

تعارض نظریه رؤیا انگاری وحی قرآنی با آیات، روایات و علم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۰۹

طاهره سادات طباطبایی امین^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۵

زهره اخوان مقدم^۲

چکیده

یکی از شبهات قرآنی که توسط دکتر سروش مطرح شده شبیهه: "محمد(ص) راوی رؤیای رسولانه" است. وی آیات قرآن کریم را رمزآلود دانسته، وحی را خواب و خیال عارفانه رسول اکرم (ص) تعریف می‌کند. وی جهت اثبات سخن خود به اشعار مولوی و گزاره‌هایی از عرفا استشهد و قصه‌های قرآن را نمادین و رمزی تلقی کرده، و تناقض‌نمایی‌های متن برخی آیات قرآن را شاهد می‌آورد. مقاله پیش رو تلاشی است که ادله رد و نقد این شبیهه را برگرفته از آیات، روایات، عقل و علم (جغرافیای تاریخی)؛ طرح می‌کند. در این پژوهش ابتدا به هفت فراز سخن دکتر سروش اشاره و به آن پاسخ داده شده است. سپس به تناقض نظریه "رؤیا انگاری وحی" با پنج دلیل عام دیگر پرداخته شده است. این پنج دلیل در دو محور برون متنی (غیرقرآنی)؛ و درون متنی (قرآنی) سامان یافته‌اند. ادله غیرقرآنی شامل شواهد تاریخی و حدیثی است که در دو مورد ارائه می‌شود: مشاهده آثار فیزیکی وحی توسط اطرافیان و عصمت پیامبر. سه دلیل قرآنی عبارتند از: تفاوت وحی با رؤیا و مکاشفه؛ عتاب و تهدید پیامبر توسط خداوند در آیات قرآن و امی بودن پیامبر (ص).

کلید واژه‌ها: قرآن، رسول اکرم (ص)، وحی قرآنی، رؤیای رسولانه، دکتر سروش، مکاشفه.

^۱ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران، (نویسنده مسئول):

tabatabaei.amin@gmail.com

^۲ دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی تهران: dr.zo.akhavan@gmail.com

۱. مقدمه

قرآن کریم کتابی آسمانی است که ویژگی‌های خاص دارد؛ از جمله: الهی بودن متن آن، مصونیت آن از کم و زیاد شدن، خاتمیت پیامبر آن، جاودانگی، جامعیت، و جاذبه اعجازی آن. نظر به منحصر به فرد بودن قرآن کریم در امتداد تاریخ، موضوع مطالعه و بستر نظریه‌پردازی افراد بی‌شماری (اعم از مسلمان و مستشرق) قرار گرفته است. برخی از این افراد محقق و صاحب‌نظرند، و برخی نیز بدون زمینه‌های مطالعاتی اصولی، در این موضوع مهم اظهار نظر کرده‌اند. طرح چنین نظریه‌هایی، گاه با هدف جستجوی حقیقت، و گاه به انگیزه شهرت طلبی، و گاهی نیز از سر عناد و دشمنی با اسلام و قرآن بوده است.

نظریه "نفسی" بودن یا الهی نبودن وحی قرآنی اولین بار از سوی مستشرقان (و قرآن-پژوهان غیرمسلمان) مطرح شد. سپس مسلمانانی که سهم کمتری از تخصص علوم قرآنی داشتند یا بدون نقد و بررسی از مطالعات غربی بهره بردند، به این نظریه روی آوردند. در این میان نظریه‌هایی در خصوص ماهیت وحی قرآنی از سوی افرادی همچون نصر حامد ابو زید و عبدالکریم سروش ارائه شد. دکتر سروش نیز پنداشته که وحی قرآن، "نفسی" بوده، الفاظ آیات قرآن از نزد خود حضرت محمد (ص) است. دکتر عبدالکریم سروش تابستان ۱۳۹۲ هـ ش فرضیه‌ای تحت عنوان: "محمد راوی رؤیای رسولانه" را طی سخنرانی‌هایی بیان کرده، و به شکل چند مقاله کوتاه (pdf) در سایت خود منتشر کرده، و در این مدت پاسخ‌هایی نیز دریافت کرده، از آن جمله است: دکتر ساجدی (ابوالفضل و حامد) در مقاله: رؤیائنگاری وحی، نقدی بر آرای دکتر سروش، مجله معرفت کلامی، ۱۳۹۴. که بیشتر این پاسخ‌ها غیرقرآنی است. (کلامی، فلسفی، زبان‌شناسی، ...); اما از قرآن‌پژوهان پاسخگو به این شبهه، آقای دکتر جعفر نکونام (استاد دانشگاه قم) است که ردیه علمی و قرآنی خود را طی شش قسمت مسلسل در وبلاگ شخصی خویش (مدهامتان) منتشر کرده است.

نوشتار حاضر به هدف پاسخ‌یابی علمی، ضمن بررسی جوانب پراکنده این شبهه، در صدد رد و نقد آن برآمده است. پیش از ورود به رد و نقد نظریه سروش، لازم به ذکر است که نقد کلی بر ساختار سخن ایشان، فقدان نظم علمی منطقی و عدم انسجام آن است. به طور مثال در

جایی می‌گوید: "حیرانی زبان، نشانه حیرانی روان است و حیرانی روان، حاصل هجوم اشتروار تجربه‌های کلان در مرغ خانه ذهن و ویرانی آن." (سروش، ۱۳۹۲، قسمت ۳: ۸) حال آنکه مرسوم است مطالب علمی با بیانی متین و فشرده بدون قلم فرسایی وصفی مستند شود. نه آنکه در اثنای سخن علمی، طوطی و زنبور و شتر را در تارهای عنکبوت بتند و به دیواری بکوبند که به حریم و حرمت محفل علمی و موضوع قرآنی خدشه وارد شود.

۲. تقریر شبیهه «رؤیایی و رمزی بودن وحی قرآنی»

قبل از پرداختن به نقد سخن دکتر سروش، ابتدا اصل شبیهه ارائه می‌شود. خلاصه نظریه "رؤیای رسولانه"، این است که آیات قرآن از قبیل صورت‌های رؤیایی-رمزی پیامبر اسلام (ص) است؛ بنا بر این، نیاز به تعبیر دارد، نه تفسیر.

سروش نظر خود را چنین تقریر می‌کند: «کلامی - سمعی» بودن قرآن، تا پیش از این، موضوع تأمل و تحقیق بود، اکنون «رؤیایی - بصری» بودنش چشمک و خنبک می‌زند و به تفرّج و تدبّر دعوت می‌کند. در هر دو فرضیه، محمد (ص) فاعل بود نه منفعل؛ و گاه در جای اول شخص و گاه در جای دوم شخص و سوم شخص می‌نشست؛ اما در فرضیه جدید گویی در مواردی، او شاهد مناظری (نه مستمع مطالبی) است که در افقی برتر از افق حسّ (خیال، رؤیا، ملکوت)، صورت می‌بندد و آنها را رؤیت و روایت می‌کند. پاره‌هایی از قرآن چنان تصویری است که «سمعی - بصری» بودن تجربه و حیانی محمد (ص) بهترین تعبیر آن است.

به گواهی تاریخ، او وقتی به حالت ناهشیاری و بی‌خویشتنی و استغراق می‌رفت چیزهایی می‌دید و می‌شنید که پس از بازآمدن، برای یاران بازگو می‌کرد. یاران آنها را می‌نوشتند و یا به حافظه می‌سپردند و بیست سال پس از وفاتش، آنها را در دفتری گرد آوردند و نام مصحف بر آن نهادند؛ بنا بر این، زبان محصف محمد (ص)، زبان عالم ناهشیاری است (اگرچه ظاهراً به زبان بیداری است و این همان حلقه مفقوده و نکته مغفوله در کار مفسران مصحف است) و قهراً محتاج خواب‌گزاری است.

نظریه «سمعی - بصری» بودن قرآن و رؤیایی بودن تجربه رسول، پیش فرض تازه‌ای را درباره زبان قرآن پیش می‌نهد که برای فهم قرآن فریضه است. قبض و بسط تئوریک شریعت که می‌گفت اسلام چیزی نیست جز یک رشته تفسیرهایی که از اسلام شده است، و پیش فرض-های ما و معلومات و مقبولات زمانه ما در فهم و تفسیر متن دخالت و وساطت می‌کنند، اینک در پرتو تئوری «رؤیای رسولانه»، علاوه بر پدیدارشناسی وحی، مصداق تازه‌ای از پیش فرض-های زبانی می‌یابد.

