

## زبان رؤیایی دین در نظریه رؤیاهای رسولانه

امیر مازیار \*

DOI: 10.22096/rc.2021.244800

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۸/۱۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۵]

### چکیده

نظریه رؤیاهای رسولانه که آخرین نظریه عبدالکریم سروش در باب وحی و قرآن محسوب می‌شود، تکمیل‌کننده برنامه‌ای است که وی از چند دهه پیش در جهت تدوین الاهیاتی سازگار با عقلانیت انتقادی آغاز کرد. در بطن این دیدگاه، نظریه‌ای در باب زبان دین وجود دارد که می‌توان آن را «زبان رؤیایی دین» خواند. در این مقاله پس از مشخص کردن جایگاه نظریه رؤیاهای رسولانه در نظام فکری سروش و جایگاه بحث زبان دین در آن، به «زبان رؤیایی دین» پرداخته و در نهایت نشان داده شده است که از نظر صاحب نظریه، زبان رؤیایی قسمی از زبان استعاری مطابق با دیدگاه‌های فلسفی و زبان‌شناختی جدید به استعاره است. بر این مبنا سرشت استعاری زبان رؤیایی دین نه تنها تقلیل‌دهنده جایگاه شناختی و قدسی متن دینی نیست، بلکه می‌تواند توجیهی برای این ادعا فراهم آورد که متن دینی در مقام متنی استعاری منبعی یگانه و بی‌بدیل و تحویل‌ناپذیر برای شناخت است؛ و «ظواهر نص» بی‌آنکه به ورطه نص‌گرایی یا عقل‌ستیزی درافتیم، داری اصالت و اعتبار و تقدس‌اند.

**واژگان کلیدی:** رؤیا؛ استعاره؛ زبان قرآن؛ عبدالکریم سروش؛ رؤیاهای رسولانه.



### مقدمه

نظریه‌ی رؤیاهای رسولانه محل نقد و بحث‌های فراوانی قرار گرفته است. مطابق برداشتی رایج از این نظریه، رؤیایی خواندن تجربه و حیانی در نهایت جایگاه متن قرآن را تخفیف می‌دهد و شأن هدایت‌گری و کاشفیت آن را مخدوش می‌کند. به گمان نگارنده، این برداشت از نظریه‌ی رؤیاهای نادرست و ناشی از عدم توجه به مقصود اصلی این نظریه، یعنی روایت‌شناسی متن قرآنی است. در واقع نظریه‌ی رؤیاهای رسولانه، ورای جنبه متافیزیکی آن که وحی را نوعی تجربه رؤیایی می‌داند، نظریه‌ای است که در اساس متعلق به فیلسوفان مسلمان و به‌ویژه فارابی و ابن‌سیناست،<sup>۱</sup> بعدی زبان‌شناسانه دارد و فرض جدیدی درباره‌ی زبان قرآن پیش می‌نهد. در این مقاله ابتدا جایگاه نظریه‌ی رؤیاهای رسولانه در اندیشه‌ی سروش نشان داده شده است و سپس با تأکید بر اهمیت نظریه‌ی زبان دین مندرج در آن، سعی شده است که ویژگی‌های زبان رؤیایی دین از منظر صاحب نظریه مشخص و لوازم آن برای جایگاه متن و حیانی بیان شود.

### ۱. جایگاه «رؤیاهای رسولانه» در الاهیات سروش

رؤیاهای رسولانه به یک معنا نقطه پایان چند دهه تأمل سروش در موضوع تعارض عقل و دین است. مسیری که از مواجهه جدی سروش با فلسفه و علم جدید آغاز شد و در نخستین نوشته‌های او در موضوع مناسبات عقل و دین و علم و دین بازتاب یافت و از انگیزه‌ها و زمینه‌های اصلی نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» بود. سروش در کتاب قبض و بسط<sup>۲</sup> مبنای معرفت‌شناسانه پیدایش فهم‌های متفاوت و متحول از دین را عرضه کرد و برخی مقدمات لازم را برای ارائه‌ی الاهیاتی جدید طرح ریخت. مبنای اصلی سروش برای طرح این الاهیات جدید، فائق آمدن بر تعارضات عقل و به‌خصوص عقلانیت جدید با دین بوده است. صرف‌نظر از مدت کوتاهی که در آن به نظر می‌آید سروش موضعی عقل‌گرایانه و تا حدودی اشعری‌گرایانه در باب نسبت عقل و ایمان اتخاذ کرده باشد، (به‌ویژه در کتاب دانش و ارزش<sup>۳</sup>) در همه این سال‌ها و به‌خصوص پس از قبض و بسط، سروش مشغول پی‌افکندن مدلی برای فهم دین بوده است که سازگاری حداکثری با عقل و دستاوردهای علمی بشر داشته باشد. بدین سان سروش تا حد زیادی به راه فیلسوفان مسلمان و متکلمان و متألهان عقل‌گرا در تاریخ ادیان رفته است. سروش با مبنا قراردادن آموزه‌های عقلانیت انتقادی و رئالیسم پیچیده، بر «تجربه دینی» به‌عنوان خاستگاه اصلی پیدایش ادیان تأکید کرده و متون دینی را تفسیر این تجارب دانسته و با اطلاق

۱. نک: فارابی، ۱۹۸۶: فصول ۲۱-۲۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۴۰.

۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، تهران: صراط.

۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۱)، دانش و ارزش، چاپ نخست، تهران: یاران.

الگوی معرفت‌شناسانه و تجربه‌شناسانه خود بر این تجربه و تفسیر، به عصری، نسبی و متکثر بودن تجربه دینی در مرتبه نخست (در کتاب بسط تجربه نبوی، ۱۳۷۸)، متن دینی در مرتبه دوم (در کتاب صراط‌های مستقیم، ۱۳۷۷) و تفسیر دین در مرتبه بعدی (در کتاب قبض و بسط) رسیده است (گرچه به لحاظ زمانی این مسیر در اندیشه سروش معکوس پیموده شده است). سروش تا پیش از «رؤیاهای رسولانه»، بیشتر به ویژگی‌های ساختاری و معرفت‌شناسانه تجربه، متن و تفسیر دینی پرداخته بود (فاعلیت تام محمد در تجربه وحیانی، در هم آمیختگی تجربه و تفسیر در این تجربه، وجود ذاتیات و عرضیات در متن دین، متغیر و متکثر و ناتمام بودن تفاسیر... و تا اینجا، پروژه سروش عمدتاً معرفت‌شناسانه بود. اما در «رؤیاهای رسولانه»، مسئله دیگر ساختار تجربه، متن و تفسیر دینی و ویژگی‌های معرفت‌شناسانه آن منطبق بر عقلانیت انتقادی نیست؛ بلکه اساساً بحث در ماهیت و سنخ این تجربه، متن و تفسیر است؛ یعنی قدمی که به نوعی طرح سروش را کامل می‌کند. سروش در این مرحله تجربه دینی را تجربه‌ای رؤیایی و در نتیجه متن حاصل از آن را رؤیگون و ماهیت تفسیر دینی را از سنخ «تعبیر رؤیا» دانسته است. این مواجهه محتواکاوانه و شاید به تعبیر سروش، پدیدارشناسانه با تجربه وحیانی، گرچه در هماهنگی و انسجام با مواضع کلی معرفت‌شناسانه پیشین سروش است، اما جایگاه و صبغه‌ای جدید به مدل الیهاتی و دین‌شناسانه سروش می‌دهد؛ چراکه به نظر می‌رسد تا پیش از «رؤیاهای رسولانه»، سروش تجارب دینی را همسو با فیلسوفان دینی چون پلنتینگا، آلتون و هیک، تجربه‌ای ادراکی و از سنخ دیگر تجارب ادراکی ما تلقی می‌کرد. اما با رؤیایی خواندن تجارب دینی و خصوصاً رؤیایی دانستن زبان دین، رویکرد سروش از رویکرد این متفکران جدا می‌شود و حال نزدیکی بسیاری بین دین و هنر و به‌خصوص زبان دین و زبان متون ادبی و هنری پیدا می‌آید. سروش در این مرحله هم در پی عقلانی‌سازی حداکثری تجربه و متن دینی است و همچنان از الگوی عقل‌گرایی انتقادی پیروی می‌کند؛ اما گمان ناروایی است که حاصل این عقلانی‌سازی حداکثری را تقدس‌زدایی از تجربه و متن دینی بدانیم. این گمان که مراد از رؤیایی خواندن تجربه و متن دینی تخفیف جایگاه شناختی و شأن حقیقت‌نمایی تجربه و متن دینی است، نه تنها منطبق بر متن مقالات رؤیاهای رسولانه نیست، بلکه از موانع اصلی فهم این نظریه است. سروش در متن مقالات با اشاره به برخی ارکان اصلی تجربه و متن رؤیایی، مشخص می‌کند که از منظر او تجربه و متن رؤیایی و در بیانی واحد، زبان رؤیایی، صرفاً زبانی متفاوت با زبان علم و فلسفه در سخن گفتن از حقیقت است. زبانی که نه تنها فروتر از زبان علم و فلسفه برای تحصیل حقیقت و سعادت نیست، بلکه زبانی ممتاز، یگانه، تقلیل و ترجمه‌ناپذیر به زبان‌های دیگر است و از این رو «زهی مراتب خوابی که به زبیداری است.» دقیقاً

