

بررسی و نقد نظریه زبان رؤیایی قرآن

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۰۶ تاریخ تأیید: ۹۵/۱۲/۲۵

جواد محمدی *

کرم سیاوشی **

ابراهیم ابراهیمی ***

چکیده

این پژوهش نظریه «زبان رؤیایی قرآن» را بررسی و نقد کرده است. پیش از هر چیز عناصر اصلی و مبانی نظریه مذکور و نیز ادله آن را به روشنی و اختصار تبیین نموده، آن گاه به بررسی، نقد و بیان تهافت‌ها و اشکالات آن همت گماشته است. دیدگاه مذکور با اتخاذ مبناهایی چون تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول - و به عبارت دیگر زبان قوم - و طرح ادله‌ای مانند منقولات و مأثورات تاریخی، ساختار و متن قرآن و وجود تناقض در آیات، کوشیده است زبان قرآن را «زبان رؤیا» و فهم آن را نیازمند تعبیر و خواب‌گزاری معرفی نماید. از واکاوی آن مبانی و بررسی این ادله به دست می‌آید که اندیشه «زبان رؤیا» رؤیایی بیش نیست و قرآن هرگز زبان خواب را بر نمی‌تابد. تحقیق حاضر بر شیوه تحلیلی توصیفی و استفاده از منابع مکتوب سامان یافته است.

واژگان کلیدی: زبان قرآن، زبان رؤیا، فرهنگ عصر نزول، پدیدارشناسی، معرفت بخشی.

* دانش آموخته دکتری گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا همدان. Email: jvdmohamadi@gmail.com

** دانشیار گروه الهیات دانشگاه بوعلی سینا همدان. Email: karam.siyavoshi@yahoo.com

*** دانشیار گروه الهیات دانشگاه اراک. Email: dr.e.e.978@gmail.com

مقدمه

زبان دین که زبان قرآن نیز در ذیل آن مطرح است، از جمله موضوعاتی است که در دهه‌های اخیر در زمره مهم‌ترین مباحث دینی و فلسفی قرار گرفته است. این بحث، هرچند در جهان اسلام پیشینه‌ای طولانی دارد و مطالب زیادی در کتب تفسیری، فلسفی و کلامی در مورد آن مطرح شده است، لکن در دوران معاصر ابعاد تازه‌ای یافته و محمل عرضه رویکردها و نظریات مختلفی شده است. زبان دین از مباحث مشترک میان فلسفه دین، کلام و تفسیر متون مقدس است که ویژگی‌ها و مسائل گزاره‌های دینی را از حیث کیفیت انتقال مفاهیم به مخاطبان مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. بر این اساس زبان قرآن نیز یکی از مباحث مشترک میان دانش‌های علوم قرآنی، فلسفه دین، کلام و زبان‌شناسی است که ویژگی‌ها و مسائل گزاره‌های قرآن را از حیث چگونگی انتقال مفاهیم به مخاطبان بررسی می‌کند.

بحث «زبان دین» و «زبان قرآن» در دامن مسائل خود متولد می‌شود. توجه و دقت نظر در همین مسائل است که به تلقی دقیق‌تر ما از موضوع منجر می‌شود. پرسش‌ها و مسائل مهم این حوزه عبارت‌اند از:

گزاره‌های دینی و قرآنی معنادارند یا بی‌معنا؟ زبان دین و قرآن واقع‌نماست یا غیرواقع‌نما؟ آیا زبان دین و زبان قرآن اصولاً با زبان‌های دیگر، خصوصاً با زبان علم متمایز و متفاوت است؟ انتقال مفاهیم دینی و قرآنی بر چه چیزی استوار است؟ بر تمثیل، نماد، رمز، اسطوره، عُرف، فطرت، رؤیا و...؟

«رؤیایی» دانستن زبان قرآن از جمله نظریاتی است که تلاش کرده است ضمن پدیدارشناسی وحی، فرایند انتقال مفاهیم قرآنی را مورد بحث قرار دهد. پژوهش حاضر بر آن است ضمن تبیین این دیدگاه به تحلیل و نقد آن بپردازد. بر این اساس سؤال‌های اصلی جستار حاضر از این قرار است:

۱. مدّعیات اصلی نظریه زبان رؤیایی قرآن چیست؟
۲. این نظریه بر چه مبانی و ادله‌ای استوار است؟

۳. پیامدها و نتایج این نظریه از حیث معرفت بخشی یا عدم معرفت بخشی گزاره های قرآنی چگونه است؟

بررسی و نقد حاضر با توجه به پنج گفتاری است که دکتر عبدالکریم سروش با عنوان «محمد ﷺ راوی رؤیاهای رسولانه» در فضای مجازی منتشر کرده است.

پیشینه طرح زبان رؤیا برای قرآن

ماهیت و کیفیت وحی از دیرباز تا کنون همواره مورد توجه عالمان مسلمان بوده است. روایاتی که به موجب آن، صحابه پیامبر ﷺ کیفیت دریافت وحی را از آن حضرت جویا شده اند (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۶۸) دلیل روشنی است بر اینکه سابقه کنجکاوی درباره ماهیت و نحوه نزول وحی به دوران نزول قرآن می رسد. با این همه شاید بتوان شاه ولی الله دهلوی (متوفای ۱۱۷۶ق) متفکر و عارف بزرگ مسلمان در شبه قاره هند را اولین کسی دانست که میان وحی قرآنی و رؤیا نسبتی برقرار کرده است.

دهلوی پدر تفکر اسلامی نوین در هند است. در نظریات بحث انگیز مطرح شده نواندیشان طی سالیان اخیر درباره فقه و شریعت و کارکرد و نسبت آن با دین، مقاصد شریعت، ماهیت و امور ذاتی و عرضی دین و مسئله وحی و نسبت قرآن با خداوند، می توان رد پای اندیشه های او را یافت. دهلوی در کتاب کوچک اما بسیار مهم **تأویل الأحادیث فی رموز قصص الأنبياء** در صدد بر آمده است از امور شگفت انگیز و معجزات موجود در قصص انبیا تفسیری باورپذیر به دست دهد. راهی که دهلوی برای این مقصود برگزیده است، توسل به خواب و رؤیاست. به عقیده او تمام قصص قرآن و معجزاتی که در این قصص به پیامبران نسبت داده شده است، نظیر بیرون راندن آدم از بهشت و افکندن بر/هیم در آتش و اژدها شدن عصای موسی و... از قبیل منامات و رؤیاست. او رؤیا را متعلق به عالم مثال می داند و بر اساس مبانی متافیزیکی خود درباره عالم مثال به عنوان عالمی واقعی و مستقل از ذهن، برای رؤیا واقعی در این عالم قائل است؛ برای نمونه در تأویل داستان آدم و خروجش از بهشت می گوید: «این همه خواب و رؤیاست و تعبیر آن این است که خداوند اراده کرده است که او خلیفه ای در زمین

باشد و به کمال نوعی خود برسد؛ اما نهی او از خوردن میوه درخت ممنوعه و سپس وسوسه شیطان و پس از آن سرزنش و اخراج او، همگی تصویری است که خروج تدریجی او را از عالم مثال به عالم ناسوت به ذهن تقریب می‌کند. به عقیده دهلوی معجزات مطرح در قصص قرآن، صور مثالی و رؤیایی واقعیاتی هستند که در عالم طبیعت در قالب عادات طبیعی اگرچه نادر محقق می‌شوند؛ صوری که از جنس خواب‌اند و نیازمند تعبیر. به این ترتیب او کلیه حوادث خارق عادت در قصص انبیا را توجیه طبیعی و مادی می‌کند.