قدرت تبیینی این نظریه و «پوشش دادنش» به داده‌های قرآنی چندان است که آن را از فرضیات رقیب، محتمل‌تر و موفق‌تر می‌نماید. همین فراگیری داده‌هاست که عین دلیل بر صحت یا تأیید فرضیه است و ناقدانی که طلب دلیل می‌کنند، در این داده‌ها بنگرند و توفیق فرضیه‌های دیگر را برای پوشش دادن به آنها ارزیابی کنند.

باید به تأکید بیاورم که همه آنچه بر پیامبر رفت و همه آنچه بر جان او نشست، برآمده از قوت نفس و تیزی چشم باطن و تخیل خلاق و تجربه کشف و توانایی عقلی بی نظیر او بود که همه از مواهب خاصه ربّانی بودند و به او رخصت می‌دادند تا در خور ظرفیت بشری خویش، افق‌های دوردست را ببیند و اخگرهایی از عالم غیب به عالم شهادت آورد و آتش در خرمن تعادل تاریخ زند. محوریت و مدخلیت پیامبر در پدیده وحی اجتناب ناپذیر و انکار ناپذیر است و همه دین حول محور شخصیت و تجربه او می‌گردد و او حول محور خدا. اگر محمد (ص) تجربه‌های دیگری داشت، اسلام محمدی هم رنگ و عطر دیگری می‌گرفت. همه ادیان، به تصریح قرآن، اسلامند: اسلام موسوی داریم و اسلام عیسوی، و دین مسلمانان اسلام محمدی است، سلام الله علیهم اجمعین.

قرب محمد (ص) با خدا، کلام و رؤیای او را الهی می‌کند بدون اینکه ذره‌ای از محمدی بودن آن بکاهد.

توضیح:

این شبهه، در دو گزاره خلاصه می‌شود: یکی این که قائل قرآن خود پیامبر اسلام (ص)

است: (وحی نفسی)؛ دوم این که قرآن صور رؤیایی رمزی حضرت محمد (ص) است. بخش اول توسط صاحب‌نظران پاسخ کافی و شافی دریافت کرده است. (از جمله دکتر علی نصیری، در کتاب: قرآن گفتار الهی "نقد شبهات دکتر سروش")

اما پاسخ نقدی مقاله حاضر، ناظر به گزاره دوم است. در این راستا ابتدا ادله سروش ارائه و یک به یک نقد شده، سپس پنج دلیل عام بر ردّ نظریه وی ارائه می‌شود.

۳. ادله سروش، و نقد آنها

اینجا به منظور نظم دادن به طرح بحث، از فرازهای مختلف سخن سروش ادله نظری ایشان استخراج و درج می‌شود. پاسخ و ردّ علمی هر مطلب نیز بلافاصله در پی آن طرح می‌شود.

۱-۳ اختلافات تفسیری یا درماندگی مفسران در تفسیر برخی آیات- پاسخ

دکتر سروش به منظور اثبات رویایی بودن وحی قرآنی، به اختلافات تفسیری و درماندگی مفسران در فهم برخی آیات استناد جسته و گفته است: «اینکه برخی مفسران مانند علامه طباطبائی و فخر رازی در تفسیر برخی آیات پرچالش، به تلاش و تکاپو افتاده، اقوال زیادی نقل کرده‌اند و از تفسیر برخی آیات عاجز بوده‌اند، نشانه آن است که وحی قرآنی، رؤیای رسولانه‌ای بیش نیست؛ به همین دلیل است که نمی‌توانیم به فکر تفسیر و توصیف آن باشیم؛ بلکه باید به فکر تعبیر این رؤیا باشیم.» (سروش، ۱۳۹۲، قسمت ۱: ۴)

نقد و پاسخ

این سخن سروش درست مانند کسی است که در وصف یک زیبارو درمانده شده؛ بنا بر این، ناچار می‌شود حقیقت زیبایی او را انکار کرده، توصیف آن را بیهوده بداند و فرضیه سازی کند که این زیبایی یک خواب و رؤیاست؛ بنا بر این، بیایید به فکر تعبیر آن خواب باشیم نه توصیف این زیبایی! غافل از اینکه بزرگان فریقین، در مواجهه با معضلات آیات و درماندگی از تفسیر، به عجز خود معترف می‌شوند، نه به نقص متن. از سوی دیگر چه بسا آیاتی که اعجاز علمی یا غیبی خاصی را در لایه‌های خود نهفته باشند و حکمت خداوند در بیان آن، این باشد

که نسل‌های بعد در قرن‌ها و هزاره‌های بعد آن را کشف کنند. مانند (أَدَّتِي الْأَرْضِ) در آغاز سوره مبارکه روم که تفسیر آن در بخش جغرافیای تاریخی خواهد آمد.

بنا بر این، متغیر بودن فهم بشر از قرآن در طول اعصار و زمان‌های مختلف را نباید به این مفهوم دانست که متن، غیرقابل تفسیر است. اگر قابل فهم و تفسیر نبود و صرفاً رویایی بود که باید تعبیر می‌شد، هیچ مفسری در پی فهم آن نمی‌آمد و برخلاف سخن او، علم تفسیر با تعدد آرا و نظریات مواجه نمی‌شد. تنها برخی از عرفا به تعبیر و تاویل متن روی می‌آوردند و به طور عملی دانش تفسیر کنار نهاده می‌شد.

۲-۳- حالت عرق‌ریزی شبیه غشوه پیامبر اکرم-پاسخ

جهت اثبات رؤیایی بودن وحی قرآنی، سروش چنین استدلال کرده است: «چون حضرت محمد (ص) در حین دریافت آیات قرآن، به عرق ریختن و حالاتی شبیه غشوه دچار می‌شده، نمی‌توان گفت این وحی است؛ بلکه باید بگوییم این حالت خواب است.» (سروش، ۱۳۹۲، قسمت ۱: ۴).

نقد و پاسخ

این روش معادله‌سازی، علمی نیست و بیشتر شبیه پرتاب سخن به شیوه «رجماً بالغیب» است. آیا هر کس حین انجام فعالیت‌های عرق‌کند یا حتی بیهوش شود بدان معناست که حالت خواب است؟ به عنوان مثال دوندگان مسابقات و کسانی که برای انجام مأموریت خطیری وظیفه دارند تند بدوند و کار را به نحو مطلوب به انجام رسانند، نیز دچار افزایش درجه حرارت بدن و تعریق و تنفس سریع می‌شوند. با دیدن این چند مشابهت آیا خرد می‌پذیرد که آن ورزشکار را در خواب بدانیم؟ آیا با دیدن عرق‌ریزی حضرت رسول و یا حالتی شبیه انسان تبار، می‌توان حکم کرد که سخن ایشان نتیجه رؤیاست؟ خداوند در قرآن نیز از این گونه تهمت‌ها خبر داده و سروش در این گفته خویش با این سخن هم‌خوان شده: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ» (انبیاء: ۵).

این آیه، حکایت سخنان کفار است که چگونه افترا و تکذیب به آن حضرت را درجه به درجه شدت می‌دادند، اول گفتند: «سخنان وی خواب‌های پریشان است که دیده و آن را نبوت خود پنداشته و کتاب آسمانیش گمان کرده، پس کار او و معلوماتش حتی از سحر هم بی‌ارزش‌تر است.» سپس افترای خود را ترقی داده، گفتند: «بلکه خواب پریشان هم نیست، چون در خواب پریشان صاحبش عمدا دروغ نگفته، چند رقم رؤیا دیده ...». آن گاه مطلب را ترقی بیشتری داده گفتند: «بلکه او شاعر است» و این از جهتی از تهمت قبلی سنگین‌تر است، چون کسی که به کسی افترا می‌بندد، فکر می‌کند که چه افترای ببندم، ولی شاعر بدون هیچ تدبیر هر چه به نظرش می‌رسد می‌گوید و به هر تعبیر که از نظر فن شاعری خوشش آید تعبیر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴: ۲۵۲)؛ بنا بر این، این سخن سرورش تازگی نداشته و از سوی کفار در دوره نزول نیز مطرح شده است.

