهی آن می‌رود و پس از چند آیه ناگهان آیه نور پدیدار می‌شود که از غرر آیات توحیدی قرآن و از نوادر رؤیاهای قدسی حضرت محمد صلی الله علیه و آله است «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...» و به دنبالش چند آیه دیگر در همین زمینه و سپس باز احکام ازدواج کنیزکان و جوانان کم بضاعت ... پراکندگی و گسستگی در آیات این سوره‌ها و

حتی در یک آیه واحد چندان مشهود است که حاجت به تأکید ندارد و چنان است که حتی در نوشته نویسندگان تازه کار هم دیده نمی‌شود. گویی باید پذیرفت که این پراکندگی نه معلول تصرف دشمنان، نه غفلت جمع‌آوردندگان، نه بی‌خبری صاحب وحی و خدای آداب‌دان، بلکه از آن است که ساختار روایی سوره‌ها تابع ساختار مه‌آلود و خواب‌آلود رؤیاهاست که غالباً نظم منطقی ندارند و از سویی به سویی و از گوشه‌ای به گوشه‌ای می‌روند و فاقد انسجام و انتظام هستند ... یک مؤلف هیچ‌گاه چیزی را این همه تکرار نمی‌کند، اما یک رؤیابین می‌تواند ده بار دوستی را در خواب ببیند و حکایتش را به تفاریق و به تفاوت باز گوید.» (سروش، مقاله دوم از سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه»).

در نقد این سخن گفتنی است که ملاحظه شأن نزول آیات، نشانگر این واقعیت مهم است که ترتیب فعلی آیات، براساس ترتیب نزول آنها نبوده است تا گفته شود به خاطر رؤیایی بودن وحی، چنین پریشانی و تکراری در قرآن ایجاد شده است. تبیین دکتر سروش تنها در صورتی راهگشا بود که می‌پذیرفتیم که ترتیب فعلی آیات، براساس ترتیب نزول و ابلاغشان است، اما چون می‌دانیم که ترتیب فعلی بعد از نزول وحی و برخلاف ترتیب نزول آیات، شکل گرفته است، این پرسش همچنان باقی است که چرا به این صورت ترتیب یافته‌اند؛ به دیگر سخن، اگر وحی را مربوط به عالم خواب بدانیم، تنظیم آن به صورت فعلی، براساس همان چیزی نیست که در عالم خواب رخ داده است، بلکه بعداً تغییر کرده است؛ از این رو پرسش همچنان باقی است که چرا در عالم بیداری، وحی به این شکل تنظیم شده است و فاقد نظم موضوعی و واجد تکرار و پریشانی است؟ تنها در صورتی می‌توان به این پرسش پاسخ گفت که به این نکته مهم ملتفت شویم که اساساً قرآن یک کتاب علمی یا فلسفی یا تاریخی از نوع نویسندگان بشری برای القای یک سلسله مباحث علمی یا فلسفی یا تاریخی نیست. قرآن کتابی از سوی خداست برای جلب توجه افکار عمومی به حقایق غیبی و پذیرش سبک زندگی دینی. خداوند که عالم به تمام حقایق است، چنین شیوه‌ای را بهترین شیوه دانسته و به همین جهت، از این ساختار روایی استفاده کرده است. روشن است که بخشی از جذابیت قرآن در همین ساختار روایی است.



اما تکرار آیات در سوره‌های مختلف نیز ناشی از دلایل مختلفی است از جمله اینکه گاهی یک حادثه تاریخی جنبه‌های مختلف دارد و به‌همین جهت، در هر بخش به جنبه‌ای از آن اشاره می‌شود (هدف تعلیمی)؛ همچنین گاهی تکرار یک حادثه تاریخی به‌منظور تکرار پیامی است که آن حادثه تاریخی دارد (هدف تربیتی). کوتاه سخن اینکه قرآن کتاب هدایت و تذکر است که هم هدف تعلیمی دارد و هم هدف تربیتی. خداوند که عالم به تمام حقایق است، برای محقق ساختن چنین اهدافی، برخلاف ساختارهای روایی متعارف، از ساختار روایی خاصی بهره گرفته است که در آن پریشانی و تکرار و بی‌نظمی لازم است. این پریشانی و تکرار و بی‌نظمی در صورتی نقص به حساب می‌آیند که قرآن را کتابی عادی از سوی نویسنده عادی با اهداف متعارف به حساب آوریم؛ اما همان‌طور که گفته شد کتاب قرآن از سنخ دیگری است و به‌همین جهت، از ساختار روایی دیگری استفاده کرده است (رک: خرقانی، ۱۳۷۸؛ فقهی‌زاده، ۱۳۷۴).

