

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
 سال نهم، بهار ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۱

وحی و رؤیا: بررسی و نقد تئوری «رؤیای رسولانه»

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۵

تاریخ تأیید: ۹۵/۳/۲۰

هادی صادقی *

مرتضی حبیبی سی‌سرا **

محمد مهدی علی‌مردی ***

دین‌پژوهی در دوره معاصر نواندیشان زیادی را به خود دیده است؛ یکی از این نواندیشان دکتر سروش است؛ وی در تاریخ تئوری‌پردازی خود مراحل مختلفی را طی کرده است. اولین گام وی در این راستا با قبض و بسط تئوریک شریعت آغاز شد و با فرضیه بسط تجربه نبوی استمرار یافت. وی در فرضیه اول معرفت دینی را بشری و تاریخی و نسبی پنداشته و در فرضیه دوم یک گام به عقب رفته، متن دین را متحول و تاریخی دانسته است. وی در تئوری جدیدش - که نام «محمد ﷺ راوی رؤیای رسولانه» را بر آن نهاد - گامی دیگر به عقب برداشته است. سروش مدعی است که در این تئوری آخرین پنجره ناگشوده در این باب را باز کرده و فرایند وحی را - برخلاف گذشته - یکسره

* دانشجوی دکترای دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

** دانشجوی دکترای دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

*** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

در رؤیا و خواب خلاصه نموده است. وی نقش پیامبر را راوی و گزارشگر آنها می‌داند. لذا، روشی که سروش برای تفسیر وحی پیشنهاد می‌کند روش تعبیرگرایی است که به زعم وی می‌تواند رقیب جدی برای ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی در تاریخ اسلامی باشد. دکتر سروش در آخرین تئوری خود شش مقدمه ترتیب داده است تا از طریق آن بتواند فرضیه خود را اثبات نماید. نگارنده این مقاله با بررسی و نقد مقدمات و استدلال وی، این تئوری را در نهایت سستی و ضعف یافته است.

واژگان کلیدی: وحی، زبان، رؤیا، رؤیای رسولانه، تجربه دینی، عبدالکریم

سروش.

مقدمه

در طول تاریخ علوم اسلامی، معمولاً دو گفتمان رایج در تفسیر متون مقدس وجود داشته است: گفتمان ظاهرگرایی و گفتمان تأویل‌گرایی. گفتمان ظاهرگرایی به تفسیر ظاهری قرآن بیش از هر چیز بها می‌داد و گفتمان تأویل‌گرایی، علاوه بر ظواهر، دست به تأویل برخی آیات می‌زد. اما اخیراً جریان جدیدی در پی آن است که گفتمان شود. شاید بتوان دکتر سروش را از بنیانگذاران این گفتمان دانست؛ وی در مقالاتی با عنوان «محمد ﷺ راوی رؤیای رسولانه» در پی بیان ادعای جدید است که وحی نبوی را از سنخ رؤیا قرار داده است. گویی نقش پیامبر در آن صرفاً شهود این حقایق در خواب و روایت آن برای دیگران است. سروش، با رؤیا پنداشتن وحی، زبان قرآن را نیز رؤیایی دانسته است. بدین جهت، وی برای فهم آن، روش خواب‌گذاری را پیشنهاد می‌کند. ایشان این طریق تفسیر از متن را تعبیرگرایی نامیده است و روش‌های تفسیری و تأویلی را راهی پرصعوبت و مشقت می‌داند. بر این اساس، ایشان با مطرح کردن نظریه خود از

پارادیمی جدیدی سخن به زبان می‌راند که در گذشته کمتر سابقه‌ای داشته است و، به تعبیر وی، آخرین پنجره ناگشوده وی در باب وحی است. از این رو، دغدغه این نوشتار ارائه تصویری روشن از تئوری جدید سروش و نیز تأملاتی همراه با نقد و بررسی در این باب است.

رؤیای رسولانه در شش گام

سروش برای اثبات گفتمان ادعایی خود، بنابر یک تقریر، شش گام و مرحله را مطرح می‌نماید، که از مقدمات به ظاهر مقبول آغاز کرده، سپس، به استدلال بر مدعای خود می‌پردازد.

مراحل استدلال دکتر سروش در تبیین رؤیای رسولانه بدین قرار است:

۱. وحی محصول مکاشفات و تجربه دینی پیامبر است. لذا، محمد ﷺ، به‌عنوان پیامبر، در مقام وحی مشاهدات و مکاشفات خود را بیان می‌کند.
۲. تمام مشاهدات پیامبر در رؤیا و خواب رخ داده است.
۳. اگر وحی و مکاشفات پیامبر رؤیایی است، پس، قهراً زبان وحی نیز رؤیایی خواهد بود.
۴. اگر زبان وحی رویایی است، در این صورت، زبان آن حقیقی خواهد بود، نه مجازی، کنایی و استعاری. لذا، پیامبر هر آنچه را که در رؤیا دیده است با زبان حقیقی برای دیگران گزارش می‌نماید.
۵. اگر با متنی مواجه شدیم که رؤیایی بوده و زبانش حقیقی باشد، روش فهم آن تعبیرگرایی است.
۶. تئوری‌های رایج (ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی)، هیچ‌کدام، قدرت کافی پاسخگویی به فهم آیات متشابه و نابسامان و پریشان را ندارند. لذا، برای فهم متن باید به تعبیرگرایی رو آورد.

مقدمه اول: وحی به مثابه تجربه دینی

دکتر سروش در اولین مقدمه از استدلال خود از نقطه‌ای آغاز کرده که در گذشته و در تئوری بسط تجربه نبوی از آن سخن به میان آورده بود. (ربک. سروش، ۱۳۷۸: ۳-۱۴) به نظر ایشان، وحی محصول مکاشفات و تجربه دینی پیامبر است. لذا، محمد ﷺ، به‌عنوان پیامبر، در مقام وحی، مشاهدات و مکاشفات خود را بیان می‌کند.

