

# وحی؛ تجربه یا رؤیاهای رسولانه

حمیدرضا شاکرین\*

دی و بهمن ۱۳۹۹

## چکیده

چیستی وحی و قرآن از جمله مباحث مهم نظری است که همواره در فلسفه، کلام و عرفان اسلامی مطرح بوده است. این مسئله در عصر جدید اهمیت مضاعفی پیدا کرده و باحثان زیادی را در الهیات و فلسفه دین به خود مشغول کرده است. از جمله متعاطیان این عرصه دکتر عبدالکریم سروش است که در دو مرحله دیدگاه خود را عرضه کرده است. وی در گام نخست وحی را از سنخ تجربه دینی قلمداد کرده و در گام دوم وحی را رؤیا و قرآن را روایت رؤیاهای رسولانه خوانده است. مقاله حاضر بر آن است تا با روش تحلیلی این دو دیدگاه و نسبتشان را بررسیده و به داوری بنشیند. نتیجه حاصله این است که اگرچه بین دو رای یاد شده می‌توان هماهنگی برقرار کرد، لیکن هیچ‌کدام در باب وحی رسالی صائب نبوده و گرفتار اشکالات و مغالطات عدیده و انحاء تعارض با عقل، قرآن و سنت است.

---

\* دانشیار گروه علمی منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



واژگان کلیدی: وحی، تجربه دینی، تجربه نبوی، رویای رسولانه، قرآن، عبد/الکریم سروش.

از آنجاکه اساسی‌ترین و اختصاصی‌ترین گونه پیام رسانی خدا به پیامبران وحی است و نقش هدایت‌گرانه انبیا با وحی آغاز شده و به انجام می‌رسد، مباحث وحی‌شناختی در شمار مباحث اساسی مطالعات دین‌شناسانه قلمداد می‌شود. عمده‌ترین پرسش این حوزه این است که وحی پیامبرانه چیست و چه خصوصیاتی دارد؟ باتوجه به پاره‌ای از رویکردهای نوپدید پرسشهای دیگری در ذیل مسئله یاد شده رخ می‌نماید از قبیل اینکه تجربه دینی چیست و چه نسبتی با وحی دارد؛ یک حقیقت‌اند یا دو امر متفاوت؟ نیز نسبت وحی و رؤیا چیست و آیا می‌توان به اینهمانی این دو فتوا داد؟

دکتر عبد/الکریم سروش از جمله باحثانی است که در سه دهه اخیر دعاوی مختلفی درباره وحی بیان داشته است. او ابتدا وحی را از جنس تجربه دینی دانسته، می‌نویسد: «...مقوم شخصیت نبوت انبیاء و تنها سرمایه آنها همان وحی یا به اصطلاح امروزه «تجربه دینی» است» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳). او این تجربه را این‌گونه توصیف می‌کند: «در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند» (همان). او وحی را برساخته پیامبر و متأثر از شخصیت روان‌شناسانه و شرایط محیطی و زندگی آن حضرت دانسته است (ر.ک: سروش، ۱۳۷۸، ص ۱۰۳).

سروش در نگاشته‌های جدیدتر خود؛ به طرح این ادعا پرداخته که «قرآن کلام محمد ﷺ است» و اکنون از تجربه فوق به روایت رؤیا یاد کرده، می‌نویسد: «محمّد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه است» (همو، ۱۳۹۲) و راوی بودن، یعنی اینکه: «خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست، بل همه نظارت و روایت است» (همان). او در برابر این سؤال که: «این نظاره‌ها و مشاهده‌ها در کجا رخ داده است» پاسخ می‌دهد: «در رؤیا» (همان).

بدین سان ایشان قرآن را یک خواب نامه خوانده، می‌گوید: «ما هنگام قرائت قرآن، گویی فراموش می‌کنیم که «خواب نامه» ای را می‌خوانیم که زبانش، زبان بیداری نیست، بلکه زبان خواب است ... و زبان آن را معادل زبان بیداری گرفتن، خطایی مهلک و عظیم است» (همان).

از نظر دکتر سروش، بارزترین خصیصه خواب که آن را از زبان بیداری متمایز می‌سازد، تناقض آمیزی و رازآلودگی آن است: «خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش، باز هم رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خوابگزاری» (همان)؛ چرا که معنای خواب تنها با خوابگزاری روشن می‌شود (همان).

از طرف دیگر سروش شخصیت پیامبر ﷺ، وحی رسالی و دین را امری تاریخمند و تخته بند اوضاع فکری و فرهنگی زمانه و حداقلی انگاشته، بر آن است که قرآن حداقل آنچه برای هدایت بشر لازم است را به دست داده و کاملتر شدن آن، تابع طول عمر بیشتر پیامبر و کاملتر شدن ایشان است و آیه کریمه‌ای که می‌فرماید: «الیوم اکملت لکم دینکم» ناظر به اکمال حداقلی است نه حداکثری. به این معنی که حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است (ر.ک: همو، دین اقلی و اکثری، ش ۴۱، ص ۸/ نیز: همو، بسط تجربه نبوی، ش ۳۹،

ص ۱۰/ همو، کیهان فرهنگی، ش ۳۹، ص ۴ - ۱۱).

دکتر سروش همچنین بر آن است که دین در طول زمان بسط و فربهی می‌یابد: «تجربه باطنی و عارفانه مولوی و غزالی و شبستری و سید حیدر آملی و عارفان دیگر، هریک در جای خود چیزی برای گفتن و نمودن و افزودن بر تجارب پیشین دارند و اگر «حسبنا کتاب‌الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبی و تجربه النبی» هم درست نیست ... علاوه بر تجارب درونی، تجربه‌های بیرونی و اجتماعی نیز بر فربهی و تکامل ممکن دین افزوده‌اند و می‌افزایند ...» (همو، اسلام، وحی و نبوت، ش ۱۵، ص ۲۶؛ به نقل از آیین اندیشه، ش ۲، ۱۳۸۴).

اکنون ابتدا به بررسی فشرده وحی، ویژگی‌ها و لوازم آن پرداخته و در پرتو آن تجربه انگاری وحی را در معرض داوری قرار خواهیم داد. سپس سرکی به رویانگاری کشیده و آن را به داوری می‌نشینیم.

## گفتار اول: وحی و تجربه دینی

### یکم. چیستی وحی

در رابطه با اینکه وحی و به تعبیر دیگر شناخت پیامبرانه چگونه معرفتی است و منشأ آن چیست گمانه‌های مختلفی رخ نموده است. این رویکردها به دو گونه اساسی تقسیم می‌شوند که عبارت است از تبیین‌های ناسوتی و تبیین الهی. در این بحث ابتدا معنا و کاربردهای واژه وحی را بررسی و آن‌گاه رایج‌ترین تبیین‌های موجود را رصد کرده، سپس نظر مختار را تعیین خواهیم کرد.

وحی و مشتقات آن دارای معانی و کاربردهای متنوعی همچون اشاره، الهام

و در دل افکندن، نوشتن، رسالت و پیام، تفهیم و القای پنهانی، هدایت غریزی، هدایت تشریعی و... می‌باشد. به نظر می‌رسد جامع همه کاربردهای واژه وحی، همان «تفهیم و القای سریع و پنهانی» است (ر.ک: فیروزآبادی، ۲۰۰۸، ج ۴/ ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۶/ فیومی، ۱۹۲۷، ذیل واژه وحی).