۴. تناقض آیات قرآن

سروش معتقد است که قرآن دربردارنده تناقضات است، اما این امر برخلاف آنچه مخالفان می‌پندارند، نقطه ضعف قرآن نیست، بلکه نقطه قوتش است. مخالفان چون زبان قرآن را زبان بیداری تلقی کرده‌اند، با ملاحظه تناقضات قرآن، آن را تخطئه نمودند، اما اگر ملتفت شویم که قرآن محصول رؤیای نبوی است، آنگاه متوجه می‌شویم که هر قدر تناقضات قرآن بیشتر باشد، قوت قرآن بیشتر خواهد بود: «هرچه فیلسوفان تناقض‌گریزانند، عارفان با تناقض‌ها خوش‌اند، بلکه از آن گریزی ندارند و هرچه تناقض‌نشانه خفت و سخافت آرای فیلسوفانه است، در عوض، نشانه رفعت و صلابت و فراخی فرصت تجارب عارفانه است ... هرچه زبان قرآن رؤیایی‌تر می‌شود، پیامبرانه‌تر هم می‌شود، تا آنجا که پارادوکس‌ها در آن پدیدار می‌شوند ... در تصاویر سوره مکی تکویر، روز رستاخیز با حوادثی چون کسوف خورشید و پراکندگی ستارگان و رها شدن شتران و حشر وحوش و آتش گرفتن دریاها همراه خواهد بود ... نشستن چنین مفاهیم و تصاویری در متن مقدس، همه بر رؤیایی بودن روایت آن گواهی

آشکار می‌دهند. به نمونه‌های دیگر بنگرید: جوانانی که پیر نمی‌شوند، حورانی که همیشه باکره می‌مانند، شرابی که مستی و سردرد نمی‌آورد، شیرینی که نمی‌گندد، لباسی که نوشیده می‌شود (به جای آنکه پوشیده شود) و... اما شگفتی‌های غریب‌تر در راه است. گلستان در جهنم و آتش در دریا و آتش بر درخت (قصه موسی) گرچه رؤیایی و پارادوکسیکال‌اند، تصور پذیرند؛ اما چه باید گفت در باب خدایی که «آغازِ پایان و آشکارِ پنهان» است» (سروش، مقاله سوم از سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه»).

در نقد این مدعا گفتنی است که:

نقد اول: چنین اموری حقیقتاً از امور متناقض نیستند، بلکه صرفاً اموری نامتعارف و برخلاف عادت ذهنی ما هستند. توضیح بیشتر اینکه ذهن بشر به تحقق اموری عادت کرده است به گونه‌ای که خلاف آن را محال می‌داند؛ درحالی که درواقع، آن امور محال نیستند، اما چون او به این امور عادت کرده است، فکر می‌کند که خلاف آن ممکن نیست. درواقع، معجزه نیز قوانینی مادی یا غیرمادی دارد، اما چون ما به آن آگاهی نداریم و با برخی از قوانین طبیعی و مادی محدود سر و کار داریم، گمان می‌بریم که علت پیدایش یک مار، محدود به این است که مار به تدریج از تخم متولد شده و بزرگ گردد، اما وقوع معجزه نشانگر این امر است که پیدایش مار محدود به این سیر تدریجی نیست، بلکه می‌توان این پدیده مادی را با استفاده از قوانین علیّی طبیعی و مادی، به صورت دفعی و آنی به وجود آورد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۱۶-۱۳۷).

نقد دوم: تناقض عقلاً محال است؛ خواه در عالم بیداری، خواه در عالم خواب. آنچه سبب می‌شود که در رؤیا اموری همچون آتش گرفتن آب را ببینیم، ناشی از این امر است که اساساً عالم رؤیا از سنخ دیگری است و فراسوی قوانین مادی است. به همین جهت، آتش در عالم رؤیا می‌تواند آب را بسوزاند، ولی در عالم ماده نمی‌تواند بسوزاند. بر همین اساس، اساساً بعید نیست که افزون بر عوالم مادی و رؤیایی، عوالم حقیقی و غیبی دیگری باشند که در آن عوالم، این امور محقق شوند.