رؤیابنداری وحی قرآنی در نظر دهلوی مبتنی بر نگرش افلاطونی - عرفانی او به عالم مثال است. او مبانی نظری خود درباره عالم مثال را مشروحاً در این کتاب و نیز در مهم‌ترین و مشهورترین کتابش، یعنی حجه‌الله البالغه بیان کرده است. بر اساس آنچه در کتاب اخیر آمده است، همه امور پیش از آفرینش در این جهان، در عالم مثال حقیقتی دارند. بنابراین وقتی اشیا در عالم ناسوت به وجود می‌آیند، این وجود بر مبنای همان وجود مثالی آنهاست که تحقق خاص یافته است. رؤیا نیز مربوط به عالم مثال است که فاقد ماده است. با این همه او رؤیا را تنها به آیات معجزات و امور شگفت‌انگیز محدود می‌کند و به مطلق وحی تعمیم نمی‌دهد. به دیگر سخن او معتقد است حقیقت مثالی این رخدادها را به پیامبر نموده‌اند؛ از این رو آنها به صورت مثالی خود در قرآن تصویر شده‌اند، وگرنه تحقق آنها در عالم طبیعت، بسان دیگر امور تابع عادات و قوانین طبیعت بوده است.

بر این اساس با توجه به آشنایی دکتر سروش با آرا و آثار دهلوی می‌توان حدس زد که ایشان نظریه «رؤیابنداری وحی» را از دهلوی الهام گرفته و آن را به مطلق وحی تعمیم داده است (آرمین، ۱۳۹۴، با تصرف).

بررسی و نقد

نظریه سروش در رؤیایی‌پنداری زبان قرآن، مشتمل بر مشکلاتی اساسی و مبنایی است هم از حیث پیش‌فرض‌ها و مبنایی و هم از جهت ادله مخدوش است. در ادامه

پیش‌فرض‌ها و مبانی و ادله این نظریه به ترتیب مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد و سستی و ناستواری آن تبیین می‌گردد.

۱. پیش‌فرض‌ها و مبانی نظریه

الف) قرآن بشری و مولود فرهنگ عصر نزول است

وحی از منظر سروش تجربه‌ای دینی از جانب بشری است که در حصار زمان و فرهنگ دوران می‌زیسته و از این حیث، رنگ و فرهنگ آن عصر و مصر را به خود گرفته است، هرچند این امر مورد تأیید و تسدید خداوند بوده است. این دیدگاه از حیث مبادی زبان‌شناختی و اصول فهم و تفسیر و نیز نتایج حاصله، شامل تناقض‌ها و تهافت‌هایی است که به اجمال به آن می‌پردازیم.

زبان قوم که عهده‌دار تبیین مطلب فوق می‌باشد، نظریه‌ای است که قرآن را مولود فرهنگ اعراب عصر نزول و به شدت متأثر از آن می‌داند؛ از همین روی فرایند انتقال مفاهیم قرآنی را مطابق با سطح فهم و فکر عربی آن روز قلمداد نموده، بسیاری از آموزه‌های آن را تاریخی و نه اصیل و ماندگار و مربوط به عصر نزول می‌داند. بر این اساس بیشتر گزاره‌های قرآنی غیر معرفت‌بخش محسوب شده، اصولاً از ذاتیات و ضروریات اسلام به شمار نمی‌روند.

نصر حامد ابوزید یکی از روشنفکران معاصر مصری بر این دیدگاه تأکید بسیاری داشته و پس از وی و متأثر از وی عبد‌الکریم سروش نیز به بسط و گسترش قابل توجه آن پرداخته است. نصر حامد ابوزید قبل از هر چیز بحث خود را از حادث یا قدیم بودن قرآن آغاز کرده، ضمن فروکوفتن موضع اشاعره، یعنی قدیم بودن قرآن، به تأیید حدوث قرآن و جانبداری از تحلیل معتزله در این باب می‌پردازد. وی تحلیل اشاعره در مورد قدم قرآن را نتیجه اغراض سیاسی و اسطوره‌سازی‌های شبه‌وثنی دانسته، آن را با اعتقاد محوری «توحید» در اسلام سازگار نمی‌داند و می‌نویسد:

اگر کلام الهی از صفات فعل خداست... پس پدیده‌ای تاریخی است؛ چراکه همه افعال الهی «در عالم» مخلوق و محدث، یعنی تاریخی‌اند و «قرآن کریم» نیز پدیده‌ای تاریخی است... (ابوزید، ۱۹۹۵، ص ۷۴).

او در ادامه تحلیل نگرش تاریخمند به قرآن تلاش می‌کند ضمن ارائه برخی نظریات زبان‌شناسی، فرهنگ را تصوّر متفاوت جوامع بشری از عالم دانسته، زبان را معبّر این تصوّر، یعنی فرهنگ، معرفی نماید. بنابراین فرهنگ‌های گوناگون، زبان‌های گوناگون می‌آفرینند و زبان‌های گوناگون و محصولات زبانی برخاسته از فرهنگ‌های مختلف‌اند. مطابق این تحلیل، قرآن نیز به عنوان یک پدیده زبانی، محصول یک فرهنگ خاصّ است، هرچند می‌تواند تولیدکننده یک فرهنگ خاصّ نیز باشد (همان، ص ۷۴-۸۷ و ۱۹۹۰، ص ۳۳-۱۵۲).

باید توجه داشت که مقصود/بوزید از تاریختّ نصّ، مباحثی نیست که از دیرباز در قالب شناخت مکّی و مدنی و اسباب النّزول و به‌طورکلی شواهد و قراین تاریخی، مورد توجه و وقوف مفسران و فقهای اسلامی بوده است؛ بلکه منظور وی آن است که فرهنگ عصر نزول یا ظرف زمانی و مکانی نزول، تار و پودهای قرآن کریم را بافته و به دیگرسخن قرآن فرزند فرهنگ عربی دوران نزول است.

/بوزید معتقد است بخش‌هایی از قرآن فقط جنبه تاریخی دارد و امروزه دیگر قابل استفاده نیست. وی به طور خاص از آیاتی نام می‌برد که حاوی موضوعاتی چون سحر، حسد، جنّ و شیاطین هستند. /بوزید ضمن استشهاد به برخی آیات مرتبط با موضوعات فوق تلاش مفسران مختلف در ارائه مدلول روشن از این دست آیات را جهد بی‌حاصل قلمداد نموده، معتقد است امروزه این آیات مفهومی ندارد (همو، ۱۹۹۴، ص ۲۱۱-۲۱۳).

این تفکر توسط دکتر عبدالکریم سروش در قالب ذاتی و عرضی دین گسترش بیشتری داده شده است؛ لذا وی نیز تحت تأثیر/بوزید قرآن را مولود فرهنگ زمانه خود می‌داند و معتقد است قشری ضخیم از فرهنگ عربی هسته مرکزی پیام پیامبر اسلام ﷺ را فرا گرفته است (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۱). سروش به تبع عربی‌دانستن فرهنگ قرآن، همه آنچه را در قرآن انعکاس فرهنگ عربی است، عرضی قلمداد نموده است که از جمله این عرضیات احکام فقهی و حقوقی، نظریات علمی، جمیع پرسش‌ها، داستان‌ها و رخدادهای مطروحه در قرآن است. وی ذاتی دین را همان مقاصد شارع می‌داند و تصریح می‌کند مقصود وی از ذاتی دین، ذاتی به مفهوم ارسطویی آن نیست. شارع مقاصد خود را از طریق همین عرضیات ابراز نموده است و برای فهم عمیق دین باید

عرضیات را وا نهاد و به ذاتیات رسید و در عرصه مسائل فقهی و حقوقی با درافکندن طرحی جدید متناسب با فرهنگ و عرفیات جدید حول محور ذاتیات، ترجمه فرهنگی عرضیات، چهاراهای امروزی به دین داد (همان، ص ۳۱-۴۲).

