

## از تجربه نبوی تا رؤیای رسولانه<sup>۱</sup>

منبع: سایت جرس، روز چهارشنبه، مورخ: ۹۲/۵/۲

عبدالکریم سروش، اسلام‌شناس و روشنفکر دینی نامبردار معاصر، سال‌هاست دلمشغول مقوله وحی است و درباره آن اندیشیده؛ از طرح ایده «بسط تجربه نبوی»<sup>۲</sup> در اواخر دهه هفتاد شمسی گرفته تا مصاحبه با رادیوی هلند<sup>۳</sup> و روزنامه کارگزاران<sup>۴</sup> و مقالات «بشر و بشیر»<sup>۵</sup> و «طوطی و زنبور»<sup>۶</sup> در نیمه دوم دهه هشتاد شمسی، و نیز سلسله مقالاتی که اخیراً تحت عنوان «محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه»<sup>۷</sup> منتشر شده است که همچنان ادامه دارد. انتشار این ایده‌های الاهیاتی نامتعارف، با واکنش وسیع روحانیون و قرآن‌پژوهان و برخی از متألهان و روشنفکران دینی مواجه شده است.<sup>۸</sup> در این مقاله می‌کوشم، با عنایت به آثار مختلف سروش درباره وحی، سویه‌های مختلف این طرح نوین وحی‌شناسانه را از یکدیگر بازشناخته، مؤلفه‌های هر یک را برشمارم. چنانکه درمی‌یابم، مباحثی که سروش به تفاریق طی این سال‌ها درباره وحی طرح کرده، بخش‌های مختلف یک نظام معرفتی است که در تناسب و تلائم باهم‌اند و مکمل یکدیگر. به‌علاوه تلاش می‌کنم با صورتبندی سنخ استدلال‌های ایشان در این جستارهای گوناگون، راه نقد مدعیات و استدلال‌های او را نشان دهم. لازمه این مدعا این است که نظریه سروش علی‌الاصول ابطال‌شدنی است، مشروط بر این که ادله مؤید نظریه او نقض شود و نظریه بدیلی که اقامه می‌شود، از محتوای معرفتی بیشتری برخوردار بوده، در عین حال در حل مسائل پیش رو رهگشایتر باشد.

۱. سویه معرفت‌شناختی: سروش، هم در مباحث متقدم، هم در مباحث متأخر خود، بحث معرفت‌شناختی درباره وحی نکرده است. در واقع، او در کسوت یک متکلم و متأله، حجیت معرفت‌شناختی<sup>۹</sup> دعاوی وحیانی را مفروض گرفته و درباره محتوای صدق<sup>۱۰</sup> آنها استدلالی اقامه نکرده است. یک فیلسوف دین می‌تواند از منظر معرفت‌شناختی به ارزیابی فرایند و فرآورده آیات «مصحف عثمان» بپردازد. مطابق با رأی خداناباوران<sup>۱۱</sup> و لادری‌گرایان<sup>۱۲</sup> و دئیست‌ها<sup>۱۳</sup>، وحی، منبعی معرفت‌بخش نیست و آموزه‌های وحیانی، ارزش معرفتی ندارند؛ زیرا ایشان یا به ساحت قدسی هستی باور ندارند، یا حکم به تعلیق حکم کرده و در این باب اتخاذ موضع نکرده و یا به خدای ادیان باور ندارند. در مقابل، خداناباوران و باورمندان به آموزه‌های ادیان ابراهیمی، وحی را منبعی معرفت‌بخش انگاشته، آموزه‌های وحیانی را موجه می‌انگارند. سروش در تقریر بحث خود، معرفت‌بخش بودن منبع وحی و داده‌های وحیانی را مفروض گرفته و در پی اقامه استدلالی به سود این مدعا نیست؛ از این رو مباحث او درباره وحی، صبغه فلسفی و معرفت‌شناختی ندارد؛ بلکه اولاً و بالذات ناظر به فهم و تبیین مکانیسم این پدیده است.<sup>۱۴</sup> محمد مجتهدشسترسی نیز در برخی از مباحث خود درباره وحی از همین منظر سخن گفته و مواجهه معرفت‌شناسانه با مقوله وحی نکرده و آموزه‌های وحیانی را «محمّل الصدق و الکذب» به حساب نیاورده است.<sup>۱۵</sup>

۲. سوبه وجودشناختی (متافیزیکی): سروش در مکتوبات متقدم خود درباره وحی، می‌کوشد از «متافیزیک وصال» به مثابه مفروض خود درباره نسبت میان طبیعت و ماوراء طبیعت سخن بگوید و تلقی خویش از پدیده وحی را حول آن سامان بخشد. مطابق با این تلقی، عالم را تجلیات و تعین‌های عدیده خداوند پر کرده و از این حیث، مفارقت و انفصالی میان خداوند و دیگر موجودات نمی‌توان و نباید سراغ گرفت؛ چرا که دیگر موجودات، بسته به ظرفیت و مرتبه وجودی خویش، حظّ و حصّه‌ای از تجلی‌های امر بیکران بی‌صورت بی‌تعین هستند. این مبنای متافیزیکی، البته طنین عرفانی پررنگی دارد. در سنت عرفان اسلامی، «تشکیک در مراتب وجود» و «تشکیک در مراتب ظهور» به روایت محی‌الدین ابن عربی متناسب و متلائم با چنین درکی از امر متعالی است که در آن خداوند، «عناء مغرب» و بی‌رنگ و بی‌نشان است و تفاوت او با دیگر موجودات، تفاوت ماهوی و نوعی نیست، بلکه تفاوت درجه‌ای و مرتبتی است؛ تفاوت میان «اقوی» و «اضعف» است. جایی «وجود»، در نهایت قوّت و عظمت، ظهور و تجلی کرده و جهان را آکنده؛ همان «وجود لابشرط مقسمی» که نمی‌توان درباره آن سخن محصلّ ایجابی و به‌تمام بر زبان جاری کرد و تنها می‌توان به او اشاره کرد که «شبه‌ترین چیز به خداوند سکوت است».<sup>۱۶</sup> در این نظام سلسله مراتبی، اگر از مرتبه عالیّه تجلی که مختص ذات خداوندی است و متناسب با «مقام عمی» و «فیض اقدس»، عدول کنیم و پایین بیاییم، دیگر تجلیات «وجود»، در سایر موجودات عالم ظاهر می‌شوند.<sup>۱۷</sup> این مبنای متافیزیکی که از چگونگی رابطه میان طبیعت و ماوراء طبیعت پرده بر می‌گیرد و در آن تفکیک‌هایی نظیر درون و برون خداوند و یا درون و برون پیامبر رنگ می‌بازد، طنین تنزیهی پررنگی دارد و قوام‌بخش تلقی سروش از پدیده وحی است:

