

Evolution of Revelation Theory in Soroush's Thought: Epistemic Bases and Interpretive Outcomes

Masoumeh Ameri 

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran (Corresponding Author: masoumeh113@chmail.ir).

Mohammad Taghi Mobasheri 

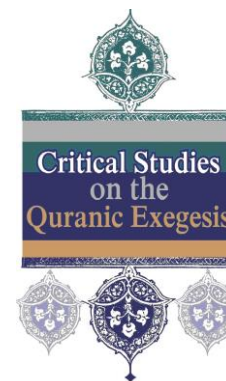
Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran (Email: mobasheri@cfu.ac.ir).

Seyyed Mohammad Mehdi Ghasemtabar Ganji 

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran (Email: sm.ghasemtabar@cfu.ac.ir).

Mohammad Jafarian Jazi 

Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran (Email: jafarian.jazi@cfu.ac.ir).



Original research

Received: 14/ 7/ 2026

Revised: 27/ 8/ 2026

Accepted: 28/ 8/ 2026

published: 21/ 9/ 2026

Pages: 243-282.

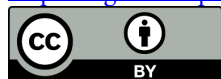
Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2026/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: Ameri, Masoumeh & Mobasheri, Mohammad Taghi & Ghasemtabar Ganji, Seyyed Mohammad Mehdi & Jafarian Jazi, Mohammad, "Evolution of Revelation Theory in Soroush's Thought: Epistemic Bases and Interpretive Outcomes", *Critical Studies on the Quranic Exegesis*, 7 (1): 13, 2026, p. 243-282.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.589797.1411> 

Abstract

This study reconstructs and critically evaluates the evolution of Abdolkarim Soroush's theory of revelation using a descriptive-analytical method. Its central problem is the internal coherence of his three main formulations of revelation and their interpretive consequences for understanding the *Qur'ān*. The study identifies a shared epistemic foundation: the presupposition-laden nature of understanding, the historicity of religious knowledge, and the mediating role of the human subject. In the first formulation, human agency is confined to understanding religion; in the second, it extends to formulating the revealed text; in the third, the discussion shifts to the text's linguistic and symbolic character, treating parts of the *Qur'ān* as dream narratives. The study argues that this trajectory, while offering a coherent account of revelation's historical and human dimensions, leaves unresolved difficulties concerning textual authority, the distinction between dream and waking language, inimitability, and the historical reliability of Quranic narratives. It concludes that Soroush's later existential engagement with the *Qur'ān* attempts to moderate earlier radical implications rather than definitively resolve these challenges.

Keywords: Religious Epistemology; Theory of Prophetic Dreams; Prophetic Experience; Language of Revelation; Quranic Interpretation; Authority of the Sacred Text.

Extended Abstract

This study examines the evolution of Abdolkarim Soroush's theory of revelation and its interpretive consequences for understanding the *Qur'ān*. The central question is twofold: what epistemic and hermeneutical foundations underlie the development of Soroush's thought on revelation, and what implications does this development carry for Quranic interpretation? The study employs a descriptive-analytical method with a critical orientation, focusing on the internal coherence of Soroush's positions rather than evaluating them from an external theological standpoint. While the author approaches the subject from within a broadly Islamic theological framework, the analysis is conducted with methodological neutrality, assessing the arguments on their own terms and examining their internal consistency and consequences.

The study identifies three interconnected stages in Soroush's thinking about revelation. The first is the theory of the Contraction and Expansion of Religious Knowledge, articulated in his work *Qabḍ va Bast-e Te'orik-e Shari'at*. Here, Soroush distinguishes between religion as a divine and unchanging reality and religious knowledge as a human and historically conditioned understanding of that reality. The theory emphasizes that all understanding of religion is shaped by presuppositions, that religious knowledge is subject to historical change, and that the human subject plays an active role in the interpretive process. At this stage, however, the question of the nature of revelation itself is not the central concern; the focus remains on how religion is understood rather than on how revelation is constituted.

The second stage is the theory of the Expansion of Prophetic Experience, developed in *Bast-e Tajrubah-ye Nabawi*. Here, Soroush shifts his attention from the understanding of religion to the revelatory experience of the Prophet itself. He argues that revelation must be understood as a transcendent experience that occurs within the existential horizon of the Prophet, and that the formulation of this experience is inevitably shaped by the Prophet's personality, language, culture, and historical situation. The study shows that this theory may be seen as an extension of the earlier theory rather than a rupture with it: the same principles of presupposition-laden understanding, historicity, and human agency are now applied to the constitution of the revealed text itself. The implication is that the *Qur'ān*, while divine in its content and origin, is human in its formulation and expression.

The third stage is the theory of Prophetic Dreams, presented in a series of writings including “Muḥammad, Rāvi-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh” and “Zihī Marātib-e Khābī keh beh az Bīdārī Ast”. Here, Soroush radicalizes his position by arguing that parts of the *Qur’ān* should be understood as the narration of the Prophet's dreams. The language of the *Qur’ān*, in this view, is not uniformly the language of waking consciousness; it is, at least in some sections, the language of dream and symbol, requiring not conventional interpretation (Tafsīr) or allegorical interpretation (Ta’wīl) but rather the interpretation of dreams (Ta’bīr). The study identifies this as the most consequential development in Soroush's thought, as it shifts the methodological orientation from the interpretation of a text to the decoding of a dream narrative.

The study then evaluates the interpretive implications of each stage. The first theory implies that religious understanding is inherently plural and subject to change, but it preserves the divine origin and authority of the text itself. The second theory extends human agency to the formulation of the text, raising questions about the relationship between the divine content and the human form of revelation. The third theory problematizes the linguistic and symbolic character of the text itself, with far-reaching consequences for the authority of the *Qur’ān*, the doctrine of its inimitability (I’jāz), and the historical reliability of its narratives. The study argues that while each stage builds on the previous one, the cumulative effect is a progressive weakening of the traditional grounds for the text's epistemic authority.

The study also examines Soroush's later turn toward what he calls the “heartfelt reading” (Qirā’at-e Qalbī) of the *Qur’ān*. This late development, the study suggests, should be understood not as a return to a traditional position but as an attempt to moderate the radical implications of the earlier theories by shifting the focus from the origin and nature of the text to the existential and transformative encounter between the believer and the text. The study argues that this shift, while significant, does not resolve the fundamental questions raised by the earlier theories regarding the authority and interpretation of the *Qur’ān*.

The study concludes that Soroush's project should be understood as a continuous intellectual trajectory rather than a series of disconnected positions. The common thread is the progressive extension of human agency and historical contingency from the domain of understanding to the domain of the text itself. This trajectory has

generated valuable insights into the human and historical dimensions of revelation, but it has also created unresolved difficulties that call for further critical engagement. The study suggests that any fair assessment of Soroush's contribution must distinguish carefully between the epistemic conditions of understanding and the ontological status of revelation, a distinction that becomes increasingly blurred in his later work. The implications of this blurring for the authority of the *Qur'ān* and the practice of interpretation remain a central challenge for contemporary Islamic theology and hermeneutics.

The findings of this study contribute to the broader scholarly discussion on the relationship between revelation, interpretation, and historical consciousness in contemporary Islamic thought. They also provide a framework for evaluating other attempts to reconcile traditional theological commitments with modern historical and hermeneutical sensibilities.

Bibliography

1. The Holy *Qur'ān*.
2. 'Abd al-Raḥīm-Zādeh, Sayyid Ni'matullāh, "Bashīr va Nazīr (2)", available at the Website of Fararu, accessed 28 Farvardīn 1387 SAH [Persian].
<https://fararu.com/fa/news/10094/>
3. 'Alavīyūn, Hādī, "Naqd va Barrasī-ye Naẓarāt-i Duktur Surūsh", available at the Website of Yumpu, accessed 9 Khurdād 1394 SAH [Persian].
<https://www.yumpu.com/en/document/view/43957011/-soroush>
4. Bāqillānī, Muḥammad b. Ṭayyib, *I'jāz al-Qur'ān*, ed. Sayyid Aḥmad Ṣaqr, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1374 AH [Arabic].
5. Barqī, Aḥmad b. Muḥammad, *al-Maḥāsīn*, Qom, Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1371 AH [Arabic].
6. Bāzargān, 'Abd al-'Alī, "Dah Nukteh dar Naqd-i Naẓariyyeh-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh-ye 'Abd al-Karīm Surūsh", available at the Website of BBC Persian, accessed 23 Urdībihisht 1395 SAH [Persian].
https://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160512_144_nazeran_sorush_bazergan
7. Bāzargān, 'Abd al-'Alī, "Naqdi Dobāreh bar Rūyā-hā-ye Rasūlāneh", available at the Website of Zeitoons, accessed 17 Khurdād 1395 SAH [Persian].
<https://zeitoons.com/10439>

8. Dabbāgh, Surūsh, “Islām-Harāsī, Tārīkhiyyat va Now-Andishī-ye Dīnī”, available at the Website of Surūsh Dabāgh, accessed 15 Urdībihisht 1395 SAH [Persian].
http://soroushdabagh.com/discussion_f.htm
9. Dabbāgh, Surūsh, “Spīnūzā, Wahy va Matn-i Muqaddas”, available at the Website of Surūsh Dabāgh, accessed 5 Farvardīn 1396 SAH [Persian].
<http://soroushdabagh.com/pdf/608.pdf>
10. Dabbāgh, Surūsh, *Ā’in dar Ā’ineh: Murūri bar Ārā’-i Dīn-shināsāneh-ye ‘Abd al-Karīm Surūsh*, Tehran, Intishārāt-i Širāt, 1387 SAH [Persian].
11. Ganjī, Akbar, “Tafsīr-i Sukhanān-i Khudāvand yā Ta’bīr-i Khāb-hā-ye Muḥammad”, available at the Website of Zeitoons, accessed 1 Tīr 1395 SAH [Persian].
<https://zeitoons.com/11770>
12. Ḥaqq-Pūr, Nīmā, “Dar Radd-i Naẓariyyeh-ye Qur’ān: Rūyā-hā-ye Rasūlāneh”, available at the Website of Zeitoons, accessed 18 Urdībihisht 1395 SAH [Persian].
<https://zeitoons.com/8076>
13. Ḥurr ‘Āmilī, Muḥammad b. Ḥasan, *Wasā’il al-Shī‘ah*, ed. ‘Abd al-Raḥīm Rabbānī Shīrāzī, Tehran, Islāmiyyah, 1372 SAH [Arabic].
14. Ḥusaynī Tīhrānī, Muḥammad Muḥsin, *Ufuq-i Wahy: Naqd-i Naẓariyyeh-ye Duktur ‘Abd al-Karīm Surūsh Darbāreh-ye Wahy*, Tehran, Maktab-i Wahy, 1375 SAH [Persian].
15. Īlāzī, Sayyid Muḥammad ‘Alī, “Na Tūṭī Na Zanbūr”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Isfand 1400 SAH [Persian].
<http://www.dr.soroush.com/PDF/NaTootiNaZanboor.pdf>
16. Javādī Āmolī, ‘Abdullāh, *Sharī‘at dar Ā’ineh-ye Ma‘rifat: Barrasī va Naqd-e Naẓariyyeh-ye Qabḍ va Baṣṭ-e Te’orik-e Sharī‘at*, Qom, Markaz-e Nashr-e Isrā’, 1384 SAH [Persian].
17. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *al-Kāfi*, tr. Mahdī Āyatullāhī, Tehran, Jahān-Ārā, 1387 SAH [Persian].
18. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, “Pāsukh beh Su‘āl-i Markaz-i Pizhūhishgāh-i Qur’ānī-ye Amīr al-Mu‘minīn Qom”, published as “Pāsukh-i Āyatullāh Makārim beh Izḥār-i Naẓar-i Duktur Surūsh”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Farvardīn 1387 SAH [Persian].
http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870123-Makarem.html

19. Manṣūrī, Ardashīr, “Rūyā-hā-ye Rasūlāneh dar Āstāneh-ye Takwīn beh-Masābeh-ye Tab‘id-e Behtar”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 31 Murdād 1395 SAH [Persian].

<http://drsorouh.com/fa/%d8%b1%d8%a4%d9%8a%d8%a7%d9%87%d8%a7%d9%8a-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87%d8%8c-%d8%af%d8%b1-%d8%a2%d8%b3%d8%aa%d8%a7%d9%86%db%80-%d8%aa%da%9%d9%88%d9%8a%d9%86-%d8%a8%d9%87-%d9%85%d8%ab/>

20. Muntazirī, Ḥusayn-‘Alī, “Pāsukh beh Pursish-hā-ī Pīrāmūn-i Nazariyyeh-ye Qur’ān va Waḥy”, published as “Pāsukh-e Āyatullāh al-‘Uzmā Muntazerī be Porsesh-hā-yī Pīrāmūn-e Nazariyyeh-ye *Qur’ān* va Waḥy”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 31 Urdibihisht 1387 SAH [Persian].

http://drsorouh.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870202-Montazeri.html

21. Narāqī, Ārash, “Lubb-i Lubāb-i Nazariyyeh-ye Qabḍ va Baṣṭ-i Te’orik-i Sharī‘at”, in *Qabḍ va Baṣṭ-i Te’orik-i Sharī‘at: Nazariyyeh-ye Takāmul-i Ma‘rifat-i Dīnī*, Tehran, Intishārāt-i Širāt, 1393 SAH [Persian].

22. Naṣr Iṣfahānī, Muḥammad, “Ta’ammulī dar Farḍiyyeh-ye Rūyā va Fahm-i Qur’ān”, available at the Website of Marja‘-i Mā, accessed 28 Farvardīn 1393 SAH [Persian].

<http://marjaema.com/index.php?p=4&id=147>

23. Naṣrī, ‘Abdullāh, “Ātash bar Kharman-i Nubuvvat”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Bahman 1386 SAH [Persian].

http://drsorouh.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-AtashBarKharmaneNobovvat.html

24. Nassājī, Mahdī, “Ta’ammulī dar Nazariyyeh-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh-ye ‘Abd al-Karīm Surūsh”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 22 Tīr 1400 SAH [Persian].

<http://drsorouh.com/fa/%d8%aa%d8%a7%d9%85%d9%84%db%8c-%d8%af%d8%b1-%d9%86%d8%b8%d8%b1%db%8c%d9%87-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%d8%b9%d8%a8%d8%af%d8%a7%d9%84%da%a9/>

25. Nekūnām, Ja‘far, “Naqd-i Nazariyyeh-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 19 Khurdād 1395 SAH [Persian].

<http://drsorouh.com/fa/%d9%86%d9%82%d8%af-%d9%86%d8%b8%d8%b1%db%8c%d9%87-%d8%b1%d8%a4%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%d8%b9%d8%a8%d8%af%d8%a7%d9%84%da%a9/>

26. Qirā‘atī, Muḥsin, *Tafsīr-i Nūr*, Tehran, Markaz-i Farhangī-ye Dars-hā-ī az Qur’ān, 1383 SAH [Persian].

27. Subḥānī, Ja‘far, “Duktur Surūsh beh Āghūsh-i Islām Bargardad”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Isfand 1386 SAH [Persian].

http://drsorouh.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-Sobhani.html

28. Subḥānī, Ja‘far, “Duvvumīn Nāmeḥ-ye Āyatullāh Subḥānī beh ‘Abd al-Karīm Surūsh”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 25 Isfand 1386 SAH [Persian].

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-Sobhani2.html

29. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “5 Nukteh Darbāreh-ye Tashkīk-i Surūsh Darbāreh-ye Qur’ān”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Dey 1400 SAH [Persian].

<https://drsoroush.com/fa/%d8%b5-%d9%86%da%a9%d8%aa%d9%87-%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d8%aa%d8%b4%da%a9%db%8c%da%a9-%d8%b3%d8%b1%d9%88%d8%b4-%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d9%82%d8%b1%d8%a2%d9%86/>

30. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Bashar va Bashīr”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Isfand 1386 SAH [Persian].

http://www.drsoroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-BasharVaBashir.html

31. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Baṣṭ-i Baṣṭ-i Tajribah-ye Nabavī”, *Kiyān*, no. 47, 1378 SAH [Persian].

32. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Bī-Karānagī va Ḥiṣārḥā”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].

<http://drsoroush.com/fa/%d8%a8%db%8c-%da%a9%d8%b1%d8%a7%d9%86%da%af%db%8c-%d9%88-%d8%ad%d8%b5%d8%a7%d8%b1%d9%87%d8%a7/>

33. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Dīn-dārī-ye Ma‘rifat-Andīsh”, in *Sunnat va Sekūlārism*, Tehran, Intishārāt-i Širāt, 1392 SAH [Persian].

34. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Dīn-dārī-ye Tajribat-Andīsh”, in *Sunnat va Sekūlārism*, Tehran, Intishārāt-i Širāt, 1392 SAH [Persian].

35. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Guftan az Ḥiss-i Nihān”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].

http://www.drsoroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-13880210-GoftanAzSerreNahan.html

36. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Kalām-i Muḥammad”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Dey 1386 SAH [Persian].

<http://www.drsoroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html>

37. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Muḥammad Rāwī... (5): Shabī Barnishast az Falak Dargudhasht”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1393 SAH [Persian].

<http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c-%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-5-%d8%b4%d8%a8%db%8c-%d8%a8%d8%b1-%d9%86%d8%b4%d8%b3/>

38. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Muḥammad: Rāwī-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh (2): Khāb-i Aḥmad, Khāb-i Jumleh-ye Anbiyā Ast”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].

<https://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%db%b2-%d8%ac%d9%88%d8%a7%d8%a8-%d8%a7%d8%ad%d9%85/>

39. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Muḥammad: Rāwī-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh (3): Miqrāḍ-i Tīz-i Tanāquḍ”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Dey 1400 SAH [Persian].

<http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%db%b3/>

40. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Muḥammad: Rāwī-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh (4): Intifā’-i Sharī‘at va Imtinā’-i Risālat”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Isfand 1392 SAH [Persian].

