

# **Exegesis or Interpretation: A Comparative Study of Mohammad Hoseyn Tabatabai's "Interpretation" Theory and Abdolkarim Soroush's "Apostolic Dreams" Theory<sup>1</sup>**

**Hoseyn Imami**<sup>\*</sup>

**Bijan Abdolkarimi**<sup>\*\*</sup>

(Received: 2021-03-01; Accepted: 2021-07-18)

## **Abstract**

A comparative look at Tabatabai's theory of "interpretation" and Soroush's theory of "apostolic dreams" shows that both of them do not consider the sacred text to be confined to its historical structure, and think about the truth and essence of the sacred text behind its appearance. The theory of interpretation, which is the arc of ascent, the opposite of the arc of descent, and means discovering the connection between the existing Quran and its objective truth (i.e. the Hidden Book or the Mother of the Book), is superior to the theory of apostolic dreams for various reasons: 1. Theory of interpretation is consistent with the Semitic, Hebrew and Islamic traditions 2. It covers all evidence at the same time 3. It is in full accordance with the appearance of the Quran 4. It accepts the holiness and humanity of the Quran 5. It can respond to the concerns mentioned in the sixth article of the Apostolic Dreams, which made Soroush consider the Quran to be man-made and dreamlike 6. Adopting a mystical approach and employing the theory of interpretation of "the Mother of the Book" has caused Tabatabai, unlike Soroush, to go beyond the knowledge of propositions and reach existential and intuitive knowledge. But Soroush, by accepting the expansion of prophetic experience and apostolic dreams, has eliminated the problem instead of solving it.

**Keywords:** Interpretation, Apostolic Dreams, Mohammad Hoseyn Tabatabai, Abdolkarim Soroush.

---

1. This article is taken from: Hoseyn Imami, "A Comparative Study between Traditional and Modern Hermeneutics Based on the views of Mohammad Hoseyn Tabatabai, Abdollah Javadi Amoli, Abdolkarim Soroush and Mohammad Mojtahed Shabestari", 2021, PhD Thesis, Supervisor: Bijan Abdolkarimi, Faculty of Literature and Humanities, Islamic Azad University Central Branch, Tehran, Iran.

\* PhD Student in Western Philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran- Iran. ehosayn973@gmail.com.

\*\* Associate Professor, Department of Philosophy, North Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran- Iran. (Corresponding Author)b-abdolkarimi@iau-tnb.ac.ir.

# پژوهش‌های ادیبانی

سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۸۳-۱۰۱

«مقاله پژوهشی»

## تأویل یا تعبیر: بررسی مقایسه‌ای نظریه «تأویل» محمدحسین طباطبایی و نظریه «رؤیاهای رسولانه» عبدالکریم سروش<sup>۱</sup>

حسین امامی\*

بیژن عبدالکریمی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷]

### چکیده

نگاهی تطبیقی به نظریه «تأویل» طباطبایی و نظریه «رؤیاهای رسولانه» سروش نشان می‌دهد که هر دوی آنها کُنه متن مقدس را محصور در ساختار تاریخی‌اش نمی‌دانند، و به حقیقت و باطن متن مقدس در پس ظواهرش می‌اندیشند. نظریه تأویل که قوس صعود و خلاف قوس تنزیل و انزال، و به معنای کشف ارتباط میان مصحف موجود با حقیقت عینی‌اش (یعنی کتاب مکنون، ام‌الکتاب) است، به دلایل گوناگونی بر نظریه رؤیاهای رسولانه برتری دارد؛ نظریه تأویل ۱. با سنت سامی، عبری، اسلامی سازگار است؛ ۲. هم‌زمان همه شواهد را پوشش می‌دهد؛ ۳. با منطوق قرآن انطباق تام دارد؛ ۴. قدسیت و بشری بودن قرآن را هم می‌پذیرد؛ ۵. می‌تواند به دغدغه‌های مذکور در مقاله ششم رؤیاهای رسولانه، که سروش را به بشری و رؤیایی‌انگاشتن قرآن سوق داده است، پاسخ دهد؛ ۶. رویکرد عرفانی و اشراق نظریه تأویل از ام‌الکتاب باعث شده است طباطبایی، برخلاف سروش، از معرفت گزاره‌ای فراتر رود و به معرفت وجودی و شهودی برسد، اما سروش با پذیرش بسط تجربه نبوی و رؤیاهای رسولانه به جای حل مسئله به حذف آن روی آورده است.

**کلیدواژه‌ها:** تأویل، رؤیاهای رسولانه، محمدحسین طباطبایی، عبدالکریم سروش.

۱. برگرفته از: حسین امامی، نگاهی تطبیقی به اصول هرمنوتیکی محمدحسین طباطبایی، عبدالله جوادی آملی، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری، رساله دکتری، استاد راهنما: بیژن عبدالکریمی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکزی، تهران، ایران، ۱۴۰۰.

\* دانشجوی دکتری فلسفه غرب - واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی تهران - ایران  
Ehosayn973@gmail.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران - ایران (نویسنده مسئول)  
b\_abdolkarimi@iau-tnb.ac.ir

## مقدمه

بعد از ظهور معرفت‌شناسی کانت و تمرکز بیشتر فیلسوفان بر نحوه شکل‌گیری معرفت و مباحث استعلایی در باب فهم بشری، در حوزه‌های مختلف معرفتی تلاطم و تحولات چشمگیری به وقوع پیوست؛ بشر که در حاشیه، تماشاجی و منفعل محض بود، اینک در مرکز فرآیند معرفت قرار گرفته است و فعالانه با نحوه بودن و نگاه خویش نقش‌آفرینی می‌کند. همچنین، در سازوکار وجود و تحقق فهم، سهم بسیار برای خود قائل می‌شود. هرمنوتیک جدید و نظریه‌های تفسیری، که فرزند خلف معرفت‌شناسی به حساب می‌آیند، تمامی افق‌های معرفتی بشری را زیر سلطه و نفوذ خود درآورده‌اند و در این میان متن، از جمله متون مقدس، بیشترین توجهات و واکاوی‌ها را به خود جلب کرده است؛ و سرانجام سرّ تنوع‌ها اعم از تفاوت‌ها، تغایرها و تعارض‌ها در تفسیر مکشوف، و برای اهل فن آشکار شد که هر کدام از مفسران نظریه یا نظریه‌هایی داشته‌اند که در فهم متن راهنما و جهت‌بخش آنها بوده است. بنابراین، اتقان هر تفسیری در گرو نظریه‌ای است که مفسر به کار برده است.