کلمه وحی و مشتقات آن بیش از هفتاد نوبت در قرآن به کار رفته است. غالب این موارد درباره ارتباط ویژه خداوند با پیامبران در زمینه القای هدایت تشریعی است. دیگر کاربردهای واژه وحی در قرآن عبارت است از: تقدیر و تدبیر عام نظام آفرینش (فصلت: ۹ - ۱۲)، تدبیر غریزی حیوان (نحل: ۶۷ - ۶۸)، الهام و در دل افکندن (قصص: ۷/ مائده: ۱۱۰)، اشاره (مریم: ۱۰ - ۱۱) و... (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، تفسیر سوره شوری/ سعیدی روشن، ۱۳۷۸، ص ۱۳ - ۱۸).

چنان‌که گفته آمد بیشتر موارد کاربرد وحی و اشتقاقیات آن در قرآن در معنای وحی تشریعی، یعنی ارتباط ویژه خدا با پیامبران و القای هدایت تشریعی به آنان است؛ به طوری که هرگاه این واژه به صورت مطلق و بدون قرینه به کار رود، مقصود همان وحی مخصوص نبوی و پیام رسانی ویژه به انبیاست (مفید؛ ۱۴۱۳، ص ۱۲۰/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۹۲). در وحی الهی به پیامبران همان خصیصه اصلی آگاهی بخشی رمزی و فوری وجود دارد؛ یعنی رسولان الهی، پیام تشریعی خدا را سریع و پنهان از درک و دریافت دیگران می‌گرفتند. بدین سان معنای اصطلاحی وحی در علم کلام عبارت است از: «تفهیم یک سلسله حقایق و معارف از جانب خداوند به پیامبران، از راهی غیر از مجاری عادی معرفت، برای ابلاغ به مردم و راهنمایی آنان» (عبده، ۱۹۶۵، ص ۵۷/ مصباح

یزدی؛ ۱۳۸۹، فصل اول/ ذهبی، الوحی والقرآن، ص ۱۰).

### دوم. تفاوت وحی و تجربه دینی

۱. چیستی تجربه دینی (Religious Experience) و سرشت آن دچار ابهامات و اختلافات زیادی در میان اندیشمندان است. برخی مانند فردریک شلایرماخر آن را نوعی عاطفه و احساس و نه مقوله ای معرفتی، می داند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۴۱). از دیدگاه «کتر» و «پراود فوت» تجربه های دینی تنها نوعی تبیین و تفسیر فوق طبیعی رویدادها و دریافت هاست و هیچ تجربه ناب و خالصی وجود ندارد.<sup>۱</sup> ویلیام پی. آلستون بر آن است که تجربه های دینی گونه ای از ادراک شبه حسی است.<sup>۲</sup> از طرف دیگر آنچه در وصف تجربه دینی گفته شده است؛ چنان تفاوت هایی با وحی الهی دارد که پنداره یکسان انگاری آن دو را به کلی طرد می نماید. اما اگر از تجربه دینی تعریفی داده شود که قابل تسری به وحی هم باشد؛ لاجرم باید گفت وحی پیامبرانه، تجربه ای بسیار متفاوت، در افق اعلائی تجربه های عارفانه است و تمایزاتی اساسی با تجارب عادی و معمول عرفانی دارد. شماری از این تمایزات عبارت اند از:

۱. see: Katz, Steven T. ; "Language, Epistemology and Mysticism", in **Mysticism and Philosophical Analysis**; ed. Katz. Oxford: Oxford University Press, ۱۹۷۸.

۲. see: Alston, W. ; "Perceiving God", *Philosophy of Religion: The Big questions*; Ed: by, Elnore Stamp and Micheal J. Murray, Blackwell Publishers, ۱۹۹۴, pp. ۱۴۲-۱۴۹.

۲. تجربه‌های دینی و عرفانی عمدتاً در جست‌وجوی نوعی تجربه اتحادی با حقیقتی متعالی و رسیدن به نوعی آرامش از پی آن است و فاقد هرگونه نظام منسجم فکری، ارزشی و رفتاری برای دیگران است؛ درحالی‌که وحی، دریافت قوانین تشریعی همه‌جانبه و هماهنگ است که آثاری فراتر از قلمرو اندیشه انسانی دارد. این مجموعه حاوی آموزه‌های بی‌بدیلی است که ازسوی آفریدگار عالم باتوجه به آگاهی از سیستم وجود انسان و نیازهای گوناگون حیات مادی و روحانی او در تمام مراحل مختلف زندگی، جهت راهبرد هماهنگ و معقول جامعه انسانی در روند حیات فردی و جمعی افاضه شده است (سعیدی روشن، ۱۳۷۸، ص ۱۲).

۳. برآیند تجربه‌ها و مشهودات عرفانی غالباً نوعی از زندگی شدیداً زاهدانه و بریده از اجتماع است. در مقابل وحی نبوی ناظر به سعادت همگانیو لازمه آن رهبری است. پیامبری با آنکه از مسیر معنوی به‌سوی خدا و تقرب به ذات او و بریدن از خلق (سیر من الخلق الی الحق) آغاز می‌شود، سرانجام با بازگشت به خلق و برون، به منظور اصلاح و سامان بخشیدن به زندگی انسان‌ها و هدایت آنان در یک مسیر صحیح (سیر بالحق فی الخلق) پایان می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۳). اما سیر و سلوک و تجربه عرفانی فاقد عنصر هدایتگری و رهبری دینی است. اقبال لاهوری دراین‌باره می‌گوید: «مرد باطنی نمی‌خواهد که پس از آرامش و اطمینانی که با «تجربه اتحادی» پیدا می‌کند، به زندگی این جهان بازگردد. در آن هنگام که بنا به ضرورت بازمی‌گردد، بازگشت او برای تمام بشریت سود چندانی ندارد، ولی بازگشت پیغمبر، جنبه خلّاقیت و ثمربخشی دارد، بازمی‌گردد و در جریان زمان وارد می‌شود، به این قصد که

جریان تلخ را تحت ضبط درآورد و از این راه، جهان تازه‌ای از کمال مطلوب‌ها خلق کند. برای مرد باطنی آرامش حاصل از «تجربه اتحادی» مرحله‌ای نهایی است؛ برای پیغمبر، بیدارشدن نیروهای روان‌شناختی اوست که جهان را تکان می‌دهد و این نیروها چنان حساب شده است که کاملاً جهان بشری را تغییر دهد» (اقبال لاهوری، احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۴۳).

استاد مطهری پس از ذکر سخن اقبال می‌نویسد: بنابراین رهبری خلق و سامان بخشیدن و به حرکت درآوردن نیروهای انسانی در جهت رضای خدا و صلاح بشریت، لازمه لاینفک پیامبری است (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴) و صاحبان تجربه دینی، نه تنها چنین ادعایی نداشته، که معمولاً تابع شریعت پیامبر خویش بوده‌اند (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۹ - ۴۰).

۴. وحی پیامبرانه، دارای سرشت زبانی است؛ درحال که تجربه‌های دینی و عرفانی فاقد این ویژگی هستند.