<http://drsoroush.com/fa/%d8%a7%d9%86%d8%aa%d9%81%d8%a7%d8%a1-%d8%b4%d8%b1%db%8c%d8%b9%d8%aa-%d9%88-%d8%a7%d9%85%d8%aa%d9%86%d8%a7%d8%b9-%d8%b1%d8%b3%d8%a7%d9%84%d8%aa/>

41. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Muḥammad: Rāwī-ye Rūyā-hā-ye Rasūlāneh”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 17 Khurdād 1392 SAH [Persian].

<http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d9%91%d8%af%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87/>

42. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Naqd-i Maqāleh-ye Akhīr-i Surūsh” (Goftegū bā Muḥammad ‘Alī Īzī), available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Farvardīn 1400 SAH [Persian].

<http://drsoroush.com/fa/%d9%86%d9%82%d8%af-%d9%85%d9%82%d8%a7%d9%84%d9%87-%d8%a7%d8%ac%db%8c%d8%b1-%d8%b3%d8%b1%d9%88%d8%b4-%d8%af%d8%b1-%da%af%d9%81%d8%aa%da%af%d9%88-%d8%a8%d8%a7-%d8%b3%db%8c%d8%af-%d9%85%d8%ad%d9%85/>

43. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Qirā‘at-i Qalbī-ye Qur’ān”, Session 1, available at the ICCNC Channel on YouTube, accessed 19 Murdād 1404 SAH [Persian].

https://www.youtube.com/watch?v=c2c8PUBi_lk

44. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Qirā‘at-i Qalbī-ye Qur’ān”, Session 41, available at the ICCNC Channel on YouTube, accessed 17 Khurdād 1405 SAH [Persian].

https://www.youtube.com/watch?v=EjqF_z4MIK8

45. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Rūyārūy-i Rūyā”, available at the Website of Farhang, accessed 23 Khurdād 1396 SAH [Persian].

<http://farhang3000.blogfa.com/post/738>

46. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Şūratī bar Bī-Şūratī”, available at the Website of ‘Abd al-

Karīm Surūsh, accessed 30 Ādhar 1384 SAH [Persian].

<http://www.drсорoush.com/Persian/Interviews/P-INT-138409-John&Soroush.html>

47. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Tafsīr-i Sūrah-ye Ḥadīd: Jalseh-ye Avval”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].

https://drсорoush.com/fa/wp-content/uploads/TafsirSooreHadid_1.pdf

48. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Ṭūṭī va Zanbūr”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].

<http://drсорoush.com/fa/%d8%b7%d9%88%d8%b7%db%8c-%d9%88-%d8%b2%d9%86%d8%a8%d9%88%d8%b1/>

49. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, “Zihī Marātib-i Khābī keh beh az Bīdārī Ast: Rūyā-ye Rasūlāneh (6)”, available at the Website of ‘Abd al-Karīm Surūsh, accessed 30 Khurdād 1400 SAH [Persian].

<http://drсорoush.com/fa/%d8%b2%d9%87%db%8c-%d9%85%d8%b1%d8%a7%d8%aa%d8%a8-%d8%ac%d9%88%d8%a7%d8%a8%db%8c-%da%a9%d9%87-%d8%a8%d9%87-%d8%b2-%d8%a8%db%8c%d8%af%d8%a7%d8%b1%db%8c%d8%b3%d8%aa/>

50. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Adab-i Quḍrat, Adab-i ‘Adālat*, Tehran, Mu’assaseh-ye Farhangī-ye Şirāt, 1392 SAH [Persian].

51. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Ā’in-i Shabariyārī va Dīn-dārī: Siyāsāt-Nāmeḥ-ye 2*, Tehran, Mu’assaseh-ye Farhangī-ye Şirāt, 1379 SAH [Persian].

52. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Akhlāq-i Khudāyān*, Tehran, Tarḥ-i Now, 1389 SAH [Persian].

53. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Awṣāf-i Pārsāyān*, Tehran, Intishārāt-i Şirāt, 1393 SAH [Persian].

54. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Az Sharī‘atī*, Tehran, Mu’assaseh-ye Farhangī-ye Şirāt, 1392 SAH [Persian].

55. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Baṣṭ-i Tajribah-ye Nabavī*, Tehran, Mu’assaseh-ye Farhangī-ye Şirāt, 1392 SAH [Persian].

56. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Farbeh-tar az Īdī‘ulūzbī*, Tehran, Intishārāt-i Şirāt, 1393 SAH [Persian].

57. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Ḥikmat va Ma‘īshat*, Tehran, Intishārāt-i Şirāt, vol. 1: 1388 SAH, vol. 2: 1392 SAH [Persian].

58. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Madārā va Mudiriyyat*, Tehran, Mu’assaseh-ye Farhangī-ye Şirāt, 1392 SAH [Persian].

59. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Qabḍ va Baṣṭ-i Te’orik-i Sharī‘at: Nazariyyeh-ye Takāmul-i Ma‘rifat-i Dīnī*, Tehran, Intishārāt-i Širāt, 1393 SAH [Persian].
60. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Qimār-i Āshiqāneh*, Tehran, Intishārāt-i Širāt, 1393 SAH [Persian].
61. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Qiṣṣeh-ye Arbāb-i Ma‘rifat*, Tehran, Intishārāt-i Širāt, 1388 SAH [Persian].
62. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Rāzdānī va Rawshan-Fikrī va Dīn-dārī*, Tehran, Intishārāt-i Širāt, 1392 SAH [Persian].
63. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Širāt-hā-ye Mustaqīm*, Tehran, Intishārāt-i Širāt, 1393 SAH [Persian].
64. Surūsh, ‘Abd al-Karīm, *Tafarruj-i Šun*, Tehran, Mu’assaseh-ye Farhangī-ye Širāt, 1393 SAH [Persian].
65. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Beirut, A‘lamī, 1403 AH [Arabic].
66. Yūsufī Eshkevarī, Ḥasan, “Rūyā-hā-ye Rasūlāneh va Pursish-hā-ī Chand”, available at the Website of Zeitoons, accessed 27 Urdibihisht 1395 SAH [Persian].

<https://zeitoons.com/8723>



تحول نظریه وحی در اندیشه عبدالکریم سروش مبانی معرفت‌شناختی و پی‌آمدهای تفسیری

معصومه عامری ^{ID}

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
(نویسنده مسئول: masoumeh113@chmail.ir).

محمدنقی مبشری ^{ID}

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران
(ایمیل: mobasheri@cfu.ac.ir).

سیدمحمد مهدی قاسم‌تبار گنجی ^{ID}

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (ایمیل: sm.ghasemtabar@cfu.ac.ir).

محمد جعفریان جزی ^{ID}

استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران (ایمیل: jafarian.jazi@cfu.ac.ir).

چکیده

در این مطالعه با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و روی‌کردی انتقادی، به بازسازی سیر تحول نظریات عبدالکریم سروش در باب وحی می‌پردازیم و پی‌آمدهای این نظریات را در فهم و تفسیر **قرآن** ارزیابی می‌کنیم. مسئله محوری در این مطالعه تحلیل انسجام درونی این آراء و ارزیابی چرخش آن‌ها از معرفت‌شناسی فهم به سوی هستی‌شناسی وحی است. یافته‌ها نشان می‌دهند که نظریات سه‌گانه شامل قبض و بسط دین، بسط تجربه نبوی و رؤیاهای رسولانه، مراحل به‌هم‌پیوسته از یک پروژه فکری اند. این پروژه بر مبانی مشترک پیش‌فرض‌مندی فهم، تاریخ‌مندی معرفت و مرکزیت فاعل شناسنده استوار است. این سیر فکری، با گسترش تدریجی نقش فاعل انسانی از درک متن گرفته تا تکوین و زبان وحی-ماهیت متن را از کلام الهی به ساخته‌ای مبتنی بر تجربیات و رؤیاهای پیامبر (ص) تقلیل می‌دهد. در مقام نقد و آسیب‌شناسی تفسیری، هرچند این دیدگاه در تبیین پیوند متن با زمینه‌های تاریخی کارآمد به نظر می‌رسد، اما موجب تزلزل در حجیت معرفتی متن، نفی اعجاز بیانی، ایجاد ابهام در معیارهای تمایز میان زبان رؤیا و واقعیت، و ورود نسبی‌گرایی در اعتبار تاریخی گزاره‌های قرآنی می‌شود. در نتیجه این روی‌کرد، رویارویی با تفسیر را از کشف مراد الهی به سمت تعبیر تجربیات شخصی (انفسی) تغییر جهت می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی دینی، نظریه رؤیاهای رسولانه، تجربه نبوی، زبان وحی، تفسیر قرآن، حجیت متن مقدس.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۵/۴/۲۳ ش

بازنگری: ۱۴۰۵/۶/۵ ش

پذیرش: ۱۴۰۵/۶/۶ ش

نشر: ۱۴۰۵/۶/۳۰ ش

صفحه ۲۴۳-۲۸۲.

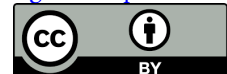
ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۶ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دست‌رسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

عامری، معصومه، مبشری، محمدنقی، قاسم‌تبار گنجی، سیدمحمد مهدی، و جعفریان جزی، محمد، «تحول نظریه وحی در اندیشه عبدالکریم سروش: مبانی معرفت‌شناختی و پی‌آمدهای تفسیری»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری، سال هفتم، دوره اول، شماره

پیاپی ۱۳، تابستان ۱۴۰۵ ش، ص ۲۴۳-۲۸۲.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2026.589797.1411>.

درآمد

بحث از وحی و **قرآن**، به سبب پیوند مستقیم آن با مبانی معرفت دینی، حُجَّتِ متن مقدس و امکان تفسیر، همواره در کانون اندیشه اسلامی قرار داشته است. در روزگار معاصر، بازاندیشی درباره ماهیت وحی و نقش پیامبر در دریافت و بیان آن پرسش‌های تازه‌ای را درباره نسبت امر الهی و عنصر انسانی در **قرآن** پدید آورده است. این پرسش‌ها، افزون بر حوزه کلام، بر مبانی و روش فهم **قرآن** نیز اثرگذار اند.

اندیشه عبدالکریم سروش از مهم‌ترین نمونه‌های این بازاندیشی است. وی در دوره‌های مختلف فکری خود — از نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت تا بسط تجربه نبوی، رؤیاهای رسولانه و قرائت قلبی **قرآن** — تلقی‌های متفاوتی از معرفت دینی، نبوت، وحی و **قرآن** عرضه کرده است. تفاوت و تحول این تقریرها بررسی نسبت آن‌ها با هم‌دیگر و ارزیابی پی‌آمدهای‌شان برای فهم **قرآن** را ضروری می‌کند. در مطالعه حاضر با این دغدغه به تحول نظریه وحی در اندیشه سروش و لوازم تفسیری آن خواهیم پرداخت.

طرح مسئله

آراء عبدالکریم سروش درباره دین، معرفت دینی، نبوت و وحی، به‌رغم تفاوت در موضوع و زبان، در امتداد یک مسیر فکری شکل گرفته‌اند. نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت با تفکیک میان دین و معرفت دینی، و تأکید بر تحول‌پذیری فهم دین، نقش پیش‌فرض‌ها و علوم بشری را در فهم دین برجسته می‌کند. در نظریه بسط تجربه نبوی، توجه از فهم دین به تجربه پیامبرانه و نقش شخصیت پیامبر در بسط دین گسترش می‌یابد. نظریه رؤیاهای رسولانه نیز مسئله وحی را به سطح منشأ، زبان و صورت‌بندی **قرآن** منتقل می‌کند. سرانجام، در قرائت قلبی **قرآن**، تأکید بر نحوه رویارویی وجودی و ایمانی انسان با **قرآن** قرار می‌گیرد.

با وجود اهمیت این تقریرها، غالب پژوهش‌های انجام‌شده هر یک از آن‌ها را جداگانه بررسی کرده‌اند. برای مثال، نظریه قبض و بسط عمدتاً از منظر معرفت‌شناسی دینی، بسط تجربه نبوی از منظر رابطه وحی و شخصیت پیامبر، و رؤیاهای رسولانه غالباً از حیث لوازم کلامی و تفسیری آن نقد شده است. در نتیجه مسئله نسبت درونی این آراء، مبانی مشترک آن‌ها و سازوکار تحول از یک تقریر به تقریر دیگر، کمتر به صورت یک مسئله مستقل و منسجم بررسی شده است. چنین وضعی از یک سو ممکن است به تلقی این آراء به مثابه دیدگاه‌هایی کاملاً گسسته بینجامد و از سوی دیگر تفاوت‌های واقعی و پی‌آمدهای متمایز هر مرحله را در ذیل یک تداوم کلی پنهان کند.

از این رو مسئله اصلی مطالعه حاضر آن است که تحول نظریه وحی در اندیشه سروش بر چه مبانی معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی استوار است و این تحول چه پی‌آمدهایی برای فهم **قرآن** دارد. فرضیه راه‌نمای مطالعه آن است که تقریرهای یادشده، با وجود تفاوت‌های‌شان، از مبانی مشترکی هم‌چون تفکیک دین از معرفت دینی، پیش‌فرض‌مندی فهم، تاریخ‌مندی

معرفت دینی و گسترشِ فاعلیتِ انسان تغذیه می‌کنند. برپایه این مبانی، نقش انسان در روندِ فکریِ سروش از مشارکت در فهم دین به نقش‌آفرینی در تجربه نبوی، تکوّن متن و تبیین زبان وحی امتداد می‌یابد.

مطالعه کنونی صرفاً درصددِ گزارشِ تاریخی یا صورت‌بندی آراء سروش نیست؛ بل که پس از بازسازی روند تحول و مبانی مؤلّد آن، پی‌آمدهای تفسیری و کلامی این آراء را هم ارزیابی می‌کند. مراد از ارزیابی انتقادی، سنجش انسجام درونی نظریات و بررسی لوازم آن‌ها در فهم قرآن است؛ ازجمله در مسئله منشأ الهی قرآن، حجّیت و مرجعیت آن، زبان وحی، اعجاز قرآن، معیار بازشناسی زبان رؤیا، و صدق تاریخی گزاره‌های قرآنی. بدین ترتیب، نقد مقاله نتایج برآمده از مبانی خود آراء را دربر می‌گیرد؛ نه داوری پیشینی و بیرونی درباره آن‌ها را. پرسش اصلی مطالعه این است که تحول نظریه وحی در اندیشه عبدالکریم سروش بر چه مبانی معرفت‌شناختی استوار است و چه پی‌آمدهای تفسیری برای فهم قرآن دارد.

۱. مقدمات و پیش‌نیازهای ورود به بحث

پیش از تحلیل تحولات نظری در اندیشه سروش، ضروری است جایگاه این مطالعه در میان مطالعات موجود را تبیین، و چارچوب روش‌شناختی آن را روشن کنیم. این‌گونه، خواهیم توانست خلأ موجود در بررسی پیوند منطقی و روند درونی میان نظریات منفرد سروش را بازشناسیم و یک مدل تحلیلی برپایه تفکیک میان مبانی معرفتی، صورت‌بندی‌های نظری و پی‌آمدهای تفسیری ترسیم کنیم. با دستیابی به این تفکیک خواهیم توانست زمینه‌گذار سروش از معرفت‌شناسی فهم به تبیین تجربه وحی را تبیین کنیم.

۱-۱) پیشینه پژوهش و خلأ مطالعاتی

مطالعات مربوط به اندیشه عبدالکریم سروش، به‌ویژه در حوزه دین‌شناسی، معرفت دینی، وحی و قرآن، گستردگی قابل‌توجهی دارد. بخش مهمی از این پژوهش‌ها نظریه قبض و بسط تنویر شریعت را از منظر نسبت دین و معرفت دینی، تحول‌پذیری فهم دینی، تأثیر علوم و معارف بشری بر تفسیر دین و مسئله نسبیت معرفت دینی بررسی کرده‌اند. در این دسته از آثار، عمدتاً مبانی معرفت‌شناختی نظریه قبض و بسط و نسبت آن با تلقی سنتی از دین و شریعت محل توجه بوده است. دسته دیگری از پژوهش‌ها به نظریه بسط تجربه نبوی اختصاص یافته‌اند. محور اصلی این مطالعات تبیین نقش پیامبر در تکوّن دین، نسبت تجربه نبوی با وحی، مسئله بشری یا الهی بودن قرآن، و آثار این تلقی بر عصمت، خاتمیت و حجّیت متن دینی است. هم‌چنین، نظریه رؤیاهای رسولانه نیز موضوع شماری از نقدها و تحلیل‌ها قرار گرفته است. این مطالعات غالباً بر لوازم کلامی و تفسیری نظریه مزبور، ازجمله زبان رؤیا، مسئله خواب‌گزاری، واقع‌نمایی گزاره‌های قرآنی، اعجاز قرآن و اعتبار تاریخی گزارش‌های قرآنی تمرکز کرده‌اند.

در بیش‌تر این مطالعات آراء سروش به‌صورت منفرد و مستقل بررسی شده‌اند. در نتیجه نظریه قبض و بسط، بسط تجربه نبوی و رؤیاهای رسولانه اغلب هم‌چون دیدگاه‌هایی جداگانه تلقی شده، و پیوند منطقی و روند درونی‌گذار میان آن‌ها کم‌تر

موضوع پژوهشی مستقل قرار گرفته است. تمرکز پررنگ بر نقدِ نتایج متأخر، به‌ویژه نظریهٔ رؤیاهای رسولانه، نیز گاه سبب شده است مبانی پیشینی و زمینه‌های معرفت‌شناختی شکل‌گیری آن نظریه به‌قدر کافی بازسازی نشود. خلاصه‌ای در این میان، فقدانِ تحلیلیِ فرآیندی و لایه‌مند از تحولِ نظریهٔ وحی در اندیشهٔ سروش است؛ تحلیلی که نشان دهد چه‌گونه برخی مبانی معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی، نخست در سطح فهم دین ظاهر می‌شوند، سپس در تبیین تجربهٔ نبوی و تکوّن دین گسترش می‌یابند و سرانجام بر تلقی از زبان، ساختار و منشأ **قرآن** اثر می‌گذارند. برای پر کردنِ این خلأ، خواهیم کوشید نسبتِ میانِ مراحلِ مختلفِ اندیشهٔ سروش را، بی‌فروکاستنِ تفاوت‌های هر مرحله، بازسازیم.