در اینجاست که چند دهه تلاش سروش برای حل تعارضات عقل و دین به سرانجام می‌رسد و پروژه سروش تکمیل می‌شود. با این اوصاف، در ادامه سعی شده است تا نظریه زبان رؤیایی دین با مشخصات پیش‌گفته، آن‌گونه که در متن مقالات رؤیاهای رسولانه آمده، مستند و مدون شود.

## ۲. رؤیاهای رسولانه، نظریه‌ای در باب زبان دین

نظریه رؤیاهای رسولانه، حاوی دیدگاهی درباره زبان دین است. براساس این نظریه، زبان دین زبانی رؤیایی است. از متن مقالات رؤیاهای رسولانه روشن می‌شود که زبان دین از این جهت رؤیایی است که تجربه و حیانی تجربه‌ای رؤیایی بوده است؛ یعنی رؤیایی بودن زبان دین برآمده از این واقعیت است که تجربه و حیانی که منشأ متن مقدس بوده، رؤیایی است. این مدعا را مدعایی در باب متافیزیک وحی می‌خوانیم و در این مقاله به آن نخواهیم پرداخت. خود صاحب نظریه نیز بیان کرده است که در این سلسله مقالات، در پی «پدیدارشناسی خیال و ویژگی‌های روایت رؤیاهاست.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله اول / ۹۵) یا «پدیدارشناسی وحی و رؤیا و عبور از تفسیر کلاسیک متن به ساختارشناسی رؤیایی و روایی آن» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله دوم / ۱۰۴) است و نه «کوششی هستی‌شناسانه»؛ (سروش، ۱۳۹۸: مقاله دوم / ۱۰۴) یعنی در پی تبیین ساختار متافیزیکی وحی نیست. سروش اشاره می‌کند که تبیین متافیزیکی را در مقالات «کلام خدا، کلام محمد» انجام داده است و نظریه اخیر به متن و زبان وحی و روایت شناسی آن اختصاص دارد. ظاهراً مراد از پدیدارشناسی نیز همین است که صرف‌نظر از اینکه متن چگونه حاصل آمده است، به محتوای خود متن مقدس بنگریم و پرده از رؤیایی بودن آن برداریم. پس در اینجا رؤیایی بودن به‌عنوان ویژگی پدیداری، ماهیت‌شناسانه یا روایت‌شناسانه متن لحاظ شده است. بدین لحاظ نظریه رؤیاهای رسولانه دقیقاً همان وظیفه‌ای را برعهده می‌گیرد که نظریه‌های زبان دین:

«نظریه (سمعی - بصری) بودن قرآن و رؤیایی بودن تجربه رسول، پیش‌فرض 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 پیش‌فرض‌های ما و معلومات و مقبولات زمانه ما در فهم و تفسیر متن دخالت و وساطت می‌کنند، اینک در پرتوی تئوری «رؤیای رسولانه»، علاوه بر پدیدارشناسی وحی، مصداق تازه‌ای از پیش‌فرض‌های زبانی می‌یابد.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله ششم / ۲۱۴)

۱. به‌جهت دسترسی عموم به نسخه اینترنتی مقالات رؤیاهای رسولانه، در کنار ارجاع به شماره صفحات کتاب، به مقالات نیز ارجاع داده شده است.

### ۳. زبان رؤیایی قرآن

چنان‌که گفتیم، مدعای سروش در نظریه رؤیاهای رسولانه آن است که قرآن «خواب‌نامه» است و به زبان خواب است نه زبان بیداری. زبان خواب یا خواب‌نامه بودن قرآن، اصطلاح جدیدی است که صاحب نظریه در این سلسله مقالات سعی می‌کند وجوه گوناگون آن را روشن کند. ویژگی‌های ذکر شده در مقالات برای زبان رؤیایی را می‌توان به دو دسته ویژگی‌های بیرونی و ظاهری و ویژگی‌های درونی و باطنی تقسیم کرد. جدایی افکندن بین این دو دسته ویژگی در نهایت حقیقی نیست و همه آن‌ها برآمده از واقعیت واحدی‌اند؛ اما بر این دسته‌بندی از آن جهت تأکید شده که شأن و ویژگی محوری و اصلی را که اینجا ویژگی درونی خوانده‌ایم، روشن‌تر کنیم. بنا بر تفسیر ما، لب مدعای مقالات نیز این ویژگی زبان قرآن است. به ترتیب به این ویژگی‌ها خواهیم پرداخت.

#### الف- ویژگی‌های بیرونی زبان رؤیایی قرآن

سروش ویژگی‌های مهمی را در باب زبان قرآن برمی‌شمارد که بر رؤیایی بودن آن دلالت دارند: نظم پاشان و پریشان، وجود تناقض‌نماها و تناقض‌ها، گسستگی نظم‌های مکانی و زمانی و رشته علیت، اهم این ویژگی‌هاست.

