

# رؤیا، استعاره و زبان دین

## متن دینی چون متن هنری

امیر مازیار



رؤیا، استعاره و زبان دین

متن دینی چون متن هنری

پیشکش به مادر و پدرم؛  
معنوی ترین آموزگارانم

---

سرشناسه: مازیار، امیر، ۱۳۵۶ -

عنوان و نام پدیدآور: رؤیا، استعاره و زبان دین: متن دینی چون متن هنری / امیر مازیار.

مشخصات نشر: تهران: نشر کرگدن، ۱۴۰۰.

مشخصات ظاهری: ۲۰۰ ص. ۱۴۴، ۲۱/۵ × ۲۱/۵ س.م.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۴۲۰۶۴-۸

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

موضوع: وحی -- اسلام

Revelation -- Islam

رده‌بندی کنگره: BP220/۳

رده‌بندی دیوبی: ۲۹۷/۴۳

شماره کتاب‌شناسی ملی: ۶۰۳۲۱

وضعیت رکورده: فیبا

---

# رؤیا، استعاره و زبان دین

متن دینی چون متن هنری

امیر مازیار



نشر کرگدن



نشرگرگدن

همه حقوق برای نشرگرگدن محفوظ است.

[www.kargadanpub.com](http://www.kargadanpub.com)

[telegram.me/kargadanpub](https://telegram.me/kargadanpub)

[instagram.com/kargadan.pub](https://instagram.com/kargadan.pub)

## مجموعه دین شناخت - ۲

رؤیا، استعاره و زیان دین: متن دینی چون متن هنری

نویسنده: امیر مازیار (عضو هیئت‌علمی دانشگاه هنر)

ویراستار: پریا عباسی

مدیر هنری: سحر ترهنه

ناظر چاپ: علی محمدپور

لیتوگرافی: نقش سبز

چاپ و صحافی: زعفران

شابک: ۹۷۸-۶۴۲۰-۶۴۲۰-۸

چاپ اول: ۱۴۰۰

تیراژ: ۷۰۰ نسخه

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

## فهرست

۱	پیش‌گفتار
بخش نخست	
رؤیا و متافیزیک وحی	
۷	مقدمه
۹	فصل نخست. رؤایی بودن تجربه وحیانی در فلسفه اسلامی
۴۱	فصل دوم. رؤایی بودن تجربه‌های دینی در اندیشه معاصر غربی
۵۳	فصل سوم. اعتبار نظریه رؤایی بودن تجربه‌های دینی و وحیانی
۸۳	نتیجه: نظریه رؤایی بودن تجربه‌های دینی و وحیانی
بخش دوم	
زبان رؤیا، زبان دین	
۸۹	مقدمه
۹۳	فصل چهارم. زبان رؤایی دین در فلسفه فارابی و ابن‌سینا: نظریه کلام مخیل
۱۱۳	فصل پنجم. زبان رؤایی دین در نظریه رؤایاهای رسولانه
۱۳۳	فصل ششم. استعاره، شناخت و زبان دین

بخش سوم  
تعبیر رؤیا، تفسیر دین

۱۴۷	- - - - -	مقدمه
۱۴۹	- - - - -	فصل هفتم. نظریه تأویل فیلسوفان مسلمان
۱۵۷	- - - - -	فصل هشتم. تعبیر رؤیا، خوابگزاری و خوابگردی
۱۷۱	- - - - -	فصل نهم. خاتمه: متن دینی چون متن هنری
۱۷۷	- - - - -	ضمیمه
۱۷۷	- - - - -	۱. پیشینه نظریه‌های وحی در کلام اسلامی
۱۸۱	- - - - -	۲. پیشینه نظریه‌های وحی در فلسفه اسلامی
۱۸۹	- - - - -	منابع

## پیش‌گفتار

این کتاب به توصیف، شرح و ارزیابی نظریه رؤیایی بودن تجربه‌های دینی و وحیانی اختصاص دارد؛ نظریه‌ای که می‌توانیم آن را نظریه وحی در فلسفهٔ اسلامی بدانیم و اصلاح اساسی آن را نخستین بار در آثار فارابی مشاهده می‌کنیم. این نظریه سه مدعایاً ضلع اصلی دارد:

(۱) تجربه‌های دینی و وحیانی از سنخ رؤیابینی‌اند و با همان سازوکار وقوع رؤیاها اتفاق می‌افتد؛

(۲) آنچه در این تجربه‌ها به ادراک درمی‌آید به زبان خاص رؤیا است و ماهیتی ویژه و متفاوت با تجربه‌های ادراکی معمول ما دارد و اگر این تجربه به زبان درآید و به متن تبدیل شود زبانی ویژه خواهد داشت؛

(۳) برای فهم و تفسیر صحیح ادراکات رؤیایی و متون حاصل از آنها باید به تعبیر و تأویل این رؤیاها و متون حاصل از آنها پرداخت.

فیلسوفان مسلمان به این قائل بوده‌اند که سرشت رؤیایی تجربه‌های وحیانی هیچ منافاتی با شأن کاشفیت، هدایتگری و قدسی بودن آنها ندارد و بهترین راه را برای حل مشکلاتی مانند فهم چگونگی تکلم خداوند و تعارضات دانسته‌های عقلانی با متون وحیانی به دست می‌دهد. نظریه وحی فیلسوفان مسلمان در سال‌های اخیر مجدداً طرح شده و محل بحث و گفت‌وگو بوده است.