اگر من گفته‌ام در پدیده وحی «درون و برون پیامبر» تفاوتی ندارند، ازین روست. خدایی که موّحّدان راستین می‌شناسند، در برون و درون پیامبر به یک اندازه حاضر است و چه فرقی می‌کند که بگوئیم وحی خدا از بیرون به او می‌رسد یا از درون و جبرئیل از برون فرا می‌رسد یا از درون؟ مگر خدا بیرون پیامبر است و مگر پیامبر دور از خداست؟ نمی‌دانم چرا قرب حق با عبد و اندکاک ممکن در واجب فراموش شده و تصویر سلطان و پیک و رعیت به جای آن‌ها نشسته است... متافیزیک شما متافیزیک بعد و فراق است و متافیزیک من متافیزیک قرب و وصال. تصویری که از خدا و محمد در ذهن شماست گویا تصویر خطیب و بلندگو (یا ضبط صوت) است... اما تصویر من از آن رابطه اقرب من جبل‌الورید، تصویر نفس و بدن، یا ساده‌تر، تصویر باغبان و درخت است. باغبان بذر می‌کارد و درخت میوه می‌دهد؛ و این میوه، همه چیزش از رنگ و عطر و شکل گرفته تا ویتامین‌ها و قندهایش مدیون و مرهون درختی است که از آن برمی‌آید، درختی که در خاک ویژه‌ای نشسته است و نور و غذا و هوای ویژه‌ای می‌نوشد. و البته هم کاشتنش، و هم میوه

دادنش باذن الله است و موحدان در این تردیدی ندارند. و بلکه وجود درخت عین امر خدا و اذن خداست و اینها از هم فاصله ندارند.<sup>۱۸</sup>

مطابق با این تلقی، اذن و اراده خداوند از طریق تجلیات عدیده‌اش درعالم ظهور پیدا کرده و همه جای هستی پر از خداست. به تعبیر دیگر، کل این هستی، قدسی<sup>۱۹</sup> و الهی است و این قدسیت در تمام آیات خداوندی ریشه دوانده و سر بر آورده، از این رو هم کوه قاف خداگون است و به قدر کوزه وجودی خویش از تجلیات امر بیکران پر شده، هم دریا، هم خورشید:

گاه خورشیدی و گه دریا شوی  
گاه کوه قاف و گه عنقا شوی  
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش  
ای فزون از وهم‌ها، وز بیش بیش  
از تو ای بی‌نقش با چندین صور  
هم مشبه هم موحد خیره سر<sup>۲۰</sup>

در واقع، اطلاق لفظ وجود بر خداوند در قیاس با اطلاق آن بر دیگر موجودات، تفاوت ماهوی ندارد؛ چرا که به تعبیر منطقیون مفهوم «وجود» در اینجا، «کلی مشکک» است و امری است تشکیکی و ذومراتب. مطابق با این نگرش عرفانی، خداوند، امر بی‌صورت بی‌چونی است که از دیگر مخلوقاتش دور نیفتاده و مفارقت وجودشناختی‌ای میان او و دیگر موجودات برقرار نیست، آن تمایز و تفاوتی که در بادی امر به نظر می‌رسد، ظاهری است و با مذاقه و تأمل بیشتر از میان رخت برخواهد بست. سروش حدیث «قرب نوافل» را هم بر همین سیاق معنا می‌کند و با تطبیق آن بر مقوله وحی، تجربه وحیانی را متضمن استغراق و اندکاک نبی در خداوند می‌انگارد، به نحوی که در اثر نوافل، خداوند دست و پا و گوش و چشم پیامبر می‌شود:

ذهن عامیان از آن نسبت بی‌چون (میان خدا و خلق)، صورتی مادی و انسانی می‌سازد و خدایی را که جدایی از خلق ندارد، چون پادشاهی مقتدر بر تخت سلطنت می‌نشانند تا از راه دور به بندگانش پیام بفرستد. اما همین که شیشه این پندار بشکند و معیت قیومیه حق با مخلوقاتش به نیکی دریافته شود، آن متافیزیک فراق به متافیزیک وصال بدل خواهد شد و ظهور و بطون حق در اشیا، چنان که در رؤیای قدسی پیامبر رؤیت شده، روی خواهد نمود و به قول صدرالدین شیرازی، اشیا همچون شتون و نعوت حق دیده خواهند شد... نیکبختانه حدیث قرب نوافل، که شیعه و سنی آن را چون حدیثی قدسی روایت کرده‌اند و با آن چون یک حقیقت متعالی قرن‌ها زیسته‌اند، انکار و عناد را می‌زداید و قبول این نکته فاخر را