در عصر نظریه‌پردازی تفسیری عبدالکریم سروش از پژوهشگرانی است که بیشترین توجه‌ها و نقادی‌ها مرتبط با نظریه‌های او بوده است. او معتقد است دستاورد رویکرد هرمنوتیک سنتی رایج میان مفسران اسلامی با دنیای مدرن، با تمامی مؤلفه‌ها و مقوماتش نشان می‌دهد که این روند با مشکلات و بن‌بست‌های متعددی روبه‌رو شده، و قدرت اقناع کنشگران این حوزه را از دست داده است. به نظر می‌رسد نظریه تأویل نیز به منظور گشودن مسیری نو برای عبور از ابهامات و پرسش‌های بی‌پاسخ در روند رایج در میان پژوهشگران متن‌پژوهی اسلامی شکل گرفته است. سروش تا کنون چند الگو و نظریه کلان از جمله «قبض و بسط تنوریک شریعت»، «بسط تجربه نبوی» و «رؤیایی بودن زبان وحی» را مطرح کرده است. بسط تجربه نبوی و بشری‌انگاشتن متن مقدس از افراطی‌ترین نظریات او است. نظریه «رؤیاهای رسولانه» که تقریباً در طول دو نظریه قبلی است مدعی است که بی‌بدیل است و می‌تواند تمامی شواهد مربوط در تفسیر را پوشش دهد. از دیگر سو، محمدحسین طباطبایی، مفسر نامدار، با نظریه «تأویل» و تعریف ویژه‌اش از آن تفسیر المیزان را نگاشته است. مقایسه این دو نظریه از این دو متفکر برجسته که هر کدام دارای متافیزیک، ریشه، لوازم و توابع در خور توجهی است می‌تواند از جهات متعدد مهم باشد، از جمله اینکه نشان می‌دهد کدام یک الگو و نظریه برتر در فهم متن مقدس است و کدام یک می‌تواند هم‌زمان از جنبه الهی، بشری، تاریخی و فراتاریخی کتاب مقدس صیانت کند.

بی‌تردید هر نظریه تفسیری محصول دغدغه‌ها و امیدها و با هدف واسطه‌گری میان متن و مخاطبانش است. پژوهش پیش‌رو از طریق مقایسه و تطبیق در صدد پاسخ به این پرسش است که: کدام یک از این دو نظریه با هزینه متافیزیکی کمتر و سازگاری بیشتر با سرشت متن می‌تواند شواهد بیشتری را پوشش دهد و در عین حال با سنت فکری سامی، عبری، اسلامی نیز انطباق بیشتری داشته باشد؟

### حقیقت تأویل

مسئله تأویل، با تعریف خاص طباطبایی از آن، از واژگان کلیدی و جهت‌بخش در رویکرد تفسیری‌اش به حساب می‌آید. طرح حقیقت تأویل با تعریف نو و بی‌سابقه طباطبایی رسالت‌های گوناگونی بر دوش دارد؛ یکی از آنها هشدار و نهیب بر قرآن‌پژوهان و مفسران است که در لایه‌های بیرونی قرآن توقف نکنند و آن را همان ظواهر امر و نهی و قصه‌ها و مثل‌ها نپندارند، بلکه در مواجهه با آن باید گستره چشم‌انداز خود را بیشتر توسعه دهند و با سلوک معنوی و مجاهدت‌های بی‌امان در صبرورت و ارتقای روحی و شخصیتی خویش بکوشند تا وجودشان هم‌سنخ مراتب وجودی قرآن شود و در نهایت در پس الفاظ و شبکه‌های مفهومی به کتاب مکنون و کُنه آن نایل شوند.

طباطبایی قبل از تعریف «تأویل» در اصطلاح قرآن، درباره معنای لغوی‌اش با توجه به کاربردهایش در قرآن کاوش می‌کند و بدون تحمیل معنای مفروض از جانب خویش می‌کوشد قرآن را استنطاق کند تا نه‌تنها در تفسیر آیه‌ها، بلکه حتی در دست‌یابی به مفردات نیز از کاربردهای آنها در قرآن کمک بگیرد. یکی از آن نمونه‌ها ماجرای سفر موسی علیه السلام و خضر علیه السلام است. در این مسافرت خضر سه کار به‌ظاهر غیراخلاقی انجام می‌دهد: سوراخ‌کردن کشتی، کُشتن یک جوان و بازسازی دیواری که در معرض فروریختن بود. موسی با اینکه عهد بسته بود به کارهای خضر اعتراض نکند، هر بار به وی اعتراض می‌کند. در آخر هنگامی که خضر می‌خواهد از موسی جدا شود، حکمت کارهایی را که انجام داده بود برای موسی بیان می‌کند و می‌گوید: «سَأُتَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا»؛ «به‌زودی به شما خبر دهم تأویل چیزهایی که صبر و تحملش را نداشتید». طباطبایی در اینجا اهداف و مقاصدی را تأویل می‌کند که خضر آن کارها را برای تحقق آنها انجام داده بود. طباطبایی درباره تأویل در این سیاق می‌گوید:

منظورش از تأویل در این آیات همان‌طور که ملاحظه می‌کنید برگشت هر کاری به صورت و عنوان واقعی خویش است، همان‌طور که زدن کودک به تأدیب برمی‌گردد و زدن

رگ و خون گرفتن به غرض معالجه برمی‌گردد. ولی در جمله «زید آمد» نمی‌توان گفت که تأویل آن آمدن زید در خارج است (طباطبایی، بی‌تا: ۲۵/۳).

و بعد از نقل خواب فرعون مصر و هم‌بندی‌های حضرت یوسف (علیه السلام) در زندان و تأویل و تعبیر یوسف (علیه السلام) از آنها این چنین به حقیقت معنای تأویل نزدیک می‌شود و می‌نویسد:

در تمامی این موارد از داستان، کلمه «تأویل» در حوادثی استعمال شده که سرانجام رؤیا به آن حوادث منجر می‌شود، و آنچه صاحب رؤیا در خواب می‌بیند صورت و مثالی از آن حوادث است، پس نسبتی که میان آن حوادث و میان رؤیاها هست همان نسبتی است که میان صورت و معنا است، صورتی که معنا به آن صورت جلوه می‌کند (همان: ۲۶).

طباطبایی با دقت در کاربردهای تأویل در سیاق‌های گوناگون به این نتیجه می‌رسد: «تأویل داشتن آیه‌ای از آیات که معنای آن برگشت کند به آن تأویل، غیر از این است که آیه‌ای متشابه باشد و به آیه محکمی برگشت داده شود» (همان). اینجا است که تعریفی جدید در ذهن طباطبایی شکل می‌گیرد و گرچه ارجاع آیات متشابه به آیات محکم و به دست آوردن مفهومشان از طریق آیات محکم، خود نوعی تأویل است، شواهد بسیار حاکی از آن است که تأویل منحصر در ارجاع متشابه به محکم نیست، بلکه کل قرآن دارای تأویل است، آن هم نه از جنس مفهوم و مدالیل الفاظ، بلکه از امور خارجی و عینی. لذا وقتی گفته می‌شود قرآن تأویل دارد در حقیقت وصف به حال متعلق است، یعنی موضوعات و چیزهایی که متن قرآن مشیر به آنها است تأویل دارند. به عبارت دیگر، پشت شبکه مفهومی و تمامی مدلولاتش حقیقتی مکنون وجود دارد که خاستگاه و منشأ و مقوم قرآن است.