این کتاب، مطابق با سه ضلع اصلی این نظریه، به سه بخش تقسیم شده است.

در بخش نخست، «رؤیا و متأفیزیک وحی»، توضیح داده شده که چگونه رؤیابینی برای تبیین تجربه‌های وحیانی و دینی به کار گرفته شده است. این بخش سه فصل دارد. در فصل نخست، شرح داده‌ام که فیلسوفان مسلمان چگونه تجربه وحیانی را تجربه‌ای رؤیایی می‌دانستند و آورده‌ام که این نظریه در باب وحی را از متون فارابی تا متون ملاصدرا می‌توان دنبال کرد. این دیدگاه در جهان اسلام کاملاً شناخته شده بوده و معمولاً با عنوان «قول فیلسوفان در وحی» از آن سخن می‌رفته است. در فصل دوم، به آرای برخی روان‌شناسان، روان‌کاوان و نظریه‌های جدید در علوم شناختی و عصب‌شناختی پرداخته‌ام که تجربه‌های دینی را از سخن تجربه‌های رؤیایی می‌دانند. البته رؤیایی خواندن تجربه‌های دینی در دانش جدید گاه برای رد اعتبار این تجربه‌ها به کار گرفته شده و گاه برای فهم و تبیین صحیح آنها، بی‌آنکه بخواهد از اعتبار این تجربه‌ها بکاهد. بنابراین، در فصل سوم به این بحث پرداخته‌ام که بر مبنای همه آنچه در دانش قدیم و جدید درباره وحی و رؤیا می‌دانیم، آیا می‌توان تجربه‌های دینی و وحیانی را تجربه‌هایی رؤیایی خواند و، در عین حال، آنها را همچنان معتبر، یعنی کاشف، هدایتگر و قدسی دانست؟

در بخش دوم، «زبان رؤیا، زبان دین»، به این موضوع پرداخته شده که زبان دین، با فرض رؤیایی بودن تجربه‌های وحیانی، چه ماهیتی خواهد داشت. در فصل نخست این بخش، دیدگاه فیلسوفان مسلمان و به طور خاص فارابی و ابن سینا در این باره بیان شده است. این فیلسوفان، بر مبنای رؤیایی بودن تجربه وحیانی، وحی را «کلام مخیل» می‌دانسته‌اند. در فصل دوم این بخش، به بحث زبان دین در نظریه رؤیاهای رسولانه پرداخته شده است. در این فصل، ادعا شده که نظریه رؤیاهای رسولانه اساساً به طرح نظریه‌ای در باب زبان دین معطوف است. از نظر صاحب نظریه، زبان رؤیایی نوعی زبان استعاری است و تلقی خاصی که از استعاره در این نظریه وجود دارد مهم‌ترین تفاوت آن با دیدگاه فیلسوفان مسلمان است. درواقع، در نظریه رؤیاهای رسولانه، تلقی‌ای جدید از زبان خیال جایگزین دیدگاه ارسطوی فیلسوفان مسلمان شده است. این تغییر لوازم مهمی برای نظریه رؤیایی و خیالین خواندن زبان دین دارد. در فصل سوم این بخش، سعی شده این تلقی جدید از استعاره و زبان استعاری که محل توجه بسیاری از متفکران معاصر بوده است بیشتر واکاوی شود.

موضوع بخش سوم، «تعبیر رؤایا، تفسیر متن مقدس»، شیوه فهم متن رویایی است. در فصل نخست این بخش، دیدگاه فیلسفان مسلمان در باب تأویل کلام مخیل بیان شده است. تأویل از دیدگاه این فیلسفان درنهایت همان تعبیر است و تعبیر و تأویل فرایند و شیوه‌ای مشابه دارند. در فصل دوم، این بخش، به بحث تعبیر متن رویایی پرداخته شده است و پس از مرور اجمالی برخی دیدگاه‌های قدیم و جدید درباره تعبیر خواب، بیان شده که، با فرض استعاری بودن زبان رویایی، می‌توان از خواب‌گردی هم در کنار خواب‌گزاری همچون شیوه فهم متن رویایی صحبت کرد و، به این ترتیب، بر بسیاری از مشکلاتی که بر سر راه «تعبیر» متن وجود دارد فائق آمد. درنهایت، در فصل کوتاه خاتمه، بیان شده که ماحصل نهایی نظریه رویایی بودن تجربة و حیانی برای متن مقدس این است که متن مقدس گونه‌ای متن هنری است. این امر نه تنها منافاتی با کاشفیت، هدایتگری و قدسی بودن متن ندارد، بلکه شرطی اساسی برای پیدا آمدن این ویژگی‌ها در متنی است که به امری شناختن‌ناپذیر و بیان‌ناشدنی (غیب) معطوف است. در پایان کتاب، دو ضمیمه در باب سابقه نظریه‌های وحی در کلام و فلسفه اسلامی آمده که سال‌ها پیش از این منتشر شده بودند و اکنون به دلیل ارتباط با مطالب این کتاب به آن افروزده شده‌اند.