آسان می‌سازد. درین حدیث آمده است که «من به بندهام در اثر نوافل چندان نزدیک می‌شوم که دست و پا و چشم و گوش او می‌شوم...»، اگر دست و پای او می‌شود، نه عجب که ذهن و زبان او هم بشود، بلکه بنده می‌تواند ترقی کند و ذهن و زبان حق شود (قرب فرایض).<sup>۲۱</sup>

علاوه بر این، سروش برای موجه کردن مدّعی متافیزیکی خویش درباره وحی و نشان دادن زمانمند و مکانمند بودن این پدیده، از یکی از اصول نظام فلسفی ملاصدرا مدد می‌گیرد: «کلّ حادث مسبوق به مادّه و مده». مطابق با این اصل، هر امر حادثی مقدر به اقدار طبیعت می‌شود و تخته‌بند زمان و مکان می‌گردد و احکام طبیعی بر آن مترتب می‌شود. پدیده وحی نیز از این قاعده مستثنی نیست و وقتی از آسمان تنزل می‌کند و پای بر فرق طبیعت می‌نهد؛ زمانمند و مکانمند و طبیعی می‌شود، بدون این که سویه قدسی و الاهی آن از بین رود و محو گردد:

روشن‌تر بگویم گرچه همه طبیعت الهی است اما در طبیعت همه چیز طبیعی است و 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 (و هر دو تعبیر در متن قرآن آمده است). دو قید «نزول» و «بشریت» در عمیق‌ترین لایه‌های وحی حضور دارند و بدون توجه به این دو صفت مهم، نمی‌توان از وحی، تفسیری خردپسند عرضه کرد... مگر حکیمان (و از همه بهتر و بیشتر صدرالدین شیرازی) نگفته‌اند که کل حادث مسبوق به مادّه و مده (هر حادثی در شرایط مادی - زمانی خاصی بوجود می‌آید)؟ 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... قصه فراتر از لفظ و معناست، قصه صورت و بی‌صورت است و لفظ یکی از صورت‌هاست. خلاصه آنچه محمد(ص) به میان می‌آورد محدودیت‌های (علمی، وجودی، تاریخی، خصلتی و ...) اوست که هیچ آفریده‌ای از آن‌ها گریز و گزیری ندارد.<sup>۲۲</sup>

همچنین، سروش برای تبیین چگونگی مدخلیت ملک در فرایند وحی، به آراء فارابی، بوعلی‌سینا، خواجه نصیرطوسی و علامه طباطبایی تأسی می‌کند و توضیح می‌دهد که ملک در عالم خیال بر نبی ظاهر می‌شده و ورود وحی بر پیامبر بدون وساطت قوه خیال ممکن نبوده است. طباطبایی نیز در تفسیر المیزان به صراحت می‌نویسد که فرشتگان از جنس اجسام نیستند که بال داشته باشند و مراد از بالدار بودن فرشتگان در سوره فاطر، غایت و غرضی است که بر بال مترتب است:

از حشویه و حنابله که بگذریم هیچ یک از فیلسوفان اسلامی، از فارابی گرفته تا بوعلی و خواجه نصیر و صدرالدین شیرازی، ورود وحی بر پیامبر را بدون وساطت قوه خیال، ممکن ندانسته‌اند و اگر جبرئیلی بوده، او هم در قوه خیال نزد پیامبر مصور و حاضر می‌شده، یعنی باز هم خلاقیت قوه خیال بود که در را به روی جبرئیل می‌گشود و به او صورت و

صفت می بخشید... در خبرها آمده است که جبرئیل ششصد بال یا ششصد هزار بال دارد و پیامبر در معراج او را به همین صورت مشاهده کرد. قرآن هم می گوید: اولی اجنحة مثنی و ثلاث و رباع (فرشتگان دو باله و سه باله و چهار باله - سوره فاطر). عموم مفسران و عامه مقلدان شان این گفته ها را، به معنای ساده و آشکار آن فهمیده اند و حقیقتا فرشتگان را پرنده هایی بالدار پنداشته اند که میان زمین و آسمانها در پریدن اند .... وقتی نوبت به صاحب المیزان می رسد... او با به میان کشیدن یک نظریه زبانی - تفسیری صریحا می نویسد که فرشتگان از جنس اجسام نیستند تا بال داشته باشند. بلکه منظور از بال، همان غایت و غرضی است که بر بال مترتب است یعنی خدماتی که می دهند و نقش هایی که ایفا می کنند و می افزاید که بلی در خیال پیامبر، فرشتگان بالدار می نمودند اما این صورت راستین آنان نبود. همچنان که فرشته نزد مریم و آتش نزد موسی و موارد دیگر... و البته این فقط طباطبایی نیست. او در سنتی گام برمی دارد و از اصولی فلسفی پیروی می کند، و اقتدا به فیلسوفانی (چون فارابی و خواجه نصیر...) می برد که جز این مقتضا و منتهایی ندارد.<sup>۲۳</sup>

تاج الدین حسین خوارزمی هم که در شرح خود بر فصوص الحکم محی الدین ابن عربی، ذیل «فص آدمی»، ملائکه را قوای صورت عالم می انگارد که در اصطلاح اهل تصوف، از این صورت عالم به انسان کبیر تعبیر می شود، از تلقی ای از ملک پرده بر می گیرد که در عالم خیال بر نبی (انسان کبیر) ظاهر می شود؛ لذا سراغ گرفتن آنها در عالم پیرامون، محلی از اعراب ندارد.<sup>۲۴</sup>