#### الف-۱- نظم پاشان و پریشان

این ویژگی مربوط به نظم قرارگیری آیات در سوره‌هاست. عموم سوره‌های قرآنی را که بگشاییم، به‌خصوص سوره‌های مفصل‌تر، می‌بینیم که در هیچ سوره‌ای از موضوع واحدی صحبت نشده است و گوینده از موضوعی به موضوع دیگر می‌رود، بی‌آنکه ارتباط روشنی بین موضوعات و توالی آن‌ها باشد. نویسنده به‌عنوان نمونه موضوعات متنوع و متفرق سوره مائده را به تفصیل آورده است و همچنین سوره نور:

«مثال دوم را در سوره نور ببینید که ابتدا سخن از تهمت زنا و احکام فقهی آن می‌رود، و پس از چند آیه ناگهان آیه نور پدیدار می‌شود که از غرر آیات توحیدی قرآن و از نوادر رؤیاهای قدسی محمد (ص) است؛ (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...) و به دنبالش چند آیه دیگر در همین زمینه، و سپس باز احکام ازدواج کنیزکان و جوانان کم بضاعت و...» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله دوم / ۱۲۵)

نویسنده، این «نظم پریشان» را با نظم متون شاعرانه و عرفانی همچون غزلیات حافظ و مثنوی مولانا مشابه دانسته است و البته این ویژگی کاملاً مشابه با روایت‌های رؤیایی ماست که از نظم منطقی تبعیت نمی‌کنند و پیوند دهنده اصلی در آنجا، تداعی است. نویسنده این ویژگی را در روایت قصص قرآنی نیز به‌وضوح می‌بیند که درست همانند روایت داستان‌ها در رؤیاهای ماست:

«داستان‌سرایی‌های قرآن هم آشکارا صورتی رؤیایی دارد. پرش‌ها، حفره‌ها و خلأهای روایت‌گراانه در این داستان‌ها، چنان است که خواننده به‌خوبی حس می‌کند که راوی از روی حوادث می‌پرد و همه چیز را نمی‌بیند و نمی‌گوید، و گاه چیزهایی را می‌بیند و می‌گوید که در بیداری دیدنی نیست، و این شباهت تمام دارد با رؤیاهای که وقایع در آن‌ها به‌سرعت عوض می‌شوند، پاره‌پاره می‌شوند، زمان را درمی‌نوردند و دچار گسستگی‌های مکانی می‌شوند؛ گاه راوی را به درون داستان می‌کشند، و گاه او را در جایگاه تماشاچی می‌نشانند. از اول شخص به سوم شخص می‌روند و بالعکس.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله دوم / ۱۲۶)

#### الف-۲- پارادوکس‌ها و تناقض‌ها

نه‌تنها نظم روایی قرآن پاشان و پریشان است، بلکه محتوا و گزاره‌های این روایت، تناقض‌نما (پارادوکسیکال) یا به‌راستی حاوی تناقض‌اند؛ نمونه‌های پارادوکس در قرآن:

«جوانانی که پیر نمی‌شوند، حوریانی که همیشه باکره می‌مانند، شرابی که مستی و سردرد نمی‌آورد، شیری که نمی‌گندد، لباسی که نوشیده می‌شود (به‌جای آنکه پوشیده شود) و... بر صدر همه این شگفتی‌ها باید آن خطاب شگفت‌تر را نشان داد که به پیامبر می‌گوید: تو تیر افکندی اما تو تیر نی‌فکندی، بل خدا بود که تیر افکند که در یک جمله، تیراندازی محمد (ص) را هم نفی و هم اثبات می‌کند...؛ اما شگفتی‌های غریب‌تر در راه است؛ گلستان در جهنم و آتش در دریا و آتش بر درخت (قصه موسی)، گرچه رؤیایی و پارادوکسیکال‌اند، تصورپذیرند؛ اما چه باید گفت در باب خدایی که «آغازِ پایان و آشکارِ پنهان» است؟» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله سوم / ۱۳۵-۱۳۶)

اما گذشته از تناقض‌نماها، تناقض‌ها هم درکارند:

«خدایی که یک‌جا پاسخگو است و جهد بلیغ می‌ورزد تا از کار خود دفاع عقلانی کند، پیامبرانی را با رسالت انذار و تبشیر می‌فرستد تا مردم بر او حجتی نداشته باشند، و به مردم رخصت می‌دهد تا وفای به وعده را از او طلب کنند، در جای دیگر برتر از هر پرسشی و مسئولیتی می‌نشیند و ندای «لَا يَسْتَلْ عَمَّا يَفْعَلُ» (از آنچه او می‌کند، پرسش نمی‌توان کرد) سر می‌دهد. خدایی که از یکسو از مردم توبه و ایمان و تسلیم و شکر و اطاعت می‌طلبد و آنان را از پیروی شیطان برحذر می‌دارد...، و از سوی دیگر حتی ایمان آوردن را بدون اذن الهی ناممکن می‌شمارد...؛ هدایت و ضلالت را به مشیت الهی وامی‌نهد و حتی اراده کردن آدمی را منوط به اراده الهی می‌کند.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله سوم / ۱۳۷-۱۳۸)

نویسنده به مباحث دیگری همچون دیدگاه قرآن در باب مختار یا مجبور بودن انسان و در نتیجه بسیاری از مواضع الاهیاتی که موجب شده است مکاتب الاهیاتی و کلامی رقیب و بدیل شکل بگیرند و همه نیز مواضع خود را به قرآن منتسب کنند، نیز اشاره می‌کند. البته نویسنده به تلاش مفسران برای حل این پارادوکس‌ها و تناقض‌ها اشاره می‌کند؛ یعنی فرضی که بر مبنای آن این عبارات را تفسیرپذیر بدانیم. اما اصل سخن را در این می‌بیند که: «پارادوکس‌ها و تناقض‌ها، لازمه حضرت خیال و عالم خواب و زبان رؤیابیند و آنچه در بیداری ناشدنی و ناسازگار می‌نماید، در خواب، سازگار و شدنی است.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله سوم / ۱۴۰) سروش اشاره می‌کند که این ویژگی زبان قرآن ویژگی متون عرفانی و ادبی نیز هست. سراسر متون عرفانی پُر است از توصیفات امور توصیف ناشدنی که در آن‌ها زبان به تضاد و تناقض می‌افتد. اینکه در نهایت با این تناقض‌ها چه باید کرد و آن‌ها را چگونه باید معنا کرد، با توجه به ویژگی درونی زبان رؤیا مشخص می‌شود. (بنگرید به بند ب)

### الف-۳- گسستگی زمان و مکان و رشته‌های علی

سروش در این باره می‌نویسد: «در قرآن، خدا چنان از لابه‌لای حوادث می‌درخشد و جا را چنان بر اسباب طبیعی تنگ می‌کند و پیوندهایی چنان ناآشنا و ناآزموده میان حوادث برقرار می‌کند و صحنه‌هایی چنان غریب و خلاف عادت می‌آراید که از آن‌ها جز در رؤیا نشانی نمی‌توان یافت.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله سوم / ۱۴۷)

سروش نمونه‌های این نوع حوادث را در قرآن چنین ذکر می‌کند:

«پیامبری که تختش بر باد می‌رود (سلیمان)، ملکه‌ای که تختش به طرفه‌العینی نزد سلیمان حاضر می‌شود (سبأ)، گناهی که بنیاد قومی را بر باد می‌دهد (هود)، فرشتگانی که شهری را زیر و زبر می‌کنند (لوط)، پادشاهی که با موران سخن می‌گوید (سلیمان)، مرده‌ای که پس از صد سال زنده می‌شود و به میان خویشانش بازمی‌گردد (عزیر)، زنان سالخورده و عقیمی که در پیری باردار و فرزنددار می‌شوند (همسران زکریا و ابراهیم)، کوهی که بر سر قومی می‌ایستد (بنی اسرائیل)، عصایی که ازدها می‌شود (موسی)، شتری که بی می‌شود و به دنبالش شهری با خاک یکسان می‌شود (صالح)، ماهی که دو نیم می‌شود (محمد)، آتشی که سرد می‌شود و نمی‌سوزاند (ابراهیم)، متهمی که همه می‌بینند که بر دار می‌رود اما همه اشتباه می‌کنند و او واقعاً بر دار نمی‌رود و کس دیگری به جای او مصلوب می‌شود (عیسی) و...» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله سوم / ۱۴۸)

مدعای سروش در بیان همه این ویژگی‌ها آن است که نشان دهد ریپوریکای روایت قرآنی شباهتی اساسی و گسترده با ریپوریکای رؤیاها دارد. صاحب نظریه بارها تکرار می‌کند که وجود