چنان‌که خواننده خود درخواهد یافت، نویسنده در سرتاسر این متن اصرار به ارائه گزارش مستند آرای فیلسفان مسلمان داشته است. دلایل این اصرار متعددند. نخست اینکه، این نظریه بعراستی از آن این فیلسوفان است و، در عین حال، ظاهراً امروزه برای آشنا‌یابان و پژوهشگران فلسفه اسلامی چندان شناخته شده نیست. در متن و زمینه این نظریه، می‌توان شکوه عقل‌گرایی فیلسفان مسلمان و جدیت آنها را در بحث و فحص فلسفی مشاهده کرد. فیلسفان مسلمان هیچ‌گاه عقل را به بازیچه نگرفتند و میراثی گران قدر برای دوستداران حقیقت به جا نهادند. این میراث تاریخ ما است که، بدون اتصال حقیقی با آن، گشودن افق‌های آینده در مسائل ریشه‌دار فکری و فلسفی بسیار دشوار خواهد بود. در زمینه مشاجراتی که به نظریه فیلسفان مسلمان منجر شده است به خوبی می‌توان دید که بسیاری از تعارضات عقل و ذین که آنها را پدیدآمده در دنیای جدید یا حاصل پیدایش دانش

و فلسفه مدرن غربی و مرتبط با متون دینی یهودی و مسیحی می‌دانیم، پیش‌تر در دل تاریخ ما هم طرح شده و متفکران عالم اسلام را به تلاش و تکاپوی جدی برای حل خود واداشته بودند. همچنین، با نظر به جسارت این متفکران می‌توان دید که چگونه میراث باشکوه این فیلسوفان و متفکران امروزه جای خود را به انواعی از عقل‌ستیزی‌ها و عقل‌گریزی‌ها، حتی میان اهل فلسفه، داده است.

در این کتاب، بیان شده است که رؤیایی تلقی کردن «تجربه دینی» و «زبان دین»، در مقام دو رکن اساسی این نظریه، نه تنها بازگشت به مباحثی فرسوده و باطل شده در متفاہیزیک و علم النفس و دین‌شناسی فیلسوفان مسلمان نیست، بلکه این دو مدعای برخی از جدیدترین مباحث علمی و فلسفی پیوند می‌خورند. رؤیایی دیدن تجربه‌های دینی با برخی از جدیدترین تلاش‌ها در علوم شناختی و عصب‌شناختی در باب تبیین سرشت تجارب دینی همسو است. رؤیایی خواندن متن دینی با گشودن پای مفاهیمی همچون «خيال»، «استعاره»، «روايت» و «محاکات» به قلمرو زبان دین، ضمن پیوند یافتن با بسیاری از مباحث زنده فلسفی، به خصوص در فلسفه‌های اروپایی، افق‌های جدیدی برای درک جایگاه متن دینی و شیوه‌های درک و تفسیر آن باز خواهد کرد.

در پایان لازم است از اعظم پویا، حسین خندق‌آبادی، مسعود صادقی، مسعود علیا و همسرم، نرگس محمدامینی، که با نظرات و همراهی شان سهمی در پیش‌برد این متن داشته‌اند تشکر کنم.

امیر مازیار

شهریور ۱۳۹۸

بخش نخست  
رؤيا و متأفیزیک و حی



## مقدمه

در این بخش، سخن بر سر تبیین متأفیزیکی وحی و نقشی است که می‌توان برای پدیده رؤیا در آن قائل شد. در تصویری معمول از تجربه وحیانی، چنین پنداشته می‌شود که در این تجربه خداوند یا واسطه‌ای از جانب او کلماتی را به شخصی که نبی خوانده می‌شود القا می‌کند. در تبیین متأفیزیکی وحی، پرسیده می‌شود که آیا چنین پدیده‌ای ممکن است و اگر ممکن است چگونه؟ ظاهراً برای امکان‌پذیر بودن چنین تفسیر و تصویری از تجربه وحیانی، دست‌کم باید خداوندی در عالم وجود داشته باشد. برای این خداوند، باید امکان‌پذیر باشد که بهنحوی از انحا تکلم کند و، همچنین، این امکان وجود داشته باشد که بهنحوی از انحا انسانی را خطاب قرار دهد تا این تکلم با او انجام گیرد و، درنهایت، باید انسانی باشد که بهگونه‌ای پذیرای این تکلم باشد.

در فلسفه و دانش جدید، اشکالاتی متعدد در برابر هرکدام از این فرض‌ها طرح شده است. اما این اشکالات صرفاً در دوران جدید سر بر نیاورده‌اند. چنان‌که در فصل نخست خواهیم دید، از همان قرون نخستین در عالم اسلام مسائل و مشکلاتی پیش روی این تصویر از تجربه وحیانی قرار گرفت، اشکالاتی که به پیدایش تفسیرهایی پیچیده‌تر از تجربه وحیانی انجامید؛ از جمله این تفسیرها نظریه‌هایی بودند که پدیده رؤیا را برای تبیین امکان تجربه وحیانی و توضیح چگونگی این تجربه به کار می‌گرفتند. سابقه این نظریه‌ها به قرون متقدم تاریخ اسلام بازمی‌گردد. فارابی به شکلی منسجم و ساخته‌پرداخته نظریه رؤایایی بودن تجربه‌های دینی و وحیانی را طرح کرد و این نظریه در سنت فلسفه اسلامی بسط و

گسترش یافت. بُعد متأفیزیکی نظریه رؤیاها را، که در آن سعی می شود به مدد رؤیا توضیح و تبیینی برای پدیدهٔ وحی و تکلم الاهی فراهم شود، باید در ادامه و امتداد این سنت دید.

