

نقد و بررسی روایت رؤیا انگاری قرآن

محمد حسن یعقوبیان^۱

چکیده:

نظریه رؤیای رسولانه با روشی پدیدار شناختی و روایت شناختی بر آن است که پیامبر نه مخبر و مخاطب که به سان روایت گری است که راوی رؤیاهای خود است و قرآن به عنوان حاصل آن، خواب نامه‌ای است که بیش از تفسیر و مفسر، نیازمند تعبیر و معبر است. و بر این ادعا به برخی از ادله نقلی در وحیانی بودن رؤیاهای صادقانه نبوی، توصیف شناسی روایی از متن قرآن و تشکلات و تناقضات آن استدلال می‌کند. نقد و بررسی این نظریه حاکی از آن است که ابهام مبانی تصویری در خلط مفاهیم مکاشفه، رؤیا، خیال به معنی غیر واقعی و حضرت خیال عرفانی؛ و اشکالاتی در ادله اثباتی نظیر فروکاهش گرایی، ابطال ناپذیری، دور و خوانش ناقص از متن قرآن؛ مدعی را در اثبات ادعای این نظریه یاری نمی‌رسانند. مضاف بر این که روش نظریه و کاربرد عملی آن نیز با سؤالاتی جدی روبرو است. در مقابل، توجه به تنوع عرضی

۱. استادیار دانشگاه معارف قرآن و عترت (ع) اصفهان mohammadyaghoobian@yahoo.com

اقسام وحی، روایت شناسی ناظر به متن، خرده روایت های متعدد قرآن، روایت منسجم و کلی ماتن متن و توجه به سبک خاص متن قرآن در نظر به مخاطب عام و نزول تدریجی آن، فضایی متفاوت از روایت شناسی قرآن را به تصویر می کشد. واژگان کلیدی: رؤیای رسولانه، وحی، روایت شناسی، تفسیر، تعبیر.

تبیین نظریه رؤیای رسولانه

بحث رؤیا به لحاظ توجه معرفتی آدمیان، سابقه ای دیرینه دارد. اما در زیر ذره بین جهان جدید و دوران معاصر این موضوع، بیش از پیش بزرگ شده و مورد بازخوانی قرار گرفته است. تحقیقات فروید و یونگ در حوزه سایکولوژیک و مباحث پراکنده عرفان های نوظهور، شواهدی بر این امر هستند.

برجستگی خیال و رؤیا تا بدان جا پیش می رود که بعضی این عصر را عصر ادبیات و هنر معرفی می کنند. در چنین فضایی، طبیعی است که رؤیا به مباحث الهیاتی نیز وارد شود و تجارب و حیانی به عنوان تجارب معنوی شخصی و حتی رؤیاهای شخصی وی تلقی شوند. طرح بحثی با عنوان «محمد راوی رؤیاهای رسولانه» و البته با معنا و دغدغه های خاص خودش، در همین راستا شکل گرفته است.^۱

این نظریه از سویی به حوزه مباحث چیستی وحی تعلق دارد و در امتداد نظریه قبلی «بسط تجربه نبوی» قرار دارد که وحی را به تجربه معنوی پیامبر تفسیر می کرد. تجربه ای دوگانه که از دیالوگ تجربه بیرونی و درونی پیامبر قوام می یافت و به دنبال معنا شناسی تجربه، آثاری چون قائم به شخص بودن، قابل کامل تر شدن و قابل خطا بودن را به تجربه و حیانی منتقل می نمود تا تجربه ای شخصی و دینی، تاریخی - بشری را به ارمغان آورد.

از دیگر سو به حوزه مباحث زبان دین و روایت شناسی مرتبط است و می کوشد تا با مدد از این مباحث، روایتی از متن و راوی گری پیامبر ﷺ و زبان استعاری و غیر

واقع گرایانه قرآن را به تصویر کشد.

در حقیقت، این نظریه از زاویه پدیدار شناسی خیال و از زاویه روایت شناسی به تجربه پیامبر و تفسیر قرآن نشسته است و بر این ادعا است که محمد ﷺ راوی رؤیاهای تصویری خود است. به او نگفته‌اند که برود و چیزهایی به مردم اعلام کند؛ بلکه آن چه خود دیده و شنیده، روایت می‌کند. قرآن حاصل رؤیاهایی است که در خواب بر او وارد شده و یک خوابنامه است.

واضح این نظریه بر ادعای خود، دلایل و شواهدی چند اقامه نموده است که به طور خلاصه شامل موارد زیر می‌شود:

۱. روایت شناسی توصیفی از آیات قرآن، گویای آن است که پیامبر به عنوان یک راوی و تصویر گر از وقایع و تصاویری سخن می‌گوید که خود شاهد آن بوده است. مانند ماجرای حضرت عیسی و یا آیات قیامت به ویژه که پیامبر با ضمیر ماضی از آن‌ها یاد می‌کند، گویی که آن‌ها را در رؤیای خود مشاهده نموده است. (مانند آیات سوره واقعه)

۱. شواهد تاریخی و نقلی چندی در تایید رویا بودن وحی وجود دارد که شامل احادیثی در باب رویای صادق و حالات رویا گونه پیامبر در هنگام وحی است.

۲. خصوصی بودن مشاهدات و تجارب معنوی پیامبر، گویای تفاوت فضای وحی با فضای بیداری است که این تفاوت به تفاوت زبان آن از زبان بیداری نیز سرایت می‌کند:

۳. نشانه‌ها و شواهدی درون متنی بر ساختار رویایی بودن قرآن وجود دارد که از آن جمله پریشانی متن، پارادوکس‌ها و تناقضات است. پریشانی در موضوعات پراکنده و بدون نظم سوره‌ها و گاه حتی آیات مشهود است.

نتیجه آن که این پژوهش پدیدار شناسانه و روایت شناختی، بر آن است تا مومنان را از رویای بیدار گونه بودن وحی نبوی، بیدار سازد و واضح سازد که قرآن خواب

نامه‌ای بیش نیست که به جای تفسیر نیازمند تعبیر است و زبان آن متفاوت از زبان بیداری و متناسب زبان رمزآلود خواب و رویاست و همچنین، فرصت را از منتقدان و مخالفان بیرونی که التزامی به نبوت پیامبر ندارند بگیرد تا قبل از نقد، زبان و ساختار روایی - رؤیایی آن را به خوبی دریابند و بازشناسند و سپس کام به نقد بگشایند. و سرانجام ابزار بهتری باشد برای توصیف و تبیین معاد و معراج نبوی که به عنوان نمونه‌های کاربردی مورد بحث قرار می‌گیرند.