۳. سویه پدیدارشناختی: پس از تبیین سویه های معرفت شناختی و وجودشناختی، اکنون نوبت به بحث از صبغه پدیدارشناختی مدل پیشنهادی سروش درباره وحی می رسد. در بحث پدیدارشناسانه، صدق و کذب دعاوی به اصطلاح، اپوخه و بین الهالین است و به کنار نهاده می شود. به تعبیر دیگر، پدیدارشناس، نه در مقام اقامه ادله مثبت پدیده، و نه ادله ناقض آن؛ بلکه دلمشغول فهم و درک پدیده مدنظر است. وقتی حافظ می گوید:

دوش در حلقه ما قصه گیسوی تو بود

تا دل شب سخن از سلسله موی تو بود<sup>۲۵</sup>

از حکایت گیسویی سخن می گوید که در دل شب در مجلسی گفته شده است؛ می توان درباره صدق و کذب و روایی این روایت بحث و گفتگو کرد و ادله له و علیه آن را بررسی کرد. علاوه بر این، می توان، فارغ از صدق و کذب روایت، به فهم آن حکایت همت گمارد و روش های مختلفی را به کار بست و حکایت را به قدر طاقت بشری فهم کرد و درباره چگونگی سرایش آن سخن گفت. مواجهه نخست، مواجهه ای معرفت شناسانه است؛ در حالی که مواجهه دوم صبغه پدیدارشناسانه دارد. سروش در مقالات «محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه»، مواجهه پدیدارشناسانه با مقوله وحی را اختیار کرده است. این مواجهه، نه جستاری کلامی و نه مقوله ای معرفت شناختی است. از این رو، سروش معرفت بخشی دعاوی وحیانی را در این کند و کاو پدیدارشناسانه مفروض گرفته است:

پدیدارشناسی وحی و رؤیا و عبور از تفسیر کلاسیک متن مقدس به ساختارشناسی رؤیایی - روایی آن، نه پژوهشی است متکلمانه، و نه کوششی است هستی‌شناسانه. یعنی این قلم، نه در پی اثبات نبوت پیامبر اسلام است، و نه در پی آشکار کردن وثاقت و صداقت و سلامت رؤیاهای او... مومنانی که محمد(ص) را پیامبر می‌دانند (چون صاحب این قلم)، البته مکاشفات رمزآلود و رؤیایی وی را عزیز و شریف می‌شمارند، و در رازگشایی زبان آن‌ها به جدّ می‌کوشند، و از آن برای سلوک راه آخرت و سعادت، بهره‌های عظیم معرفتی و اخلاقی می‌برند... همچنین کاوش در «نحوه وجود» عالم خیال و رؤیا، و هستی‌شناسی متافیزیکی آن و نسبتش با عوالم ملکوت و جبروت، و اثبات وجود جهان‌های نامشهود و نیازمندی، و کیفیت نزول وحی و حصول رؤیا، و عروض صورت بر بی‌صورت‌ها، و مجاری نزول فیض باری، و مراتب و مدارج نفس و حضرات و درجات هستی و... با غایت این قلم به غایت بیگانه است... سخن نه در قبول نبوت است و نه در حقیقت وحی، که مومنان داوری خود را در باب آن‌ها کرده‌اند و بدان‌ها اعتقاد ورزیده‌اند؛ بل سخن در پدیدار وحی و زبان رؤیایی و فضای رمزآلود و مه‌آلود آن است که میراث ماندگار پیامبر است و گشودن قفلش را به کوشش ما وانهاده‌اند.<sup>۲۶</sup>

سروش بر این باور است که برای فهم میراث گراندقدر ابدی پیامبر اسلام، آنچه در میان مسلمانان به قرآن موسوم است، تا کنون یک دقیقه مهم مغفول افتاده؛ و آن عبارت است از نبی را به مثابه ناظر و روایتگر رؤیاهای قدسی قلمداد کردن. در واقع، سروش در پی گمانه‌زنی و نظریه‌پردازی درباره آن چیزی است که در اوقات نزول وحی بر پیامبر اسلام پدیدار شده؛ آنچه آیات وحیانی، بازگویی آن احوال است. ایشان با استشهاد به آیات و سوره‌های متعدد قرآن، در مقام تبیین این امر است که محمد(ص) در آیات متعددی از قرآن، ناظر اتفاقاتی بوده که در رؤیا برای او رخ می‌داده، نه مخاطبی که در مقام مخاطبه با شخص دیگری است. اینکه عموم مورخان بر این امر متفق‌القولند که پیامبر گرامی اسلام در تجربه‌های وحیانی خویش احوال غریبی داشته و در مرز هوشیاری و بیداری و ناهوشیاری بسر می‌برده، از مؤیدات این نظریه پدیدارشناسانه سروش است. همچنین آیاتی از قرآن که متضمن ضمیر سوم شخص است و در آن مخاطبی میان «من» و «تو» صورت نگرفته، بلکه گویی این محاورات و مکالمات در منظر کسی رخ داده و او صرفاً شاهد و ناظر آن‌ها بوده، از دیگر مؤیدات این نظریه است.<sup>۲۷</sup> «نظم پریشان» قرآن نیز از دیگر ادله سروش برای تبیین و توجیه این مدعا است که داده‌های وحیانی محصول رؤیاهای قدسی است که پیامبر به تفاریق می‌دیده است.<sup>۲۸</sup> مطابق با رأی سروش، آیات قرآن را به مثابه رؤیاهای نبوی لحاظ کردن و در پی تعبیر آن رؤیاها برآمدن، برای حل مشکلات درازآهنگ مفسران درباره چرایی ورود مجاز و استعاره... به متن قرآن رهگشایتر است و گره از مشکلاتی می‌گشاید که به مدد نظریه‌های تفسیری پیشین گشودنی نیست. مطابق با این تلقی، قرآن را باید «خواب‌نامه» ای قلمداد کرد که احتیاج به خوابگزاری و تعبیر دارد. لازمه این سخن این است که آمیزه‌ای از تأویل و تعبیر، در فرایند فهم قرآن، دست بالا را دارد و از مسلمانان و مخاطبان این کتاب آسمانی دستگیری می‌کند.