گرچه وی وحی را محصول تجربه و مکاشفه جان پیامبر می‌داند، اما نه مکاشفه تام و کامل بلکه کشفی ناقص و تدریجی‌الحصول که اگر پیامبر عمر بیشتری می‌یافت، وحی و قرآن فربه‌ی و تکامل بیشتری پیدا می‌کرد. ایشان در این باره می‌نویسد:

قرآن، مستقیماً و بی‌واسطه، تألیف و تجربه و جوشش و رویش جان محمد ﷺ و زبان و بیان اوست، محمدی که تاریخی است و در صراط تکامل است و پایه پای زمان پیامبرتر می‌شود، جانش شکوفاتر و چشمش بیناتر می‌گردد و در صید معانی و معارف تیزپنجه‌تر می‌شود... و اگر عمر بیشتری می‌یافت و غواصی را نیکوتر می‌آموخت و حوصله‌ای فراخ‌تر و هاضمه‌ای قوی‌تر می‌یافت، ای بسا که از دریای حقایق، گوهرهای گران‌تر صید می‌نمود و قرآن را فربه‌تر و جهان را توانگرتر می‌کرد. (سروش، ۱۳۹۳: مقاله اول)

از نظر سروش، وحی پیامبر به صورت مخاطب واقع شدن و شنیدن آواهایی در گوش باطنش نیست بلکه محمد ﷺ روایتگر تجارب و مشهوداتی دیداری و شنیداری است که شرح آن را برای ما بازگو می‌کند. لذا، نقش پیامبر همچون گزارشگری جان‌بخش و صورتگری حاضر در صحنه است که وقایع را شرح داده است. (همان)

دکتر سروش برای تأیید این مقدمه به سه دسته از آیات قرآن اشاره می‌کند. (همان) وی تلاش می‌کند تا نشان دهد که نقش پیامبر در وحی نقشی روایت‌گرانه و گزارشگر از مشاهدات خود بوده است. او، با استناد به آیاتی که اوصاف بهشتیان یا جهنمیان یا برخی احوالات فرشتگان را در روز قیامت بیان می‌کند، می‌کوشد که نقش پیامبر را در حد ناظر و راوی نه مخاطب وحی نشان دهد. لذا، در این باره می‌نویسد: «مفسران، با غفلت از نقش روایت‌گرانه پیامبر و با فرض متکلم وحده بودن 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.» (همان)

نقد و بررسی

اولاً، در این که وحی همان تجربه دینی باشد جای تأمل است؛ چراکه از نگاه محققان، نظرات متفاوتی در مورد تجربه دینی وجود دارد؛ شلایر ماخر آن را نوعی احساس درونی و شهودی دانسته، به احساس وابستگی و اتکا به مطلق تعریف می‌نمایند. به نظر وی، این تجربه مستقل از تصورات و مفاهیم است و هیچ نوع مفاد معرفتی ندارد. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۰) ویلیام آلستون، گرچه برای تجربه دینی مفاد معرفتی قایل است، اساس و ساختار تجربه دینی را همانند ادراک حسی می‌داند. (همان: ص ۴۴) لازمه نظریه اول غیرمعرفتی دانستن وحی و لازمه نظریه دوم خطاپذیری آن است که به مقتضای قواعد عقلی و نقلی مردود است. نکته حایز اهمیت این است که حتی اگر تجربه دینی بُعد معرفتی و شهودی داشته باشد، به سبب آن که معرفت حضوری امری بسیط و کلی و محدود است، نمی‌تواند به تنهایی سرچشمه و منشأ آموزه‌ها و عقاید و رفتارهای دینی و حتی شامل گزارش‌های تاریخی و جهان پس از مرگ گردد. (همان: ۴۳)

ثانیاً، اگر وحی را حتی از سنخ کشف عرفانی بدانیم، باز هم این مسئله کلیت ندارد، زیرا از طرفی همواره وحی از سنخ علم حضوری است و ادراک با حواس باطنی نبوده بلکه طبق برخی آیات و روایات، گاهی از سنخ حصولی و با حواس ظاهری بوده است (ر.ک. ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۲۷۸) و از طرف دیگر، مکاشفات عرفانی برای بسیاری از عرفا قابل دسترسی و اکتساب است و به نوعی اهل عرفان می‌توانند در آن شریک‌الذواق باشند، در حالی که وحی نبوی عالی‌ترین درجه مکاشفه است و به پیامبران الهی اختصاص دارد و برای دیگران قابل دستیابی نبوده و نخواهد بود. بدین جهت است که ابن عربی بارها بر این مطلب تأکید داشته، و قایل است که پیامبران اولیای برگزیده الهی‌اند که خداوند شریعت‌هایی را برای آنان مقرر داشته است و غیرپیامبران از این مقام بهره‌ای ندارند و قادر بر درک حقیقت آن از راه ذوق و کشف عرفانی نمی‌باشند. لذا، سخن گفتن درباره آن نیز برای اهل عرفان روا نخواهد بود. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۶) افزون بر این، کشف عرفا امری است که می‌تواند خطا و بطلان در آن راه یابد و چه بسا مشهود عارف اشتباه و باطل باشد ولی در کشف نبوی، به سبب اتصال نبی با خیال منفصل و حریم قدسی آن، هیچ‌گونه مشهود شیطانی و باطل در آن راه ندارد و پیوسته پیراسته از هرگونه خطا و باطلی است. (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴۹)

ثالثاً، تجربه دینی و کشف عرفانی امری قابل اکتساب و عمومی است، در حالی که وحی نبوی برای اندکی از افراد برگزیده و خاص حاصل می‌شود. لذا، مکاشفات عرفانی در مرتبه‌ای نازل‌تر و پایین‌تر از مکاشفات پیامبرانه جای می‌گیرد و، لذا، قابل مقایسه با آن نیست.

رابعاً؛ یکی از لوازم توصیف و تحلیل پدیده‌ها توجه به شواهد درون‌متنی و

نزدیک شدن و سازگاری با آن است که در این مقدمه نادیده انگاشته شده است؛ قرآن وحی را نه تجربه‌ای صرفاً درونی بلکه دریافتی با وساطت بیرونی فرشته وحی می‌داند: به صراحت بر نازل شدن وحی با واسطه فرشته‌ای مستقل و بیرونی تأکید کرده است. (ر.ک. نجم: ۴-۶؛ شعراء: ۱۹۲-۱۹۴؛ تکویر: ۱۹-۲۳؛ نحل: ۱۰۲؛ بقره: ۹۷) مضاف بر این، سخن سروش مبنی بر وحی به مثابه تجربه دینی برخلاف تأییدات روایی و شواهد تاریخی است. (ر.ک. طبرسی، ۱۳۷۹، ج ۵: ۱۷۳؛ معرفت، ۱۴۱۶: ج ۱: ۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۱۸: ۲۶۸)