### معنای «تأویل» نزد طباطبایی

طباطبایی پیش از اینکه تفصیلاً معنای «تأویل» را تبیین کند، اقوال منقول درباره تأویل را مد نظر قرار می‌دهد و آنها را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول که اکثر اقوال منقول در این خصوص را پوشش می‌دهد، قول‌هایی هستند که علی‌رغم اختلافشان با یکدیگر از یک لحاظ با هم اشتراک دارند، اینکه تأویل آیه را از جنس مفهوم می‌دانند نه امور عینی؛ یعنی در نظر همه آنها مثال، مرجع و تأویل یک آیه و آیاتی که در نظرشان تأویل دارد مفهومی دیگر از مفاهیم است نه امری که در خارج تحقق داشته باشد یا متحقق گردد، همچنان که در آیه هفتم سوره آل‌عمران تأویل به معنای ارجاع مفهومی غامض (متشابه) به مفهومی واضح (محکم) و خروجش از این غموض به وسیله این تأویل و ارجاع است. طباطبایی همه

این اقوال را مخدوش و ناتمام می‌دانند و با توجه به کاربردهای مختلف تأویل به این نتیجه می‌رسد: «منظور از تأویل آیه، مفهومی از مفاهیم نیست که آیه بر آن دلالت کند، حال چه مخالف ظاهر باشد چه موافق، بلکه تأویل از امور عینی خارجی می‌باشد» (همان: ۴۶). دسته دیگر اقوالی هستند که تمامی قرآن را دارای تأویل می‌دانند و تأویل آیات را از امور عینی خارجی قلمداد می‌کنند، مثل ابن تیمیه و محمد رشید رضا صاحب تفسیر المنار. رشید رضا پس از بررسی تأویل در قرآن و معیوب دانستن رویکرد کسانی که تأویل را از جنس مفاهیم می‌دانند می‌نویسد: «از این آیات روشن شد که مراد از تأویل در قرآن امری عملی است که به عنوان تصدیق خبری یا رؤیایی یا عمل غامضی در نهایت تحقق پیدا می‌کند» (رشید رضا، بی‌تا: ۱۷۴/۳).

این قول هم برخلاف آنچه محسن کدیور به خطا آن را به طباطبایی نسبت داده است (کدیور، ۱۳۹۶) مقبول نظر طباطبایی نیست، گرچه در میزان صحت و سقم همسان دیگر اقوال نیست. طباطبایی درباره این دسته هم می‌گوید:

هرچند صاحب این وجه در بعضی از سخنانش راه صحیحی رفته، ولی در قسمت دیگر آن به خطا رفته است. او هرچند درست گفته که تأویل اختصاص به آیات متشابه ندارد، بلکه تمامی قرآن تأویل دارد، و تأویل هم از سنخ مدلول لفظی نیست، بلکه امر خارجی است، که مبنای کلام قرار می‌گیرد ولیکن در این نظریه به خطا رفته که هر امر خارجی را مرتبط به مضمون کلام دانسته، حتی مصادیق و تک تک اخباری را که از حوادث گذشته و آینده خبر می‌دهد مصداق تأویل شمرده (طباطبایی، بی‌تا: ۴۸/۳).

طباطبایی پس از بررسی مجموعه اقوال درباره «تأویل» و بیان ضعف و انطباق نداشتن‌شان با آنچه از کاربردهای مختلف واژه «تأویل» در قرآن می‌توان استنباط کرد، دیدگاه خود را درباره حقیقت تأویل در قرآن مطرح می‌کند:

حق مطلب در تفسیر تأویل این است که بگوییم: تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات قرآنی چه احکامش، و چه مواعظش، و چه حکمت‌هایش مستند به آن باشد، چنین حقیقتی در باطن تمامی آیات قرآنی هست، چه محکمش و چه متشابهش، و نیز بگوییم که این حقیقت از قبیل مفاهیمی که از الفاظ به ذهن می‌رسد نیست، بلکه امور عینی است که از بلندی مقام ممکن نیست در چاردیواری شبکه الفاظ قرار گیرد، و اگر خدای تعالی آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش درآورده در حقیقت از باب «چون که با کودک سر و کارت فتاد» است، خواسته است ذهن بشر را به گوشه‌ای و روزنه‌ای از آن حقایق

نزدیک سازد. در حقیقت، کلام او به منزله مثل‌هایی است که برای نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می‌شود، تا مطلب بر فهم شنونده روشن گردد (همان: ۴۹).

در واقع، آن امور خارجی که، به نظر طباطبایی، قرآن نهایتاً به آنها منتهی می‌شود و همچون ممثلی اند که قرآن مثالشان به حساب می‌آید، مدلول مطابقی لفظ آیه نیستند، اما آیه از آنها حکایت می‌کند. طباطبایی برای تقریب به ذهن چند مثال می‌آورد؛ یکی از آنها مثل معروف «فی الصَّيْفِ ضَيْعَةُ اللَّبَنِ» است، یعنی «در تابستان شیر را فاسد کردی». این را به کسی می‌گویند که اسباب و مقدمات کاری را قبل از رسیدن وقتش از دست داده باشد. از لفظ این مثل فهمیده می‌شود که زنی در تابستان کاری کرده که خودش یا حیوانش در زمستان شیر ندهد، و این مضمون با نمونه‌هایی که برای آن مثال می‌زنیم تطبیق نمی‌کند و در این نمونه‌ها هرچند شیری و تابستانی در کار نیست، ولی وضع شنونده را در ذهن او ممثل و محسّم می‌کند (همان: ۵۲).

در واقع، مسئله «تأویل» هم بر این منوال است، یعنی مسائل تشریحی اعم از احکام، قصص، معارف الاهیة چنین نیستند که بر حقیقت خارجی عینی که موجب تشریحشان شده است مطابقت کنند و همچون لفظ و معنا یا دالّ و مدلول با هم انطباق داشته باشند. با این حال، چون آن حقیقت خارجی منشأ و موجب پیدایش آنها شده است، به نحوی از آن حکایت می‌کنند.

نتیجه رابطه منطقی میان مضامین کتاب مقدس و حقایق عینی و خارجی چنین است: هر دگرگونی و تغییری در آن حقایق خارجیة موجب تغییر و انقلاب در معارف و شرایع قرآن می‌شود (همان: ۵۳).

### مستند نظریه «تأویل» در قرآن

طباطبایی جدا از اینکه نظریه «تأویل» را از کاربرد این واژه در سیاق‌های مختلف قرآن اخذ می‌کند، معتقد است در قرآن آیات بسیاری وجود دارد که بر این نظریه مهر تأیید می‌نهد و کاملاً با تعریف او از «تأویل» انطباق دارد. یکی از آنها آیه «وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴) است. این آیه آشکارا بیان می‌کند که صورت غیر منزّل قرآن نازل شده نزد خداوند بزرگ‌تر از آن است که عقول بشری به آن دسترسی داشته باشد یا پاره‌پاره و فصل فصل شود، اما خداوند از روی لطف آن را نازل کرده است، یعنی به صورت عربی و خواندنی در اختیار عموم قرار داده است؛ زیرا مادامی که قرآن در مرتبه علیای خود و در «أُمِّ الْكِتَابِ» باشد نوع بشر هیچ راهی برای فهمش ندارد و آیه‌های «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹)، «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج: ۲۲)، «كِتَابٌ أَحْكَمَتْ

آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» و «قُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (اسراء: ۱۰۶) همگی بر مدعای طباطبایی مهر تأیید می‌نهد. طباطبایی بعد از بررسی مختصر این آیات (همان: ۵۳-۵۴) برداشت خود را چنین بیان می‌کند:

از آیات شریفه‌ای که گذشت، چنین فهمیده می‌شود که در ماورای این قرآن که آن را می‌خوانیم و مطالعه می‌کنیم و تفسیرش را می‌فهمیم امری دیگر هست، که به منزله روح از جسد و ممثل از مثال است، و آن امر همان است که خدای تعالی در کتاب حکیمش نامیده، و تمام معارف قرآن، و مضامین آن متکی بر آن است، امری است که از سنخ الفاظ نیست. و مانند الفاظ، جمله جمله و قسمت قسمت نیست، و حتی از جنس معانی الفاظ هم نیست، و همین امر بعینه آن تأویلی است که اوصافش در آیات متعرض تأویل آمده، و با این بیان حقیقت معنای تأویل روشن گشته، معلوم می‌شود علت اینکه فهم‌های عادی و نفوس غیر مظهره دسترسی به آن ندارد چیست (همان: ۵۴).