چنین نگاهی به قرآن کریم نتیجه‌ای جز عدم معرفت‌بخشی بیشتر آموزه‌های قرآنی در پی نخواهد داشت؛ چراکه طبق آن، فرهنگ عربی به شکلی پررنگ خود را بر قرآن تحمیل نموده است و آنچه حکایت از فرهنگ عربی می‌کند، عرضی قرآن است و آنچه عرضی است باید وا نهاده شود؛ چراکه مفهومی واقع‌نمایانه برای دوران پس از نزول و سایر فرهنگ‌ها نخواهد داشت. عمده‌ترین اشکالات چنین مبنا و دیدگاهی از قرار زیر است:

۱. عدم شناخت صحیح ابعاد مختلف زبان

زبان در تحلیل/بوزید و سروش پدیده‌ای معرفی شده است که فقط در دامن فرهنگ زاده می‌شود، بی‌آنکه بتواند از رهگذر استعمالی نوین و خلّاقانه عناصر فرهنگی موجود را به نفع یک فرافرنگ مصادره نماید؛ فرافرنگی که برای ایجاد تفاهم اولیه الفاظ و واژگان موجود را به کار می‌گیرد و چاره‌ای جز این ندارد که این شرط عقلانی و عقلایی هر مفاهمه است؛ لکن طرحی نو و سازمانی بدیع در می‌افکند؛ به گونه‌ای که نسبت به آنچه پیش از این بوده است یک «انقلاب فرهنگی و زبانی» به شمار می‌رود. اینچنین ساخت فرهنگی و زبانی «در زمان» نیست تا در چارچوب فرهنگی خاص محصور شود، بلکه «بر زمان» است و انحصار در فرهنگی خاص را بر نمی‌تابد؛ لذا هرچند یک زبان در فرهنگی خاص توکد می‌یابد، استعمال خلّاق در آن زبان می‌تواند عناصر فرهنگی آن را به آنچه «خالق» مفاهیم جدید می‌خواهد، تغییر دهد. البته این عرصه برای به‌کارگیری فنون و صنایع زبانی و ادبی چون مجاز، کنایه و تمثیل نیز باز است.

«مجازات در استعمال» از جمله قواعدی است که نمودی از استعمال خلّاقانه الفاظ در یک زبان است. این قاعده به معنای همراهی و همگامی با عرف رایج کاربرد واژگان جهت ایجاد تفاهم اولیه، بدون پذیرش بار فرهنگی معانی آنهاست (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۱۲-۱۱۳).

این ظرفیت زبان آن‌گاه جلوه بیشتری می‌نماید که کلام به خدای حکیم منتسب باشد و موضوع هدایت آدمی در میان باشد. از بارزترین مثال‌های قرآنی در این مورد،

لفظ جلاله «الله» است. اعراب عصر نزول، به خصوص مشرکان، الله را می‌شناختند و با او بیگانه نبودند؛ لکن تصوّرات صواب و ناصواب آنان در مورد الله به هم در آمیخته بود. با دقت در آیات قرآن کریم چنین به دست می‌آید که منکران عصر نزول با وجود اعتراف به خالقیت خداوند و تدبیر برخی امور توسط او (عنکبوت: ۶۱-۶۳)، در مورد لفظ «الله» تصوّرات نادرستی نیز مانند اینکه الله موجودی است دارای شریک و دارای زن و فرزند، داشته‌اند:

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بُنَاتٍ بَغْیَرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا یَصِفُونَ: و برای خدا شریکانی از جن قرار دادند با اینکه خدا آنها را خلق کرده است و برای او، بی‌هیچ دانشی، پسران و دخترانی تراشیدند. او پاک و برتر است از آنچه وصف می‌کنند.

قرآن کریم از مهم‌ترین واژه معهود عرب برای خداوند استفاده کرده است؛ ولی لفظ جلاله را با معنایی که خود مدّ نظر داشته به کار گرفته است.

از دیگر مثال‌های بارز، واژه «قیامت» و مترادفات آن می‌باشد. شکی نیست که مشرکان عصر نزول که اکثریت جمعیت مکه و مدینه را تشکیل می‌دادند، معاد و قیامت را از اساس قبول نداشتند: «وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا أِنَّا لَمُبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا: و گفتند «آیا وقتی استخوان و خاک شدیم، [باز] به آفرینشی جدید برانگیخته می‌شویم (إسراء: ۴۹). اینان پیش از نزول قرآن واژگانی چون «قیامت»، «واقعه»، «غاشیه»، «حاقه» و... را دست‌کم با توجه به معانی ابتدایی آن می‌فهمیدند و درکی از آنها داشتند؛ چراکه برای مثال قیامت از ریشه «قوم» و واقعه از ریشه «وقع» می‌باشد؛ لکن قرآن کریم با استعمال این لغات در حوزه‌ای متفاوت‌تر و گسترده‌تر از آنچه اعراب عصر نزول می‌فهمیدند، ضمن برقراری تفاهم بر اساس معانی ابتدایی و پیشین، به تبیین یکی از مهم‌ترین اصول اعتقادی پرداخته است. همچنین است کلمات دیگری چون «صلوه»، «صوم»، «زکاه» و... .

۲. عدم اثبات سه مطلب

استعمال برخی تعابیر خاص در قرآن کریم با توجه به سه مطلب، مطلوب دکتر سروش را برآورده نمی‌کند:

اول آنکه سروش باید اثبات کند الفاظ مستعمل در قرآن به‌طور دقیق همان معنایی را دارد که ایشان ادعا کرده است. برای مثال «حورالعین» آن‌طور که وی مدعی است، فقط به زنان سیاه‌چشم دلالت دارد (سروش، ۱۳۷۸، ص ۳۱-۴۲)؛ درحالی‌که مقصود از «حورالعین» زنی است که چشمانی درخشانده و سپید داشته باشد، حال چه حدقه چشمانش سیاه باشد و چه آبی، درخشندگی آن مشخص است (ر.ک: معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۹۶).

دوم آنکه باید اثبات شود مقولات مذکور در قرآن فقط معهود و معلوم عرب عصر نزول بوده است؛ در غیر این صورت نمی‌توان در جهت ادعای مذکور بر آن استدلال نمود. چه دلیلی وجود دارد که چیزهایی مانند زیتون، شتر، خیمه و موز فقط برای اعراب شناخته شده بوده و مخصوص آنان بوده است؟ از کجا چنین مطلبی اثبات می‌شود؟

سوم آنکه باید اثبات شود کاربرد این الفاظ برای انحصار و «تعیین» است؛ حال آنکه قراین روشنی در قرآن کریم وجود دارد مبنی بر اینکه استعمال این الفاظ برای «تمثیل» است؛ یعنی این موارد از باب ذکر نمونه و مثال، آن هم برای انعقاد مفاهمه ابتدایی با مخاطب اولیه- که عرب زبان بوده- به کار گرفته شده است؛ مثلاً در مورد نعمت‌های بهشتی در آیه ۳۵ سوره رعد چنین می‌خوانیم:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظُلُّهَا
تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ: مثل بهشتی که به
پرهیزگاران وعده داده شده، این است که از زیر آن نهرها روان است، میوه
و سایه‌اش پایدار است، این است فرجام کسانی که پرهیزگاری کرده‌اند و
فرجام کافران آتش است.

در این آیه تصریح شده است که نهرهای روان، میوه‌ها و سایه‌های پایدار مثل و نمونه‌ای از بهشت است نه تمام حقیقت و همه نعمت‌های آن؛ به دیگر سخن بهشت در نهر و میوه و سایه خلاصه نمی‌شود؛ لذا در آیه ۳۵ سوره ق پس از وصف برخی از مواهب بهشت، در بیانی جامع در معرفی نعمت‌های بهشتی آمده است: «لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» هر چه بخواهند در آنجا دارند و پیش ما فزون‌تر [هم] هست.*

* نیز ر.ک: نحل: ۳۱/ فرقان: ۱۶/ زمر: ۳۴/ شوری: ۲۲/ طور: ۲۲/ واقعه: ۲۱/ مرسلات: ۴۲.

