



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



لقبند هېالسي

تاريخ مندى قرآن

محمّد عربى هالسى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نقد مبانی تاریخ مندی قرآن

نویسنده:

محمد عرب صالحی

ناشر چاپی:

مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات حوزه های علمی

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۴	نقد مبانی تاریخ مندی قرآن
۱۴	مشخصات کتاب
۱۵	اشاره
۱۹	فهرست مطالب
۳۳	مقدمه
۳۵	فصل اول : کلیات
۳۵	اشاره
۳۷	گفتار اول : توضیح مفردات موضوع
۳۷	۱. تاریخ مندی
۳۷	۲. تاریخی نگری
۳۹	۳. رابطه تاریخ مندی و تاریخی نگری
۴۰	گفتار دوم : مبانی و علل قول به تاریخ مندی قرآن
۴۰	اشاره
۴۰	۱. مبانی قول به تاریخ مندی قرآن
۴۰	۱.۱. مبانی منشأ شناختی
۴۰	۲.۱. مبانی انسان شناختی
۴۲	۳.۱. مبانی وحی شناختی
۴۳	۴.۱. مبانی دلالت شناختی
۴۵	۲. علل قول به تاریخ مندی قرآن
۴۷	گفتار سوم : پیشینه و خاستگاه قول به تاریخ مندی قرآن
۴۷	۱. مسئله ای وارداتی و غیربومی
۵۱	۲. پیشینه در ایران
۵۳	۳. پیشینه در جهان عرب

۵۷	فصل دوم : بررسی مبنای انسان شناختی تاریخ مندی قرآن
۵۷	اشاره
۵۹	گفتار اول : بررسی و نقد دیدگاه قائلین به تاریخ مندی انسان
۵۹	اشاره
۶۲	۲. عدم توجه به استعدادها و توانایی های انسان
۶۲	اشاره
۶۲	۱.۲. ترکیب وجودی انسان
۶۴	۲.۲. علم حضوری، امری فراتاریخ
۶۵	۳.۲. قدرت انسان و فیض خداوند
۶۷	۴.۲. توانایی علمی و ظرفیت فهم انسان
۶۸	۵.۲. تمایل فطری انسان به بینهایت
۶۹	۶.۲. تفاوت تغییر با تکامل
۶۹	۳. حیثیت های ثابت انسان
۷۱	۴. نشانه های وجود فطرت واحد در انسانها
۷۴	گفتار دوم : تبیین دیدگاه اسلام درباره شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم
۷۴	۱. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم انسانی فراتاریخ
۷۵	۲. تلقی لفظ و معنای قرآن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم
۷۷	۳. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شاهد بر اعمال بندگان
۷۸	۴. اخبار غیبی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم
۸۰	۵. مبارزه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با فرهنگ غلط جاهلی
۸۲	گفتار سوم : شبهات ناشی از مبنای انسان شناختی
۸۲	۱. وحی الهی و ظرفیت نبوی
۸۲	اشاره
۸۲	۱.۱. قصور دلیل از اثبات مدعا
۸۲	۲.۱. توان بالای علمی انسان در فهم قرآن
۸۳	۳.۱. توان علمی و قابلیت توسعه

۸۳	۴.۱. مغالطه ای آشکار
۸۴	۵.۱. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حضور دائم
۸۴	۱.۲. انعکاس حالات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در قرآن
۸۴	اشاره
۸۵	۱.۲. مغالطه ای آشکار
۸۵	۲.۲. فصاحت قرآن
۸۷	فصل سوم : بررسی مبنای وحی شناختی تاریخ مندی قرآن
۸۷	اشاره
۸۹	گفتار اول : بررسی و نقد دیدگاه قائلین به تاریخ مندی وحی
۸۹	اشاره
۹۰	نقد نظریه تاریخ مندی وحی
۹۰	اشاره
۹۱	۱.۱. ابهام در دیدگاه
۹۲	۲. خلط بین انگیزه و انگیزه
۹۲	۳. مبدأ ثابت، مقصد واحد و تبدیل ناپذیر
۹۴	گفتار دوم : شبهات ناشی از مبنای وحی شناختی
۹۴	اشاره
۹۴	۱. عدم پاسخگویی قرآن به متغیرات و مسائل نوپدید
۹۴	اشاره
۹۵	۱.۱. وجود مکانیزم پاسخگویی دائمی به تمام مسائل در قرآن
۹۸	۲.۱. مغالطه ای آشکار
۹۹	۲. مکاشفات دینی جدید
۹۹	اشاره
۹۹	۱.۲. ادعایی فراتر از ظرفیت
۱۰۰	۲.۲. تأویل بطون قرآن
۱۰۲	۳.۲. تام بودن مکاشفه محمدیه

- ۱۰۲ ۴.۲. خضوع عرفا در برابر قرآن
- ۱۰۴ ۳. خالی بودن قرآن
- ۱۰۴ اشاره
- ۱۰۵ ۱.۳. قرآن لبریز از عشق بین عبد و معبود
- ۱۰۸ ۲.۳. اذعان عرفا به غنای عرفانی قرآن
- ۱۱۰ ۴. تاریخ مندی نمازهای پنج گانه
- ۱۱۰ اشاره
- ۱۱۰ ۱.۴. خلط بین شرایط واجب و علل ایجاب
- ۱۱۱ ۲.۴. مخالفت با لسان شرع در باب نماز
- ۱۱۳ ۳.۴. مخالفت با روایات بیانگر علل تشریح نماز
- ۱۱۴ ۴.۴. اقتضای حکمت خداوند
- ۱۱۵ ۵.۴. مخالفت با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد
- ۱۱۶ ۵. نقش سؤال های مردم در نزول آیات
- ۱۱۶ اشاره
- ۱۱۷ ۱.۵. مخالفت ادعای مذکور با تفسیر مفسران
- ۱۲۰ ۲.۵. خلط زمینه و سبب نزول آیات
- ۱۲۰ ۳.۵. مخالفت ادعای مذکور با روایات
- ۱۲۲ ۴.۵. نارسا بودن ادعای مذکور در اثبات تاریخ مندی آیات
- ۱۲۲ ۶. تقسیم آموزه های قرآن به عرضی و ذاتی
- ۱۲۲ اشاره
- ۱۲۵ ۱.۶. بنای سست و بی بنیان ادعای مذکور
- ۱۲۷ ۲.۶. نامشخص بودن معیار تفکیک عرضی و ذاتی
- ۱۲۸ ۳.۶. نسبت دین با اهداف و غایات آن
- ۱۲۸ ۴.۶. خلط ذاتیات دین با مقصود بالذات از دین
- ۱۲۹ ۵.۶. خلط ذاتی و عرضی دین با ذاتی و عرضی دین مداری
- ۱۳۰ ۶.۶. تلازم متن دین با غایات و مقاصد آن