۳-۳- تناقض‌نماهای موجود در آیات قرآن - پاسخ

سروش گفته است: "ابداع و تخیل دیداری و شنیداری و رؤیاهای بازیگرانه محمد (ص) و اندیشه پیشامنتقی و وحی رازآلود و مه‌آلود وی، متنی هنری و خواب‌نامه‌ای پریشان و پر از پارادوکس پدید آورده که از صدر تا ذیلش به هر جا چشم بیفکنی رازهایی نشسته است ناگشودنی، و همین است که آن را ممتاز و بدیع و حیرت‌افکن می‌کند." (سروش، ۱۳۹۲، قسمت سوم: ۷) جای دیگر گفته است: "اگر زبان قرآن زبان بیداری بود این همه تناقض بی‌پرده نداشت و از متشابهات رمزآلود در آن نشانی نبود." (سروش، ۱۳۹۲، قسمت ۳: ۴). سروش گمان دارد که برای دفاع از پاشائی و تناقض‌گویی‌های قرآن چاره‌ای جز این نیست که آیات آن را رمزی و رؤیابوش بدانیم. وی اظهار داشته است: «قرآن سخن رمزی شاعرانه رؤیالود است که محمد آن را از سفرهای ابرهشیارانه عالم خیال به دست آورده است. هرچه فیلسوفان تناقض-گریزند؛ عارفان با تناقض خوش‌اند، و هرچه تناقض نشانه خفت و سخافت آراء فیلسوفانه است در عوض نشانه رفعت و صلابت و فراخی فرصت تجارب عارفانه است ... آشنایان ره عشق حضور این تناقض‌های حیرت‌آور را در زبان قرآن، نشانه غنای رؤیاهای بلند رسولانه و گرانی گوهرهای

تجارب محمد می‌دانند». (سروش، ۱۳۹۲، قسمت ۳: ۳). سپس به ذکر نمونه‌هایی از متن آیات پرداخته، می‌گوید: «نمونه‌هایی هم‌چون آب آتش گرفته، شیری که هرگز فاسد نمی‌شود، حوریان همیشه باکره، جوانانی که هرگز پیر نمی‌شوند، تغییر قید زمان آیه از ماضی به مستقبل، شواهدی بر رؤیاش بودن روایت محمد از قرآن است.» (سروش، ۱۳۹۲، قسمت ۳، ص ۸).

نقد و پاسخ:

اقرار سروش به ممتاز بودن و بدیع بودن و حتی حیرت افکن بودن متن قرآن کریم، به منزله دلیل نقضی بر ضد فرضیه رؤیای رسولانه است؛ زیرا انسان در حالت خواب، معمولاً سخن نامفهوم می‌گوید، نه سخن بدیع و ممتاز و حیرت افکن. محققان غیرمسلمان هم‌چون ایزوتسو نیز بر این باورند که سوره‌های قرآن به طور اعجاز‌آمیز وحدت موضوعی دارند و هرسوره قرآن یک غرض یا محور اصلی دارد، مثلاً محور سوره بقره «تقوا» است و همه مطالب این سوره، حتی قصه‌هایش حتماً نوعی ارتباط با تقوا یا بی‌تقوایی دارد (ایزوتسو، ۱۳۶۱ش: ۸۹-۲۳۰). شبیه تناقض آیات قرآن، در کتاب‌هایی چون «شبهات و ردود» نگاشته «محمدادی معرفت» از اندیشمندان شیعی و «لایاتیه الباطل» نوشته «سعیدرمضان بوطی» از علمای اهل سنت با تکیه بر تحلیل آیات یاد شده، و نیز روایات گوناگون در این باب نقد و رد شده است (رک. به: معرفت، ۱۳۷۴، ص ۲۴۴؛ بوطی، ۱۴۳۱ق: ۶۷). اینجا از زاویه‌ای متفاوت به ردّ این ادعا پرداخته‌ایم.

باید در نظر داشت حیرانی شنونده یا مفسر آیات قرآن، به دلیل واقعی بودن و عظمت و سنگینی زیبایی آیات است؛ نه رؤیایی بودن آن. در آمیختن زیبایی ساختار با رفعت محتوا محیرالعقول است. دو مورد از تناقض گویی‌های مورد ادعای سروش در این بخش پاسخ داده شده است.

۱-۳-۳ آب شعله ور: نمونه ای از تناقض‌انگاری در آیات قرآن

یکی از تناقض‌گویی‌های قرآن کریم، به زعم دکتر سروش، آب شعله‌ور در آیه وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (تکویر: ۶) است. در پاسخ به این مدعا باید گفت آب آتش گرفته، اشاره به آیه‌ای است که حاکی از تغییرات تکوینی در آستانه رستاخیز است: مترجمان، آیه «وَ إِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» را چنین ترجمه کرده‌اند:

«و آن گاه که دریاها پر شوند و جوشان گردند.» (مشکینی) «و آنگاه که دریاها به جوش آیند یا با اتصال به یکدیگر پر شوند.» (مجتبوی) «و در آن هنگام که دریاها برافروخته شوند، ...» (مکارم شیرازی). در تفسیر علمی آیه فوق آورده اند: «آب از دو مولکول "اکسیژن" و "هیدروژن" ترکیب یافته که هر دو سخت قابل اشتعال است، بعید نیست در آستانه قیامت آب دریاها چنان تحت فشار قرار گیرد که مولکول آب تجزیه شود و تبدیل به یک پارچه آتش گردند». (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۶: ۱۷۵)؛ بنا بر این، تناقضی در آیه مورد بحث مشاهده نمی‌شود.

۲-۳-۳ تغییر قید زمان از ماضی به مستقبل: نمونه ای از تناقض‌انگاری آیات قرآن

در خصوص تغییر زمان آیه از ماضی به مستقبل، سروش دو نمونه می‌آورد: یکی گفتمان حضرت عیسی با خداوند در آیات آخر سوره مائده، و دیگری آیه ۱۷۲ سوره مبارکه اعراف.

نگارندگان مقاله هر چه در این آیات تأمل کردند، چیزی از قبیل تغییر قید زمان نیافتند. اما گمان می‌رود منظور سروش آیاتی باشد که صنعت التفات را به کار گرفته است. التفات که از جمله وجوه بلاغی به شمار می‌رود، می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد که ممکن است هم-زمان در یک التفات حضور یابند، مانند: تازه کردن سخن، بازداشتن گوش از ملال و آزدگی (طاهرخانی، ۱۳۸۳: ۷۰)، ایجاد نشاط در مخاطب، و حیات بخشیدن به متن، محدود کردن یا توسعه دادن معنا، عمومیت بخشیدن به مفهوم و مصادیق، تعلیل، و جز این‌ها، از جمله فواید

التفات به‌شمار می‌رود که در تفسیرها مورد توجه بوده است (جواهری، ۱۳۹۱: ۱۹۸). این صنعت بدیع گونه‌های زیادی دارد، مانند: انتقال از ضمیر غایب به متکلم و مخاطب و برعکس، انتقال از واحد به جمع و تشبیه و برعکس، و غیر آن. هنگامی که ادبای عرب به مطالعات قرآنی پرداختند، به این باور رسیدند که قرآن کریم انواعی از التفات را به کار برده که در هیچ نظم و نثر عربی یافت نشده است. کتاب الاتقان فی علوم القرآن تحت عنوان تنبیهاً، چند نکته مهم و استثنایی در این باره آورده و در نکته ششم می‌گوید: در قرآن کریم صنعتی نزدیک به التفات یافت می‌شود؛ و آن منتقل شدن از ماضی یا مضارع یا امر به دیگری است. مثال آن از ماضی به مضارع: (أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَثِيرٌ) (فاطر: ۹)، منتقل شدن از ماضی به امر: (قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَ أَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ) (اعراف: ۲۹)، و از مضارع به ماضی: (وَ يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ) (نمل: ۸۷)، و از مضارع به امر: (قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَ أَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ) (هود: ۵۴) و از امر به ماضی: (وَ اتَّخَذُوا مِنْ مَقَامٍ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَ عَهْدُنَا) (بقره: ۱۲۵) (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲: ۱۶۰؛ به نقل از الاکسیر: ۱۴۵-۱۴۸)

یافتن انواع نایاب دیگری از التفات که فقط در قرآن کریم دیده شده، ابن ابی الاصبیح محقق قرن هفتم هجری را چنان به وجد آورده که می‌گوید: در کتاب عزیز از باب التفات نوعی بسیار جالب آمده، که در شعر نیافتیم، و خداوند مرا به یافتن آن نوع راهنمایی کرده و آن عبارت از این است که متکلم در کلام خود، نخست دو موضوع را بیاورد، سپس خبری درباره موضوع اول بیان دارد و آن را رها کند، و خبری درباره موضوع دوم بیاورد، آنگاه از اخبار درباره موضوع دوم بازگشته، و به خبرگویی درباره موضوع اول پردازد، مانند: آیات ۶ تا ۸ سوره عادیات: (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَ إِنَّهُ عَلَىٰ ذَلِكَ لَشَهِيدٌ) که از وصف انسان منصرف و به وصف پروردگار او پرداخته است، آنگاه درحالی که از وصف پروردگار منصرف شده، به وصف انسان پرداخته و گفته است: (وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ). (ابن ابی الاصبیح المصری، ۱۳۶۸ش: ۱۴۶). حال آیا می‌توان این‌همه صنعت بدیع در آیات وحی الهی را سرگرفته از پاشانی و پریشانی و خواب‌های رسولانه دانست؟ بسیاری از این انواع التفات در هیچ نثر و نظم عربی ادبای پیشین دیده نشده، بنا بر این، بزرگترین فصیحان و بلیغان عرب در مقابل آن به زانو درآمده‌اند.