۳. تقلیل بخش‌های عرضی یا تاریخی قرآن به شواهد تاریخی صرف یا مطالب بی‌استفاده

بنا بر نظر /بوزید/ امروزه به دلیل تغییر شرایط اجتماعی و مناسبات انسانی آیات تاریخمند قرآن، حداکثر شواهد تاریخی سودمندی است و هیچ نوع بهره دینی و هدایتی برای بشر ندارد (واعظی، ۱۳۸۹، ص ۵۲). با تقریر سروش نیز بسیاری از آیات قرآن باید کنار گذاشته شود؛ چراکه عرضی بوده، ارتباطی به اصل دین و قرآن ندارند. چنین ادعایی نه تنها هیچ مؤیدی از قرآن و سنت ندارد، بلکه قرآن و سنت به‌طور کامل مخالف آن است؛ به گونه‌ای که اولاً در قرآن کریم همه آیات و سور حق و هدایت معرفی شده و به زمان و مکان خاصی مقید نگردیده است:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ: ماه رمضان [همان ماه]ی است که در آن، قرآن فرو فرستاده شده است، [کتابی] که مردم را راهبر و [متضمن] دلایل آشکار هدایت و [میزان] تشخیص حق از باطل است (بقره: ۱۸۵). «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ: و این کتاب را که روشنگر هر چیزی است و برای مسلمانان رهنمود و رحمت و بشارت‌گری است، بر تو نازل کردیم (نحل: ۸۹ و رک: بقره: ۲).

همچنین به تعبیر برخی روایات، قرآن از فاتحه تا خاتمه‌اش حق بوده و باید به آن ایمان داشت: «وَأَنَّهُ حَقٌّ مِّنْ فَاتِحَتِهِ إِلَىٰ خَاتِمَتِهِ نُؤْمِنُ بِمُحْكَمِهِ وَ مُتَشَابِهِهِ وَ خَاصَّةٍ وَ عَامَّةٍ وَ عَدَّةٍ وَ وَعِيدِهِ وَ نَاسِخِهِ وَ مَنْسُوخِهِ وَ قِصَصِهِ وَ أَخْبَارِهِ: به‌راستی که قرآن از ابتدا تا انتهایش حق است، به محکم و متشابهش، خاص و عامش، وعد و وعیدش، ناسخ و منسوخش و قصص و اخبارش ایمان می‌آوریم (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۲).

ثانیاً قرآن کریم خود را برای هر کس که از قرآن آگاهی یابد حجت می‌داند: «قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةٍ قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ: بگو گواهی چه کسی از همه برتر است؟ بگو خدا میان من و شما گواه است و این قرآن به من وحی شده تا به وسیله آن، شما و هر کس را [که این پیام به او] برسد، هشدار دهم» (انعام: ۱۹).

مطابق این آیه هر کس که پیام قرآن به او برسد، همه قرآن (هَذَا الْقُرْآنُ) بر او حجت خواهد بود و با گذشت زمان و تغییر نسل‌ها اعتبار و حجیت آن از میان نخواهد رفت؛ چنان‌که امام رضا (ع) در روایتی فرموده است:

لَا يَخْلُقُ مِنَ الْأُزْمِنَةِ وَلَا يَغِثُ عَلَى الْأَلْسِنَةِ لِأَنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ لَزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ بَلْ جُعِلَ دَلِيلُ
 الْبُرْهَانِ وَ حُجَّةٌ عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ
 حَمِيدٍ... بر اثر گذشت زمان کهنه و به خاطر تکرار شدن با زبان‌ها از مفهوم آن کاسته
 نمی‌شود، برای اینکه آن برای زمان خاصی نیست، بلکه بر همه انسان‌ها [در همه
 دوران‌ها] دلیل روشن و حجت قرار داده شده است، باطل از جلو و پشت سر سراغ آن
 نمی‌آید، تنزیلی از جانب خدای حکیم ستوده است (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۳۰).
 اعتبار دائم و حجیت پیوسته قرآن در آیات دیگری از قرآن نیز مورد تأکید قرار
 گرفته است (انعام: ۹۰ و ۱۱۴-۱۱۵ / یوسف: ۱۰۴).

۴. مغالطه ذاتی و عرضی

طرح مبحث «ذاتی و عرضی» قرآن برای سروش بهانه‌ای بوده تا وی - به زعم خود -
 محتوای جهان‌شمول قرآن را از محتوای منطقه‌ای و موقتی آن جدا کند (خسروپناه،
 ۱۳۹۴، با اندکی تصرف)؛ اما تقسیم آموزه‌های قرآن به «ذاتی و عرضی» همراه با مغالطه
 است؛ چه هرچند سروش در سراسر بحث خود در مورد ذاتی و عرضی دین، با مفهوم
 ارسطویی در مورد آن بحث نموده، ولی هنگام نتیجه‌گیری برای گریز از محذور تعیین
 دقیق ذاتیات و عرضیات می‌گوید: «دین ذاتی و ماهیتی ارسطویی ندارد، بلکه شارع
 مقاصدی دارد. این مقاصد همان ذاتیات دین است» (سروش، ۱۳۷۸، ص ۴۳). وی پیش از
 آن چنین عباراتی را به کار برده است:

- عرضی‌ها آنها هستند که می‌توانستند به‌گونه‌ای دیگر باشند (همان، ص ۱۹).

- احکام ساده و در عین حال مهمی که برای ذاتی و عرضی و نسبتشان می‌توان بر
 شمرد، چنین‌اند:

۱. قوام و هویت آن... به درون‌مایه ثابت و مدلول واپسین آن است نه برون‌مایه
 متغیر و معنای اولین آن.

۲. برون‌مایه عرضی از عوامل و شرایط بسیار فرمان می‌پذیرند و در چهره‌ها و
 اندام‌های بسیار مختلف ظاهر می‌شوند... (همان، ص ۲۰).

- ذاتی دین، به تبع، آن است که عرضی نیست و دین بدون آن دین نیست
 (همان، ص ۲۱).

چند عبارت فوق و قراین زیاد دیگری در کلام وی همگی حکایت از آن دارد که وی ذاتی را به همان معنا و مفهوم ارسطویی آن گرفته است؛ به عبارت دیگر ایشان ذاتی را به آنچه که قوام شیء بدان وابسته است، تعریف نموده است که همان تعریف ارسطویی ذاتی است (برای آگاهی بیشتر از تعریف ذاتی، ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴-۳۶/ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۱-۲۲)؛ ولی در پایان از پذیرش آن روی برتافته است.

۵. اشکال بنیادین: موضوع مهم دیگری که کمتر به آن توجه شده، اشکالی بنیادین است که نظریه فوق را از اساس فرو می‌ریزد. اگر هر محصول زبانی زاینده فرهنگ عصر خویش است و لاجرم انعکاس واژگان یک فرهنگ خاص در آن، امور عرضی تنیده شده بر آن محسوب می‌شوند، خود نظریه/بوزید و سروش نیز چنین خواهد بود و باید آن را شرحه شرحه نمود و امور عرضی آن را که به قطع و یقین بیشتر آن را شامل خواهد شد، منسلخ نمود و اگر چیزی ماند که به تعبیر دکتر سروش مقاصد این نظریه است، بدان اکتفا نمود.

