

ارزیابی مؤلفه‌ها و مستندات قرآنی نظریه رؤیاانگاری وحی دکتر سروش با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی

رحمان عشریه

دانشیار علوم و معارف قرآن کریم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران

محمدعلی اسماعیلی*

دانشجوی دکتری فلسفه، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران
(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۷)

چکیده

«رؤیاانگاری وحی» نظریه‌ای است که دکتر عبدالکریم سروش اخیراً و با گذار از دو نظریه سنتی و تجربه‌دینی انگاری وحی ارائه نموده، در نوشتار و گفتارهای متعدّدش «وحی» را «خواب‌نامه» پیامبر می‌خواند که تنها در فضای درونی وجودش محقق می‌شود. جستار حاضر با روش توصیفی تحلیلی به واکاوی مؤلفه‌ها و مستندات قرآنی این نظریه پرداخته، آنها را با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی ارزیابی می‌نماید. از رهگذر این جستار مشخص می‌شود که «انحصارانگاری وحی در ظرف رؤیا»، «درونی انگاری رؤیای رسولانه»، «تأثیرپذیری رؤیا از شخصیت پیامبر (ص)»، «ابهام و رمزآلودگی زبان رؤیا» و «ضرورت تعبیر رؤیای رسولانه» شاخص‌ترین مؤلفه‌های این نظریه‌اند. چنانکه در راستای اثباتش به یک سلسله آیات قرآنی استناد شده است. با این حال، به نظر می‌رسد این نظریه نه تنها با فرهنگ قرآن و روایات سازگار نیست و مستندات قرآنی مزبور بر صدقش گواهی نمی‌دهند، بلکه آیات و روایات فراوانی بر بطلانش شهادت می‌دهند که در متن نوشتار حاضر تقریر می‌شود.

واژگان کلیدی: وحی، خواب‌نامه، رؤیاانگاری وحی، عبدالکریم سروش، علامه طباطبائی.

* نویسنده مسئول) Email: Mali.esm91@yahoo.com

۱. مقدمه

«وحی» به مثابه پدیده‌ای پیچیده و دور از افق اندیشه انسان‌های عادی، همواره ذهن الهی‌دانان ابراهیمی (ر.ک؛ ابن میمون، ۱۹۷۲م: ۴۰۱؛ مک‌گراث، ۱۳۹۳، ج ۱: ۳۰۷؛ سیوطی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۸۸). به‌ویژه اندیشوران مسلمان را به خود مشغول نموده، در راستای فهم حقیقتش دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده که در یک تقسیم کلی به دیدگاه‌های «مادی‌گرایانه» و «غیرمادی‌گرایانه» تقسیم می‌شود که دسته اول بر خلاف دسته دوم، با تأثیرپذیری از فضای مادی‌گرایی و تجربه‌گرایی حاکم بر فرهنگ غرب به تبیین آن پرداخته‌اند. تئوری‌هایی نظیر «نبوغ‌انگاری» (ر.ک؛ م.م. شریف، ۱۳۷۰، ج ۴: ۲۰۳)، «تخیل خلاق‌انگاری» (ر.ک؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷: ص ۲۵-۲۶) و «تجربه دینی‌انگاری وحی» (ر.ک؛ سروش، ۱۳۷۹: ۱۳) در زمره دسته اول و دیدگاه‌هایی نظیر «تبیین کلامی» (ر.ک؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۲۰؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹: ۱۷۰)، «تبیین فلسفی» (ر.ک؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۲۲) و «تبیین عرفانی وحی» (ر.ک؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۰۸؛ العجم، ۱۹۹۹م: ۱۰۳۵) زیرمجموعه دسته دوم‌اند. از چشم‌اندازی دیگر، دیدگاه‌های مطرح درباره وحی قرآنی را می‌توان در دو دیدگاه «نزول لفظی» و «نزول معنا» گنجانید؛ دیدگاه دوم نیز به اعتبار اینکه لفظ را از جانب جبرئیل (ع) یا پیامبر (ص) می‌داند، دو دیدگاه فرعی را شامل می‌شود (ر.ک؛ زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۱: صص ۳۲۲-۳۲۳؛ سیوطی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۸۸).

در این میان، دکتر عبدالکریم سروش سال‌هاست که وحی‌پژوهی را کانون توجه قرار داده، و به تعبیر خودش، از بیست و پنج سال پیش تا امروز راه بلندی را پیموده، ابتدا کلام خدا را عین کلام محمد (ص) می‌انگاشت و با این جهش، برای حل مشکل کلام باری راهی نشان داد و سپس با تأمل بیشتر در کلام محمد (ص)، که در قرآن و حدیث تجلی و تبلور یافته، دریافت که گفتار قرآنی در دو بستر تکون یافته‌است: بستر دیالوگ و بستر رؤیا. لذا تعبیر رؤیای محمد بر آن صادق‌ترست

تا کلام محمد یا کلام خدا (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۹). «وحی‌شناسی سروش» را می‌توان طی سه مرحله و تطور تصویر کرد:

الف. در مرحله نخست، به اقرار خودش دیدگاه سنتی اندیشوران مسلمان (ر.ک؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۰؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۷: ۲۲) را پذیرفت که قرآن را عین کلام خدا و پیامبر را صرفاً گیرنده وحی می‌دانند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۹).

ب. در این مرحله با گذار از اندیشه سنتی، وحی را حاصل تجربه دینی با خدا می‌انگاشت که پیامبر آنرا در قالب الفاظ به دیگران بازگو کرد. این نگرش به وحی، که در سده نوزدهم میلادی، شلایرماخر آن را در دفاع از کتاب مقدس مسیحی مطرح ساخت (ر.ک؛ پترسون، ۱۳۸۹: ۴۱)، مورد پذیرش برخی نویسندگان مسلمان از جمله دکتر سروش قرار گرفت که کتاب «بسط تجربه نبوی» رهاورد این مرحله است (ر.ک؛ سروش، ۱۳۷۹: ۱۳).

ج. در این مرحله با ویرایش «تجربه دینی‌انگاری وحی»، نظریه «رؤیایانگاری وحی» را مطرح ساخت. این قرانت نخست در گفتگو با میشل هوبینگ در بخش عربی رادیو جهانی هلند منتشر شد (سروش، ۱۳۹۷: ۱۳)، سپس در نوشته‌ها و گفتگوهای متعددش بازگو شد (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۸۵). تمایز این مرحله با دو مرحله پیشین در بخش مؤلفه‌های این نظریه می‌آید.

مؤلفه‌های نظریه «رؤیایانگاری وحی» و تمایزاتش با نظریات همگن همواره در پرده‌ای از ابهام بوده، دکتر سروش کوشیده در گفته‌ها و نوشته‌های مختلفش از آنها پرده بردارد؛ چنانکه از دیگر سو، دکتر سروش در راستای موجه‌سازی این نظریه از یک سلسله مستندات قرآنی (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۶)، روایی (سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۵)، فلسفی (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴) و عرفانی (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: صص ۳۴، ۱۰۸، ۱۱۹) بهره می‌برد تا از یک‌سو، از غرابتش بکاهد و از دیگرسو، آن را بر بنیان محکم اینها بر پا سازد.