نقد و بررسی

توجه این نظریه به مسائلی از متن وحیانی از جمله روایت شناسی قرآن و پراکندگی موضوعات آن و به طور کلی دغدغه‌هایی که این نظریه دارد و به حوزه‌های قرآن پژوهی و فلسفه دین تزریق می‌کند و موجب بازخوانی جدید مسائل علوم قرآنی می‌شود؛ محل تامل و راهگشای پژوهش‌های مفصل است؛ اما در تحلیل و بررسی آن، نکاتی چند قابل ذکر است:

۱. ابهام مبانی تصویری

شیفت پارادایمی واضح نظریه از ساختار کلامی وحی به ساختار رویایی - روایی که منجر به تغییر جهت از سمع به بصر می‌شود، حول مفهوم رویا می‌چرخد. مفاهیم تصویری مورد استفاده در این نظریه اعم از رویا، خواب، خیال و مکاشفه است. و البته پر واضح است که این مفاهیم مختلف، در تحلیل دقیقی تمایزاتی دارند و به سادگی در کنار یکدیگر خوش نمی‌نشینند. اما آن چه باعث ابهام تصویری در این نظریه شده؛ آن است که مفهوم خیال در این نظریه، گاه هم نشین حضرت خیال عرفان و هم آغوش مکاشفه است و گاه در مقابل واقعیت به معنای خیالی قرار می‌گیرد. (رؤبای رسولانه، ص ۷ تا ۷) علاوه بر این که کوشش شده است تا رویا که در موارد بسیاری با مکاشفه

همراه می‌شود، از بار مفاهیم متافیزیکی خالی شود و به تدریج به واژه خواب نزدیک گردد. (همو، ص ۷)

اما تلاش واضح نظریه در حذر از مفاهیم متافیزیکی، چندان دوامی نمی‌آورد؛ چنانکه در ادامه، در تبیین مشاهده پیامبر، سخن از ارتباط با عالم مثال منفصل و اقلیم هشتم و جابلقا و وحدت وجود و قرب نوافل و فرایض و فنای سمع و بصر نبی می‌رود.

شاید علت اصلی این ابهام، آن است که بهره برداری این نظریه از اندیشه‌های ابن عربی به شکلی گزینشی و ناقص انجام گرفته است. ابن عربی، در باب صد و هشتاد و هشتم فتوحات مکیه در بحث رؤیا، ابتدا از تمایز رویت و رؤیا سخن می‌گوید که اولی بر دیدن در بیداری و دومی بر دیدن در خواب دلالت دارد. (ابن عربی، ۱۴۳۱ق: ۳۹۶) سپس وحی را اعم از دو حالت خواب و بیداری معرفی می‌کند (همان) که اگر در خواب باشد، رویا نام دارد و اگر در حال بیداری وارد شود، تخیل نام دارد. (همان، ص ۳۹۷) در این جاست که از بعد وجودی انسان به عنوان خیال و یا از علم خیال و تقسیم آن به متصل و منفصل سخن می‌راند (همان، ۳۰۵) و همچنین از ویژگی‌های آن که صورت‌گری و جمع تناقضات و طرح محالات است. (همان، ص ۴۰۲) اما در نتیجه کار، نه تنها وحی را در انحصار رویا محصور نمی‌کند که از حقیقت خطابی و کلامی وحی الهی به نبی سخن می‌گوید؛ نه روایت‌گری شخصی وی.

وی علی‌رغم طرح تاثیر بعد خیال نبی در واسطه‌گری میان معنی و حس، حقیقت وحی و قرآن را اخبار الهی می‌داند که نبوت امری زائد و مخل آن نیست. (همان، ص ۳۹۶) مضاف بر این که در مباحث ابن عربی، سخن از اتصال مثال متصل نبی با عالم مثال منفصل است (همان، ص ۳۰۸) و رویای رسولانه به اعتراف خود، سر تبیین این مطلب را ندارد. و البته خود این اتصال، در مباحث عرفانی، گویای آن است که نبی با تجرید از حجاب‌های نفسانی و تقشیر از امور جسمانی و صعود در مراتب هستی

به دریافت وحی نائل می‌گردد و این مهم، چیزی است که با مبنای ساخت گرایبی واضح نظریه در تجربه نبوی سازگاری ندارد. این تعارض در ادامه آن ناسازگاری است که پیشترها در نظریه بسط تجربه نبوی میان نزدیک سازی مفاهیم تصویری تجربه معنوی نوین با تجربه عرفانی به ویژه در دیدگاه غزالی رخ نموده بود و البته بی‌مهری معرفتی دیده بود. چرا که تجربه معنوی نوین به ویژه با قرائت ساخت گرایان، بر تاکید و پررنگی شخص و شخصیت تجربه گر به عنوان انسان شکل گرفته است و تجربه معنوی غزالی - که در آن بحث، مشارکت در تجربه نبوی اش با بسط تجربه نبوی جان هیک یکی پنداشته می‌شود - مبتنی بر مبانی کلامی اوست که از جمله نظریه کسب است. لذا کوشش غزالی در عرفانش در جهت کاهش پررنگی و فعالیت نفس نبی است و این درست بر خلاف مسیر تجربه معنوی به مفهوم جدید است و یا دست کم به مفهوم این بحث در باب چیستی وحی است. (یعقوبیان، ۱۳۸۹: ۱۶۷) این تعارض و زیگزاک در بحث صراط‌های مستقیم نیز رخ نمائی می‌کند.^۲

۲- نقد ادله

وحی الهی علاوه بر این که دارای مراتبی طولی است؛ اقسام و اشکال عرضی متنوعی را به خود دیده است. تاریخ زندگی پیامبر، توصیف قرآن و احادیث مختلف، گواهان این تنوع اند. چنانکه، وحی هم می‌تواند با واسطه باشد و هم بی‌واسطه، هم می‌تواند واسطه فرشته داشته باشد و هم واسطه‌ای غیر فرشته، هم می‌تواند در خواب باشد و هم در بیداری، هم می‌تواند حاوی حقایق نظری باشد و هم حقایق عملی، هم دفعی باشد و هم تدریجی، هم زبانی باشد و هم غیر زبانی، زبانی نیز می‌تواند لفظی باشد یا کتبی. از این روست که این رابطه و حاصل آن، تعبیر مختلفی را به خود می‌بیند:

کلام: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ (نساء: ۴، آیه ۱۶۴)؛ قول: ﴿ إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ﴾ (مائده: ۵، آیه ۷۳)؛ قول مکتوب: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ ﴾ (اعراف: ۷،

آیه ۱۴۵؛ رؤیت و شهود: ﴿ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴾ (نجم: ۵۳، آیه ۱۰)؛ رؤیا: ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ... ﴾ (فتح: ۴۸، آیه ۲۷)؛ ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحُوفُهُمْ مَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا ﴾ (اسراء: ۱۷، آیه ۶۰)؛ فرقان: ﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ ﴾ (همان، آیه ۱۰۶)؛ قرآن: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَجَلَ بِهِ * إِنْ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ (قیامت: ۷۵، آیه ۱۹-۱۶)

در همین باب از امیر المومنین علیه السلام نیز روایت شده است که کلام الهی دارای انحاء مختلفی است، گاهی تکلیم و گاهی القاء به قلب و گاهی رؤیا و گاهی وحی است. (مجلسی، ۱۳۷۴: ۲۵۷)

حاصل کار این که عدم توجه به عرض عریض وحی، فروکاهش گرای وحی به یک شکل خاصش را به دنبال خواهد داشت. نظریه رؤیای رسولانه نیز با تکیه بر یک حدیث و یک روایت تاریخی - که آن هم به نادرستی به خواب ترجمه شده - اقسام دیگر را نادیده گرفته است و از این نظر دچار فروکاهش گرای است.^۳ چرا که فاصله بسیار است بین آن که رؤیای نبی را وحی بدانیم و این که وحی پیامبر را رؤیا بدانیم. دومی به وضوح در بند مغالطه جزء و کل گرفتار آمده است و مستندات همراهش نیز تنها بر گزاره اول شهادت می دهند.