بنابراین، با رویکردی پدیدارشناسانه به مفهوم و مراد از «تأویل» در جاهای مختلف قرآن و آنچه منطوق این آیات به ذهن القا می‌کند و بدون توجه به مفروضات و انگاشته‌های قدما درباره «تأویل» به این نتیجه می‌رسیم که برای کتاب الاهی دو مقام وجود دارد: یکی کتاب اصلی و آنچه در ملکوت و عالم علوی وجود دارد و غیر منزل است، و لذا برای عموم فهم‌ناپذیر است و مردم به آن دسترسی ندارند، و دیگری که سایه اولی و مثالی از آن محسوب می‌شود و به سوی بشر فرود آمده، یعنی لباس بشری به تن کرده، و در قالب الفاظ و شبکه‌های مفهومی نمایان شده است، پاره‌پاره و به صورت احکام و مواعظ و مثل‌ها و داستان‌ها جلوه‌گر شده است تا عموم آن را بفهمند و بتوانند مخاطبش قرار گیرند؛ این کتاب همان مصحف موجود بین‌الدفین است و به دلیل نزولش الاهی بشری است؛ یعنی با توجه به اینکه سایه کتاب مکنون و ام‌الکتاب است الاهی است و با توجه به اینکه به شکل کتاب‌های بشری نمایان شده و ضوابط آنها بر آن حاکم است و خداوند/پیامبر همانند یک انسان سخن می‌گویند و مخاطب می‌کنند بشری است. لذا این کتاب معجونی است شبیه انسان و برای انسان و همچنان که انسان طرفه معجونی است از عالم ملکوت و ملک و تقلیل آن بر هر کدام از دو بُعد، انسان را از انسان بودن خارج می‌کند و دیگر یا ملک است یا حیوان، قرآن هم خلیطی از هر دو جنبه الاهی و بشری است. لذا هم آنان که می‌خواهند قرآن را صد در صد الاهی کنند و رنگ بشری را از آن بزدايند به خطا رفته‌اند و هم کسانی که می‌خواهند کتاب نازل‌شده را دوباره نازل کنند و بُعد الاهی‌اش را انکار و آن را جوشش و رویش ذهن و ضمیر



پیامبر اعلام کنند. اینها از صراط مستقیم به سُبُل گراییده و چنان در ورطه افراط و تفریط فرو رفته‌اند که از دیدن خورشید حقیقت درمانده و عاجزند.

### دسترسی انسان به ام‌الکتاب

پرسش بنیادین در اینجا این است که: آیا انسان می‌تواند به ام‌الکتاب دسترسی داشته باشد؟ و با توجه به نازل نشدن ام‌الکتاب، و امکان نازل نشدنش چنان‌که هست، چگونه بشر می‌تواند به آن معرفت پیدا کند؟ با نگاه موضوعی به قضیه چنین به نظر می‌رسد که عموم مردم نمی‌توانند مواجهه مستقیم و بلاواسطه با آن داشته باشند و دلیل فرود آمدن و رنگ بشری گرفتن آن هم جز این نیست که ام‌الکتاب به نسبت توانایی‌های متعارف بشری، کتاب مکنون و مستور است و فلسفه وجود انبیا و شکل بشری گرفتن قرآن نیز این است که هاضمه عموم و ابزارهای معرفتی‌اش ارتقا یابد و قرآن نیز از جایگاه منع و متعالی اندکی پایین بیاید تا نقطه‌ای از تلاقی این دو میسور شود و این دو انیس همدیگر شوند. اما اینکه عموم از وصول به کتاب مکنون عاجزند هیچ منافاتی با امکان وصول به کتاب مکنون برای افراد ویژه ندارد و اگر قرار بود هیچ کس با هیچ‌گونه رتبه و جودی و معرفتی نتواند از آن مطلع شود اساساً مطرح کردن آن در قرآن بی‌وجه و بی‌فایده بود. لذا قرآن از این حکم کلی استثنایی دارد که جالب توجه است و می‌فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا یَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه: ۴۹)؛ «آن قرآنی است محترم واقع در کتابی پوشیده که جز پاکان کسی نمی‌تواند آن را مس کند». طباطبایی درباره این مسئله می‌گوید:

مطهرین از بندگان خدا قرآنی را که در «کتاب مکنون و محفوظ از تغییر» است ادراک می‌کنند، آن قرآنی که محفوظ از تغییر است، و یکی از انحاء تغییر این است که دست‌خوش دخل و تصرف‌های اذهان بشر گردد وارد در ذهن‌ها شده، از آن صادر شود، و منظور از «مس» هم همین است (طباطبایی، بی‌تا: ۵۴/۳).

### نظریه رؤیاهای رسولانه

سروش در رویکرد دینی و نوگرایانه خودش دغدغه‌هایی دارد که در هر مقطعی از طریق نظریه‌پردازی‌هایش خواسته است بخشی از آنها را بکاود و راهی برای عبور از آنها مطرح کند. «آشتی دادن میان ابدیت و تغییر، مقدس و نامقدس و تفکیک میان ثابت و متغیر و ظرف و مظروف و زنده کردن اجتهاد و آشنا کردن اسلام و عصر» معضل عصری و بنیادینی بود که نظریه قبض و بسط

تئوریک شریعت متکفلش شده بود. بخشی دیگر از دغدغه‌های سروش که با وجود نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت حل‌شدنی نبود، طبق تعریف خودش، چنین است:

الف. چگونگی سخن‌گفتن خداوند و راززدایی از آن که، در نظر او، در کلام کلاسیک تبیینی پذیرفتنی از آن نشده است.

ب. رنگ و بوی فرهنگ عربی و تاریخمندی قرآن همانند توصیف نعمت‌های بهشتی و ...

ج. آیاتی که با نظریات علمی مدرن ناسازگارند، مانند آسمان‌های هفت‌گانه و خروج نطفه از پشت مرد و شهاب‌های آسمانی.

د. احکامی که با کرامت و عدالت متعارض است و در آنها خشونت فوق طاققت وجود دارد، نظیر بریدن دست و پا و ...

ه. پستی و بلندی بلاغت قرآن در آیات و سوره‌های مختلف، به طوری که پاره‌ای از متکلمان به «صرفه» روی آورده‌اند.

و. چهره بشری خداوند در قرآن که گاه غضب می‌کند و انتقام می‌گیرد و گاه خشنود می‌شود و شفقت می‌ورزد و ... (سروش، ۱۳۹۵).

در نظر سروش، مادامی که پیامبر را در تجربه وحی منفعل محض بدانیم و دست خداوند را مستقیماً در کار ببینیم و قرآن را محصول علم بیکران باری تعالی بدانیم، این معضلات هیچ‌گاه حل نخواهد شد. لذا برای حل این مشکلات نظریه «بسط تجربه نبوی» را مطرح کرد و معتقد است:

کافی است ورق را برگردانیم و انسانی الهی را فاعل و خالق این اثر سترگ ببینیم که با همه «انسانیت»ش در قرآن نشسته است و هر چه می‌گوید و می‌بیند، تجربه‌ای از افق دید او و در خور ظرفیت خرد و خیال او، و با فاعلیت تام و تمام او است، آنگاه مسئله «کلام الهی» حل و منحل خواهد شد (همان).