۲. روش و پرسش پژوهش

در این میان نوشتار حاضر می‌کوشد با بهره‌گیری از روش توصیفی تحلیلی به دسته‌بندی مؤلفه‌ها و مستندات قرآنی این نظریه پرداخته، آنها را با تأکید بر اندیشه علامه طباطبائی ارزیابی نماید و به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

الف. مؤلفه‌های نظریه رؤیاءنگاری وحی چیست؟

ب. مؤلفه‌های این نظریه چگونه ارزیابی می‌شود؟

ج. مستندات قرآنی نظریه رؤیاءنگاری وحی چیست؟

د. مستندات قرآنی این نظریه چگونه ارزیابی می‌شود؟

۳. پیشینه پژوهش

شایان توجه است که تاکنون پژوهش‌هایی نیز در این مسأله ارائه شده که به پاسداشت تلاش‌های‌شان به گزارش انتقادی دو نمونه می‌پردازیم: مقاله «رؤیاءنگاری وحی؛ از کارآمدی تعبیر قرآن تا انکار تفسیر قرآن» (نجاتی، ۱۳۹۶: صص ۲۵-۴۰) دو محور را بررسی می‌نماید: بخش عمده‌اش عهده‌دار بررسی شواهد تاریخی‌ای است که حالات خاص پیامبر در هنگام دریافت برخی آیات را به خواب و رؤیا احاله نموده‌است و بخش دیگرش، تکلف تفسیر المیزان در دو موضع «راندن شیاطین با شهاب‌های آسمانی» و «انشقاق ماه» را بررسی نموده است. چنان‌که ملاحظه می‌شود زاویه بحث این مقاله با پژوهش حاضر متفاوت است. «رؤیاءنگاری وحی» نوشته ابوالفضل و حامد ساجدی، پژوهش دیگری است که زوایای مختلف این نظریه را بررسی نموده است. با این حال، در این نوشته مؤلفه‌های این نظریه و تمایزش با نظریات همگن به روشنی گزارش نشده‌است (ساجدی، ۱۳۹۶: ۴۳)؛ چنانکه در بخش نقدها نیز به دلیل عدم تمرکز بر علامه طباطبائی، عهده‌دار گزارش اندیشه‌های ایشان نیست. این در حالی است که پژوهش حاضر می‌کوشد از یکسو، مؤلفه‌های این نظریه را به ترتیب منطقی و با بهره‌گیری از نوشته‌های متعدد دکتر

سروش منعکس و ارزیابی نماید و از دیگرسو، با تمرکز بر مستندات قرآنی این نظریه، آنها را تقریر و با محوریت دیدگاه علامه طباطبائی نقد نماید.

۴. واژه‌شناسی وحی و رؤیا

معناشناسی دو واژه کلیدی «وحی» و «رؤیا» از این قرار است.

۴-۱. وحی

برای واژه «وحی» در لغت، معانی متعددی نظیر نوشتن، اشاره، پیام، الهام، کلام پنهانی و.. ذکر شده است (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۲۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ۳۸۰). در این میان برخی لغت‌پژوهان معنای اصلی این واژه را «القای پنهانی دانش» دانسته، بقیه معانی را بدان بر می‌گردانند (ر.ک؛ احمدبن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶: ۹۳؛ مصطفوی، بی‌تا، ج ۱۳: ۵۶). راغب اصفهانی «اشاره سریع» را معنای اصلی وحی می‌داند (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۵۸). به نظر می‌رسد از آنجا که در «اشاره سریع» نوعی پنهانی نهفته است، معنای دوم نیز به معنای نخست باز می‌گردد و معنای جامع این واژه، همان القای پنهانی است. گواه بر این ادعا، اذعان راغب اصفهانی بر حضور مؤلفه «رمزآلودگی» در تعریف وحی است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۸۵۸).

وحی در اصطلاح، ارتباطی معنوی ویژه‌ای است که برای پیامبران الهی و جهت دریافت پیام‌های آسمانی از راه اتصال با عالم غیب برقرار می‌شود (ر.ک؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۲۱؛ نویسندگان، ۱۴۱۵: ۳۹۱؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۲: ۱۷۷۶). از آنجا که این ارتباط ویژه برای انسان‌های عادی قابل درک نیست، نمی‌توان تعریف حقیقی برایش ذکر کرد. به باور علامه طباطبائی، وحی شعور و درک ویژه‌ای است در باطن پیامبر که درک آن جز برای آحادی از انسان‌ها میسر نیست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: ۱۵۴؛ همان، ج ۱۲: ۲۹۲). شایان توجه است که

وحی در فرهنگ قرآن کاربردهای فراوانی دارد، اما آنچه در نوشتار حاضر، مورد نظر است، «وحی نبوی» است که به تصریح شیخ مفید و علامه طباطبائی حتی آنچه بر امامان به مثابه علوم غیبی داده می‌شود، نیز مشمول آن نیست (ر.ک؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: صص ۱۲۱-۱۲۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۲: ۲۹۲).

۴-۲. رؤیا

واژه «رؤیا» از ریشه «رأی»، به معنای چیزی است که در خواب دیده می‌شود (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۷۵) این واژه که گاهی با لین نیز تلفظ می‌شود (رویا)، غیر منصرف و جمعش «رؤی» است (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ ج ۸: ۳۰۷؛ ابن‌درید، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۷۰). گاهی در عرف بر «خواب‌دیدن» نیز «رؤیا» اطلاق می‌شود. این دو اطلاق (مصدر و اسم مصدر) درباره واژه «وحی» (دریافت معارف وحیانی و خود آن معارف) نیز مطرح است (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۳۲۰؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵: ۳۷۹). در نظریه «رؤیاینگاری وحی» نیز هر دو معنای رؤیا و وحی مدنظر است.

۵. مؤلفه‌های نظریه رؤیاینگاری وحی

سروش در تبیین نظریه‌اش بهره‌گیری از واژه «رؤیاینگاری» بجای واژگان همگن نظیر «ارتباط با عالم ملکوت و جبروت» و... را (علاوه بر اختلاف مبنای پارادایم آن واژگان) دو نکته می‌داند: الف. ابهامات دست و پا گیر آن مفاهیم کهن و متافیزیک هولناک؛ ب. واژه «رؤیا» حقیقت تجربه پیامبرانه محمد(ص) را آشکارتر و دست یافتنی‌تر می‌نماید، زیرا کسی نیست که خوابی ندیده باشد و رؤیا را در عمرش بارها نیازموده و از تلخ و شیرین آن بی‌خبر باشد. لذا هر کس با رجوع به رؤیاهایش می‌تواند چیزی از آنچه بر رسولان و عارفان در خلوت مراقبه و در اعماق مکاشفه و در

حضرت خیال و عالم مثال می‌رفته، دریابد و کامل را با ناقص قیاس کند و بویی از آن بوستان مستور ببرد (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۹۳).

این نظریه در پی موجه‌سازی این مدعاست که اولاً، «رؤیا» تنها ظرف تحقق وحی است؛ ثانیاً، «وحی» تنها در فضای درونی وجودش محقق می‌شود؛ ثالثاً، وحی و رؤیا از شخصیت پیامبر (ص) متأثر است؛ رابعاً، «وحی» مرئیات پیامبر است نه مسموعاتش؛ خامساً، زبان رؤیای رسولانه، مبهم و رازآلود است؛ سادساً، قرآن نیازمند تعبیر است نه تفسیر. تقریر و ارزیابی این مؤلفه‌ها که خاستگاه تمایزش از نظریه‌های همگن است، بدین قرار است:

۵-۱. «رؤیا» تنها ظرف تحقق وحی

نظریه رؤیا‌نگاری وحی، «خواب» را تنها ظرف تحقق وحی می‌داند، بنابراین در پی موجه‌سازی این موجه کلی است که وحی نبوی چیزی جز رؤیا نیست (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۵). وی در همین راستا همه «قرآن» را فراورده رؤیا دانسته، بر این باور است که همه قرآن زبان واحد دارد: یا زبان بیداری یا زبان خواب؛ نه غیر این دو و نه آمیزه‌ای از هر دو. اما به حکم آنکه فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن نیز یکسره زبان رؤیاست (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۹). سروش به روایاتی اشاره می‌نماید که خواب انبیاء را وحی می‌دانند (ر.ک؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱۱: ۶۴؛ سروش، ۱۳۹۷: ۱۲۱).

این مؤلفه نقطه تمایز این نظریه با مجموعه نظریات سنتی است که از جمله آنها می‌توان به دیدگاه کلامی، فلسفی و عرفانی اشاره نمود که همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند که وحی در بیداری نیز اتفاق می‌افتد (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۲۳؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۱۹).