چنان که در می‌یابم، نظریه «رؤیای نبوی» و پیامبر اسلام را راوی رؤیاهای پیامبرانه انگاشتن مکمل نظریه «بسط تجربه نبوی» است و با آن منافاتی ندارد. در «بسط تجربه نبوی» که متضمن نگرش پسینی - تجربی به مقوله وحی است؛ پیامبر، محلّ و موجد و قابل و فاعل وحی انگاشته شده که به مرور زمان پیامبرتر می‌شود. گویی، به تعبیر ویتگنشتاین، نبوت و پیامبری در زمره امور ورزیدنی است که در آن صاحب تجربه (پیامبر) به مرور زمان مجرب‌تر می‌شود و تجربه‌های وحیانی بیشتری را از سر می‌گذارند.<sup>۲۹</sup> از نظر سروش، تفاوت میان طول آیات نزول در دوران بعثت، چنان که ابن‌خلدون نیز آورده، مؤید این مدعاست. آیات مدنی در قیاس با آیات مکی، بلندتراند؛ این امر از سهل‌تر شدن تجارب و حیانی و نبوی در طول زمان پرده بر می‌گیرد. در «بسط تجربه نبوی» از پیامبری سخن به میان می‌آید که فعّالانه به سر وقت امر بیکران می‌رود و تجربه‌های کبوترانه آفاقی و انفسی را نصیب می‌برد و اذواق و مواجید خود را با دیگران در میان می‌گذارد، امری که گوهر دینداری تجربت‌اندیش است؛ چرا که در این نوع دینداری، عارفان دیندار، به اقتضای نبی، به معراج خود می‌روند که از آل رسول‌اند و در حد و مرتبه خویش، شریک مواجید معنوی پیامبر می‌شوند. به نظر می‌رسد تبیین آیاتی نظیر:

«رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ»<sup>۳۰</sup>

و:

«رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ»<sup>۳۱</sup>

که متضمن دعاهایی دل‌انگیز و خالصانه به درگاه خداوند هستند و از عمق جان بر می‌خیزند، با این مدل از نبوت و چگونگی پیدایی تجارب و حیانی و مدخلیت پیامبر در تحقق این آیات، تلائم و تناسب بیشتری دارد. گویی در این آیات پیامبر با خدای خویش سخن می‌گوید و او را می‌خواند و این چنین به مخاطبان و مسلمانان درس عبودیت و نیایش می‌دهد.

علاوه بر این، در نظریه «رؤیای نبوی» سخن بر سر راوی بودن و روایت‌گری پیامبر است؛ پیامبری که به تفاریق سیر انفس می‌کرده و شاهد رؤیاهای قدسی بوده است. در اینجا سخن از پیامبری به میان می‌آید که شورمندانه نظاره‌گر صحنه‌هایی است که در رؤیاهای قدسی خویش مشاهده می‌کرده و آن‌ها را با دیگران در میان می‌نهد. سروش در مقام ایضاح بیشتر نظریه «بسط تجربه نبوی»، در گفت‌وگو با روزنامه کارگزاران و مقالات «بشیر و بشر» و «طوطی و زنبور»، مفروضات و مدعیات متافیزیکی خویش را تبیین کرده و بسط داده، مفروضاتی که در بند دوم این نوشتار به بحث گذاشته شده؛ در حالی که در نظریه «رؤیای نبوی» به تبیین سویی پدیدارشناسانه مقوله وحی به روایت خویش پرداخته است. به مصداق «اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند»، پرداختن به سویی متافیزیکی و وجودشناختی، ما را از پرداختن به صبغه پدیدارشناختی مقوله وحی باز نمی‌دارد. در باب امر و حیانی که در آن پیامبر، موجد و قابل و فاعل وحی است و به گاه از سر گذاردن تجارب باطنی ابرآگاهانه و حیانی، مستحیل در خداوند می‌شود (سویی متافیزیکی)؛ می‌توان از منظر پدیدارشناسانه نیز نظر کرد و مؤلفه‌های دخیل در فهم این پدیده را نیز به بحث

گذاشت. به روایت سروش، پدیدار وحی را به مثابه رؤیا قلمداد کردن، نقش مهمی در فهم فراورده‌های این رؤیاهای قدسی (قرآن) دارد و متضمن نوعی پارادایم شیفت<sup>۳۲</sup> از امر تفسیر به تعبیر و یک تغییر الگوی بنیادی است.