خامساً؛ وحی در ذات و ساختار خود امری خارق‌العاده و مختص پیامبران است و لذا، دارای صاحب است. و فاعل و نیز قابل وحی بهتر از هر کسی می‌داند که وحی چیست، زیرا او خود وحی را تجربه کرده است و می‌داند از چه مبدئی و چگونه و با چه حالاتی بر وی عارض شده است. بنابراین، باید برای فهم وحی به صاحب آن رجوع شود و بایستی سخن او را جویا شد. اگر در تفسیری توجّهی به صاحب و متولی آن نشود، امری ناقص و ابتر خواهد بود. بر این مبنا است که بهترین روش شناخت وحی، در کنار روش‌های فلسفی و عرفانی، روش نقلی و حیانی است. بر این اساس، گونه‌های وحی طبق نقل قرآن (شوری: ۵۳) سه قسم است: وحی بی‌واسطه، از پشت حجاب و وحی با واسطه فرشته. اما تحلیل دکتر سروش با هیچ‌یک از تبیین‌های قرآن در باب وحی سازگار نیست.

مقدمه دوم: رؤیا ظرف مشاهدات و مکاشفات پیامبر ﷺ

سروش در این مقدمه با طرح این سؤال: مکاشفات پیامبر در کجا رخ داده است؟، می‌کوشد تا نشان دهد که تمام مشاهدات و تجارب و حیانی پیامبر در رؤیا و خواب رخ داده است. به نظر وی، فضای وحی تناسب با فضای رؤیا و

خواب تناسب دارد و نمایانگر خواب گونه بودن نزول آن است و با عالم بیداری قرابتی ندارد. لذا، ایشان می نویسد:

وحی، هرچه باشد، به شهادت تاریخ و به گواهی مآثورات دینی، فضایی متفاوت با فضای بیداری دارد و به زبان ویژه خویش از حقایق سخن می گوید.
(سروش، ۱۳۹۳: مقاله دوم)

عروض وحی چنان خصوصی و درونی و غافلگیرانه و رؤیاباش بود که همه چیزش با حوادث دنیای بیداری از جمله زبانش فرق داشت، مگر تجربه دیدن تخت خداوند بر دوش هشت فرشته در بیداری صورت گرفت که زبانش را زبان بیداری بدانیم؟ (همان)

نبض اصلی مقاله سروش و آن پنجره‌ای که به تعبیر وی تاکنون ناگشوده مانده در این مقدمه است که به زعم خویش، به پدیدارشناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهای پرداخته، به دنبال عبور از تفسیر کلاسیک متن مقدس به ساختارشناسی رؤیایی - روایی می‌باشد. لذا، خود این گونه یادآور می‌شود: «باری، آنچه در این مقال دنبال می‌شود هستی‌شناسی خیال و مثال و حضرات خمس و معرفت‌شناسی آنها نیست، بل پدیدارشناسی خیال و بیان ویژگی‌های روایت رؤیاهاست.» (سروش، ۱۳۹۳: مقاله اول)

وی، سپس، برای اثبات ادعای خود مبنی بر رؤیا دانستن وحی، به چند دلیل استشهاد می‌نماید:

أ. سخن عرفا مبنی بر اینکه وحی را کشف تامّ محمدی دانسته‌اند که اشاره به دریافت اشراقی، معنوی و رؤیایی پیامبر است. وی در این باره می‌نویسد: «عارفان که از "کشف تامّ محمدی" سخن گفته‌اند، اشارت به دریافتی اشراقی و ابرآگاهانه و فوق حسّی و رؤیایی داشته‌اند.» (همان)

ب. استناد به حدیثی از پیامبر که رؤیای صادق یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است و نیز روایتی که رؤیای انبیا را وحی می‌داند.

ج. استناد به برخی شواهد تاریخی مبنی بر فضای خواب‌گونه نزول وحی، که در حین نزول وحی، خوابی سنگین همراه با تعرق به پیامبر دست می‌داد.

د. استناد به دو تجربه معراج و معاد و تأیید آوردن از مفسرانی که معراج پیامبر را تجربه‌ای معنوی و درونی و عروجی روحانی یا رؤیایی دانسته‌اند، نه پروازی جسمانی.

وی همچنین می‌نویسد:

در میان تجربه‌های قدسی و رؤیاهای روحانی پیامبر، دو تجربه بسیار برجسته‌اند: یکی سفر به ماوراء طبیعت و خروج از زمین و عروج به آسمان و گردش در ارض ملکوت و اقلیم هشتم و جابلقا و جابلسا (دو شهر در مشرق و مغرب عالم مثال، به تعبیر شهاب‌الدین سهروردی) و همنشینی و هم‌نفسی با ارواح برگزیدگان و فرشتگان، و دیگری سفر به ماوراء تاریخ و مشاهده سرنوشت پایانی آدمیان در روز رستاخیز و احوال دوزخیان و بهشتیان و شکنجه و شادی ایشان. (همان: مقاله پنجم)

سروش پس از طرح دو تجربه برجسته نبوی: معراج و معاد، با استناد به اقوالی شاذ از برخی مفسران و برداشتی نادرست از کلام علامه طباطبایی، به زعم خود چنین پنداشته که اگر معاد و معراج را روحانی یا حتی رؤیایی بدانیم، نظریه‌اش مقبول‌تر و راه برای پذیرش آن آسان‌تر خواهد بود. (همان)

نقد و بررسی

أ. استناد سروش به کلام عرفا مبنی بر این‌که آنان وحی را از جنس رؤیا می‌دانند، استنادی اشتباه و نارواست، چراکه عارفان، گرچه از کشف تامّ محمدی