در فصل نخست این بخش با عنوان «رؤیایی بودن تجربهٔ وحیانی در فلسفهٔ اسلامی»، نشان داده شده است که فیلسوفان مسلمان چه تصویر و تلقی‌ای از رؤیایی‌بینی داشته‌اند و چگونه تجربه‌های دینی و وحیانی را از سخن رؤیایی‌بینی می‌دانسته‌اند. در آغاز این فصل، از سابقهٔ پیوند رؤیا و وحی در متون اسلامی به اختصار سخن گفته شده است و به مشاجرات کلامی بر سر مسئلهٔ چگونگی تکلم خداوند اشاره شده که از پیش‌زمینه‌های اصلی طرح نظریهٔ فلسفی وحی نزد فیلسوفان مسلمان بوده است. بهویژه سعی کرده‌ام مشکلات متعددی را که، بنابر اصول فلسفهٔ اسلامی، بر سر راه تلقی معمول از وحی وجود داشته است برشمارم تا روشن شود که نظریهٔ وحی فیلسوفان مسلمان دقیقاً در پی حل چه مشکلاتی بوده است.

در فصل دوم با عنوان «رؤیایی بودن تجربه‌های دینی در اندیشهٔ معاصر غربی»، به آرای متفکران معاصری پرداخته شده است که تجربه‌های دینی و وحیانی را از سخن تجربه‌های رؤیایی می‌دانند. فروید، یونگ و ولیام جیمز متفکران برجسته و کلاسیکی‌اند که در روان‌کاوی و روان‌شناسی دین باب بحث در باب رؤیایی بودن تجربه‌های دینی را گشوده‌اند و این بحث در این دو دانش و نزد پیروان و پژوهشگران این حوزه‌ها با رویکردهای ایجابی یا سلبی در قبال اهمیت، اعتبار و اصالت این نوع تجربه‌ها ادامه یافته است. جدیدترین بحث‌ها در این حوزه در روان‌شناسی دین و مباحث مرتبط با علوم شناختی و عصب‌شناختی یافته می‌شود.

در فصل سوم با عنوان «اعتبار نظریهٔ رؤیایی بودن تجربه‌های دینی و وحیانی»، به این پرسش پرداخته شده است که، بنابر همه آنچه امروزه در تفکر معمول اسلامی و اندیشه‌های علمی و فلسفی جدید در باب رؤیا می‌دانیم، آیا می‌توان تجربه‌های وحیانی و دینی را رؤیایی خواند و همچنان از معرفت‌بخشی، هدایتگری و قدسی بودن آنها دفاع کرد؟ من نه تنها از امکان این امر دفاع کرده‌ام، بلکه مدعی شده‌ام که نظریهٔ فیلسوفان مسلمان، با تقریری تازه، می‌تواند نظریه‌ای مهم و معتبر در بیان ماهیت تجربهٔ دینی در فلسفهٔ دین معاصر باشد.

## مقدمه

# فصل نخست رؤایی بودن تجربهٔ وحیانی در فلسفهٔ اسلامی

توسل به رؤیا در تبیین پدیدهٔ وحی و تجربهٔ وحیانی پیامبر سابقهای طولانی و گستره‌ای وسیع در تاریخ تفکر اسلامی دارد. زمینهٔ این استفاده را جایگاه رؤیا در تمدن اسلامی فراهم می‌کرد. در تاریخ تمدن اسلامی، رؤیا طریقی بسیار مهم برای انتقال حقایق معنوی و غیبی شمرده می‌شده و رساله‌ها و کتاب‌های بسیاری در باب اهمیت و اعتبار آن یا در توصیف و جمع‌آوری رؤیاها یا بیان شیوه‌های تفسیر و تعبیر رؤیا نوشته شده است.<sup>۱</sup> در خود قرآن، بارها به مسئلهٔ رؤیا و حقایقی که از طریق آن به پیامبران اللقا می‌شده اشاره شده است.<sup>۲</sup> رؤیا نقش‌هایی مهم و متعدد نیز در وجوده گوناگون زندگی ساکنان این تمدن ایفا می‌کرده است.<sup>۳</sup>

۱. برای فهرستی از این کتاب‌ها و رساله‌ها، رک: رحمانیان، داریوش و زهرا حاتمی. (۱۳۹۷). کتاب‌شناسی خواب و رؤیا. تهران: علمی.

۲. در باب رؤیا و انواع رؤیاها در قرآن و توضیحات متنوع مفسران اسلامی در باب آنها، رک: کینبرگ، لنه. «رؤیا و خواب». ترجمه امیر مازیار. در مکاولیف، جین دمن (سرویراستار). (۱۳۹۸-۱۳۹۳). دایره المعارف قرآن، ج. ۳. تهران: حکمت.