چنین اموری که در ظاهر نقص و عیب می‌نمایند، معیوب دانستن روایت قرآنی نیست، بلکه دقیقاً و صرفاً «رؤیایی» دانستن آن است و رؤیایی دانستن به هیچ وجه برای تخفیف شأن متن مقدس نیست. سروش بارها تکرار کرده است: «وحی را رؤیا انگاشتن نه تنها از قوت و غنای آن نمی‌کاهد که بر آن می‌افزاید.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله دوم / ۱۱۳) و از مولانا نقل می‌کند که:

«خواب می‌بینم ولی در خواب نه مدعی هستم ولی کذاب نه»

اما ظاهراً منتقدان یا نمی‌خواهند یا نمی‌توانند این عبارات را جدی بگیرند؛ به این دلیل که در رؤیا و روایات رؤیایی جدیت و اهمیتی نمی‌یابند و قبول وجود تناقض در متن را نافی شأن کاشفیت و واقع‌نمایی آن می‌بینند و گمان می‌کنند متناقض و پاشان نشان دادن آیات، مقصد نهایی نویسنده است و به قیاس‌های مکرر صاحب نظریه بین متن مقدس و متون هنری و ادبی بی‌تفاوت‌اند؛ چراکه ظاهراً در متون هنری نیز جز خیال‌انگیزی و زیبایی‌آفرینی و مشاطه‌گری، هنری نمی‌یابند. البته نمی‌توان بر این انگاره ذهنی غلبه کرد، مگر آنکه در رابطه زبان و خیال و خواب و رؤیا با حقیقت، تأملی دقیق‌تر داشته باشیم و جنس و ماهیت این زبان را روشن‌تر معرفی کنیم. نویسنده در متن مقالات نکاتی نیز در این باره گفته است که باید آن را ویژگی اصلی و سرشت حقیقی زبان رؤیا دانست.

#### ب- ویژگی درونی زبان رؤیایی قرآن

ویژگی‌های بند الف، ویژگی‌هایی هستند که یا در رؤیاهای ما اتفاق می‌افتند و یا ویژگی‌های رؤیا، و از این رو متن رؤیایی‌اند. اما همه آن‌ها فرع بر متن رؤیا هستند. همه آن‌ها در زمین رؤیا می‌رویند، اما هنوز خود این زمین به ما معرفی نشده است. نظاره‌گر رؤیا ناظر ماجرا یا مناظری است که دارای ویژگی‌های پیش گفته‌اند؛ اما خود آن ماجراها و مناظر چیستند و در کجا اتفاق می‌افتند؟ بارها در سلسله مقالات از زبان ویژه رؤیا و زبان خواب سخن رفته است. برای فهم این زبان ویژه می‌توان اضلاع آن را چنانکه در مقالات آمده است، به شرح ذیل برشمرد.

#### ب-۱- غیرمطابقی بودن زبان رؤیا

نکته نخست این است که مدرکات رؤیایی متعلق به عالم بیداری نیستند. آنچه آن‌ها را از عالم بیداری جدا می‌کند آن است که متعلقات آن‌ها دست کم در لحظه مشاهده و ادراک، به همان صورت در عالم واقعیت روی نمی‌دهند یا امکان روی داد نشان نیست. رؤیا در اکثر مواقع دلالت مطابقی ندارد؛ یعنی زبان رؤیا زبان مطابقت نیست. «رؤیایا که فضایی فراخ‌تر از طبیعت دارند، تماشاگه رازها و میزبان حوادثی هستند که در بیداری یافت نمی‌شوند.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله سوم / ۱۵۰) عموم رؤیاهای ما بدین شکل‌اند. حتی آنچه رؤیاهای صادقه خوانده می‌شود نیز عموماً مطابقت کامل با واقعیت ندارد یا متعلق آن در لحظه ادراک وجود ندارد.



پس در وهله نخست، جهان رؤیا به این معنا با جهان بیداری متفاوت است که مکشوفات و مدرکات رؤیایی ما با جهان خارج مطابقت ندارند یا نمی‌توانند داشته باشند. مراد از «نمی‌توانند داشته باشند» آن است که ممکن است امور محال یا بسیار غریب و نزدیک به محال را در رؤیا ببینیم؛ اموری که به هیچ وجه در متن واقعیت امکان وقوع ندارند یا وقوعشان نزدیک به محال است. پس مدرکات رؤیایی ما فاقد مطابقت با خارج‌اند، در برابر مدرکات معمول جهان بیداری که در شرایط طبیعی برای آن‌ها مطابقت فائلیم.

حال به نظر می‌رسد در بسیاری از جملات متن مقدس نیز این عدم دلالت مطابقی در کار است. این مقدمه فرض لازم برای ورود به نظریه رؤیاهای رسولانه است. صاحب نظریه در نیافتن این ویژگی زبان قرآن را «مغالطه خوابگزارانه» نام داده است. در درک ارتدکس از قرآن، زبان قرآن زبان بیداری یعنی زبان مطابقت است و اساس قرآن و خصوصاً گزاره‌های الاهیاتی آن اخبار مطابق با واقع از عالم خارج است:

«می‌توانم ادعا کنم که تفسیر عموم مفسران مسلمان، آلوده به مغالطه خوابگزارانه است؛ یعنی واژه‌های آتش، خورشید، باغ، غضب، رحمت، آب، تخت، حور، ترازو، کتاب و امثال آن‌ها را که در قرآن دیده‌اند، گمان برده‌اند که مراد همین آب و باد و آتش و کتاب و ترازوست که در بیداری می‌بینیم و می‌شناسیم، و غافل بوده‌اند از اینکه روایتگری تیزچشم، آن‌ها را در رؤیا و خیال دیده و شنیده است، آن‌هم با زبانی رمزی که بیگانه با زبان بیداری است؛ به‌عنوان مثال، مفسران در قرآن خوانده‌اند که (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ) (ترجمه: وقتی که خورشید گرفت و ستارگان تیره شدند...) و چنین معنا کرده‌اند: «روزی که همین خورشید که در آسمان است، بگیرد و همین ستارگان که در بیداری می‌بینیم، تیره شوند...» الخ؛ یعنی روز قیامت؛ و نیندیشیده‌اند که خورشید و ستارگان رؤیا، تعبیری دیگر دارند و لزوماً بر خورشید و ستارگان واقعی دلالت نمی‌کنند، چنان‌که داستان خواب یوسف در سوره یوسف بر آن گواه است.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله اول / ۹۵-۹۶)

در واقع نخستین پیشنهاد صاحب نظریه آن است که هنگام قرائت متن دینی، گزاره‌های آن را از سنخ گزاره‌های اخباری زبان بیداری نبینیم تا از همان نخست در جستجوی مدلول و مرجع مستقیم آن در جهان خارج برآیم. این، جستجویی است که مشکلات بسیاری برای مفسران یا خوانندگان جدید و قدیم متون دینی ایجاد کرده و بحث تعارضات عقل و نقل یا علم و دین را به وجود آورده است. دست‌کم در کنار این فرض که زبان قرآن زبان بیداری است، می‌توان این فرض را هم آزمود که ممکن است زبان قرآن زبان خواب و زبان رؤیایی باشد. اما آیا مدلول این سخن این است که عبارات

و توصیفات قرآنی کاذب‌اند؟ خیر؛ غیر مطابقی بودن زبان رؤیا تنها یکی از اضلاع و ویژگی‌های این زبان است و باید آن را در کنار ضلع دیگر آن یعنی «استعاره بودن زبان رؤیا» قرار داد.