نقد سوم: اما درباره فراز «آغازِ پایان و آشکارِ پنهان» گفتنی است که این مطلب در آیه سه سوره مبارکه حدید بیان شده است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ



بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». مفاد آیه از این قرار است که خداوند هم اول است هم آخر، نه اینکه اول آخر است؛ هم آشکار است هم پنهان، نه اینکه آشکار پنهان است؛ اما آیا این آیات حقیقتاً پارادوکسیکال هستند؟ به نظر می‌رسد چنین نیست. مفسران برای توضیح این آیه چند احتمال را مطرح کرده‌اند تا نشان بدهند که اساساً تعارضی در آیه نیست: برخی بر این باورند که منظور از اول بودن، موجود بودن قبل از هر موجود دیگر؛ و منظور از آخر بودن، باقی بودن بعد از فناى هر موجود؛ و منظور از ظاهر بودن، آشکار بودن وجودش؛ و منظور از باطن بودن، احاطه علمی به هر موجودی؛ اما تفسیر علامه طباطبایی رحمته الله این است که خداوند احاطه وجودی یا قدرتی یا علمی به هر موجودی دارد؛ در این صورت، معنای آیه این می‌شود که او محیط به تمام اشیا است، به هر نحوی که شما اشیا را فرض و به هر صورت که تصور بکنی: اگر فلان چیز را اول فرض کنی او به احاطه‌اش اول‌تر از آن است، اگر آخر فرض کنی او به احاطه‌اش آخرتر است، اگر چیزی را ظاهر فرض کنی او به احاطه‌اش ظاهرتر و اگر باطن فرض کنی او به احاطه‌اش باطن‌تر است؛ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۵۳-۲۵۵) بنابراین در این آیه تناقضی نیست؛ چراکه حیثیت اول و آخر و باطن و ظاهر فرق می‌کند؛ یعنی خداوند از یک حیث متصف به اول و آخر نمی‌شود، بلکه از دو حیث متفاوت به این اوصاف متصف می‌گردد؛ اول است نسبت به هر چیزی که اول فرض کنی و آخر است نه نسبت به همان چیزی که اول فرض کرده‌ایم، بلکه آخر است نسبت به چیز دیگری که آخر فرضش کردیم؛ بنابراین اگر این تناقض مستقر و لاینحل بود، شاید دیدگاه سروش بهترین تبیین دفاعی از این آیه تلقی می‌شد و شأن قدسی آن را محفوظ نگه می‌داشت؛ اما روشن شد که اساساً تناقضی در کار نیست.

جمع‌بندی بخش دوم

در این بخش به تحلیل انتقادی رؤیایی بودن وحی پرداخته شد. سروش با استناد به چهار دلیل، وحی را امری مربوط به عالم رؤیا می‌داند نه بیداری. دلیل اول سروش مربوط به روایت منقول از امیرالمؤمنین علی علیه السلام است. در نقد آن گفته شد که این روایت اولاً مربوط به وحی انبیا است نه رسولان؛ و ثانیاً نگفته هر وحی در قالب رؤیا

است؛ و ثالثاً روایاتی داریم گواه بر اینکه وحی تشریعی بازتاب یافته در قرآن، از سنخ تنزیل کلام الهی در عالم بیداری است؛ و غیره.

دلیل دوم سروش احوال شخصی پیامبر ﷺ هنگام تلقی وحی بود. وی با عنایت به بیهوشی و تعرق پیامبر ﷺ، وحی را مربوط به عالم رؤیا دانست. در نقد این مدعا گفته شد که اولاً این حالات همیشگی نبوده و صرفاً زمانی که پیامبر ﷺ بی‌واسطه وحی را دریافت می‌کرد، به این حالت دچار می‌شد؛ ثانیاً این حالت شبیه رؤیا است، ولی دلیلی ندارد که با آن این‌همانی داشته باشد.