۵. در تجربه‌های دینی و عرفانی به‌طور معمول صاحب تجربه، از فرهنگ و باورهای عصر خود متأثر می‌باشد. تجربه‌گر درونداشته‌های ذهنی و نفسانی خود را در خواب یا بیداری می‌یابد و فرهنگ و اعتقادات او به تجربه‌اش تعیین و تشخیص خاصی می‌بخشد. در نگاه استیفن کتز و پراود فوت چندگونگی تجربه‌های عرفانی برونداد نظام باورها و مفاهیم ذهنی تجربه‌گر است. کشف و شهود عرفانی همچنان که ممکن است الهامات غیبی راستین باشد، می‌تواند پرورده القائات و وسوسه‌های شیطانی و لاجرم خطاپذیر و فاقد عصمت می‌باشد (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، مفتاح رابع / رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۳۹ / ناصر مکارم، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۸۹). برعکس وحی پیامبرانه دارای



عصمت تام است و فرستنده آنکه خدای عزیز حکیم است همه ضمانتهای لازم را برای صیانت آن تدبیر کرده است: «عالم الغیب فلا یظهر علی غیبه احداً الا من ارتضی من رسول فانه یسلک من بین یدیه و من خلفه رسداً لیعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم و احاط بما لدیهم و احصى کل شیء عدداً» (جن: ۲۶ - ۲۸)؛ اوست دانای نهان. کسی را از غیب خویش آگاه نمی‌سازد، مگر آن کس را که به پیامبری برگزیند، که پیشاپیش و پشت سر او نگاهبانانی می‌گمارد؛ تا معلوم بدارد که پیامهای پروردگارشان را رسانده‌اند. و خداوند بر آنچه نزد ایشان است احاطه دارد و عدد همه چیز را شمار کرده است.

براین اساس نه تنها وحی تحت تأثیر القائنات شیطانی و یا عوامل فرهنگی عصری قرار نمی‌گیرد، بلکه غالباً بر علیه افکار و عقاید رایج زمان و دگرگون‌کننده اوضاع و احوال حاکم بر فرهنگ و زمانه بوده است. به این لحاظ وحی می‌تواند معیار آزمون صدق تجربه دینی قرار گیرد، اما تجربه دینی هرگز صلاحیت داوری در باب وحی را ندارد (ر.ک: شاکرین، ۱۳۸۷، ش ۴۷ - ۴۸).

۶. ره آورد تجربه‌های عرفانی فاقد هرگونه برهان قانع‌کننده و الزام‌آور برای دیگران است. امادریافت‌های وحیانی در متن خود دلایل و نشانه‌های کافی برای اثبات خود و برتری آن بر افکار بشری همراه داشته و همگان را به تأمل فرا می‌خواند: «قل هذه سبيلي ادعوا الي الله علي بصيرة انا و من اتبعني» (یوسف: ۱۰۸)؛ بگو: این راه و رسم من است که با بصیرت و بینایی به سوی خدا دعوت می‌کنم، من و هرکه از من پیروی کند.

۷. تجربه‌های عرفانی نوعی دریافت اجمالی و سر بسته و گاه مبهم و فاقد خصیصه اطمینان بخشی است. پیامبران اما، نسبت به مبدأ بالذات و عینی

فرستنده الهی وحی در کمال اطمینان و یقینند: «ما كان هذا القرآن ان يفتری من دون الله ولكن تصدیق الذي بين يديه و تفصیل الكتاب لاریب فيه من رب العالمین. ام یقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله و ادعوا من استطعتم من دون الله ان کنتم صادقین» (یونس: ۳۷ - ۳۸)؛ و هرگز نتواند که این قرآن بر ساخته غیر خدا باشد، بلکه همخوان با چیزی است که پیشاپیش آن است و روشنگر آن کتاب است، که در آن تردیدی نیست (و) از پروردگار جهانیان است. یا می‌گویند (پیامبر) آن را بر ساخته، بگو اگر راست می‌گویید، سوره‌ای همانند آن بیاورید و هرکس را که می‌توانید، در برابر خداوند (به یاری) فراخوانید.

۸. تجارب دینی و عرفانی غالباً در نتیجه تلاش و کوشش و ریاضتهای افراد حاصل شده، و تا حدی اکتسابی هستند، اما وحی و نبوت به خداوند اختصاص دارد و امری موهبتی و غیر اکتسابی است، تا آنجا که گاه در کودکی و شیرخوارگی نیز رخ نموده است. قرآن اعلام نبوت حضرت عیسی علیه السلام در روزهای نخستین ولادت را این‌گونه گزارش می‌کند: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا وَ جَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (مریم: ۳۰ - ۳۱): [نوزاد از میان گهواره] گفت: بی تردید من بنده خدایم، به من کتاب عطا کرده و مرا پیامبر قرار داده است و هر جا که باشم بسیار با برکت و سودمندم ساخته، و مرا تا زنده‌ام به نماز و زکات سفارش کرده است».

چنین چیزی در تجربه‌های دینی بی‌سابقه است. وحی، بر خلاف تجربه‌های دینی آن سنخ آگاهی شهودی ناگهانی و پیش‌بینی نشده نسبت به یک موضوع اکتساب ناپذیر است که ناشی از افاضه مبدأ غیب الهی است؛ بدون آنکه گیرنده تأثیری جز پذیرش مطلق داشته باشد: «تلك من انباء الغیب نوحيها اليك ما كنت تعلمها

انت و لاقومک من قبل...» (هود: ۴۹)؛ این از اخبار غیبی است که بر تو وحی می‌کنیم؛ نه تو و نه قومت پیش از این آنها را نمی‌دانستید.

و ما کنت ترجوا ان یلقی الیک الكتاب الا رحمة من ربک (قصص: ۸۶): و تو امید نداشتی که کتاب آسمانی بر تو فرود آید؛ این نبود مگر رحمتی از جانب پروردگارت.

۹. در تجربه‌های دینی، ناهمگونی‌ها و تناقضات بسیاری راه دارد. تجربه عرفانی مسلمانان مواجهه با «الله» و خدای یگانه است، تجربه هندو اتحاد با برهمن یا نفس کلی است. تجربه مایستر اکهارت مسیحی از ذات الوهی، تجربه ذات مشترک بین خدای پدر - خدای پسر و خدای روح القدس (ثلیث) - است و تجربه قدیسه تیرزا (Saint Teresa of Avila) (۱۵۱۵ - ۱۵۸۲)، ترسای آویلائی، تجربه اتحاد با خدا همراه با برداشت مسیحی از خدا به منزله موجودی متعالی، محبت آمیز و انسان‌وار می‌باشد. تجربه بودایی اما، خدا نیست، بلکه تجربه نیروانا یا خلأ می‌باشد. در مقابل در وحی الهی هیچ‌گونه ناهمگونی، اختلاف و تناقض وجود ندارد.

تفاوت‌های دیگری نیز در رابطه با وحی و تجربه دینی بیان شده است که جهت رعایت اختصار به این مقدار بسنده می‌شود (ر.ک: صادقی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۵ - ۲۵۰).