و مکاشفه عرفانی سخن رانده‌اند هیچ‌گاه وحی را به طور کلی رؤیا ندانسته‌اند. از این رو، عرفای بزرگی همچون محی‌الدین عربی و قیصری قایل‌اند که وحی نبوی و شریعت جز با وساطت فرشته‌ای واقعی و مستقل صورت نمی‌گیرد و این‌گونه نیست که فرشته وحی امری پنداری و غیرواقعی باشد؛ از نگاه آنان، این نوع وحی صرفاً از طریق جبرئیل، گاهی در حالت بیداری و گاهی در رؤیا، انزال می‌شود. (ربک. ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۲۰؛ قیصری، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۳۵-۱۳۶؛ شعرانی، بی‌تا، ج ۲: ۴۵۳) لذا، منحصر دانستن وحی به رؤیا نه تنها بی‌وجه است بلکه برخلاف صریح کلام عرفاست، چراکه از نظر عرفا، وحی شریعت علاوه بر القای قلبی با تمثّل حسی نیز صورت می‌پذیرد، بدین معنا که گاهی شریعت بر قلب پیامبر نازل می‌شود و گاهی با القای حسی و از طریق حواسّ ظاهری پیامبر بر وی نازل می‌گردد و این القای حسی از طریق دستگاه شنوایی یا سایر دستگاه‌های ادراکی حسی پیامبر است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۳) فیلسوف بزرگ صدرالمتألهین نیز در این مسئله با عرفا هم‌نوا است که رؤیت در خواب فی‌الجمله از صفات پیامبران است ولی بالجمله چنین نیست و اساساً قوام نبوت نیز وابسته به این رؤیاها نیست. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴۴۸) در هر صورت، استناد سروش به کلام عرفا نه تنها تأییدی برای سخن وی نیست، بلکه ادّعای کلی و مطلق وی در انحصار وحی به رؤیا را از اساس ابطال می‌نماید.

ب. در برخی روایات درباره پیامبر آمده که رؤیای صادق یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۱: ۱۷۸) طبق این روایت، که مورد استشهاد سروش است، آنچه اثبات می‌شود تنها رؤیا بودن یک جزء از چهل و شش جزء وحی است. لذا، چهل و پنج جزء دیگر آن از جنس خواب و

رؤیا نیست. گواه بر این مطلب نیز آن است که روایت شده: «وحی پیامبر در مدّت شش ماه به صورت رؤیا بوده است.» (همان) و از آنجا که مدّت نبوت رسول اکرم ﷺ بیست و سه سال بوده است، یک جزء از چهل و شش جزء آن برابر با شش ماه می‌گردد. (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۲: ۷۵) براین اساس، آغاز وحی نبوت با رؤیا بوده است، شاید بدین سبب که قوای بشری بدون آمادگی قبلی توان تحمل نزول فرشته و وحی را ندارد. پس، بدین خاطر با دیدن رؤیاهای صادقانه، زمینه و آمادگی برای مواجهه با فرشته و دریافت وحی در بیداری فراهم شد. (مازندرانی، ۱۴۲۱، ج ۵: ۱۱۷) از این‌جا، حکم روایت دیگر که «رؤیای انبیا وحی است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۱: ۶۴) روشن می‌گردد که در مقام بیان یک نوع از وحی بوده و دخلی به رؤیایی بودن وحی به طور کلی ندارد.

ج. استناد ایشان به برخی شواهد تاریخی مبنی بر فضای خواب‌گونه و رؤیایی نزول وحی از جهاتی قابل مناقشه است:

اولاً، فضای سنگین و مدهوش پیامبر در حین نزول وحی مستلزم آن نیست که این وحی در عالم خواب تحقق یافته باشد. به همین جهت است که انسان می‌تواند در عین اینکه در خواب نباشد ولی با عالم دیگری نیز ارتباط برقرار نماید و از حقایق مطلع گردد، همان‌طور که گزارش‌های برخی عرفا از مکاشفات خود در عالم بیداری نه خواب، چنین چیزی را تأیید می‌نماید. توضیح آن‌که مشاهده با حواسّ ظاهری است ولی مکاشفه با حواسّ باطنی. لذا، می‌شود فرد در بیداری بوده و حواسّ ظاهری او نیز فعال باشد، با این حال، حواسّ باطنی وی نیز مشغول فعالیت باشند. این مسئله امری غریب نیست و نمونه نازل آن را انسان می‌تواند در علوم حضوری و وجدانیات خود تجربه نماید.

ثانیاً، بر فرض دلالت چنین شواهد تاریخی، باز ادعای کلی دکتر سروش در رؤیایی بودن وحی اثبات نمی‌گردد، چراکه این شواهد تاریخی صرفاً همان موارد خاص از وحی را خواب‌گونه می‌دانند. این در حالی است که برخی شواهد تاریخی گویای آن است که نه تنها وحی در خواب نبوده بلکه در بیداری به گونه‌ی تمثّل مادی و قابل ادراک حسی و ظاهری بوده است، که از جمله می‌توان به ماجرای تمثّل فرشته‌ی وحی (جبرئیل) به صورت فردی بنام «دحیة کلبی» اشاره کرد که فردی خوش‌سیما بود و طبق شواهد تاریخی علی‌بن‌أیطالب و برخی صحابه نیز او را با چشم مشاهده نموده‌اند، چنان‌که در غزوة بنی‌قریظه فرشته‌ی وحی به صورت دحیة کلبی در حالی که سوار بر استری بود در بین سپاهیان اسلام نمایان گردید تا آنان را یاری دهد (ابن‌هشام، بی‌تا، ج ۳: ۳۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۰: ۲۱۰ و ج ۲۲: ۳۳). البته، روشن است که تمثّل به معنای تجسم نیست، بدین معنا که فرشته حقیقتاً قالب جسمانی به خود نمی‌گیرد، چراکه حقیقتش مجرد و غیرمادی است بلکه تمثال بشری به اذن الهی به دست فرشته آفریده می‌شود و تمثّل می‌یابد. (ر.ک. ربانی‌گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۱۶) بر این مبناست که ملاصدرای شیرازی می‌نویسد: «آنچه در وحی تمثّل می‌یابد صورتی خیالی که در خارج از ذهن وجود نداشته باشد نیست، چنان‌که کسی که از علم باطن بهره ندارد و در شناخت اسرار وحی و کتاب راسخ نیست پنداشته است. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۷: ۲۵؛ ۲۶؛ ر.ک. مطهری، ۱۳۷۳: ۱۹)

د. دکتر سروش با تأیید آوردن در باب معراج پیامبر از مفسرانی همچون علامه طباطبایی، که به زعم سروش آن را عروجی روحانی دانسته، و نیز با استناد به برخی آرای شاذ که معراج را رؤیایی دانسته‌اند، در صدد تقویت نظر خود برآمده است. این در حالی است که اولاً، علامه در *المیزان* صرفاً به ذکر عدم

استبعاد پرداخته است و اگر به آن نظر متمایل می‌بود، فراین و دلایل آن را ذکر می‌کرد و آن را تقویت می‌نمود.