۲-۱) روش‌شناسی و چارچوب تحلیل

لازم است که در مرحلهٔ نخست، تقریرهای اصلیِ سروش دربارهٔ معرفت دینی، تجربهٔ نبوی، وحی و **قرآن** را بر اساس آثار و گفتارهای وی توصیف و بازسازی کنیم. مقصود از بازسازی، صرفِ گردآوری گزاره‌ها نیست؛ بل که کشف رابطهٔ مفهومی میان مدعاها، مبانی و نتایج هر تقریر است. در مرحلهٔ دوم، این تقریرها به‌صورت انتقادی ارزیابی می‌شوند. نقد در این مقاله عمدتاً نقدی درون‌ساختاری است؛ به این معنا که سازگاریِ مبانی با نتایج و لوازم برآمده از خودِ آراء سنجیده می‌شود. چارچوب تحلیل مقاله بر تفکیک سه سطح استوار است. در سطح مبانی، پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی، هرمنوتیکی و انسان‌شناختی مؤثر بر آراء سروش بررسی می‌شود؛ ازجمله تفکیک دین از معرفت دینی، تاریخ‌مندی و تحول‌پذیری فهم، پیش‌فرض‌مندی ادراک، خط‌پذیری معرفت بشری و مدخلیت فاعل انسانی در فرآیند فهم. سطح نظریه‌ها یا تقریرها به صورت‌بندی‌های مشخص سروش اختصاص دارد؛ یعنی نظریهٔ قبض و بسطِ تنویریک شریعت، بسطِ تجربهٔ نبوی، رؤیاهای رسولانه و مواضع متأخر وی دربارهٔ قرائت قلبیِ **قرآن**. در این مرحله است که موضوع، مدعای مرکزی و جایگاه هر تقریر در سیر تحولِ اندیشهٔ سروش روشن می‌شود.

در سطح پی‌آمدها نیز، نتایج تفسیری و کلامی هر نظریه بررسی می‌شوند؛ ازجمله پی‌آمدهای آن‌ها برای منشأ و ماهیتِ **قرآن**، حجّیت و مرجعیتِ متن، نقش پیامبر در تکوّن وحی، زبانِ **قرآن**، اعجاز، صدق تاریخی گزاره‌ها و روش رویارویی با آیات. این تفکیک مانع از خلط میان مبانی، مدعاها و نتایج می‌شود. برای نمونه، تاریخ‌مندی و پیش‌فرض‌مندی فهم در مقام مبنا قرار دارند؛ نظریهٔ قبض و بسط یا رؤیاهای رسولانه صورت‌بندی‌های نظری اند؛ و نتایجی مانند تغییر تلقی از زبان وحی یا لزوم خواب‌گزاریِ **قرآن** در شمار پی‌آمدها جای می‌گیرند. براین‌پایه مقاله از یک‌سو تداوم مبانی در نظریاتِ گوناگون سروش را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، تفاوت موضوع، مدعا و لوازم هر مرحله را محفوظ می‌دارد.

۳-۱) سیر تحول تبیین وحی از قبض و بسط تا رؤیاهای رسولانه

اکنون در مقام بازسازی این سیر تحولی و بر اساس چارچوب تحلیلی ارائه‌شده، باید گفت که در مرحلهٔ نخست از تحول دیدگاه سروش، نظریهٔ قبض و بسطِ تنویریک شریعت بر تمایز میان دین به‌مثابهٔ حقیقتی الهی و معرفت دینی به‌عنوان فهم انسانی از آن استوار گردید. در این چارچوب، تحول‌پذیری معرفت دینی ناشی از تأثیرپذیری آن از سایر معارف بشری دانسته

می‌شود و تعارض‌های احتمالی میان دین و علوم جدید، به‌جای آن‌که به متن دین نسبت داده شوند، به ساحت فهم تاریخی و انسانی از دین ارجاع می‌یابند.

مسئله اصلی سروش در این مرحله 'معرفت‌شناسی دین و چگونگی فهم متن مقدس است. بااین‌همه، نظریه قبض و بسط صرفاً به نتایج تفسیری محدود نمی‌شود، بل که چارچوبی مبنایی برای انتقال کانون بحث از فهم دین به تبیین خود وحی فراهم می‌آورد؛ زیرا در این نظریه، پیش‌فرض مندی فهم، تاریخ‌مندی معرفت دینی و مداخلت فاعل انسانی در فرآیند فهم به مثابه مؤلفه‌هایی طرح می‌شوند که در مراحل بعد، از سطح فهم دین به سطح تبیین تجربه وحی سرایت می‌کنند. ازاین‌رو در این مرحله هنوز ماهیت خود وحی مسئله کانونی بحث نیست؛ اما در ضمن همین بحث است که مبانی لازم برای چنین انتقالی شکل می‌گیرد.

تنها پس از پذیرش این‌که «فهم دینی همواره در بستر پیش‌فرض‌ها و ساختارهای معرفتی انسان شکل می‌گیرد» است که این پرسش پدید می‌آید که خود تجربه نبوی چه‌گونه باید تبیین شود. همین پرسش، زمینه را برای نظریه بسط تجربه نبوی فراهم می‌کند. در این مرحله، سروش تمرکز خود را از نحوه فهم دین به خود تجربه وحیانی منتقل می‌کند و وحی را به‌سان تجربه‌ای مطلق می‌بیند که در افق وجود انسانی پیامبر (ص) تحقق می‌یابد؛ تجربه‌ای که صورت‌بندی آن از شخصیت، زبان، فرهنگ و افق تاریخی پیامبر (ص) تأثیر می‌پذیرد.

از این منظر، نظریه بسط تجربه نبوی را می‌توان نه گسست از مباحث پیشین، بل که امتداد آن‌ها در سطحی دیگر دانست؛ سطحی که در آن 'مسئله پیش‌فرض مندی فهم، تاریخ‌مندی و مداخلت فاعل انسانی، این‌بار در نسبت با خود تجربه وحیانی و نقش پیامبر در صورت‌بندی آن پی‌گیری می‌شود. بدین‌ترتیب، آن‌چه در قبض و بسط درباره فهم دین مطرح شده بود، در این‌جا به نحو آشکارتری به تبیین منشأ و صورت وحی گسترش می‌یابد.

این مسیر در نظریه رؤیاهای رسولانه، به تغییر در مدل تبیین وحی و نحوه فهم زبان برخی از آیات و گزارش‌های قرآنی می‌انجامد. در این نظریه، سروش می‌کوشد دست‌کم بخشی از ساحت وحی و بیان قرآنی را با الگوی رؤیا توضیح دهد و بر آن است که در این قلم‌رو، متن قرآن واجد ساختاری تصویری، نمادین و نیازمند تعبیر است. ازاین‌رو، فهم آن بی‌توجه به منطق رؤیا و تعبیر رؤیا کامل نخواهد بود. در این مرحله، جنبه انسانی تجربه نبوی برجسته‌تر می‌شود و مسئله وحی دیگر فقط در سطح معرفت‌شناختی باقی نمی‌ماند؛ بل که به نحوه تکوین و بازنمایی تجربه در زبان نیز کشیده می‌شود.

بااین‌حال، این نظریه را نباید بی‌توجه به محدوده شمول آن فهم کرد؛ زیرا چنان‌که در برخی تقریرهای متأخر سروش نیز آشکارتر شده، تعمیم الگوی رؤیا به همه قرآن محل مناقشه است و دامنه آن، دست‌کم در برخی بازخوانی‌ها، محدودتر از آن چیزی است که در برداشت‌های نخستین پنداشته می‌شد. هم‌چنین، در برخی تقریرهای متأخر، سروش کوشیده است با تعبیری نزدیک به قرائت قلبی قرآن، از مطلق‌انگاری رؤیایی بودن همه متن فاصله بگیرد و دامنه نظریه را با احتیاط بیشتری صورت‌بندی کند.

براین‌پایه سیر اندیشه سروش از قبض و بسط تا بسط تجربه نبوی و سپس رؤیاهای رسولانه، بیش از آن‌که بیانگر سه نظریه

بی ارتباط باشد، نشان‌دهنده بسطِ تدریجی یک مسئله است: نسبتِ امر الهی و فاعلیتِ انسانی در فهم، بیان و تفسیر دین. البته این بازسازیِ فرآیندی، به معنای یک‌دست‌انگاریِ کامل همه مواضع سروش نیست. برپایه این بازسازی باید میان تقریرهای متقدم و متأخر او تمایز نهاد و این مواضع را ضمن برخورداری از پیوند درونی، از حیث دامنه مدعا و مدل تبیین نیز، دچار تحول انگاشت. از این منظر، بحث از تحول‌پذیری فهم دینی، در مرحله‌ای بعد به بحث از نقش پیامبر در صورت‌بندی تجربهٔ وحیانی می‌رسد و سپس در برخی تقریرها به چگونگی فهم زبان، تصویر و رمز در بخشی از بیان قرآنی امتداد می‌یابد.

۴-۱) پیش‌فرض‌مندی فهم و دین‌داری

نکتهٔ مقدماتی دیگری که باید به آن توجه داشت این است که فهم و تفسیر متن مقدس همواره بر مبانی معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی پیشینی‌ای استوار است که چارچوب رویارویی با کلام وحی را سامان می‌دهند. یک اصل مهم در منظومهٔ فکری سروش نیز همین است که دست‌یابی به مراد متن، بدون تنقیح پیش‌فرض‌های برون‌دینی، امکان‌پذیر نیست. از همین رو برای فهم اندیشهٔ سروش و تحول آن باید رابطهٔ پیش‌فرض‌مندی فهم و دین‌داری را به مثابهٔ یک اصل مهم در چارچوب فکری وی تبیین کنیم. باور سروش به سیالیت متن مقدس، لزوم تأویل آن و ضرورت تغییر در شیوهٔ رویارویی با متن مقدس — که وی در نهایت به آن می‌رسد — همگی پی‌آمدهای روش‌شناختی همین اصل است.

به اعتقاد سروش قبول دین در دین‌داری محققانه، مستند به پیش‌فرض‌ها و مقدماتی است (سروش، *قبض و بسط*، ...، ۳۵۱). این پیش‌فرض‌ها همه برون‌دینی اند (سروش، *حکمت و معیشت*، ۲/ ۱۱۷)؛ به این معنا که پیش از قبول دین باید درک خاصی از انسان، زبان، جهان و... وجود داشته باشد تا وجود خدا، نبی و ضرورت التزام به دین به فرض‌هایی قابل اعتناء در ذهن انسان تبدیل شوند (سروش، *فره‌تر از ایدئولوژی*، ۲۷۸-۲۷۹).

وی نمونه‌هایی از پیش‌فرض‌های مقدم بر دین‌داری را بیان می‌کند. مثلاً، در دین‌داری محققانه، نخست آدمی درکی از انسان محتاج به دین دارد و سپس دین را هم برای رفع نیازهای یک‌چنین انسانی برمی‌گیرد (سروش، *قبض و بسط*، ۳۵۲)؛ یا مثلاً، قبل از ورود به عرصهٔ دیانت و بررسی مدعیات دینی، اندیشه‌های دینی را معنادار می‌داند (بنگرید به: نراقی، «لب لباب...»، ۴۵۲) و پیش از فرض وجود خدا نیز، به نظم و علیتی در جهان قائل است (سروش، *قبض و بسط*، ۳۵۲). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که از منظر سروش، پیش‌فرض‌ها صرفاً مقدمات روان‌شناختی یا آموزشی نیستند؛ مبانی معرفت‌شناختی پیشینی اند که امکان ورود به دین و فهم آن را فراهم می‌کنند.

از دیدگاه سروش، پیش‌فرض‌های قبول دین در فهم کتاب و سنت نیز حاضر و مؤثر اند (سروش، *قبض و بسط*، ۲۸۱)؛ به نحوی که فهم از شریعت همیشه بر اساس پیش‌فرض‌های قبول دین (همان، ۳۵۱-۳۵۲) و هم‌آهنگ با آن مبانی (همان، ۳۶۹) صورت می‌گیرد. محقق نیز همواره ملاحظه می‌کند که مبدا شریعت را چنان بفهمد که مبانی قبول دین را مخدوش کند (همان، ۲۸۱). برای نمونه، اگر در اثبات وجود خدا از اصل علیت بهره گرفته باشد، مُحال است دین را چنان بفهمد که گویی در جهان علیتی نیست؛ یا اگر در اثبات صانع از نظم عالم مدد گرفته باشد، امکان ندارد مضمون و مفاد وحی را مخالف علم

بداند (همان، ۲۹۰-۲۹۱).

وی مدعی است که در مقام تحقیق (سروش، *اوصاف*، ...، ۸۴) و مقدم بر فهم دین (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۳۰۱-۳۰۲)، باید آرائی خاص و منقح در باب زبان *قرآن* و دیگر پیش‌فرض‌های مستقل از دین داشت (همان، ۳۰۳-۳۰۴؛ نیز، بنگرید به: دباغ، *آیین*، ۱۱۳)؛ وگرنه بی‌این مبانی هیچ فهمی از کتاب و سنت امکان‌پذیر نخواهد شد (سروش، *صراط‌ها*، ...، ۲). البته وی متذکر می‌شود که گرچه فهم دین بدون پیش‌فرض ممکن نیست (سروش، *قبض و بسط*، ۵۸، ۴۸۷، ۵۰۷)، ولی اولاً، هر پیش‌فرضی هم مقبول نیست (همان، ۳۰۵)؛ ثانیاً، صرفاً فهم‌های مستند به مقدمات درست و تنقیح‌شده قابل‌اعتماد اند و فهم‌های مستند به پیش‌فرض‌های نادرست و تنقیح‌نشده ناصواب خواهند بود (همان، ۱۹۰).

این‌گونه، از دید او در هر حال از اصل وجود پیش‌فرض (سروش، *قبض و بسط*، ۳۵۴) و حضور و تأثیر آن بر فهم دین (سروش، *قصه ارباب معرفت*، ۳۸۸) و ضرورت تلائم و تناسب درک دینی با پیش‌فرض‌ها گزیری نیست (سروش، *مدار و مدیریت*، ۳۰۲). برای نمونه، اختیار پیش‌فرض عالمانه‌بودن زبان دین، موجب استخراج معارف فلسفی یا علمی یا عرفانی از کتاب و سنت می‌شود؛ حال آن‌که با فرض عامیانه‌بودن زبان دین، فهم معارف دقیق دینی ممکن نخواهد بود (سروش، *قبض و بسط*، ۲۸۹).

۲. مبانی معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی فهم دین

برپایه آن‌چه گفته شد، در تقریر سروش، پیش‌فرض‌ها صرفاً اموری حاشیه‌ای یا عَرَضی در فرآیند فهم نیستند؛ بخشی از شرایط امکان فهم دین به‌شمار می‌آیند. همین تلقی، یکی از مبانی مؤلّدی است که در مراحل بعد، هم در تبیین نسبت دین و معرفت دینی و هم در فهم تجربه نبوی و زبان *قرآن*، نقشی تعیین‌کننده پیدا می‌کند. از این‌رو در بازسازی فرآیند اندیشه سروش، پیش‌فرض‌مندی فهم صرفاً یک اصل هرمنوتیکی نیست؛ مبنای مؤلّدی است که به‌ترتیب در نظریه قبض و بسط، تبیین تجربه نبوی و سپس تحلیل زبان و ماهیت وحی امتداد می‌یابد و زمینه‌پیدایی نظریه‌های متأخر وی را فراهم می‌کند.

۲-۱) صورت‌بندی اول: قرآن به‌مثابه کلام خدا

سروش، در تقریرهای مختلف خود از وحی و *قرآن*، از سه صورت‌بندی متمایز سخن گفته است که به‌ترتیب با تلقی‌های متفاوتی از نسبت خدا، پیامبر و متن *قرآن* هم‌راه‌اند: *قرآن* به‌مثابه کلام خدا، *قرآن* به‌مثابه کلام محمد، و *قرآن* به‌مثابه روایت رؤیاهای رسولانه. این تلقی‌ها را نباید در عَرَضِ پیش‌فرض‌های مُقَدِّم بر فهم دین قرار داد؛ بل که باید آن‌ها را تقریرهای نظری مُتفاوتی دانست که برپایه مبانی عمیق‌تری —هم‌چون پیش‌فرض‌مندی فهم، تاریخ‌مندی معرفت دینی و مدخلیت فاعل انسانی— در تحقق و تفسیر امر دینی شکل گرفته‌اند. بنابراین در منطق بازسازی فرآیند، این سه صورت‌بندی را باید به‌منزله سه گام در امتداد یک مبنای مولد فهم کرد: گامی که از تأثیر فاعل در فهم متن آغاز می‌شود، سپس به تأثیر فاعل در صورت‌بندی متن می‌رسد و در نهایت، به تغییر در ماهیت زبان متن از زبان بیداری به زبان خواب منتهی می‌گردد.

سروش با این پیش‌فرض که قرآن کلام مستقیم خدا است (سروش، «رویاروی رؤیا»، پاسخ به سؤال پنجم)، دین را مجموعه ارکان، اصول و فروع نازل بر نبی (سروش، *از شریعتی*، ۳۰)، و سیره و سنت قطعی پیامبر و اولیاء دین می‌داند (سروش، *آیین شهریار*، ...، ۳۲۵). نیز، فهم کتاب و سنت را نیز معرفت دینی می‌خواند (سروش، «دین‌داری تجربت‌اندیش»، ۱۹۶). او با تفکیک دین از معرفت دینی یکی بودن آن‌ها را نفی می‌کند؛ ولی پیوند میان آن‌ها را می‌پذیرد؛ به این‌گونه که معرفت دینی، خود دین نیست؛ بل که فهم از دین است (سروش، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، ۱۴۸).