- ۷.۶. تعارض عرضیات با فلسفه وحی ۱۳۱
- ۸.۶. نفی لزوم پایبندی به عمل صالح ۱۳۱
- ۹.۶. تضاد عرضیات با مصالح و مفاسد ذاتی احکام ۱۳۴
- ۱۰.۶. تضاد با نص صریح آیات و روایات ۱۳۶
- ۱۱.۶. تفاوت مبحث ذاتیات و عرضیات با مبحث اهم و مهم ۱۴۰
۷. تأثیرپذیری قرآن از حوادث زمان نزول ۱۴۱
- اشاره ۱۴۱
- ۱.۷. وجود قرآن مقدم بر وقوع حوادث ۱۴۲
- ۳.۷. عدم تخصیص عام با خصوصیت مورد ۱۴۵
- ۴.۷. مخالفت با روایات ۱۴۷
- فصل چهارم : مبنای دلالت شناختی تاریخ مندی قرآن ۱۵۱
- اشاره ۱۵۱
- گفتار اول : بررسی دیدگاه فائلین به سیالیت دلالت قرآن ۱۵۳
- اشاره ۱۵۳
۱. تعیین معنای متن و امکان فهم آن ۱۵۷
۲. هسته های ثابت معنایی ۱۵۸
۳. تفاوت تغییر معنای متن با توسعه و تعمیق معرفت ۱۵۹
۴. موضوع له در اسماء عام ۱۶۰
۵. خلط بین شرح اللفظ و حقیقت شیء ۱۶۱
۶. تفاوت انتقال دلالی با انحراف دلالی ۱۶۲
۷. عدم سرایت معنای انتقالی به متون سابق ۱۶۳
۸. انکار امر واقع ۱۶۳
۹. سد باب مفاهمه ۱۶۳
۱۰. ابهام در اصل ایده ۱۶۴
۱۱. تفاوت بین معنای مراد مؤلف و «معنا برای ما» ۱۶۴
۱۲. امتناع دستیابی به دین واقعی ۱۶۶

۱۳. بشری شدن دین - - - - - ۱۶۷
۱۴. هرج و مرج دینی - - - - - ۱۶۷
۱۵. عدم لزوم پایبندی به دین - - - - - ۱۶۸
۱۶. مخالفت با آیات قرآن، اخبار متواتر و اجماع علمای دینی - - - - - ۱۶۸
- گفتار دوم : تاریخ مندی فهم قرآن و نقد آن - - - - - ۱۶۹
- اشاره - - - - - ۱۶۹
۱. نادرستی ضرورت دخالت پیش فرضها - - - - - ۱۶۹
۲. عدم امکان فهم ثابت و پایدار برای یک مفسر - - - - - ۱۷۰
۳. عدم امکان فهم یکسان برای دو یا چند مفسر - - - - - ۱۷۰
۴. لزوم تغییر فهمها متناسب با تغییر پیش فرض ها - - - - - ۱۷۱
۵. مسأله پیش فرض های نقیض یا متضاد - - - - - ۱۷۱
۶. حیطه دخالت هر پیش فرض - - - - - ۱۷۲
۷. پیش فرض ها و علم حضوری - - - - - ۱۷۳
۸. عدم دلیل بر مدعا - - - - - ۱۷۳
۹. تفاوت توسعه معرفت با تغییر معرفت - - - - - ۱۷۳
- فصل پنجم : بررسی علل تاریخ مندی قرآن - - - - - ۱۷۵
- اشاره - - - - - ۱۷۵
- گفتار اول : شبهات خطاپذیری قرآن در علوم طبیعی - - - - - ۱۷۸
۱. آسمان های هفت گانه - - - - - ۱۷۸
۲. خلقت شش روزه عالم - - - - - ۱۸۰
۳. خروج منی از بین صلب و ترائب - - - - - ۱۸۱
۴. خبط، نتیجه تماس شیطان با انسان - - - - - ۱۸۳
- گفتار دوم : اعجاز علمی قرآن - - - - - ۱۸۵
۱. اهمیت موضوع - - - - - ۱۸۵
۲. چند پاسخ به یک شبهه - - - - - ۱۸۷
۳. مواردی از اعجاز علمی قرآن - - - - - ۱۸۸

- ۱۸۸ اشاره
- ۱۸۹ ۱.۳. کیفیت خلقت آسمانها و زمین
- ۱۹۲ ۲.۳. توسعه دائمی آسمانها
- ۱۹۳ ۳.۳. سرانجام جهان و بازگشت به حالت اولیه
- ۱۹۵ ۴.۳. سختی تنفس در ارتفاع بالا
- ۱۹۶ ۵.۳. آسمانها در خدمت بشریت
- ۱۹۷ ۶.۳. مراحل رشد جنین انسان
- ۱۹۹ ۷.۳. حرکت خورشید در فضا
- ۱۹۹ ۸.۳. ملتهب و شعله ور بودن خورشید
- ۲۰۰ ۹.۳. بادهای، عامل لقاح و باروری ابرها
- ۲۰۱ ۱۰.۳. امواج درونی دریاها (سونامی)
- ۲۰۲ ۱۱.۳. دریاهای شور و شیرین
- ۲۰۳ ۱۲.۳. نیروی جاذبه زمین
- ۲۰۴ ۱۳.۳. حرکت زمین
- ۲۰۵ ۱۴.۳. زوجیت عام در تمام اشیا
- ۲۰۶ ۱۵.۳. آب منشأ حیات هر موجود زنده
- ۲۰۶ ۱۶.۳. کوهها عامل ثبات و استواری زمین
- ۲۰۷ ۱۷.۳. پوشش هوایی، محافظ زمین
- ۲۰۸ ۱۸.۳. تنظیم دقیق اندازه ها و ایجاد تعادل مطلق در جهان خلقت
- ۲۱۲ ۱۹.۳. تنظیم دقیق ریزترین اجزای تشکیل دهنده عالم
- ۲۱۶ گفتار سوم : شبهات تناسب لحن گفتاری قرآن با زمان نزول
- ۲۱۶ ۱. تأثیرگذاری فرهنگ زمانه بر قرآن
- ۲۱۶ اشاره
- ۲۱۷ ۱.۱. رعایت زبان قوم، نشانه کمال
- ۲۱۹ ۲.۱. تغییر ماهیت معنایی الفاظ توسط قرآن
- ۲۲۰ ۲. طرح موضوعات ملموس برای اعراب