### سوم. لوازم نگرش تجربی به وحی

رویکرد تجربی به وحی، لوازمی دارد که برخی از آن‌ها را به اختصار اشاره می‌کنیم:

۱. نفی الاهی بودن دین و سرشت زبانی وحی؛ در این نگرش، وحی همان تجربه و حالات درونی پیامبر است، نه أخذ حقایق و گزاره‌ها.
۲. خطاپذیر انگاری کتاب آسمانی؛ زیرا در این گمانه خداوند اساساً نمی‌خواسته است کتابی خطا ناپذیر را املا کند یا محتوای آن را به پیامبر القا نماید (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۶۱).
۳. تاریخی و زمانمند انگاری کتاب آسمانی؛ چرا که اساساً تجربه امری زمانمند و تاریخی است و هیچ تجربه فراتاریخی وجود ندارد.
۴. درونی، شخصی و خصوصی شدن وحی؛ هرکس به تجربه درونی خود روی می‌آورد و به تجربه دیگران کاری ندارد (همان، ص ۲۶۸ - ۲۶۹).
۵. بسط پذیری و استمرار دائمی تجربه ی نبوی و به تعبیر دیگر نفی خاتمیت؛ زیرا در نگرش تجربی تاریخی، وحی به معنای انکشاف خداوند در ضمیر هر فرد در طول تاریخ است.
۶. پلورالیسم دینی؛ فرو کاستن دین و وحی به تجربه دینی باتوجه به شخصی، خصوصی، زمانمند و استمراری شدن آن نتیجه‌ای جز پلورالیسم دینی ندارد.
۷. عدم امکان تجربه و حیانی بدون تفسیر؛ در نگرش تجربی، وحی ماهیتی تجربی و شخصی دارد، بدین روی همیشه بیان آن توأم با تعبیرهای بشری است و هیچ وحی فارغ از تعبیر و تفسیر بشری نمی‌توان یافت (همان، ص ۲۶۸ - ۲۷۰).
۸. قرائت پذیرانگاری وحی؛ چرا که هر تعبیری تفسیری از تجربه است و شان تفسیر در تاریخی و عصری بودن و تأثر از عوامل مختلف، برتر از خود تجربه نیست. لاجرم هیچ فهمی حتی فهم و تفسیر خود تجربه‌گر بر فهم و

تفسیر دیگران برتری و بر آنان حجیت ندارد.

۹. نفی شریعت؛ زیرا شریعت با الهیات نقلی پیوند دارد، ولی تجربی انگاری وحی نافیان است و بر اساس آن وحی حامل و کاشف احکام نیست تا بدان ملتزم شویم.

۱۰. افزون بر اشکالات فوق توصیف دریافت وحی به اینکه «در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند...» آن را به سان یک پندار و توهم می‌نمایاند، نه حقیقتی که اندک خطا و توهمی در آن راه ندارد (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: احمدی، ۱۳۸۳). دیگر سخنان دکتر سروش مبنی بر اینکه «خطابی و مخاطبی و اخباری و مخبری و متکلمی و کلامی در کار نیست...» (همان). آشکارتر به این مسئله دامن زده، بنیاد رسالت را با همه قطعیت آن، در معرض تردید قرار می‌دهد و تصویری بسیار سطحی، آسیب‌پذیر و دارای ارزش معرفتی ناچیزی از آن ارایه می‌کند.

۱۱. بر پنداره کمال حداقلی قرآن اشکالات و انتقادات بسیاری وارد شده که اکنون در مقام بیان آنها نیستیم (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۲). آنچه در اینجا مهم است تعارض صریح این پنداره با جامعیت است که از لوازم عقلی خاتمیت و مدلول صریح آیات قرآن و روایات متعدد وارده از معصومان علیهم‌السلام می‌باشد. نمونه‌هایی از این آیات پیش‌تر بیان شد. نیز در روایت از امیرمؤمنان علیه‌السلام آمده است:

«ذَلِكَ الْقُرْآنُ فَاسْتَنْطِقُوهُ ... أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ» آن (نور) همان قرآن است، آن را به سخن آرید! ... بدانید که در آن

علم آینده و خبر از گذشته و داروی دردهای شما و نظم و سامان امورتان نهفته است» (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸).

به موجب این اصل آنچه برای کمال، جامعیت و غنای دین لازم است، همه در قرآن وجود دارد و اگر صدها سال نیز بر عمر پیامبر ﷺ افزوده می‌شد، هیچ‌گونه افزایش یا تغییری در معارف و آموزه‌های قرآنی لازم نبود. بدین روی از امام رضا ﷺ در ذیل آیه «الیوم اکملت لکم دینکم...» (مائده: ۶) ضمن روایت مفصلی آمده است: «خداوند بیان هیچ چیز از آنچه امت به آن نیاز دارد را فرونگذاشته است؛ پس آنکه می‌پندارد خداوند عزوجل دین خود را کامل نساخته، به تحقیق کتاب خدا را رد نموده و آنکه کتاب خدای را رد کند، هرآینه کافر است» (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۴۳۵). در روایت دیگری نیز از امام باقر ﷺ آمده است: «خداوند تبارک و تعالی هر چیزی را که امت بدان حاجتمند است در کتاب خود فرستاده و برای پیامبر ﷺ روشن ساخته است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۹، حدیث ۲).

۱۲. عالمان دینی هرآنچه از حقایق دینی نیاز دارند باید از قرآن بجویند و اگر نصوص دیگری در این باره لازم است، صرفاً در جهت توضیح و تبیین آموزه‌های قرآنی است، نه معارف و حقایقی افزون بر آن؛ بنابراین عالمان و عارفان و... چیزی بر دین نمی‌افزایند و تمام تلاش آنان بسط معرفت دینی است، نه بسط دین. عالمان و عارفان که سهل است، حتی ائمه طاهرین ﷺ آنچه را که گفته‌اند، به قرآن و پیامبر ﷺ مستند کرده‌اند؛ چنان‌که امام صادق ﷺ فرمود: «مهما اجبت فیه بشی فهو عن رسول الله ﷺ لسا نقول برأینا فی شیئی؛ آنچه را که ما پاسخ دهیم، از رسول خدا ﷺ است؛ ما در هیچ مورد از جانب خود چیزی

نمی‌گوییم» (همان، ص ۵۸، ح ۲۱/ جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: جامع احادیث الشیعه/ مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، کتاب البیع، ص ۵۵۴ - ۵۵۹) و در جای دیگر فرمود: «هرگاه به شما از چیزی خبر دهم، از من بپرسید کجای قرآن است ...» (کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب ۲۲، ح ۵، ص ۷۷).

از طرف دیگر ائمه طاهرين<sup>علیهم‌السلام</sup> اساسی‌ترین معیار برای کشف صحت و سقم آنچه از ایشان نقل شده است را موافقت با قرآن و سنت رسول گرامی قرار داده و به صراحت فرموده‌اند: «هر چیزی باید به قرآن و سنت عرضه شود و هر حدیثی که موافق قرآن نباشد، زخرف (دروغ خوش نما) است» (همان، ح ۲، ص ۸۹) و باز می‌فرمودند: «ای مردم، آنچه از جانب من به شما رسید؛ اگر موافق قرآن بود، من آن را گفته‌ام و اگر مخالف بود، بدانید که از من نیست» (همان، ح ۴).

لوازم دیگری نیز در این باره ذکر شده است که به جهت عدم پیوند با بحث حاضر از تطویل در آنها خودداری می‌شود (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۰ - ۱۴۳).