در این تقریر *متن وحی* در مقام ثبوت الهی فرض می‌شود و میدانِ مدخلیت انسان اساساً به ساحتِ فهم و معرفت دینی محدود می‌ماند. از این‌رو تمایز دین/معرفت دینی، نقشِ روش‌شناختی ستون فقرات را برای نظریه قبض و بسط ایفاء می‌کند. البته وی تأکید می‌کند که وقتی گفته می‌شود فهم، نه فهم هر ناپخته از راه رسیده ناآزموده‌ای، بل که فهم مضبوط و روشمندی که با تدبر و خضوع نسبت به موازین و رجوع به منابع راستین به دست آمده باشد (سروش، *حکمت و معیشت*، ۱/۳۶۱).

سروش احکام متفاوتی را برای دین و معرفت دینی بیان می‌کند که با پیش‌فرض کلام خدا بودن قرآن مرتبط است (بنگرید به: سروش، «رویاروی رؤیا»، پاسخ به سؤال پنجم). یک تفاوت دین و معرفت دینی از دید او همین است که دین وحیانی، الهی و ساخته و فرستاده خداوند است (سروش، *از شریعتی*، ۱۲، ۳۱)؛ اما فهم از دین، محصول کاوش و تأمل انسان است (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۳۱۸). وی بر همین پایه معتقد است که فهم دین معرفتی بشری است (سروش، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، ۱۴۸)؛ به این معنا که کمال و نقصانی که در وجود انسان هست، مطامع و ملاحظات صواب و ناصوابی که در او است و حتی محدودیتی که در قوه عاقله دارد همگی در فهم او از دین تأثیرگذار اند (سروش، *قبض و بسط*، ۱۰۷-۱۱۱).

تفاوت دیگر از این قبیل آن است که دین آسمانی، ولی معرفت دینی زمینی است (سروش، *قبض و بسط*، ۵۲-۵۳). یعنی هیچ فهمی از دین مقدس نیست (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۳۱۹). فرق دیگر آن است که دین کامل است (همان، ۳۰۴)؛ به این معنا که خدا همه آن‌چه را که برای هدایت بشر لازم بوده، فرستاده است (سروش، *قبض و بسط*، ۲۰۶). معرفت دینی اما ناقص است (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۱۴۸). افزون‌براین، دین ثابت است (سروش، *از شریعتی*، ۳۰)؛ یعنی آن‌چه خدا در قرآن فرموده است و آن‌چه پیشوایان دینی گفته‌اند و به دست ما رسیده است ثابت اند و کسی حق ندارد چیزی بر آن‌ها بیفزاید یا از آن‌ها بکاهد (سروش، *قبض و بسط*، ۵۰۳). از آن‌سو، فهم از کتاب و سنت اما متغیر (همان، ۸۶) و متحول است (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۳۰۴).

به این تفاوت‌ها باید افزود که دین واجد اختلاف و تناقض نیست (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۳۰۴)؛ اما معرفت دینی، حاوی تعارض و تناقض است (سروش، *قبض و بسط*، ۵۰۲). نیز، دین آمیخته‌ای از حق و باطل نیست و حق خالص است (سروش، *تفرج صنع*، ۲۲۱)؛ ولی معرفت دینی مخلوطی از حق و باطل است (سروش، *مدار و مدیریت*، ۲۲۰).

۲-۲) صورت‌بندی دوم: قرآن به مثابه کلام محمد (ص)

به‌طور خلاصه می‌توان گفت سروش ضمن تفکیک دین از معرفت دینی و با این پیش‌فرض که قرآن کلام خدا است، مدعی می‌شود دین منشأ الهی دارد و امری قدسی، کامل، ثابت و عاری از هرگونه تناقض و خطا است (سروش، قبض و بسط، ۲۴۸)؛ ولی فهم از دین، معرفتی انسانی است؛ به این معنا که منشأ بشری دارد و همین بشریت باعث شده تا این همه خطا و صواب و نقصان و تعارض در معرفت دینی وارد شود و امری متغیر و متحول گردد (همان، ۲۴۹). در این تقریر، مدخلیت فاعل انسانی هنوز در سطح فهم متن باقی می‌ماند و به مرحله تکوین متن سرایت نمی‌کند. این گزاره نقطه گذارِ روش‌شناختی به صورت‌بندی دوم است: اگر فهم بشری و خطاپذیر است، پرسش بعدی در سیر فرآیندی اندیشه سروش این است که آیا صورت متن نیز می‌تواند به‌نحوی از آنحاء با ظرفیت‌ها و محدودیت‌های فاعل انسانی پیوند بخورد یا نه.

در پاسخ به این سؤال، سروش با این پیش‌فرض که قرآن کلام محمد است، آن را محصول تجربه پیامبر (سروش، «زهی مراتب...»، ۱۴)، و دین را نیز همان تجارب تکامل‌یابنده درونی و بیرونی پیامبر (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۹-۲۴) و هم‌چنین بسط تاریخی تجارب تدریجی‌الحصول پیامبرانه می‌داند که با حفظ روح پیام، به‌صورت تدریجی و متناسب با شرایط تاریخی و در پاسخ به وضع واقعی انسان‌ها شکل گرفت (سروش، «دین‌داری معرفت‌اندیش»، ۱۶۶). وی با این پیش‌فرض معتقد است قوام و گوهر نبوت انبیاء همان وحی یا به اصطلاح امروز تجربه دینی است (سروش، «دین‌داری تجربت‌اندیش»، ۲۰۱؛ سروش، «بی‌کرانگی...»، ۲۰).

البته، وی متذکر می‌شود که نفس تجربه دینی و صرف دیدن ملک یا کشف پس پرده عالم شهادت موجب نبوت نمی‌شود؛ بل که در پیامبری عنصری از مأموریت مندرج است که در تجربه‌های متعارف عارفان وجود ندارد (سروش، مدارا و مدیریت، ۲۰۷). در این مرحله تاریخ‌مندی و مدخلیت فاعل انسانی دیگر فقط در سطح معرفت دینی مفسران باقی نمی‌ماند؛ بل که به متن برآمده از تجربه نیز نزدیک می‌شود؛ به تعبیر دیگر، مبنای پیش‌فرض‌مندی فهم، در این جا به صورت‌بندی وحی پیوند می‌خورد.

تلقی سروش از وحی به‌عنوان تجربه دینی پیامبر (بنگرید به: سروش، «تفسیر...»، ۴) توابعی دارد که وی به آن‌ها پای‌بند است. ازجمله آن لوازم این است که لازمه هر تجربه‌ای این است که می‌توان آن را به تدریج افزون‌تر، غنی‌تر، قوی‌تر و کامل‌تر کرد (سروش، بسط تجربه نبوی، ۱۰-۱۳). سروش در توضیح این معنا می‌گوید وحی این‌طور نبود که فقط یک‌بار بر پیامبر نازل شود (سروش، «دین‌داری معرفت‌اندیش»، ۱۶۶): باران رحمت وحی مداوم بر او می‌بارید (سروش، قمار عاشقانه، ۲۰۶).

ازهمین‌رو، به باور سروش، تجربه پیامبرانه مرتب تکرار می‌گردید و پیامبر هم به تدریج، عالم‌تر می‌شد؛ چنان‌که در قرآن هم گفته می‌شود که تو ای رسول پیش از آن‌که وحی قرآن تمام و کامل به تو رسد تعجیل در تلاوت و تعلیم آن مکن و دائم بگو: پروردگارا بر علم من بیفزای (طه/ ۱۱۴). پیامبر نه تنها با دریافت وحی عالم‌تر می‌شد که متیقن‌تر، مجرب‌تر و در یک کلام

پیامبرتر نیز می‌گردید (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۱۰، ۱۱-۱۳؛ نیز، بنگرید به: دباغ، *آیین*، ۱۸).

سروش تجاربِ پیامبر اسلام را در دو سطح در نظر می‌گیرد: تجارب بیرونی و تجارب درونی (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۲۴). وی معتقد است که پیامبر (ص) در تجربه بیرونی مدینه ساخت، مدیریت کرد، به جنگ رفت، با دشمنان درافتاد، دوستان را پروراند...؛ در تجربه درونی هم وحی و رؤیا و الهام و معراج و مراقبه و تفکر داشت. نیز، به‌مرورزمان و در بستر تاریخ، در هر دو تجربه مجرب‌تر و دینش نیز کامل‌تر شد (سروش، «طوطی...»، بخش ۴).

یکی دیگر از پی‌آمدهای تلقی وحی به‌عنوان تجربه دینی، بشری‌بودن و خطاپذیری *قرآن* است. سروش این پی‌آمد را به این گونه توضیح می‌دهد که آنچه پیامبر از خدا دریافت می‌کند معنا و مضمون وحی است که امری بی‌صورت است (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ۴)؛ به این معنا که وراء کلمات و بالاتر از فهم انسان‌ها است (سروش، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، ۱۶۴). پیامبر نیز به جهت این‌که این امر دست‌رس‌ناپذیر را تا آستانه خانه‌آذهان مردم بیاورد (سروش، «گفتن...»، پاراگراف ۳۷)، به آن مضمون بی‌صورت صورت می‌بخشد (سروش، «صورتی بر بی‌صورتی»، مبحث‌های ۳۶، ۴۹، ۵۳)؛ یعنی آن نامحدود را محدود می‌کند (سروش، «گفتن...»، پاراگراف ۳۰).

هم‌چنین این معانی بی‌صورت را به زبانی که خود می‌داند (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۱۰۳) و متناسب محیط جغرافیا و فرهنگی که در آن زندگی می‌کند (سروش، *از شریعتی*، ۳۲) و با دانش و معرفتی که خود در اختیار دارد منتقل می‌کند (سروش، «محمد راوی... (۵)»، پاراگراف ۳). این از دید سروش عین مَدخلیت شخصیت پیامبر با تمام محدودیت‌های بشری او در تألیف *قرآن* است (سروش، «زهی مراتب»، ۱-۲، ۱۳-۱۴). به این ترتیب مَدخلیت فاعل انسانی که در صورت‌بندی نخست در حد فهم متن بود، این‌جا به سطح تألیف/صورت‌بخشی متن ارتقاء می‌یابد. همین منطق درونی‌گذار از نظریه قبض و بسط به تبیین تجربه نبوی را تقویت می‌کند.

درواقع می‌توان گفت سروش وحی را صددرصد الهی و صددرصد بشری می‌داند؛ به این نحو که مضمون و معنای بی‌صورت از خدا، و صورت از پیامبر است (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ۴). به عبارت دیگر، مضمون تجربه وحی قدسی و الهی است؛ ولی صورت‌دهی به مضمون بی‌صورت تجربه وحی محمدی و بشری است (سروش، «محمد (ص)...»، بخش ۱)؛ البته، محمدی که شخصیتی مؤید دارد (سروش، «بسط بسط...»، ۱۰) و با خدا یکی شده است (سروش، «کلام محمد»، ۱). با این همه وی متذکر می‌شود که اتحاد معنوی پیامبر با خدا به معنای خداشدن پیامبر نیست: این اتحاد به‌اندازه بشریت محمد (ص) است؛ نه به‌اندازه خدا (همان‌جا).

این‌گونه قرب پیامبر با خدا کلام او را الهی می‌کند (سروش، *بسط*، ۱۳-۱۴)؛ بی‌آن‌که ذره‌ای از بشری‌بودن آن بکاهد. از این‌رو سخن پیامبر درخور علم پیامبر است نه درخور علم خدا (سروش، «زهی مراتب»، ۱۳-۱۴). نیز، با این‌که مضمون بی‌صورت تجربه وحی الهی و حق خالص است (بنگرید به: عبدالرحیم‌زاده، «بشر و نذیر ۲»، فصل ج)، *قرآن* که تألیف انسانی الهی با دانشی محدود و ناقص است، متنی بشری و خطاپذیر خواهد بود (سروش، «زهی مراتب»، ۲، ۱۴). در

این‌جا همان مبنای پیش‌فرض‌مندی و بشری‌بودنِ فهم^۱ به سطحی فراتر می‌رود و در خودِ صورت‌بندیِ وحی و متن هم نقشِ فاعلیّتِ انسانیِ پیامبر را برجسته می‌کند. این نقطه دقیقاً محلِ تبدیلِ پی‌آمد به نظریه است: خطاپذیریِ **قرآن** دیگر صرفاً نتیجه خطاپذیریِ مفسر نیست؛ بل که به خودِ متن و سازوکار پدیدآمدنِ اش نسبت داده می‌شود.

از نظرِ سروش این دعوی در باب وحی، راه خروج از بن‌بستِ تعارضِ علم و **قرآن** را نشان می‌دهد (سروش، «زهی مراتب»، ۱-۲؛ نیز، بنگرید به: دباج، «اسلام‌هراسی...»، بخش ۶). از این منظر، **قرآن** تألیفِ انسانیِ بدیع و رفیع، اما محدود است و محدودیتِ زاینده نقصان است و نقصانِ مؤلف در تألیف جاری خواهد شد (سروش، «زهی مراتب»، ۱۴). از همین رو ورود نقصان‌های علمی در **قرآن** جای هیچ شگفتی ندارد (همان‌جا) و از قبول ناسازگاریِ ظواهرِ برخی آیات با یافته‌های علمی بشر گریزی نیست (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ۵)؛ چون اگر دانش دینی و بینشِ ملکوتی و علم به اسرارِ ربوبی پیامبر را استثناء کنیم، دانشِ وی درباره زمین، کیهان و ژنتیکِ انسان‌ها از دانشِ مردم هم‌عصرش بیش‌تر نبوده (سروش، «کلام محمد»، ۲) و دانشی را که امروزه در اختیار بشر هست نداشته است.

البته وی تأکید می‌کند که این امر خدشه‌ای به ثبوتِ او وارد نمی‌کند؛ چون او پیغمبر بود، نه یک دانشمند (سروش، «کلام محمد»، ۲). وی افزون‌براین آیات مربوط به علوم طبیعی و تجربی را هم از جنسِ عَرَضِیّاتی می‌داند که در رسالتِ پیامبر و پیام بنیادینِ دین مَدْخَلِیّتی ندارند (سروش، **بسط تجربه نبوی**، ۶۵، ۹۳-۹۵). وی از همین رو با آسان‌گیری از آن‌ها می‌گذرد و برای رهایی از تکلفات و تأویلاتِ نالازم، علاوه بر پیش‌فرضِ ورود این آیات با دانشِ محدودِ پیامبر، دست‌کم این پیش‌فرض را نیز می‌پسندد که **قرآن** در این مواضع به زبانِ فرهنگِ عامّه قومِ عرب سخن گفته است (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ۵). بدین‌سان تاریخ‌مندی و مدخلیّتِ زبان/فرهنگ نه فقط در ساحتِ فهم، بل که در ساحتِ تولیدِ گزاره‌های قرآنی نیز وارد می‌شود و از این ره‌گذر، نسبتِ تازه‌ای میان متن و زمینه تاریخی آن برقرار می‌گردد.

۳-۲) صورت‌بندی سوم: **قرآن به مثابه رؤیاهای رسولانه**

سروش در مقام توضیحِ پیش‌فرضِ کلام‌محمّدبودنِ **قرآن**، تجربه و حیانی را کلامی-سمعی می‌داند (سروش، «زهی مراتب»، ۳). او می‌گوید:

در این تجربه پیامبر چنین می‌بیند که گویی کسی نزد او می‌آید و در گوش و دل او پیام‌ها و فرمان‌هایی را می‌خواند و او را مکلف و موظف به ابلاغِ آن پیام‌ها به آدمیان می‌کند و آن پیامبر چندان به آن فرمان و آن سخن یقین می‌آورد و چنان در خود احساسِ اطمینان و دلیری می‌کند که آماده می‌شود در مقابل همه تلخی‌ها و تنگی‌ها و حمله‌ها و دشمنی‌ها یک‌تنه بایستد و وظیفه خود را بگذارد (سروش، **بسط**، ۳).

وی از دیگر سو رؤیایی‌بودنِ زبانِ **قرآن** را یک پیش‌فرض مهم می‌داند (سروش، «رویارویِ رؤیا»، پاسخ به سؤال ۵) و در مقام توضیح می‌افزاید که تجربه و حیانیِ پیامبر نه فقط کلامی-سمعی، بل که رؤیایی-بصری است (سروش، «محمد راوی...»).

(۵)، «پاراگراف ۵؛ نیز، بنگرید به: حق پور، «در رد نظریه...»، بخش آغازین). او می‌افزاید پاره‌هایی از **قرآن** آن‌چنان تصویری است که سمعی-بصری بودن تجربه و حیانی محمد (ص) بهترین تعبیر آن است (سروش، «زهی مراتب»، ۳). به زعم وی، گویی در مواردی پیامبر نه مستمع مطالبی، بل که شاهد مناظری بوده که او آن‌ها را رؤیت و روایت کرده است (سروش، «محمد راوی... (۲)»، بخش ۳؛ سروش، «محمد راوی... (۴)»، بخش ۱ تا ۳). سروش به جهت این که حقیقت تجربه پیامبرانه محمد (ص) را آشکارتر و دست‌یافتنی‌تر نماید مدعی می‌شود که این نظاره‌ها و مشاهده‌ها در رؤیا رخ داده است (سروش، «زهی مراتب»، ۴، ۱۷)؛ رویاهایی که از دید او آکنده از دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها است (سروش، «نقد مقاله...»، بخش ۲).

بنابراین، از منظر سروش، در آن دسته از آیات که بازتاب تجربه‌های رؤیایی پیامبر اند زبان متن را نباید به تمامی معادل زبان بیداری گرفت (سروش، «زهی مراتب»، ۴)؛ بل که زبان زبان خواب و رؤیا است (همان، ۶). در این صورت بندی سوم، کانون تغییر از مؤلف/پیامبر به زبان متن منتقل می‌شود. مسئله دیگر فقط این نیست که متن چه‌گونه پدید آمده، بل که این است که متن از آغاز در چه نظام زبانی/نشانه‌ای تولید شده است. همین روش فهم **قرآن** را از تفسیر/تأویل به سمت خواب‌گزاری سوق می‌دهد.