وانگهی خصوصی دانستن وحی پیامبر نیز که مورد استشهاد قرار گرفته است؛ اعم از مدعا است. چرا که با شهودی دانستن وحی در نظرات عرفانی و یا حتی فلسفی که از عقل قدسی و الهام نیز سخن گفته اند و قائل به فضای بیداری هستند؛ این دلیل قابل اقامه است که وحی نبوی تنها به خود او اختصاص داشته است. حتی گذر متکلمان، در باب ماهیت کلام الهی، از تعریف «خلق اصوات و الفاظ در فضا» به «لقاء حقایق به قلب نبی» به دنبال تاکید بر اختصاصی بودن وحی بوده است. گو این که در باب

ارتباط رؤیا و وحی در اندیشه اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی، رؤیا تنها در تحلیل نوعی از ارتباط وحیانی و نه در همه آن به کار می‌رفت و سعی کسانی چون فارابی و ابن سینا بر آن بود تا اخبار از غیب و اطلاعات جزئی پیامبر را تبیین کنند. لذا از ارتباط قوه متخیله نبی با نفوس سماوی به عنوان منبع حقایق و اخبار جزئی سخن گفتند که البته با طرح سه لایه نظام هستی، عالم مثال منفصل در نگاه شیخ اشراق و ملاصدرا، جایگزین نفوس سماوی شد.

بدینسان بود که:

اولاً قوه متخیله نبی در ارتباط با منشأ بیرونی خود و حقایق عوالم برتر به انبیا از غیب دست می‌یافت. چیزی که نظریه رویای رسولانه از آن پرهیز دارد. محدود کردن رؤیا در منشأ درونی نفس منجر به نزدیکی این نظریه به نظریات روان‌شناختی در وحی می‌شود که از ضمیر ناخود آگاه و نبوغ درونی نبی سخن می‌گویند و در رؤیاها نیز چون فروید و یونگ، منشأ درونی را در تحلیل هایشان از نظر دور نمی‌دارند.

(رضوان طلب، ۱۳۷۱: ۱۰۲)

ثانیاً در مباحث قدما، تلاش بر آن است که رویا به عنوان نوعی نمونه و یا بحث مقدماتی در تبیین ساز و کار قوه متخیله به خدمت گرفته شود و تبیین شود که آن چه دیگران در رویاهایشان تجربه می‌کنند، نفس نبی و قوه متخیله وی، به دلیل کمالی که دارد؛ با فراغت از حواس ظاهری و تدبیر بدن، در بیداری نیز می‌تواند اتصال خود را داشته باشد. (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۶۹) بدینسان سخن از رویایی است که به بیداری و خودآگاهی نزدیک شده است. درست برخلاف مسیر نظریه رویای رسولانه که بر آن است تا تمام تجارب بیداری نبی را نیز به رویاها و خواب هایش نزدیک کند.

از این‌ها گذشته، حوادثی به عنوان «اسباب النزول» امری واقعی و مورد مشاهده همه بوده و سبب نزول وحی شده‌اند، و نمی‌توان به سادگی نتیجه گرفت که آن‌ها محدود به رؤیاهای شخصی نبی و مختص به صقع نفس او باشند.

روایت شناسی متن

استدلال هایی که می‌کوشند تا اثبات نمایند که با رویکرد ناظر به متن می‌توان دریافت که پیامبر راوی دیده های خود در رؤیاهایش است، پر واضح است که این نظرگاه، اشاره به تصویری از متن دارد که در آن، متن دیگر صامت نیست چنانکه قبض و بسط تئوریک می‌پنداشت (سروش، ۱۳۸۶: ۲۶۴ و ۲۸۸) و بدینسان بدون تعیین و بالقوه نیست، چنانکه در مباحث هرمنوتیک بدان اشارت رفته بود.

و البته متنی متعین که گویا و ناطق تجربیات و رویا های نبوی است به مدل هرمنوتیکی نزدیکی و قرابت بیشتری دارد که از امتزاج افق ها و دیالوگ و گفتگوی بین متن و مفسر سخن می‌گفت. (واعظی، ۱۳۸۹: ۲۶۵) و به همین سان به مباحث روایت شناسی نزدیک تر است. چنانکه جرالند پرینس به داد و ستد متن متعین با ذهن اشاره می‌کند:

«گفتیم متن با پاسخ های صریح به برخی از پرسش های من، خوانش مرا محدود می‌کند ولی با شیوه های دیگری نیز آن را محدود می‌سازد. از جمله برخی از پرسش های من (یا پرسش هایی را که در خود متن ذکر شده زود یا دیر پاسخ می‌دهد)... از این گذشته شاید متن مرا وادار کند تا در حین خواندن آن اغلب به تجدید نظر در اطلاعات موجود بپردازم زیرا داده های تازه‌ای را معرفی می‌کند که برخی از پاسخ های پیشین من (یا برخی از پاسخ هایی که به آن ها رسیده ام) را نا کارآمد می‌سازد.» (پرینس، ۱۳۹۱: ۱۲۰)

بدیهی است که به همان میزان نزدیکی به این مباحث، از مبانی و مباحث پیشین مؤلف فاصله می‌گیرد. و از همین فاصله هاست که در بسط تجربه نبوی بر محیط بیرونی وحی و مشارکت تجربه بیرونی و درونی وحی سخن می‌رفت. (سروش، ۱۳۷۸: ۲۴) و در این جا با فربهی و پر رنگی تجربه درونی رویایی، همه به درون نفس نبی خزیده‌اند.

در باب توصیف متنی از آیات قرآن نیز این گونه نیست که ساختار روایی کاملاً تصویری و رؤیاباش داشته باشد. چه این که تصاویر رؤیایی غالباً دارای قرینه های مقالی و مقامی است. چنانکه حضرت ابراهیم علیه السلام در تبیین رویای خود، به دیدن رویا و ارائه گزارش و خبر از آن اشاره دارد: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ﴾ (صافات: ۳۷، آیه ۱۰۲)

و حتی اگر همیشه نیز چنین نباشد، در ساختار روایی قرآن به طور کلی شاهی بر این امر وجود ندارد. گو این که اشاراتی نیز اگر در دیدن حقایق و حیانی وجود دارد، تا بحث دیدن رویایی و خواب، فاصله ممتاز، و مرز مشخصی دارد که قابل انتقال به یکدیگر نیستند. علاوه بر این که ساختار های روایی قرآن به ویژه در مواردی که دال بر قرائت ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ (علق: ۹۶، آیه ۱) و یا تلاوت ﴿ تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ (بقره: ۲، آیه ۲۵۲) و یا ارتباط گفتاری مانند ﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾ (توحید: ۱۱۲، آیه ۱) دارد؛ فرمی سمعی و نه صرف بصری و در قالب یک مخاطبه بین پیامبر و خدا را به تصویر می کشد که خداوند راوی اصلی است. چنانکه فی المثل در سوره قصص وجود دارد که:

﴿ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ * نَتْلُوهَا عَلَيْكَ مِنْ تَبَا مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ * إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيْعًا... ﴾ (قصص: ۲۸، آیه ۲ تا ۴)

که سخن از تلاوت آیات بر پیامبر و مخاطب بودن او برای خبر موسی علیه السلام و فرعون است. و یا در سوره یوسف که که خداوند راوی قصه یوسف علیه السلام است: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ ... ﴾ (یوسف: ۱۲، آیه ۳) و بلافاصله پس از آن، که سخن از رؤیا و خواب است؛ ابتدا یوسف چنین گزارش می دهد که ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ ﴾ (همان، آیه ۴) و از کلام یعقوب رؤیایی بودن این رؤیت مشخص می گردد.