بدون شک این روند را در مورد آن مقاصد نیز می‌توان پی گرفت. به هر حال مقاصد که اموری فقط ذهنی نیستند و ناگزیر باید در قالب لفظی بنشینند و لفظ نیز جزئی از زبان و زبان نیز فرزند فرهنگ و پرورده جهان‌بینی اعراب یا پارسیان و دیگران است و دیگر بار باید آن را در معرض شناخت ذات و عرض قرار داد و به تیغ اصلاح، قشر ستر عرضیات آن را سترد. آیا به راستی چنین معامله‌ای با نظریات اندیشمندان و متفکران از آنها چیزی شبیه «شیر بی‌یال و دم و اشکم» نخواهد ساخت؟ حال چگونه می‌توان چنین چیزی را مبنای معرفت دینی و فهم قرآن قرار داد؟

اشکالات متعدد دیگری به نظریه فوق وارد است؛ مانند عدم ارائه معیار دقیق در تفکیک ذاتی از عرضی، خلط میان ذاتی دین و مقصود بالذات آن و عرضی دین و مقصود بالعرض آن، مغالطه علمی بودن و غیره که برای جلوگیری از اطاله کلام از ذکر آنها خودداری می‌شود (برای آگاهی از این اشکالات، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۶۶-۶۷/ قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، ص ۵۵۹-۵۹۰/ واعظی، ۱۳۸۹، ص ۴۱-۶۵).

حاصل آنکه با این ادله نمی‌توان و نباید قرآن را به محاق تاریخت، بشری بودن و محدود بودن به دوران نزول سپرد.

ب) پیامبر مخاطب قرآن نیست بلکه راوی آن است

عبد/الکریم سروش برای اثبات این مطلب، به طور عمده، به برخی آیات قرآن استناد نموده و نوع بیان آن را دالّ بر مدعای خویش گرفته است. وی ماضی بودن افعال آیات مربوط به قیامت را نیز بیانگر راوی بودن پیامبر دانسته است. این مطلب با پیش فرض دیگر آقای سروش، یعنی مرئی بودن وحی و نه فقط مسموع بودن آن، پیوند وثیقی دارد. اولاً این سخن حقّ است که وحی فقط از سنخ شنیدنی‌ها نیست، بلکه از سنخ دیدنی‌ها نیز هست؛ چنان‌که در برخی آیات قرآن نیز به این امر اشارت رفته است (إسراء: ۱/ نجم: ۱۱-۱۸)؛ به علاوه این مطلب هم با توجه به معنوی بودن نزول و نه مادی بودن آن سازگاری دارد و هم مورد تأیید برخی آیات قرآن مانند «رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً» (بینه: ۲) می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۰-۱۲۱). البته از این سخن فقط دیداری بودن قرآن فهمیده می‌شود و هیچ دلالتی بر رؤیایی بودن ندارد. مرتبط ساختن مطلب فوق، از آن جهت که وحی بُعد دیداری نیز داشته است، با رؤیا چیزی فراتر از حدس و گمان نیست.

ثانیاً میان آنچه سروش «راوی» بودن پیامبر می‌خواند با مخاطب بودن ایشان منافاتی وجود ندارد؛ یعنی این گونه نیست که اگر پیامبر ﷺ راوی بود، لزوماً نمی‌تواند مخاطب باشد؛ هم می‌تواند راوی باشد و هم مخاطب. البته مخاطب بودن محصور در تخطاب شنیداری نیست، بلکه اعم از آن است و شامل مخاطبه دیداری نیز می‌شود. این اشکال از آنجا ناشی شده است که سروش با سوء برداشت از توحید افعالی، قابل، یعنی پیامبر را به نحوی به جای فاعل، یعنی خداوند نشانده و کوشیده است با الهام از نظریه «وحدت وجود» مخاطب بودن پیامبر را نادیده بگیرد (ر.ک: سروش، ۱۳۹۴).

نظریه وحدت وجود، بدون آنکه در صدد قبول یا ردّ آن باشیم، به هیچ وجه نافی قابلیت و مخاطب بودن پیامبر و سالب فاعلیّت خدا نیست؛ چراکه اگر چنین باشد، نمی‌تواند به کار آقای سروش و اثبات بشری بودن قرآن، به گونه‌ای که وی بر آن باور دارد، بیاید؛ بنابراین فاعل وحی و قرآن، خدای حکیم و سبحان است و نبوت پیامبر، هرچند

عَرَفَا از آن به کشف تام محمدی تعبیر نموده باشند،* چیزی جز قبول آن فعل نیست، بی آنکه بخواهیم شأن این قابل و واسط را به مرتبه‌ای فاقد علو و اثر و فضیلت فرو کاهیم. قابلیت این قابل شریف خود سهمی بسزا در نزول آن مائده آسمانی دارد و اگر چنین قابل و قابلیتی نبود، هرگز فعل فاعل سبحان انزال و ابلاغی در پی نداشت. تحلیل وحی با محور قراردادن فاعلیت حق سبحانه و تعالی و قابلیت قلب مطهر پیامبر ﷺ چیزی است که یکی از مفسران معاصر نیز مطرح کرده است؛ وی می‌نویسد: «... وحی تنها مستند به ذات سبحانی است، گرچه به دست رسول نبوی آشکار شده باشد؛ بنابراین وحی ایجادیه الهی و اظهاری محمدی ﷺ دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳-۱۶۴).

بنابراین اشتباه و خلط آقای سروش درباره مفهوم توحید افعالی این است که توحید افعالی را در قالب دهش تکوینی خداوند به مخلوقات به شکل ناقص مطرح می‌کند. بر این اساس وی قابل، یعنی پیامبر را به جای فاعل، یعنی خداوند نشانده است؛ چه وی را واجد توانایی‌هایی می‌داند که از آغاز در نهاد وی نهاده شده و بر اساس آنها به مقام رؤیت نائل آمده است؛ لذا دیگر نیازی نمی‌بیند که پیوسته پیامبر را در ارتباط با خداوند معرفی کند.

ثالثاً استناد و استدلال به ماضی بودن افعال مربوط به قیامت نیز از چند جهت مخدوش است. نخست آنکه همه افعال مربوط به قیامت در قرآن کریم ماضی نیست؛ مانند «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره: ۸۵)؛ «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره: ۱۱۳)؛ «وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷)؛ «يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ

* برای نمونه امام خمینی (ره) می‌نویسد: «... تا آنجا که قرآن کریم را که برای رشد جهانیان و نقطه جمع همه مسلمانان بلکه عائله بشری، از مقام شامخ احدیت به کشف تام محمدی ﷺ تنزل کرد که بشریت را به آنچه باید برسند، برساند و این ولیده «علم الاسماء» را از شر شیاطین و طاغوت‌ها رها سازد و جهان را به قسط و عدل رساند (خمینی، [بی‌تا]، ج ۲۱، ص ۳۹۵). در جای دیگر نیز می‌نویسد: «... نماز که حقیقت معراج مؤمنین و سرچشمه معارف اصحاب عرفان و ارباب ایقان است، نتیجه کشف تام محمدی ﷺ است که خود به سلوک روحانی و جذبات الهیه و جذوات رحمانیه به وصول به مقام «قاب قوسین او ادنی» کشف حقیقت آن را به تبع تجلیات ذاتیه و اسمائیه و صفاتیّه و الهامات انسیّه در حضرت غیب احدی فرموده و فی الحقیقه، این سوغات و رهاوردی است که از این سفر معنوی روحانی برای امت خود که خیر امم است، آورده و آنها را قرین منت و مستغرق نعمت فرموده...» (همو، ۱۳۸۸، ص ۱۳۸).