سروش برپایه این تقریر، دست‌کم بخشی از **قرآن** را روایت رویاهای پیامبر اسلام (ص) و خواب‌نامه‌ای رمزآلود می‌داند. از همین رو تصریح می‌کند که زبان **قرآن** را معادل زبان بیداری گرفتن خطایی مهلک، و دچار شدن به مغالطه خواب‌گزارانه است. وی بر همین پایه معتقد است که تفسیر عموم مفسران نیز به مغالطه خواب‌گزارانه آلوده است (سروش، «محمد»، ۲-ب). او مثلاً درباره تفسیر طباطبایی از اشاره **قرآن** به استراق سمع شیاطین و رانده شدنشان با شهاب‌های آسمانی (صافات/ ۱۰) معتقد است که طباطبایی به تکلف افتاده است تا معنای معقول و علم‌پسندی از آن ارائه دهد: از یک طرف شهاب را به معنای فیزیکی و متعارف آن گرفته، و از سویی با توسل به مقبولات متافیزیکی خویش، شیاطین را غیرمادی می‌شمارد و سپس در این تنگنا می‌افتد که شهاب طبیعی چه‌گونه شیطان ماوراءطبیعی را می‌سوزاند (سروش، «محمد»، پاراگراف آخر).

سروش یادآور می‌شود که طباطبایی در نهایت به این متمایل می‌شود که آیه یادشده را لاجرم باید به نحوی تأویل نمود؛ تأویلی که البته مخالف با علوم امروزین و مشاهداتی که بشر از وضع آسمان‌ها دارد نبوده باشد (سروش، «بشر و بشیر»، بخش ۵؛ نیز، برای عبارت طباطبایی در این باره، بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱۷/ ۱۹۷). سروش معتقد است اگر طباطبایی مُتَوَجِّه این نکته بود که رمی شیاطین رؤیایی است که پیامبر دیده، به جای تأویل به خواب‌گزاری می‌پرداخت و به دنبال کشف این معنا می‌رفت که اگر کسی در تاریخ و جغرافیای حجاز و در دل فرهنگ آن دوران در خواب ببیند که شهابی در تعقیب دیوی است تعبیرش چیست؛ نه این که هم شهاب را و هم شیطان را به زبان بیداری بخواند و بفهمد (سروش، «محمد»، پاراگراف آخر).

از این جا به بعد، پی‌آمد روش شناختی صورت‌بندی سوم روشن می‌شود: قلم‌رو خواب/قلم‌رو بیداری به معیار تعیین‌کننده نوع رویارویی با آیات تبدیل می‌گردد و این‌گونه، بحث ضابطه‌مندی تشخیص آیات رؤیایی و شیوه تعبیر به یک مسئله مرکزی در ارزیابی این نظریه بدل می‌شود. بنابراین به اعتقاد سروش برای فهم قرآن، با پیش‌فرض رؤیایی بودن زبان قرآن باید به جای تفسیر و تأویل متن— به خواب‌گزاری و تعبیر صحیح رؤیاهای رمزآلود پیامبرانه و تبدیل و ترجمه زبان خواب به زبان بیداری پرداخت (بنگرید به: سروش، «زهی مراتب»، ۱۴، ۱۹).

برای نمونه، درباره فهم تناقض و ناسازگاری میان آیات قرآن و تعارض‌های علم و وحی، باید به ساختار رؤیایی-روایی متن اذعان کرد و به جای تأویلات و تکلفات تفسیری به تعبیر رؤیاهای رسولانه اهتمام ورزید (سروش، «محمد راوی... (۴)»، بخش ۴). در این رؤیاهای رسولانه تناقض و تعارض ممکن و شدنی است؛ اما چنین تعارضاتی در بیداری ناشدنی و ناسازگار می‌نماید (سروش، «محمد راوی... (۲)»، بخش ۳؛ نیز، بنگرید به: اصفهانی، «تأملی...»، پی‌نوشت ۲۷).

۴-۲) پی‌آمدهای تفسیری نگرش فوق

اکنون می‌توان پی‌آمدهایی که از مبانی یادشده—و از هر یک از صورت‌بندی‌های وحی برای نحوه تفسیر قرآن—پدید می‌آید را بازشناخت. در بخش‌های پیشین مبانی و سپس صورت‌بندی‌های وحی بازسازی شد. اکنون در این جا باید نشان داده شود که آن مبانی و صورت‌بندی‌ها در ساحت روش تفسیر چه نوع رویارویی‌ای با متن قرآن را اقتضاء می‌کنند.

پیش‌تر گفتیم که نخستین تقریر سروش از وحی نظریه قرآن به مثابه کلام خدا بود. در این تقریر متن وحی در مقام ثبوت الهی فرض می‌شود، میدان مداخلیت انسان اساساً به ساحت فهم و معرفت دینی محدود می‌ماند، و تمایز دین از معرفت دینی نقش مبنایی و پایه‌ای برای این نظریه ایفاء می‌کند. اکنون باید بیفزاییم که پی‌آمد تفسیری این تقریر پذیرش سیالیت، تأویل و اعتبار علوم بیرونی در فهم متن است.

به اعتقاد سروش، با پیش‌فرض کلام‌خدا بودن قرآن، فهم دینی تأویل‌گرایانه، سیال و حقارانه خواهد بود. در این تقریر، چون متن الهی صادق و حق فرض می‌شود، مسئله اصلی نه خطاپذیری متن، بل که چگونگی رفع تعارضات ظاهری در فهم متن است. تأویل قرآن با پیش‌فرض الهی بودن قرآن قابل توضیح است؛ به این شرح که چون قرآن کلام خدای عالم و صادق است جز حق و صدق در آن یافت نمی‌شود (سروش، قبض و بسط، ۶۱۷-۶۱۹) و چون همان خدای عالم و صادق خدای طبیعت نیز هست نمی‌توان به فهمی از شریعت رسید که با درک صحیح و عالمانه از طبیعت ناسازگار باشد (همان، ۲۸۰). هم‌چنین، به دلیل پیش‌فرض حق بودن کلام خدا، پاره‌های گوناگون آن نمی‌توانند با یک‌دیگر متناقض باشند (همان، ۳۵۶).

در این صورت شخص دین‌ورز در رویارویی با تعارضات ظاهری آیات قرآن با یک‌دیگر و با علوم طبیعی، و در تلائم با پیش‌فرض خویش، دست به تأویل خواهد برد. او برای رفع ناسازگاری یا فهم خود از کتاب را عوض خواهد کرد یا به ظنی بودن علوم طبیعی فتوا خواهد داد (سروش، ادب، ۳۳۹-۳۴۰). پس تأویل در این چارچوب نه یک امر عرضی و اتفاقی

بل که پی‌آمدِ روش‌شناختی و طبیعی جمع میان حَقَائِیَّتِ متن و حَقَائِیَّتِ واقع است.

البته سروش بر این نکته تأکید می‌ورزد که تأویل ' برای موارد اندک است؛ چراکه کَثَرَتِ تعارضات و تأویلات ' موجب دل‌سردیِ مؤمنان از دین خواهد شد؛ تا جایی که عیب را نه به فهم خود از دین، بل که به دین، نسبت خواهند داد (سروش، **صراط‌ها**، ۱۵۲). از این‌رو در تقریر نخست، تأویلِ راه‌حلی محدود، احتیاط‌آمیز و ناظر به حفظ انسجامِ درونی دین و نسبت آن با جهان خارج است؛ نه مجوزی برای گسترش بی‌ضابطه تفسیرهای دور از ظاهر.

به اعتقاد سروش، پیش‌فرضِ حق‌بودنِ **قرآن** موجب سیالیت فهم آن (سروش، **قبض و بسط**، ۳۰۰، ۴۶۱-۴۶۲) و سازگاری و هم‌سطحیِ فهم دینی با فهم‌های بیرونی می‌شود (همان، ۶۱۵-۶۱۶). این نیز به دلیلِ دخالتِ معارف بیرونیِ حق در فهم دینِ حق و سازگاری همه حق‌ها با یک‌دیگر است (همان، ۳۰۱؛ سروش، **اخلاق**، ...، ۱۲۳). بنابراین فهم از دین به دلیلِ حَقَائِیَّتِ کلام خدا و به شرطِ واقع‌نمابودنِ علوم سرنوشتی جُز سیال‌شدن نخواهد داشت (سروش، **قبض و بسط**، ۳۰۰). سیالیت فهم در این‌جا از نسبی‌گرایی محض برنمی‌خیزد؛ بل که از این مبنا ناشی می‌شود که حقیقت ' واحد است و فهم دینی، برای هم‌آهنگ‌ماندن با دیگر ساحت‌های حقیقت، ناگزیر از تحول و بازتنظیم است.

سروش معتقد است به شرطِ واقع‌نمابودنِ علوم (سروش، **قبض و بسط**، ۳۰۰) و با پیش‌فرضِ حق‌بودنِ کلام خدا، فهم دین محتاجِ علومِ عصری - اعم از تجربی، فلسفی، عرفانی و... - خواهد بود (سروش، **قبض و بسط**، ۵۱۰). به زعم او این همان عصری‌شدنِ فهم دین (سروش، **مد/او و مدیریت**، ۱۵۰)، و به معنای به‌کارگیری و دخالتِ معارفِ عصر در استخراج معانیِ شریعت (سروش، **قبض و بسط**، ۵۹، ۳۴۵)، و هم‌چنین هم‌آهنگ‌شدنِ فهم دینی با دانش‌های مقبولِ عصر است (همان، ۵۴، ۲۰۰).

در نتیجه، با رشد و تکاملِ علوم، فهم دینی هم تکامل خواهد یافت (همان، ۲۴۵) و نیز حَظْ بیش‌تر از علوم و معارفِ عصر ' موجبِ فهم عمیق‌تر و بهتر از شریعت خواهد شد (سروش، **قصه ارباب معرفت**، ۳۸۱-۳۸۲)؛ تا جایی که فهم دینیِ عالم ' عالمانه، و فهم دینیِ عامی ' عامیانه خواهد بود (سروش، **رازدانی**، ...، ۲۹۷). بدین ترتیب، به‌کارگیری علوم در این تقریر، صرفاً یک ابزارِ کمکی برای تفسیر نیست؛ بل که جزئی از سازوکار تولید و تصحیح فهم دینی است؛ زیرا فهم دین در تعاملِ پیوسته با شبکه معارف بشری شکل می‌گیرد و دگرگون می‌شود.

اگر این پی‌آمدها را در امتدادِ صورت‌بندی دوم بنگریم، دامنه مسئله از فهم متن فراتر می‌رود و به نحوه پدیدآمدن متن هم سرایت می‌کند؛ زیرا وقتی در نظریه کلام محمد ' پیامبر در صورت‌بخشیِ مضمون و حیانی نقش فعال می‌یابد، تفسیرِ **قرآن** دیگر فقط با متن نازل بی‌واسطه روبه‌رو نیست، بل که با متنی روبه‌رو است که از مجرای زبان، فرهنگ، دانش و شخصیت پیامبر عبور کرده است. در این‌جا پی‌آمدِ تفسیری مهم آن است که مفسر باید در خوانشِ **قرآن**، افزون بر دلالت‌های لفظی، به سهم فاعلیتِ پیامبر در صورت‌بندی گزاره‌ها نیز التفات داشته باشد؛ امری که راه را برای طرح بشری‌بودن و خطاپذیریِ متن در

برخی ساحت‌ها می‌گشاید.

هم‌چنین در امتدادِ صورت‌بندی سوم، دگرگونی در سطحی ژرف‌تر رخ می‌دهد؛ زیرا اگر بخشی از قرآن نه زبان بیداری بل که زبان رؤیا باشد، دیگر مسئله صرف تأویل آیات متعارض یا بهره‌گیری از علوم بیرونی نیست؛ بل که اصل روش رویارویی با متن در آن بخش تغییر می‌کند. در این صورت مفسر از چارچوب تفسیر مُتعارف و حتی تأویل فلسفی/کلامی فراتر می‌رود و با منطق تعبیر و خواب‌گزاری روبه‌رو می‌شود؛ یعنی به جای آن‌که مستقیماً از ظاهر الفاظ به معنا برسد باید رمزگان رؤیا، نسبت تصویر و معنا، و امکان ترجمه زبان خواب به زبان بیداری را در نظر بگیرد.

بر این پایه از منظر تحلیلی می‌توان گفت که در تقریر نخست پی‌آمد اصلی، سیالیت و تأویل‌پذیری فهم در پرتو هم‌آهنگی دین و معارف بیرونی است، در تقریر دوم پی‌آمد اصلی، برجسته‌شدن نقش پیامبر در صورت بخشی به وحی و طرح مسئله بشری بودن و خطاپذیری متن است، و در تقریر سوم پی‌آمد اصلی، جابه‌جایی کانون فهم از تفسیر مُتعارف به تعبیر رؤیایی در بخشی از آیات است. به سخن دیگر، سیر پی‌آمدها نیز دقیقاً تابع سیر مبانی و صورت‌بندی‌ها است: در مرحله نخست، تحول در فهم رخ می‌دهد؛ در مرحله دوم، پرسش به تکتون متن سرایت می‌کند؛ و در مرحله سوم، زبان متن و در نتیجه روش فهم متن دگرگون می‌شود.

۳. نقد مبانی و پی‌آمدهای یادشده

اکنون می‌توانیم به تبیین چالش‌ها و پرسش‌های بنیادین درباره نظریات مطرح‌شده در بخش‌های پیشین بپردازیم و میزان سازگاری آن‌ها با مبانی کلامی و اصولی شیعی را ارزیابی کنیم؛ باشد که معضلات معرفتی و پی‌آمدهای تفسیری در تکتون اندیشه سروش را بازشناسیم.

۳-۱) کلام خدا: ثبات دین و تحول فهم

در چارچوب نظریه قبض و بسط تنوریک شریعت، میان دین — به عنوان حقیقتی الهی و ثابت — و معرفت دینی — به عنوان فهمی بشری از دین — تمایز نهاده می‌شود. بر اساس این دیدگاه، دین در مقام حقیقت الهی ثابت است؛ اما آن‌چه در دست‌رس انسان قرار می‌گیرد، فهم‌های بشری از دین است که به اقتضاء شرایط معرفتی و تاریخی دچار تحول می‌شود. از این‌رو معرفت دینی امری تاریخی و متأثر از دیگر معارف انسانی تلقی می‌شود و در نتیجه همواره در معرض قبض و بسط و دگرگونی قرار دارد؛ به این معنا که با تحول دانش‌های بشری، برداشت‌ها و تفسیرهای دینی نیز دچار تغییر می‌شوند. این تلقی در صدد تبیین پویایی فهم دینی در بستر تحولات معرفتی بشر است (جوادی آملی، *شریعت در آینه معرفت*، ۵۵-۶۰). در این تقریر، مبنای اصلی بحث آن است که ثبات دین در مقام واقع، با تحول فهم در مقام ادراک انسانی جمع می‌شود. از این‌رو مسئله اصلی نه انکار ثبات دین، بل که تبیین نحوه دست‌رسی به آن در سطح معرفت دینی است.

با این حال چنین برداشتی پرسش‌هایی درباره میزان ثبات و اعتبار معرفت دینی پدید می‌آورد. اگر فهم‌های دینی به‌طور گسترده تابع پیش‌فرض‌ها و شرایط معرفتی هر عصر باشند، دستیابی به تفسیری نسبتاً پایدار از آموزه‌های دینی با

دشواری مواجه می‌شود. در چنین وضعیتی ممکن است قرائت‌های متعددی از دین در کنار یک‌دیگر شکل گیرد، بی‌آن‌که معیار روشنی برای ترجیح یکی بر دیگری وجود داشته باشد؛ امری که می‌تواند مرجعیت معرفتی دین را با ابهام روبه‌رو کند و زمینه نوعی نسبی‌گرایی در فهم دین را فراهم آورد (جوادی آملی، **شریعت در آئینه معرفت**، ۱۵۰-۱۵۸). مسئله در این‌جا صرفاً کثرت فهم‌ها نیست، بل که این است که نظریه قبض و بسط، در کنار توضیح پویایی فهم دینی، تا چه اندازه می‌تواند ضابطه تمایز میان فهم معتبر و نامعتبر را نیز روشن کند.

از سوی دیگر، تمایز میان دین و معرفت دینی نیز نیازمند تبیین دقیق‌تری است. خط‌پذیری فهم‌های دینی امری پذیرفتنی است. با این حال اگر این اصل به همه سطوح معرفت دینی تعمیم داده شود، این پرسش مطرح می‌شود که آیا اصولاً می‌توان به فهمی معتبر از متون دینی دست یافت. در سنت علمی اسلام روش‌هایی هم‌چون اجتهاد و مباحث اصول فقه دقیقاً با هدف دستیابی به فهمی معتبر از منابع دینی شکل گرفته‌اند و نشان می‌دهند که معرفت دینی صرفاً تابع تحولات علوم بشری تلقی نشده، بل که دارای ضوابط و روش‌های استنباطی مشخص است (جوادی آملی، **شریعت در آئینه معرفت**، ۲۱۰-۲۱۸). به بیان دیگر، اگرچه نظریه قبض و بسط به درستی بر بشری بودن فهم دینی انگشت می‌گذارد، اما نقد وارد به آن این است که بشری بودن فهم لزوماً به معنای تعلیق یا تضعیف ضابطه‌مندی روش‌های معتبر فهم دینی نیست.