﴿ قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا... ﴾ (همان، آیه ۵) حتی قرآن، روایا های خاص پیامبر ﷺ در باب ورود به مسجد الحرام و شجره ملعونه را به ساختاری خبری و گفتاری روایت می‌کند: ﴿ لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ... ﴾ (فتح: ۴۷، آیه ۲۷)؛ ﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ... ﴾ (اسراء: ۱۷، آیه ۶۰) و در ساختار لفظی و بازه زمانی آیات معاد نیز، در کنار زمان گذشته، آیات متعددی وجود دارند که دال بر زمان آینده هستند مانند: ﴿ وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ﴾ (قصص: ۲۸، آیه ۶۲) و ﴿ إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا ﴾ (طه: ۲۰، آیه ۱۵) آیات سوره واقعه نیز که مورد اشاره واضح نظریه است، با «اذا» همراه است که دلالت بر آینده دارد. و حتی در برخی از آیات، شاهد دو تعبیر زمانی از موضوعی واحد هستیم: ﴿ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ ﴾ (نمل: ۲۷، آیه ۸۷) ﴿ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ ﴾ (زمر: ۳۹، آیه ۶۸)

لذا، لزوماً یک ساختار واحد وجود ندارد تا بر اساس آن، یک نتیجه گیری کلی شود. از این رو، در عین ساختار کلان روایتی قرآن، به نظر می‌رسد که روایت شناس با جهان های روایتی متنوعی در متن قرآن روبرو است. چنانکه در تحقیقات نوین سبک شناختی قرآن مورد توجه قرار گرفته است. (صانعی پور، ۱۳۹۰: ۴۳)

اما در باب تشتمت ها و پراکندگی های متن، چنین استدلال شده است که این پراکندگی ها خود دلیل رؤیاوش بودن تجربه راوی آن است که رویاهای پراکنده و مکرر خود را بازگو نموده است. بدینسان در این جا محور مرکزی استدلال، ساختار شناسی و روایت شناسی متن است و دست کم دو ادعا وجود دارد که یکی عدم وجود متنی سازوار و منسجم و دیگری علت آن است که فضای رویا چنین اقتضا نموده است. در باب ادعای اول، بحثی مبنایی است که آیا قرآن دارای ساختار مندی و

سازوارگی هست یا خیر؟ و در هر دو صورت حد و حدود آن ها تا کجاست؟ آیا ساختار مندی موضوعی یا نظم و تبیین اصول و مبانی و یا اصطلاح شناسی و ارائه تعریفات و یا هر گونه نظام منطقی و منسجمی مد نظر است؟ این بحثی است که این مقاله را سودای بررسی آن نیست، چه این که خود مجال مفصلی می طلبد. اما به نظر نمی رسد که هر دو دیدگاه له یا علیه ساختار مندی، به میزان حداقلی آن در متن قرآن باور نداشته باشند. چه این که توجه به فرایند تصویر سازی قیامت و یا داستان های انبیاء و روایت گری معراج و... بدون اعتقاد به ساختار روایی منسجم پیرامون این موضوعات، فرضی بی معناست. و البته، شاید هر دو نظر بر این مقدار از عدم ساختار مندی معتقد باشند که قرآن به سان دیگر متون بشری که دارای فصول و مبانی و مقدمه و مؤخره و دسته بندی های معمول بشری هستند، نیست. ما نیز با پذیرش این فرض و معنا از عدم ساختار مندی، به ادعای دوم می پردازیم.

در باب ادعای دوم، سخن بر سر آن است که تشمت و پراکندگی ها و تعارض های قابل ملاحظه، آیا لزوماً دلالت بر رویایی بودن آن دارند؟ این ادعا زمانی پذیرفتنی است که اولاً توجیه دیگری در کار نباشد و ثانیاً این که هیچ قرائت منسجمی از قرآن قابل کشف نباشد و ثالثاً همه رؤیاهای مشوش و بدون انسجام فرض شوند. چنان که در مورد اول، برخی چنین توجیه کرده اند که این پراکندگی موضوعی ناشی از خطابی بودن قرآن است که خطابه ای در بیداری در باب موضوعات گوناگون است.^۴

در مورد سوم نیز، پیش فرضی در این ادعا وجود دارد که گویی هر رویایی لزوماً مشوش است. در حالی که همه اقسام رؤیا چنین نیستند و حداقل رؤیا های صادقانه وجود دارند که روایتی از موضوعی واحد، و ارتباطی منسجم دارند. چنانکه رؤیای پیامبر ﷺ در ورود به مسجد الحرام، به روایت قرآن، رؤیایی صادق، شفاف و منسجم بود. مضاف بر این که جای این پرسش وجود دارد که چرا رؤیاهای نبی یابد چنین پریشان و گسسته باشند؟ و آیا رؤیاهایی چنین پریشان و متناقض که واضح نظریه

مدعی آن است؛ چرا باید برای دیگران حجیت و اعتباری داشته باشد؟ نظر به همین اشکالات، نظریه رؤیای رسولانه علی رغم آن که از رؤیای پریشان و پرتناقض و متشتت رسولانه سخن می‌راند؛ گاه می‌کوشد تا رؤیای نبی را متعالی و غیر پریشان بداند.