الْمَبْنُوثِ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ» (قارعه: ۴-۵)؛ «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ» (زلزله: ۶) و

دوم اینکه افعال ماضی مورد بحث، اگر نگوییم در همه موارد، در بیشتر موارد مقرون به ظرف یا ادات شرط است و از حیث ادبی چنین ترکیبی معنای فعل ماضی را به مضارع التزامی تبدیل می‌کند؛ برای مثال آیه «إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» به معنای «آن هنگام که آن واقعه پدید بیاید» است و نه «آن هنگام که آن واقعه پدید آمد». سوم آنکه ماضی آوردن فعل می‌تواند علل دیگری داشته باشد؛ مانند آنکه چون وقوع قیامت قطعی است، مفهوم قطعیت در فعل ماضی بیشتر وجود دارد، به همین دلیل از فعل ماضی استفاده شده است. چهارم آنکه دلیل اخص از مدعاست؛ ادعای نظریه این است که همه قرآن رؤیاست، حال آنکه دلیل مذکور تنها به آیات قیامت مربوط است و در صورت تمام بودن نمی‌تواند رؤیایی بودن همه آیات را اثبات نماید.

ج) ابتدای نظریه بر پدیدارشناسی نه هستی و حقیقت‌شناسی وحی

نظریه مورد بحث، بنا بر ادعای سروش بر پدیدارشناسی مبتنی است و به نظر می‌رسد وی پدیدارشناسی را به همان معنایی که از تفکیک «بود» (Nomenoun) و «نمود» (Phenoumenon) در فلسفه کانت نشئت گرفته، لحاظ می‌کند (ر.ک: کورنر، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸-۲۳۴)؛ چراکه وی هستی‌شناسی و حقیقت‌شناسی وحی را از موضوع خارج می‌کند؛ بنابراین مقصود وی پدیدارشناسی هگلی نیست که قائل به امکان شناخت ذات و ماهیت اعیان است (ر.ک: استیس، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۴۶۵-۴۹۸). کانت با تفکیک یادشده، نمودها یا پدیده‌ها و پدیدارهای اشیا را قابل شناخت می‌داند نه عین و حقیقت آنها را همان چیزی که بعد از وی توسط *ادموند هوسرل* بنیان‌گذار رسمی پدیدارشناسی، به عنوان یک نحله جدید فلسفی، مورد انتقاد قرار گرفت، هرچند وی نیز رابطه ادراک و آگاهی را با واقعیت اشیا را معلق و مغفول رها نمود (ر.ک: هرش، ۱۳۸۳، ص ۳۷۴-۳۷۵). در مقابل، هگل حقیقت اشیا را نیز قابل شناخت می‌داند.

پدیدارشناسی کانتی راه را برای نسبیت‌اندیشی در معرفت می‌گشاید و به‌طور کلی امکان دستیابی به شناخت مطابق با واقع را منتفی می‌سازد؛ چراکه بر اساس این دیدگاه،

همواره می‌توان با نمودهای اشیا سروکار داشت و هیچ‌گاه «بود» و حقیقت وجودی آنها قابل وصول نیست. چنین بینشی راه رسیدن به معرفت یقینی را مسدود می‌کند و عرصه را برای ارائه قرائت‌های گوناگون، ولو متناقض، از یک مقوله باز می‌گذارد. بر اهل تحقیق پوشیده نیست که دکتر سروش در برخی نظریات خود مانند پلورالیزم دینی، البته به تبع جان هیک و پیروی از وی، همین مبنای کانتی را پذیرفته است (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: سروش، ۱۳۷۶، ص ۳-۱۷).

مطلب فوق در حالتی بیان می‌شود که آقای سروش همه دیدگاه‌های دیگر را تخطئه کرده و تفسیر را اشتباه و کار مفسران را مغالطه دانسته است و زبان بیداری دانستن زبان قرآن را به عنوان خطایی مهلک و عظیم معرفی می‌کند (سروش، ۱۳۹۴). این مطلب تناقض آشکاری است که نظریه رؤیایی بودن زبان قرآن را از اساس سست می‌نماید.

هرچند ارتباط مبانی نظریه با اصل نظریه کاملاً روشن نیست و این خود اشکالی بر نظریه است، به نظر می‌رسد وجه ارتباط پیش‌فرض‌ها و مبانی مذکور با اصل نظریه بدین شکل است که بشری بودن قرآن، راوی بودن پیامبر و پذیرش پدیدارشناسی و نسبیت‌اندیشی کانتی، بستر لازم را برای نیازمندی قرآن به خواب‌گزاری و تأویل و نه تفسیر فراهم می‌آورد؛ چراکه تفسیر مرسوم در میان مسلمانان کشف مراد خداوند از کلام او بوده است؛ حال آنکه در خواب و رؤیا مراد و مقصود جدی، آن هم به نحو صدور فرمان‌های مولوی و ارشادی از جانب خداوند، مطرح نیست؛ بلکه رمزگشایی از رؤیایی است که به دلیلی بشری بودن، هم حاوی اشتباهات و تناقضاتی است و هم از فرهنگ رایج زمانه و کژی‌ها و ناراستی‌ها و نادرستی‌های آن تأثیر پذیرفته است.

د) نقش محوری رؤیا

رؤیا در نظریه مورد بحث نقشی مهم و کلیدی دارد؛ به گونه‌ای که به زعم صاحب نظریه، قرآن را به جای تفسیر نیازمند تعبیر می‌داند (همان). با همه تأکیدی که بر رؤیا رفته است، هیچ تعریف روشن و مشخصی از آن ارائه نشده و این، خود، به نوعی مغالطه (مغالطه اشتراک لفظی) منجر شده است (خسروپناه، ۱۳۹۴).

۲. ادله نظریه

دکتر سروش به طور کلی سه دلیل برای اثبات نظریه خویش اقامه می‌کند: مآثورات و منقولات تاریخی؛ ساختار متنی قرآن و وجود تناقض در قرآن. در ادامه به بررسی و تحلیل ادله مذکور می‌پردازیم.

الف) مآثورات و منقولات تاریخی

سروش کوشیده است با استناد به چند روایت، نظریه خویش را از حیث روایی استوار نماید؛ برای مثال «رؤیای صادق یک‌چهل‌وششم نبوت است»^{*} (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۳۱) یا این روایت که «رؤیای انبیا وحی است»^{**} (طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۳۸). باید توجه داشت روایات مذکور به نحو موجه جزئیة تأیید می‌کند که برخی از وحی‌ها در قالب رؤیا صورت می‌گیرد؛ لکن دکتر سروش با مغالطه‌ای آشکار موجه جزئیة را تبدیل به موجه کلیه کرده، نتیجه می‌گیرد که همه قرآن «رؤیا» است. واقعیت آن است که هیچ کدام از روایات مورد اشاره آقای سروش از حیث دلالتی، بی‌آنکه در صدد بررسی سندی آن باشیم، وافی به مقصود ایشان نیست؛ بلکه تنها مطلبی را که اثبات می‌کند، این است که برخی از وحی‌ها به پیامبران در رؤیا به وقوع پیوسته است.

مطلب دیگری که یادآوری آن لازم است، توجه به مفهوم وحی است. وحی هم در آیات قرآن و هم در روایات، دارای معانی و مصادیق مختلفی است؛ هرچند برترین مصداق آن «وحی رسالی» و «وحی قرآنی» است؛ برای نمونه وحی در «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ...» (قصص: ۷) به مفهوم الهام است یا در آیه «بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا» (زلزال: ۵) به معنای امر و فرمان تکوینی است؛ چنان‌که در روایت «لَمَّا أُنْزِلَ مُحَمَّدٌ نُبُوَّتُهُ وَ اسْتَكْمَلَ أَيْامَهُ أَوْحَى اللَّهُ تَعَالَىٰ إِلَيْهِ أَنْ يَا مُحَمَّدُ قَدْ قَضَيْتَ نُبُوَّتَكَ...» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۲۹۳) نیز لفظ وحی به مفهوم وحی قرآنی نیست؛ لذا روایت مورد استناد آقای سروش بیانگر این نیست که وحی در همه موارد و مصادیق به صورت رؤیا بوده است.