- ۲۲۱ ۳. ذکر اسامی خاصی چون ابولهب، لات، عزی و... ..
- ۲۲۱ اشاره
- ۲۲۲ ۱.۳. تجرید حوادث از خصوصیات و جزئیات
- ۲۲۲ ۲.۳. قرآن امری متقدم بر حوادث
- ۲۲۳ ۳.۳. بی سرانجامی اعتماد به گزاره های شرطی
- ۲۲۶ ۴. تاریخ مندی پاداش های اخروی در قرآن
- ۲۲۶ اشاره
- ۲۲۶ ۱.۴. عدم ملازمه این بحث با تاریخ مندی قرآن
- ۲۲۷ ۲.۴. وجود پاداش های عام در قرآن
- ۲۲۸ ۳.۴. عدم اختصاص پاداش ها به قوم خاص
- ۲۲۹ ۴.۴. تناقض درونی این شبهه
- ۲۳۰ گفتار چهارم : شبهات تناسب محتوایی آیات با معتقدات عصر نزول
- ۲۳۰ اشاره
- ۲۳۰ ۱. عدم صلاحیت علم تجربی برای اثبات یا نفی امور ماورایی
- ۲۳۰ ۲. لزوم بیان حقایق
- ۲۳۱ ۳. خلط مباحث وجودشناختی با مباحث زبان شناختی
- ۲۳۱ ۴. خروج لوازم معنا از معنای لفظی
- ۲۳۲ ۵. قرآن عاری از خرافات جاهلی
- ۲۳۴ ۶. تشکیک در صدق پذیری معرفتی سایر گزاره های قرآنی
- ۲۳۴ ۷. تأثیر پذیری از نگرش مادی
- ۲۳۵ ۸. تناقض درونی شبهه
- ۲۳۷ گفتار پنجم : شبهات تناسب احکام شرعی با شرایط عصر نزول
- ۲۳۷ ادعای تاریخ مند بودن احکام مربوط به زنان
- ۲۳۷ اشاره
- ۲۳۷ ۱. گفته ای بدون دلیل
- ۲۳۷ ۲. تفکیک ناموجه

- ۲۳۸ ۳. حقوق مساوی، نه حقوق مشابه
- ۲۴۰ ۴. رسوایی نظریه های مخالفان
- ۲۴۲ ۵. وظایف اختصاصی مردان در اسلام
- ۲۴۳ ۶. خلط بین جنسیت و عناوین نسبی
- ۲۴۳ ۷. توضیحاتی درباره تفاوت دیه زن و مرد
- ۲۴۴ ۸. مراعات حال زنان در مسئله دیه
- ۲۴۵ ۹. پارادوکس در استدلال
- ۲۴۷ نتیجه گیری
- ۲۴۹ منابع و مأخذ
- ۲۶۱ درباره مرکز

نقد مبانی تاریخ مندی قرآن

مشخصات کتاب

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا

سرشناسه: عرب صالحی، محمد، 1342-

عنوان و نام پدیدآور: نقد مبانی تاریخ مندی قرآن/ محمد عرب صالحی؛ تهیه کننده مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات (حوزه های علمیه).

مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه، 1397.

مشخصات ظاهری: 240 ص.

شابک: 978-600-7550-915

وضعیت فهرست نویسی: فیپا

یادداشت:

موضوع:

موضوع: قرآن -- تاریخمندی

Qur'an -- *Historicity

قرآن -- تاریخمندی -- ردیه ها

Qur'an -- *Historicity -- Controversial literature

شناسنامه افزوده: حوزه علمیه قم. مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات

شناسنامه افزوده: مرکز مدیریت حوزه های علمیه

رده بندی کنگره: 1397 7 36ع/BP72

رده بندی: دیویی: 297/19

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ص: 1

اشاره

تقد مبانی تاریخ مندی قرآن

محمد عرب صالحی

ص: 3

شماره کتابشناسی ملی: 5204882

تقد مبانی تاریخ مندی قرآن

نویسنده: محمد عرب صالحی (عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

تهیه کننده: مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات (حوزه های علمیه)

ناشر: مرکز مدیریت حوزه های علمیه

چاپ:

شمارگان: 1000 نسخه

قیمت:

شابک: 978-600-7550-915

تلفن: 025-37737217

تلفکس: 025-37737213

آدرس: قم - خیابان شهدا (صفائیه) - کوچه شماره 37 - پلاک 16

مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات (حوزه های علمیه)

ص: 4

مقدمه...13

فصل اول: کلیات

گفتار اول: توضیح مفردات موضوع...17

1. تاریخ مندی...17

2. تاریخی نگری...17

3. رابطه تاریخ مندی و تاریخی نگری...19

گفتار دوم: مبانی و علل قول به تاریخ مندی قرآن...20

1. مبانی قول به تاریخ مندی قرآن...20

مبنای منشأ شناختی...20

مبنای انسان شناختی...20

مبنای وحی شناختی...22

مبنای دلالت شناختی...23

مبنای کارکردشناختی...23

2. علل قول به تاریخ مندی قرآن...25

گفتار سوم: پیشینه و خاستگاه قول به تاریخ مندی قرآن...27

1. مسئله ای وارداتی و غیر بومی...27

2. پیشینه در ایران...31

3. پیشینه در جهان عرب...33

فصل دوم: بررسی مبنای انسان شناختی تاریخ مندی قرآن

گفتار اول: بررسی و نقد دیدگاه قائلین به تاریخ مندی انسان...39

1. ادعای بدون دلیل...42

2. عدم توجه به استعدادها و توانایی های انسان...42

ترکیب وجودی انسان...42

علم حضوری، امری فراتاریخ...44

قدرت انسان و فیض خداوند...45

توانایی علمی و ظرفیت فهم انسان...47

تمایل فطری انسان به بی نهایت...48

تفاوت تغییر با تکامل...49

3. حیثیت های ثابت انسان...49

4. نشانه های وجود فطرت واحد در انسان ها...51

گفتار دوم: تبیین دیدگاه اسلام درباره شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم...54

1. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم انسانی فرا تاریخ...54

2. تلقی لفظ و معنای قرآن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم...55

3. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شاهد بر اعمال بندگان...57

4. اخبار غیبی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم...58

5. مبارزه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرهنگ غلط جاهلی...60