ثانیاً، طبق صریح کلام علامه، معراج امری رؤیایی نبوده و براساس شواهد و دلایل فراوان در خواب رخ نداده است. لذا، سروش به دلیل تفتن به این مسئله در مقام توجیه نظریه خود برآمده و اصرار علامه مبنی بر رؤیایی نبودن وحی را ناشی از متافیزیک وی دانسته است. (رک. سروش، ۱۳۹۳، مقاله پنجم)

علامه طباطبایی در مقام نفی معراج رؤیایی بر این باور است: که از آن‌جا که آیه در مقام بیان امتنان و قدرت والای الهی و ثنای اوست، لذا، چنین قدرت‌نمایی الهی با خواب و رؤیا دانستن آن ناسازگار است. با توجه به آن‌که خواب نزد عموم جامعه جز تخیل نیست و هر انسانی می‌تواند از آن برخوردار باشد، رؤیا بودن مسئله معراج با امتنان و قدرت‌نمایی قادر متعال سازگار نبوده و خلاف حکمت الهی است. مضافاً بر اینکه ظاهر برخی آیات قرآن (اسرا: ۱؛ نجم: ۱۷ - ۱۸) احتمال رؤیا بودن معراج را رد می‌کند. (رک. طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۳: ۲۳)

ثالثاً، اثبات رؤیایی بودن قسمتی از تجارب پیامبر - آن‌هم تجربه معراج - منطقاً دلیل بر رؤیایی دانستن تجربه وحی نیست. بر این اساس، نمی‌شود از موجبه جزئیة قضیه‌ای کلی و فراگیر ساخت و به همه موارد سرایت داد. عجیب این‌جاست که به گمان سروش این اشارات راه را برای درک ادعای کلی‌اش هموارتر و منکران را خاضع می‌کند. (سروش، ۱۳۹۳: مقاله پنجم) از این‌جا، بطلان رؤیایی دانستن مسئله معاد که نزدیک به یک‌سوم آیات قرآن را تشکیل می‌دهد بیشتر نمایان می‌شود.

مقدمه سوم: زبان رؤیاگونه وحی

اگر وحی و مکاشفات پیامبر در خواب بوده و رؤیایی است، پس، قهرماً زبان

وحی نیز رؤیایی خواهد بود. سروش در این باره می‌نویسد: «او پیامبر بود. حقایق خود را بر او به زبان ویژه رویا عرضه می‌کردند و او حکایت آنها را با ما "بیداران" بازمی‌گفت. "زهی مراتب خوابی که به زبیداری است" (همان: مقاله اول)

به نظر وی، همان‌گونه که فضای وحی رؤیایی است، ساختار روایی قرآن نیز رؤیایی است. لذا، زبان قرآن نیز سراسر رؤیایی و نمادین است. از همین رو، نمی‌توان از آن توقع زبان بیداری را داشت و با آن معامله هوشیارانه را کرد. (ر.ک. همان: مقاله دوم)

ایشان در تحلیل این مطلب یادآور می‌شود:

اگر پدیداری به نام وحی داریم که محصول حالتی ناهشیار و نامتعارف است، آنگاه باید باور کنیم که زبانش هم نامتعارف است، حتی اگر مشابه زبان ما باشد. و این عین همان باوری است که ما درباره همه خواب‌ها داریم و بی‌تکلف و بی‌تأمل، به دنبال خوابگزاری می‌رویم. (همان)

سروش برای اثبات رؤیایی بودن زبان وحی به برخی نشانه‌های زبانی و ساختاری قرآن استناد می‌کند. وی از جمله شواهد ساختاری دال بر مدعای خود در قرآن را وجود تکرارهای فراوان، نظم پریشان و گسست بین آیات قرآن و نیز وجود برخی امور پارادوکسیکال در زبان وحی می‌داند. (ر.ک. همان: دوم و سوم)

نقد و بررسی

اولاً، دکتر سروش با اتکا به پذیرش رؤیا بودن خود وحی و فضای آن، در پی اثبات رؤیایی بودن زبان وحی است. اما همان‌طور که گذشت، نه تنها دلیلی بر رؤیا دانستن وحی و فضای آن نداشته بلکه در بسیاری از موارد، دلایل و شواهدی بر خلاف آن وجود دارد، که در مقدمه قبلی بیان شد.

ثانیاً، شواهدی که ایشان از آیات قرآن آورده تا از آن برای رؤیایی بودن زبان قرآن استفاده نماید، بر مدّعی وی دلالت ندارد، بلکه دلایل ایشان اعم از مدعاست، چراکه حالت خواب و بیداری را شامل می‌گردد.

ثالثاً، شواهد وی، بر فرض تمامیت، نهایت آن‌چه را که منطقیاً اثبات می‌کند فقط همان نمونه‌هاست؛ ایشان چگونه با تکیه بر تعدادی از آیات قرآن، حکمی عام و فراگیر برای تمام قرآن صادر می‌کند و شواهد دیگری از قرآن و تاریخ و روایت را که به صراحت وحی در بیداری را تأیید می‌کند نادیده می‌گیرد و فتوا به رؤیایی بودن زبان وحی می‌دهد؟!

رابعاً، هدف قرآن هدایت و سعادت بشر است (بقره: ۱۸۵) و این هدف با بیان معماگونه و رمزی برآورده نمی‌گردد. بر این اساس، زبان آن نیز زبانی معماگونه و رمزآلود و رؤیایی نیست، بلکه زبانی همگانی و متناسب با سرشت مشترک (فطرت) انسان‌هاست، گرچه درجات فهم و ظرفیت بهره‌مندی انسان‌ها از آن متفاوت باشد. بر این مبنا، زبان قرآن زبانی مشترک و عام و جهانی است و با زبان خواب‌گونه و خاص و نیازمند تعبیر سازگار نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۷۹ - ۱۸) و اگر این‌طور بود، نه تنها با غرض هدایتگری آن ناسازگار بود بلکه بر خلاف حکمت نیز می‌بود.