هم‌چنین در تبیین رابطه میان علوم بشری و فهم دین لازم است حدود این تأثیرگذاری روشن شود. بی‌تردید آگاهی از دست‌آوردهای علمی می‌تواند در فهم بهتر متون دینی مؤثر باشد؛ اما این به معنای وابستگی ساختاری دین به علوم متغیر انسانی نیست. در سنت اندیشه اسلامی، عقل جایگاهی مستقل در تبیین آموزه‌های دینی دارد و بسیاری از مبانی اعتقادی بر پایه استدلال‌های عقلی قابل دفاع اند. از این‌رو تعامل میان عقل، علوم انسانی و فهم دینی به معنای نفی ثبات آموزه‌های دینی نیست (جوادی آملی، **شریعت در آئینه معرفت**، ۲۷۵-۲۸۳). در نتیجه نقد این تقریر متوجه اصل تعامل دین و معارف بشری نیست؛ بل که متوجه نحوه صورت‌بندی این تعامل است: آیا علوم عصری صرفاً در افق‌گشایی و تنقیح فهم نقش دارند، یا این‌که به نحوی بنیان ثبات معرفت دینی را نیز متزلزل می‌کنند؟

براین‌پایه مسئله اساسی در ارزیابی نظریه قبض و بسط، نحوه تبیین نسبت میان ثبات دین و تحول فهم دینی است. اگرچه این نظریه بر ثبات حقیقت دین تأکید می‌کند، از آن‌جا که دست‌رسی انسان به دین از طریق فهم‌های بشری صورت می‌گیرد، در عمل آن‌چه در عرصه معرفتی حضور دارد مجموعه‌ای از تفسیرهای متغیر است. به نظر می‌رسد که توضیح دقیق‌تر درباره چگونگی حفظ ثبات دین در کنار تحول معرفت دینی هم‌چنان ضرورتی اساسی در چارچوب این نظریه به‌شمار می‌آید (جوادی آملی، **شریعت**، ۳۴۰-۳۴۸). اگر ثبات دین فقط در سطحی وراء دست‌رس فهم انسانی محفوظ بماند ولی در سطح معرفت در دست‌رس جز سیلان و تکرار چیزی باقی نماند، آن‌گاه نسبت میان دین ثابت و فهم متغیر نیازمند توضیحی فراتر از صرف تفکیک مفهومی خواهد بود.

از این‌رو نقد اصلی بر این تقریر صرفاً متوجه کثرت قرائت‌ها نیست؛ متوجه این پرسش است که در چارچوب پیش‌فرض‌مندی و تاریخ‌مندی فهم، معیار حفظ هویت و ثبات دین در سطح معرفت دینی دقیقاً چیست و چه‌گونه می‌توان از

غلتیدن این نظریه به نوعی نسبی‌گرایی تفسیری پرهیز کرد. به تعبیر فشرده، مسئله در این بخش نسبت بشری بودن فهم با امکان اعتبار فهم است. تا این نسبت به صورت روشمند تبیین نشود، نظریه قبض و بسط در معرض این نقد باقی می‌ماند که ثبات دین را در مقام نظر می‌پذیرد؛ اما در مقام معرفت و تفسیر سازوکار کافی برای حفظ آن به دست نمی‌دهد.

۲-۳) کلام محمد (ص): فاعلیت پیامبر و حجیت متن

سروش تصریح می‌کند:

من در قبض و بسط پیش‌فرض جامعه مؤمنان را لحاظ کرده‌ام و آن این است که قرآن کلام خدا است... و البته تا آن موقع خودم هم قائل به همین پیش‌فرض بودم، مثلاً آن‌جا گفته‌ام چون خدای قرآن خدای طبیعت هم هست نمی‌تواند در قرآن چیزی بگوید که در تعارض با فهم عالمانه از طبیعت باشد... خب؛ الآن من دیگر به این مطالب قائل نیستم... پس برخی پیش‌فرض‌هایی که در قبض و بسط آگاهانه یا ناآگاهانه به کار برده‌ام و با کلام خدا بودن قرآن ارتباط پیدا می‌کند اکنون فرومی‌ریزد... در قبض و بسط این مقدار در ذهن من بود که قرآن نباید با علوم منافات داشته باشد؛ اما اکنون منافات داشتن‌شان را هم مشکلی نمی‌دانم (سروش، «رویاروی رؤیا»، پاسخ به سؤال ۶).

این تصریح نشان می‌دهد که گذار از کلام خدا به کلام محمد (ص) نزد سروش، صرفاً تغییر در چند نتیجه تفسیری یا پاسخ به تعارض علم و دین نیست؛ بل که دگرگونی در مبنای حجیت و وثاقت متن است: یعنی از جایی که متن به نحو مصون از خطا به خدا منسوب می‌شود به جایی که امکان تعارض/خطا، دست‌کم در افق علم بشر، پذیرفتنی می‌گردد. سروش در عبارت یادشده هم چنین تأکید می‌کند که اختلاف اصلی در این مرحله صرفاً بر سر چند نتیجه تفسیری نیست؛ بل که به سطح مبنایی تری بازمی‌گردد: این که آیا مداخلیت فاعل انسانی تنها در فهم متن است یا در خود تکوین لفظ و ساختار متن و حیانی نیز امتداد می‌یابد. از همین رو نقد این نظریه باید پیش از هر چیز بر نسبت معنا و لفظ، حدود نقش پیامبر در صورت بخشی به وحی، و پی آمدهای آن برای حجیت و خطاناپذیری متن متمرکز شود. در منطق تحلیل فرآیندی مطالعه کنونی هم حلقه میانی همین است: در نظریه قبض و بسط، فاعلیت انسان عمدتاً در سطح فهم برجسته می‌شود، در کلام محمد این فاعلیت به سطح تکوین متن/لفظ سرایت می‌کند، و در نظری رؤیاهای رسولانه مسئله به زبان متن و روش فهم آن منتقل می‌شود.

هم چنین وی درباره ادعای قرآن مبنی بر این که حاوی مطالبی است که نه از پس و نه از پیش در آن باطل راه ندارد (فصلت/ ۴۲) معتقد است که شاید در گذشته، با توجه به سطح و میزان اطلاعات و دانش عرب معاصر پیامبر (ص)، این مدعا درست بوده است؛ لیکن در آینده و با پیشرفت‌های بشر ممکن است در آن خطا یا باطلی یافت شود (بنگرید به: دباغ، آیین، ۱۰). نیز، بر این نکته تأکید می‌ورزد که غرض از خطا همان مطالبی است که از دیدگاه بشری خطا محسوب می‌شوند؛ یعنی ناسازگار با یافته‌های علمی بشر (سروش، «بشر و بشیر»، بخش پنجم). این نکته عملاً مفهوم باطل/خطا را از سطح خطای واقعی^۱ به

1. Ontological.

سطح خطا در افق علم بشر^۱ منتقل می‌کند. همین انتقال مستقیماً بر تلقی از اطلاق آیه یادشده و نیز بر قلمرو حجّیت متن اثر می‌گذارد.

این در حالی است که مراد از خطا خطای واقعی — یعنی عدم مطابقت مراد جدی با واقع — است؛ نه آن‌چه از دیدگاه بشری خطا محسوب می‌گردد و به اصطلاح امروز تعارض علم و دین نامیده می‌شود (منتظری، «پاسخ...»، بخش ۱۲؛ ایازی، «نه طوطی...»، ۳۵). حتی در صورتی که مراد از خطا **خطا از دیدگاه بشر** باشد، نه خطای واقعی، باز هم نباید به‌طور قطع گفت که ورود نقصان‌های علمی در **قرآن** و ناسازگاریِ ظواهرِ برخی آیات با یافته‌های علمی بشر^۲ جای هیچ شگفتی ندارد (حسینی تهرانی، **افقی وحی...، ۴۴۲**)؛ چون اگر تعارضی بین یافته‌های علمی بشر با **قرآن** به نظر برسد نه به‌خاطر خطای واقعی در **قرآن**، بل که به‌خاطر فهمِ نادرست در مقام کشف مرادِ جدیِ گوینده آن است (سبحانی، «دومین نامه...»، پاراگراف ششم؛ منتظری، «پاسخ...»، بخش ۱۳). بنابراین نقدِ مبناییِ متوجه این است که با تقلیلِ خطا به خطای علمی عصر^۳ تفسیر از تعارض علم و دین به سرعت به داوری‌های متغیر تاریخی وابسته می‌شود؛ درحالی که معیار خطا/صدق در مقام مرادِ جدی باید مستقل از نوسانات علم تجربی هر دوره صورت‌بندی گردد.

درضمن علم بشری تکامل‌پذیر و متحول است. پس ممکن است تعارض احتمالی که بین یافته‌های علمی بشر با برخی آیات **قرآن** وجود دارد در دوره زمانی بعد با پیش‌رفت علم از بین برود (سبحانی، «دومین نامه...»، پاراگراف ششم) و حتی با تکامل علم، حقائق علمیِ نهفته در **قرآن** بیش‌تر جلوه‌گر شود؛ درحالی که مردمِ زمان پیامبر از این حقائق علمی آگاه نبوده‌اند. لذا نمی‌توان آن‌ها را ساخته ذهن پیامبر و از جنس علم ناقص وی دانست و باید به منشأ الهی آن اذعان نمود (قرائتی، **تفسیر نور**، ۲۱۵؛ مکارم شیرازی، پاسخ...، شماره‌های ۱ و ۵). در نتیجه حتی اگر مخالف علم بودن را معیار خطا بگیریم، به دلیل تغییر‌پذیری علم، این معیار قادر نیست به تنهایی داوری قطعی درباره بطلان/صدق گزاره‌های قرآنی فراهم آورد؛ بل که نخست باید امکان تصحیح فهم از مرادِ جدی و نیز تحول علم را در نظر گرفت.

برپایه **قرآن** خدا شهادت می‌دهد که **قرآن** از جانب علم الهی صادر شده (نساء/۱۶۶)، و تنظیم الفاظ و محتوا و انزال آن به جامعه بشری همه به علمِ ازلی او است و هیچ باطلی در آن راه ندارد (فصلت/۴۲) و در احکام و معارف و خبرهایش نسبت به گذشته و آینده بطلانی رخ نمی‌دهد، و فروفرستاده از جانب کسی است که صُنْعش در تکوینِ مُتَقَن، و در تشریع محکم، و خودستوده از همه جهات است. در سطح استدلال این استنادها نشان می‌دهند که مسئله فقط تعارض با علم نیست؛ بل که نحوه انتساب متن است: اگر تنظیم الفاظ و محتوا به علم ازلی منسوب باشد، آن‌گاه فرض امکان خطا در متن به معنای خدشه در مضمون این انتساب و در نتیجه در مبنای حجّیت متن خواهد بود.

سروش می‌گوید برپایه روایات سنتی پیامبر تنها وسیله بود: او پیامی را که از طریق جبرئیل به او نازل شده بود، منتقل

1. Epistemic.

می‌کرد. سروش در ادامه می‌افزاید که به نظر وی، برخلاف دیدگاه یادشده، پیامبر نقشی محوری در تولید قرآن داشته است (سروش، «کلام محمد»، ۱). درواقع وی تصریح می‌کند خدا فقط مضمون و محتوای وحی را که بی‌صورت است در اختیار پیامبر قرار داده؛ نه کلمات و آیات قرآنی را. درنتیجه آیات قرآن عین الفاظ و کلمات الهی نیست؛ بل که همان صورت‌هایی هستند که پیامبر آفریده است (سبحانی، «دکتر سروش...»، ذیل مبحث «مفاهیم از خدا و الفاظ از پیامبر»؛ نصری، «آتش...»، بخش ۱؛ علویون، «نقد...»، ۱۹).

این ادعاء نقطه کانونی صورت‌بندی کلام محمد (ص) است و در آن نسبت معنا/لفظ به گونه‌ای بازتعریف می‌شود که قدسی بودن عمدتاً به سطح مضمون منتقل گردد و بشری بودن به سطح لفظ و ساختار متن. درنتیجه پرسش از حجیت متن، ناگزیر به پرسش از حجیت صورت‌بندی بشری پیامبر تبدیل می‌شود؛ حال آن‌که این رأی در باب وحی، با آیاتی که هم مضمون وحی و هم صورت‌بخشی به آن را از جانب خدا می‌داند (هود/۱۳-۱۴؛ یوسف/۲؛ مزمل/۵) درتعارض است.

افزون‌براین، در آیاتی از قرآن گفته می‌شود هرگاه کافران از پاسخ به تحدی قرآن عاجز شدند شما مؤمنان یقین بدانید که این کتاب به علم ازلی خدایی نازل شده که جز او هیچ ذات یکتای الهی دیگری نیست (نساء/۸۲). جای دیگر گفته می‌شود که آیا در قرآن از روی فکر و تأمل نمی‌نگرند تا بر آنان ثابت شود که وحی خدا است؛ چه، اگر از جانب غیر خدا بود در او بسیار اختلاف می‌یافتند (نمل/۶؛ نیز، تنها برای چند نمونه از مضامین فراوان مشابه، بنگرید به: زمر/۲۸؛ زخرف/۳). در این جا نقد به نحو خاص بر مدعای لفظ نبوی متمرکز می‌شود: این آیات نه فقط وحیانی بودن مضمون، بل که عربی بودن، القاء، اتقان و حکیمانه بودن ساختار لفظی/بیانی را نیز به خدا نسبت می‌دهند. بنابراین اگر صورت لفظی محصول پیامبر باشد، باید توضیح داده شود که این انتساب‌های صریح چه گونه تفسیر می‌شوند و آیا به مجاز/تاویل گسترده نیاز پیدا می‌کنند یا نمی‌کنند. افزون‌براین اگر بنا باشد که پیامبر وحی را با زبان و سبک و دانشی که خود در اختیار دارد ارائه دهد، با توجه به امی بودن پیامبر (اعراف/۱۵۷-۱۵۸؛ جمعه/۲) مراد جدی خدا و مقصود از وحی به طور ناقص ابلاغ می‌شود و این موجب نقض داعی رسالت می‌گردد (حسینی تهرانی، *افق وحی*، ۳۵۱-۳۵۵، ۳۶۱). براین پایه راهی جز این نمی‌ماند که بگوییم پیامبر در صورت‌بخشی به مضمونی که به او وحی می‌شد هیچ نقشی نداشت و پیام الهی را با همان مضمون و کلامی که از طریق جبرئیل بر او نازل می‌شد منتقل می‌کرد (نصری، «آتش»، بخش ۳).

این بند پی‌آمد کلامی/رسالت‌شناختی نظریه کلام محمد را برجسته می‌کند: اگر لفظ ساخته و پرداخته فاعلیت و افق دانشی پیامبر باشد، آن‌گاه باید نشان داد ابلاغ کامل مراد جدی الهی چه گونه تضمین می‌شود و چه مکانیزمی مانع از آمیختگی محدودیت‌های بشری با پیام لازم‌الاتباع می‌گردد. البته سروش در مقام پاسخ بر تفکیک میان مضمون قدسی و صورت بشری تأکید می‌کند و می‌کوشد با طرح ایده *صددرصد الهی و صددرصد بشری* هم منشأ قدسی وحی را حفظ کند و هم نقش فعال پیامبر را در صورت‌بندی آن توضیح دهد.

بااین‌همه به نظر می‌رسد دشواری اصلی این تقریر در آن است که هنوز ضابطه روشنی برای تعیین حدود این مداخلیت

ارائه نمی‌کند؛ به‌گونه‌ای که بتوان توضیح داد چه‌گونه متن، در عین صورت یافتن به‌واسطه فاعلیتِ بشری پیامبر، هم‌چنان از حجّیت و وثاقّت دینی لازم برخوردار می‌ماند و در عین حال از نسبت‌دادنِ خطا به مراد الهی نیز پرهیز شود.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت که نقدِ مبنایی این بخش درنهایت به شناخت معیار حجّیت بازمی‌گردد: وقتی فاعلیتِ پیامبر از سطح فهم به سطح تولید لفظ منتقل می‌شود، نظریه باید دقیقاً روشن کند چه بخشی از متن 'حاملِ مراد جدّی الهی' است، چه بخشی در قلمرو صورت‌بندی بشری قرار می‌گیرد، و بر اساس کدام ضابطه می‌توان از متن حاصل 'الزام‌آوری دینی و مصوئیت لازم از خطای واقعی' را نتیجه گرفت. تا این ضابطه تصریح و صورت‌بندی نشود نظریه صددرصد الهی و صددرصد بشری در معرض ابهام روشی درباره نسبت معنا/لفظ و حدود حجّیت متن باقی می‌ماند.

۳-۳) رؤیای محمد: ضابطه تعبیر و زبان قرآن

سروش با پیش‌فرض انگاریِ رؤیایی بودن تجربه رسول 'زبان قرآن' را زبان رؤیا و زبان خواب می‌داند (سروش، «رویاروی رؤیا»، پاسخ به سؤال ۵؛ سروش، «محمد»، ۲-ب). او تصریح می‌کند که خواب همواره و در صریح‌ترین صورتش باز هم رمزآلود و مه‌آلود و نیازمند خواب‌گزاری است (سروش، «محمد»، ۲-ب). در این مرحله از فرآیند اندیشه سروش، دامنه فاعلیت انسانی از فهم متن و سپس صورت‌بندی لفظی متن فراتر می‌رود و به جنس زبان وحی می‌رسد. مسئله دیگر فقط این نیست که متن چه‌گونه فهم می‌شود یا چه‌گونه صورت یافته است، بل که این است که اساساً متن از چه سنخ زبانی برخوردار است و با چه روشی باید خوانده شود.

با این حال رؤیا را می‌توان به سه نوع تقسیم کرد. یک نوع رؤیای صادقه یا مطابقی که در آن 'حقایق، همان‌طور که در خواب دیده شده است، مُحَقَّق می‌گردد و احتیاج به تعبیر ندارد (نکونام، «نقد»، ۲-۱)؛ مثل پیامبر (ص) که بر پایه قرآن (فتح/ ۲۷) در خواب دید بی‌جنگ وارد مسجدالحرام می‌شود و همین هم واقع شد (بنگرید به: بازگان، «نقدی...»، ۲-۱). نوع دوم رؤیای رمزی است. در این نوع رؤیا حقایق به صورت‌های دیگری متفاوت از آنچه محقق می‌گردد دیده می‌شود و به تعبیر نیاز دارد (منصوری، «رؤیاهای رسولانه»، بخش ۴)؛ مانند یوسف (ع) که در خواب ۱۱ ستاره را با خورشید و ماه دید که بر او سجده می‌کنند (یوسف/ ۴) و تعبیرش هم آن بود که برادران و پدر و مادرش او را درحالی که به حکومت بر مصر رسیده بود ملاقات می‌کنند و برای او به نشانه احترام به سجده می‌افتند (یوسف/ ۱۰۰). نوع سوم رؤیای نفسانی است؛ رؤیایی که در آن خواسته‌های درونی که در عالم خارج مُحَقَّق نشده‌اند محقق می‌شود؛ مانند تشنه‌ای که در خواب آب گوارا می‌بیند (نکونام، «نقد»، ۲-۱).