۳. پژوهش‌های زیادی عمدتاً به زبان‌های اروپایی در باب جایگاه رؤیا در وجوده مختلف تمدن اسلامی منتشر شده است. در اینجا، این پژوهش‌ها قابل ذکرند:

Lamoreaux, j. c. (2002). *The early Muslim tradition of dream interpretation*. SUNY Press; Marlou, Louis, (2008). *Dreaming across boundaries; the interpretation of dreams in Islamic land*

(ترجمه‌ای از این کتاب به فارسی در دست است: مارلو، لوئیز. (۱۳۹۳). خواب و رؤیا فراسوی مرزها: تعبیر خواب در سرزمین‌های اسلامی. ترجمه مریم وتر. تهران: کویر).

Kinberg, I. (1998). *Ibn Abi alDunya: morality in the guise of dreams*, leiden.



جدا از این بستر و زمینه عمومی، شاید یکی از زمینه‌های خاص‌تر و مستقیم‌تر اقبال به رؤیا در تبیین وحی احادیث مربوط به این موضوع از زبان پیامبر اسلام یا دیگر اولیای دین بوده است؛ از جمله روایت‌های متعددی در کتاب‌های حدیث مبنی بر اینکه آغاز وحی با روایاهای صادقه بوده است یا اینکه رؤیا یکی از ۴۶ جزء (منابع شیعی: هفتاد جزء) نبوت است یا اینکه از نبوت تنها مبشرات (روایاهای صادقه) بر جای می‌ماند (رك: صحیح بخاری، باب التعبیر).

اگرچه در این احادیث هیچ‌گاه وحی به صراحت رؤیا خوانده نشده، عموماً پیوند و نسبتی بین پدیده نبوت و روایابینی برقرار شده است. البته در برخی احادیث متأخرتر شیعی، ماهیت نبوت و وحی پیامبرانه با وضوح و صراحت بیشتری بر مبنای رؤیا شرح داده شده است. در اینجا، تنها به یکی از احادیثی اشاره می‌کنم که مضمون آن به اشکال و شیوه‌های گوناگون و در احادیث متعدد در باب الحجه کافی کلینی آمده است:

قال ابو عبدالله: الانبياء و المرسلون على اربع طبقات: فتنى منباً في نفسه. ... و  
نبي يرى في النوم ويسمع الصوت ولا يعيشه في اليقظة ... ونبي يرى في منامه  
ويسمع الصوت ويعاين الملك وقد ارسل الى طائفة قلوا او كثروا ... و الذي  
يرى في نومه ويسمع الصوت ويعاين في اليقظة وهو امام مثل اولى العزم ...  
(كتاب الحجه، باب الطبقات الانبياء، شماره يك. همچنین، تمام احادیث ذیل  
باب «الفرق بين الرسول والنبي والمحذث»).

امام صادق گفت: انبیا و مرسلون چهار دسته‌اند: نبی‌ای که در نفس خود از نبوت بهره‌مند است ... و نبی‌ای که در خواب می‌بیند و صدا را می‌شنود و در بیداری [ملک را] نمی‌بیند ... و نبی‌ای که در رؤایا پیش می‌بیند و صدا را می‌شنود و ملک را می‌بیند و برای طایفه‌ای کوچک یا بزرگ به رسالت فرستاده می‌شود ... و

(بهویه در مقدمه این اثر کینرگ درباره جایگاه رؤیا در احادیث و مشروعیت‌بخشی به عقاید اسلامی نگاشته است).

شیمل، انا ماری. (۲۰۰۵). احلام الخليفة: الاحلام وتعابيرها في الثقافة الاسلامية. ترجمة حسام الدين جمال بدرا. نشر العمل.

(کتابی بسیار جامع درباره جایگاه و کارکرد رؤیا در وجوده گوناگون تمدن اسلامی که به رغم ترجمه اغلب آثار شیمل به فارسی، متأسفانه تاکنون به فارسی ترجمه نشده است. اصل کتاب به زبان آلمانی است).

نبی‌ای که در خوایش می‌بیند و صدا را می‌شنود و در بیداری هم ملک را می‌بیند  
و او امام است مانند [انبیای] اولوالعزم ...

در روایات مکرری که با این مضمون در باب الحجه کافی آمده است نقشی محوری به رؤیایی‌بینی در فهم پدیده پیامبری داده شده است<sup>۱</sup> و پیامران از حیث چگونگی بهره‌مندی‌شان از رؤیا و دیدن فرشته وحی در خواب یا بیداری (نوم او یقظه) به درجاتی گوناگون تقسیم شده‌اند. چنان‌که در ادامه خواهیم دید، این تقسیم‌بندی‌ها و اصطلاحات در مکتوبات و مباحث فلسفی مربوط به تبیین وحی حضوری بسیار برجسته و پرنگ دارند و تفاسیر و معانی خاصی نیز پیدا می‌کنند. تفاسیری که همه این مراحل را به نوعی درجات خود تجربه‌های رؤیایی می‌دانند.