^{*} الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتِّهِ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوَّةِ.
^{**} رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ.

منقولات تاریخی نیز دلالتی بر نظریه زبان رؤیا ندارد؛ چه اولاً اینکه در برخی نقل‌های تاریخی اشاره شده که برخی آیات در خواب بر رسول خدا نازل شده است، مثلاً در هنگام نزول سوره کوثر خواب چشمان پیامبر ﷺ را در ربوده است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۱۰۳) بسیار محدود است و به همه سور قرآن قابل تعمیم نیست. ثانیاً اصل مطلب مذکور (نزول وحی در خواب) محل اختلاف است و برای نمونه خود سیوطی که ناقل این روایات است، نزول وحی در خواب را نمی‌پذیرد (همان). دیگر آنکه در مواردی که در قالب رؤیا به پیامبر ﷺ چیزی نمایانده شده است، در آیات قرآن به آن اشاره شده است (انفال: ۳ / اسراء: ۶۰ / فتح: ۲۷)؛ هرچند با ذکر این رؤیاها در قرآن، اعتبار محتوای آنها از اعتبار وحی رؤیایی بالاتر رفته و در زمره اعتبار وحی رسالی و قرآنی قرار گرفته است.

نیز، هرگز گزارش نشده است که پیامبر ﷺ پس از دریافت وحی قرآنی اظهار کند که من در حال وحی، صوری رؤیایی دیده‌ام، سپس به توصیف آن صور بپردازد؛ بلکه اظهار می‌داشته که من در حال وحی اصواتی را شنیده‌ام، سپس آن الفاظ مسموع را به کاتبان و مخاطبان منتقل می‌نموده است (نکونام، ۱۳۹۴، با تصرف).

ب) ساختار متنی

مدعی نظریه زبان رؤیا، قرآن را بر اساس این مطلب که در بیان موضوعات به صورت پراکنده سخن گفته است، متهم به گسیختگی و پریشانی نموده و نتیجه گرفته است که چنین سیاقی فقط با خواب و رؤیا قابل توجیه است. تبیین عالمانه آیت‌الله خویی در مورد سبک متفاوت قرآن، ما را از توضیحات بیشتر بی‌نیاز می‌سازد؛ وی معتقد است قرآن کتاب هدایت است و برای تأمین سعادت دنیا و آخرت بشر نازل گردیده و کتابی فقهی، تاریخی و اخلاقی و مانند آن نیست تا برای هر موضوعی فصلی مستقل اختصاص دهد و مطالب هر موضوع را یک‌جا بیاورد. بدون شک این اسلوب قرآن بهتر می‌تواند مقصود و هدف اصیل آن، یعنی هدایت را در دسترس بشر قرار دهد؛ چراکه اگر کسی فقط برخی سوره‌های قرآن را بخواند، می‌تواند در زمانی محدود و بدون زحمت و دشواری به مقاصد زیاد قرآن پی ببرد و با اهداف و مفاهیم آن آشنا شود؛ برای نمونه با خواندن یک سوره می‌توان از مبدأ و معاد و تاریخ گذشتگان مطلع شد و

به کسب عبرت و اخلاق نیکو و آموزه‌های برجسته پرداخت و در عین حال، قسمتی از احکام و دستورات قرآن را درباره عبادات و معاملات فرا گرفت. این مطالب در حالی به دست می‌آید که نظم سخن آسیمی ندیده و تناسب و اقتضای حال در همه جا رعایت شده است. صاحب البیان در ادامه می‌نویسد:

... اگر قرآن به صورت ابواب منظم بود، این همه فواید به دست نمی‌آمد و اینچنین نتیجه‌بخش نمی‌گردید و خواننده قرآن در صورتی می‌توانست با اهداف و مقاصد عالیه آن آشنا گردد که تمام قرآن را بخواند و ممکن بود که در این بین، مانعی پیش آید و به خواندن تمام قرآن موفق نگردد و به نتیجه کمتری دست یابد. به‌راستی این روش یکی از مزایا و محسنات اسلوب قرآن است که بر قرآن، زیبایی و طراوت خاصی بخشیده است؛ زیرا قرآن در عین پراکنده‌گویی و بیان مطالب مختلف، باز از کمال ارتباط و انسجام برخوردار است (خویی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۳-۱۴۴).

علاوه بر مطلب فوق، سبک بیانی به یک اعتبار به «گفتاری» و «نوشتاری» تقسیم می‌شود و این دو سبک از جهاتی با یکدیگر متفاوت‌اند. کلام گفتاری در مقایسه با کلام نوشتاری تا حدود بیشتری متناسب با احوال اقتضائات مخاطب بیان می‌شود و پراکنده‌گی‌های ظاهری، مکث (سکت)ها و انقطاع‌ها نه تنها عیب نیست، بلکه حسن و بلاغت به شمار می‌رود (نکونام، ۱۳۸۰، ص ۶۷). وجود چنین خصیصه‌ای در قرآن که به کلام گفتاری شباهت بیشتری دارد تا کلام گفتاری، حسن و نیکویی به شمار می‌رود.

ج) تناقض در قرآن

آقای سروش برای اثبات دیدگاه خود مدعی وجود تناقض در قرآن است. وی با ذکر نمونه‌هایی، وجود گزاره‌های متناقض در قرآن را مسلم پنداشته، آن را دلیلی بر رؤیایی‌بودن زبان قرآن دانسته است. واقعیت آن است که هیچ کدام از مواردی را که دکتر سروش تناقض‌نما یا متناقض می‌داند اینچنین نیستند و درحقیقت هیچ تناقضی در قرآن وجود ندارد. همه عبارات به‌ظاهر مخالف قابل جمع بوده، سر از تناقض در نمی‌آورند؛ برای مثال میان آیه «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»^{*} (انبیاء ۲۳) و آیات «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ

* از او از آنچه می‌کند، بازخواست نمی‌شود و از آنها بازخواست می‌شود.

مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا»* و «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ»* (نساء: ۱۶۵ / اعراف: ۱۷۲)، هیچ تناقضی وجود ندارد و بر عکس، هر سه آیه مؤید یکدیگرند. اولاً، همان‌طور که صاحب المیزان نیز تصریح نموده است، خداوند متعال از آن جهت مورد سؤال و مؤاخذه واقع نمی‌شود که مالک و صاحب اختیار همه عالمیان است و کسی توان مؤاخذه او را ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۲۷۰). ثانیاً از آنجاکه خدا حکیم است، حکمت او اقتضای ارسال رسل و آگاه‌نمودن بنی‌آدم را دارد؛ بنابراین هیچ تناقضی در مورد آیات مذکور وجود ندارد. سایر موارد ذکر شده توسط سروش از این قبیل‌اند و ما برای جلوگیری از اطاله کلام از بررسی موارد دیگر صرف نظر می‌کنیم. از آنجاکه پندار وجود تناقض در قرآن شبهه‌ای قدیمی است، مفسران و دانشمندان اسلامی در کتب تفسیری و دیگر کتب به آن پاسخ درخور و روشنی داده‌اند.*

مطلب مهمی که در مورد دو دلیل اخیر (پیشانی ساختار و وجود تناقض) باید ذکر شود، آن است که این دو دلیل حتی اگر ثبوتاً چنان باشد که آقای سروش مدعی است، از حیث اثبات، غرض وی را برآورده نمی‌سازد؛ به عبارت دیگر فرض چنین باشد که ادله مذکور تمام‌اند و قرآن، هم پریشان‌گویی نموده و هم حاوی تناقض است، چنین نیست که این ادله رؤیایی بودن زبان قرآن را اثبات نماید؛ چراکه علت بی‌نظمی در گفتار و تناقض می‌تواند امور دیگری باشد که در بیداری هم ظهور می‌یابند؛ مانند عالم یا حکیم نبودن گوینده، داشتن اختلال حواس و مشاعر و غیره.