گفتار سوم: شبهات ناشی از مبنای انسان شناختی...62

1. وحی الهی و ظرفیت نبوی...62

قصور دلیل از اثبات مدعا...62

توان بالای علمی انسان در فهم قرآن...63

توان علمی و قابلیت توسعه...63

مغالطه ای آشکار...63

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حضور دائم...63

ص: 6

2. انعکاس حالات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در قرآن...64

مغالطه ای آشکار...65

فصاحت قرآن...65

فصل سوم: بررسی مبنای وحی شناختی تاریخ مندی قرآن

گفتار اول: بررسی و نقد دیدگاه قائلین به تاریخ مندی وحی...70

نقد نظریه تاریخ مندی وحی...71

1. ابهام در دیدگاه...72

2. خلط بین انگیزه و انگیزه...73

3. مبدا ثابت، مقصد واحد و تبدیل ناپذیر...73

گفتار دوم: شبهات ناشی از مبنای وحی شناختی...75

1. عدم پاسخ گویی قرآن به متغیرات و مسائل نوپدید...75

وجود مکانیزم پاسخگویی دائمی به تمام مسائل در قرآن...76

مغالطه ای آشکار...79

2. مکاشفات دینی جدید...80

ادعایی فراتر از ظرفیت...81

تأویل بطون قرآن...81

تام بودن مکاشفه محمدیه...83

خصوع عرفا در برابر قرآن...84

3. خالی بودن قرآن از عرفان...86

قران لبریز از عشق بین عبد و معبود...86

اذعان عرفا به غنای عرفانی قرآن...89

4. تاریخ مندی نمازهای پنج گانه...91

خلط بین شرایط واجب و علل ایجاب...92

مخالفت با لسان شرع در باب نماز...93

مخالفت با روایات بیانگر علل تشریح نماز...94

اقتضای حکمت خداوند...96

مخالفت با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد...96

ص: 7

5. نقش سؤال های مردم در نزول آیات...97
- مخالفت ادعای مذکور با تفسیر مفسران...99
- خلط زمینه و سبب نزول آیات...102
- مخالفت ادعای مذکور با روایات...102
- نارسا بودن ادعای مذکور در اثبات تاریخ مندی آیات...104
6. تقسیم آموزه های قرآن به عرضی و ذاتی...104
- بنای سست و بی بنیان ادعای مذکور...107
- نامشخص بودن معیار تفکیک عرضی و ذاتی...109
- نسبت دین با اهداف و غایات آن...110
- خلط ذاتیات دین با مقصود بالذات از دین...110
- خلط ذاتی و عرضی دین با ذاتی و عرضی دین مداری...111
- تلازم متن دین با غایات و مقاصد آن...112
- تعارض عرضیات با فلسفه وحی...113
- نفي لزوم پایبندی به عمل صالح...113
- تضاد عرضیات با مصالح و مفسد ذاتی احکام...119
- تضاد با نص صریح آیات و روایات...118
- تفاوت مبحث ذاتیات و عرضیات با مبحث اهم و مهم...122
7. تأثیر پذیری قرآن از حوادث زمان نزول...124
- وجود قرار بر وقوع حوادث...124
- شواهد نافی تلازم بین حوادث و نزول آیات...126
- عدم تخصیص عام با خصوصیت مورد...127