*ارزیابی

الف. این مؤلفه نه تنها فاقد شواهد تاریخی است، بلکه شواهد فراوان تاریخی بر بطلانش گواهی می‌دهد. مطالعه تاریخ وحی گواهی می‌دهد که در موارد فراوانی، آیات در بیداری بر پیامبر نازل شده‌است به عنوان نمونه، سوره مائده در بیداری و در هنگام ورود پیامبر (ص) به مدینه نازل شد و به گواهی روایات، این سوره به اندازه‌ای سنگین بود که شکم ناچه پیامبر نزدیک بود به زمین برسد (ر.ک؛ ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۴۵: ۵۷۲). چنانکه آیات تغییر قبله (بقره/۱۴۴) نیز در بیداری و در حالی بر پیامبر نازل شد که ایشان به سوی بیت المقدس نماز ظهر می‌گزارد و طبق معمول، مردان پشت سر ایشان و زنان پشت مردان به نماز ایستاده بودند. پس از ادای دو رکعت از نماز، جبرئیل بر پیامبر (ص) نازل شد و با ابلاغ آیه ۱۴۴ سوره بقره پیامبر (ص) را به سوی کعبه برگرداند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ص ۳۲۵-۳۲۶).

ب. این مؤلفه با روایات بیانگر تمایز نبی و رسول سازگار نیست، زیرا برپایه آنها «رسول» جبرئیل را در بیداری می‌بیند و با او سخن می‌گوید، اما «نبی» در خواب به او وحی می‌شود (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۷۶). علامه طباطبائی ضمن تأکید بر این تمایز، آنرا مستفاد از برخی آیات قرآن (شعراء/۱۳) دانسته، شخص جامع نبوت و رسالت (مانند پیامبر اکرم) را واجد هر دو ویژگی می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۲: صص ۱۴۴-۱۴۵).

ج. روایات مورد اشاره سرورش نظیر «رُؤِیَا الْأَنْبِیَاءِ وَحِی» (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۶۴) مدعای وی را اثبات نمی‌کند، زیرا مدعای وی «رؤیابودن وحی» است نه «وحی بودن رؤیا». روایات مذکور بیانگر مدعای دوم‌اند.

د. در خصوص پیامبر اسلام، در برخی روایات تصریح شده‌است که وحی‌ای که در رؤیا بر ایشان نازل شده، به منزله اسباب نبوت بوده نه وحی قرآنی، تا اینکه حضرت جبرئیل (ع) رسالت را بر ایشان وحی نمود (ر.ک؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۱۷۶)، بنابراین نمی‌توان قرآن را رؤیای رسولانه

انگاشت. برخی شارحان، آغاز نمودن به رؤیا را زمینه‌ساز و تسهیل‌کننده دریافت وحی قرآنی و تلقی فرشته الهی دانسته‌اند (ر.ک؛ مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۵: ۱۴۴).

هـ. با چشم‌پوشی از اشکالات پیشین، رؤیاانگاری وحی تنها در آن دسته از معارف قرآن قابل تصور است که بیانگر حقائق خارجی نظیر خداشناسی، معاد و... اند، اما درباره احکام تشریحی و نیز احکام اخلاقی قابل تصور نیست، زیرا اینها از سنخ حقائق خارجی نیستند تا در رؤیا بگنجانند، بلکه سلسله انشائاتی‌اند که از سوی شارع جعل و اعتبار می‌شوند.

۵-۲. درونی‌انگاری رؤیا و نفی ارتباط با عالم بیرون

دکتر سروش «وحی» را «خواب‌نامه» پیامبر می‌خواند که تنها در فضای درونی وجودش محقق می‌شود. وی با اینکه در برخی موارد، ارتباط نفس نبی با عالم ملکوت و جبروت را خارج از قلمرو پژوهش خویش دانسته، آنرا «هستی‌شناسی وحی» و پژوهش خویش را «پدیدارشناسی وحی» می‌داند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷، صص ۱۰۴ و ۹۳). اما در جایی دیگر، پرده از این ابهام برداشته، با صراحت اظهار می‌دارد که «جبرئیل» همان عقل محمد(ص) بود که در رؤیای قدسی بر او چون فرشته ظاهر شد و به او همان را داد که خود از پیش داشت. غفلت از زبان رؤیا و مغالطه خواب‌گزارانه، جمعی را بر آن داشته تا «روح‌الامین» را تعبیر ناکرده، واسطه‌ای بیندارند که قرآن را به قلب محمد(ص) می‌رساند، اما توجه به سرشت و زبان رؤیا آشکار می‌کند که اینجا دو کس در کار نیستند، بلکه یک کس است که از پیش خود به پیش خود می‌رود و با خود سخن می‌گوید، وگرنه جبرئیل را با عربی سخن گفتن چه کار؟ (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: صص ۱۱۹-۱۲۰).

این مؤلفه از یکسو، تمایز این نظریه با نظریه «تجربه دینی‌انگاری وحی» را آشکار می‌سازد، زیرا در «تجربه دینی» که حالتی درونی و رهاورد احساس حضور امر متعالی است، الزاماً وجود فی‌نفسه آن امر متعالی و نیز وجود لغیره‌اش برای صاحب تجربه انکار نمی‌شود، بلکه «تجربه» رهاورد همان وجود لغیره‌اش قلمداد می‌شود (ر.ک؛ پترسون، ۱۳۸۹: ۴۰؛ مک‌گراث، ۱۳۹۳،

ج ۱: ۳۰۷). میان این دو نظریه این تمایز نیز وجود دارد که تجربه دینی لزوماً در حالت خواب نیست (ر.ک؛ پترسون، ۱۳۸۹: ۳۸)، بنابراین نسبت این دو نظریه پیشین و پسین دکتر سروش، عموم و خصوص من وجه است. سروش در همین راستا «بسط تجربه نبوی» را دنباله منطقی «قبض و بسط تئوریک شریعت» (سروش، ۱۳۸۸: ۱) و «کلام محمد، رویای محمد» (سروش، ۱۳۹۷: ۱۰) را ادامه منطقی آن دو می‌داند (سروش، ۱۳۹۷: ۱۰). از سوی دیگر، تمایز آنرا با نظریه فلسفی وحی آشکار می‌سازد که در ادامه می‌آید.

*ارزیابی

الف. علامه طباطبائی رؤیا را دو گونه می‌داند: ۱. درونی محض؛ ۲. درونی نمایانگر بیرون. به باور ایشان گونه نخست، معلول عوامل داخلی و خارجی محیط بر فرد است، زیرا رؤیا امری ادراکی است که قوه متخیله در آن مؤثر است، بنابراین اسباب و عوامل خارجی محیط بر بدن آدمی (حرارت و برودت و...)، و نیز عوامل داخلی (مرض و ناملايمات، انحرافات مزاج، پری معده، خستگی و...) همه در قوه مخیله و در نتیجه در خواب‌ها تأثیر می‌گذارد. ملاحظه گونه نخست، اندیشوران مادی‌نگر غرب را به انکار گونه دوم واداشته است، در حالی که این دلیل اثبات نمی‌کند که هر رؤیایی از این قبیل است، بلکه تنها اثبات می‌کند که هر رؤیایی حقیقت نیست. گونه دوم، رهاورد ارتباط نفس با عوالم بالاست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱: ص ۲۶۹-۲۷۱). در این میان، صدق رؤیا گواهی می‌دهد که از گونه دوم است و با توجه به اعتراف سروش به صدق رؤیاهای رسولانه (سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۳)، از گونه نخست انگاری آنها ناصحیح و پاراداکسیکال است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱: ۲۷۳).

ب. آیات متعدد، «قرآن» را حقیقتی از پیش مشخص شده قلمداد می‌کنند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۳: ۵۳). این آیات اشاره دارند که قرآن ملفوظ از یکسو، نسخه نازل شده قرآن موجود در ام‌الکتاب (زخرف/۴) است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۸: ۸۵) و از دیگر سو، در کتاب مکنون

موجود (واقعه/۸۰) و لوح محفوظ (بروج/۲۱ و ۲۲) است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۹، ص ۱۳۷-۱۳۸). این آیات، وحی قرآنی را تجلی حقیقت متعالی موجود در لوح محفوظ دانسته (همان، ج ۱۸: صص ۸۶ و ۸۷؛ ج ۲۰: ۳۷۸)، بر بطلان تئوری درونی‌انگاری رؤیای رسولانه گواهی می‌دهند.