و در مورد دوم، برخی از روشنفکران دیگر که اتفاقاً قائل به راوی بودن پیامبر و روایت‌گری متن قرآن هستند به انسجام موضوعی و ساختاری آن، در زیر تنوع و پراکندگی اش معتقدند که همانا موضوع انسان و خدا و ارتباط میان آن دو است که چون نخ‌متحد‌کننده همه دانه‌ها را به یکدیگر متصل می‌کند. چنان که گفته‌اند:

«متن صرفاً یک چیز مکتوب نیست بلکه یک اثر است یعنی یک کلیت واحد. اثر

ادبی به عنوان یک کلی نمی‌تواند به سلسله‌جملاتی فروکاهد که به طور جداگانه

قابل فهم اند؛ بلکه این اثر ادبی معماری موضوعات و اهدافی است که به راه‌های

گونگون قابل ساختن اند.» (استیور، ۱۳۸۴: ۲۴۶)

در تناسب میان آیات قرآن از دیدگاه عالمان علوم قرآنی نیز عناصر مختلفی مورد تاکید قرار گرفته است؛ چنان که سیوطی در یک مورد، با نقل قولی، آن نخ واحدی که این دانه‌ها را به رشته نظم می‌کشد، هدف و غرضی معرفی می‌کند که آن آیات و آن سوره دنبال می‌کند. (سیوطی، ۱۳۸۰: ۲۸۱)

همچنین برخی از وحدت موضوعی و استخوان‌بندی کلی سوره‌ها سخن گفته و برخی دیگر از روح‌ساری و جاری‌فضای معنوی سوره‌ها در لابلای نصایح و نکات و قصه‌ها سخن رانده‌اند که مبتنی بر سبک خاص قرآن و متمایز از سبک تبویب کتب بشری است. (معرفت، ۱۳۷۳: ۳۲ و ۳۷)

نکته مهم در تمایز دیدگاه عالمان علوم قرآنی در تناسب آیات و سبک متفاوت آن با دیدگاه مستشرقین و تئوری رؤیای رسولانه، آن است که در دیدگاه دوم، این سبک ویژه قرآن، امری غیر آگاهانه ناشی از جمع‌آوردگان قرآن و یا رویای پریشان نبی

است و در دیدگاه اول، پدیده‌ای آگاهانه و حکمت مند از جانب خداوند و یا پیامبر است، به ویژه در نظری که چیدمان آیات را به دست وی می‌داند. واضح نظریه نیز در جایی به روایت آگاهانه راوی در ابتدای سوره مائده - که بنابر نظر او پریشان و متشتت است - معترف است. (سروش، ش ۲، ص ۷) بنا بر این دیدگاه آگاهانه، می‌توان سه عامل را در اتخاذ این سبک، مد نظر قرار داد. یکی آن که خداوند به عنوان منبع و منشا معرفت، دارای علمی مطلق و بی نهایت و منشا همه معرفت هاست و طبیعی است که مانند انسان ها نیست که از سر جهل به تحقیق پردازد و سپس حاصل تحقیقات خود را در نظام و کتابی منسجم گرد آورد و ملتزم باشد منطبق با یکی از نظام های منطقی و فلسفی، اصول و مکتب خود را ارائه دهد. بر این مبنا، پر واضح است که خود معیاری انسان و این که همه کس را و حتی خدا را به کیش خود بیندازد و در صورت عدم تطبیق، انگ پریشانی و گسستگی زند، انتظاری بیهوده و تهمتی نابجاست. چه رسد به این که تعبیر شود این پراکندگی در پائین تر از حد یک نویسنده ناشی انسانی است. به کار بردن تعبیر «خدای آداب دان» نیز، همچنان ماهیتی آنتوموپورفیک را در کوله بار خود به همراه دارد. و از همین جاست که با ابتدای بر استدلال تمثیلی، سبک خاص قرآن، با نظم پریشان شعر حافظ و مثنوی مولانا مقایسه می‌شود. تشبیهی که درست به دلیل همین خصیصه پریشانی و تشتت: «و الشعراء یتبعهم الغاون، الم تر انهم فی کل واد یهیمون» (شعراء: ۲۶، آیه ۲۲۴ و ۲۲۵) مورد انکار قرآن قرار گرفته است.

نکته دیگر، مخاطب شناسی است. اهتمام ادیان الهی به جای نظر به مخاطبان خاص و عرف خاص متخصصین، توجه به عرف عام و عمومیت انسان ها بوده است و طبیعی است که از سبک و روش عرف خاص و کتب معمول آن ها دوری شود و قابل مقایسه با آن ها نباشد. گرچه با بطون و لایه های عمقی قرآن، به سطوح مختلف مخاطبان و خواص توجه شده است. عامل سوم نیز تنزیل وحی در تدریج زمانی و تنوع مکانی است. طبیعی است که مطالب گوناگون، پرسش های متنوع، حوادث

مختلف و داستان های انبیاء، همگی دست به دست هم دادند تا بر تنوع شهادت دهند. چیزی که خود نویسنده در باب ذاتی و عرضی دین مورد توجه قرار داده است و البته علت آن را به محیط بیرونی نسبت داده است.

در باب ادعای اختلافات و تناقضات قرآن نیز، تصویری از متنی ارائه می شود که گویی رویی از وحدت و هماهنگی به خود ندیده است. در حالی که خود قرآن مدعی است که دقیقاً به دلیل غیر بشری بودن، دامنش از اختلافات کثیر مبرا است:

﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (نساء: ۴، آیه ۸۲) و از این روست که کتابی محکم است: ﴿ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ﴾ (هود: ۱۱، آیه ۱)

و بر این مبنا، متکلمان در مباحث نظری از عدم اختلاف و تناقض در قرآن، بر اعجاز و الهی بودن قرآن استدلال کرده اند. و مفسران نیز در کاربرد عملی، به دلیل مناسبت و هماهنگی که میان آیات وجود دارد، تفسیر آیه به آیه را به عنوان یک سبک تفسیری دنبال کرده اند. پر واضح است که این موارد، دست کم ادعای موجبه کلیه بودن آن مدعی را به زیر سوال می برند. عالمان علوم قرآنی نیز، از قدیم، کتبی در تناسب سوره ها و آیات قرآن به رشته تحریر کشیده اند و در باب اختلافات و ناسازگاری های مشهود به بحث نشستند که نه هر آماسی فریبهی و نه هر اختلافی تناقض است. چنانکه سیوطی در تبیین این مطلب، مناسبت میان آیات، به اشکال مختلف عقلی و حسی و سبب و مسببی را چنان می داند که به سان بنائی محکم و متلائم الاجزاء است. (سیوطی، ۱۳۸۰: ج ۳ و ۴، ص ۲۷۷) و در باب آیاتی که متعارض نما هستند، تبیین می کند که با دقت بیشتر یا بر اساس قرائن لفظی به یکدیگر مرتبط شده اند و یا بر اساس قرائن معنوی دست در دست یکدیگر دارند. مانند آن که بر اساس تنظیر، تضاد، اسطراد و تخلص شکل گرفته باشند. و بر آن می توان افزود که مباحث محکم و متشابه، عام و خاص، مجمل و مبین، مطلق و مقید و منطوق و مفهوم، خود گره گشای بسیاری از تناقضات ظاهری و اولیه است. برخی از اختلافات و