به رغم این اشارات متنوع و در عین حال، جسته‌وگریخته در باب نسبت وحی و رؤیا، به نظر می‌آید این فیلسوفان مسلمان بودند که این نسبت را نخستین بار به‌شکل نظریه‌ای منسجم، که تبیین‌کننده پدیده تکلم خداوند با آدمی باشد، ارائه کردند و نقش اساسی را هم در این میان فارابی ایفا کرده است. راهی که فارابی در تبیین رؤیامدار پدیده وحی گشود به طور گسترده در ادبیات فلسفی، کلامی، تفسیری و عرفانی پس از او انعکاس یافت و تا ملاصدرا، یعنی مؤسس واپسین مکتب برجسته در فلسفه اسلامی، الگوی اساسی تبیین وحی قرار گرفت. البته هریک از فیلسوفان برجسته اسلامی اضلاع و ابعادی نیز براین الگو افزوده‌اند. پیش از ورود به تبیین فارابی، بجا است مختصراً از پیشینه مباحث نظری در باب وحی و کلام‌الهی ارائه کنیم تا بستر طرح نظریه رؤیایی بودن وحی از جانب فیلسوفان مسلمان روشن‌تر شود و مشخص شود که این نظریه در پاسخ به چه مشکلاتی طرح شد.

## ۱. معضل تبیین چگونگی تکلم باری

مطابق باور معمول اسلامی، خداوند با انسانی برگزیده، بی‌واسطه یا با واسطه، سخن گفت و در نتیجه این ارتباط «وحی» پدید آمده است. وحی کلام خدا است که

۱. همچنین، رک: محدث نوری، (۱۴۱۲). دارالسلام فی ما یتعلق بالرؤیا والمنام، ۲۹-۳۰ که مجموعه‌ای از این نوع احادیث را گرد آورده است.

از طریق پیامبر بدون هیچ دخل و تصرفی به مخاطبانش انتقال داده شده است. این باور کانونی از جانب همه فرقه‌های اسلامی پذیرفته شده است و قوام مسلمانی به قبول آن دانسته می‌شود. اما از همین باور کانونی در طول تاریخ اندیشه اسلامی و نزد فرقه‌ها و مکاتب گوناگون تصویرها و تفسیرهای مختلفی شکل گرفته است. علت به وجود آمدن این تفسیرهای گوناگون تلاش برای به دست دادن تبیینی از وحی بود که منسجم و خردپسند و سازگار با دیگر باورهای اسلامی یا عقلانی باشد. آنچه ارائه چنین تبیینی را ضروری کرد مسائل گوناگونی بود که به تدریج پیش روی فهم معمول از پدیده وحی ظاهر شدن. مسائلی که خاستگاه بسیاری از آنها آشنازی تدریجی جامعه اسلامی با نظام‌هایی الهیاتی و فلسفی بود که فهم‌ها و تصوراتی جدید از خدا و الوهیت و ارتباط خدا با جهان ارائه می‌کردند. مواجهه با آرای متالهان مسیحی و پیدایش نهضت ترجمه در قرن‌های دوم و سوم و ورود اندیشه فلسفی یونان در اینجا نقشی محوری داشته‌اند.<sup>۱</sup>

یک مسئله اساسی پیش روی تصویر پیش‌گفته از وحی که بسیار زود نمایان شد، موضوع فهم چگونگی تکلم خداوند بود؛ خداوند به چه معنایی متکلم است و چگونه ممکن بوده است که با انسان به معنای معمول کلمه تکلم کند؟ تکلم با الفاظ عملی است که عموماً از انسان‌ها سر می‌زند و انجام آن به شرایط و لوازم مادی و جسمانی خاصی نیاز دارد. آیا خداوند به همین شکل و به همین صورت متکلم است؟

روشن است که پاسخ به این پرسش با نوع تصور ما از خداوند ارتباطی مستقیم دارد. اگر تصوری انسان‌وار و تشیهی از خداوند داشته باشیم، مشکل چندانی در نسبت دادن تکلم معمول انسانی به خدا وجود ندارد، اما هرچه از تصور انسان‌وار درباره خداوند فاصله بگیریم و به تنزیه روی آوریم، فهم و تصویر پدیده تکلم خداوند با آدمی دشوارتر می‌شود. این دشواری موجب پدید آمدن یکی از دامنه‌دارترین مسائل در تاریخ اندیشه اسلامی تحت عنوان مسئله کلام باری شد. تاریخ دقیق شروع این بحث مشخص نیست، اما قطعاً تا پایان قرن دوم هجری مسئله‌ای شناخته شده بوده است (مادلونگ، ۱۳۷۵: ص ۹۸ به بعد). احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۴)

۱. رک: ولفسن، هری اوسترین. (۱۳۶۸). فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام. تهران: الهی. فصل نخست.