## گفتار دوم: وحی و روایا

### یکم. چیستی روایا و کاربرد آن در قرآن

روایا در لغت عرب به معنای چیزی است که شخص در خواب می‌بیند (ر.ک: کتب لغت ذیل ماده «روایا»). در قاموس قرآن آمده است که روایا از مصادیق رأی (رویت) است و چون شخص چیزی را در خواب می‌بیند آنرا

رؤیا گفته‌اند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۳۷ - ۳۸). این واژه هفت مرتبه در شش آیه به شرح زیر در قرآن مجید استعمال شده است:

۱. خواب حضرت یوسف که دید یازده ستاره و آفتاب و ماه به او سجده می‌کنند و پدرش از او خواست که آن را برای برادرانش نقل نکند: «... قَالَ يَأْنِي لَا تُفْصِصْ رُؤْيَاكَ عَلَيَّ إِخْوَتَكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ» (یوسف: ۵) [پدر] گفت: ای پسرک من! خواب خود را برای برادرانت مگو که نقشه ای خطرناک بر ضد تو به کار می‌بندند، بدون شک شیطان برای انسان دشمنی آشکار است.

۲. خواب پادشاه مصر که می‌دید هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه را می‌خورند، و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک را مشاهده می‌کرد. آن‌گاه به بارگاه نشینانش گفت: «... يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ» شما ای بزرگان! اگر تعبیر خواب می‌دانید درباره خوابم نظر دهید (یوسف: ۴۳).

۳. سجده برادران یوسف در برابر او و اظهار وی به اینکه این تعبیر خوابش می‌باشد: «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا...» (یوسف: ۱۰۰) و پدر و مادرش را بر تخت بالا برد و همه برای او به سجده افتادند و گفت: ای پدر! این تعبیر خواب پیشین من است که پروردگارم آن را محقق ساخت ...

۴. خواب حضرت ابراهیم<sup>ع</sup> درباره ذبح فرزندش اسمعیل<sup>ع</sup> که پس از اقدام به انجام مأمریت الهی خطاب آمد: «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَّا لِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» (صافات: ۱۰۵) خوابت را تحقق دادی [و فرمان پروردگارت را اجرا کردی]، به راستی ما نیکوکاران را این‌گونه پاداش می‌دهیم [که نیت پاک و خالصشان را به



جای عمل می پذیریم. ]

۵. خواب پیامبر ﷺ به اینکه مسلمانان داخل مسجد الحرام و مناسک حج شده درحالی که از شر مشرکان در امانند؛ چون پیامبر ﷺ این خواب را به اصحاب خود فرمود آنان پنداشتند که در همان سال چنین خواهد شد. اما چون از حدیبیه برگشتند منافقان گفتند: کو آن خواب که دیده بود؟ ما نه به مسجد الحرام داخل شدیم و نه حلق رأس و تقصیر که از اعمال حج است، انجام دادیم، لیکن سال بعد مسلمانان با ایمنی وارد مسجدالحرام شده و اعمال حج به جای آوردند. آن گاه آیه نازل شد: «لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الْرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ عَامِنِينَ...» (فتح: ۲۷) بی تردید خدا رؤیای پیامبرش را به حق و درستی تحقق داد [که در رؤیا وعده داده بود] شما قطعاً درحال امن و امنیت مسجدالحرام خواهید شد ...

۶. خواب پیامبر ﷺ درباره شجره ملعونه: «... وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَ نَحْوُفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا» (اسراء: ۶۰) ... و آن خوابی را که به تو نشان دادیم و نیز درخت لعنت شده در قرآن را [که مصداقش درخت زقوم، بنی امیه، طاغیان و یاغیانند] جز برای آزمایش مردم قرار ندادیم و ما آنان را [از عاقبت شرک و کفر] هشدار می دهیم، ولی در آنان جز طغیانی بزرگ نمی افزاید!

## دوم. نارسایی ها و ناراستی های رویانگاری وحی

رویپنداری وحی و اینکه قرآن روایت رؤیاهای رسولانه است، از ابهامات، اشکالات و آسیب هایی رنجور است و پیامدهای آسیب زایی در بردارد که بسط

سخن در آن مجال واسعی می‌طلبد. آنچه به اختصار در این مقال می‌توان گفت به شرح زیر است:

۱. **مغالطات ابهامی**: رویاپنداری وحی از ابهامات متعددی رنجور است از جمله اینکه:

**الف) دکتر سروش** تعریف دقیق و مشخصی از رؤیا ارایه نکرده، اقسام و گونه‌های آن را بر نشمرده و دقیقاً روشن نساخته است که در نگاه وی وحی رسالی کدامین قسم و با چه خصوصیتی است؛ برای مثال از یک منظر رؤیا بر سه قسم تقسیم شده است: ۱) رؤیای بدون تعبیر؛ یعنی خوابی که به همان صورت در بیداری تحقق می‌یابد، همچون خواب حضرت **ابراهیم** علیه السلام مبنی بر ذبح فرزندش که تاویل آن اقدام به ذبح وی در بیداری بود. چنین خواب‌هایی تعبیر ندارد و به عبارت دیگر تعبیرش چیزی جز تاویل و تحقق خارجی آن نیست. ۲) رؤیاهای صادق تعبیرپذیر، مانند خواب حضرت **یوسف** علیه السلام که دید ماه و خورشید و یازده ستاره بر او سجده می‌برند و تعبیر یا تاویل آن سجده پدر و مادر و یازده برادرش بر او بود. به بیان دیگر خواب یاد شده ترکیبی از تعبیر و تاویل را دارا بود. سجده و تعظیم عیناً تحقق یافت، ولی ماه و خورشید و ستاره‌ها به پدر و مادر و برادران حضرت **یوسف** علیه السلام تعبیر شد. ۳) رؤیاهایی که به بیان قرآن مجید «اضغاث احلام» است و احتمالاً از حالات نفسانی، تخیلات ذهنی، رخدادها و مشاهدات روزمره اثر پذیرفته و آنها را بازتاب می‌دهد.

**ب) مغالطه ابهام** به اشکال دیگری نیز در کلام **سروش** نمایان است. اینکه حقیقت رؤیا چیست و چه سان از غیر خود تمایز می‌یابد در کلام وی مبهم گذاشته و رها شده است. جالب اینکه او در پی رویانگاری وحی قرآنی

می‌نویسد: «خواننده می‌تواند به‌جای واژه رؤیا، از واژه‌هایی مانند مکاشفه و واقعه و مثال و خیال منفصل و متصل و... استفاده کند...» (همان). چنین چیزی بسیار شگفت‌انگیز می‌نماید، چرا که آنچه نام برده شده، به‌لحاظ هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و حتی پدیدارشناختی که مورد عنایت *سروش* است، تفاوت‌های مهمی دارند و دیدگاه وی را دچار آشفتگی و سردرگمی عجیبی ساخته، دقیقاً معلوم نمی‌کند که بالأخره حقیقت وحی در نگاه ایشان چیست و چگونه ارزشدآوری می‌شود. به عبارت دیگر بیانات ایشان در این زمینه دچار تیرگی، ابهام و مه‌آلودگی فراوانی است و به رؤیا در توصیفات خود ایشان شبیه‌تر می‌نماید، تا نظریه‌ای در باب آخرین کتاب آسمانی، هدایت‌نامه الهی و معجزه جاوید حضرت ختمی مرتبت علیه السلام.