۴. **سویه معناشناختی:** سروش تحت این عنوان در مباحث خویش درباره وحی سخنی نگفته است. از مجموع آنچه از مکتوبات متقدم و متأخر ایشان به دست می‌آید؛ می‌توان چنین انگاشت که صاحب نظریه‌های «بسط تجربه نبوی» و «رؤیای نبوی» قائل به «عینیت»<sup>۳۳</sup> معناست و منکر «زبان خصوصی»<sup>۳۴</sup>. مطابق با نظر ایشان، پیامبر اسلام، در مقام بازگویی تجارب و رؤیاهای نبوی خویش، به زبان قوم عرب سخن می‌گفته و از واژگانی نظیر عرش، نور، فجور، تقوی، عدل، احسان، شمس، نفس، ناس، نار، ارض، سماء، ابل، نحل، نمل، فیل، عنکبوت، غاشیه، ملائکه، جبال، بحار، فجر... همان معانی‌ای را مراد می‌کرده که مخاطبان ایشان در زبان روزمره از این واژگان مراد می‌کردند. از این‌رو، دعوت پیامبر اسلام، بیشتر معطوف به نوعی تحوّل گشتالتی<sup>۳۵</sup> مخاطبان بوده و کار سترگ او، اولاً و بالذات ناظر به سوی گردانی و تغییر نگرش شنوندگان پیام وحی به جهان پیرامون بوده، که «ما هیچ، ما نگاه». پیامبر از مخاطبان خود می‌خواست که کل هستی را قدسی ببینند و مؤلفه‌هایی چون حیات، آگاهی، شعور را در آن سراغ بگیرند.<sup>۳۶</sup> از این‌رو، پیامبر اسلام بیش از آن که «تصورات» تازه برای مخاطبان خود بیاورد؛ «تصدیقات» تازه به ارمغان آورده است.<sup>۳۷</sup> پس، اگر پیامبر، معانی شخصی و خصوصی مد نظر خویش از واژگان به کار رفته در تبیین زبانی تجارب و رؤیاهای نبوی خود را مراد می‌کرده؛ معنایی که فقط گوینده و کاربر زبان بدان دسترسی ویژه<sup>۳۸</sup> دارد و لاغیر؛ لازمه این مدعا آن است که قائل به امکان‌پذیری و روایی دلالت‌شناختی زبان خصوصی باشیم. از سوی دیگر، در فلسفه جدید، دست کم از شصت سال پیش بدین سو، پس از طرح مبحث «استدلال علیه زبان خصوصی» از سوی لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف اتریشی - بریتانیایی کمبریج نشین در اثر دوران‌ساز کاوش‌های فلسفی<sup>۳۹</sup>، کثیری از اهالی فلسفه این استدلال معناشناسانه او را پذیرفته و تحقق زبان خصوصی را ممتنع انگاشته‌اند.<sup>۴۰</sup> حال اگر کسی بخواهد در مقام دفاع از امکان زبان خصوصی برآید، باید ادله موجود در امتناع تحقق زبان خصوصی را نقض کرده و دلیلی له امکان تحقق زبان خصوصی اقامه کند. اگر چنین دلیلی در دست باشد، می‌توان چنین انگاشت که پیامبر اسلام از زبان خصوصی برای القاء تجارب و حیاتی خویش بهره می‌برده است. مادامی که چنین ادله‌ای اقامه نشده و در دست نیست؛ باید واژگانی را که در تجارب و رؤیاهای نبوی به کار بسته شده، در معنای متعارفی فهمید که کاربران زبان بکار می‌برده و می‌فهمیده‌اند. در عین حال، تعبیر کردن رؤیا و استفاده از فن خواب‌گزاری منافاتی با عینی بودن معنا و ملک مشاع بودن قلعه هزار توی زبان ندارد. در فرایند خواب‌گزاری، ابتدا معنای اولیه واژگان مد نظر است؛ در ادامه با عنایت در سایر قرائن و نشانه‌های فرهنگی و اقلیمی، از معنای متعارف واژگان عدول کرده و معانی جدیدی از عبارات و رویدادها، در سیاق‌هایی که بر زبان جاری شده و یا محقق گشته‌اند، به دست داده می‌شود.



۵. نتیجه گیری: با مروری بر سویه‌های مختلف معرفت‌شناختی، وجودشناختی، پدیدارشناختی و معناشناختی نظریه مختار سروش درباره وحی و تفکیک و بازشناختن آن‌ها از یکدیگر؛ اکنون می‌توان پرسید چگونه باید درباره روایی و ناروایی و میزان موجه بودن و معرفت‌بخشی این نظریه قضاوت کرد؟ آیا چون استشهاد به اقوال و اشعار عرفا در این جستارها زیاد است؛ مدعیات سروش درباره وحی در زمره امور ذوقی و استحسانی است و ادله‌ای در آن‌ها یافت نمی‌شود؟

چنان که در می‌یابم، به رغم زبان شاعرانه و ادبی مقالات متقدم و متأخر و استشهاد به آموزه‌ها و ابیات عرفا و شعرایی چون ابن عربی، مولوی، حافظ و... سروش برای موجه کردن مدعیات وحی‌شناسانه خویش ادله‌ای چند اقامه کرده است. از اینرو کسی که می‌خواهد در مقام نقد این نظریه برآید؛ باید ابتدا این ادله را صورتبندی و نقد کرده و در عین حال مدل ایجابی خویش درباره چگونگی سخن گفتن خداوند با پیامبر و همچنین رابطه میان ماوراءطبیعت و طبیعت را اقامه کند. سروش برای تقریر موضع متافیزیکی خویش، از مفهوم خدای بی‌صورت بی‌تعین تنزیهی استفاده کرده؛ قرائتی از امر الاهی که به تفصیل در سنت عرفانی ما به بحث گذاشته شده و عرفایی چون ابن عربی و مولوی آن را تبیین کرده اند.<sup>۴۱</sup> همچنین از یکی از قواعد فلسفی ملاصدرا بهره برده که مطابق با آن، همه موجودات و پدیده‌ها، وقتی وارد طبیعت می‌شوند مقدر به اقدار طبیعی و زمانمند و مکانمند شده و احکام طبیعی بر آن‌ها بار می‌شود. در عین حال برای توجیه مدعیات خویش، به آیات متعددی از قرآن و همچنین تفاسیر متعددی نظیر تفسیر قرآن طباطبایی، زمخشری، فیض کاشانی، شیخ مفید... و همچنین کتب روایی نظیر اصول کافی استشهاد کرده است. علاوه بر این، سروش برای تبیین سویه پدیدارشناختی نظریه خویش، اولاً با تفکیک میان جوانب مختلف بحث از یکدیگر، جغرافیای کلام را مشخص کرده و توضیح داده که درباره چه مقوله‌ای بحث می‌کند و درباره چه امری بحث نمی‌کند؛ ثانیاً با استشهاد به آیات و تفاسیر گوناگون متعدد؛ نظریه و تلقی تعبیر - محور خویش از مقوله وحی را به دست داده است. همچنین ادعا کرده که با مد نظر قرار دادن این نظریه، بهتر می‌توان به معضلات تفسیری که عموم مفسران در شرایط کنونی با آن دست و پنجه نرم می‌کنند، پاسخ گفت.