ج. در آیات متعدد قرآن از گذشتگان و آیندگان در قالب «وحی» خبر داده شده که خبر دادن حضرت صالح (ع) از نزول عذاب بر قومش پس از کشتن شتر (هود/۶۵) و خبر دادن از پیروزی مسلمانان پس از شکست رومیان در جنگ با فارس (روم/۴۱) تنها نمونه‌ای از آنهاست. بدیهی است که اینگونه اخبار غیبی نمی‌تواند رهاورد درونی نفس باشد و تنها در سایه ارتباط با عوالم بالا و حقائق فرامادی میسر است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱: ۲۷۱).

د. مطابق آیات قرآن، چنین نیست که پیامبران هر وقت بخواهند بتوانند وحی بیاورند؛ بلکه آوردن وحی و معجزه به اذن الهی وابسته است (ر.ک؛ ابراهیم/۱۱؛ اعراف/۷۱؛ یونس/۲۰). این در حالی است که برپایه درونی‌انگاری وحی و نفی هرگونه مبدأ بیرونی، چنین مطلبی موجه نیست. شایان توجه است که این سخن بدین معنا نیست که هر وقت انسان بخواهد بتواند خواب ببیند، بلکه محور بحث این است که رؤیا برخلاف وحی، نه عامل بیرونی (خدا و ملائکه) بلکه عامل درونی دارد و با فراهم شدن آن عوامل درونی محقق می‌شود.

هـ. مطابق آیات قرآن، پیامبران در امر وحی مستقل نیستند و نمی‌توانند از پیش خودشان قرآن را تغییر دهند (یونس/۱۵). برپایه درونی‌انگاری وحی و نفی هرگونه مبدأ بیرونی، چنین مطلبی موجه نیست.

۳-۵. تأثیرپذیری رؤیا از شخصیت پیامبر

تأثیرپذیری وحی و رؤیا از شخصیت پیامبر (ص) از دیگر مؤلفه‌های دیدگاه سروش است. مقصود سروش از «شخصیت پیامبر» در اینجا، مجموعه محدودیت‌های علمی، وجودی،

تاریخی، خصلتی و ... است (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۳۴)، بنابراین در این مؤلفه، علاوه بر تأثیرپذیری وحی از شخصیت پیامبر(ص)، تأثیرپذیری آن از فرهنگ زمانه نیز حضور دارد، زیرا شخصیت پیامبر(ص) در بستر فرهنگ زمانه شکل می‌گیرد. به باور سروش، در بشر همه چیز بشری است و در تاریخ همه چیز تاریخی است و لذا پیامبر اسلام در فرایند وحی موضوعیت دارد نه طریقت، و «بشری» است که قرآن بر او «نازل» و از او جاری شده است. دو قید «نزول» و «بشریت» در عمیق‌ترین لایه‌های وحی حضور دارند. خدایی که بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی بنام محمدبن عبدالله(ص) می‌ریزد و لذا همه چیز یکسره محمدی می‌شود: محمد عرب است، لذا قرآن هم عربی می‌شود. وی در حجاز و در میان قبائل چادرنشین زندگی می‌کند، لذا بهشت هم گاه چهره عربی و چادرنشینی پیدا می‌کند: زنان سیاه چشمی که در خیمه‌ها نشسته‌اند (رحمن/۷۲). بلاغت قرآن هم به تبع احوال پیامبر پستی و بلندی می‌پذیرد، باران هم رحمت خدا شمرده می‌شود (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ص ۳۲-۳۳). وی این انگاره را با «تبعیت وحی از شخصیت پیامبر» این‌گونه گره می‌زند:

«همین است معنای آن که وحی و جبرئیل تابع شخصیت پیامبر بودند و همین است مدعای حکیمانه ابونصر فارابی و خواجه نصیرالدین طوسی که قوه خیال پیامبر در فرایند وحی دخالت می‌کند» (سروش، ۱۳۹۷، ص ۳۳-۳۴). در جایی دیگر این مدعا را اینگونه خلاصه می‌کند: «حادثه وحی محمدی هم در شرایط مادی و تاریخی ویژه‌ای قابل حدوث بوده است و آن شرایط مدخلیت تام در شکل دادن به آن داشته‌اند و نقش علت صوری و مادی وحی را بازی کرده‌اند. توجه کنید که قصه فراتر از لفظ و معناست» (سروش، ۱۳۹۷: ۳۴).

شایان توجه است که پنداره «تأثیرپذیری وحی از فرهنگ زمانه» از گذشته دور و حتی در عصر وحی (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۱۲: ۳۴۸) مطرح بوده، در دوران معاصر نیز توسط برخی نواندیشان مصری سامان‌دهی شده است (ر.ک: گلی، ۱۳۹۲: ۸۵). دکتر سروش نیز در این موضوع از اینان متأثر است.

*ارزیابی

الف. تأثیرپذیری وحی از شخصیت پیامبر (ص) و فرهنگ زمانه با فرهنگ قرآن ناسازگار است، زیرا فرهنگ حاکم بر قرآن، شرک‌ستیزی (آل عمران/۶۴؛ کافرون/۲) و خرافه‌زدایی (انفال/۳۵) است که بیانگر مبارزه با فرهنگ ناصحیح زمانه است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۹: ۷۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۲۰: ۳۷۴). به صورت کلی، فرهنگ زمانه مؤثر بر شخصیت پیامبر و وحی از دو حال خارج نیست: یا باطل است که «قرآن» حق محض و مبرا از آن است (فصلت/۴۲) و یا حق است که در این صورت نه به اعتبار فرهنگ زمانه بل به اعتبار حقایقش مورد تأیید قرآن است.

ب. لازمه منطقی این مؤلفه، راهیابی خطا و اشتباه در وحی است؛ سروش نیز با صراحت به این لازمه ملتزم است (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۳۶). این در حالی است که اولاً، وجود خطا در وحی با هدف هدایتگری آن نمی‌سازد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۱۳۷). ثانیاً، با آیات قرآن (به عنوان نمونه: حجر/۹؛ نساء/۱۶۵؛ جن/۲۶-۲۸) سازگار نیست (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۱۳۴). ثالثاً، احتمال راهیابی خطا در وحی، راه هرگونه استشهاد به آیات را می‌بندد، بنابراین استناد خود سروش به آیات برای موجه‌سازی نظریه رؤیابانگاری (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ص ۹۱-۹۲) نیز ادعایی خودمتناقض می‌شود.

ج. سروش برای اثبات معصوم‌نبودن پیامبر به روایتی تمسک می‌کند که بر پایه آن، پیامبر اعراب را از گرده‌افشاندن از نخل‌های نر بر نخل‌های ماده منع می‌کرد و چون درختان کم‌بار شدند به اشتباه خود پی‌برد و گفت شما امور دنیایی را نیکوتر می‌دانید و من کار دین را نیکوتر از شما می‌دانم (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۳۶). این در حالی است که اولاً، این روایت در منابع امامیه نیامده و تنها در منابع اهل سنت (به نقل از عایشه و انس بن مالک) آمده است (ر.ک؛ مسلم بن حجاج، ۱۴۱۲، ج ۴: ۱۸۳۵). ثانیاً، با آیات قرآنی که فرمایشات پیامبر را نه از روی هوا بلکه برگرفته از وحی می‌دانند (نجم/۳)، ناسازگار است. ثالثاً، چگونه ممکن است پیامبری که فرزند جزیره‌العرب است و از بچگی در کنار نخل بوده و نسبت به نخل و مسائل آن آگاهی دارد، نداند که گرده‌پاشیدن بهتر

است؟ رابعا، تمسک به این روایت، خلاف مدعای سروش را اثبات می‌نماید، زیرا فرمایش پیامبر برخلاف فرهنگ حاکم بر جزیره‌العرب و نشانه عدم تأثیرپذیری از فرهنگ زمانه است.