تعارضات به جا مانده نیز، ناشی از تعدد موضوعات، اعتبارات و جهات مختلف آن است. چنانکه زرکشی در البرهان، به اسباب و علل این اختلافات و حل آن پرداخته است که برخی از آن ها، ناشی از تفاوت وقوع «مخبره» است مانند آیاتی که از ماده اولیه در خلقت انسان سخن می گویند. (زرکشی، ۱۴۲۵ق: ۶۴) و برخی ناشی از اختلاف موضوع است، چنانکه امکان رعایت عدالت در بین همسران (نساء، ۳)، مربوط به عدالت معیشتی و نفی آن (نساء، ۱۲۹) در همان سوره، مربوط به رعایت عدالت محبتی است. (زرکشی، ۱۵۲۵ق: ۶۸) و برخی به علت اختلاف در جهت فعل است، چنانکه در آیه «و مارمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» مشهود است. نمونه هدایت نیز که واضح نظریه بدان افزوده است، در همین نوع قرار می گیرد. چرا که ملحوظ واحدی نظیر فعل «رمی» و یا هدایت، به علت ارتباط طولی علت قریب و بعیدش - به ویژه بر مبنای متکلمان امامیه و فلاسفه - به دو لحاظ می تواند به انسان و خداوند منتسب شود. بدیهی است که تناقضی که در این تبیین ها دیده می شود نه از گفتار راوی و یا روایت متن که از پیچیدگی بحث جبر و اختیار است و همان قدر این تعابیر قرآنی می تواند متصف به تناقض گویی شود که تعبیر «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

۳ - معارضات و رویکرد ابطال ناپذیر

بعد روایت شناسی رؤیا انگاری قرآن، خیال آن را در سر دارد که به ارائه تبیینی از متن قرآن بپردازد و مدل رؤیایی را بر تن آن بیوشاند. اما در این میان، نکاتی در باب بخش هایی از متن وجود دارد که با این مدل سر سازگاری ندارد. این نکات هم از سوی منتقدان برجسته شده و هم از سوی واضع نظریه مورد تفتن بوده است. از آن جمله، ساختار روایی برخی از آیات قرآن است که دال بر گفتگوی پیامبر و خداوند است و یا آیاتی که مبین احکام فقهی هستند که چندان رؤیایی بودن را برنمی تابند. مدعی در برابر این چالش ها به چند مسئله اشاره می کند. یکی آن که توجه به احکام

فقهی در قرآن ریشه در فربهی بیش از حد فقه دارد؛ درحالی که فقه نصیبه نازله نبوت است و البته احکام فقهی قرآن نیز حاصل مشاهدات نبی در رویاست که حقایق ملکوتی و فراطبیعی آن‌ها را نظاره کرده است و این منافاتی با رویایی دانستن وحی ندارد. در ارزیابی این پاسخ‌ها لازم به ذکر است که توجه به ساختار روایی احکام فقهی و آیات الاحکام، غیر از نگرش و انگیزه‌های اشکال‌کننده در توجه افراطی یا اعتدالی به فقه است. سخنان مؤلف به ویژه در باب آیه:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلَ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴾ (مائده: ۵، آیه ۱۰۱)

که سخن از توصیه به جلوگیری از فربهی فقه بر اساس پرسش‌های نابجا است و در زمان نزول وحی، عده‌ای با طی طریق در این مسیر موجب افزایش احکام فقهی شده‌اند؛ خود گویای فضای بیداری و ارتباط پرسش و پاسخ، در باب احکام فقهی است. علاوه بر این که دقت در پاسخ‌های نویسنده مشخص می‌کند که خود این نظاره ملکوتی نبی، مبتنی بر مبانی متافیزیکی است که عهد شده بود از آن پرهیز شود. گو این که قائل شدن به حقایق ملکوتی وحی و احکام، خود مانع از صرف بشری دانستن دین و احکام فقهی است. به نظر می‌رسد آن چنان که بسط تجربه نبوی و ذاتی و عرضی دین، در بشری دانستن و ساخت‌گرایی فرهنگی اجتماعی وحی گشاده دستی بیش از حد می‌نمود، رویای رسولانه در جنبه غیبی و تجربه درونی و کم‌رنگی تاثرات بیرونی و محیط بیداری راه افراط و اسراف می‌پوید. و با وجود تفاوت رویکرد و مسیر، با نظرات گذشته، همچنان اصرار دارد که در مسیر قبل گام بر می‌دارد و بر آن است که بود.

در باب خطاب‌ها و گفتگوهای قرآن که حاکی از طرفین متکلم و سامع و گوینده و شنونده است و چندان مناسبتی با فضای رویایی ندارد؛ پاسخ داده شده است که این‌ها همه گفتگوی با خود و خود را با دیگری یکی پنداشتن است. و در تبیین آن از

وحدت وجود و فنای پیامبر و یکی دانستن وجود او با خداوند کمک گرفته می‌شود و حتی یکی شدن جبرئیل با نفس نبی.

به نظر می‌رسد تمسک به چنین تبیین‌های عرفانی، مدار نظریه را از پدیدار شناسی به سمت هستی شناسی و کلامی سوق می‌دهد و خروج از ساختار روایت شناسی ناظر به متن است. کار روایت شناس توجه به ساختار روایت، نقطه دید، ورود و خروج و گفتمان و.. در روایت متن است. و برعکس اشاره نویسنده که در پاسخ اشکالات، جایگاه استفاده از منقولات را رد می‌کند، در این جا، جای استفاده از رویکرد ناظر به متن است. همچنین درست است که روایت شناس نمی‌تواند خالی از پیش فرض باشد؛ اما کار روایت شناسی این نیست که از پیش، و با دغدغه‌هایی نظیر اشکالات منتقدان و یا تفسیر ناپذیری برخی آیات، پارچه‌ای گز نکرده بدوزد و آن لباس را بر تن و قامت متن در کشد ولو آن که برای آن قامت کوتاه باشد. بلکه تلاش او آن است که ساختارهای مختلف متن و ویژگی‌های آن را توصیف نماید. به نظر می‌رسد رؤیا انگاری وحی برخلاف ادعا و دغدغه اولیه خود، از مدل اول تبعیت نموده و سر آن دارد که به هر نحوی لباس رویا را بر تن قرآن بیوشاند، حتی اگر برخی از بخش‌های قرآن، ساختاری بیدار گونه و فضایی متفاوت داشته باشد و البته جای این پرسش وجود دارد که اگر تنوع و تشتت و پراکندگی مطالب و موضوعات و روش‌ها در قرآن وجود دارد، چنانکه مولف بدان معترف است، چرا این تنوع را به ساختار و روایت‌ها و زبان قرآن سرایت ندهیم و قائل به تنوع روایی به ویژه در باب خرده روایت‌های قرآن نشویم؟

علاوه بر اینکه، پاسخ دهی مؤلف نظریه نیز در قبال این چالش‌ها گاه رنگ دور به خود می‌گیرد؛ چه این که در ابتدا از زبان توصیفی آیات، مانند دلیل اول، بر رویایی دانستن وحی و فضای آن استدلال می‌شود و در پاسخ به چالش‌های ساختار لفظی خطابات و دیالوگ‌های بیدار گونه، به فضای رؤیایی وحی استدلال می‌شود که پلی

دوطرفه بین فضای رویایی وحی و زبان آن به نام دور شکل می‌گیرد. و یا در رویکرد کلی در بررسی و پاسخ‌گویی چالش‌ها به ابطال ناپذیری تن داده است.