بنا بر آنچه آمد، می‌توان چنین انگاشت که سروش برای موجه کردن مدعیات خویش، سه نوع استدلال اقامه کرده است:

**الف. ادله فلسفی:** تمسک به حکمت متعالیه ملاصدرا و قواعد فلسفی‌ای نظیر قاعده «کل حادث مسبوق به ماده و مده»؛ همچنین وام کردن آموزه‌های عرفا درباره خدای تنزیهی و سلبی.

**ب. ادله متنی:** رجوع و استشهاد به آیات گوناگون قرآن به مثابه متن اصلی<sup>۴۲</sup>، همچنین تفاسیر متعدد قرآن به مثابه منابع ثانویه.<sup>۴۳</sup> در واقع، این استشهادات جنبه تنزیهی و تأییدی دارند و صاحب نظریه، در یک رابطه دیالکتیکی میان مفروضات بیرون دینی خویش از یکسو و مراجعات و روند و آینده‌های مکرر به متن قرآن از سوی دیگر، آنها را برای تقویت نظریه خود بکار بسته است.

ج. ادله تبیینی<sup>۴</sup>: ادعای سروش این است که با پذیرش این مدل از وحی و موجه انگاشتن مدعیات وجودشناختی، پدیدارشناختی... آن، می‌توان تبیین بهتری از ورود مقولاتی نظیر مجاز، کنایه، استعاره و... به قرآن به دست داد و نزاع‌های دراز آهنگ میان «علم و دین» و «عقل و وحی» را که خصوصاً مفسران معاصر نظیر مرحوم طباطبایی دلمشغول آن‌ها بوده‌اند، بهتر صورتبندی کرد و راهکارهایی جهت رفع آن‌ها به دست داد. همچنین با برگرفتن این نظریه، بنا بر ادعای سروش، مسئله کلام باری و چگونگی تکلم خداوند با پیامبر به نحو معقول‌تر و خردپسندتری از منظر الاهیاتی تبیین می‌شود؛ مسئله‌ای که از عافیت سوز ترین مسائل کلامی است و کسانی که با تاریخ کلام اسلامی آشنا هستند، بر اهمیت و صعوبت آن وقوف دارند.

حال، اگر کارآمدی این مدل در قیاس با مدل‌ها و نظریات الاهیاتی سنتی موجود، در حل مشکلات تفسیری پیش رو بیشتر باشد و به رغم نواقص احتمالی، در مقام قیاس با نظریات موجود، در رفع معضلات و ناسازگاری‌ها و تعارضات ظاهری متن مقدس، کامیاب‌تر و تواناتر باشد؛ این امر را می‌توان به مثابه دلیلی له موجه بودن این نظریه قلمداد کرد. در عین حال، برای نقد این نظریه می‌توان هر یک از ادله فوق را نقد کرد؛ مثلاً خوانش سروش از اصل فلسفه صدرایی و یا چگونگی خوانش او از نزول ملک بر قوه خیال پیامبر به روایت فارابی و مرحوم طباطبایی و یا قرائت سروش از خدای عرفا را به چالش کشید، یا استشهادات او به آیات قرآن و تفاسیر قرآن و نحوه قرائت او از این آیات و تفاسیر را نقد کرد و یا به آیات دیگری برای توجیه نظریه بدیل استشهاد کرد. و یا در پی نقد استدلال تبیینی سروش برآمد و نشان داد مدل‌های سنتی موجود از مقوله وحی با سازگاری و شمول بیشتری می‌توانند به رفع معضلات کنونی تفسیر قرآن نائل آیند و در عین حال مسئله چگونگی تکلم خداوند با پیامبر را به نحوی معقول تبیین کنند. در غیاب اقامه چنین ادله‌ای، می‌توان نظریه مختار عبدالکریم سروش درباره وحی را به مثابه مدلی با مزیت نسبی و رهگشایی بیشتر و مشکلات معرفتی و الاهیاتی کمتر، موجه انگاشت و پذیرفت.

۱. در نهایی شدن این مقاله، از پیشنهادات و ملاحظات عالمانه دوستان و همکاران عزیز چندی بهره‌مند شدم؛ از ایشان صمیمانه سپاسگزارم.

۲. نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸.

3. <http://www.drSORoush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html> .