د. سروش این مؤلفه را به حکیمان بزرگی نظیر فارابی و خواجه طوسی نسبت داده، آنرا بیانگر دخالت قوه خیال در فرایند وحی می‌داند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: صص ۳۳-۳۴). در حالی که مقصود فیلسوفان از دخالت قوه متخیله (نه خیال) در وحی، نه تأثیرپذیری محتوای وحی از قوای پیامبر است بلکه محاکات آموزه‌های وحیانی است (ر.ک؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۰).

فارابی تصریح می‌نماید که آموزه‌های وحیانی کلی توسط قوه عاقله پیامبر دریافت می‌شود و تنها نقش متخیله، محاکات و تصویرسازی آنهاست؛ اما نسبت به آموزه‌های وحیانی جزئی، قوه متخیله می‌تواند خود آنها را بدون محاکات دریافت نماید (ر.ک؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۵). صدرالمآلهین نیز دخالت متخیله در محتوای وحی را به شدت نفی می‌نماید (ر.ک؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۷: صص ۲۵-۲۶).

۴-۵. وحی دیداری و روایت‌مداری

بر پایه قرآنت سنتی، «وحی» مسموعات پیامبر است اما بر پایه قرآنت سروش، مرئیات اوست. به باور سروش، مفسران وحی را مسموعات نبی می‌پنداشتند، ولی اینک معلوم می‌شود که مرئیات اوست. اگر آنان می‌گفتند: پیامبر خبر قیامت را از خدا شنیده و برای ما بازگفته است، اکنون می‌گوییم: او صحنه قیامت را دیده‌است. اگر آنان می‌گفتند: خدا قصه سجده فرشتگان بر آدم و سرپیچی شیطان را برای پیامبر تعریف کرده است، اکنون می‌گوییم: آن صحنه با شکوه را پیامبر به چشم رؤیابین خود دیده و برای ما تعریف کرده‌است (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۱۱۴).

در امتداد همین مؤلفه، مؤلفه «روایت‌محوری و نفی مخاطب‌مداری» مطرح می‌شود. بر پایه قرآنت سنتی، «پیامبر» مخاطب وحی است اما بر پایه قرآنت دکتر سروش، پیامبر روایت‌گر آن است.

وی تصریح می‌کند به اینکه محمد(ص) راوی است؛ مخاطب و مخبر نیست. چنان نیست که مخاطب آوایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند، بل 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 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 (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۸۷). این تصور که فرشته‌ای آیه‌ها را به قلب محمد(ص) فرو می‌ریخته و او آنها را بازخوانی می‌کرده، باید جای خود را به این تصور دهد که محمد(ص) چون گزارشگری جان‌بخش و صورت‌گر و حاضر در صحنه، وقایع را گزارش می‌کرده است. بجای این گزاره که در قرآن، الله گوینده است و محمد(ص) شنونده، این گزاره می‌نشیند که در قرآن محمد(ص) هم ناظر و هم راوی است. خطاب، مخاطب، اخبار، مخبر، متکلم و کلامی در کار نیست (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۸۸).

*ارزیابی

الف. این مؤلفه بر پایه سلسله مستنداتی ارائه شده که در بحث بعدی به ارزیابی آنها می‌پردازیم و آشکار می‌شود که این مؤلفه، ادعایی بدون دلیل است.

ب. زبان قرآن با زبان رؤیا متفاوت است و آیات قرآن هیچ شباهتی به بازگویی رؤیا ندارد. صاحب رؤیا، اقوالش را به رؤیا نسبت می‌دهد اما در قرآن می‌فرماید: ای پیامبر به مردم بگو این قرآن بر من نازل شده و آن را جبرئیل فرود آورده است (بقره/۹۷).

ج. آیات قرآن بر این واقعیت دلالت دارند که برخی حقائق توسط پیامبر(ص) رؤیت شده است (نجم/۱۱-۱۸). اما این آیات هیچ دلالتی ندارند که قرآن کریم حاصل آن رؤیاست؛ علاوه بر اینکه، سروش مدعی است تمام وحی از سنخ رؤیاست نه اینکه بخشی از آن دیداری باشد.

۵-۵. ابهام و رمزآلودگی رؤیا

ابهام و رمزآلودگی از جمله ویژگی‌های رؤیاست که رؤیای رسولانه نیز از این قاعده مستثنا نیست. سروش بارها تصریح می‌کند که در زبان رؤیا، مجاز و کنایه راه ندارد، یعنی الفاظ بر غیرمعانی حقیقی‌شان حمل نمی‌شوند، گرچه برای فهمیدن‌شان، به کتاب لغت مراجعه نمی‌توان کرد، بلکه باید از شیوه خواب‌گزاری بهره جست (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: صص ۹۷، ۱۰۳). مقصود سروش، «حقیقی‌بودن در ظرف رؤیا»ست به این معنا که وقتی شخص گزارش می‌دهد که خورشید و ستاره یا گاوان لاغر و فربه را در خواب دیده، واقعاً ماه و خورشید را در خواب دیده است. و وقتی آنرا روایت می‌کند، حقیقتاً از ماه و خورشید سخن می‌گوید، نه چون شاعران که ماه و خورشید می‌گویند و مرادشان معشوق و محبوب است (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۹۷). با این حال، رؤیای رسولانه را مبهم، رمزآلود و پریشان می‌داند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: صص ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۲۹). سروش از همین رهگذر دیدگاهش را متمایز با الهیات نمادین می‌داند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۹۶).

*ارزیابی

بر خلاف این مؤلفه، تأمل در آیات قرآن بر روشن‌بودن زبان قرآن، دوری از ابهام و رمزآلودگی و عدم شباهتش با زبان آشفته رؤیا گواهی می‌دهد. چنانکه خود قرآن نیز زبانش را روشن و آشکار می‌داند (شعراء/۱۹۳-۱۹۵). علامه طباطبائی برگزیدن «زبان عربی» را برای رساندن معارف قرآنی در همین راستا می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۴: ۱۶۰).

۵-۶. گذار از «تفسیر» به «تعبیر»

«تفسیر» عهده‌دار کشف مقصود الفاظ از جمله، الفاظ قرآن است، در حالی که «تعبیر» عهده‌دار گشودن گره‌هایی است که قوه متخیله در «رؤیا» ایجاد نموده است (ر.ک؛ فارابی، ۱۴۰۵: ۸۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱: ۲۷۲). برپایه قرائت سنتی، قرآن نیازمند تفسیر است اما بر پایه قرائت دکتر سروش، نیازمند تعبیر. قرآن که «خواب‌نامه» است، نیازمند خواب‌گزارانی است تا حقایقی را که به زبان ویژه رؤیا بر او پدیدار شده اند، به زبان شهادت برای ما بازگویند و زبان خواب را به زبان بیداری برگردانند و تعبیر را بجای تفسیر و تأویل متن بنشانند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: صص ۱۰۳-۱۰۴). سروش رفتن از تفسیر به تعبیر را مستلزم یک شیفت پارادایم (Paradigm Shift) و یک تغییر الگوی بنیادی می‌داند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۱) و در همین راستا بر دیدگاه علامه طباطبائی اینگونه خرده می‌گیرد که اگر ایشان بدین نکته متفطن بود که «رمی شیاطین» (جن/۹) رؤیایی است که پیامبر دیده است، آن گاه دست از آن تأویل متکلفانه (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱، ج ۱۷: ۱۲۴) می‌کشید و به خواب‌گزاری و آنترپولوژی می‌پرداخت و به دنبال کشف این معنا می‌رفت که اگر کسی در تاریخ و جغرافیای حجاز و در دل فرهنگ آن دوران در خواب ببیند که شهابی در تعقیب دیوی است، تعبیرش چیست؟ نه اینکه هم شهاب را و هم شیطان را به زبان بیداری بخواند و بفهمد و آنگاه در مخمصه تفسیری رهایی‌ناپذیر درافتد. او همچون همه پیشگامانش یک مفسر بود نه یک معبر (سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۱).