او در پاسخ به این چالش‌ها به دو پاسخ نقضی و حلی روی آورده است. پاسخ نقضی مدعی این است که نظریه مقابل نیز ابطال ناپذیر است. در پاسخ به این پاسخ نقضی می‌توان گفت که اگر نظریه قائل به بیداری فضای وحی، ابطال ناپذیر بود، مولف محترم به راحتی کمر به نقد آن‌ها نمی‌بست. علاوه بر این که مخالفت آنان نه به اصل رؤیا بودن وحی است. چه این که اشاره به رؤیای پیامبر ﷺ در خود قرآن و یا احادیث مشهور در باب رؤیای انبیاء همه بخشی مورد قبول و پذیرش در نظرگاه مفسران است بلکه مخالفتشان با توسع فربه و حد موجه کلیه ادعای رؤیای رسولانه است و این که وحی نبوی به قسمی از اقسام آن فروکاهش یافته است. چه این که طبق اعتراف مولف در همین پاراگراف، این مستندات، دست کم مثبت و مصدق این است که رؤیایی بودن بخشی از قرآن ممکن و مسلم است، و از این رو، به راحتی نمی‌توان و نباید این بخش جزئی را به کل قرآن سرایت داد.

در پاسخ حلی نویسنده نیز، بر دو مطلب تاکید شده است، یکی منقولات موید ارتباط رویا و وحی و دیگری استدلال از طریق بهترین تبیین و کاربرد عملی یک مدل است. لکن این منقولات تنها به وحی دانستن رویاهای نبوی دلالت دارند نه بر عکس. و این که در کاربرد، این مدل هیچ‌گونه معارضی در ظاهر قرآن ندارد؛ علاوه بر این که خود نویسنده جایی برای تمسک به منقولات و ظواهر در این بحث قائل نبود، تازه اول الکلام و تمسک به ادعا است نه دلیلی بر آن. بلکه باید به اشکالات مخالفان در عدم هم‌خوانی و تعارض پاسخ گوید که به نقد آن پاسخ‌ها نیز اشاره شد. راه چاره نیز همان است که این نظریه در مدار روایت‌شناسی پا بر جا بماند و بیش از نگاه پیشینی نگاه پسینی روایت‌شناسی ناظر به متن را از نظر دور ندارد و آمادگی تصحیح پیش فرض خود را پس از ارائه به متن داشته باشد.

۴ - چالش های زبان رؤیایی قرآن

در بحث ذاتی و عرضی ادیان و تاثر قرآن از فرهنگ زمانه سخن از زبان محیطی و عرفی قرآن می‌رفت که زبان قرآن را زبان قوم می‌دانست و البته به موازات آن، و در بحثی دیگر، زبان راز آلود قرآن مطرح می‌شد که به نحوی رگه های آغازین رویای رسولانه را به اشارت در دل خود داشت:

«...هیچ دینی از ادیان و سخن هیچ عارفی از عارفان خالی از اشارت و مستغنی از تاویل نبوده است. در مقام تاویل عبارات معانی نهفته و نانوشته خود را آشکار می‌کنند و شخص از مقام مفسر به مقام معبر صعود می‌کند و دست به کشف المحجوب می‌زند. و در واقع چنان عمل می‌کند که گویی در حال تاویل و خوابگزاری است، یعنی می‌کوشد آن عبارات را همانند نمادهایی که خواب را بر شخص آشکار می‌شود، تاویل و معنا کند. از همین جا می‌توانیم دریابیم که کار گوهری و اجتناب ناپذیر دین، حیرت افکنی است. چرا که سر و کارش با رازهاست. و راز و حیرت دو روی یک سکه‌اند. حیرت معلول راز است و راز علت تحیر. به تعبیر مولانا: جز که حیرانی نباشد کار دین. (سروش، ۱۳۷۸: ۳۳۳)

به نظر می‌رسد نظریه رؤیایی رسولانه تلاش دارد تا هر دو رویکرد زبان عرف و قوم و رویایی و راز آلود بودن دین را حفظ کند؛ بدینسان که پیامبر رؤیاهای تصویری خود را به زبان عرفی گزارش داده است. و علی‌رغم آن که در بحث خاتمیت بر مخاطب بودن و نه راوی بودن و گفتاری بودن نه بصری بودن آن تاکید شده بود، می‌گوید: «...ولی نزد پیامبر اسلام، عین تجربه باطنی پیامبر، بدون تفسیر در اختیار مردم قرار می‌گیرد، یعنی خود قرآن. بنابراین همانطور که پیامبر مخاطب این کلمات بود، ما هم هستیم.» (همو، ۱۳۸۸، ۷۷)

در این جا کلیت زبان قرآن، زبان واحدی دانسته می‌شود که زبان خواب و فضایی

رؤیایی است و بر وحدت زبان آن نیز، چنین استدلال می‌شود که: «شک نیست که همه قرآن زبان واحد دارد: یا زبان بیداری است یا زبان خواب؛ نه غیر این دو است و نه آمیزه‌ای از این دو. اما به حکم آن که فضای وحی، فضایی رؤیایی است، تردید نباید کرد که زبان قرآن هم یکسره زبان رؤیا است.» (همو، ش ۲، ص ۲)

اما پر واضح است که این ادعای زبان واحد داشتن قرآن، روی استدلال نمی‌بیند و قوت خود را از مفروض گرفتن مدعا کسب می‌کند و منفصله حقیقیه‌ای طرح می‌کند که خود نیز چندان به انحصار طرفینش مطمئن نیست، چنان که می‌نویسد:

«متن مقدّس قرآن را از دو سر می‌توان خواند: یکی از سرِ غیب و دیگری از سر شهادت. وقتی سخن از نادیده‌هاست (فرشته، قیامت، شیطان، جنّ، عرش، میزان و...)، بیان قرآن چنان تصویری و هنری می‌شود که رؤیایی ندانستنش، دشوار است. و وقتی سخن از دیدنی‌ها و امر و نهی‌هاست، بیانش چنان با عالم بیداری پهلوی می‌زند که خواب را از چشم می‌ریاید و بیداری را به جای خواب می‌نشاند. قاطبه مفسران، خواندن قرآن را از سر شهادت آغاز کردند و چنان مفتون «قُل‌ها» و 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 گفتمان‌ش، قرآن را در کام کشید.» (همان)

علاوه بر این که اشکال دور، بین فضای رؤیایی متن و زبان را به همراه دارد که پیشتر ذکر آن گذشت و همچنین، هزینه حذف مجاز و استعاره از زبان قرآن را به جان می‌خرد که البته از جیب قرآن پرداخت می‌شود.