حقیقت آن است که نظریه مورد بحث پنداری بیش نیست و اگر نگوئیم تقریری جدید از دیدگاه منکران عصر نزول؛ یعنی اتهام «خواب‌هاب آشفته» است، دست‌کم قرابت زیادی

* پیامبرانی که بشارتگر و هشداردهنده بودند، تا برای مردم، پس از [فرستادن] پیامبران، در مقابل خدا [بهانه و] حجتی نباشد و خدا توانا و حکیم است.

*** و هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را بر گرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: «چرا، گواهی دادیم» تا مبدا روز قیامت بگوئید ما از این [امر] غافل بودیم.

* برای نمونه رک: قاضی عبدالجبار معتزلی؛ تنزیه القرآن عن المطاعن / ابوالقاسم خویی؛ البیان / محمد هادی معرفت؛ شبهات و ردود.

با آن دارد: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ: بلکه گفتند «خواب‌های شوریده است، [نه] بلکه آن را بر بافته، بلکه او شاعری است، پس همان‌گونه‌که برای پیشینیان عرضه شد، باید برای ما نشانه‌ای بیاورد» (انبیاء: ۵).

«أضغاث أحلام» به رویاهایی گفته می‌شود که به سبب اختلاط و پریشانی، حقیقت روشن و واضحی ندارند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۰۹) و مطابق آن زبان قرآن فاقد معرفت‌بخشی و واقع‌گرایی است. قرآنی که معرفت‌بخشی بسیاری از آیات و سور آن نفی می‌شود و پریشان و ازهم‌گسیخته است و نیز حاوی تناقضات بسیار، شایسته کدام نام و عنوان است؟ انکار اینکه قرآن خوابی پریشان و آشفته است و یادکرد توأم با عظمت و احترام از قرآن و اظهار ارادت به آورنده آن از سوی صاحب نظریه نیز تغییری اساسی در آن ایجاد نمی‌کند.

نتیجه‌گیری

۱. نظریه رؤیایی بودن زبان قرآن دارای مبانی محکمی نیست. این مبانی، یعنی مولود فرهنگ عصر نزول بودن، راوی بودن پیامبر و نه مخبر بودن او، پدیدارشناسی کانتی و درخواب‌دیدن آیات قرآن، پایه‌های لرزانی برای نظریه مذکور است.

۲. ادله نظریه نیز در ضعف و سستی کمتر از مبانی آن نیستند. استدلال به مآثورات و منقولات دینی و تاریخی حتی رؤیابودن برخی آیات قرآن کریم را به اثبات نمی‌رساند، چه برسد به همه آیات آن. نشانه‌های متنی و ساختاری قرآن، ازجمله پراکنده‌گویی و پریشانی به زعم مدعی، نیز مؤید رؤیایی بودن آن نیست. دست‌یازیدن به وجود تناقض در قرآن نیز چاره‌ساز نیست؛ چراکه تناقضی هم در واقع امر در میان آیات قرآن نیست تا دلیلی بر رؤیایی بودن آن باشد. حتی اگر اثبات شود که قرآن کتابی پریشان و ازهم‌گسیخته و مملو از تناقض است، باز هم رؤیابودن آن را اثبات نمی‌کند.

۳. زبان رؤیا در واقعیت خویش و با وجود انکار صاحب آن، به دلیل اعتقاد به عدم معرفت‌بخشی قرآن- دست‌کم بخشی از آن- چیزی جز بازگویی و بسط دیدگاه منکران عصر نزول، یعنی اتهام «أضغاث أحلام» در قالب نظریه‌ای به‌ظاهر جدید و تقریری نو نیست.

منابع و مأخذ

- * قرآن کریم.
۲. آرمین، محسن؛ «ابهام در مفاهیم، ناتوانی در تطبیق»؛ پایگاه اینترنتی مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی در: <http://www.cgie.org.ir/fa/news/5545>، ۱۳۹۴.
 ۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء (منطق)؛ قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
 ۴. ابوزید، نصر حامد؛ مفهوم النص؛ ج ۱، قاهره: مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۹۰م.
 ۵. — نقد الخطاب الديني؛ ج ۱، قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۴م.
 ۶. — النص، السلطة، الحقيقة؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۵م.
 ۷. استیس، والتر ترنس؛ فلسفه هگل؛ ترجمه حمید عنایت؛ ج ۲، ۷، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
 ۸. بخاری، محمد بن اسماعیل؛ الجامع الصحيح؛ ج ۹، [بی جا]، دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.
 ۹. جوادی آملی، عبدالله؛ دین شناسی؛ ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
 ۱۰. — وحی و نبوت؛ ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۸.
 ۱۱. خسروپناه، عبدالحسین؛ «قرآن کریم، تنزیل ربوبی»؛ خبرگزاری بین المللی تسنیم در: <http://www.tasnimnews.com/Home/Single/86161>، ۱۳۹۴.
 ۱۲. خمینی، سیدروح الله؛ آداب الصلوة، ج ۱۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۸.
 ۱۳. — صحیفه امام؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، [بی تا].
 ۱۴. خویی، سیدابوالقاسم؛ بیان در علوم و مسائل کلی قرآن؛ ترجمه هاشم زاده هریسی و نجمی؛ ج ۱، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۸۲.
 ۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ ج ۱، دمشق و بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
 ۱۶. سروش، عبدالکریم؛ «صراط های مستقیم»؛ نشریه کیان، س ۷، ش ۳۶، ۱۳۷۶.
 ۱۷. — بسط تجربه نبوی؛ ج ۱، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۷۸.
 ۱۸. — «محمد راوی رؤیاهای رسولانه (۱-۵)»؛ پایگاه اینترنتی دین آنلاین در: <http://www.dinonline.com/doc/article/fa/989/>، ۱۳۹۴.
 ۱۹. سیوطی، جلال الدین؛ الإتقان فی علوم القرآن؛ ج ۱، ۲، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ق.
 ۲۰. صدوق، علی بن الحسین بن بابویه؛ عیون اخبار الرضا (ع)؛ ج ۲، [بی جا]، انتشارات جهان، ۱۳۷۸.

۲۱. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۴، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ چ ۳، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۲۳. طوسی، محمد بن الحسن؛ الأمالی؛ قم: انتشارات دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
۲۴. قائمی نیا، علیرضا؛ بیولوژی نص؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۵. کورنر، اشتفان؛ فلسفه کانت؛ ترجمه عزت الله فولادوند؛ چ ۳، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۹.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی؛ قرآن شناسی؛ تحقیق و نگارش محمود رجبی؛ ج ۱، چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره)، ۱۳۹۱.
۲۸. معرفت، محمد هادی؛ شبهات و ردود حول القرآن الکریم؛ چ ۲، قم: نشر التمهید، ۱۳۸۸.
۲۹. نکونام، جعفر؛ «نقد نظریه رؤیاهای رسولانه»؛ سایت مدهامتان در: <http://nekoonam.parsiblog.com>، ۱۳۹۴.
۳۰. —؛ درآمدی بر تاریخگذاری قرآن؛ چ ۱، تهران: هستی نما، ۱۳۸۰.
۳۱. واعظی، احمد؛ «نقد تقریر نصر حامد بوزید از تاریخ‌مندی قرآن»؛ نشریه قرآن شناخت، س ۳، ش ۲ (پیاپی ۶)، ۱۳۸۹.
۳۲. هرش، ژان؛ شگفتی فلسفی؛ ترجمه عباس باقری؛ چ ۱، تهران: نشر نی، ۱۳۸۳.