*ارزیابی

الف. تعبیرپذیری قرآن در پی ابهام و رمزآلودگی زبان قرآن مطرح می‌شود؛ در حالی که در مؤلفه قبلی، روشن بودن و بی‌ابهامی زبان قرآن موجه گردید، بنابراین نیازی به تعبیر نیست.

ب. «معبر» عهده‌دار بازگشایی گره‌هایی است که قوه متخیله در فرایند خوب در محتوای یافته‌هایش ایجاد می‌کند (ر.ک؛ فارابی، ۱۴۰۵: ۸۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱: ۲۷۲). به باور علامه طباطبائی خواب‌های راست سه گونه‌اند:

۱. خواب‌های صریحی که نفس صاحب رؤیا در آن هیچ‌گونه تصرفی نکرده و بدون هیچ زحمتی با تأویل خود منطبق می‌شود؛ این سینا اینگونه خواب را رؤیاهایی می‌داند که دور از دسترس قوه متخیله‌اند و در آنها هیچ‌گونه تصرفی ننموده‌است، مانند رؤیای ذبح حضرت اسماعیل (ع) که صریح و بی‌نیاز از تعبیرند (ر.ک؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۲۴۴).

۲. خواب‌های غیرصریحی که نفس صاحب خواب از جهت حکایت، در آن تصرف کرده است حالا یا به تمثیل و یا به انتقال از معنای خواب به چیزی که مناسب آن و یا ضد آن است. این گونه خواب‌ها نیازمند تعبیرند و خود دو گونه است: خواب‌هایی که نفس صاحب خواب تنها یکبار در آن تصرف می‌کند و ۳. خواب‌هایی که نفس صاحبش به یک انتقال و دو انتقال اکتفاء ننموده، مثلاً از آنچه دیده به ضدش منتقل شده، و از آن ضد به مثل آن ضد و از مثل آن ضد به ضد آن مثل، و همچنین بدون اینکه به حدی توقف کرده باشد انتقال بعد از انتقال و تصرف بعد از تصرف کرده، به طوری که دیگر مشکل است که معبر بتواند رؤیای مزبور را به اصلش برگرداند، این‌گونه خواب‌ها را «اضغاث احلام» می‌نامند، که تعبیر ندارد، برای اینکه یا دشوار است و یا ممکن نیست تعبیرش کرد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۱: ۲۷۲). اکنون پرسش این است که با فرض اینکه وحی از سنخ رؤیا باشد، به چه دلیل، از سنخ رؤیاهای گونه دوم یا سوم است که نیازمند تعبیرند؟ ممکن است از گونه اول باشد که بی‌نیاز از تعبیرند؟ هدایت‌گری پیامبر اقتضا می‌کند که نه از گونه دوم و سوم بلکه از گونه اول باشند.

ج. با چشم‌پوشی از نکات پیشین و با فرض ضرورت تعبیرپذیری، پرسش این است که معبر خواب پیامبر کیست؟ آیا در تاریخ زندگی پیامبر (ص) نقل شده که ایشان پس از دریافت وحی سراغ معبر بروند؟! بدیهی است که چنین اتفاقی نیافتاده‌است.

۶. مستندات قرآنی نظریه رؤیابانگاری وحی

دکتر سروش «قرآن» را با دو نگرش «غیب» و «شهادت» قابل بررسی می‌داند: وقتی سخن از نادیده‌هاست (فرشته، قیامت، شیطان، جن، عرش، میزان و...)، بیان قرآن چنان تصویری و هنری می‌شود که رؤیایی ندانستنش دشوار است. و وقتی سخن از دیدنی‌ها و امر و نهی‌هاست، بیان چنان با عالم بیداری پهلو می‌زند که خواب را از چشم می‌رباید و بیداری را بجای خواب می‌نشانند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ص ۱۰۸-۱۰۹). به باور وی قاطبه مفسران، خواندن قرآن را از سر شهادت آغاز کردند و چنان مفتون خطابات و فرمان‌های قرآنی شدند که بر غیب هم، رنگ شهادت زدند و زبان تصویر را به زبان تشریح فروختند و بر همه حکم واحد راندند. اینجا هم فقه راهزنی کرد و سلطه گفتمان قرآن را در کام کشید (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۹).

به باور وی قرآن زبانی واحد دارد: یا زبان بیداری یا زبان خواب؛ نه غیر این دو و نه آمیزه‌ای از این دو. اما به حکم آنکه فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن هم یکسره زبان رؤیاست (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۹). سروش در راستای اثبات این مدعا از «نشانه‌های روشن در ساختار روایی (روایت‌گرایانه) قرآن» سخن می‌گوید که گمان‌های دیگر را از ذهن می‌زدایند و رؤیایی بودن زبان آن را بر کرسی قبول می‌نشانند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۱۰۹).
تقریر شاخص‌ترین نشانه‌های مورد نظر وی از این قرار است:

۶-۱. روایت گفتگو با حضرت عیسی (ع)

نخستین مستند قرآنی سروش بر اثبات رؤیابانگاری وحی، گفتگوی حواریان با حضرت عیسی (ع) است: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ...﴾ زمانی که حواریون گفتند: «ای عیسی بن مریم! آیا پروردگارت می‌تواند مائده‌ای از آسمان بر ما نازل کند؟» او (در پاسخ) گفت: «از خدا بپرهیزید اگر با ایمان هستید!» گفتند: «(ما نظر بدی نداریم،) می‌خواهیم از آن بخوریم، و دل‌های ما (به رسالت تو)

مطمئن گردد؛ و بدانیم به ما راست گفته‌ای؛ و بر آن، گواه باشیم.» عیسی بن مریم عرض کرد: «خداوند! پروردگارا! از آسمان مانده‌ای بر ما بفرست! تا برای اول و آخر ما، عیدی باشد، و نشانه‌ای از تو؛ و به ما روزی ده! تو بهترین روزی دهندگانی!» (مانده/۱۱۲-۱۱۴)

در ادامه، گفتگوی خدا با حضرت عیسی (ع) مطرح شده است: ﴿وَ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخَذُونِي وَ أُمَّيَ إِلَٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ فَلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ و آنگاه که خداوند به عیسی بن مریم فرمود: «آیا تو به مردم گفتی که من و مادرم را به عنوان دو معبود غیر از خدا انتخاب کنید؟!»، او می‌گوید: «منزهی تو! من حق ندارم آنچه را که شایسته من نیست، بگویم! اگر چنین سخنی را گفته باشم، تو می‌دانی! تو از آنچه در روح و جان من است، آگاهی؛ و من از آنچه در ذات (پاک) توست، آگاه نیستم! به یقین تو از تمام اسرار و پنهانی‌ها باخبری (مانده/۱۱۶). به باور سروش در این دو سکانس، گویی، گوینده‌ای بنام خدای پاک از صحنه غایب است و پیامبر، خود حاضر و ناظر و گزارشگر و راوی آنهاست. خدا با عیسی (ع) سخن می‌گوید و عیسی جواب می‌دهد. در اینجا خدا نمی‌گوید که من با عیسی چنین و چنان گفتم، بلکه کس دیگری که همان محمد (ص) باشد، روایت می‌کند که خدا به عیسی چنین گفت و چنان شنید. محمد (ص) مخاطب کلام خدا نیست، بلکه ناظر و راوی صحنه گفت و گوی عیسی و خداست (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ص ۹۱-۹۲).