این تقسیم سه‌گانه خود نشان می‌دهد که رؤیایی بودن به‌خودی‌خود مساوی با رمزی بودن نیست. بنابراین گذار از ادعای رؤیامندی وحی به لزوم تعبیر همه یا بخش مهمی از آیات 'نیازمند استدلالی افزوده و ضابطه‌ای مشخص است. حتی اگر آیات قرآن رؤیایی باشند هم دلیل بر این نیست که رمزی و نیازمند تعبیر شمرده شوند، بل که می‌توان آن‌ها را از قبیل رؤیای صادقه یا مطابقی به حساب آورد که شفاف و بی‌نیاز از تعبیر اند (سروش، «۵ نکته...»، شماره ۲).

با این همه باید توجه داشت که صادق بودن رؤیا لزوماً مستلزم بی‌نیازی آن از تعبیر نیست؛ زیرا صدق رؤیا ناظر به تحقق یا

مطابقتِ مضمون آن با واقع است؛ حال آن‌که تعبیرِ ناظر به کشفِ دلالت و مرادِ آن است. از این رو حتی در رؤیای صادقه نیز امکانِ نیاز به تعبیرِ منتفی نیست. پس نقدِ اصلی در این جا نه انکارِ مُطلقِ امکانِ تعبیر، بل که فقدانِ معیارِ روشن برای تشخیصِ مواردِ نیازمندِ تعبیر است. به تعبیرِ دیگر، مسئله این نیست که آیا تعبیرِ ممکن است یا نه؛ بل که این است که بر اساسِ چه ضابطه‌ای باید گفت کدام آیه تعبیرپذیر است و از کدام آیه ظاهرٌ مراد است.

فرضِ رؤیایی و رمزی بودنِ آیاتِ قرآن و لزومِ خواب‌گزاری و رمزگشایی از آن‌ها فهمِ قرآن را نیز دشوار می‌کند (نساجی، «تأملی در نظریه...»، فصل ۲-۳). حتی با فرض آن‌که همه آیاتِ قرآن در نظریهٔ سروش به یک‌سان رؤیایی و رمزی نباشند هم چنان این پرسش باقی می‌ماند که ملاکِ تفکیکِ آیاتِ نیازمندِ تعبیر از آیاتِ غیرنیازمندِ تعبیر چیست. نظریهٔ رؤیاهای رسولانه در این باب ضابطهٔ کاملاً روشنی عرضه نمی‌کند و همین امر می‌تواند فرآیندِ فهمِ متن را با دشواری مواجه سازد.

هم‌چنین دیدگاهِ یادشده مخالف با هدایتگریِ قرآن و ابلاغِ رسالت به زبانِ آشکار است (سروش، «۵ نکته»، شماره ۳؛ گنجی، «تفسیر...»، اشکال ۱۲؛ بازرگان، «نقدی»، بخش ۱). نیز، با قابل‌فهم‌بودنِ قرآن سازگار نیست؛ چه، در روایاتِ شیعی گفته شده است که خداوند را نسزد که با خلقتش به گونه‌ای سخن بگوید که نفهمند (حر عاملی، وسائل الشیعه، ۱۲/۱۲۱)؛ هم‌چنان‌که از امام صادق (ع) نیز نقل شده است که فرمودند هرگز رسول خدا (ص) از عمقِ خرد خود با مردم سخن نگفت؛ بل که می‌فرمود ما پیامبران مأمور ایم با مردم به اندازهٔ خردشان سخن گوئیم (کلینی، الکافی، ۱/۳۷) یا از امام باقر (ع) نقل شده است که فرمودند هرکه پندارد قرآن مبهم است هم خود را نابود کرده است و هم دیگران را (برقی، المحاسن، ۱/۲۷۰). اگر بخشِ قابل‌توجهی از آیات، بر اساسِ نظریهٔ سروش، ساختاری رؤیایی و رمزی داشته باشند این پرسش پدید می‌آید که نسبتِ این بخش‌ها با هدایتگریِ روشن و ابلاغِ قابل‌فهمِ قرآن چه‌گونه باید توضیح داده شود.

در نتیجه پی‌آمدِ تفسیری بی‌ضابطه‌شدنِ تعبیر آن است که نسبتِ ظهورِ متن و مرادِ متن سست می‌شود و فهمِ قرآن از مسیرِ زبانِ هادی و مُبین، به فرآیندی وابسته به خواب‌گزاریِ گسترده و کم‌معیار منتقل می‌گردد. هرچه قلمرو آیاتِ نیازمندِ تعبیر وسیع‌تر فرض شود، بارِ اثباتِ سازگاریِ این نظریه با هدایتگری و بیان‌بودنِ قرآن نیز سنگین‌تر خواهد شد.

یکی از پرسش‌های مهمّ دیگر دربارهٔ نظریهٔ رؤیاهای رسولانه نسبتِ آن با آموزهٔ تحدیِ قرآن است. قرآن مخالفان را به آوردنِ سوره‌ای همانندِ قرآن فرامی‌خواند (بقره/۲۳). این آیه در سنتِ کلامی و تفسیری مبنایِ نظریهٔ اعجازِ قرآن دانسته شده است. برپایهٔ تفسیرِ کلاسیکِ اعجازِ قرآن در ویژگی‌های زبانی، بلاغی و محتوایی آن نُهفته است و از همین رو همانندآوری برای بشر ممکن نیست (باقلانی، اعجاز القرآن، ۲۵۱-۲۵۳).

با این حال در صورتِ پذیرشِ نظریهٔ رؤیاهای رسولانه تبیینِ معنایِ تحدی در این چارچوب با پرسش‌هایی همراه می‌شود؛ زیرا اگر قرآن بازتابِ تجربه‌ای رؤیایی و شخصی از وحی تلقی شود باید روشن کرد که منظور از تحدیِ همانندآوریِ قرآن برپایهٔ این نظریه دقیقاً همانندآوری در کدام سطح از متن یا تجربه است. اشکالِ اصلی نه ناسازگاریِ ضروریِ این نظریه با

اصل تحدی، بل که نیاز آن به توضیحی روشن‌تر درباره معیار اعجاز و چگونگی فهم همانندآوری در این دستگاه مفهومی است. به بیان دیگر، اشکال اصلی در این‌جا ناسازگاری قطعی این نظریه با اصل تحدی نیست؛ بل که آن است که نظریه برای توضیح سطح اعجاز، معیار همانندآوری، و نسبت این امور با تجربه رؤیایی—نیازمند تقریری روشن‌تر و ضابطه‌مندتر است. مشکل ابهام در مُتعلّق تحدی است: آیا تحدی متوجه الفاظ و ساختار زبانی **قرآن** است یا متوجه مضامین آن یا ناظر به نفس تجربه رؤیایی پیامبر؟ تا زمانی که این سطح‌بندی روشن نشود، نظریه در توضیح نسبت خود با اعجاز و همانندناپذیری **قرآن** تقریری کامل به‌دست نمی‌دهد.

از دیگر اشکالات نظریه رؤیاهای رسولانه رابطه آن با صدق تاریخی گزارش‌های **قرآن** است. در بخش‌های متعددی از **قرآن** سرگذشت پیامبران پیشین و برخی رخ‌دادهای تاریخی بیان شده است؛ مانند داستان‌های مربوط به نوح، ابراهیم، موسی و عیسی (ع). ظاهر این آیات نشان می‌دهد که **قرآن** این روی‌دادها را به‌مثابه واقعیاتی تاریخی نقل می‌کند و آن‌ها را در خدمت هدایت و عبرت‌آموزی مخاطبان قرار می‌دهد. اگر **قرآن** بر اساس نظریه رؤیاهای رسولانه حاصل تجربه‌های رؤیایی پیامبر (ص) تلقی شود پرسشی اساسی پدید می‌آید: اعتبار تاریخی این گزارش‌ها را چه‌گونه باید ارزیابی کرد. تجربه رؤیا، به‌طور معمول، با زبان تصویر و نماد همراه است و الزاماً بازتاب مستقیم واقعیت خارجی به‌شمار نمی‌آید. از این‌رو اگر روایت‌های قرآنی بازتابی تجربه‌های رؤیایی باشند، نسبت آن‌ها با واقعیت تاریخی نیازمند توضیح بیش‌تری خواهد بود.

این‌جا کانون نقد از روش فهم به وضعیت صدق گزاره‌های تاریخی منتقل می‌شود. اگر زبان متن در این بخش‌ها هم ذاتاً رؤیایی و نمادین تلقی شود، نظریه باید روشن کند که آیا این نمودپردازی هم‌چنان می‌تواند حامل حکایت معتبر از واقع تاریخی باشد یا نه. به نظر می‌رسد در این چارچوب روشن نیست که داستان‌های **قرآن** هم‌چنان باید گزارش‌هایی مطابق با واقعیت تاریخی تلقی شوند یا صرفاً نمودهایی رؤیایی اند که تجربه درونی پیامبر را باز می‌گویند.

این ابهام به‌ویژه درباره آیاتی که به رخ‌دادهای مشخص تاریخی اشاره دارند برجسته‌تر می‌شود؛ زیرا در این موارد انتظار می‌رود متن **قرآن** نوعی حکایت از واقعیت تاریخی داشته باشد. بر این پایه می‌توان گفت نظریه رؤیاهای رسولانه، در صورت پذیرش، نیازمند تبیین روشن درباره نسبت میان تجربه رؤیایی پیامبر با واقعیت تاریخی است. در غیر این صورت ممکن است میان این نظریه و تلقی رایج از **قرآن** به‌عنوان متنی که افزون بر هدایتگری از روی‌دادهای واقعی تاریخ هم سخن می‌گوید—نوعی تعارض یا دست‌کم ابهام پدید آید.

جمع‌بندی انتقادی این بخش آن است که مسئله اصلی در نظریه رؤیاهای رسولانه صرف امکان رؤیایی بودن وحی نیست؛ بل که فقدان ضابطه‌ای روشن‌مند برای تعیین قلمرو رؤیامندی، معیار تعبیر، حدود شمول نظریه، و نسبت آن با هدایتگری، تحدی و واقع‌نمایی تاریخی **قرآن** است. تا زمانی که این ضابطه به‌روشنی صورت‌بندی نشود نظریه در سطح تبیین هرمنوتیکی و کلامی—با ابهام‌های جدی روبه‌رو خواهد بود.

۳-۴) قرائت قلبی: روی‌کرد متأخر و نسبت آن با نظریات پیشین

در آثار متأخر عبدالکریم سروش، از اصطلاح **قِرَاءَتِ قلبیِ قرآن** برای نام‌گذاری نحوه‌ای خاص از رویارویی با متن مقدس استفاده شده است؛ نحوه‌ای که برپایه تصریح او نه تفسیر علمی است و نه تفسیر عقلی و فلسفی؛ کوششی است برای شرح تجربه‌هایی از جنس خشوع، خُشیت، تقوا و تأثر وجودی که دل‌قاری مؤمن را می‌لرزاند و او را به **معراجِ مَحَبَّت** می‌برد. در این صورت‌بندی **قرآن** نه صرفاً موضوع استدلال، بل که متن برانگیزاننده و دگرگون‌کننده ساحت درونی انسان است. از همین رو می‌توان گفت که در این مرحله از تحول فکری سروش، کانون بحث از **چگونگی صدور متن به چگونگی زیستن با متن** انتقال یافته است.

درک این جابه‌جایی، از حیث درک سیر تحول اندیشه سروش، اهمیت ویژه دارد: در قبض و بسطِ تنویرِ شریعت مسئله عمدتاً ناظر به تاریخی‌بودن و خطاپذیری فهم دینی بود؛ در بسط تجربه نبوی سهم شخصیت و تجربه پیامبر در صورت‌بندی وحی برجسته شد؛ و در رؤیاهای رسولانه متن قرآنی در افق رؤیا، رمز و خواب‌گزاری فهم شد. اکنون در **قِرَاءَتِ قلبیِ قرآن** صورت بحث دوباره تغییر می‌کند: نه منشأ وحی به‌تنهایی محل نزاع است نه زبان‌رؤیایی متن؛ بل که کیفیت رویارویی ایمانی با متن و اثرگذاری آن بر قلب و جان مخاطب محور قرار می‌گیرد. از این جهت این مرحله را باید نه تکرار ساده مراحل پیشین، بل که کوششی برای تعدیل و بازتقریر آن‌ها دانست.

نخستین نسبت این صورت‌بندی با تلقی **قرآن به‌مثابه کلام خدا** نسبت تأیید درونی است؛ نه نفی. در **قِرَاءَتِ قلبیِ قرآن** هم‌چنان کلام الهی تلقی می‌شود؛ اما کلامی که فهم آن فقط با تحلیل زبانی یا جدل کلامی حاصل نمی‌شود: باید در دل مؤمن رسوخ کند و او را به خشوع و انفعال معنوی برساند. به بیان دیگر، در این جا سروش می‌کوشد **وجه اگزیستانسیالِ قرآن** را برجسته کند و نشان دهد کلام خدا صرفاً برای دانستن نیست؛ بل که برای دگرگون‌کردن ساحت وجودی انسان است. **قِرَاءَتِ قلبیِ قرآن** در سطحی از معنا بازگشتی به تجربه ایمانی متن است؛ هرچند با زبانی مدرن‌تر و متأثر از پدیدارشناسی و تجربه‌گرایی دینی صورت‌بندی شده باشد.

نسبت این صورت‌بندی با تلقی **قرآن به‌مثابه کلام محمد** پیچیده‌تر است. در آن نظریه فاعلیت پیامبر در صورت‌بندی متن برجسته می‌شد و سهم او از سطح فهم فزاینده‌تر می‌رفت و به سطح تولید و بیان متن نیز می‌رسید؛ اما در **قِرَاءَتِ قلبیِ قرآن** مسئله بر سر **تولید متن** نیست، بل که بر سر **دریافت متن** است. به همین دلیل می‌توان گفت این مرحله، گرچه از لحاظ تأکید بر تجربه زیسته و درونی با روح نظریه‌های پیشین بی‌ارتباط نیست، از تنیدی و منازعه‌زایی آن‌ها فاصله می‌گیرد و به‌جای مناقشه در باب لفظ و منشأ بر اثر متن بر جان مؤمن تکیه می‌کند. به این معنا **قِرَاءَتِ قلبیِ قرآن**، بیش از آن که ادامه مستقیم **نظریه کلام محمد (ص)** باشد، کوششی است برای مهار پی‌آمدهای تند آن و انتقال نزاع از سطح هستی‌شناختی به سطح وجودی.

نسبت این صورت‌بندی با صورت‌بندی بازنموده در **نظریه رؤیاهای رسولانه** از همه حساس‌تر است. در نظریه رؤیاهای

رسولانه زبان **قرآن**، رؤیایی، نمادین، و نیازمند تعبیر دانسته می‌شد و فهم آن مستلزم خواب‌گزاری و رمزگشایی بود. در قرائت قلبی **قرآن**، سروش متأخر از آن فضای پرتنش فاصله می‌گیرد و به جای تشدید منطق تعبیر، بر حضور قلب، خُشیت، و تلقی وجودی از متن تأکید می‌کند. ازمین‌رو این مرحله را می‌توان نوعی فاصله‌گذاری محتاطانه از اطلاق‌گرایی رؤیاهای رسولانه دانست؛ نه نفی کامل آن. اگر در رؤیاهای رسولانه مسئله این بود که آیات چه‌گونه باید تعبیر شوند، در قرائت قلبی مسئله این است که متن چه‌گونه باید در قلب خوانده شود و چه آثاری در ساحت درونی مؤمن پدید آورد.

براین پایه قرائت قلبی **قرآن** در اندیشه متأخر سروش را می‌توان حلقه اتصال و در عین حال حلقه تعدیل سه تلقی پیشین دانست. اگر **قرآن** کلام خدا باشد، این قرائت نحوه دریافت ایمانی آن را توضیح می‌دهد؛ اگر **قرآن** کلام محمد باشد، این قرائت بر اثر متن بر تجربه زیسته مؤمن تأکید می‌کند؛ و اگر **قرآن** رؤیای محمد باشد، این قرائت از منطق خواب‌گزاری فاصله می‌گیرد و به منطق حضور قلب نزدیک می‌شود. بنابراین نظریه قرائت قلبی **قرآن** را نمی‌توان صرفاً یک مرحله بازگشت به تلقی سنتی یا ادامه بی‌تغییر نظریه‌های رادیکال سروش دانست؛ بل که باید آن را کوششی برای بازسازی نسبت انسان با **قرآن** در سطحی نرم‌تر، وجودی‌تر و کم‌تنش‌تر تلقی کرد.

از این منظر، توجه به قرائت قلبی **قرآن** برای تفکیک میان سروش متقدم و متأخر هم ضروری است. در آثار و جلسات متأخر او، به‌ویژه در جلسه نخست و جلسه چهارم و یکم این درس‌گفتارها، روشن است که او از صورت‌بندی‌های کلان و مناقشه‌برانگیز پیشین فاصله می‌گیرد و به جای تأکید بر منشأ و ساختار وحی، بر نحوه رویارویی قلبی و تجربی با **قرآن** تکیه می‌کند.