نزد سروش هنوز و حتی پس از عرضه بسط تجربه نبوی، مشکلات و پرسش‌های بسیاری در برخی موضوعات بی‌پاسخ مانده و در رویکرد و نگاه سنتی به متن مقدس جوابی پذیرفتنی نیافته است، از جمله:

۱. مسئله آنچه به ماورای طبیعت مرتبط است، اعم از ذات و صفات خداوند، و غیب و غیر آن.

۲. موضوع معاد، خصوصاً معاد جسمانی.

۳. آیات متشابه محتاج تأویل که اکنون نزد سروش رویاهای محتاج به «تعبیر» هستند.

۴. داستان‌های اسطوره‌ای یا تمثیلی همانند خلقت آدم، خضر و موسی و خلقت آسمان و زمین در شش روز.

۵. مسئله ناموزونی و نظم پریشان قرآن که در برخی آیات و سُور خود را می‌نمایاند.

۶. موضوع «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ»؛ «زبان خود را نگه دار و در خواندن آن شتاب مکن».

۷. مجازهای قرآن که تصویرگری بر اسلوبشان غالب است، به این معنا که آنها همچنان که مفسران گفته‌اند مجازند یا حقیقت و پیامبر آنها را در خواب دیده است یا بیداری؟

۸. مسئله زمان‌پریشی و نقض قوانین طبیعت و علیت در قرآن.

۹. مسئله توجیه معاد جسمانی.

۱۰. احکام فقهی قرآن که نزد سروش از امور عَرَضِی و تخته‌بند تاریخ و جغرافیا است و از ملکوت اعلا نیامده و آنها نیز محصول تجربه رؤیایی پیامبر و تعبیر آن تجربه است.

۱۱. موضوع دعا‌های قرآن و اینکه اگر کلام الاهی باشند چگونه توجیه می‌شوند.

۱۲. صنعت «التفات» و رفتن از خطاب به غیاب، و از غیاب به خطاب (سروش، ۱۳۹۳، با اقتباس و اختصار).

سروش برای پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها افراطی‌ترین نظریه‌اش، یعنی رؤیایی بودن قرآن، را مطرح می‌کند. لب این فرضیه از زبان سروش چنین است:

محمد ﷺ راوی است، یعنی مخاطب و مخبر نیست. چنان نیست که مخاطبِ آواهایی قرار گرفته باشد و در گوش باطنش سخنانی را خوانده باشند و فرمان به ابلاغ آن داده باشند، بل محمد ﷺ روایتگر تجارب و ناظر مناظری است که خود دیده است و فرقی است عظیم میان راوی و مخاطب خبر. به او نگفته‌اند برو به مردم بگو خدا یکی است، بل او خدا را به صفت وحدت خود دیده و شهود کرده و روایتش از این مشاهده را با ما به زبان خود باز می‌گوید. به او نگفته‌اند برو به مردم بگو خدا و فرشتگان و دانایان بر وحدانیت خدا گواهی می‌دهند، بلکه او گواهی خدا و فرشتگان و دانایان را خود دیده و... (سروش، ۱۳۹۲).

آنچه را کلام‌الله می‌خوانند، عنوان «خواب‌نامه محمد ﷺ» بر آن صادق‌تر است. محوریت با محمد ﷺ است و رؤیاها و تجربه‌ها و گزارش‌های او. هم بدین سبب است که شخص پیامبر نقطه پرگار نبوت و کانون دایره دیانت است. با او است که حادثه وحی، سامان و پایان می‌پذیرد، و محدوده طاقت و معرفت و سقف پرواز خیال و خرد او است که دامنه و دایره و عمق و ارتفاع رسالت را تعیین می‌بخشد (همو، ۱۳۹۳).

«کلامی سمعی» بودن قرآن پیش از این موضوع تأمل و تحقیق بود، اکنون «رؤیایی بصری» بودنش چشمک و جنبک می‌زند و به تفرج و تدبر دعوت می‌کند. محمد شاهد مناظری (نه مُستمع مطالبی) است که در افقی برتر از افق حس (خیال، رؤیا و ملکوت) صورت می‌بندد و او آنها را رؤیت و روایت می‌کند. زبان مصحف محمد ﷺ زبان عالم ناهشیاری است (اگرچه زبان بیداری است و این همان حلقه مفقوده و نکته مغفوله در کار مفسران مصحف است) و قطعاً محتاج خواب‌گزاری است (همو، ۱۳۹۵).

بنابراین، نزد سروش تمامی آن مسائل دوازده‌گانه در پرتو رؤیایی دانستن زبان وحی جواب معقول و منطقی پیدا می‌کند و لذا تمامی توصیفات از ماورای طبیعت (از جمله صفات الاهی، عالم مورچگان، داستان خلقت آدم و رفت‌وآمد ملائکه، شیطان و شهاب‌های سماوی، معاد جسمانی و حشر اجساد) همه در حالت رؤیا بر پرده خیال پیامبر نمایان شده و حتی آنهایی که در حقیقت بی‌صورت‌اند مدخلیت قوه خیال محمد ﷺ را در صورت‌بخشیدن به آن بی‌صورت‌ها نمی‌توان انکار کرد. در این دیدگاه، آیات متشابه همان رؤیاهای محتاج تعبیر است و داستان‌های قرآن همانند داستان آدم، خضر و موسی، خلقت شش‌روزه آسمان و زمین، که بسیاری از معاصران بر اسطوره‌ای (یا تمثیلی) بودنشان اتفاق نظر دارند، همگی در رؤیا بر خیال محمد ﷺ این‌چنین تجسم پیدا کرده‌اند. همچنین، در سایه این نظریه نظم پریشان قرآن طبیعی به نظر می‌رسد و حال انسانی را به تصویر می‌کشد که به مناظر مختلف می‌نگرد، گاه از اینجا می‌گوید و گاه از آنجا، و هجوم معانی و مشاهد راه را بر گفتار منسجم می‌بندد و دیده‌ها و شنیده‌ها بهنجار و نابهنجار در کلامش می‌نشیند و این گسست‌ها مناسب طبع مه‌آلود خواب است. همچنین، آیه «لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ» (قیامت: ۱۶) در این نگاه بیان می‌کند که محمد ﷺ با دیدن صحنه‌های رؤیایی در عرصه خیال شتاب‌زده و از فرط هیجان می‌خواست فوراً آنها را با مردم در میان بگذارد، اما ناظری درونی/بیرونی (خدا یا جبرئیل به زبان الاهیاتی) او را نهی می‌کند. به همین ترتیب بیشتر مجازهای بیداری حقیقت‌های خواب می‌شوند، مثلاً رباخواران در آیه «الذین یأکلون الربا لا یقومون الا کما یقوم الذی یتخبّطه الشیطان من المس» (بقره: ۲۷۵) حقیقتاً در خواب این‌چنین بر پیامبر نمایان شده‌اند. زمان پریشی، قبض و بسط زمان، نقض قوانین طبیعت و علیت که در مقالات ششم از مجموعه مقالات رؤیاهای رسولانه به آنها اشاره شده و تجربه سفر معراج از مقتضیات رؤیا است و در عالم خواب روی داده است.