فصل چهارم: مبنای دلالت شناختی تاریخ مندی قرآن

گفتار اول: بررسی دیدگاه قائلین به سیالیت دلالت قرآن...136

1. تعیین معنای متن و امکان فهم آن...160

2. هسته های ثابت معنایی...141

ص: 8

3. تفاوت تغییر معنای متن با توسعه و تعمیق معرفت...142

4. موضوع له در اسماء عام...143

5. خلط بین شرح اللفظ و حقیقت شیء...144

6. تفاوت انتقال دلالی با انحراف دلالی...145

7. عدم سرایت معنای انتقالی به متون سابق...146

8. انکار امر واقع...146

9. سد باب مفاهمه...146

10. ابهام در اصل ایده...147

11. تفاوت بین معنای مراد مؤلف و «معنا برای ما»...147

12. امتناع دستیابی به دین واقعی...149

13. بشری شدن دین...150

14. هرج و مرج دینی...150

15. عدم لزوم پایبندی به دین...151

16. مخالفت با آیات قرآن، اخبار متواتر و اجماع علمای دینی...151

گفتار دوم: تاریخ مندی فهم قرآن و نقد آن...152

1. نادرستی ضرورت دخالت پیش فرض ها...152

2. عدم امکان فهم ثابت و پایدار برای یک مفسر...153

3. عدم امکان فهم یکسان برای دو یا چند مفسر...154

4. لزوم تغییر فهمها متناسب با تغییر پیش فرض ها...154

5. مسأله پیش فرض های نقیض یا متضاد...155

6. حیطة دخالت هر پیش فرض...155

7. پیش فرض ها و علم حضوری...156

8. عدم دلیل بر مدعا...156

9. تفاوت توسعه معرفت با تغییر معرفت...156

ص: 9

فصل پنجم: بررسی علل تاریخ مندی قرآن

گفتار اول: شبهات خط‌پذیری قرآن در علوم طبیعی...162

1. آسمان‌های هفت‌گانه...162

2. خلقت شش‌روزه عالم...164

3. خروج منی از بین صلب و ترائب...165

4. خبط، نتیجه تماس شیطان با انسان...167

گفتار دوم: اعجاز علمی قرآن...169

1. اهمیت موضوع...169

2. چند پاسخ به یک شبهه...171

3. مواردی از اعجاز علمی قرآن...172

کیفیت خلقت آسمانها و زمین...173

توسعه دائمی آسمان‌ها...176

سرانجام جهان و بازگشت به حالت اولیه...177

سختی تنفس در ارتفاع بالا...179

آسمان‌ها در خدمت بشریت...180

مراحل رشد جنین انسان...181

حرکت خورشید در فضا...183

ملتهب و شعله‌ور بودن خورشید...183

بادها، عامل لقاح و باروری ابرها...184

امواج درونی دریاها (سونامی)...185

نیروی جاذبه زمین...187

حرکت زمین...188

زوجیت عام در تمام اشیا...189

آب منشأ حیات هر موجود زنده...190

کوهها عامل ثبات و استواری زمین...190

ص: 10

پوشش هوایی، محافظ زمین...191

تنظیم دقیق اندازه ها و ایجاد تعادل مطلق در جهان خلقت...192

تنظیم دقیق ریز ترین اجزای تشکیل دهنده عالم...197

گفتار سوم: شبهات تناسب لحن گفتاری قرآن با زمان نزول...200

1. تأثیر گذاری فرهنگ زمانه بر قرآن...200

رعایت زبان قوم، نشانه کمال...201

تغییر ماهیت معنایی الفاظ توسط قرآن...203

2. طرح موضوعات ملموس برای اعراب...204

3. ذکر اسامی خاصی چون ابولهب، لات، عزی و...205

تجريد حوادث از خصوصیات و جزئیات...206

قرآن امری متقدم بر حوادث...206

بی سرانجامی اعتماد به گزاره های شرطی...207

4. تاریخ مندی پاداش های اخروی در قرآن...210

عدم ملازمه این بحث با تاریخ مندی قرآن...210

وجود پاداش های عام در قرآن...211

عدم اختصاص پاداش ها به قوم خاص...212

تناقض درونی این شبهه...213

گفتار چهارم: شبهات تناسب محتوایی آیات با معتقدات عصر نزول...214

1. عدم صلاحیت علم تجربی برای اثبات یا نفی امور ماورایی...214

2. لزوم بیان حقایق...214

3. خلط مباحث وجودشناختی با مباحث زبان شناختی...215

4. خروج لوازم معنا از معنای لفظی...215

5. قرآن‌عاری از خرافات جاهلی...216

6. تشکیک در صدق‌پذیری معرفتی سایر گزاره‌های قرآنی...218

7. تأثیر‌پذیری از نگرش مادی...218

8. تناقض درونی شبهه...219

ص: 11

گفتار پنجم: شبهات تناسب احکام شرعی با شرایط عصر نزول...221

ادعای تاریخ مند بودن احکام مربوط به زنان...221

1. گفته ای بدون دلیل...221

2. تفکیک ناموجه...221

3. حقوق مساوی، نه حقوق مشابه...222

4. رسوایی نظریه های مخالفان...224

5. وظایف اختصاصی مردان در اسلام...226

6. خلط بین جنسیت و عناوین نسبی...227

7. توضیحاتی درباره تفاوت دیه زن و مرد...227

8. مراعات حال زنان در مسئله دیه...228

9. پارادوکس در استدلال...229

نتیجه گیری...231

منابع و مأخذ...233

ص: 12

قرآن به عنوان جامع ترین کتاب آسمانی، بر آخرین پیغمبر الهی حضرت محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد، تا تمام آنچه را که بشر در مسیر سعادت و کمال خویش نیازمند آنهاست، به او بنمایاند و پاسخ گوی شئون فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی او باشد. بر این اساس، فهم زبان قرآن از جایگاه ویژه ای برخوردار است و عدم آشنایی با آن، می تواند زمینه ساز انحراف در مسیر فهم کلام الهی و نیز تنزل جایگاه بلند قرآن گردد؛ چنان که عدم توجه به رسالت هدایت گری قرآن و فلسفه وجودی اسالیب مختلف بیانی در همین راستا، منشأ پیدایش تفکر تاریخ مندی آموزه های دینی خصوصاً قرآن گردیده است.

دیدگاه تاریخ مندی قرآن که در یکی دو سده اخیر از ناحیه نومعتزلیان مطرح و تبلیغ گردیده، برون دادی از نگاه جزیره ای به محتوای قرآن است که مدعیان با استناد به اموری از قبیل عربی بودن زبان قرآن و تأثیر پذیری آن از فرهنگ عربی زمانه، در صدد اثبات آن بر آمده اند. البته بدیهی است هرگاه علم گرایی و گرایش های سکولاریستی از مبانی تفکر نواعترال بوده و تلاش آنان در تفسیر آموزه های دینی و قرآنی مبتنی بر دستاوردهای علمی باشد، نباید رویکرد آنها به تاریخ مندی قرآن را امری دور از انتظار دانست.

اکنون آن چه ضروری است، طرح عالمانه این دیدگاه، نقد و بررسی مبانی و ادله آنها، تبیین دیدگاه حق و نیز پاسخ به شبهات القایی است تا حقیقت امر در یک فضای علمی مناسب، روشن و واضح گردد.

کتابی که پیش روی شما فرهیخته گرامی است، پژوهشی در همین راستاست که از طرف مرکز مطالعات و پاسخگویی به شبهات و به قلم نویسنده محترم حجت الاسلام محمد عرب صالحی (عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) به رشته تحریر در آمده و در پنج فصل تنظیم گردیده است. فصل اول مشتمل بر مفهوم شناسی، خاستگاه، پیشینه و مبانی مختلف تاریخ مندی است؛ در فصل دوم مبانی انسان شناختی تاریخ مندی قرآن و شبهات القایی از سوی قائلین، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. فصل بعدی به نقد مبانی وحی شناختی و فصل چهارم به نقد مبانی معرفت شناختی این دیدگاه پرداخته و به شبهاتی که منشأ دیدگاه تاریخ مندی گردیده در فصل انتهایی پاسخ داده شده است.

در این مجال بر خویش لازم می دانم از تلاش های همه عزیزان در به ثمر رسیدن این اثر، خصوصاً محقق محترم و حجج اسلام آقایان سیدرضا مؤدب و مهدی رستم نژاد (ارزیابان علمی) و حسن رضا رضایی مدیر گروه قرآن و حدیث مرکز، تقدیر و تشکر نمایم.

حسن رضایی مهر

رئیس مرکز مطالعات و پاسخ گویی به شبهات - حوزه های علمیه

ص: 14

فصل اول : کلیات

اشاره

ص: 15

1. تاریخ مندی

تاریخ مندی، زمانمندی و تاریخی بودن، عناوین و صفاتی هستند که به هر چه الصاق شوند، بر موقتی و عرضی بودن آن شیء دلالت می کنند. شیء تاریخ مند، زاییده شرایط خاصی است؛ از این رو، تنها در همان شرایط، کارآمد است؛ یعنی در زمان یا مکان یا شرایط دیگر، اصلا کارایی ندارد یا کارایی اصلی خود را از دست می دهد و به شیء متفاوتی تبدیل می شود. کسانی که قائل به تاریخمندی دین، قرآن یا پاره ای از آموزه های دینی هستند نیز همین معنا را اراده کرده اند؛ به این معنا که آنها را ساخته شرایط تاریخی می دانند یا حداقل، وجود آن شرایط را در کیفیت و کمیت کارآمدی آنها مؤثر می بینند. از این رو معتقدند که لزوما و در اثر مرور زمان باید جایگزین دیگری برای آنها در نظر گرفت.

به عنوان مثال، اشیائی که در موزه نگه داری می شوند مربوط به زمان گذشته هستند و در آن زمان، به تناسب و اقتضای شرایط خاصی به وجود آمده و در آن فضا کارآمدی داشته اند، اما امروزه فقط یک اثر تاریخی محسوب می شوند که صرف حکایتگر تاریخ گذشته و فاقد کارایی اند و جای خود را به آثار نو و به روز داده اند.

2. تاریخی نگری

هیستوریسیزم⁽¹⁾ یا تاریخی نگری، به معنای نگرش تاریخی به پدیده ها و

ص: 17

حوادث مربوط به انسان و علوم انسانی است. این اصطلاح در دیدگاه متأخر (1)، نگرش تاریخی به ذات انسان و عقل و فهم او را هم شامل می‌شود. براساس این معنا، هر چیز، از جمله فهم انسان، زاییده و محصول شرایط تاریخی و اوضاع و احوال پیشینی و پیرامونی است، محصور در آنهاست، تنها در همان ظرف قابل تبیین است و قابل تسری به زمان‌های دیگر نیست. همچنین از این منظر، هر انسانی محدود به شرایط ویژه خود است، پیشینه و پسینه او متفاوت از هر انسان دیگر است، توانایی فرارفتن از این محیط را ندارد، چون جزء ذات اوست و کسی یارای فرارفتن از ذات خود را ندارد. (2)

بر اساس این مبنا، افراد مجبورند در محدوده تاریخی خود، بیندیشند و عمل کنند و امیدی برای خروج از این محدودیت‌ها و قدم نهادن در موقعیت دیگران وجود ندارد. (3)

از سوی دیگر، طبق این دیدگاه، انسان ذات ثابتی ندارد، دائماً در حال تغییر است، هرگز به یقین و حکم یقینی نمی‌رسد، تمام علم و فهم او محصور در تاریخ و متأثر از آن است، محدود و موقت است و قوانین زندگی اش محصول تاریخ هستند (4). فرهنگ، اخلاق، ارزش‌ها، علوم انسانی و هر آنچه در رابطه با انسان است نیز، بالتبع، اموری سیال و متغیرند که مطابق شرایط و اوضاع و احوال تاریخی، لزوماً متحول می‌شوند.