از این رو قرائت قلبی **قرآن** را باید نشانه‌ای از بازتقریر و تعدیل در مواضع متأخر او دانست: این صورت‌بندی نه بازگشت کامل به تلقی سنتی کلام‌الله است، نه تداوم بی‌واسطه رؤیاهای رسولانه؛ کوششی است برای انتقال کانون بحث از چه‌گونه پدیدآمدن متن به چه‌گونه زیستن با متن. این مرحله بیش از آن که دعوی تازه‌ای درباره منشأ وحی باشد، کیفیت تجربه دینی متن را تبیین می‌کند و می‌کوشد نشان دهد **قرآن** چه‌گونه می‌تواند قلب مؤمن را درگیر کند، خشوع بیافریند و به ساحت ایمان عمق ببخشد (سروش، قرائت قلبی **قرآن**، جلسه ۴۱).

نتیجه

مطالعه حاضر با بازسازی فرآیندی اندیشه عبدالکریم سروش نشان داد که تحول دیدگاه‌های وی در باب وحی و **قرآن**، نه یک جابه‌جایی صرف در تعابیر، بل که بیانگر انتقالی بنیادین از معرفت‌شناسی فهم دین به هستی‌شناسی متن وحیانی است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که این سیر تطوّر، علی‌رغم اشتراک در مبانی بنیادینی هم‌چون پیش‌فرض‌مندی فهم، تاریخ‌مندی و فاعلیت انسانی، در هر مرحله با تغییر در قلمرو مداخله‌گری فاعل انسانی—پی‌آمد هرمنوتیکی و کلامی متمایزی خلق کرده است.

در مرحله نخست، یعنی در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، فاعلیت انسانی^۱ محدود به فهم دین و در چارچوب تفکیک میان قدسیّت متن و خطاپذیری معرفت بشری باقی می‌ماند. در مرحله دوم، نظریه بسط تجربه نبوی، این فاعلیت به سطح تکوّن و صورت‌بخشی متن تسری می‌یابد؛ امری که پی‌آمد آن گذار از تفسیر متن به تحلیل تجربه است. در نهایت، در مرحله سوم از نظریه‌پردازی سروش، یعنی در نظریه رؤیاهای رسولانه، این روند با تغییر در سنخ زبان وحی به اوج رادیکال خود می‌رسد؛ به‌طوری‌که با رویایی و نمادین انگاشتن زبان قرآن، روش‌شناسی رویارویی با متن از تفسیر و تأویل به تعبیر و خواب‌گزاری جابه‌جا می‌شود.

با مرور این روند تحول فکری می‌توان به تبیین‌های مهمی در مقام توضیح تاریخ‌مندی و پویایی فهم متن دینی دست یافت. با این حال، نظریات یادشده در ساحت کلامی با چالش‌های ساختاری مواجه شده است. فقدان ضابطه روشمند در تشخیص قلم‌رو رؤیامندی، ابهام در توضیح معیار اعجاز و تحدی در افق رؤیا، و سستی پیوند میان رمزآلودگی متن با واقع‌نمایی تاریخی و هدایتگری قرآن از جمله خلأهایی است که حجّیت و انسجام این تقریر وحی‌شناختی را با پرسش‌های جدی روبه‌رو می‌کند.

در این میان صورت‌بندی متأخر سروش تحت عنوان قرائت قلبی قرآن، نشان‌دهنده نوعی چرخش معنادار و تعدیل‌کننده در این پیوستار فکری است. در این مرحله، کانون توجه از چه‌گونه پدید آمدن متن به چه‌گونه زیستن با متن انتقال یافته است. این روی‌کرد وجودی، با فاصله گرفتن از تنش‌های هستی‌شناختی مراحل پیشین و تأکید بر حضور قلب و انفعال معنوی در برابر متن، می‌کوشد پیوند میان مؤمن و قرآن را در سطحی کم‌تنش‌تر و فراتر از منازعات کلامی مربوط به منشأ وحی بازسازی کند؛ هرچند این مرحله را نباید نفی کامل نظریات پیشین، بل که باید کوششی برای مهار پی‌آمدهای رادیکال آن‌ها دانست. دست‌آورد نهایی این مطالعه آن است که پروژه فکری سروش در باب وحی را نباید یک پیکره واحد و ایستا تلقی کرد. باید آن را فرآیندی پویا و درعین حال چالش‌برانگیز دید که در آن، کوشش برای تبیین بشری بودن فهم، به تدریج به بازتعریف ماهیت الهی متن منتهی شده است. می‌توان نتیجه گرفت هرگونه داور منصفانه درباره این اندیشه منوط به تفکیک دقیق میان شرایط معرفت‌شناختی فهم و ماهیت هستی‌شناختی وحی است؛ مرزی که در اندیشه سروش به تدریج کم‌رنگ شده، و کانون اصلی چالش‌های هرمنوتیکی و کلامی معاصر در این حوزه را شکل داده است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- یازی، سیدمحمدعلی، «نه طوطی نه زنبور»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دسترسی در ۳۰ اسفند ۱۴۰۰ ش.
- ۳- بازرگان، عبدالعلی، «ده نکته در نقد نظریه رؤیاهای رسولانه عبدالکریم سروش»، ضمن پایگاه اینترنتی بی‌بی‌سی، <http://www.dr.soroush.com/PDF/NaTootiNaZanboor.pdf>

قابل‌دست‌رسی در ۲۳ اردیبهشت ۱۳۹۵ ش.

https://www.bbc.com/persian/blogs/2016/05/160512_144_nazeran_sorush_bazergan

- ۴- بازرگان، عبدالعلی، «نقدی دوباره بر رؤیاهای رسولانه»، ضمن پایگاه اینترنتی زیتون، قابل‌دست‌رسی در ۱۷ خرداد ۱۳۹۵ ش.

<https://zeitoons.com/10439>

- ۵- باقلانی، محمد بن طیب، *اعجاز القرآن*، به کوشش سیداحمد صقر، قاهره، دارالمعارف، ۱۳۷۴ق.
- ۶- برقی، احمد بن محمد، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله، *شریعت در آئینه معرفت: بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت*، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ ش.
- ۸- حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعه*، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، اسلامیه، ۱۳۷۲ ش.
- ۹- حسینی تهرانی، محمد محسن، *افق وحی: نقد نظریه دکتر عبدالکریم سروش درباره وحی*، تهران، مکتب وحی، ۱۳۷۵ ش.
- ۱۰- حق‌پور، نیما، «در رد نظریه قرآن: رؤیاهای رسولانه»، ضمن پایگاه اینترنتی زیتون، قابل‌دست‌رسی در ۱۸ اردیبهشت ۱۳۹۵ ش.

<https://zeitoons.com/8076>

- ۱۱- دباغ، سروش، *آیین در آئینه: مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۷ ش.
- ۱۲- دباغ، سروش، «اسپینوزا، وحی و متن مقدس»، ضمن پایگاه اینترنتی سروش دباغ، قابل‌دست‌رسی در ۵ فروردین ۱۳۹۶ ش.

<http://soroushdabagh.com/pdf/608.pdf>

- ۱۳- دباغ، سروش، «اسلام هراسی، تاریخت و نواندیشی دینی»، ضمن پایگاه اینترنتی سروش دباغ، قابل‌دست‌رسی در ۱۵ اردیبهشت ۱۳۹۵ ش.

http://soroushdabagh.com/discussion_f.htm

- ۱۴- سبحانی، جعفر، «دکتر سروش به آغوش اسلام برگردد»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دست‌رسی در ۳۰ اسفند ۱۳۸۶ ش.

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-Sobhani.html

- ۱۵- سبحانی، جعفر، «دومین نامه آیت‌الله سبحانی به عبدالکریم سروش»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل‌دست‌رسی در ۲۵ اسفند ۱۳۸۶ ش.

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-Sobhani2.html

- ۱۶- سروش، عبدالکریم، «۵ نکته درباره تشکیک سروش درباره قرآن»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش،

قابل دست‌رسی در ۳۰ دی ۱۴۰۰ ش.

<https://drsoroush.com/fa/%db%b5-%d9%86%da%a9%d8%aa%d9%87-%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d8%aa%d8%b4%da%a9%db%8c%da%a9-%d8%b3%d8%b1%d9%88%d8%b4-%d8%af%d8%b1%d8%a8%d8%a7%d8%b1%d9%87-%d9%82%d8%b1%d8%a2%d9%86/>

۱۷- سروش، عبدالکریم، *اخلاق خدایان*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ ش.

۱۸- سروش، عبدالکریم، *ادب قدرت، ادب عدالت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۹۲ ش.

۱۹- سروش، عبدالکریم، *از شریعتی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۹۲ ش.

۲۰- سروش، عبدالکریم، *اوصاف پارسایان*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ ش.

۲۱- سروش، عبدالکریم، *آیین شهریاری و دین‌داری: سیاست‌نامه ۲*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۹ ش.

۲۲- سروش، عبدالکریم، «بسط بسط تجربه نبوی»، *کیان*، شماره ۴۷، ۱۳۷۸ ش.

۲۳- سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۹۲ ش.

۲۴- سروش، عبدالکریم، «بشر و بشیر»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ اسفند ۱۳۸۶ ش.

http://www.drscioush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-BasharVaBashir.html

۲۵- سروش، عبدالکریم، «بی‌کرانگی و حصارها»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ ش.

<http://drsoroush.com/fa/%d8%a8%db%8c-%da%a9%d8%b1%d8%a7%d9%86%da%af%db%8c-%d9%88-%d8%ad%d8%b5%d8%a7%d8%b1%d9%87%d8%a7/>

۲۶- سروش، عبدالکریم، *تفرج صنع*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۹۳ ش.

۲۷- سروش، عبدالکریم، «تفسیر سوره حدید: جلسه اول»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ ش.

https://drsoroush.com/fa/wp-content/uploads/TafsirSooreHadid_1.pdf

۲۸- سروش، عبدالکریم، *حکمت و معیشت*، تهران، انتشارات صراط، جلد اول: ۱۳۸۸ ش، جلد دوم: ۱۳۹۲ ش.

۲۹- سروش، عبدالکریم، «دین‌داری تجربه‌اندیش»، *سنت و سکولاریسم*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۲ ش.

۳۰- سروش، عبدالکریم، «دین‌داری معرفت‌اندیش»، *سنت و سکولاریسم*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۲ ش.

۳۱- سروش، عبدالکریم، *رازدانی و روشن‌فکری و دین‌داری*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۲ ش.

۳۲- سروش، عبدالکریم، «رویاری رؤیا»، ضمن پایگاه اینترنتی فرهنگ، قابل دست‌رسی در ۲۳ خرداد ۱۳۹۶ ش.

<http://farhang3000.blogfa.com/post/738>

۳۳- سروش، عبدالکریم، «زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است: رؤیای رسولانه (۶)»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ ش.

<http://drsoroush.com/fa/%d8%b2%d9%87%db%8c-%d9%85%d8%b1%d8%a7%d8%aa%d8%a8-%d8%ac%d9%88%d8%a7%d8%a8%db%8c-%da%a9%d9%87-%d8%a8%d9%87-%d8%b2-%d8%a8%db%8c%db%8c%da%af%d8%a7%d8%b1%db%8c%db%8c%db%8c%da%af/>

۳۴- سروش، عبدالکریم، *صراط‌های مستقیم*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ ش.

۳۵- سروش، عبدالکریم، «صورتی بر بی صورتی»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ آذر ۱۳۸۴ ش.

<http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-INT-138409-John&Soroush.html>

۳۶- سروش، عبدالکریم، *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ ش.

۳۷- سروش، عبدالکریم، «طوطی و زنبور»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ ش.

<http://dr.soroush.com/fa/%d8%b7%d9%88%d8%b7%db%8c-%d9%88-%d8%b2%d9%86%d8%a8%d9%88%d8%b1/>

۳۸- سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ ش.

۳۹- سروش، عبدالکریم، «قِرَأت قلبی قرآن»، جلسه ۱، ضمن کانال آی سی سی ان سی در یوتیوب، قابل دست‌رسی در ۱۹ مرداد ۱۴۰۴ ش.

https://www.youtube.com/watch?v=c2c8PUBi_lk

۴۰- سروش، عبدالکریم، «قِرَأت قلبی قرآن»، جلسه ۴۱، ضمن کانال آی سی سی ان سی در یوتیوب، قابل دست‌رسی در ۱۷ خرداد ۱۴۰۵ ش.

https://www.youtube.com/watch?v=EjqF_z4MIK8

۴۱- سروش، عبدالکریم، *قصه ارباب معرفت*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۸ ش.

۴۲- سروش، عبدالکریم، *قمار عاشقانه*، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ ش.

۴۳- سروش، عبدالکریم، «کلام محمد»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ دی ۱۳۸۶ ش.

<http://www.dr.soroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html>

۴۴- سروش، عبدالکریم، «گفتن از حس نهان»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ ش.

http://www.dr.soroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-13880210-GoftanAzSerreNahan.html

۴۵- سروش، عبدالکریم، «محمد (ص): راوی رؤیاهای رسولانه»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۱۷ خرداد ۱۳۹۲ ش.

<http://dr.soroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d9%91%d8%af%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87/>

۴۶- سروش، عبدالکریم، «محمد (ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۲): خواب احمد، خواب جمله انبیاست»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ خرداد ۱۴۰۰ ش.

<https://dr.soroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%db%b2-%d8%ac%d9%88%d8%a7%d8%a8-%d8%a7%d8%ad%d9%85/>

۴۷- سروش، عبدالکریم، «محمد (ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۳): مقراض تیز تناقض»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ دی ۱۴۰۰ ش.

<http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%db%b3/>

۴۸- سروش، عبدالکریم، «محمد(ص): راوی رؤیاهای رسولانه (۴): انتفاء شریعت و امتناع رسالت»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ اسفند ۱۳۹۲ ش.

<http://drsoroush.com/fa/%d8%a7%d9%86%d8%aa%d9%81%d8%a7%d8%a1-%d8%b4%d8%b1%db%8c%d8%b9%d8%aa-%d9%88-%d8%a7%d9%85%d8%aa%d9%86%d8%a7%d8%b9-%d8%b1%d8%b3%d8%a7%d9%84%d8%aa/>

۴۹- سروش، عبدالکریم، «محمد راوی... (۵): شبی برنشست از فلک درگذشت»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ خرداد ۱۳۹۳ ش.

<http://drsoroush.com/fa/%d9%85%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b5-%d8%b1%d8%a7%d9%88%db%8c-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-5-%d8%b4%d8%a8%db%8c-%d8%a8%d8%b1-%d9%86%d8%b4%d8%b3/>

۵۰- سروش، عبدالکریم، *مدار و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۹۲ ش.

۵۱- سروش، عبدالکریم، «نقد مقاله اخیر سروش» (گفت‌وگو با محمدعلی ایازی)، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ فروردین ۱۴۰۰ ش.

<http://drsoroush.com/fa/%d9%86%d9%82%d8%af-%d9%85%d9%82%d8%a7%d9%84%d9%87-%d8%a7%d8%ac%db%8c%db%b1-%d8%b3%d8%b1%d9%88%d8%b4-%d8%af%d8%b1-%da%af%d9%81%d8%aa%da%af%d9%88-%d8%a8%d8%a7-%d8%b3%db%8c-%d8%af-%d9%85%d8%ad%d9%85/>

۵۲- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۳ ق.

۵۳- عبدالرحیم زاده، سیدنعمت‌الله، «بشیر و نذیر (۲)»، ضمن پایگاه اینترنتی فارو، قابل دست‌رسی در ۲۸ فروردین ۱۳۸۷ ش.

<https://fararu.com/fa/news/10094/>

۵۴- علویون، هادی، «نقد و بررسی نظرات دکتر سروش»، ضمن پایگاه اینترنتی یامپو، قابل دست‌رسی در ۹ خرداد ۱۳۹۴ ش.

<https://www.yumpu.com/en/document/view/43957011/-soroush>

۵۵- قرآنی، محسن، *تفسیر نور*، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.

۵۶- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ترجمه مهدی آیت‌اللهی، تهران، جهان‌آرا، ۱۳۸۷ ش.

۵۷- گنجی، اکبر، «تفسیر سخنان خداوند یا تعبیر خواب‌های محمد»، ضمن پایگاه اینترنتی زیتون، قابل دست‌رسی در ۱ تیر ۱۳۹۵ ش.

<https://zeitoons.com/11770>

۵۸- مکارم شیرازی، ناصر، پاسخ به سؤال مرکز پژوهشگاه قرآنی امیرالمومنین (ع) قم، منتشرشده با عنوان «پاسخ آیت‌الله مکارم به اظهارنظر دکتر سروش»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۰ فروردین ۱۳۸۷ ش.

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-13870123-Makarem.html

۵۹- منتظری، حسین‌علی، پاسخ به پرسش‌هایی پیرامون نظریه قرآن و وحی، منتشرشده تحت عنوان «پاسخ آیت‌الله العظمی منتظری به پرسش‌هایی پیرامون نظریه قرآن و وحی»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دست‌رسی در ۳۱ اردیبهشت ۱۳۸۷ ش.

۶۰- منصوری، اردشیر، «رؤیاهای رسولانه در آستانهٔ تکوین به مثابهٔ تبیین بهتر»، ضمن پایگاه اینترنتی عبدالکریم سروش، قابل دسترس، در ۳۱ مرداد ۱۳۹۵ ش.

۶۱- نراقی، آرشد، «لب لباب نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت»، ضمن قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۹۳ش.

<http://drsoroush.com/fa/%d8%aa%d8%a7%d9%85%d9%84%db%8c-%d8%af%d8%b1-%d9%86%d8%b8%d8%b1%db%8c%d9%87-%d8%b1%d9%88%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87-%d8%b9%d8%a8%d8%af%d8%a7%d9%84%da%a9/>

<http://marjaema.com/index.php?p=4&id=147>

http://drsoroush.com/Persian/On_DrSoroush/P-CMO-AtashBarKharmaneNobovvat.html

<http://drsoroush.com/fa/%d9%86%d9%82%d8%af-%d9%86%d8%b8%d8%b1%db%8c%d9%87-%d8%b1%d8%a4%db%8c%d8%a7%d9%87%d8%a7%db%8c-%d8%b1%d8%b3%d9%88%d9%84%d8%a7%d9%86%d9%87>

<https://zeitoons.com/8723>