و اما فقهیات که نصیبه‌های نازل نبوت‌اند بیانگر این‌اند که این وحی‌ها از ملکوت اعلا

نرسیده‌اند و در خور مقام رؤیا و خیال و تخته‌بند جغرافیا و تاریخ‌اند و زبانشان به زبان بیداری نزدیک است و به همین ترتیب در رؤیا‌انگاری «وحی» دعا‌های پیامبر ﷺ در قرآن (چون سوره حمد) و صنعت التفات و رفتن از خطاب به غیاب و برعکس و همه آنهایی که در سنت فکری اسلامی صنایع‌اند در این نگاه در عالم ناهشیاری به وقوع پیوسته‌اند و حقایق‌اند (همان، با تلخیص).

این مدعای سروش است که گویا از طریق بشری و رؤیایی انگاشتن قرآن چنان انعطافی در متن قرآنی ایجاد کرده که توانسته همه پرسش‌ها را پاسخ دهد و همه دشواری‌های موجود را برطرف کند. نکته‌ای که بعید است از دید نافذ سروش پنهان مانده باشد این است که مقدمات و دغدغه‌های او منطقاً به رؤیایی دانستن قرآن نمی‌انجامد، بلکه معیار صحت و سقم هر فرضیه قدرت تبیین و وسعت پوشش آن است. حال باید در پرتو مقایسه نظریه «تأویل» طباطبایی با نظریه «رؤیای رسولانه» سروش و بررسی قوت‌ها و ضعف‌ها و کارایی‌شان مشخص کرد که کدام یک می‌تواند رقیبش را از صحنه رقابت خارج کند و هم‌اکنون فرضیه‌ای بلابديل باشد.

### شباهت‌های این دو نظریه

۱. هر دو نظریه ظاهر متن را به باطنی معطوف می‌کنند که ورای آن است. لذا در هر دوی آنها عبور از ظاهر وجود دارد.
۲. در هیچ کدام از آنها از طریق ریشه‌شناسی و فهم گزاره‌ای نمی‌توان به غایات، مقاصد و اصل متن پی برد، بلکه هر دوی آنها از مفسر، چگونگی و اوصاف خاصی می‌طلبند.
۳. هر دو نظریه باور دارند که عموم مردم به باطن و روح متن مقدس دسترسی ندارند.
۴. هر دو در عین قائل بودن به عرفی بودن زبان قرآن، چون آن را کنایه از حقیقتی ورای ظاهر متن می‌دانند، به نحوی به زبان رمزی و استعاری بدل کرده‌اند.
۵. همچنان که در نظریه «تأویل» مصحف موجود مثالی از حقیقت عینی خارجی است، در رؤیا‌پنداری هم ظاهر موجود مثالی از حقایق و واقعیات رؤیت‌شده در خواب است.
۶. هر دو نظریه می‌توانند زیرمجموعه رویکرد باطنی‌گرایان باشند و در تقابل جدی با ظاهر‌گرایان (اخباریان و سلفیان) قرار گیرند.
۷. هر دو نظریه باور دارند که وحی/رؤیا در حالت غیر متعارف به وقوع پیوسته است. در نظریه تأویل، وحی در حالت نامتعارف و شبیه اغما، و در حالت بیداری (که طباطبایی برای این حالت از واژه «برحاء» استفاده می‌کند) بوده است، اما در نظریه رؤیا در حالت ناهشیاری و خواب رخ داده است.

## وجوه افتراق دو نظریه

۱. نظریه «تأویل» طباطبایی با آنچه در سنت فکری اسلامی درباره کلام الاهی گفته شده سازگار است، زیرا حقیقت عینی خارجی قرآن، که مصحف موجود سایه‌ای از آن است، با آنچه بسیاری از متکلمان اسلامی درباره کلام نفسی و کلام لفظی گفته‌اند قرابت بسیار دارد و می‌تواند صورت‌بندی جدیدی از همان مسئله کهن باشد. اما بشری و رؤیایی انگاشتن قرآن بدیع و بی‌سابقه است و با آنچه عموم اندیشمندان در طول چهارده قرن گذشته گفته‌اند کاملاً متعارض است.

۲. نظریه «تأویل» با منطوق بسیاری از آیه‌های قرآن و تقسیم آن به کتاب مکنون، ام‌الکتاب و کتاب منزل و ملفوظ در آیه‌های ۷۸ سوره واقعه و ۱۱-۱۴ سوره زخرف کاملاً انطباق دارد. اما برای نظریه رؤیابنداری وحی هیچ مستند صریحی در قرآن وجود ندارد و صاحب نظریه نیز چنین مدعایی نداشته است، بلکه صرفاً به دلیل کارآیی و قدرت تبیین این نظریه به آن روی آورده است.

۳. در نظریه طباطبایی قرآن موجودی الاهی است و حقیقتی باطنی دارد که همچون روح قرآن به حساب می‌آید و راسخان در علم به آن دسترسی دارند؛ لذا بُعد تاریخی و نیز بُعد فراتاریخی، ملحوظ و محفوظ می‌شود. اما در نظریه سروش چون قرآن بشری قلمداد شده است در صورت امکان تعبیر هم، بعد فراتاریخی‌اش، امکان تحقق ندارد، زیرا منشأ آن علم بیکران الاهی نیست، بلکه طاقت و قوت محدود بشری پیامبر است.

۴. در نظریه رؤیابندگاشتن قرآن بُعد بلاغی و صنایع ادبی به محاق می‌رود و محلی از اعراب نخواهد داشت، زیرا قرآن به توصیف و حکایت آنچه پیامبر در خواب دیده یا شنیده تقلیل پیدا می‌کند. اما در نظریه تأویل با توجه به اینکه قرآن ملفوظ میان باطن و حقیقت عینی آن و مخاطبان واسطه‌گری می‌کند و می‌خواهد قرآن غیر منزل را، که عموم از دسترسی به فهم آن عاجزند، به آنها تفهیم کند، طبیعی است که انواع صنایع ادبی و بلاغی در آن به کار گرفته شود، زیرا در غیر این صورت ابلاغ حقیقت قرآن به مردم ناممکن می‌شود.

۵. در نظریه «تأویل» بین‌الذاتانی بودن و ابطال‌پذیری تفسیرها و معیارهای فهم درست و سقیم امکان‌پذیر است، زیرا هر شهود و تجربه‌ای درباره حقیقت قرآن، کتاب مکنون، باید با قرآن ملفوظ و منزل همخوانی و سازگاری داشته باشد، چراکه عموم عارفان مسلمان قبول هر نوع مکاشفه را به تطابق آن با قرآن منوط کرده‌اند (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۰۱؛ فناری، ۱۳۷۴: ۴۸). افزون بر آن، به دلیل آنکه عبور از مصحف موجود به ام‌الکتاب کار مطهران و راسخان در علم است حرکت آنها در این حوزه، از مکاشفات و اشراقات قلبی به شمار می‌آید که باید برای اطمینان با محک قرآن موجود سنجیده شوند. اما

در نظریه رؤیابنداری وحی، ابطال‌پذیری و بین‌الذهانی بودن ناممکن است و ذوق خواب‌گزاران یگانه حجت خواهد بود و تشکیک در فهم متن در این میان رخت برمی‌بندد. به همین دلیل مراجعه به متن برای تشخیص درست یا درست‌ترین تعبیر، نامعقول می‌شود، زیرا متن، زبان رؤیایی دارد و جز معبران کس دیگری صلاحیت استناد به آن را ندارد. معبران نیز وقتی مبنای تعبیرشان ذوق و تجربه شخصی است نمی‌توانند مبانی و منطق مشترک داشته باشند تا بر آن مبنا همدیگر را نقد کنند.