۳-۴ نمادین انگاری قصه‌ی قرآنی آدم و حوا

سروش می‌گوید: جریان آدم و حوا یک داستان نمادین است که بنا بر اهداف تربیتی و هدایتی در قرآن آمده است و این گونه آورده است: «داستان آدم که بسیاری از معاصران بر اسطوره‌ای (یا تمثیلی) بودنش اتفاق کرده‌اند و آن را واقعه‌ای تاریخی نمی‌دانند، تو گویی در ماوراء تاریخ رخ داده است، آشکارا صبغه و ماهیتی رؤیایی دارد: فرشته و شیطان، شجره ممنوعه‌اش، سجده ملائک، سرپیچی شیطان، هبوط آدم و ... و اصلاً معنی اسطوره همین قصه‌های آکنده از بصیرت‌های شبه رؤیاست.» (سروش، ۱۳۹۲ش، قسمت ۴: ۱۰)

نقد و پاسخ:

اخیراً مطالعاتی روی داستان حضرت آدم انجام شده که نمادین بودن آن را رد می‌کند. در این مطالعات، سخن مفسران قرآن و عهد عتیق، و نیز آثار کشف شده از زندگی حضرت آدم توسط باستان‌شناسان مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته است. «جنه» در قرآن گاهی به معنای بهشت، ولی در بیشتر موارد به معنای «باغ» آمده است. مثلاً: «و نَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَ حَبَّ الْحَصِيدِ» (ق: ۹) و از آسمان آبی پر خیر و برکت فرود آوردیم پس به وسیله آن باغ‌ها و دانه‌های درو کردنی رویانیدیم.

مفسران قرآن، بهشت حضرت آدم در آیه: «و قُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ...» (بقره: ۳۵) را باغی سرسبز بر روی زمین دانسته‌اند: بدون شک خدای متعال آدم را در زمین خلق کرده و در این قضیه هیچ جا ذکری از انتقالش به آسمان نیامده است. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۳) روایت نیز مؤید این معناست. از امام صادق (ع) راجع به بهشت آدم سؤال شد، آن حضرت در پاسخ فرمودند: جنه من جنان الدنيا، یطلع فیها الشمس و القمر و لو کان من جنان الآخرة ما خرج منها ابداً (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۶۲) باغی از باغ‌های دنیا بود که خورشید و ماه بر آن می‌تابید و اگر بهشت جاودان آخرتی بود، هرگز آدم از آن بیرون رانده نمی‌شد.»

عهد عتیق (تورات) با صراحت می‌گوید: رودخانه بهشت آدم علیه‌السلام به چهار شاخه

تقسیم‌شده که عبارت‌اند از: رود فرات، دجله، جیحون و فیشون. همچنین مطالعه آثار جدید کشف شده در بین‌النهرین و گزارشات دانشمندان باستان‌شناس، این نتیجه را دربرداشته که بهشت (زمینی) حضرت آدم، روی کره زمین (در منطقه بین‌النهرین یعنی کشور عراق) موجود بوده، حاکی از آن است که این داستان واقعی است و برخلاف سخن سروش، نمادین نیست (صحرائی، ۱۳۹۵ش: ۶۹).

در تأیید واقعی بودن قصص قرآن، به نمونه‌های دیگری به اختصار اشاره می‌شود:

حضرت لوط: مفسران در تفسیر آیات: ... وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ. وَ إِنَّهَا لِسَبِيلٍ مُقِيمٍ. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ (حجر: ۷۴-۷۷) گفته‌اند: "وَ إِنَّهَا لِسَبِيلٍ مُقِيمٍ" یعنی نشانه‌ها (و آثار باستانی ویرانه‌ها) که بر سر راه کاروانیان و عابران قرار گرفته، هنوز محو نشده و به راحتی قابل تماشاست. (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۲: ۱۸۵؛ جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ذیل آیه) اگر باور ندارید بروید و ویرانه‌های این شهرهای بلا دیده را که بر سر راه مسافران راه شام (از سوی مدینه) قرار دارد بنگرید، و عبرت بگیرید. (مکارم شیرازی و همکاران، ج ۱۱: ۱۱۴) مقیم استعاره از آن است که این آثار مانند یک انسان مقیم در یک مکان است و آثار خسف و ریزش سنگ داغ آسمانی قابل مشاهده است. (ابن عاشور، ج ۱۳: ۵۶)

آثار باستانی جسد فرعون: قرآن کریم به نجات یافتن بدن فرعون اشاره کرده: فَأَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لَتَتَوَكَّنَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً ... (یونس: ۹۲)، در حالی که زمان حضرت محمد (ص) تمامی جسد‌های فراعنه در شهر طیبه مصر، در مقبره وادی الملوک مدفون، و همه چیز در این باره مجهول و نامعلوم بود. این جسد‌ها در پایان قرن ۱۹ میلادی کشف شدند و بدن فرعونی که زمان موسی (ع) غرق شد، نجات یافت و هم اکنون برای بازدید عموم در سالن مومیایی‌ها در موزه قاهره مصر قرارداد. این داستان قرآنی که به نجات بدن فرعون اشاره دارد و با روایت توراتی آن متفاوت است، ثابت می‌کند که محمد آیات قرآن را از کتب پیشین اقتباس نکرده؛ بلکه از وحی الهی دریافت کرده؛ و علامتی بر نبوتش است. (الماضی، ۱۴۲۲ق: ۱۴۳) موریس بوکای نیز در پژوهش‌های میدانی به این معجزه قرآنی اشاره کرده است. (موریس بوکای، ۱۳۸۶: ۲۹۹).

مکان درگیری ایران و روم: در آیات کریمه قرآن مضاف دو کشور ایران و روم، با توصیف

دقیق جغرافیایی مطرح شده غُلِبَتِ الرُّومُ. فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (روم: ۲-۳). تاریخ گواه است که جنگ ایران و روم در حوالی بحرالْمِيت (گودترین نقطه زمین) رخ داده است؛ بنا بر این، "أَدْنَى الْأَرْضِ" به معنای "پست‌ترین نقطه جغرافیایی زمین" است. (طباطبائی امین، طاهره سادات و آخرون، ۱۳۹۱: ۸۰) اخیراً در علم جغرافیا ثابت شده که بحرالْمِيت از نظر ارتفاع پست‌ترین نقطه جغرافیایی روی زمین است: "مهم‌ترین ویژگی طبیعی فلسطین، دره‌ی نشستی آن است که در تمامی طول کشور از آن سوی مرز لبنان تا خلیج عقبه امتداد دارد... پست‌ترین نقطه آن واقع در گودال بحرالْمِيت حدود ۷۹۰ متر پایین‌تر از سطح دریاست." (بیتر بیومونت، جرال د بلیک، مالکوم واگ استاف، ۱۳۶۹: ۵۲۸-۵۳۱)

بنا بر این؛ در پاسخ سروش باید گفت: چنین اعجاز علمی نهفته در آیات وحی قرآنی، با خواب‌نما شدن انبیا تفسیر و تعبیر نمی‌یابد. به علاوه این بُعد از اعجاز قرآن (اعجاز علمی-جغرافیایی)، هرگز برای انسان صدر اسلام که سده‌های پیشین مخاطب قرآن کریم بود، هذیان تلقی نمی‌شد.