ص: 18

1- منظور، تاریخی‌نگری فلسفی است که دیدگاه هیدگر در کتاب *Being and Time* و گادامر در کتاب *Truth and Method* است. طبق این دیدگاه، نه تنها شرایط تاریخی و پیرامونی در نحوه فهم انسان اثر می‌گذارند، بلکه فهم و عقل انسان، ذات تاریخی است و این تأثیر و تأثرات ضروری اوست. برای مطالعه بیشتر، رک: نگارنده، تاریخی‌نگری و دین

2- Carl, Page, *Philosophical Historicism and...*, p 48-51

3- Ibid, p81

4- Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p 443-444

3. رابطه تاریخ مندی و تاریخی نگری

تاریخی نگری اسم یک مکتب فکری فلسفی، و تاریخ مند بودن، وصف امور و اشیاء است. تاریخ مندی یکی از نتایج مکتب تاریخی نگری است و هر آنکه پیرو این مکتب است، انسانی علوم انسانی، فرهنگ، اخلاق و حتی دین و مذهب را تاریخ مند می داند، البته قائلین به تاریخ مندی قرآن لزوما پیرو این مکتب نیستند و چه بسا کسی تاریخی نگر نباشد اما به دلایل دیگری، قرآن را تاریخ مند بدانند.

ص: 19

به اعتقاد نویسنده و براساس تتبعات و تحقیقات چندساله ای که در موضوع تاریخ مندی دین و قرآن داشته، می توان همه شبهات و مطالب مطرح شده در این زمینه را در شش محور اساسی تقسیم بندی کرد که ذیل هر کدام از محورها، دهها شبهه قابل طرح و پاسخ گویی است.

1. مبانی قول به تاریخ مندی قرآن

1.1. مبانی منشأ شناختی

شبهاتی که در این حوزه وارد شده، ناشی از نوع نگاه به اساس دین است؛ به این معنا که منشأ دین، تاریخی و زمینی قلمداد می شود، نه الهی و ماورائی. در نتیجه، کتب آسمانی ادیان نیز ساخته و پرداخته دست بشر و تابع شرایط تاریخی دانسته می شود. اگرچه این موضوع، مباحث فراوانی را در دل خود جای داده، اما چون بالاصاله مربوط به تاریخ مندی اصل دین است نه قرآن، در این کتاب به آن پرداخته نمی شود. برای مطالعه در این زمینه می توان به کتبی که مؤلفان مسلمان یا غیر مسلمان تحت عنوان «فلسفه دین» نگاشته اند، مراجعه کرد. (1)

2.1. مبانی انسان شناختی

نوع نگاه به انسان و ماهیت و ظرفیت و استعدادهای او نیز در برخی موارد، منشأ قول به تاریخ مندی قرآن شده است. در این نوع نگاه، فرقی بین پیامبران علیهم السلام و سایر انسان ها از حیث تاریخ مند بودن نیست؛ گرچه تفاوت ظرفیت وجودی آنها پذیرفته می شود.

صاحبان این اندیشه، هم انسان را از حیث ماهیت، موجودی محدود و تاریخی، و هم فهم او از وحی الهی را تاریخی و بشری می دانند و معتقدند که

ص: 20

1- رک: علی اکبر صادقی رشاد، فلسفه دین و جان هیگ، فلسفه دین.

بشری شدن وحی، لازمه انتقال آن از خدا به انسان است. بدیهی است که این مبنا توقف بر مبنای اول ندارد؛ یعنی، چه بسا انسانی منشأ دین را خداوند متعال بداند، اما از آنجا که بشر را واسطه انتقال دین به زمین قلمداد می کند و بشر هم در نگاه او محدود و خطاپذیر است، قرآن را هم محدود به شرایط انسان تاریخی ببیند.

به عبارت دیگر، معتقدین به این دیدگاه، بشر و فهم او را، حتی اگر پیامبر باشد، لزوماً تاریخ مند و محدود به شرایط مکانی، زمانی، فرهنگی و در نتیجه خطاپذیر می دانند. به اعتقاد آنان، قرآن نیز که محصول فهم این بشر است، امری تاریخ مند، بشری و خطاپذیر است؛ زیرا وحی الهی برای آنکه برای بشر قابل فهم باشد، به ناچار باید در قالب بشری ریخته شود و ضرورتاً رنگ و بوی بشری بگیرد و الا امکان تلقی و فهم آن برای بشر وجود ندارد، حتی اگر آن بشر، نبی باشد. نبوت، بشر را به مافوق بشر تبدیل نمی کند و از آن جا که هر آن چه بشری باشد قطعاً تاریخ مند خواهد بود، قرآن نیز تاریخ مند است. این دیدگاه از آموزه های محوری هرمنوتیک فلسفی و هیستوریسیزم فلسفی است و بسیاری از نواعترالیان، مثل سروش و ابوزید، مکرراً آن را بیان کرده اند (1).

در واقع، این گروه، ارتباط بشر با وحی محض را ناممکن می دانند و معتقدند که وحی الهی تا بشری نشود، برای انسان قابل درک نیست؛ و این نه تقصیر خداوند، که به جهت قصور ذاتی انسان است.

مبنای انسان شناختی تاریخ مندی قرآن، گاهی ناظر به مخاطب عام زمان نزول قرآن است یعنی خصوصیات، نیازها، آداب و رسوم، فرهنگ و خلیات

ص: 21

1- ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 21 و متن مصاحبه وی با میشل هو بینک؛ ابوزید، معنای متن، ص 123؛ همو، نقد گفتمان دینی، ص 155 و همو، محمد و آیات الهی، ص 54 (گفتگو با اکبر گنجی).

مردم آن زمان را بر چگونگی محتوای وحی مؤثر می‌داند. از آنجا که این موضوع، مربوط به واقعیت‌های زمان نزول است، در مبنای وحی شناختی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

1.3. مبنای وحی شناختی

در این نگاه، حتی اگر پذیرفته شود که وحی، منشأ الهی دارد و پیامبر هم وحی خالص و ناب را از خدا اخذ، و همان را به انسان‌ها منتقل کرده است، اما محتوای وحی، تابع شرایط تاریخی انگاشته می‌شود؛ به نحوی که اگر شرایط تاریخی زمان نزول به گونه‌ای دیگر بود، وحی نیز دگرگون می‌شد.

مطابق این مبنا، فارغ از این که گیرنده وحی، انسان تاریخی باشد یا انسان فراتاریخ، نحوه شکل‌گیری محتوای آن، متأثر از وقایع و حوادث زمان نزول است. به عبارت دیگر، وحی در پاسخ به واقعیت‌های عینی زمان نزول، شکل گرفته و سپس نازل شده است؛ نه این که کتابی از پیش آماده، به تدریج نازل شده باشد.

در نتیجه، وحی، متناسب با همان شرایط و پاسخ‌گوی همان مسائل است و اگر آن واقعیت‌ها نبود یا به نحو دیگری بود، قرآن هم به همان نسبت تغییر می‌کرد. بنابر این، قرآن فقط پاسخ‌گوی مسائل زمان نزول است و در شرایط جدید، وحی باید با تجربه دینی جدید عالمان و نوایغ، نو شود و وحی سابق به تاریخ پیوندد.