دلیل سوم، ساختار روایی وحی بود. سروش معتقد است که چون آیات قرآن فاقد نظم و ترتیب است و برخی از مطالب را مکرراً بیان می‌کند، پس محصول رؤیای نبوی است. در نقد این مدعا گفته شد که می‌دانیم که این نظم و ترتیب، بعد از تلقی وحی بوده است و براساس ترتیب نزول وحی نمی‌باشد؛ بنابراین نمی‌توان آن را ناشی از رؤیایی بودن دانست. علت بی‌نظمی و پربشانی و تکرار این است که اساساً قرآن کتابی از سنخ کتاب‌های متعارف برای تعلیم علوم تخصصی در باب موضوع خاص نیست، بلکه کتاب هدایت است و به‌همین جهت، می‌کوشد از ساختار روایی خاصی استفاده کند که اهداف تعلیمی و تربیتی برای عوام و خواص را تأمین کند.

دلیل چهارمی که سروش بیان می‌کند، استناد به تناقضات قرآنی است. در نقد این مدعا گفته شد که آنچه سروش تناقض می‌داند، اموری تناقض‌نما هستند و حقیقتاً تناقض نمی‌باشند. مثلاً حوادث قیامت اموری نامتعارف و غیرعادی هستند، ولی متناقض نیستند؛ یا آیاتی از قبیل اول و آخر بودن خداوند نیز دارای جهات مختلف است و از یک جهت، خداوند اول و آخر نیست تا تعارض‌گویی رخ داده باشد؛ بنابراین ادله سروش برای اثبات رؤیای بودن وحی قابل قبول نیست.

نتیجه‌گیری

کوتاه سخن اینکه سروش معتقد است که قرآن محصول رؤیای نبوی است و از سنخ بصری است. وی برای اثبات بصری بودن قرآن به ادله نقلی و غیرنقلی استناد جست. همچنین برای اثبات رؤیایی بودن قرآن، از چهار دلیل بهره برد. در مباحثی که گذشت، دعاوی و ادله سروش مورد نقد و بررسی قرار گرفتند و روشن شد که مدعای وی در باب بصری و رؤیایی بودن وحی، قابل قبول نیست. این مدعا نه تنها فاقد دلیل موجه نقلی و غیرنقلی است، بلکه ادله نقلی و غیرنقلی، خلافش را اثبات می‌کنند؛ یعنی اثبات می‌کنند که قرآن از سنخ امور سمعی است و در عالم بیداری رخ داده است.



پی‌نوشت

[۱]. در محاورات عرفی نیز چنین کاربردی متداول است؛ مثلاً گفته می‌شود: «اگر در کنکور موفق شدی، برایت جشن می‌گیرم.» در این عبارت، از عبارت ماضی «شدی» استفاده شده است اما معنایش در کل عبارت، امری مربوط به آینده است.

[۲]. «استعاره‌های قرآنی را اگر اصیل و خلاق بدانیم، نه مرده و خفته و تقلیدی (که چنان جذب زبان شده‌اند که دیگر استعاره دیده نمی‌شوند)، آنگاه می‌توانیم پرده از جهان محمد ﷺ برداریم که عالم را چگونه می‌دیده و می‌شنیده است و چه چیز را به جای چه چیز می‌نشاند است. می‌توان در اینجا از سمع و بصر هم فراتر رفت و به شمّ و لمس و ذوق هم رسید. یعنی رؤیای نبوی، از پرده بی‌جان سینما هم فراتر می‌رود و جان می‌گیرد و زنده می‌شود و اوصاف حیات در آن تجلی می‌کند.»



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت: دارالصادر، ۱۴۱۴ق.
۲. خرقانی، حسن، «وحيانی بودن ساختار قرآن»، فصلنامه پژوهش های قرآنی، شماره ۱۹ و ۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۷۸.
۳. سروش، عبدالکریم، سلسله مقالات «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه».
۴. شیخ صدوق، محمد بن علی، *التوحید*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ق.
۵. شیخ صدوق، محمد بن علی، *کمال الدین*، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۶. صدر المتألهین، *مفاتیح الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و غیره، ۱۳۶۳.
۷. صفایی، غلامعلی، *ترجمه و تشریح معنی الأدیب*، قم: قدس، ۱۳۸۷.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۹. فقهی زاده، عبدالهادی، *پژوهشی در نظم قرآن*، تهران: جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران: ۱۳۷۴.
۱۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *کافی*، تهران: اسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۱۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.