۳-۵ پراکنده‌نمایی قرآن و پاشائی آن

یکی از دلایلی که دکتر سروش برای اثبات رؤیایی بودن متن قرآن آورده، پراکندگی متن قرآن است. نظم پریشان قرآن که گاه در سوره و گاه حتی در آیه واحد خود را می‌نمایاند، وضع انسانی را نشان می‌دهد 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 می‌بندند و دیده‌ها و شنیده‌ها، به هنجار و نابه‌هنجار در کلامش می‌نشینند (سروش، ۱۳۹۲ش، قسمت ۵: ۱۴).

نقد و پاسخ:

پراکنده‌انگاری آیات سوره‌ها مردود است؛ زیرا این سخن سروش با آرای محققان مسلمان و غیرمسلمان از جمله ایزوتسو در تعارض است. پروفیسور توشیهیکو ایزوتسو اسلام‌شناس و مترجم ژاپنی قرآن طی تحقیق مفصلی که منجر به تألیف کتاب "خدا و انسان در قرآن" شد،

نظریه جالبی درباره وحدت موضوعی سوره‌های قرآن ارائه داده و این ابداع وی بستر مطالعات گسترده‌ای از سوی مسلمانان قرار گرفت (ایزوتسو، ۱۳۶۱ش: ۸۹-۲۳۰). از سوی دیگر سبب نظارت آیات سوره‌ها به موضوعات مختلف این است که هر سوره به مثابه خطابه خطیبی است که ناظر به مقتضیات متنوع و متکثر مخاطبانیش در زمان و مکان ایراد خطابه ایراد شده و چون در آن زمان و مکان، تعدد حوادث و سؤالات و مقتضیات بوده، در سوره‌ای که نازل شده، این تعدد و تکثر بروز یافته است و پراکنده دیدن مطالب هر سوره ناشی از پیش فرض ناصحیح ماست که آیات آن سوره را در فضا و بستر نزولش مطالعه نمی‌کنیم و سبک قرآن را نوشتاری و کتابی می‌دانیم و توقع داریم، مطالب آن میوب و منظم باشد و هر مطلبی در فصل و سوره جداگانه‌ای آمده باشد. (نکونام، ۱۳۹۲، قسمت ۳). سومین نقدی که بر این مدعا می‌توان وارد کرد این است که الفاظ قرآن از جانب جبرئیل باشد؛ اما اگر طبق نظر مشهور و راجح، الفاظ و معانی وحی قرآنی را تماماً از جانب خداوند بدانیم (نصیری، ۱۳۹۱: ۶۵-۶۹)، به طریق اولی باید سوره‌های قرآن آراسته به تکثر موضوعی باشد، چون خداوند حکیم، با علم مطلق، به نیازهای فردی و اجتماعی احاطه کامل دارد، و بدیهی است که هماهنگ با تکثر و تنوع نیازهای انسان، درفضای نزول، سوره‌ها نیز تنوع موضوعی یابند.

۴- ادله برون متنی (غیرقرآنی) عام در نقد رؤیا انگاری قرآن

آنچه گفتیم دلائل قرآنی بود که ناظر به شبهه‌های سروش می‌شد. لازم به ذکر است دلائل قرآنی عام، در ادامه خواهد آمد؛ اما ادله برون متنی، در پاسخ به شبهه رؤیای رسولانه، کاربردی عام‌تر از ادله درون‌متنی دارند؛ زیرا ادله درون متنی تنها برای کسانی قابل طرح است که متن قرآن و گزاره‌های وحیانی آن را باور دارند؛ اما ادله برون متنی برای طیفی وسیع‌تر کارایی دارد، و شامل ادله عقلی، علمی، شواهد تاریخی و حدیثی است؛ از این رو این محور در دو دلیل ارائه می‌شود: مشاهده آثار فیزیکی وحی توسط اطرافیان و عصمت پیامبر.

۱-۴ مشاهده آثار فیزیکی وحی توسط اطرافیان

یکی از ادله مهم برای رد نظریه سروش این است که نزول وحی آثار فیزیکی و ملموسی

داشته به طوری که اطرافیان حضرت محمد (ص)، آن آثار را مشاهده کرده، و گزارش داده‌اند. در حدیث، تغییراتی از حالات مرکب پیامبر به هنگام نزول سوره مائده گزارش شده است: ... فَلَقَدْ نَزَلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْمَائِدَةِ وَ هُوَ عَلَى بَعْلَتِهِ الشَّهْبَاءِ وَ ثَقُلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ حَتَّى وَقَفَ وَ تَدَلَّى بَطْنُهَا حَتَّى رُئِيَ سُرَّتُهَا تَكَادُ تَمَسُّ الْأَرْضَ وَ أَعْمَى عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ص حَتَّى وَضَعَ يَدَهُ عَلَى ذُؤَابَةِ شَيْبَةِ بْنِ وَهَبٍ الْجَمْحِيِّ ثُمَّ رَفَعَ ذَلِكَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فَقَرَأَ عَلَيْنَا سُورَةَ الْمَائِدَةِ ...

(العیاشی ۱۳۸۰ق، ج ۱: ۲۸۸) ترجمه: سوره مائده در حالی نازل شد که حضرت رسول بر استر شهباء (سیاه و سفید) خود سوار بود. وحی آنقدر سنگین بود که استر از حرکت ایستاد و شکمش آویزان شد. تا جایی که (اطرافیان) دیدند ناف این حیوان نزدیک بود به زمین برسد. حضرت رسول دچار غشوه شد و دست مبارکش را بر سر یکی از اطرافیان به نام: "شبیبه بن وهب جمحی" گذاشت. پس از برهه‌ای از زمان این حالات خاص پیامبر (ص) برطرف شد، و حضرت سوره مائده را برای ما خواند ...

۲-۴ عصمت پیامبر (ص)

پذیرش فرضیه رؤیایبنداری آیات قرآن، با عصمت پیامبر خاتم در تعارض است، چون پیامبر هیچ جا نگفته که قرآن را در خواب دیدم همچنین بارها فرموده که این قرآن سخن من نیست بلکه سخن خدای من است. ادعای این که پیامبر قرآن را در خواب دیده است به معنی دروغ‌گو خواندن پیامبر است. دکتر نکونام چند شاهد بر این گزاره آورده است:

اولاً، در هیچ موردی پیامبر برای خود هیچ نقشی جز دریافت کننده و حی و ابلاغ کننده آن قائل نبود. هیچ موردی نشده است که بگوید، قرآن مال من است؛ به عکس مواردی مثل بچه و همسر و خانه که می‌فرموده است، مال من است. نسائی، اهل بیتی، بنتی و مانند آنها.

ثانیاً، پیامبر (ص) می‌توانست به صراحت بگوید، من به چنان حالتی رسیده‌ام که (در خواب و رؤیا) پرده از حقایق غیب از پیش رویم برداشته شده و همه چیز را به رؤیت العین می‌بینم. من گویا می‌بینم که چه می‌شود و چه نمی‌شود؛ چنان که سبک پاره‌ای از سخنان

معصومان چنین است؛ اما این که بی هیچ قرینه‌ای می‌گوید، خداوند یا جبرئیل به من گفت، چطور می‌توان گمان داشت که خدا و جبرئیلی در کار نبوده، فقط سخن خود پیامبر (ص) است؛ اما چون فانی در خدا شده، به خدا یا جبرئیل نسبت می‌دهد؟

ثالثاً، چنین سبکی از گفتار در سیره نبوی سابقه نداشته است که پیامبر (ص) سخن خودش را بدون هیچ قرینه‌ای به خدا یا جبرئیل نسبت دهد؛ بلکه به عکس، در سیره پیامبر (ص) موارد بسیاری مشاهده می‌شود که اگر سخن خودش است، تصریح می‌کند که سخن خودم است و هیچگاه سخن خودش را به خدا یا جبرئیل نسبت نمی‌داده است. در مواردی که میان صحابه و پیامبر (ص) اختلاف نظر به هم می‌رسیده، صحابه می‌پرسیدند که آیا این وحی است یا سخن خود شماست؟ اگر سخن وحی بود، تسلیم بودند؛ اما اگر سخن خود پیامبر (ص) بود، مجالی برای اظهار نظر خود می‌یافتند و امکان تغییر آن وجود داشت (نکونام، ۱۳۹۲).