خامساً، تکرار مطلبی به دلیل ارزش و اهمیت آن و تأکید بر مطالب مهم‌تر نه تنها ایرادی ندارد بلکه داستان‌های تکراری با توجه به ألسنه و تعابیر متنوع آن و أغراض مختلف و نتایج متفاوتی که دربردارند، بیانگر حکمت صاحب سخن است. (ربک. همان: ۱۰۶ - ۱۱۰)

سادساً، قرآن کتابی فروفرستاده برای هدایت انسان است و مشتمل بر کلیاتی

است برای تأمین این غرض و برای برآوردن سعادت آدمی. بدین منظور و برای تأمین این هدف به اندازه نیاز قصص، حکمت، تاریخ و علم و معرفت را بیان نموده است؛ قرآن کتاب فلسفه نیست که سراسر آن استدلال فلسفی باشد یا کتاب داستان و رمان نیست که صرفاً داستان‌پردازی کند و نیز کتب علمی محض نیست که با روش‌های متعارف علوم به دنبال پرده برداشتن از اسرار طبیعت باشد، گرچه مشتمل بر اینها نیز می‌باشد. (رک. همان: ۱۱-۱۰۱) بنابراین، اگرچه محاسن بسیاری از کتب بشری را دارد ولی صرفاً اختصاص به آنها ندارد و توقع این‌که کسی آن را کتابی تماماً علمی یا فلسفی یا داستانی یا تاریخی بداند، انتظاری نابخاست.

مقدمه چهارم: زبان رؤیا عاری از مجاز و کنایه

اگر زبان وحی رؤیایی است، در این صورت، بیان آن حقیقی خواهد بود، نه مجازی، کنایی، استعاری یا هرگونه دیگر. لذا، پیامبر هر آن‌چه را که در رؤیا دیده است را با زبان حقیقی برای دیگران گزارش می‌نماید. سروش در این‌باره یادآور شده است:

در زبان رؤیا، مجاز و کنایه راه ندارد، یعنی الفاظ بر غیر معانی حقیقی‌شان حمل نمی‌شوند، گرچه برای فهمیدنشان به کتاب لغت مراجعه نمی‌توان کرد، بلکه باید از شیوه خوابگزاری بهره جست. (سروش، ۱۳۹۳: مقاله اول)

وقتی محمد ﷺ از گرفتن خورشید و ستارگان، قرآن شنیدن جنیان، سجده فرشتگان بر آدم و بال‌های دوگانه و سه‌گانه و چهارگانه آنان، شهاب‌های ثاقب و طرد دیوان، نوزده نفر بودن آتش‌بانان، نشستن خدا بر تخت و آمدنش در صفوفی از ملائکه، پرشدن آسمان و زمین از نور خداوند، نزول ملائکه در شب قدر و باغ‌های پر از موز و انار و انگور در قیامت و... سخن می‌گوید. اینها عین رؤیاها

و مکاشفات اوست، روایتگرش خود اوست و روایتش هم بر سبیل مجاز و نماد

نیست اما فهمش البته محتاج خوابگزاری است. (همان: مقاله اول)

سروش در جواب این که انکار مجاز و استعاره و کنایه در قرآن تمام لطافت‌ها و زیبایی‌های بیانی و ادبی قرآن را می‌زداید، از جایگزینی آن با «تعبیر» سخن به میان آورده است: «شگفت‌انگیز است که این عزیزان نفی مجاز را دیده‌اند اما گویی اثبات "تعبیر" را ندیده‌اند! من اگر، به زعم آنان، استعاره را از متن مقدس زدوده‌ام، تعبیر را بدان افزوده‌ام، یعنی آنچه را دیگران به تأویل کسب می‌کردند، من از راه تعبیر فراهم می‌آورم.» (همان: مقاله چهارم) وی سپس، با توجه به نقش بی‌بدیل استعاره و کنایه و مجاز در کلام، جانشین‌ناپذیری تعبیر از آنها را پذیرفته و سپس از سخن خود تنزیل کرده است. (همان)

نقد و بررسی

این مقدمه بر فرض رؤیا بودن وحی و زبان آن متکی است و، همان‌طور که بیان شد، این فروض از اساس نادرست بوده و دلیل و شاهدهی برای اثبات آن وجود ندارد.

مقدمه پنجم: خواب‌گزاری یگانه روش مواجهه با متن رؤیایی

اگر با متنی مواجه شدیم که رؤیایی بوده و زبانش حقیقی باشد، روش فهم آن نه قبول ظاهرگرایی و نه پذیرش تأویل‌گرایی است، بلکه یگانه روش تفسیر درست این متن از راه خواب‌گزاری و تعبیرگرایی است.

دکتر سروش در این مقدمه می‌کوشد که با تکیه بر مقدمات پیشین و با توجه به رؤیایی بودن زبان وحی و حقیقی بودن آن، استفاده از روش خواب‌گزاری را، به‌جای سایر روش‌های تفسیر، پیش رو نهد: «خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش باز هم رمزآلود و مه‌آلود است و نیازمند خواب‌گزاری، و زبان آن را

معادل زبان بیداری گرفتن خطایی مهلک و عظیم است. این مغالطه که باید آن را مغالطه خوابگزارانه نامید.» (همان: مقاله اول)

به گمان سروش، قرآن خواب‌نامه پیامبر است و، در حقیقت، گزارش حقایقی است که در خواب به پیامبر الهام شده است. لذا، برای فهم چنین پدیدار رؤیایی، نیاز به خواب‌گزاری و تعبیر را پیشنهاد می‌کند:

قرآن که «خوابنامه» اوست، نیازمند خوابگزاران است تا حقایقی را که به زبان ویژه رؤیا بر او پدیدار شده‌اند به زبان شهادت برای ما بازگویند و زبان خواب را به زبان بیداری برگردانند و تعبیر را به جای تفسیر و تأویل متن نشانند و بی میانجی زبان، خود را به جهان پرغموض و پررموز رؤیا نزدیک کنند و چشم ما را به عکس مهرویان بستان خدا بکشایند. (همان: مقاله دوم)