#### ب-۲- استعاره بودن زبان رؤیا

عدم دلالت مطابقی رؤیاها و به تبع گزاره‌های دینی، تمام سخن در باب زبان رؤیایی نیست. در واقع اگر می‌توانستیم به این نتیجه بسنده کنیم، بحث رؤیا در طول تاریخ و در جوامع گوناگون چنین درازدامن و اسرارآمیز نبود. آدمیان به تجربه دریافته‌اند که رؤیاها خلاف ظاهر کاذبشان چیزی برای گفتن دارند و خبری برای رساندن، و این باور بسیار عام و شایع در طول تاریخ و جغرافیا و فرهنگ‌های متفاوت را هم علم قدیم معتبر می‌دانست و هم دانسته‌های علمی جدید مؤید آن‌اند: «رؤیا حرفی برای گفتن دارد.» صاحب نظریه رؤیاها نیز بر جدیت رؤیاها و تبعاً گزاره‌های دینی تأکید دارد.<sup>۱</sup>

اما چگونه می‌توان از فضای غیرمطابقی زبان رؤیایی به صدقی و حقیقتی رسید؟ کذب خواب، کذب است اگر آن را روایتی از جهان بیداری بدانیم یا درست‌تر، اگر زبان آن را همان زبان بیداری بدانیم؛ زبانی که حاصل مدرکات معمول ما از جهان بیداری‌اند. در واقع ما زبان رؤیا را چیزی شبیه زبان علم و زبانی که در مدرکات معمول ما از جهان موجود است، تلقی می‌کنیم و حکم بر کاذب بودن آن می‌دهیم. اما اگر زبان خواب و رؤیا متفاوت با زبان بیداری باشد، ممکن است حکم کاذب بودن خواب باطل شود. از این جهت زبان رؤیا شبیه زبان مجازی است. اگر کسی زبان مجازی را مثلاً در عبارت «نازنین تر ز قند در چمن حُسن نَرست» را حقیقی بیندازد، همه این عبارت مجازی برای او کاذب خواهند بود. اما زبان مجازی می‌تواند بر واقع دلالت کند؛ ولی نه به همان شکل که زبان حقیقی چنین می‌کند. باید زبان ویژه مجاز به کاررفته را دریافت و آن‌گاه به معنای عبارت پی برد. دقیقاً چون در رؤیا نیز با چنین زبانی روبه‌رو هستیم، بحث تفسیر و تعبیر خواب در خلال قرن‌ها شکل گرفته و تا به امروز ادامه یافته است. زبان رؤیا زبانی استعاره است؛ اما برای درک درست استعاره بودن این زبان، نخست باید از یک ویژگی سلبی گذر کنیم؛ زبان استعاره غیرنمادین است.

#### ب-۲-۱- غیر نمادین بودن زبان استعاره

نکته‌ای سلبی درباره زبان استعاره رؤیا که صاحب نظریه بر آن تأکید دارد این است که این زبان نمادین نیست. مراد از نمادین نبودن زبان استعاره رؤیا از دیدگاه صاحب نظریه این است که: «در زبان رؤیا مجاز و کنایه راه ندارد؛ یعنی الفاظ بر غیر معنای حقیقی‌شان حمل نمی‌شوند.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله اول / ۹۷) زمانی که با کاذب بودن محتوای رؤیا مواجه می‌شویم، شاید نخستین راه گریز آن باشد که بگوییم عناصر و هویاتی که می‌بینیم، معنای مجازی دارند و نه

۱. نک. سروش، ۱۳۹۸: ۱۱۳-۱۱۴ و ۲۹۷.

حقیقی. اگر فردی در رؤیا ببیند که خورشید وارد اتاق او شده است، قطعاً با محتوایی کاذب روبه-روست، اما اگر بخواهد رؤیای خود را جدی بگیرد و از کاذب بودن آشکار رؤیایش بگریزد، ممکن است چنین تلقی کند که خورشید مجاز و کنایه و استعاره به یا از امر دیگری است. ممکن است معشوق و محبوب او یا هر آنچه می‌توان خورشید را دلالته‌گر بر آن دانست، مهمان او شوند. در واقع بیان مجازی یا نمادین به این معنا تلاش برای بازگشت به قلمرو دلالت مطابقی است؛ یعنی ما با جایگزین کردن هویاتی دیگر با هویات ادراک شده در رؤیا، ترجمه‌ای از زبان خواب به دست می‌دهیم که دست‌کم امکان دلالت مطابقی دارد. پس مطابق این فرض، زبان نمادین رؤیا زبانی است ترجمه-پذیر و این ترجمه‌پذیری براساس فرض جایگزین‌پذیری هویات موجود در زبان خواب با هویاتی که امکان دلالت مطابقی را فراهم می‌آورند انجام می‌گیرد. اما مطابق دیدگاه مطرح شده در مقالات، زبان رؤیا چنین زبان نمادینی نیست: «وقتی قرآن می‌گوید: تخت خدا بر آب است، حکایت از رؤیای محمد (ص) می‌کند که تخت خدا را حقیقتاً بر آب دیده است، نه تخت کنایه از چیزی دیگر است و نه آب، و آن آیه هم خبری نیست که به وی داده‌اند تا با ما در میان بگذارد، و ما با ملاحظه قرائن لفظی و لُبی، رازش را بگشاییم. همچنین است وقتی محمد (ص) 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 آتش بانان، نشستن خدا بر تخت و آمدنش در صفوفی از ملائکه، پُرشدن 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 رؤیاهای و مکاشفات اوست، روایتگرش خود اوست و روایتش هم بر سبیل مجاز و نماد نیست.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله اول / ۹۷-۹۸)

مشکل اصلی نمادین تلقی کردن زبان دین از دیدگاه صاحب نظریه، اولاً در تکلف و تصنع بسیاری است که ایجاد می‌کند؛ تکلفی که ثمره اندکی دارد یا گاه کاملاً بی‌ثمر است:

«بنگرید که مفسر دانای تفسیر المیزان چه تکلفی می‌ورزد تا معنای معقول و «علم‌پسندی» از آیاتی به دست دهد که می‌گویند شهاب‌های آسمانی دیوان را می‌رانند؛ وی از طرفی شهاب را به معنای فیزیکی و متعارف آن می‌گیرد و از سوی، با توسل به مقبولات متافیزیکی خویش، شیاطین را غیرمادی می‌شمارد، و آن‌گاه در این تتگنا می‌افتد که شهاب طبیعی چگونه شیطان ماوراءطبیعی را می‌سوزاند، و در نهایت بدین رأی نامطمئن (برخلاف عموم مفسران پیشین) متمایل می‌شود که شهاب‌ها هم باید کنایه از حجاب‌های غیرمادی باشند و آن آیه لاجرم باید با توجه به دستاوردهای نوین علمی تأویل شود.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله اول / ۱۰۰)

مشکل دوم این است که در این تلقی از نمادین بودن متن، در نهایت خود متن دینی ارزش حقیقی خود را از دست می‌دهد و ما به عبور از آن و ترجمه آن به متنی دیگر ترغیب می‌شویم. سروش می‌گوید اگر به جای نمادین دانستن قرآن، فرض رؤیایی بودن آن قرار می‌گرفت، هم به چنین تکلفاتی نیازی نبود و هم لازم نبود از ظاهر عبارات قرآنی گذر کنیم. سروش معتقد است نظریه رؤیایی خواندن زبان قرآن، راهی دیگر برای فهم این آیات می‌گشاید که این مشکلات را از میان برمی‌دارد:

«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.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله اول / ۱۰۰)