۵- ادله درون‌متنی (قرآنی) عام در نقد رؤیا انگاری قرآن

آنچه گفتیم دلائل برون‌متنی عام بود. اما دلائل قرآنی عام، که در ادامه خواهد آمد، شامل سه دلیل: تفاوت وحی با رؤیا و مکاشفه؛ عتاب و تهدید پیامبر توسط خداوند در آیات قرآن؛ و امی بودن پیامبر (ص).

۵-۱- تفاوت وحی و رؤیا و مکاشفه

دو واژه وحی و رؤیا در قرآن کریم کاربردهای متفاوت دارند که به نظر می‌رسد سروش در این زمینه دچار سردرگمی شده است. وی از رؤیاهای رسول اکرم سخن می‌گوید ولی در توضیح، آن را به اوصاف خواب‌های پریشان متهم می‌سازد؛ یا آیات حاکی از رؤیای برخی پیامبران (مثل رؤیای حضرت یوسف در خصوص سجده ماه و خورشید و یازده ستاره، یا رؤیای حضرت ابراهیم در خصوص ذبح اسماعیل) را می‌آورد و زبان آن آیه را که با صراحت در باره خواب دیدن سخن می‌گوید، زبان نمادین و رؤیایی قرآن کریم قرار می‌دهد و آن را نیازمند تعبیر می‌خواند. این خلط مبحث از آن رو پیش آمده، که وی معنی رؤیا در قرآن را نمی‌داند، یا

در فهم برخی آیات درنگ نمی‌کند. توضیح آنکه وحی نبوی (وحی اصطلاحی) در آیات چنین یاد شده است: **إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. (نجم: ۴)؛ وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ (شوری: ۵)؛ ...**

اما رؤیا در قرآن به معنای خواب دیدن آمده است و در جایی که رسول اکرم، خوابی دیده بود، از رؤیای صادقۀ حضرت چنین تعبیر می‌کند: **لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا. (فتح: ۲۷)؛** البته قرآن کریم تعبیر "رؤیت در منام" نیز برای خواب دیدن به کار برده است: **فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا آبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (صافات: ۱۰۲)** گاهی نیز به دلیل وجود قرینه، کلمه منام حذف شده و ماده "رأی" به تنهایی معنای خواب دیدن دارد: **إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا آبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ (یوسف: ۴)؛** و نیز: **وَ دَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَ قَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (یوسف: ۳۶)؛** اما برای خواب‌های پریشان بی‌تعبیر، از واژه **أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ** استفاده می‌فرماید. در باره خوابی که عزیز در داستان حضرت یوسف دیده بود، چون خواب‌گزاران دربار می‌پنداشتند کابوس بی‌تعبیر است؛ بنا بر این، قرآن از زبان آنان فرمود: **قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ (یوسف: ۴۴).** نیز منکران نبوت پیامبر اکرم که وحی قرآنی را متهم به خواب پریشان کردند، قرآن کریم لسان انکارشان را چنین یاد می‌کند: **بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ (انبیاء: ۵)** جای بسی تأسف است که کسی پس از چند سال تحقیق و مطالعه به جایی برسد که سانسش لسان منکران قرآن شود؛ آن هم منکران زمان جاهلیت.

۲۲۳ در تفاوت وحی و رؤیا باید گفت رؤیاها چه از نوع صادق آن و چه از نوع کاذب آن در حالت خواب رخ می‌دهند ولی وحی زمانی بر پیامبر نازل شده که پیامبر کاملا هوشیار بوده است. رؤیاها می‌توانند برای خود شخص مسئولیت آور باشد در حالی که آن چه پیامبر دریافت داشت

متوجه همه مسلمانان بوده است افزون بر آن، اگر بناست هر کسی رؤیایی دید وحی پنداشته شود، سراسر عالم پر از پیامبر بود. خواب تعادل جسمانی انسان را برهم می‌زند به پهلو می‌افتد دراز می‌کشد و تنفسش سریع‌تر می‌شود. آیا حین نزول وحی به پیامبر چنین حالتی در ایشان دیده می‌شد؟ در این صورت چرا چنین گزارشی را در کتب تاریخ و حدیث در دسترس نداریم. بنا به گفته‌ی خود قرآن پیامبر در ابتدا از بیم آن که مبدا چیزی از وحی را فروگذارد زبان خود را به سرعت به حرکت در می‌آورد تا آن الفاظ را به حافظه بسپارد ولی خداوند دستور می‌دهد که زبانت را حرکت نده قرآن را ما حفظ و نگهداری می‌کنیم: لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (القیامه: ۱۶-۱۷) (منصور، ۱۳۹۲).

وحی در لغت به معنای اشاره (فراهدی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۲۰)، القای سریع یک پیام (راغب اصفهانی: ۸۵۸)، یا فرستادن مخفیانه پیام برای دیگری است. (ابن منظور، ج ۱۵: ۳۷۹) در هیچ کتاب لغت قدیم یا معاصر معنای رؤیا و خواب دیدن در این واژه یافت نمی‌شود. به علاوه در متون، اشعار، و گزاره‌های عرب هرگز کلمه وحی بدین معنا کاربرد نداشته است. در اصطلاح عبارت است از سخن خداوند که آن را به واسطه پیامبر برای بشر می‌فرستد و در حقیقت رابطه خاص خدا با پیامبران است. وحی اصطلاحی دو گونه است، مستقیم و غیرمستقیم (به واسطه فرشته یا از پس پرده یا یک شیء مثل درخت در وحی به حضرت موسی). در وحی مستقیم واسطه وجود ندارد و پیام الهی در جان پیامبر نازل می‌شود، از این رو سنگینی ارتباط مستقیم با خداوند، حالات خاصی در پیامبر ایجاد می‌کرد که برای غیر پیامبر درک ناشدنی است.

از آن جا که پیامبر اسلام (ص) از همه پیامبران پیشین خود برتر و در مقامی رفیع‌تر قرار دارد و در اثر وحی مستقیم این حالات در وی رخ می‌داد، بالطبع اگر وحی مستقیم در پیامبران قبلی اتفاق می‌افتاد، همین حالات در آنان نیز به وجود می‌آمد. علامه طباطبایی (ره) در این باره می‌فرماید: وحی، شعور و درک ویژه‌ای در باطن پیامبران است، که درک آن جز برای آحادی از انسان‌ها که مشمول عنایت‌های الهی قرار گرفته اند، مقدور نیست. (طباطبائی، بی‌تا: ۱۰۴) در تفاوت وحی با کشف باید گفت، آگاه ساختن پنهانی و سریع یعنی وحی پیامبران،

شکل‌هایی دارد که از نظر قرآن با تمام حالاتی که در گذشته و امروز از انواع آگاهی‌های سریع و پنهانی انسان مورد بررسی قرار گرفته و می‌گیرد کاملاً متفاوت است. قرآن تأکید می‌کند که مفهوم وحی نزد همه انبیا یکی بوده است. قاموس کتاب مقدس تعریفی از وحی ارائه داده که ماهیت آن را تا حد مکاشفه تنزل داده است. صبحی صالح ضمن نقل این تعریف و نقد آن، تفاوت وحی و مکاشفه را تبیین می‌کند:

ما متأسف می‌شویم که چرا "قاموس کتاب مقدس"، وحی را طوری تفسیر کرده که به صورت بنیادی، از اصل "یکسان بودن وحی نزد همه پیامبران" دور افتاده است. آنجا آمده است: "وحی حلول روح خداوند است در روح نویسندگان کتب مقدس تا آنها از حقایق روحی و اخبار غیبی آگاه شوند. در این حلول و آگاهی، شخصیت نویسندگان به واسطه وحی، کم و کاستی پیدا نمی‌کند و هر کدام از آنان روش تألیفی و سبک تعبیری خاص خودش را محفوظ نگاه می‌دارد".

برای اینکه استعمال نابجای کلمات، ما را دچار اشتباهات بنیادی نکنند، باید در تبیین پدیده وحی، این واژه‌ها را کنار بگذاریم: کشف و مکاشفه، الهام، حدس باطنی، شعور درونی، شعور ناخودآگاه، و مانند این‌ها.