*ارزیابی

استدلال به این دو گفتگو تنها زمانی موجه است که توصیف‌کننده آنها، خود پیامبر (ص) باشد. سروش با همین فرض، عبارت «إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ» را اینگونه ترجمه کرده است: «روزی حواریین به عیسی (ع) گفتند» (سروش، ۱۳۹۷: ۸۹). این در حالی است که «إِذْ» در اینجا متعلق می‌خواهد

و درباره‌اش احتمالاتی مطرح شده است (ر.ک؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۴۶۱) که علامه طباطبائی به بررسی دو احتمال می‌پردازد:

الف. متعلق به «قَالُوا آمَنَّا» در آیه پیشین باشد: ﴿وَ إِذْ أُوحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمَنُوا بِي وَ بِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَ اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ* إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ (مانده/۱۱۱-۱۱۲). علامه طباطبائی این احتمال را خلاف سیاق می‌داند، زیرا وحی بر حواریون نشانه صدق آنهاست، در حالی که مطابق این احتمال، ایمان آنها ظاهری تلقی می‌شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۶: ۲۲۹).

ب. متعلق به «اذکر» مقدر است. علامه طباطبائی و برخی دیگران همین احتمال را می‌پذیرد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۶: ۲۲۹؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۴۶۱؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۳: ۴۵). بدیهی است که مطابق این احتمال، گوینده «اذکر إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ...» خداوند متعال است که خطاب به پیامبرش داستان آنها را بازگو می‌کند و با وجود این احتمال، جایی برای استدلال سروس باقی نمی‌ماند.

این سخن درباره گفتگوی دوم نیز صادق است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۶: ۲۴۱؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۳: ۵۱). تنها تفاوت این گفتگو با گفتگوی پیشین در این است که ظرف این گفتگو به قرینه آیه ۱۱۹، «قیامت» است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۶: ۲۴۱؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۲: ۴۶۵). اما این تمایز در بحث حاضر تفاوتی ایجاد نمی‌کند، زیرا چه گوینده این گفتگو را خدا بدانیم یا پیامبر، تعبیر از آینده به صیغه ماضی نیازمند توجیه است که در مستند بعدی بررسی می‌شود.

۶-۲. روایت قیامت در سوره زمر

بر پایه آیات سوره زمر، گویی پیامبر(ص) در صحنه‌ای پرحادثه ایستاده و انبیا و شهدا و فرشتگان در پیش چشم او می‌روند و می‌آیند و کتاب و بهشت و دوزخ، و گشوده شدن درهای آنها را نظاره و روایت می‌کند (سروش، ۱۳۹۷، ص ۹۲): ﴿وَ نُفِخْ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ

مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ* وَ أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورٍ رَبَّكَ وَ وُضِعَ الْكِتَابُ... ﴿ زمر/۶۸-۷۴﴾.

سروش این آیات را از آیات پیشین جذاب‌تر و گویاتر می‌داند. تأکید بیشتر سروش نسبت به این آیات، بر صیغه ماضی است که در ساختار این روایت بکار رفته که از رویدادی تحقق‌یافته و رؤیت‌شده، حکایت می‌کند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۹۲). سروش مفسران را تخطئه نموده، بر این باور است که آنان با غفلت از نقش روایت‌گرانه پیامبر، و با فرض متکلم وحده‌بودن خداوند در قرآن، این آیات را به صیغه مستقبل و به‌مثابه خبری درباره آینده تفسیر کرده‌اند، یعنی گفته‌اند: خداوند به پیامبر خبر داده است که روزی خواهد آمد که انبیا و شهدا به عرصه محشر درآیند. این ترفند تبدیل گذشته به آینده، فقط بکار تأمین مواد و مصالح برای تأیید فرضیه متکلم‌انگاری خداوند می‌آید (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۹۲).

سروش در اینجا صدرالمتألهین را همراه خویش پنداشته، از وی به کسی که «گویی بویی از روایت‌گری محمد(ص) برده است» تعبیر می‌کند (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۹۲)، زیرا در تفسیر سوره واقعه، واقعه قیامت را واقعاً رخ داده می‌داند، نه اینکه چون مضارع محقق‌الوقوع است به صیغه ماضی ادا شده باشد، گرچه هنوز نیامده است (ر.ک؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷: ص ۱۳-۱۴).

*ارزیابی

در ارزیابی این مستند، نکاتی ارائه می‌شود:

الف. این آیه نسبت به آیات همگن (نظیر: شمس/۱؛ روم/۲ و...) ویژگی خاصی ندارد تا مستند نظریه رؤیا‌انگاری وحی قلمداد شود. تنها نکته شایان توجه در این آیه و آیات همگن، تعبیر به صیغه ماضی نسبت به حوادث آینده است که این مسأله نقیماً و اثباتاً ربطی به نظریه مزبور ندارد و بنابر هر دو نظریه «وحی گفتاری» و «وحی دیداری» باید توجیه و تبیین شود، زیرا پیامبر(ص) چه نفخ صور

را در رؤیا دیده باشد یا آنرا از خدا بشنود، چون نسبت به مخاطبان، حادثه‌ای مربوط به آینده است، این‌گونه تعبیرآوری نیازمند توجیه است.

۱. درباره حکمت استفاده از فعل ماضی در اشاره به حوادث آینده، دو وجه ارائه شده است:

الف. بر پایه قواعد بلاغی تعبیر از حوادث آینده با صیغه گذشته، بیانگر قطعیت و حتمیت آن حوادث است (ر.ک؛ زمخسری، ۱۴۰۷، ج ۴: ۴۵۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۵: ۲۰۵؛ همان، ج ۱۷: ۶۶). این قاعده بلاغی دو فائده مهم دارد: نخست اینکه، این نحوه کاربرد، نمایانگر بیشترین درجه تأکید از سوی گوینده است. دوم اینکه، اطمینان قلبی شنونده را نسبت به وقوعش در پی دارد. ب. بر پایه قواعد فلسفی، این موجود زمان‌مند است که صرف افعال و عروض زمان، او را مقید و محدود می‌سازد. خداوند متعال، مجرد از زمان و فراتر از گذشته و حال و آینده است و بر زمان‌های سه‌گانه احاطه دارد. بنابراین آینده نسبت به موجود زمانمندی مثل انسان، معدوم و آینده است اما نسبت به محیط بر زمان‌ها، موجود است و برایش تفاوتی میان زمانه‌ها وجود ندارد (ر.ک؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۳).

۲. سروش به ناحق راه حل فلسفی صدرالمتألهین را به نفع دیدگاهش مصادره نموده است (ر.ک؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۳). در حالی که دیدگاه صدرالمتألهین ربطی به دیدگاه سروش ندارد و تنها بیانگر فرازمان‌انگاری خدا و بی‌معنابودن عروض زمان نسبت به موجودات فرازمانی است.

شایان توجه است که این سخن با تعبیر «المتعاقبات فی عالم الطبيعة مجتمعات فی وعاء الدهر» در میان دیگر فیلسوفان نیز مطرح بوده و بیانگر این واقعیت است که ثبوت موجودات زمانی در گستره ظرف زمان، مانع تحقق وجود جمعی آنها در ظرف دهر که اشراف وجودی بر زمان دارد، نیست، از این‌رو زمانیاتی که در ظرف زمان، پراکنده‌اند، در آن ظرف بالاتر مجتمع‌اند (ر.ک؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵: ۳۴۷).

۳-۶. روایت قیامت در سوره واقعه

مستند دیگر سروش، آیات سوره واقعه است که منظره دیگری از قیامت را روایت می‌کند: واقعه رخ داده و شکی بجا نگذاشته است. مردم سه دسته شده‌اند: گروهی در پیش، گروهی در سمت راست و گروهی در سمت چپ. پیشروان خود دو طایفه‌اند: اکثریتی از پیشینیان و اقلیتی از پسینیان، روبروی هم تکیه زده بر تخت‌های زربافت نشسته‌اند، پسرکان گرد آنها می‌گردند و شرابی به آنان می‌دهند که سرگیجه و سردرد نمی‌آورد، دست راستی‌ها در باغ‌ها به سر می‌برند، زیر درخت‌های بی‌خار سدر و پر سایه و موز بسیار و آب ریزان و میوه‌های فراوان و حوریان باکره؛ و دست چپی‌ها در تنگنا و زیر ابری داغ... (واقعه/۱-۱۵) این نظاره‌ها و مشاهده‌ها در رؤیا رخ داده‌است (ر.ک؛ سروش، ۱۳۹۷: ۹۳).