4. [http://www.drSORoush.com/Persian/On\\_DrSORoush/P-CMO-Vahy%20va%20Quran.html](http://www.drSORoush.com/Persian/On_DrSORoush/P-CMO-Vahy%20va%20Quran.html)

5. [http://www.drSORoush.com/Persian/By\\_DrSORoush/P-NWS-BasharVaBashir.html](http://www.drSORoush.com/Persian/By_DrSORoush/P-NWS-BasharVaBashir.html)

6. [http://www.drSORoush.com/Persian/By\\_DrSORoush/P-NWS-13870200TootiVaZanboor.html](http://www.drSORoush.com/Persian/By_DrSORoush/P-NWS-13870200TootiVaZanboor.html)

7. <http://www.rahesabz.net/story/71738/>

<http://www.rahesabz.net/story/72728/>

۸. برای نمونه، نگاه کنید به پرونده «وحی و قرآن» در سایت عبدالکریم سروش:

[http://www.drSORoush.com/Persian/On\\_DrSORoush/P-CMO-Vahy%20va%20Quran.html](http://www.drSORoush.com/Persian/On_DrSORoush/P-CMO-Vahy%20va%20Quran.html)

9. epistemic justification

10. truth content

11. atheists

۱۲. agnostics

۱۳. deists

۱۴. در میان روشنفکران و دین‌پژوهان معاصر، مصطفی ملکیان، بحث درباره سوبه معرفت‌شناختی مقوله وحی را مهم می‌انگارد. ایشان با تفکیک میان «حجیت معرفت‌شناختی وحی»، «وثاقت تاریخی» و «اعتبار هرمنوتیک متن مقدس» از یکدیگر؛ معتقد است روشنفکران دینی و متألهان باید در مباحث دین‌شناسانه خویش از بحث معرفت‌شناسانه درباره وحی آغاز کنند و پس از آن به سر وقت دیگر مباحث بپردازند. ملکیان در پیگیری پروژه شخصی خود، موسوم به «عقلانیت و معنویت»، البته از این تفکیک استفاده نمی‌کند و از معنویت سرخ می‌گیرد که در دل عموم ادیان و سنن معنوی به ودیعت نهاده شده و از ربط و نسبت آن با عقلانیت سخن می‌گوید. برای آشنایی بیشتر با آرای ملکیان درباره مقولاتی چون روشنفکری دینی، نواندیشی دینی و «عقلانیت و معنویت»، نگاه کنید به: مصطفی ملکیان، مشتاقی و مهجوری، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۷؛ همو، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط، ۱۳۸۱.

۱۵. نگاه کنید به گفت‌وگوی جلال توکلیان و سروش دباغ با محمد مجتهدشیرازی، «هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان»، فصلنامه مدرسه، پاییز ۱۳۸۶؛ اکنون در: سروش دباغ، *ترجم موزون حزن: تأملی در روشنفکری معاصر*، تهران، کویر، ۱۳۹۰، صفحات ۲۲۵-۱۹۸.

۱۶. نقل قول از مایستر اکهارت.

۱۷. این تلقی از سلسله مراتب هستی، مطابق با مشرب عرفانی محی‌الدین ابن عربی، در اثر ذیل، به نیکی توضیح داده شده است:

آیت الله خمینی، *مصباح الهدایه الی الخلاقه و الولایه*، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۱.

۱۸. عبدالکریم سروش، مقاله «بشر و بشیر».

## 19. divine

۲۰. جلال‌الدین رومی، *مثنوی معنوی*، دفتر دوم، ابیات ۵۴، ۵۵ و ۵۷.

۲۱. عبدالکریم سروش، «محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۲)».

۲۲. عبدالکریم سروش، مقاله «بشر و بشیر».

۲۳. عبدالکریم سروش، مقاله «طوطی و زنبور».

۲۴. تاج‌الدین حسین خوارزمی، شرح *فصوص الحکم* شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۸۵، صفحات ۶۳-۶۰.

۲۵. حافظ شیرازی، *دیوان*، نسخه قزوینی و قاسم غنی، به اهتمام رحیم ذوالنور، زوار تهران ۱۳۶۹، غزل ۲۱۰.

۲۶. عبدالکریم سروش، «محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه ۱».

۲۷. به عنوان نمونه، نگاه کنید به سوره مائده آیات ۱۲۰-۱۱۲ و سوره الزمر آیات ۷۴-۶۸.

۲۸. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، "محمد: راوی رؤیاهای رسولانه (۲)".

۲۹. برای بسط این مطلب، نگاه کنید به سروش دباغ، *آئین در آئینه: مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش*، تهران، صراط، ۱۳۸۷، مقدمه و مدخل دوم.

۳۰. آل عمران/ ۸.

۳۱. آل عمران/ ۱۹۳.

32. paradigm shift

33. objectivity

34. private language

35. Gestalt switch

۳۶ این نکته را در جلسات «سیری در سپهر قرآن» بسط داده‌ام. نگاه کنید به:

[http://www.begin.sorushdabagh.com/lecture\\_f.htm](http://www.begin.sorushdabagh.com/lecture_f.htm)

۳۷. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، «ذاتی و عرضی در ادیان»، بسط تجربه نبوی، تهران، صراط، ۱۳۷۸.

38. privilege access

39. Philosophical Investigations

۴۰. برای آشنایی بیشتر با مبحث «استدلال زبان خصوصی» و استدلال ویتگنشتاین در چرایی امتناع تحقق زبان خصوصی، به عنوان نمونه، نگاه کنید به:

سروش دباغ، «فرگه»، ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی، سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران، صراط، ۱۳۸۷.

۴۱. برای آشنایی بیشتر با تلقی سروش از خدای تنزیهی و بی صورت، نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، سلسله مقالات «صورت و بی صورتی»، نشریه آفتاب، پاییز و زمستان

۱۳۸۰ و بهار ۱۳۸۱. همچنین نگاه کنید به: «صورتی بر بی صورتی»: گفتگوی جان هیک و عبدالکریم سروش، ترجمه جلال توکلیان و سروش دباغ، فصلنامه مدرسه، ۱۳۸۴،

شماره ۲.

42. primary literature

43. secondary literature

44. explanatory