در رساله الرد علی الزنادقه و جهمیه این باور را به جهمیه<sup>۱</sup> نسبت می‌دهد که «خداوند هرگز سخن نگفته و نمی‌گوید (لمیتکلم و لا یتکلم)»، زیرا ادای کلام مستلزم اعضای جسمانی است و خداوند از اعضای جسمانی متنه است (همان: ۱۰۰؛ احمد بن حنبل، ۱۴۲۴-۱۳۷۶). این بحث به منازعه مخلوق (حادث) یا نامخلوق (قدیم) بودن کلام الهی، یعنی قرآن، منجر شد. موافقان مخلوق بودن قرآن معتقد بودند کلام ملغوظ را نمی‌توان مستقیم به خود خداوند نسبت داد. بنابراین، خود خداوند تکلم به الفاظ را انجام نمی‌دهد، بلکه الفاظ قرآن مخلوق با واسطه اویند. اما معتقدان به نامخلوق بودن قرآن تکلم را مستقیم به خداوند نسبت می‌دادند و، به همین دلیل نیز، کلام را همچون خود خداوند قدیم و نامخلوق می‌دانستند.<sup>۲</sup>

این دیدگاهها به این مسئله نیز کشیده شد که اساساً کلام چیست و آیا تکلم صرفاً ادای الفاظ مسموع است یا می‌توان بدون بیان الفاظ هم تکلم داشت. اگر تکلم به بیان الفاظ مسموع منحصر نباشد که، چنان‌که معتقدان می‌گفتند، ادای آنها به اعضای جسمانی نیاز دارد، ممکن است بتوان نحوه‌ای از تکلم را برای خداوند قائل شد که بدون وجود اعضای جسمانی صورت می‌گیرد.

برخی فرقه‌های کلامی اهل ظاهر، مانند حشویه و مجسمه، باور داشتند تکلم با الفاظ برای خداوند کاملاً ممکن است و تصویر انسان‌وار و تشیبیه و، حتی، تجسیمی را درباره خداوند می‌پذیرفتند.<sup>۳</sup> فرقه‌هایی عقل‌گرا، همچون معزاله و شیعه، تکلم به الفاظ مادی را برای خداوند محال می‌دانستند و قائل به مخلوق بودن قرآن بودند.<sup>۴</sup> گروه‌هایی همچون اشعاره، گرچه تکلم به الفاظ مادی را برای

۱. پیروان شخصی به نام جهم بن صفوان که هویت دقیق او چندان شناخته شده نیست، اما ظاهراً از نوعی الهیات عقل‌گرایانه و تنزیبی دفاع می‌کرده است. درباره او، رک: علی‌رضا سیدتقوی. «جهنم بن صفوان» در *دانشنامه المعارف بزرگ اسلامی*، ج. ۱۹ و منابع آن.

۲. درباره مخلوق و نامخلوق بودن قرآن، رک: مارتین، ریچارد. «خلق قرآن» در *دانشنامه المعارف قرآن*، ج. ۲ (۱۳۹۴).

۳. ابن حزم ظاهري گزارش می‌کند که ایشان حتی قرآن مکتوب بین دفتین و قراتت آن را نیز قدیم می‌دانستند (رک: بخش ضمیمه).

۴. البته متکلمان شیعه عموماً رویکردی محتاطانه به این مسئله داشتند. اقوالی منسوب به امامان شیعه موجود است که در آنها، مانند برخی از دیگر موضع ایشان در باب میاخت کلامی جاری، هر دو طرف دعوا را نفی کردندان. برای نمونه، در توحید شیخ صدقوق، ذیل باب چیزی قرآن، احادیثی متنوع با این مضمون آمده است که از موضعی بیانی دفاع می‌کند؛ مانند حدیثی به نقل از علی بن موسی (ع) در باب قرآن که: «لیس بخالق ولا مخلوق و لکنه کلام الله عزوجل» (۳۳۸). اما خود صدقوق در پایان احادیث این باب آورده است که امتناع ما از

خداوند محال می‌دانستند، با اعتقاد به اینکه تکلم به ادای الفاظ منحصر نیست، نوعی کلام برای خدا قائل شدند موسوم به «کلام نفسی» که قدیم است و پس از طی فرایندی به کلام ملفوظ تبدیل می‌شود که حادث و مخلوق است.<sup>۱</sup> در مقابل، معتزله و شیعه چنین معنایی برای کلام را که بدون الفاظ شکل بگیرد نادرست و ناممکن می‌دانستند.<sup>۲</sup> این بحث‌ها در سطح نظر نماند و به عرصه‌های عمومی کشیده شد و منازعات خونین و خشونت‌باری در تاریخ اسلام پدید آورد. دوره معروف به «محنه» یا تفتیش عقاید در تاریخ اسلام حاصل چنین منازعاتی بود.<sup>۳</sup> روشن است که، مطابق هرکدام از این تصاویر، باور به تکلم خداوند با انسان و فهم ما از ماحصل این تکلم، یعنی وحی، صورت و معنایی متفاوت به خود می‌گیرد. دیدگاه‌های متنوعی که در این باره میان فرقه‌های اسلامی شکل گرفت یکی از سرفصل‌های اصلی دانش کلام اسلامی را شکل می‌دهد.<sup>۴</sup>

مسئله روشنی که در اینجا وجود داشت این بود که با فاصله گرفتن از تصویر انسان‌وار و تشبیهی از خداوند که کاملاً خلاف عقل است، پذیرش تکلم خداوند با انسان به معنای معمول کلمه ممکن نخواهد بود و، بنابراین، باید به تصویری درست از پدیده وحی دست یابیم که با تصورات عقلانی ما از خداوند و پدیده تکلم سازگار باشد. متكلمان تلاش‌هایی متنوع برای دست یافتن به چنین تصوری انجام داده‌اند. این منازعه قرن‌ها نزد متكلمان ادامه یافت. در چنین متن و بستری بود که فیلسوفان مسلمان به تأمل در پدیده وحی و تلاش برای تبیین