بحث تأثیر فرهنگ زمانه، خصوصیات، نیازها، آداب و رسوم، فرهنگ و خلیقات مردم در کیفیت شکل‌گیری قرآن، بخش وسیعی از شبهات را به خود اختصاص داده است. تأثیر شرایط جغرافیایی در تشریح احکام در قرآن، تأثیر سؤالات مردم در کیفیت و کمیت تشریح احکام و... از شبهات مطرح در این زمینه است.

براساس این نگاه، بر فرض بی اثر بودن مبانی پیشین در اصل نزول قرآن، از آنجا که معنای متون، سیال و تاریخی هستند، آنچه در ابتدا وحی شده است، باقی نخواهد ماند و به دنبال تغییر شرایط تاریخی، متغیر خواهد شد. در این نگاه، هر متنی با ورود به فرهنگ های جدید، ضمن تأثیر در آنها، متأثر هم می شود و رنگ و بوی آن فرهنگ را می گیرد و آن را به فرهنگ بعدی منتقل می کند و این چرخه ادامه دارد تا جایی که آرام آرام، معنای جدیدی پیدا می کند.

این مبنا گاهی در قالب معرفت شناسی نیز ظهور می کند و آنچه از متون دینی را که در دست بشر باقی است، معرفت بشری از منابع وحی می خواند، نه وحی خالص؛ در نتیجه این ادعا، آنچه نصیب انسان شده، وحی تاریخی است. به عبارت دیگر، اگر چه متن قرآن و روایات در دسترس بشر است، اما کسی نیست که معنای واقعی آنها را بیان کند. آنچه از قرآن می فهمیم، فهم خود ماست، نه مفهوم واقعی قرآن؛ زیرا پیش فرض های ما بر فهم قرآن تأثیر دارد. لذا آنچه از دین در اختیار ماست، در محدوده فهم بشری است و فهم بشر تاریخی، نسبی، محدود و خطاپذیر است. این بحث را می توان تحت عنوان «مبنای معرفت شناختی تاریخ مندی قرآن» به طور جداگانه نیز مطرح کرد.

5.1. مبنای کارکردشناختی

براساس این نگاه، حتی اگر بپذیریم که وحی ناب و خالص در دست بشر است، لکن کارایی آن مخصوص زمان محدودی است؛ بنابراین، برای زمان های دیگر کارآمد نیست و باید امور دیگری جایگزین آن شود. امروزه این دیدگاه که حوزه وسیعی از شبهات را در خود جای داده است هم توسط مستشرقین و هم توسط برخی از روشنفکران مسلمان، ترویج می شود و بر این باور است که در دنیای مدرن، دین و قرآن، کارایی خود را از دست

داده اند و بشر امروز به واسطه نبوغ فکری و رشد عقلانی خود، دیگر نیازی به دین و آموزه های دینی ندارد. طبق این نظر، حتی اگر آموزه های دینی منشأ الهی داشته و بدون انحراف و آمیختگی با فرهنگ بشری به انسان رسیده باشند، تنها در اوضاع و شرایط خاص زمان حدوث آن کارایی دارند؛ لذا اگر فرضاً آن شرایط تکرار شود، مجدداً ادیان به صحنه زندگی بشر باز می گردند، اما در شرایط فعلی برای بشر کارآمد نیستند.

معتقدین به این دیدگاه، پایان عصر دین را اعلام کرده و بر این باورند که بشر مدرن با توجه به عقل مدرن خود، دیگر نیازی به آموزه های دینی ندارد. مثلاً البرت شوایتز(1) (1875-1965) آموزه های ادیان را الهی و غیر بشری دانسته، اما آنها را فراخور مخاطبان مستقیم و هم عصر نزول شان انگاشته است.

وی مسیحیت را دارای منشأ الهی می داند، اما معتقد است که آموزه های آن، متناسب؛ عصر عیسی است و در زمان ما کارایی ندارد.

از منظر او، عیسای تاریخی به جهانی تعلق داشته که افکار و نظریات رایج در آن، با افکار متداول در جهان ما کاملاً متفاوت بوده، از این رو نسبت به زمان ما کاملاً بیگانه است اما اگر به دنبال بهره مندی از دین او هستیم، باید آن «عامل روحانی» را که با همه جهان بینی ها رابطه یکسانی دارد، در تعلیماتش بیابیم(2).

ناگفته نماند که این دیدگاه درباره اسلام نیز وجود دارد و عده ای معتقدند که دین مألوف در جهان معاصر و حتی در کشور ما دیگر جاذبه ای ندارد و پاسخگوی مسائل معنوی انسانها نیست و حتی در بسیاری از موارد به

ص: 24

1- Albert Schweitzer

2- دان کیوپیت، دریای ایمان، ص 298-299.

انسانها ضرر می رساند. بنابراین از یک معنویت رهاشده از دین، سخن می گویند و حتی التزام به ارکان اصلی دین را ضروری نمی دانند. (1)

این مبنا نیز چون به تاریخ مندی اصل دین بر می گردد، از قلمرو این تحقیق خارج است و مباحث مستقلی می طلبد.

2. علل قول به تاریخ مندی قرآن

تا این جا سخن از مبانی و ادله قول به تاریخ مندی بود؛ اما در ادامه به علت یا علل این قول خواهیم پرداخت. فرق دلیل و علت این است که دلیل، واسطه در اثبات است و علت، واسطه در ثبوت. دلیل، یک ادعا را اثبات می کند؛ اما علت، منشأ پیدایش را بیان می دارد.

گروهی هستند که دلیلی برای اثبات تاریخ مندی قرآن ندارند؛ اما چون در فهم و تبیین برخی از آموزه ها و گزاره های قرآن در مانده اند، قائل به تاریخ مندی قرآن شده اند، مثلاً چون قرآن مسئله ای علمی مطرح کرده که در نظر آنان، مخالف یافته های علمی روز و موافق داشته های علمی زمان نزول قرآن است، نتیجه گرفته اند که قرآن تاریخ مند و تابع شرایط زمان نزول است.

ص: 25

1- این دیدگاه به طور خاص به آقای ملکیان نسبت داده شده است (رک: محمد مجتهد شبستری، روشنفکران دیندار، آری، روشنفکر دینی، نه، ص 36) اما در میان آثار وی عبارتی که صریح در این معنا باشد یافت نشد. شاید منشأ این نسبت را بتوان در این عبارات یافت: «اگر منظور شما این باشد که آیا کسی می تواند معنوی باشد و در عین حال به هیچ یک از ادیان رسمی جهان تعلق نداشته باشد و مثلاً یهودی، مسلمان یا مسیحی نباشد، جواب من آری است؛ به عبارت دیگر با این تعبیر یک انسان می تواند معنوی باشد و دیندار نباشد.» (مشتاقی و مهجوری، ص 277) و «شرط معنویت تعلق خاطر داشتن به یک دین و مذهب خاص نیست، ولی البته این شرط هم نیست که حتماً تعلق خاطر به هیچ دین و مذهب خاصی وجود نداشته باشد. به این جهت معنویت از نظر تعلق خاطر و عدم تعلق خاطر به یک دین خاص، بی اقتضا و لایبشرط است.» (نشریه کتاب هفته، مصاحبه با استاد ملکیان، ش 105).