ج) ایشان توضیح نداده است که مراد از رویانگاری همان نگرش تجربی به وحی است و تفاوت و تمایزی درنظر نیست، یا قسمی از تجربه دینی با ویژگی‌های خاصی و یا دیدگاهی دیگر است. البته در این زمینه می‌توان احتمال داد که پنداره رویای رسولانه همان نگرش تجربی و قسمی از اقسام تجربه دینی باشد، بدون آنکه تقسیم و تنويع منطقی دقیقی از تجربه دینی ارائه و تمایز این قسم از دیگر اقسام مشخص گردیده و برون‌دادهای معرفتی، زبانشناختی، تفسیری و... آنها بیان شود.

د) ازجمله ابهامات این گمانه در تعیین ارزش معرفتی قرآن مجید است. در عین اینکه ایشان آشکارا در این زمینه بحث روشن و دقیقی ارائه نکرده، سوگمنده باید گفت ویژگی‌هایی که برای قرآن برمی‌شمارد مانند مه‌آلودگی، تناقض آمیزی و... موهم نفی ارزش معرفتی این کتاب آسمانی و نافی اصل

هدایت تشریعی خداوند است.

۲. **مغالطه تعمیم؛ دکتر سروش** وصف اضغاث احلام را به دیگر گونه‌های رؤیا تعمیم داده است. چنین خواب‌هایی غالباً پریشان و نامفهوم است و اوصافی چون مه آلودگی، ابهام، تیرگی و تناقض آلودگی که وی در وصف خواب می‌گوید مربوط به این قسم است و ایشان بدون دلیل به همه خواب‌ها، حتی وحی الهی تعمیم داده و مرتکب مغالطه تعمیم ناموجه شده است.

۳. **فقدان پشتوانه‌های معرفتی معتبر؛ رؤیاانگاری وحی** به‌طور کلی باشد یا در خصوص وحی رسالی، در رابطه با همه کتاب‌های آسمانی باشد یا خصوص قرآن مجید؛ فاقد هرگونه پشتوانه معتبر عقلی، نقلی، بلکه معارض با آنها است. نه متون دینی چنین پنداره‌ای را برمی‌تابند، نه دلایل حکمی، فلسفی و...

دکتر سروش تنها با دعوی وجود پاره‌ای شباهت‌ها بین قرآن و رؤیا نتیجه می‌گیرد که قرآن رؤیا است. اشکال این سخن آن است که اولاً چنان‌که خواهد آمد شباهت‌های یاد شده محل تامل است، ثانیاً فرض وجود پاره‌ای شباهت‌ها بین وحی و رؤیا دلیل بر وحدت حقیقت این دو نیست. ثالثاً شماری از دلایل نقلی دینی خلاف این گمانه را دلالت دارد؛ برای مثال امیرمؤمنان علیه السلام در روایت طویلی پیرامون وحی، ضمن آنکه اعلام می‌دارند قسمی از کلام الهی از طریق رؤیا در اختیار پیامبران قرار می‌گیرد؛ وحی را کلام تنزیلی الهی و قسیم رؤیا معرفتی کرده‌اند: «... کَلَامُ اللَّهِ لَيْسَ بِنَحْوٍ وَاحِدٍ مِنْهُ مَا كَلَّمَ اللَّهُ بِهِ الرُّسُلَ وَ مِنْهُ مَا قَدَفَهُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ مِنْهُ رُؤْيَا يَرِيهَا الرُّسُلُ وَ مِنْهُ وَحْيٌ وَ تَنْزِيلٌ يَتْلَى وَ يَقْرَأُ فَهُوَ كَلَامُ اللَّهِ ...»؛ کلام خدا به‌گونه واحدی نیست؛ نمونه‌ای از آن این است که خدا به وسیله آن با فرستادگانش سخن گفته، گونه دیگر آن است که خدا به قلوب رسولانش درافکنده، نوع

دیگرش رؤیایی است که به رسولان نشان داده و قسم دیگرش وحی و تنزیلی است که تلاوت و خوانده می‌شود...» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۶۴).

#### ۴. تفاوت وحی رسالی و رؤیا در قرآن؛ قرآن مجید در موارد خاصی از

خواب‌های برخی انبیاء<sup>علیهم‌السلام</sup> و غیر ایشان و تاویل و تعبیر آنها سخن گفته و تفاوت آشکاری بین رویاها و غیر رویاها در قرآن مجید مشاهده می‌شود. پیش‌تر موارد کاربرد رؤیا در قرآن را بازگفتیم که موارد کاربرد آنها قابل توجه است:

الف) چهار مورد از آنها اخبار و پیشگویی از وقایعی در آینده بوده است مانند

خواب حضرت یوسف<sup>علیه‌السلام</sup>، خواب پادشاه مصر و دو خواب پیامبر اعظم<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup>.

ب) یک مورد ناظر به انجام مأموریتی الهی بوده است مانند خواب حضرت ابراهیم.

ج) کاربرد دیگر در بیان تحقق و عینیت یافتن واقعه‌ای است که در خواب حضرت یوسف<sup>علیه‌السلام</sup> پیشگویی شده بود.

موارد فوق نشانگر تمایز آشکاری بین رؤیا در قرآن و وحی رسالی است و چنان‌که مشاهده می‌شود هیچ‌یک از موارد یاد شده ارتباطی با وحی تشریعی ندارد. حتی خواب حضرت ابراهیم<sup>علیه‌السلام</sup> که ناظر به مأموریتی از سوی خداوند است، نوعی مأموریت عملی و شخصی بوده است، نه دعوت دینی و ابلاغ و تبلیغ عمومی پیام الهی برای مردمان. این درحالی است که قرآن خود را کتاب هدایت و «بلاغ للناس» معرفی کرده و حاوی گستره وسیعی از معارف اعتقادی، تعلیم عملی، آموزه‌های اخلاقی و... است.

#### ۵. تفاوت زبان‌شناختی قرآن و روایا؛ بر خلاف ادعای دکتر سروش، زبان قرآن و

پیامبر در مسیر دعوت الهی خود، زبان بیداری است، نه زبان خواب. در زبان

خواب و رویا، بنا بر توصیفات جناب دکتر سروش، سخن از استدلال، تبیین، تفکر و اندیشه نیست. درحالی که نه تنها پیامبران با مردم در موارد مختلف، متناسب با فهم و درک مخاطبان استدلال می کردند، حتی خداوند منان در جای جای قرآن با زبان استدلالی سخن می گوید. آیت الله جوادی *آملی* در این باره می نویسد:

قرآن مجید، افزون بر اینکه خود را «برهان» و «نور» معرفی کرده، استدلال های فراوانی نیز در جای جای آن به کار گرفته است و علت اینکه قرآن از دیگران برهان می طلبد: «قل هاتوا برهانکم» (انبیاء: ۲۴) آن است که هم خودش برهان است و هم برهان اقامه می کند (جوادی *آملی*، ۱۳۸۱، ص ۴۰۵).

علامه طباطبایی نیز آورده است:

اگر کتاب الاهی را کاوش کامل و در آیاتش دقت کنید، شاید بیش از سیصد آیه ببینید که مردم را به تفکر و تذکر و تعقل دعوت کرده است یا به پیامبر ﷺ استدلالی را از پیمبران و اولیای خود چون نوح و ابراهیم و موسی و لقمان و مؤمن آل فرعون و... نقل می کند. خداوند در قرآن خود - حتی در یک آیه - بندگان خود را امر نفرموده است که نفهمیده به قرآن یا به هر چیزی که از جانب او است ایمان آورند یا راهی را کورکورانه بپیمایند؛ حتی قوانین و احکامی که برای بندگان خود وضع کرده است و عقل بشری به تفصیل ملاک های آنها نمی رسد و نیز بر چیزهایی که در مجرای نیازها قرار دارند استدلال کرده و علت آورده است (طباطبایی، ج ۶، ص ۲۶۰).