گذشته از این ناسازگاری‌ها و چالش‌هایی که چون خاری تن این نظریه را می‌خلد و شیرینی رؤیای رؤیا انگاری وحی رسولانه را به تلخی می‌کشاند، ابهام چگونگی تأویل یا به تعبیر بهتر، تعبیر این خواب نامه است. چرا که مشخص نیست، معبران قرآن چه کسانی هستند؟ قواعد تعبیر خوابگزارانه کدام اند؟ و نشانه‌های مقالی

رویا پنداری کل قرآن چیست؟ و آیا مردمان عامی که زبان این خواب نامه به زبانشان است، به فهم گزاره هایش که محتاج تعبیر است؛ نائل خواهند شد؟ چه این که طبق نظر ابن عربی در فص اسحاقیه که مورد استناد مولف نیز بوده است، حتی ابراهیم نبی نیز در تعبیر رویایی که خود دیده است دچار اشتباه شده است. (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۸۵)

حال چه جای انتظار بر مردمان که در تعبیر رویایی که دیگری دیده، به سادگی بر این در گران دست یابند. به ویژه آن که خود ابن عربی برای تعبیر ربا علم دیگری را لازم می‌داند. (همان)

به نظر می‌رسد، مشغولیت اثبات رؤیای رسولانه، مولف محترم را از کاربست عملی این روش باز داشته است و سراسر مطالب او جز رویکرد عادی مفسران و بر خورد مبتنی بر بیدار پنداری فضای قرآن چیزی را نشان نمی‌دهد. و بدیهی است که صرف رویکرد پدیدار شناختی این مقاله و دوری جستن از مسئله صدق و معنا، معبری در برون رفت از این چالش‌ها ایجاد نخواهد کرد. چه این که زبان قرآن و چگونگی تفسیر و تاویلش بخشی مهم از این نظریه‌اند.

نتیجه

معلوم شد که نظریه رؤیای رسولانه با روش پدیدار شناختی و روایت شناختی مدعی روایت رویای رسولانه از قرآن است و از فضای رویایی آن به عنوان یک خواب نامه سخن می‌راند تا در برداشت خود از این کشت معرفتی، هم دغدغه‌های خود در سبک خاص قرآن را به آرامش دعوت کند و هم مجاللی در برابر نامعتقدان منتقد بیابد و سرانجام با طرح این مدل، تصویری رازآلود و حیرت‌وش از دین ارائه کند که با عقلانیت مدرن تن به سازواری و عصریت بیشتری دهد. اما مبانی تصویری آن نیاز به خرق پیله ابهام دارند و رویکرد مبانی تصدیقی و دلایلی با چالش‌هایی نظیر ابطال ناپذیری، دور، و فروکاهش گرایبی دست و پنجه نرم می‌کنند. روش آن نیز

مسیر مورد ادعای آغازین را تا پایان ادامه نمی‌دهد. و علاوه بر این چالش‌های نظری به سختی تشنه کاربرد عملی مدل مورد ادعای خود است. پیشنهاد این مقاله به آن نظریه نیز، روایت‌شناسی ناظر به متن، دوری از فروکاهش‌گرایی و آمادگی برای گفتگوی متقابل بیشتر با متن و تصحیح پیش‌فرض‌های تئوریک است. گو این‌که مباحث روایت‌شناسی نوین نیز فضایی مناسب در جهت فهم قرآن در اختیار مفسران قرار می‌دهد و فرصت‌های معرفتی مناسبی در دل خود دارد که نباید یکسره تهدید انگاشته شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته نظریه‌ی رویای رسولانه اگرچه در باب مفهوم رویا معنای خاص خود و احیاناً متفاوتی با دیدگاه‌های عرفان‌های نوظهور دارد اما در کلیت فضای آن‌ها قرار دارد چرا که توجه به مباحثی مانند ماهیت اسطوره‌ای دین و زبان راز آلود و حیرت‌کیش آن و گرایش به معنویت به جای دیانت و ایمان ناواقع‌گرایانه اندیشه‌ی واضع نظریه را سمت و سوی مشخص می‌دهد.
۲. در بحث پلورالیزم علی‌رغم تأکید مکرر به ساخت‌گرایی تجربه‌دینی، گاه به موارد ذات‌گرایی استناد می‌شود. مانند صراط‌های مستقیم، ص ۱۱ و ص ۱۶۶ و ص ۱۶۷.
۳. اگرچه در جای دیگری به تنوع اقسام تجربه معنوی تفتن دارد «تجربه دینی عبارت است از «مواجهه با امر مطلق و متعالی» این مواجهه در صورت‌های گوناگون ظاهر می‌شود. گاه به صورت رویا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی...» صراط‌های مستقیم، ص ۷.
۴. نگ: سایت خبرگزاری فارس، مقاله جعفر نکونام، نکاتی در باب تشکیک جدید عبد‌الکریم سروش درباره قرآن کریم.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا. (۱۳۳۱). *رسالة النفس*. تهران: انجمن آثار ملی ایران.
۳. ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۵). *فصوص الحکم. تعلیقات ابوالعلا عینی*. چاپ سوم. انتشارات الزهراء.
۴. _____ (۱۴۳۱ق). *الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و الملکیة*. ج ۴. تصحیح محمد عبدالرحمن المرعشی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵. استیور، دان. (۱۳۸۴). *فلسفه زیان دینی*. ترجمه ابوالفضل ساجدی. قم: نشر ادیان.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). *صوفیزم و تائوئیزم*. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران: نشر روزنه.
۷. پترسون، مایکل. (۱۳۸۹). *عقل و اعتقاد دینی*. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات طرح نو.
۸. پرینس، جerald. (۱۳۹۱). *روایت شناسی*. ترجمه محمد شهباء. تهران: نشر مینوی خرد.
۹. رورتی، ریچارد. (۱۳۸۸). *حقیقت پست مدرن*. ترجمه محمد اصغری. تهران: نشر الهام.
۱۰. رضوان طلب، محمدرضا. (۱۳۷۱). *رؤیا از نظر دین و روانشناسی*. تهران: انتشارات شفق.
۱۱. زرکشی، محمدبن عبدالله. (۱۴۲۵ق). *البرهان فی علوم القرآن*. ج ۲. تعلیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: انتشارات دارالفکر.
۱۲. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*. چاپ دوم. تهران: انتشارات صراط.
۱۳. _____ (۱۳۸۷). *صراط های مستقیم*. چاپ هشتم. تهران: انتشارات صراط.
۱۴. _____ (۱۳۸۸). *فربه تر از ایدئولوژی*. تهران: انتشارات صراط.

۱۵. _____ (۱۳۸۶). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: انتشارات صراط.
۱۶. _____ (۱۳۸۷). کلام محمد. مجله دفترهای سبز. سال اول. شماره سوم ص ۳-۵.
۱۷. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۳۸۰). *الاتقان فی علوم القرآن*. تعلیق محمد سالم هاشم. ج ۳ و ۴. قم: نشر فخر دین.
۱۸. صاعی پور، محمد حسن. (۱۳۹۰). *مبانی تحلیل کارگفتی در قرآن کریم*. تهران: نشر دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۹. مجلسی، محمد باقر. (۱۳۷۴). *بحار الانوار*. ج ۱۸. قم: دار مکتبه الاسلامیه.
۲۰. معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۳). *تناسب آیات*. ترجمه عزت الله مولائی نیا. قم: نشر بنیاد معارف اسلامی.
۲۱. واعظی، احمد. (۱۳۸۹). *درآمدی بر هرمنوتیک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۲. هیک، جان. *مباحثی در پلورالیزم*. ترجمه عبدالرحیم گواهی.
۲۳. یعقوبیان، محمد حسن. (۱۳۸۹). *چیستی وحی از دیدگاه غزالی و ملاصدرا*. رساله دکتری.