صاحب نظریه رؤیایها تأکید کرده است که از ثمرات رؤیایی دانستن زبان قرآن آن است که در آن جمعی بین ظاهرگرایان و باطن‌گرایان اتفاق می‌افتد:

«اکنون که معما حل شده است، به‌روشنی می‌توان دریافت که هم ظاهریان درست می‌گفته‌اند که از معنای ظاهری الفاظ تجاوز نباید کرد و متکلفانه به تأویل‌های خردآزار و ناسلیم پناه نباید برد، و هم اهل تأویل درست می‌گفته‌اند که تأویل، چاه ویل نیست و دست‌کم در خصوص متشابهات، چاره‌ای از تأویل نیست.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله چهارم / ۱۶۳-۱۶۴)

اما اگر این عبارات در شکل ظاهری خود اخبار واقع نیستند و فاقد دلالت مطابقی‌اند و بنابراین در ظاهر کاذب‌اند و همچنین فاقد زبان نمادین و مجازی‌اند تا با ترجمه زبان ظاهر، دلالت و ارجاع صحیح خود را بیابند، چگونه می‌توان آن‌ها را جدی گرفت و حتی چگونه می‌توان آن‌ها را استعاری تلقی کرد؟ مگر استعاره که «دادن حدّ چیزی به چیز دیگر» تعریف شده، بر همین جایگزین‌پذیری و ترجمه‌پذیری استوار نیست؟

#### ب-۲-۲- ویژگی‌های ایجابی زبان استعاری

در اینجا باید مفهوم استعاری بودن زبان را به‌درستی درک کرد. بسیاری گمان می‌کنند کارکرد استعاره چیزی جز زینت‌گری و جمال‌افزایی نیست و در استعاره صرفاً خیال، حدّ چیزی را برای مقاصد زیبایی‌شناختی یا حداکثر تعلیمی و اقناعی به چیز دیگر می‌دهد و بدین‌سان زبان مجازی شکل می‌گیرد. بنابراین، حتی اگر سخن از کشف حقیقتی در زبان‌های استعاری می‌رود، لاجرم باید با گذر از ظواهر عبارات، یعنی گذر از این مجازها و کنایه‌ها به معانی حقیقی آن‌ها باشد.

این تلقی از زبان استعاری امروزه کاملاً مردود است. فیلسوفان و زبان‌شناسان جدید آشکار کرده‌اند که زبان استعاری زبانی بدلی و ترجمه‌پذیر نیست. سروش نیز در نظریه رؤیاهای رسولانه به این راه رفته است. سروش ابتدا استعاری بودن بسیاری از عبارات و توصیفات قرآنی در معنای نمادین، بدلی و ترجمه‌پذیر بودن آن‌ها را رد می‌کند؛ اما سپس تأکید می‌کند که زبان رؤیا در حقیقت قسمی زبان استعاری است، اگر استعاره و زبان استعاری را به‌گونه‌ای دیگر و به شکل «استعاره زنده»<sup>۱</sup> بفهمیم. متأسفانه پیوند زبان رؤیا و زبان استعاره و خصوصاً تلقی خاص سروش از استعاره و ارجاع او به تلقی‌های مدرن از استعاره (نیچه، دیویدسون، ریکور و لیکاف) چندان محل توجه ناقدان نبوده است، با اینکه بسیاری از مشکل‌گشایی‌هایی که سروش به نظریه رؤیاهای نسبت می‌دهد، مثل حفظ ظواهر نص، بی‌نیازی از تأویل، معرفت‌افزا بودن رؤیا و... بر این اساس به فهم در می‌آید. سروش در مقاله ششم، دو فرض رؤیایی بودن و استعاری بودن زبان قرآن را معادل هم قرار می‌دهد (سروش، ۱۳۸۸: ۲۲۸) و تأکید می‌کند که رؤیایی بودن زبان قرآن، استعاری بودن این متن را «در بطن خود دارد»؛ و در توضیح شأن استعاره آورده است:

«صاحب این قلم... بر آن است استعاره برای گفتن ناگفتنی‌ها و نمودن نانمودنی‌هاست. وقتی زبان طبیعی به تنگنا می‌افتد و معانی فریه در قفس تنگ زبان نمی‌گنجند، زبان دیگری در می‌رسد و فسحت و فراخنایی فراهم می‌آورد... استعارات گاه به جمال مقال می‌افزایند، لیکن علت ورودشان به زبان، عزم آرایشگران و مشاطگان نیست؛ بلکه تنگی زبان و فریبهی تجارب و معانی است که موجب خلق و کشف زبانی تازه در دل زبان کهن می‌شود. مجاز گفتن فقط صنع و صنعت نیست، کشف هم هست... همیشه چنین نیست که ادیبان عزم و اراده کنند و معنایی را به‌جای معنایی دیگر بنشانند و جامه‌ای نوین برای لفظ کهن عاریت کنند، بلکه اغلب قصد و مقصدی در کار نیست و تجربه‌گر بی‌تأمل و شهوداً چیزی را چیز دیگر «می‌بیند» و این نه ارادی است، نه مصنوع، بل کشفی و رؤیتی است در عالم خیال و تجربه‌ای است و رای زبان... می‌توان گفت: استعاره خوابی است در عالم بیداری.» (سروش، ۱۳۹۸: مقاله چهارم / ۱۶۵)

در این تلقی، استعاره در مرزهای زبان اتفاق می‌افتد؛ یعنی زمانی که با نوعی آگاهی مواجهیم که مفاهیم و زبان معمول توان کافی برای انتقال آن‌ها را ندارد، مفاهیم و زبان را به‌گونه‌ای دیگر به‌کار می‌گیریم و زبان استعاری شکل می‌گیرد. چنان‌که ماکس بلک، از نظریه‌پردازان اصلی این تلقی جدید به استعاره، می‌گوید در استعاره هیچ واژه و توصیفی در جای واژه دیگر ننشسته، بلکه

موضوع سخن استعاری همان دیده و معرفی شده که در عبارت استعاره آمده است و از ما نیز خواسته شده که آن را همان ببینیم.<sup>۱</sup> وقتی گفته می‌شود «انسان گرگ است»، با برگردان و ترجمه گرگ به موجود وحشی و امثال آن، معنای سخن حاصل نمی‌آید؛ بلکه در این عبارت از ما خواسته شده که به راستی انسان را گرگ «ببینیم» و آن‌گاه افقی تازه برای درک بسیاری از پدیده‌های انسانی و البته حیوانی گشوده می‌شود که در خود این عبارت کوتاه مندرج نیست. شاید سخن دیویدسون که سرش هم بر آن تکیه می‌کند، در اینجا صریح‌تر و روشن‌تر باشد که اساساً چیزی به‌عنوان معنای استعاری غیر از معانی خود الفاظ نداریم.<sup>۲</sup> استعاره‌ها جانشین واژه‌ها و تصاویر دیگری نشده‌اند، بلکه دقیقاً خود آن‌ها انتقال دهنده ما به مدلولاتی غیرزبانی و مفهومی یا به آن چیزی هستند که زبانی برای بیان آن‌ها نداشته‌ایم. به این معنا دقیقاً کار استعاره، مطابق با معنای ریشه‌شناختی واژه «متافور» در زبان‌های اروپایی، «انتقال دادن» ماست، انتقالی که صرفاً از طریق خود آن واژه‌ها و تصاویر استعاری ممکن است، نه با جایگزین کردن و ترجمه آنها. همچنین باید دانست استعاره محدود به تک‌واژه‌ها نیست؛ بلکه می‌توان مجموعه و شبکه‌ای از واژه‌های استعاری یا روایت و داستان و تصویرپردازی‌های بسیار مرکب و پیچیده داشت که به شکل یک کل، کار استعاره را انجام می‌دهند.<sup>۳</sup> سالی مک فاگ با تکیه بر همین تلقی از استعاره نشان داده است که چگونه سطوح مختلف بیان‌های استعاری در متون مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) در کارند. حال اگر در مواجهه با چنین استعاره‌هایی تلاش کنیم تا آن‌ها را ترجمه کنیم و اجزای آن را یک‌به‌یک با اجزای واقعیت متناظر سازیم، قطعاً فهمی ناقص و معیوب از عبارت استعاری حاصل کرده‌ایم و غنای معنای اصلی را که در قالبی دیگر بیان‌ناپذیر بوده، مخدوش کرده‌ایم.