طبق دیدگاه دکتر سروش، پیامبر دارای دو نوع مکاشفه است: یکی مکاشفه مجمل و بی‌صورت که در آن هیچ صورتی از زبان، زمان، مکان و علیت وجود ندارد و دیگری مکاشفه مفصل و صورت‌دار (مصور) که با مشارکت و فعالیت خرد و خیال پیامبر تفصیل یافته، صورت زبان و زمان و مکان به خود می‌گیرد. لذا، کشف صورت‌بندی‌شده پیامبر ادامه و در طول کشف بی‌صورت اوست. قرآن نیز در نگاه سروش گزارش از همین کشف مصور پیامبر است. به نظر می‌رسد، طبق این نگاه، برای فهم قرآن [که روایت کشف مصور پیامبر است] بایست به تعبیر روی آورد و از طریق ورود به عالم کشف نبوی که مخصوص عرفاست آن را تعبیر کرد. بر این اساس، چه بسا معبران واقعی قرآن عرفا هستند که از راه شرکت در اذواق پیامبر درصدد فهم تعبیر آن برمی‌آیند. بنابراین، کار معبر برداشتن قشرها و پوسته‌های ظاهری و عریان کردن لب و هسته‌های کشف نبوی است. به همین سبب، به آن نام خواب‌گزاری می‌دهند. وی در این باره می‌نویسد:

در این دیدن‌ها و شنیدن‌ها، خرد و خیال رسول فعال‌اند و بر کشف‌های بی‌صورت او صورت زبان و زمان و مکان می‌بندند، و بر هسته بصیرت‌های او پوسته‌های اعراض می‌تنند و جامعه تاریخ و طبیعت می‌پوشانند. دریدن این پوسته‌ها و برداشتن ماسک‌ها و صورتک‌ها، و عریان کردن هسته‌ها وظیفه خواب‌گزاران و خدمت‌گزارانی است که پس از رسول علیه السلام در می‌رسند و ساقی‌وار دماغ روحانیان را تر و شبستان‌شان را منور می‌کنند. (همان: مقاله پنجم)

بدین ترتیب، دکتر سروش نقش اصلی و بی‌بدیل را به عرفا می‌دهد و مدخل ورود به دنیای کشف رسولانه و بهترین راهنما برای این کار را تجربه عرفانی می‌داند: «تجربه عارفانه که با تجربه پیامبرانه قرابت و شباهت بسیار دارد، بهترین مدخل برای ورود به دنیای شگفت رسولان الهی و بهترین نقشه راهنما برای گردش در آن فضای روحانی است.» (همان: مقاله چهارم)

نقد و بررسی

اولاً، بر فرض پذیرش مقدمات پیشین، باز هم این مقدمه دچار اشکال است، چراکه می‌توان متنی را رؤیایی و زبانش را حقیقی دانست ولی قایل شد که این متن نیازمند تعبیر نیست. به سبب آنکه رؤیاها دو گونه‌اند: یکی رؤیاهای صریح که صاحب رؤیا در آن هیچ‌گونه تصرفی نمی‌کند و به طور روشن می‌توان به معنا و حقیقت آن منتقل شد و دوم رؤیاهای غیرصریح که نفس صاحب رؤیا در آن با حکایت و تمثیل تصرف کرده و انتقال به معنای آن نیازمند تعبیر است. (ربک، طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۱۱: ۲۷۲)

توضیح مطلب آن‌که هنگامی که نفس از راه ارتباط با عالم غیب حقایقی را مشاهده می‌کند، اگر آن‌چه مشاهده شده بدون تصرف قوه متخیله وارد حافظه

شود، در این صورت، حقیقتی که دریافت شده است نیاز به تعبیر (در صورت وقوع آن در خواب) یا تأویل (در صورت وقوع در بیداری) ندارد. ولی اگر قوه متخیله در آن دخل و تصرف کند، در این صورت، نیازمند تعبیر یا تأویل است. بر این اساس، اگر دخل و تصرفات قوه متخیله اندک و متناسب باشد، تعبیر و تأویل آسان خواهد بود، مانند اینکه دشمن را به صورت مار یا عقرب یا علم را به صورت شیر مشاهده کند. ولی اگر تصرفات متخیله مکرر و غیرمتناسب باشد، در این صورت، تعبیر و تأویل دشوار خواهد بود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۲۰۰-۲۰۱)

این مطلب زمانی بیشتر نمایان می‌گردد که با توجه به ظواهر و قراین قرآنی (برای نمونه، ر.ک. زخرف: ۳؛ یوسف: ۲؛ قیامت: ۱۷-۱۸) و شواهد روایی و تاریخی، مانند تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی، مدلل گردد و روشن شود که نقش پیامبر در قرآن - چه در مرتبه عقلی و چه در مرتبه خیالی و حسی - قابل بوده و آیات قرآن - چه به لحاظ معنایی و چه به لحاظ لفظی - از جانب خداوند و با واسطه جبرئیل بر پیامبر نازل شده است. (ر.ک. ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۲۲۲)

ثانیاً، عرفا هیچ‌گاه نمی‌توانند به دنیای کشف رسولانه وارد شوند و شریک الأذواق در آن باشند، زیرا وحی، گرچه می‌تواند از سنخ کشف و شهود پیامبرانه باشد، هیچ‌گاه برای عارفان قابل دسترسی و دریافت نیست و دستیابی به منازل و مراتب آن در قلمرو هیچ عارفی نیست. بدین دلیل، عرفای بزرگ اسلامی صریحاً قایل اند که هیچ‌گاه نمی‌توانند در تجربه پیامبرانه شرکت جویند و آن را درک نمایند.

ابن عربی می‌نویسد:

شرط اهل طریقت درباره مقامات و احوالی که از آنها خبر می‌دهند این است که از طریق ذوق باشد و کسانی که پیامبر صاحب شریعت نیستند، یعنی نه از

نبوت تشریحی بهره‌ای دارند و نه از رسالت، در این باره از ذوق عرفانی بهره‌ای ندارند. بنابراین، چگونه درباره‌ی مقامی سخن بگوییم که به آن نرسیده‌ایم یا از حالی سخن بگوییم که نچشیده‌ایم؟ بر این اساس، سخن گفتن در این باره بر ما حرام است؛ ما جز در آنچه می‌توانیم ذوق کنیم سخن نمی‌گوییم. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۲۶)

بدین جهت است که عرفا قایل‌اند که نهایات اولیا بدایات انبیا است و نمی‌توان حالتی از حالات پیامبران را ذوق کرد و شریک‌الأذواق در تجارب آنان شد و شهود مقام رسول برای غیررسول ممنوع است. (ر.ک. همان: ج ۲: ۵۳-۵۱)

مقدمه ششم: تعبیرگرایی تنها تئوری کارآمد

تئوری‌های رایج (ظاهرگرایی و تأویل‌گرایی)، هیچ‌کدام، توان کافی برای پاسخگویی به فهم آیات متشابه و نابسامان و پریشان را ندارند. لذا، برای فهم متن باید به تعبیرگرایی روی آورد، به دلیل آنکه این تئوری، علاوه بر این که از تکلف کمتری نسبت به سایر تئوری‌ها در حل آیات متشابه برخوردار است، از سازگاری درونی و فراگیری بیشتری نسبت به نظریه‌های دیگر بهره‌مند است.