ما می‌توانیم ادعای کشف را به آسانی از هر مدعی بپذیریم؛ ولی ادعای وحی را نمی‌توانیم به آسانی قبول کنیم؛ زیرا وحی یک پدیده غیر عادی است که ثبوت آن مقدمات خاص لازم دارد، به علاوه تعبیر کشف یک معنای کاملاً مشخص و روشن ندارد؛ زیرا آنچه به کشف نسبت داده می‌شود، غالباً نتیجه جهد و کوشش فراوان در مورد یک موضوع، یا اثر ریاضت روحانی و یا نتیجه یک رشته تفکرات طولانی درباره یک موضوع است و عاقبت نیز آنچه از این راه‌ها بدست می‌آید، در نفس انسان یقین صد در صد و حتی شبه صد در صد نیز به وجود نمی‌آورد و همواره کشف به صورت یک پدیده مربوط به "خویشتن" شخص کاشف باقی می‌ماند و به صورت یک "حقیقت" که بیرون از کاشف و از یک مبدأ برتر و والاتر گرفته شده است در نمی‌آید.

کشف عارفان همانند الهام و اصلین به حق، دریافتی درونی است که نفس در مرحله‌ای پائین‌تر از "یقین" به آن آگاهی پیدا می‌کند و با آن هماهنگ می‌شود بدون اینکه مبدأ حقیقی این آگاهی را دریابد.

در هر حال واژه کشف همانند واژه الهام که در روانشناسی جدید از آن استفاده می‌شود حتی پیش آنهایی که این الفاظ را بکار می‌برند در ابهام غوطه‌ور است. این معانی با "ضمیر ناخودآگاه" ارتباط داده می‌شوند، و این ضمیر همان‌طور که از نامش پیدا است از آگاهی و شعور فاصله بسیاری دارد.

صاحب کشف و الهام بودن یک انسان هرگز او را شایسته مقام نبوت و وحی نمی‌گرداند و باید به این مطلب اساسی توجه داشت که پدیده وحی همواره با آگاهی کامل همراه است، و هر پیامبری در گرفتن خبر الهی کاملاً به واقعیت و درون این پدیده، هشیاری و شعور دارد و به این جهت نمی‌توان آنچه را که در دایره آگاهی و شعور پیامبر وجود دارد و خالی از هر گونه ابهام است به بخش ناآگاه وجود او نسبت داد.

طبیعت واقعیت‌های دینی و آگاهی‌های غیبی که به پدیده وحی مربوط می‌شود به هیچ وجه با فعالیت‌های بخش ناخودآگاه وجود انسان که سعی در کشف مجهولات از طریق حدس زدن سریع در امور و فراست‌های خاص باطنی دارد قابل توجیه نیست. همان‌طور که با معیارهای فعالیت بخش خود آگاه انسان نیز مانند استدلال منطقی و استنباط تدریجی نتایج از مقدمات، این نوع از آگاهی‌های غیبی را نمی‌توان توجیه کرد (صبحی صالح، ۱۳۷۴: ۳۳-۳۵).

۲-۵- عتاب و تهدید پیامبر توسط خداوند در قرآن

یکی از شواهدی که ثابت می‌کند قرآن خواب و خیال حضرت محمد نیست، یا به تعبیر رساتر از جانب ایشان نبوده و قطعاً از سوی خداوند است آیات عتاب آمیز و تهدیدآمیز خطاب به پیامبر است، مانند: **فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا.**

(الکھف/۶) و یا: لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. (شعراء: ۳) گرچه منطوق این آیات، اخبار است (نزدیک است به خاطر ایمان نیاوردن کافران، خودرابه کشتن دهی)؛ اما در مفهوم خود نوعی انشا به همراه دارد (نهی پیامبر از سختی دادن فوق العاده به خود و حرص خوردن از سر مهربانی). (نصیری، ۱۰۱: ۱۳۹۱) این گونه خطاب و عتاب خداوند به پیامبر، چگونه می‌تواند با رؤیایی بودن یا نفسی بودن آیات قرآن قابل توجیه باشد؟

در برخی آیات نیز خداوند به رسول گرامی‌اش هشدار داده که حق تغییر و تصرف در آیات قرآن را ندارد، مانند: وَ إِن كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُوكَ خَلِيلًا. وَ لَوْ لَا أَن تَبْتَئِنَّاكَ لَفَدَّتْ وَرَكْنُ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا. إِذَا لَأَذْفَنَّاكَ زِعْفَ الْحَيَاةِ وَ زِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا. (اسراء: ۷۳-۷۵). گاهی تهدیدها به حدی است که امام صادق (ع) فرموده: این آیات از باب "ایک اعنی و اسمعی یا جاره" (به درمی‌گویم که دیوار بشنود) بوده، مخاطب واقعی تهدید، امت پیغمبر است، نه خود ایشان. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۶۳۱) باید توجه داشت که کاربست قاعده "ایک اعنی و اسمعی یا جاره" جایی درست است که در بستر تخاطب، سه طرف وجود داشته باشد. یکی گوینده، دوم مخاطب واقعی، سوم مخاطب مجازی که اینجا شخص پیامبر است. (نصیری، ۱۳۹۱: ۱۰۵) در فرضیه رؤیا انگاری و وحی نفسی، رکن سوم خطاب چگونه می‌تواند قابل فرض باشد؟ این تهدید در برخی آیات بسیار شدید است: تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ. وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ. لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ. ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ. (حاقه: ۴۳-۶) "تقول علیه" یعنی سخنی را که کسی نگفته به دروغ به او نسبت دهیم. (ابن منظور، ج ۱۱: ۵۷۵) خداوند تهدید فرموده که اگر پیغمبر بخواهد در لابلای وحی چیزی را که جزء وحی نیست به ما افترا ببندد؛ مسلماً رگ قلبش را می‌زنیم. اصولاً در تقوّل نیز سه رکن باید وجود داشته باشد. (نصیری، ۱۳۹۱: ۱۰۱) با این آیات، فرضیه رؤیابنداری و وحی نفسی جایگاهی ندارد. در قرآن هیچ قرینه‌ای نیست که دلالت داشته باشد، آیات قرآن عبارت از رؤیاهای خود پیامبر (ص) است؛ بلکه تصریح شده است که خود پیامبر (ص) هیچ دخالتی در قرآن ندارد و سوره‌های قرآن، پیام‌های الهی است که جبرئیل به پیامبر (ص) القاء می‌کند؛ چنان که آمده است: وَ إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ

لِقَاءَنَا أَنْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَدَّبَلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (یونس. ۱۵).

مشركان با پیشنهاد عرضه قرآنی دیگر یا تغییر این قرآن در پی اثبات این مدعا برآمدند که قرآن ساخته و پرداخته پیامبر است، نه آنکه از جانب خداوند نازل شده باشد. این پیشنهاد تنها یک بار در قرآن ذکر شده است.

آنان از رهگذر این پیشنهاد به دنبال مخدوش ساختن ادعای اعجاز قرآن بودند؛ زیرا اگر اثبات می‌شد که پیامبر می‌تواند قرآنی دیگر بیاورد یا قرآن کنونی را تغییر دهد، دیگر معنا نداشت که قرآن سخن خداوند تلقی شود. این امر به خوبی نشان می‌دهد که پیش‌انگاره مشركان مبنی بر ضرورت فراتر بودن معجزه از توان پیامبران، مورد تأکید قرآن است؛ یعنی قرآن این نکته را مورد تأیید قرار می‌دهد که معجزه زمانی معجزه است که حتی پیامبر هم نتواند در آن دخل و تصرف کند؛ زیرا با دخل و تصرف او، سطح معجزه تا امکان تحقق به دست بشر تنزل خواهد کرد و دیگر نمی‌توان نام معجزه بر آن اطلاق کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۰: ۲۷).

از این رو پیامبر اکرم با تعبیر: "مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَدَّبَلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي"، تأکید بر عدم دخالت در الفاظ و معانی وحی قرآنی داشته، بیم خود را از این تهدید خداوند اعلام می‌دارد: "إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ"؛ یعنی دست بردن در وحی حتی توسط من (پیغمبر) عصیان است و کیفر سختی در پی دارد. این تعبیر اصولاً با شعرسرای شاعران، و خلسه‌های عارفان و رؤیاهای رسولان ناخواناست.

۳-۵- امی بودن پیامبر

به گواهی تاریخ و مآثورات دینی پیامبر (ص) انسانی درس ناخوانده و مکتب نادیده بود. در هیچ جای تاریخ نیامده است که پیامبر مکتب رفته یا قبل از بعثت مطلبی را نوشته یا از روی متن مکتوبی خوانده باشد.

وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُّهُ بِيَمِينِكُمْ إِذْ لَأُرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ (عنكبوت: ۴۸)

کارلایل در کتاب معروف الابطال می گوید: "یک چیز را نباید فراموش کنیم و آن اینکه محمد هیچ درسی از هیچ استادی نیاموخته است. صنعت خط تازه در میان مردم عرب پیدا شده بود. محمد با خواندن آشنا نبود، جز زندگی صحرا چیزی نیاموخته بود. احدی از مورخان مسلمان یا غیر مسلمان مدعی نشده است که آن حضرت در دوران کودکی یا جوانی، چه رسد به دوران کهولت و پیری که دوره رسالت است نزد کسی خواندن یا نوشتن آموخته است" (مطهری، ۱۳۸۵).

حال آقای سروش در مورد پیامبری که نه می خوانده و نه می نوشته است، می گوید: "قرآن مستقیماً و بی واسطه، تألیف و تجربه وجوشش و رویش جان محمد (ص) و زبان و بیان اوست." و در جای دیگر می گوید "کلمات قرآن از منبع ضمیر پیامبر برخواسته اند." در پاسخ سروش باید گفت: آیا می شود کسی که مکتب نرفته حتی اگر به فرض محال، قرآن را در خواب ببیند هنگامی که از خواب بیدار شد کلماتی را بگوید که در اوج فصاحت و بلاغت است که هیچ کس نتوانسته مانند آن را بیاورد. به علاوه احادیثی که از پیامبر به ما رسیده از لحاظ ساختار و محتوا با متن قرآن تفاوت دارد. این تفاوت ساختار احادیث نبوی با متن آیات قرآن در نظریه سروش چه جایگاهی دارد؟

۶- نتیجه گیری

ادله گوناگونی در پاسخ به عناصر و مؤلفه های مطرح در فرضیه «روایات رسولانه» قابل ارائه است. از آن جمله می توان به نفی رویا انگاری آیات قرآن به دلیل اختلافات تفسیری با تکیه بر لایه ای بودن فهم قرآن، اعجاز علمی و متغیر بودن فهم بشری و نه نقص متن اشاره کرد. همچنین آیاتی چون آیه ۵ سوره انبیاء در پاسخ به شبهه خواب انگاری وحی بایست مطمح نظر قرار گیرد. با محوریت این آیه، شبهه مذکور را نبایست سخن جدیدی به حساب آورد؛ زیرا در همان دوره نزول نیز کفار از وحی به «اضغاث الاحلام» تعبیر کرده بودند. از دیگر عناصر مورد ادعای سروش وجود تناقض نماها در قرآن و پراکندگی آیات آن است که با عنایت به وحدت موضوعی، رویکرد ساختارگرا و محورهای

موضوعی سور، وجوه بلاغی، مانند التفات در قرآن از افعال مستقبل به ماضی و... ردّ این ادعا مشهود است. عدم صحت نمادین انگاری قصصی مانند قصه قرآنی آدم و حوا در فرضیه رؤیاهای رسولانه نیز با نظرداشت جغرافیای تاریخی و علمی قصص قرآن نمایان است. مضاف آن که می‌توان جهت ردّ فرضیه مذکور بر ادله برون‌متنی مانند مشاهده آثار فیزیکی وحی توسط اطرافیان پیامبر و عصمت پیامبر و نیز دلایل عام قرآنی همچون تفاوت وحی و رؤیا و مکاشفه، عتاب و تهدید پیامبر (ص) توسط خداوند در قرآن و امی بودن پیامبر (ص) تأکید ورزید.

فهرست منابع

قرآن کریم

ابن ابی‌الاصبع المصری، (۱۳۶۸)، *بديع القرآن*، (ترجمه: سیدعلی میرلوحی)، مشهد: آستان قدس، بی‌چا.

ابن طاووس، علی بن موسی، *سعد السعود للنفوس منضود*، قم: چاپ اول، بی‌تا.

ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۳۸۴)، *تحریر المعنی السدید وتنویر العقل الجدید*؛ القاهره: مطبعه عیسی بابی حلبی، الطبعة الأولى.

ابن منظور اندلسی، *لسان العرب*، بیروت: دارصادق، بی‌تا.

ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۱)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار.

بحرانی، سید هاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیل، بی‌تا.

بوطی، محمد سعید رمضان، (۱۴۳۱ق)، *لایاتیه الباطل*، دمشق، دارالفکر، چاپ سوم.

بوکای، موریس، (۱۳۸۶)، *مقایسه‌ای میان تورات انجیل قرآن و علم*، (ترجمه ذبیح‌الله دبیر)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوازدهم.

بی‌آزار شیرازی، عبد‌الکریم، (۱۳۸۰)، *باستان شناسی و جغرافیای تاریخی قصص قرآن*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران.

پیتر بیومونت، جرال د بلیک، (۱۳۶۹)، *مالکوم واگ استاف*، (مترجمان: محسن مدیرشانه‌چی، محمود رمضان زاده، علی آخشینی)، خاورمیانه، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، چاپ اول.

جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم: مرکز نشر اسراء.

_____، (۱۳۷۸)، *قرآن در قرآن*، نشر اسراء، چاپ دوم.

جواهری، سید محمدحسن، (۱۳۹۱)، روش‌شناسی ترجمه قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.

راغب اصفهانی، المفردات فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.

سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۲)، سخنرانی پی دی اف: محمد (ص) راوی رؤیای رسولانه، قسمت ۱، قسمت ۲، قسمت ۳، سایت دکتر سروش.

سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۲۱ق)، الإیتقان فی علوم القرآن، بیروت: دار الکتب العربی، چاپ دوم. صبحی صالح، (۱۳۷۴)، پژوهش‌هایی درباره قرآن و وحی، مترجم: محمد مجتهد شبستری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ چهارم.

صحرائی، فاطمه، (۱۳۹۵)، پایان نامه کارشناسی ارشد: بررسی تطبیقی جغرافیای تاریخی بین النهرین و اردن درقرآن وعهدعتیق، استادراهنما: طاهره سادات طباطبائی امین، دانشکده علوم قرآنی تهران.

طاهرخانی، جواد، (۱۳۸۳)، بلاغت و فواصل قرآن، تهران: جهاد دانشگاهی چاپ اول.

طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

— وحی یا شعور مرموز، قم: دارالفکر، بی تا.

طباطبائی امین، طاهره سادات و آخرون، (۱۴۳۳ق)، آراء مختلفه حول نظره القرآن الکریم للعوامل الجغرافیه فی القصص، مجله العلوم الانسانیه الدولیه، ش ۱۹.

عتیق، عبدالعزیز، (۲۰۰۳م)، علم البدیع، بیروت: دارالنهضة العربیه للطباعه و النشر و التوزیع.

العروسی الحویزی، عبد علی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم: چاپ چهارم.

العیاشی، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، محقق و مصحح: رسولی محلاتی، سید هاشم، تهران، المطبعه العلمیه، چاپ اول.

عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، تفسیر نورالثقلین، قم: انتشارات اسماعیلیان.

فخررازی، محمدبنعمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم.

فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران:
دار الکتب الإسلامیه.

الماضی، محمود، (۱۴۲۲ق)، الوحی القرآنی فی المنظور الاستشرافی، اسکندریه، دارالدعوه، چاپ
دوم.

مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار، بیروت، چاپ دوم.
مطهری، مرتضی، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی (وحی و نبوت)، تهران: صدرا، چاپ بیست
و چهارم.

_____ (۱۳۸۵)، پیامبر امی، چاپ هجدهم، تهران: صدرا.
مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر
کتاب، بی‌چاپ.

معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۴)، (ترجمه: ابو محمد و کیلی)، آموزش علوم قرآن ترجمه التمهید
فی علوم القرآن، بی‌جا: سازمان تبلیغات اسلامی، بی‌چاپ.

مکارم شیرازی، (و همکاران)، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الإسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
منصور، عبدالحفیظ، (۱۳۹۲)، خواب و پیامبری (در پیوند به مقاله "محمد: راوی رؤیا های
رسولانه"، روزنامه اینترنتی ماندگار (روزنامه صبح افغانستان).

میرزا مشهدی قمی، محمد بن محمدرضا، (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.

نصیری، علی، (۱۳۹۱)، قرآن گفتار الهی (نقد شبیهات دکتر سروش)، قم: وحی و خرد، چاپ دوم.
نکونام، جعفر، (۱۳۹۲)، نقد نظریه رؤیاهای رسولانه، وبلاگ مدهامتان، ۶ قسمت.