به تعبیریکی از نویسندگان، «در گزاره اخباری میان زبان و واقعیتی که در آن بازنمایی می‌شود فاصله است...؛ در زبان استعاری مدلول به درون دال می‌خزد و با آن یکی می‌شود. در زبان استعاری خود زبان به آن چیزی بدل می‌شود که بناست بازنموده شود...؛ ساختار زبانی‌ای که برای بازنمایی استعاری آفریده می‌شود، در تمامت خود و در ارجاع به خود است که از چیزی فرا زبانی خبر می‌دهد...؛ کل ساختار زبانی است که به یک نماد و نشانه بدل می‌شود.» (نراقی، ۱۳۹۵: ۱۵۵) تعبیر نراقی برگرفته از اثر مک فاگ است که بدان اشاره شد؛ اگر حافظ می‌گوید: «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل»، برای فهم منظور دقیق او نمی‌توان و نباید این عبارات را ترجمه کرد؛ گرچه ارجاع به خود شب و تاریکی و دریا و گرداب مدنظر نبوده، اما باید دقیقاً خود آن‌ها را تصور کرد و دید و به عبارتی خود آن‌ها

1. Black, 1955:291-293.

2. Davidson, 1978: 31-47.

3. McFague, 1978: Ch.3.

را تجربه کرد و زیست. به همین دلیل استعاره‌ها عموماً غیرانتزاعی و از سنخ امور زیستی و تجربه کردنی‌اند و این هم با تأکید صاحب نظریه بر سمعی بصری بودن متن قرآن تطابق دارد.

متن قرآن در کلیت خود روایتی است از جهانی به تصویر درآمده و به رؤیت رسیده؛ تصویری است از رابطه موجودی همه‌دان و همه‌توان و همه خیر و زنده و سخن‌گو، با جهان و مخلوقات و پیامبران و یاران و دشمنان و منکرانش و آغاز و پایان این جهان. این روایت، استعاره‌ای پیچیده و مرکب است از نسبت جهان مرئی با واقعیات ناپیدا و زبان‌ناپذیری که به درک پیامبر رسیده است و بر او تجسم رؤیایی و خیالین، یعنی استعاری یافته است. این تصویر زنده تماماً تجربه‌کردنی، دیدنی و زیستی است و با تأویل آن به مفاهیم و گزاره‌های خشک انتزاعی و فلسفی، متن و جهان دیگری را جایگزین آن کرده‌ایم. خود این زبان استعاری راهبر و انتقال دهنده ما به آن امر توصیف ناشدنی است. اینکه این انتقال دقیقاً چگونه انجام می‌پذیرد، در آرای فیلسوفان زبان معاصر از بلک گرفته تا دیویدسون و از ریکور تا لیکاف شرح و بسط یافته است و باید در جای خود به آن‌ها پرداخت؛ اما نکته کانونی در همه این نظریه‌ها آن است که زبان استعاره‌زینتی، زائد، زودنی و ترجمه‌پذیر نیست و نوعی دستیابی به واقعیت و در نتیجه شناخت را ایجاد می‌کند که امکان تحقق آن در زبان دیگر نیست. «هر دو کارکرد زبان (یعنی زبان اخباری و استعاری) به معنای بسیار عام «اخباری» است؛ یعنی زبان در هر دو کارکردش می‌کوشد پرده از واقعیت و پیچیدگی‌های آن برگردد و بنابراین زبان در هر دو کارکردش به یک معنای عام صدق‌پذیر است؛ اما البته اخبار از واقع و صدق‌پذیری این دو کارکرد زبانی لزوماً از منطق واحدی پیروی نمی‌کنند.» (نراقی، ۱۳۹۵: ۱۵۵)

حال با استعاری تلقی کردن زبان دین، چشم‌انداز جدیدی پیش روی ما گشوده می‌شود. لزومی ندارد که نشستن خداوند بر عرش و سخن گفتن او با فرشتگان و جزئیات تصاویر گوناگون بهشت و جهنم را نمادین و مجازهای تأویل‌پذیر تلقی کنیم. آن‌ها در همین معنای ظاهریشان قصد شده‌اند و چنان‌که ابن‌سینا به درستی می‌گوید، نوع بیان آن‌ها نشان می‌دهد که از سنخ عباراتی که در عرف اهل زبان برای بیان کنایی و مجازی به کار می‌روند، نیستند.<sup>۱</sup> قرائن زبانی دلالت بر وقوع مجاز ندارند و برای همین در طول صدها سال مخاطبان این آیات عقاید خویش را مطابق ظواهر این آیات شکل داده‌اند و برای حل استبعاد عقلی و عرفی آنها، یا قدرت خدا را گسترش داده‌اند تا هر ناممکنی را در برگردد یا فهم و عقل بشر را محدودتر از آن دانسته‌اند که به فهم آن‌ها برسد. اما حال می‌توانیم بگوییم این زبان اساساً زبانی استعاری است نه اینکه حاوی پاره‌هایی از مجاز و استعاره باشد، (البته استعاری بودن یک متن با وقوع کنایه‌ها و استعاره‌های معمول و متعارف در آن منافاتی ندارد) و استعاری بودن

آن‌ها به هیچ وجه مانع از اخبار و کشفیت آن‌ها نیست؛ چراکه دلالت در زبان استعاره به شکل مطابقت اتفاق نمی‌افتد. بیننده و راوی این تجربه‌ها، صاحب درکی از امری و عالمی و حقیقتی بوده که به اذعان بسیاری از فیلسوفان و عارفان و متفکران قدیم و جدید امری و عالمی و حقیقتی بی‌زبان و بی‌صورت بوده است و راه اتصال، ادراک و روایت حقیقت زبان‌ناپذیر و موجود وصف‌ناپذیر، به کار بردن زبان استعاری و اشاری است؛ چنان‌که شهود و مکاشفه چنین حقیقتی نیز به تصریح فیلسوفان و عارفان مسلمان جز در هیئت خیالین و رؤیایی صورت نمی‌پذیرد. (برای مثال: فارابی، ۱۹۸۶: فصل ۲۴) در واقع، در نظریه زبان رؤیایی دین، «جمع تنزیه و تشبیه اتفاق می‌افتد.» (سروش، ۱۳۹۸: ۴۱۳) خدا و غیب جهان منزله از آن‌اند که در شناخت و زبان معمول ما تصویر شوند؛ بنابراین هیچ وصفی از خدا و غیب، شناخت علمی و مطابقی از آن‌ها ایجاد نمی‌کند؛ اما این وصف‌ها در مقام استعاره و تشبیه و تمثیل امکان شناختی غیرمطابقی و بلکه تجربه آن ساحات متعالی را فراهم می‌آورند.