قرآن مجید بر آن است که انبیاء بر صدق دعوی رسالت خویش با معجزه اقامه برهان نموده اند (ر.ک: قصص: ۲۴). دیگر نصوص دینی نیز نشان می دهد که اساساً کار انبیاء پرورش عقول و خرد آدمیان بوده و از این رو همواره

آموزه‌های خود را همراه با دلایل و بینات بر مردم عرضه داشته و متناسب با درک و فهم آنان با ایشان احتجاج نموده‌اند. امیرمؤمنان علیه السلام در این باره می‌فرماید:

خداوند، فرستادگانش را در میان مردم برانگیخت و پیامبرانش را به‌سوی آنها گسیل داشت تا آنها را به میثاق فطری خودشان متوجه سازند و نعمت فراموش شده را به یادشان آورند و با بلاغت و رسایی با آنها احتجاج کنند و خزینه‌های عقولشان را بر ایشان آشکار سازند (نهج البلاغه، خطبه اول/ نیز جهت آگاهی بیشتر در این باره رک: فضلی، «نادر نگری»، ش ۲۶/ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۳-۴۰۷).

چنین بیانی همان زبان بیداری است و با خواب و خوابگزاری سازگار نیست.

۶. **تعارض با توصیفات درونی قرآن؛** رویانگاری یا پنداره روایت رؤیاهای رسولانه نسبت به قرآن مجید، حکمی بیرونی در باره قرآن است که با مدعای درونی آن در تعارض است. افزون بر آیات توصیفی و بیانگر ویژگیهای قرآن که در بالا اشاره شد، آیات فراوانی نیز به‌صراحت بر الهی و نازل بودن قرآن دلالت دارد، از جمله اینکه: «کتابٌ انزلناه إلیک لتخرج الناس من الظلمات الی النور (ابراهیم: ۱): این کتابی است که بر تو نازل کردیم تا انسان‌ها را از ظلمت‌ها به‌سوی نور هدایت کنی». در این آیات نقش اصلی پیامبر دریافت کلام خدا و ابلاغ و تبلیغ و تبیین (نحل: ۶۴) آن در میان مردم، دعوت آنان به‌سوی این کتاب هدایتگر الهی و حکم کردن در میان مردم بر اساس ما انزل الله (نساء: ۱۰۵/ مائده ۴۸ و...) است. از طرف دیگر قرآن مخالفان آسمانی و الهی بودن خود را به تحدی طلبیده و با قاطعیت فرموده است: «قل لئن اجتمعت الإنس والجن علی أن یأتوا

مِثْلَ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ مِثْلَهُ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً (إسراء: ۸۸): بگو اگر جن و انس برای آوردن کتابی چون قرآن گرد هم آیند، هرگز نتوانند مثل این قرآن را بیاورند، حتی اگر برخی به یاری گر دیگری باشند».

۷. **آنارشسیسم تفسیری**: مشکل بزرگی که دیدگاه *سروش* فراروی قرآن پژوهان و مفسران قرار می‌دهد، مسئله منطق فهم قرآن است که آن را به تعبیر و خوابگزاری جهت دهی می‌کند. این مسئله از جهات مختلفی درخور توجه است از جمله اینکه: اولاً این یک شیفت پارادایمی (Paradigm Shift) است. ایشان، بر خلاف آنچه که در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت عالمان دینی را برای فهم بهتر معارف و آموزه‌های دینی به آشنایی با علوم روز توصیه می‌نمود، اینک در این زمینه قائل به یک تغییر الگوی بنیادی است. بر این اساس برای فهمیدن قرآن دیگر نباید به منطق فهم متون، قواعد تفسیر، کتاب لغت، دیدگاه‌های فلسفی، علمی و امثال آن مراجعه کرد، بلکه باید دید اگر کسی در تاریخ و جغرافیای حجاز و در دل فرهنگ آن دوران، آن را در خواب می‌دید، تعبیرش چه می‌بود (سروش، ۱۳۹۲). ثانیاً مطلب فوق افزون بر آنکه به لحاظ زیرساختی بر پنداره برساختگی فرهنگی - اجتماعی قرآن و تجربه‌های پیامبرانه استوار است؛ به لحاظ روش‌شناختی نیز احاله دادن به تنگنایی است که هیچ منطق مدونی و منابع و مراجع با کفایتی ندارد و مآلاً سر از نوعی *آنارشسیسم تفسیری*، تعبیری یا تاویلی در می‌آورد. ثالثاً قرآن در موارد متعددی به تعقل و به عبارت دیگر به کاربرست روش تعقلی و عقلایی در رابطه با فهم و مطالعه خود دعوت کرده است و توصیه آقای *سروش* با این روش تعارض آشکاری دارد. رابعاً نه تنها هیچ شاهدی بر مواجهه رویانگاران و تعبیرگرا نه با قرآن مجید در سیره پیامبر ﷺ و



اهل بیت علیهم السلام مشاهده نمی‌شود، بلکه برعکس ایشان در موارد متعدد قرآن را تبیین و تفسیر و در مواردی تطبیق یا تأویل - به معنای بیان مصداق - کرده، اما هرگز آن را تعبیر نکرده‌اند.

در پایان گفتنی است شماری از محققان نیز برآنند که دکتر سروش در رؤیاینگاری وحی گرفتار مغالطاتی از جمله مغالطه سنت گریزی، مغالطه توسل به مرجع کاذب، مغالطه تعریف دوری، مغالطه خلط علت و دلیل، مغالطه تفسیر نادرست و مغالطات متعدد دیگری شده است که شرح آن از حوصله این مختصر خارج است (جهت آگاهی بیشتر، ر.ک: برزگر و آیت‌اللهی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۷-۱۳۵/ نیز در بررسی و نقد جامع‌تر دیدگاه دکتر سروش، ر.ک: نصری، نقد رویاهای رسولانه).

### نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن شد که هیچ‌یک از دو دیدگاه *سروش*، یعنی تجربه انگاری و رؤیاینگاری وحی رسالی صائب نبوده و گرفتار اشکالات عدیده‌ای است. وحی رسالی منظومه‌ای بینشی، منشی، کنشی بدیل ناپذیر از جانب آفریدگار عالم و آدم است که نیازهای مربوط به حیات مادی و روحانی، فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی انسان را در بر گرفته، هدایت‌های لازم را در همه عرصه‌ها به او ارائه کرده و رهبری خلق و سامان بخشیدن و به حرکت درآوردن نیروهای او را در جهت رضای خدا و صلاح بشریت برعهده می‌گیرد. این مسئله لوازمی دارد از جمله عصمت و خطاناپذیری وحی؛ برتری آن بر داده‌های بشری؛ دارا بودن ارزش مرجعیت به لحاظ معرفتی؛ قدرت و ارزش الزام‌آوری؛

ارزش اثباتی، اطمینان بخشی و یقین‌آوری؛ سرشت زبانی، وضوح و روشنی؛ فراعصری و فرامنطقه‌ای بودن در عین توجه به نیازهای عصری و مصری و... امور یاد شده تناسبی با تجربه‌های دینی معهود ندارد. از طرف دیگر نگرش تجربی لوازمی متضاد و معارض با ویژگی‌های وحی و شرایع آسمانی دارد. رویاننگاری قرآن نیز از ناراستی‌ها و کاستی‌هایی افزون بر نگره نخست آسپمند است. از جمله اشکالات این پنداره عبارت است از ابهامات عدیده، فقدان پشتوانه‌های معرفتی معتبر؛ نادیده گرفتن تمایزات آشکار بین رؤیا و وحی رسالی، توصیفات خلاف واقع از قرآن، اشتغال بر مغالطه تعمیم، تعارض با توصیفات و ویژگیهای بارز قرآن، تعارض با سیره نظری و عملی پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ. به لحاظ کارکردی نیز پنداره فوق نتایجی دارد که اهم آنها عبارت است از اولاً نفی اعتبار، مرجعیت و ارزش معرفتی قرآن؛ ثانیاً آنارشیسیم تفسیری و تاویلی.