*ارزیابی

این مستند دقیقاً همسان مستند قبلی است، از این‌رو تمام نکات پیشین در اینجا نیز مطرح است و نیازی به تکرار نیست. تنها این نکته در اینجا شایان توجه است که بر پایه قواعد ادبی، فعل ماضی پس از «اذا»، معنای مستقبل می‌دهد (ر.ک؛ نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۴: ۲۱۵؛ ابن هشام، بی‌تا، ج ۱: ۹۳؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۴۸۸)، از این‌رو تمسک به این آیات نسبت به آیات پیشین نیز ضعیف‌تر است.

بحث و نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار، موارد زیر استنتاج می‌شود:

الف. نظریه رؤیاانگاری وحی در پی موجه‌سازی این مدعاست که اولاً، «رؤیا» تنها ظرف تحقق وحی است؛ ثانیاً، «وحی» تنها در فضای درونی وجودش محقق می‌شود؛ ثالثاً، وحی و رؤیا

از شخصیت پیامبر (ص) متأثر است؛ رابعاً، «وحی» مرئیات پیامبر است نه مسموعاتش؛ خامساً، زبان رؤیای رسولانه، مبهم و رازآلود است؛ سادساً، قرآن نیازمند تعبیر است نه تفسیر. این مؤلفه‌ها نه تنها با فرهنگ قرآن و روایات سازگار نیست بلکه شواهد تاریخی نیز بر بطلان آنها گواهی می‌دهد. ب. نخستین مستند قرآنی سروش بر اثبات رؤیاینگاری وحی، گفتگوی حواریان و خداوند با حضرت عیسی (ع) است. استدلال به این دو گفتگو تنها زمانی موجه است که توصیف‌کننده آنها، خود پیامبر (ص) باشد. این در حالی است که «إِذْ» در اینجا متعلق به «اذکر» مقدر است، بنابراین، گوینده «اذکر إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ..» خداوند متعال است که خطاب به پیامبرش داستان آنها را بازگو می‌کند و با وجود این احتمال، جایی برای استدلال سروش باقی نمی‌ماند.

ج. بر پایه آیات سوره زمر (مستند دوم دکتر سروش)، گویی پیامبر (ص) در صحنه‌ای پرحادثه ایستاده و انبیا و شهدا و فرشتگان در پیش چشم او می‌روند و می‌آیند و کتاب و بهشت و دوزخ، و گشوده‌شدن درهای آنها را نظاره و روایت می‌کند در حالی که این آیه نسبت به آیات همگن (نظیر: شمس/۱؛ روم/۲ و...) ویژگی خاصی ندارد تا مستند نظریه رؤیاینگاری وحی قلمداد شود. درباره حکمت استفاده از فعل ماضی در اشاره به حوادث آینده نیز دو وجه بلاغی و فلسفی ذکر شده که هیچ‌کدام مؤید نظریه سروش نیست.

د. مستند دیگر سروش، آیات سوره واقعه است که منظره دیگری از قیامت را روایت می‌کند. این مستند دقیقاً همسان مستند قبلی است، از این‌رو تمام نکات پیشین در اینجا نیز مطرح است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۶ق). *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. چاپ اول. بیروت: مؤسسة الرسالة.

۳. ابن درید، محمد بن حسن (بی تا). *جمهرة اللغة*. چاپ اول. بیروت: دار العلم للملایین.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳ش). *المبدء والمعاد*. چاپ اول. تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۵. _____ (۱۳۷۹ش). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. تهران: نشر دانشگاه تهران.
۶. _____ (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*. قم: انتشارات بیدار.
۷. _____ (۱۳۸۷ش). *النفس من کتاب الشفاء*. تصحیح علامه حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
۸. ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه* (اربع مجلدات). بیروت: دارالصادر.
۹. ابن منظور، جمال الدین. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: دارالصادر.
۱۰. ابن میمون، موسی. (۱۹۷۲م). *دلالة الحائرين*. تحقیق یوسف اتای. مکتبه الثقافة الدینیة.
۱۱. ابن هشام، عبدالله بن یوسف. (بی تا). *مغنی اللیب*. چاپ چهارم. قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۲. احمد بن فارس. (۱۴۰۴ق). *معجم مقائیس اللغة*. چاپ اول. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۳. پترسون، مایکل و همکاران. (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: چاپ هفتم. طرح نو.
۱۴. تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*. چاپ اول. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.

۱۵. رازی، فخرالدین محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق). *مفاتیح الغیب* (التفسیر الکبیر). چاپ سوم. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. چاپ اول. دمشق: دارالقلم.
۱۷. زرکشی، محمدبن عبدالله. (۱۴۱۰ق). *البرهان فی علوم القرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
۱۸. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العربی.
۱۹. ساجدی، ابوالفضل؛ ساجدی، حامد. (۱۳۹۶). *رؤیاینگاری وحی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۰. سبزواری، ملاهادی. (۱۳۸۴). *شرح المنظومه*. چاپ سوم. تهران: نشر ناب.
۲۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۹). *بسط تجربه نبوی*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۲. _____ . (۱۳۸۸). *قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*. بی جا: صراط.
۲۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۹۷). *کلام محمد(ص)*. رؤیای محمد(ص). چاپ اول. بی جا: صقراط.
۲۴. سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۲ق). *الإتقان فی علوم القرآن*. تحقیق محمدسالم هاشم. چاپ اول. قم: ذوی القربی.
۲۵. شریف، میان محمد. (۱۳۷۰). *تاریخ فلسفه در اسلام*. چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. شیخ مفید، محمدبن محمد. (۱۴۱۳ق). *تصحیح اعتقادات الإمامیه*. چاپ اول. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.

۲۷. صدرالمآلهین، محمد. (۱۹۸۱م). *الأسفار العقلية الأربعة*. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. _____ . (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. چاپ دوم. قم: بیدار.
۲۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۱ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۳۰. طوسی، محمدبن حسن. (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۱. العجم، رفیق. (۱۹۹۹م). *موسوعة مصطلحات التصوف*. چاپ اول. بیروت: مکتبه لبنان الناشرین.
۳۲. فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*. تحقیق: محمدحسن آل یاسین. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
۳۳. _____ . (۱۹۹۵م). *آراء اهل المدينة الفاضلة*. چاپ اول. بیروت: مکتبه الهلال.
۳۴. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق). *ترتیب کتاب العین*. چاپ اول. قم: انتشارات باقری.
۳۵. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳). *گوهر مراد*. چاپ اول. تهران: نشر سایه.
۳۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۷. گلی، جواد (۱۳۹۲). *نقد و بررسی چیستی وحی قرآنی در نگاه نومعتزله*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۸. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲). *شرح الکافی. الأصول والروضه*. چاپ اول. تهران: المکتبه الإسلامیة.

۳۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۲). *بحارالانوار*. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۰. مسلم بن حجاج. (۱۴۱۲ق). *صحیح مسلم*. چاپ اول. قاهره: دارالحدیث.
۴۱. مصطفوی، حسن. (بی‌تا). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العلمیه. مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۴۲. مک‌گراث، آلیستر (۱۳۹۳). *درسنامه الهیات مسیحی*. چاپ دوم. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۴۳. نجاتی، محمد؛ مؤمنی. مصطفی (۱۳۹۶). «رؤیایانگاری وحی؛ از کارآمدی تعبیر قرآن تا انکار تفسیر قرآن». فصلنامه اندیشه نوین دینی. پیاپی ۵۱. ص چاپ دوم. ۲۵-۴۰.
۴۴. نحاس، احمدبن محمد (۱۴۲۱ق). *اعراب القرآن*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۴۵. نویسندگان. (۱۴۱۵ق). *شرح المصطلحات الکلامیه*. چاپ اول. مشهد: آستان قدس رضوی.