در نهایت شاید پرسیده شود چرا صاحب نظریه از همین زبان استعاره سخن نمی‌گوید و زبان قرآن را رؤیایی می‌خواند و آیا پیوند زبان رؤیا و استعاره را می‌توان جدی گرفت؟ نخست اینکه پیوند زبان خیال و استعاره با رؤیا در ادبیات جدید موضوعی بسیار جدی است. یک نمونه این قول، مقاله‌ای است که لیکاف در باب استعاری بودن زبان رؤیا نوشته است و آن را به نظریات سابق در این حوزه پیوند داده است.<sup>۱</sup> اما در دیدگاه سروش رؤیایی بودن زبان دین جدای از اینکه برخی ویژگی‌های خاص روایی و ریطوریقی آن را توضیح می‌دهد که در ابتدای این مقاله به آن اشاره شد، در پیوند با تجربه رؤیایی صاحب متن مقدس قرار می‌گیرد و در واقع تبیینی دو وجهی از تجربه وحیانی به دست می‌دهد: وحی همان تجربه رؤیایی پیامبر اکرم است که وجه زبانی آن نیز جز روایت رؤیا نخواهد بود. این زبان از اقسام زبان‌های استعاری است که ویژگی‌های خاص خود را نیز به همراه دارد.

می‌بینیم که با رؤیایی یعنی استعاری تلقی کردن متن وحیانی، هم «نص» تماماً اعتبار و اصالت خود را حفظ می‌کند و بر جای خود می‌ماند و در گرداب تأویلات گوناگون سرگردان نمی‌شود (امری که دغدغه‌های ظاهرگرایان و نص‌گرایان و اهل تفکیک را برآورده می‌کند) و هم «عقل» از حجیت ساقط نمی‌شود و مدعیات آن در برابر ظواهر نص نادیده گرفته نمی‌شود. ناسازگاری‌های عقل و دین ناشی از کاربرد دو نوع زبان گوناگون در آنهاست که هر دو به شناخت ربط دارند، اما با دو شیوه دلالت متفاوت. می‌توان همسو با دغدغه اهل تأویل گفت که متن باطنی دارد، اما نه باطنی که در واقع تقلیل دین به مکاتب مختلف فلسفی و علمی و لازمه آن گذر از ظواهر نص باشد، بلکه سیری است دقیقاً از دل همین الفاظ و تصاویر به عالم ناگفتنی‌ها و نادیدنی‌ها؛ سیری

1. Lakoff, 1993: pp.77-98.



سوار بر مرکب عبارات و اوصاف و قصص قرآنی که در ذات خود برای چنین انتقالی شکل گرفته‌اند؛ سیری که مخاطب زبان رؤیایی قرآن خود در آن تجربه‌گر است و معنا در خود او شکل می‌گیرد. به همین دلیل زبان قرآن مقدس است؛ زیرا دقیقاً همین زبان و همین الفاظ و تصاویر امکان این سیر و لذا تبدل جان خواننده را ممکن می‌کنند. البته زبان‌های استعاری و روایت‌های رؤیایی بدیل نیز می‌توانند در کار باشند، کما اینکه در متون متنوع دینی در کارند، اما طبیعتاً آن‌ها تصاویر و تجارب دیگری را ممکن می‌کنند که دقیقاً با تصاویر و تجارب متن دیگر برابر نیست.

### نتیجه‌گیری

بازگردیم به سرآغاز بحث که در پی نظریه زبان دین در تئوری رؤیاهای رسولانه بودیم. می‌دانیم که دو دیدگاه کلان واقع‌گرا (رنالیسم) و ناواقع‌گرا (آنتی رنالیسم) درباره زبان دین وجود دارد. در دیدگاه واقع‌گرا، زبان دین در تناظر با واقعیت خارجی قرار دارد و هر هویتی که در متن دینی به آن اشاره می‌شود، مطابقی در عالم خارج دارد یا چنین قصد شده است که داشته باشد. در دیدگاه ناواقع‌گرا، چنین تناظر یک‌به‌یکی بین زبان دین و واقعیت قصد نشده است. اگر در دین از ابلیس، جن، فرشتگان، خدا و غیره سخن می‌رود و صفاتی برای آن‌ها ذکر می‌شود یا افعالی به آن‌ها نسبت داده می‌شود، به این معنا نیست که به‌راستی چنین موجوداتی با چنین اوصاف و افعالی در عالم خارج وجود دارند. کارکرد زبان دین ایجاد چنین ارجاعات و انطباقاتی نیست. ظاهراً نظریه رؤیایا نظریه‌ای ناواقع‌گرا در باب زبان دین ارائه می‌دهد.

واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی با دو دیدگاه دیگر به زبان دین هم بسته‌اند: شناخت‌گرایی و ناشناخت‌گرایی. در دیدگاه شناخت‌گرا، زبان دین محتوای معرفتی دارد و بر دانسته‌های ما در باب جهان می‌افزاید و معرفت‌افزایی کارکرد اصلی آن است. طبعاً دیدگاه واقع‌گرا به زبان دین کاملاً با شناختی دانستن این زبان همراه و همسو است. در دیدگاه ناشناخت‌گرا، هدف اصلی زبان دین ایجاد معرفت و شناخت نیست و عبارات دینی دانستنی‌های جدیدی در باب جهان در اختیار ما قرار نمی‌دهند. باز هم روشن است که ناشناخت‌گرایی با ناواقع‌گرایی پیوند عمیق دارد.

نظریه رؤیاهای رسولانه نظریه‌ای ناواقع‌گرا و در عین حال شناخت‌گرایانه در باب زبان دینی است. ظاهراً بسیاری از مشکلات در فهم این نظریه، شناخت‌گرایی آن در عین ناواقع‌گرایی آن است. چگونه می‌توان از ناواقع‌گرایی در زبان دین به شناختی بودن آن پل زد؟ پاسخ روشن است؛ از طریق استعاره. این رأی است که در فلسفه زبان و فلسفه هنر و زبان‌شناسی معاصر به‌خوبی کاویده شده و به فلسفه دین و آرای متألّهان نیز راه پیدا کرده است. نظریه رؤیاهای رسولانه با رؤیایی خواندن زبان دین که ویژگی درونی آن استعاری بودن است، مساهمتی شایان توجه در این مسیر است.

## کتاب نامه

### الف- کتب و مقالات

#### الف-۱: فارسی

- ابن سینا (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا (۱۹۸۳)، الاضحویه فی المعاد، تصحیح حسن عاصی، بیروت.
- فارابی (۱۹۸۶)، آراء اهل المدينة الفاضلة، تصحیح البیر نصری، بیروت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۱)، دانش و ارزش، چاپ اول، تهران: انتشارات یاران.
- سروش عبدالکریم (۱۳۷۳)، قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ سوم، تهران: انتشارات صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، صراطهای مستقیم، تهران: انتشارات صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، بسط تجربه نبوی، چاپ اول، تهران: انتشارات صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۸)، کلام محمد، رؤیای محمد، آمریکا: انتشارات صقراط.
- زراقی، آرش (۱۳۹۵)، سنت و افقهای گشوده، چاپ اول، تهران: انتشارات نگاه معاصر.

#### الف-۲: لاتین

- Black, M. (1955). "Metaphor", *proceedings of the Aristotelian society*, New Series, Vol. 55, pp. 273-294.
- Davidson, D. (1978). "What Metaphors mean", in Davidson, D., *Inquires into Truth and Interpretation*, pp. 245-264.
- Lakoff, G. (1993). "How metaphor structures dreams: The theory of conceptual metaphor applied to dream analysis", *Dreaming*, Vol. 3, No. 2, pp. 77-98.
- McFague, S. (1975). *Speaking in parables: A study in metaphor and theology*, Philadelphia: Fortress Press.