به کار بردند و از مخلوق از آن جهت است که این واژه در لغت به معنای مکذوب است، اما اگر کسی بگوید قرآن غیرمخلوق به معنای غیرمحدث است کلامی خطأ و باطل گفته است (همان: ۳۴۲). این گرایش ضمنی به موضع معتزلیان در اثر صدق در آثار سیدمرتضی صراحت بیشتری پیدا می‌کند؛ بطوطی که هیچ تمايزی بین موضع سیدمرتضی و معتزلیان نمی‌توان دید (رک: سیدمرتضی، ۱۲۸۲)، آثار کلامی بعدی شیعه، گرچه کاملاً همنوا با این موضع اعتزالی است و موضع شاعره در آن نقد و نقی می‌شود، نشانی از احتیاط در به کار بردن «کلام مخلوق» با خود داردند. (رک: عباسی، مهرداد. «خلق قرآن» در دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۶)

۱. رک: مازیار، امیر. «پیشینه نظریه‌های وحی در کلام اسلامی» در بخش ضمیمه.  
۲. ازجمله، رک: علامه حلی، کشف المراد، ذیل بحث از صفت تکلم خداوند که از ماهیت کلام بحث می‌کند و الگوی همه آثار کلامی بعدی شیعی است.

۳. درباره دوره محن، رک: مارتین، ریچارد. «خلق قرآن». ترجمه مهرداد عباسی. در دایرة المعارف قرآن، ج ۲. (۱۳۹۴)؛ فهمی جدعان. (۲۰۰۰). المحته بیرون: مؤسسه العربی للدراسات والنشر.

۴. رک: ولفسن، هری اوستین. (۱۳۶۸). فلسفه علم کلام. ترجمه احمد آرام. تهران: الهدی، تمام فصل مربوط به قرآن مخلوق که می‌سوطترین گزارش را درباره دیدگاه‌های متنوع کلامی در این باره به دست می‌دهد. گزارشی مختصر از این آرا در بخش ضمیمه آمده است.

آن پرداختند.<sup>۱</sup> البته در دیدگاه نظاممند و منسجم‌تر فیلسوفان، مشکلات متعدد دیگری هم در برابر تصور متعارف از وحی مطرح بوده است.

## ۲. مشکلات تلقی متعارف از وحی در فلسفهٔ اسلامی

مسائل و مشکلات پیش روی فیلسوفان مسلمان را در مواجهه با وحی می‌توان به دو دستهٔ کلی تقسیم کرد: مشکلات متأفیزیکی و مشکلات تفسیری. در این فصل، صرفاً به مشکلات متأفیزیکی تلقی انسان‌وارانه از وحی نزد این فیلسوفان می‌پردازم و بحث از مشکلات تفسیری را به بخش دوم (فصل چهارم) موكول می‌کنم. مراد از مشکلات متأفیزیکی مواردی است که به لحاظ نوع تلقی این فیلسوفان از قوانین حاکم بر عالم وجود و نوع تصور ایشان از ذات خداوند بر سر راه نسبت دادن بی‌واسطه کلام ملغوظ مسموع به خداوند وجود دارد. می‌توان مهم‌ترین این اشکالات را از این قرار دانست:

۱. در تفکر فلسفی، خداوند وجودی مجرد و غیرمادی است. بنابراین، خداوند فاقد اعضا و جوارح مادی است و تکلم به‌شکل مادی که مستلزم خروج اصوات از مجرای مادی بدن است در خداوند وجود ندارد.

۲. خداوند در مقام وجودی واجب و مجرد فعلیت تمام دارد؛ یعنی هیچ‌گونه تغییری در ذات او ممکن نیست، اما تکلم به الفاظ مستلزم تغییر است. شروع به سخن یا ادای حروف و الفاظ گوناگون بدون تغییر در متكلم قابل تصور نیست.

۳. تکلم با الفاظ عملی زمانمند است. برای بیان هر کلمه تقدم و تأخیر در ادای حروف یا کلمات لازم است و چنین امری مستلزم امتدادی زمانی است. اما موجود مجرد افعال زمانی انجام نمی‌دهد و امتداد زمانی ندارد.

۴. تکلم با الفاظ و خود الفاظ و حروف اموری مرکب‌اند؛ یعنی اجزایی دارند که با درکنار هم قرار گرفتن آنها پدیده تکلم با الفاظ و حروف شکل می‌گیرد. اما موجود مجرد ذاتی بسیط و تقسیم‌ناپذیر دارد و وجود هر امر مرکبی در آن محال است.

۵. نه تنها خداوند در مقام موجود واجب مجرد بسیط و ترکیب‌ناپذیر است،

۱. زمینه و انگیزه دیگر بحث فیلسوفان مسلمان در باب ماهیت وحی به آرای متفکرانی چون راوندی و زکریای رازی بازمی‌گردد که امکان و ضرورت وحی را منطقی می‌دانسته‌اند. رک: ملایری، ۱۳۹۳: ۵۴-۵۷.