ایشان درباره‌ی فرضیه کم‌تکلف خود می‌نویسد:

چنین است که قول به رؤیای رسولانه حجم عظیمی از تعبیرات مجازی را از قرآن می‌زداید و نیاز به تأویل را از میان برمی‌دارد و عبارات قرآن را بر معانی ظاهری‌شان باقی می‌گذارد. بنگرید که مفسر دانای تفسیر المیزان چه تکلفی می‌ورزد تا معنای معقول و «علم» پسندی از آیاتی به دست دهد که می‌گویند شهاب‌های آسمانی دیوان را می‌رانند. (سروش: ۱۳۹۳: مقاله اول)

به ادعای دکتر سروش، تئوری وی سازگاری درونی و فراگیری بالاتری نسبت به سایر نظریه‌های تأویل‌گرایی و ظاهرگرایی دارد و بهتر می‌تواند قرآن، به‌ویژه

آیات متشابه و پارادوکسیکال، را تبیین نماید. لذا، این تئوری بر سایر نظریه‌های رقیب رجحان و برتری دارد:

نظریه رؤیای رسولانه با هیچ ظاهر قرآنی معارضه ندارد و سوم شخص بودن رسول و پریشانی آیات و آشفتگی زمان و پارگی رشته علیت، و تعارض‌های علم و وحی و ویژگی‌های جغرافیایی و قبیلگی احکام، و اسطوره‌های تاریخی و مناظر اخروی، و صفات و شئون الهی، و شرایع و اخلاقیات و محکمت و متشابهاات را به خوبی فرامی‌گیرد و توضیح می‌دهد. چنین مدلی را چرا رها کنیم و به مدلی روی آوریم که برای توضیح هر یک از آن موارد، محتاج تکلفی و تأویلی است؟ (همان: مقاله چهارم)

نقد و بررسی

اولاً، سروش مدعی است که نظریه وی از پاسخگویی و سازگاری درونی و فراگیری بیشتر و تکلف کمتری نسبت به نظریه‌های رقیب برخوردار است و با هیچ ظاهر قرآنی معارضه ندارد، در حالی که در مقدمات پیشین گذشت که نه تنها نظریه وی برخلاف بسیاری از آیات قرآن است بلکه تکلفاتی که در نظریه سروش وجود دارد نه تنها کمتر از تکلفات نظریه تأویلی نیست بلکه بیشتر نیز می‌باشد، چراکه برخلاف بسیاری از آیات قرآنی و دلایل درون‌متنی، از قبیل خطابات با قُل و انزال و ایحاء و نیز انحصار انواع وحی در سه نوع وحی بی‌واسطه یا از پس پرده یا به واسطه فرشته (شوری: ۵۱) می‌باشد.

ثانیاً، فرضیه رؤیای رسولانه از سازگاری درونی برخوردار نیست، بلکه شواهد روایی و دلایل تاریخی فراوانی علیه آن وجود دارد که فراگیری آن را عملاً دچار اشکال می‌کند و با روایات متعدد ناسازگار است، بدلیل آن که در برخی روایات وحی را صریحاً در بیداری دانسته و حتی به صورت مشاهده حسی دانسته است، مانند تمثّل جبرئیل به صورت دحیه کلبی، و، از سوی دیگر، با شواهد تاریخی و

گواهی ناظران عینی ناسازگار است.

نتیجه‌گیری

بنابر آنچه گذشت، فرضیه‌ی رؤیای رسولانه در تمامی یا اکثر مقدماتش مخدوش بود و مقدمات استدلال سروش هریک بالجمله یا فی‌الجمله دچار اشکال‌اند، و اثبات شد که نه وحی قابل مقایسه با تجربه‌ی دینی و عرفانی است و نه اینکه تماماً ظرف آن می‌تواند عالم رؤیا و خواب باشد و بالطبع، زبان آن نیز رؤیایی نخواهد بود. لذا، استفاده از روش خواب‌گزاری نیز در آن ناکارآمد و نارسا خواهد بود و روش تعبیرگرایی وی در صورتی می‌توانست درخور توجه باشد که همه‌ی رؤیاهای منحصر در رؤیای غیرصریح و نیازمند تعبیر می‌بود، در حالی که بسیاری از رؤیاهای صریح و عاری از دخل و تصرف صاحب آن است و نیازی به تعبیر نخواهند داشت. بدین ترتیب، نظریه‌ی سروش نه تنها تکلف کمتری از رقبای خود ندارد بلکه قدرت پاسخگویی نسبت به بسیاری از آیات و روایات و شواهد عقلی و نقلی را ندارد. به همین دلیل، این نظریه از سازگاری درونی و فراگیری ادعایی وی را ندارد و نمی‌توان آن را به‌عنوان نظریه‌ای قابل عرضه اثبات و از آن دفاع کرد.

کتابنامه

- ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکّیة*، لبنان: داراحیاء التراث العربی.
- ابن‌هشام، عبدالملک (بی‌تا). *السیرة النبویة*، بیروت: دارالمعرفة.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *دین‌شناسی*، ج ۵، قم: اسراء.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۱). *وحی‌شناسی*، قم: راند.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). *بسط تجربه نبوی*، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- _____ (۱۳۹۳). *محمد ﷺ راوی رؤیای رسولانه*.
- شعرانی، عبدالوهاب (بی‌تا). *الیواقیت و الجواهر*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۱) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، قم: اسماعیلیان.
- طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۹). *مجمع البیان*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶). *الوافی*، اصفهان: مکتبه الإمام امیرالمؤمنین.
- قیصری، داود (۱۳۸۲). *شرح فصوص الحکم*، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- مازندرانی، ملاصالح (۱۴۲۱). *شرح اصول الکافی*، تصحیح سیدعلی عاشور، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). *نبوت*، تهران: صدرا.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۱۶). *التمهید فی علوم القرآن*، قم: موسسه النشر الإسلامی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی‌تا). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، قم: مصطفوی.
- محمدبن ابراهیم (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.