۶. در نظریه تأویل، قرآن الاهی بشری می‌شود، زیرا وضعیت جامعه عربی عصر نزول (اعم از پیامبر، موافقان، مخالفان و یژگی‌های اقلیمی و...) به اذن و تعلیم الاهی در مصحف موجود منعکس شده است. اما در نظریه سروش، قرآن به بُعد بشری آن اختصاص می‌یابد؛ لذا نظریه تأویل ظرفیت جادادن بُعد بشری قرآن را در خود دارد، ولی نظریه رؤیا نمی‌تواند بُعد ملکوتی قرآن را پوشش دهد.

۷. در نظریه طباطبایی شکاف میان قرآن و عموم مردم، عالمان و مفسران (کسانی که در بخش اول و دوم تأویل می‌توانند مفید باشند) یا راسخان در علم و مطهران (کسانی که می‌توانند به «کتاب مکنون» دسترسی (مس) پیدا کنند، یعنی بخش سوم تأویل) پر می‌شود و اینها در سطح‌های مختلف به تأویل مشغول می‌شوند. ولی در نظریه سروش باید دنبال خواب‌گزاران و معبران رفت. حال اینکه با چه معیاری می‌توان معبران را شناخت و تعبیر خواب‌های پیامبر را به آنها واگذار کرد در هاله‌ای از ابهام است و خود سروش آن را تأمل‌ناشده و بی‌پاسخ رها کرده است.

۸. از همه مهم‌تر در نظریه تأویل مصحف موجود ملفوظ وجود اعتباری و تاریخی دارد و بر «ام‌الکتاب»، «کتاب مکنون» قوام یافته است و راسخان در علم (کسانی که به کتاب غیر منزل در ملکوت اعلا دسترسی دارند) می‌توانند با مراجعه به آن، لایه‌های زیرین کتاب منزل و غایات و مقاصد فراتاریخی اش را آشکار کنند. اما در نظریه رؤیابنداری وحی، چون مفروض پیشین این نظریه این است که قرآن جوشش و رویش و برآمده از ذهن و ضمیر پیامبر است و منشأ ماورایی ندارد، تعبیرش همچون تفسیرش چیزی جز آموزه‌هایی تاریخی و مربوط به گذشته که اکنون نمی‌تواند کارآیی چندانی داشته باشد عایدمان نمی‌کند. اما در نظریه تأویل، ممکن است هرازگاهی مجدّدانی با توجه به «ام‌الکتاب» روحی تازه در مصحف موجود بدمند و تدین را حیاتی تازه ببخشند، همچنان که عارفان ائمه دین در تاریخ گذشته بر همین منوال به بازسازی اندیشه دینی همت گماشته‌اند.

## بررسی و داوری

۱. سروش در مکتوبات و مصاحبه‌هایش بارها از قدرت تبیین و فراگیربودن نظریه رؤیاها و اینکه هیچ کدام از نظریه‌های دیگر نمی‌توانند همه واقعیات مربوط را پوشش دهند سخن به میان آورده است. او می‌گوید:

من همه جا گفته‌ام که نظریه رؤیا تابع اصل ویلیام اکامی است که می‌گوید مفروضات را باید هرچه کمتر کرد. simplicity یا سادگی در نظریه یکی از شروط و مطلوبات درجه اول ما است. نظریه رؤیا بی‌بدیل است و هیچ نظریه دیگری نمی‌تواند مثل نظریه رؤیای نبوی همه فکت‌های مربوط را پوشاند (سروش، ۱۳۹۶).

اما این ادعای سروش درباره احکام و اینکه چرا زبانشان رؤیایی نیست جداً محل تأمل است و قدرت فراگیری نظریه‌اش را با دشواری روبه‌رو می‌کند. او اصرار دارد هر طور که شده زبان احکام را نیز رؤیایی کند و در این تلاش به توجیحات ناموجه و مغالطه‌هایی گرفتار شده است. در یکی از جاهایی که می‌خواهد فراگیری نظریه‌اش را توجیه کند می‌گوید:

می‌ماند فقهیات قرآن که البته عرضیات آن‌اند و می‌توانستند به گونه‌ای دیگر باشند و به همین دلیل اصالت چندانی ندارند و نصیبه‌های نازله نبوت‌اند. اهمیت ورود این مطالب در قرآن، به گمان نگارنده به این است که نشان می‌دهد از قضا این وحی‌ها از «ملکوت اعلا» و مقام جبروت نرسیده‌اند و زبانشان به زبان بیداری نزدیک است (سروش، ۱۳۹۵).

در حالی که میان اینکه فقهیات نصیبه‌های نازله نبوت باشند یا اینکه، به قول سروش، دلیلی باشند که این وحی‌ها از ملکوت اعلا و مقام جبروت نازل نشده‌اند و میان رؤیایی‌بودنشان، هیچ رابطه منطقی وجود ندارد و سروش توضیح نمی‌دهد که زبان فقهیات به زبان بیداری نزدیک است یعنی چه. زیرا زبان فقهیات آشکارا غیررؤیایی، غیررمزی و صریح است.

۲. انزال و تزییل ام‌الکتاب به صورت تعریف، تفصیل و تمثیل، جدای از اینکه با منطوق و مدعای قرآن سازگار است، می‌تواند تمامی نگرانی‌های سروش را بدون پناه‌بردن به نظریه رؤیابنداری وحی برطرف کند. زیرا توصیف آنچه به ماورای طبیعت مرتبط است، جسمانی‌بودن یا نبودن حشر اموات، داستان‌های قرآنی اعم از آدم و حوا و شیطان، خلقت آسمان و زمین در شش روز، موسی و خضر و تجربه سفر معراج همه آنها دارای زبان نمادین و شیوه‌هایی از انزال برای تفهیم عموم است و این شیوه تخاطب ادبا و بلغانه‌تنها بیگانه نیست بلکه کاملاً معمول و ممدوح است.



۳. همچنین، نمونه‌هایی مثل مجازها و آنچه نزد سروش زمان‌پیشی و قبض و بسط زمان و نقض قوانین طبیعت و علیت به حساب می‌آید و دوصدایی شدن دعا‌های قرآن همگی از محسنات بلاغی و ادبی در زبان عرفی است. لذا وجودشان در قرآن از طریق مفروض گرفتن زبان قرآن به عنوان زبان عرفی کاملاً توجیه‌پذیر است و نیازی به رؤیایی‌انگاشتن قرآن پیدا نمی‌کند.

۴. آیات متشابه که محتاج تأویل‌اند و آیه‌ای که به پیامبر می‌فرماید «لا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُجَعَلَ بِهِ» («زبان خود را نگه دار و در خواندن قرآن شتاب مکن» (قیامت: ۱۶)) از نمونه‌هایی است که در نظریه «تأویل» طباطبایی کاملاً توجیه‌پذیر است، زیرا مبنای طباطبایی بر نیاز آیات به تأویل و نزول قرآن از ملکوت اعلا است و پیامبر در شتاب در تکرار آن نگران از دست رفتن بخشی از آن است. لذا در حفظ آنچه بر وی نازل می‌شود می‌کوشد.