## منابع

- \* قرآن کریم.
- \*\* نهج البلاغه.
۱. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا؛ **معجم مقاییس اللغة**؛ تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون؛ قم: مکتب الأعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
  ۲. احمدی، احمد؛ **پادزهر در دفع انکار نزول وحی**؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
  ۳. آلستون، ویلیام، پی، «تجربه دینی و باور دینی»، ترجمه امیر مازیار؛ **نقد و نظر**؛ سال ششم، ش ۲۳ و ۲۴، تابستان ۱۳۷۹، ص ۱۴۶ - ۱۶۱.
  ۴. باربور، ایان، **علم و دین**، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲.
  ۵. بحرانی، سید هاشم؛ **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج ۱، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
  ۶. برزگر، فائزه و حمیدرضا آیت‌اللهی، «کشف مغالطات در پردازش ایده بی‌صورتی وحی»، **معرفت کلامی**، سال ششم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، ص ۱۱۷ - ۱۳۵.
  ۷. پترسون، مایکل، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازینجر، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ سوم، ۱۳۷۹.

۸. پراودفوت، وین، **تجربه دینی**، ترجمه عباس یزدانی، قم، طه، چاپ اول ۱۳۷۷.
۹. جوادی آملی، عبدالله، **وحی و نبوت در قرآن**، قم، اسراء، چاول، ۱۳۸۱.
۱۰. الرازی، فخرالدین ابوعبدالله محمدبن عمر، **مفاتیح الغیب** (تفسیر کبیر)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۱۱. ربانی گلپایگانی، علی، **نقد نظریه بسط تجربه نبوی**، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول ۱۳۸۲.
۱۲. رشیدرضا، محمد، **تفسیر القرآن الحکیم، الشہیر بتفسیر المنار**، ج ۱۱، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق = ۱۹۹۳م.
۱۳. ساجدی، ابوالفضل، «وحی شناسی مسیحی با گذری بر وحی قرآنی»، **قبسات**، ش ۴۷، ص ۱۴۰ - ۱۴۳، بهار ۱۳۸۷.
۱۴. ساجدی، ابوالفضل؛ **زبان دین و قرآن**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>ع</sup>، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۱۵. سروش، عبدالکریم، «اسلام، وحی و نبوت»، **نشریه آفتاب**، تهران، ش ۱۵، اردیبهشت ۱۳۸۱.
۱۶. \_\_\_\_\_، «بسط تجربه نبوی»، **کیان**، ش ۳۹، ۱۳۷۶، ص ۴ - ۱۱.
۱۷. \_\_\_\_\_، «دین اقلی و اکثری»، **کیان**، ش ۴۱، ۱۳۷۷، ص ۲ - ۹.
۱۸. \_\_\_\_\_، **بسط تجربه نبوی**، تهران، صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۸.
۱۹. \_\_\_\_\_، **رؤیاهای رسولانه**، ۱۷ خرداد ۱۳۹۲ خورشیدی.
۲۰. سعیدی روشن، محمد باقر، **وحی شناسی**، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول: بهار ۱۳۷۸.

۲۱. شاکرین، حمیدرضا، «روش آزمون صدق کشف و شهود عرفانی»، کتاب نقد، سال دهم تابستان و پاییز ۱۳۸۷، شماره ۴۷ و ۴۸، ص ۷۳ - ۹۰.
۲۲. شاکرین، حمیدرضا، **براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۵.
۲۳. صادقی، هادی، **در آمدی بر کلام جدید**، قم، معارف و طه، چ دوم، ۱۳۸۳.
۲۴. صدوق، محمدبن علی ابن بابویه، **التوحید**، تحقیق هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۹۸ ق.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۶، ۸، ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ ق.
۲۶. عبده، محمد، **رسالة التوحید**، مصر، مکتبه و مطبعه محمد علی صبیح و اولاده، ۱۹۶۵ م = ۱۳۴۴.
۲۷. فضلی، قادر، «نادر نگری: نقد مقاله خاتمیت آقای عبدالکریم سروش»، **قیسات**، ش ۲۶، بهار ۱۳۸۲، ص ۸۱ - ۹۵.
۲۸. فیروزآبادی، مجدالدین محمدبن یعقوب، **القاموس المحیط**، ج ۴، بیروت، دارالفکر، ۱۴۲۹ - ۱۴۲۸ ق = ۲۰۰۸ م = ۱۳۸۷.
۲۹. الفیومی، احمدبن محمد، **المصباح المنیر**، القاهرة، وزاره المعارف، الطبعة السابعة، ۱۹۲۷ م.
۳۰. قریشی، سیدعلی اکبر، **قاموس قرآن**، ج ۴، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۱. کلینی، محمدبن یعقوب؛ **اصول کافی**؛ تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۴۰۷ ق.

۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، **معارف قرآن**، ج ۴، (راه و راهنماشناسی)، قم؛ مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۹.
۳۳. مطهری، مرتضی، **خاتمیت**، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۳۴. \_\_\_\_، **مجموعه آثار**، ج ۲، تهران: صدرا، چاپ یازدهم، ۱۳۸۳.
۳۵. \_\_\_\_، **مجموعه آثار**، ج ۳، تهران: صدرا، چاپ دهم، ۱۳۸۲.
۳۶. مفید؛ محمدبن نعمان، **تصحیح اعتقادات الامامیه**، قم: چاپ اول، کنگره بین‌المللی شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، **پیام قرآن**، ج ۱، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین، ۱۳۷۰.
۳۸. \_\_\_\_، «انوار الفقاهه»، **کتاب البیع**، الجزء الاول، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، قم، مدرسه الامام علی بن ابیطالب علیه السلام، ۱۳۸۸.
۳۹. نصری، عبدالله، **نقدی بر رؤیاهای رسولانه**، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۹۵.
۴۰. Alston, W.; "Perceiving God", *Philosophy of Religion: The Big questions*; Ed: by, Elnore Stamp and Micheal J. Murray, Blackwell Publishers, ۱۹۹۴.
۴۱. Davis, Cooline Franks; "The Evidential Force of Religious Experience", Oxford University Press, ۱۹۸۹.
۴۲. Katz, Steven T.; "Language, Epistemology and Mysticism", in *Mysticism and Philosophical Analysis*; ed. Katz. Oxford: Oxford University Press, ۱۹۷۸.