۵. شاید یکی از دغدغه‌های دوازده‌گانه سروش که در مقاله ششم به آن اشاره می‌کند نظم حاکم بر برخی سوره و آیات است. او می‌گوید:

در این آیات وضع انسانی به نظر می‌رسد که به مناظر مختلف می‌نگرد و در این نگرستن، گاهی از اینجا می‌گوید و گاهی از آنجا! گویی هجوم معانی و مشاهد راه را بر گفتار منسجم می‌بندد و دیده و شنیده‌ها، بهنجار و نابهنجار در کلامش می‌نشینند (سروش، ۱۳۹۵).

او یکی از مصادیق این پریشانی را چند آیه اول سوره مائده، آخرین سوره منزل بر پیامبر، می‌داند، زیرا در میان بحث از احکام فقهی فرعی ناگهان آیه اکمال دین قرار می‌گیرد و سیاق موجود را منقطع می‌کند و بر هم می‌زند. برای رفع این نگرانی و اینکه هیچ لزومی به پناه‌بردن به نظریه رؤیایها وجود ندارد چند نکته راه‌گشا است:

۱. از نامربوط و پریشان‌بودن نظم قرآن، در صورت مسلم‌انگاشتنش، رؤیایی‌بودن قرآن نتیجه گرفته نمی‌شود و هیچ ربط منطقی میان آنها وجود ندارد.

۲. آیات اوایل سوره مائده مرتبط‌اند و از هم گسیخته و پریشان نیستند، زیرا آیات احکام، به‌ویژه احکامی که در این سوره بیان شده‌اند، به شهادت تواریخ و کتاب‌های آیات الاحکامی از آخرین آیات منزل بر پیامبر است و هنگامی بود که جامعه اسلامی به ساختار مطلوبش رسیده بود. مخصوصاً سوره مائده آخرین سوره نازل‌شده بر پیامبر است، لذا قرارگرفتن آیه «اکمال دین» در میان آیات احکام، بیانگر آن است که این آیات آخرین آیات قرآن است و نزول این نوع آیات به معنای کامل‌شدن دین و انقطاع وحی است. بنابراین، پریشان‌دانستن این آیات از جانب سروش جای تعجب دارد.

۳. وضعیت غالب بر قرآن ارتباط و وحدت سیاق است و این حالت چنان آشکار است که مفسران را به تعب نیفکننده است تا برای ایجاد ارتباط میان آیات به چاره‌جویی بیفتند. حال پرسش از سروش این است که: چرا این وضعیت غالب او را به قول به رؤیایی نبودن قرآن وادار نکرده و تعداد اندکی از آیات که در نظر ایشان نامرتب‌اند او را به چنین سیاقی سوق داده است؟

### نتیجه

نظریه تأویل به صورت جامع، و با صرف نظر از خطاهای تاکتیکی طباطبایی و عدول از آن در هنگام نوشتن تفسیرش، این ظرفیت را دارد که با هزینه و تکلف کمتر دغدغه‌های سروش (اعم از آنهایی که در حین نظریه بسط تجربه نبوی به میان آورد و آنهایی که موجب طرح رؤیاهای رسولانه شد) را پاسخ دهد. همچنین، دو نکته اساسی رجحان نظریه طباطبایی را مسلم می‌دارد؛ نظریه طباطبایی ۱. با منطوق آیات قرآن سازگار است؛ ۲. با سنت فکری اسلامی هم انطباق تام دارد، در حالی که نظریه سروش در تعارض و تقابل با هر دوی آنها است.

### منابع

- قرآن مجید (۱۳۷۴). ترجمه: مصطفی خرم‌دل، تهران: احسان.
- رشید رضا، محمد (بی‌تا). تفسیر المنار، بیروت: دار المعرفة.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه ۱»، در: <https://b2n.ir/n67646>.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۳). «محمد ﷺ: راوی رؤیاهای رسولانه ۵»، در: <https://b2n.ir/w50383>.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۵). «زهی مراتب خوابی که به زبیداری است: رؤیای رسولانه ۶»، در: <https://b2n.ir/j57404>.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۶). «سلسله گفت‌وگوهایی با عبدالکریم سروش درباره رؤیاهای رسولانه: مصاحبه افسانه فرامرزی با دکتر عبدالکریم سروش»، در: [www.zeitoons.com/31105](http://www.zeitoons.com/31105).
- طباطبایی، محمدحسین (بی‌تا). تفسیر المیزان، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
- فناری، ابن الحمزه (۱۳۷۴). مصباح الانس، تهران: مولا.
- قیصری رومی، محمدداوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کدیور، محسن (۱۳۹۶). «تأملی درباره وحی: نقد نظریه رؤیاپنداری وحی»، در: [www.kadivar.com/15964/](http://www.kadivar.com/15964/)

## References

- The Holy Quran. 1995. Translated by Mostafa Khorramdel, Tehran: Ehsan.
- Fanari, Ibn Hamzeh. 1995. *Mebah al-Ons*, Tehran: Mawla. [in Arabic]
- Gheysari Rumi, Mohammad Dawud. 1996. *Sharh Fosus al-Hekam*, Prepared by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Scientific & Cultural. [in Arabic]
- Kadiwar, Mohsen. 2017. "Taammoli Darbareh Wahy: Naghd Nazariyeh Royapendari Wahy (A Reflection on Revelation: A Critique of the Theory of Considering Revelation as Dreaming)", in [www.kadivar.com/15964/](http://www.kadivar.com/15964/)
- Rashid Reza, Mohammad. n.d. *Tafsir al-Menar*, Beirut: Knowledge House. [in Arabic]
- Sorush, Abdolkarim. 1995. *Ghabz wa Bast Teorik Shariat (The Theoretical Contraction and Expansion of Religion)*, Tehran: Serat. [in Farsi]
- Sorush, Abdolkarim. 2013. "Mohammad (S): Rawi Roya-hay Rasulaneh 1 (Muhammad (S): The Narrator of the Apostolic Dreams 1)", in: <https://b2n.ir/n67646>
- Sorush, Abdolkarim. 2014. "Mohammad (S): Rawi Roya-hay Rasulaneh 5 (Muhammad (S): The Narrator of the Apostolic Dreams 5)", in: <https://b2n.ir/w50383>
- Sorush, Abdolkarim. 2016. "Zehi Marateb Khabi ke beh ze Bidari Ast: Royay Rasulaneh 6 (How Many Dreams Are Better than Awakening: An Apostolic Dream)", in: <https://b2n.ir/j57404>
- Sorush, Abdolkarim. 2017. "Selseleh Goftogu-hayi ba Abdolkarim Sorush darbareh Royahay Rasulaneh: Mosahebeh Afsaneh Faramarzi ba Doctor Abdolkarim Sorush (A Series of Conversations with Abdolkarim Sorush about Apostolic Dreams: Afsaneh Faramarzi's Interview with Dr. Abdolkarim Sorush)", in: [www.zeitoons.com/31105](http://www.zeitoons.com/31105)
- Tabatabai, Mohammad Hoseyn. n.d. *Tafsir al-Mizan (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Qom: Seminary Teachers Association.