چنان که ماهیت آسمان های هفت گانه که قرآن مکرر به آن اشاره کرده است برای آنان قابل فهم نیست و چون در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نظریه بطلمیوس در علم نجوم غالب بود و اعتقاد بر این بود که زمین، مرکز عالم است و فلک های هفت گانه، چون برگ های پیاز آن را احاطه کرده اند و بر محوریت آن می چرخند، مدعی شده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم متأثر از این دیدگاه که امروزه ابطال شده، مبحث آسمان های هفت گانه را در قرآن بیان کرده است. سپس از این مسئله نتیجه می گیرند که قرآن تابع شرایط تاریخی است. در حالی که اگر در فهم قرآن، راه صحیح را پیموده بودند، هرگز به چنین نتیجه ای نمی رسیدند. مواردی از این قبیل به همراه پاسخهای متقنی برای آنها، در بخش پایانی همین نوشتار آمده است.

بنابراین در این کتاب به بررسی و نقد شبهات در چهار حوزه از حوزه های شش گانه فوق (مبنای انسان شناختی، وحی شناختی، دلالت شناختی و علل قول به تاریخ مندی قرآن) خواهیم پرداخت.

ص: 26

1. مسئله ای وارداتی و غیربومی

ادعای برخی روشنفکران مسلمان در تأثیر پذیرفتن قرآن از فرهنگ زمانه، در نتیجه الگوبرداری از جریان «نقد تاریخی کتاب مقدس» و «قرآن پژوهی شرق شناسان» مطرح شد که البته جریان دوم، به دنبال فراگیر شدن جریان نخست رخ داد. نقد تاریخی کتاب مقدس از قرن هیجدهم میلادی و پس از پیدایش نهضت روشنگری آغاز شد.

در رویکرد شکلی، نقادان کتاب مقدس با مطالعات و بررسی های دقیق، تاریخ ادعایی نگارش کتب مقدس را به چالش کشیدند؛ مثلاً گفتند برخی قسمت های تورات هشتصد سال پس از حضرت موسی علیه السلام تدوین شده است (1)؛ بخشی همچون بیان نحوه مرگ موسی علیه السلام جزئیات عزاداری بر وی، محل دفن وی و حتی گم شدن مکان قبر او.

در باب 36 از سفر تثئیه می خوانیم: «پس موسی بنده خدا در آنجا به زمین موآب بر حسب قول مرد.» از این عبارت بر می آید که نگارنده به واسطه و با فاصله تاریخی، این خبر را نقل کرده است. درباره محل دقیق دفن او نیز آمده است: «احدی قبر او را تا امروز ندانسته است.» نویسنده این جمله باید دهها سال پس از موسی علیه السلام زندگی کرده باشد تا بتواند چنین ادعایی مطرح کند.

در جریان نقد تاریخی کتاب مقدس، نظیر این مباحث، با شدت بیشتری درباره انجیل (عهد جدید) در گرفت و در نتیجه آن، بسیاری از بخش های عهدین، گزارش های پسینی از سخنان حضرت موسی و عیسی علیهما السلام و نقل تاریخ و تحولات بعدی یهودیت و مسیحیت محسوب شد که اشخاصی آنها

ص: 27

را نگاشته و جزو کتاب مقدس قرار داده اند. لذا تلقی آن متون به عنوان متن یا ترجمه کامل سخنان پیامبران الهی علیهم السلام کنار گذاشته شد. محققین تصریح کردند که نویسندگان آن متون، از فرهنگ و ادبیات زمان خود متأثر بوده اند که نتایج آن در نگارش آن بخش ها جلوه کرده و برای اعتبار بخشیدن به آن بخش از محتوای عهدین، مدعی شده اند که خدا با دمیدن نفس یا روح الهی (الهام) نوشتن کتاب را هدایت کرده است (1).

نتایج جریان نقد تاریخی کتاب مقدس، برای بسیاری مقبول افتاد. برخی از همان افراد به پژوهش های اسلام شناسی و قرآن شناسی نیز روی آوردند و لوازم جریان نقد تاریخی را در پژوهش های قرآن شناسی به کار گرفتند. به عنوان مثال، ادعای تأثیر پذیری پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از فرهنگ یهودی و مسیحی معاصر خود، کم و بیش در همه آثار این مستشرقان دیده می شود. (2)

ضرورت های نقد تاریخی کتاب مقدس، نتایج حاصل از آن و نیز طرح نمونه های نقد تاریخی قرآن توسط مستشرقان مسیحی و یهودی، برخی از روشنفکران مسلمان سنی و شیعه را نیز به این وادی کشاند؛ اما با غفلت یا

ص: 28

1- توماس میشل، کلام مسیحی، ص 43 و مری جو ویور، درآمدی بر مسیحیت، ص 37. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مرتضی صانعی، خطاناپذیری پاپ: کنکاش آموزه خطاناپذیری پاپ با تأکید بر دیدگاه هانس کونگ.

2- کتاب «محمد از متون یهودی چه چیزی را برگرفته است» تألیف آبراهام گیگر جزو اولین آثار در این زمینه است، همچنین گلدزیهر برای اثبات ادعای تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ یهودی به همخوانی توحید قرآنی با توحید عهد قدیم استناد کرده و نماز را همسو با آیین عبادی مسیحیت شرقی دانسته است. (العقیده و الشریعه، ص 24) یوسف دره حداد، کشیش مسیحی، نیز مدعی است قرآن فراخوانی نصرانی گونه است. (القرآن دعوة نصرانیة، ص 720) جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: محمدعلی رضایی اصفهانی، بررسی دیدگاه خاورشناسان درباره تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ یهودی و مسیحی، دوفصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان. لازم به ذکر است که محققان مسلمان همواره به این ادعاها پاسخ داده اند. به عنوان نمونه، ر.ک: عبدالرحمان بدوی، دفاع عن القرآن.

تغافل از تفاوت های بنیادین قرآن با متون مقدس یهودی و مسیحی، گرفتار چالش هایی شدند که برای رهایی از آن، به اجبار، راهی کاملاً متفاوت از عقاید رایج اسلامی را در پیش گرفتند(1).

بنابراین نگرش تاریخی به قرآن و دین در جهان اسلام چندان ریشه تاریخی ندارد و موارد مطرح شده، نوعاً برگرفته از اندیشه های جاری در جهان غرب نسبت به مسیحیت است که بدون توجه به وجوه اصیل مفارقت اسلام و مسیحیت، درباره قرآن طرح شده است. به عبارت دیگر، این نظریه وارداتی و غیر بومی است، نه متولد در جهان اسلام؛ زیرا نه اسلام، قابل قیاس با مسیحیت فعلی (مسیحیت محرف) است؛ نه قرآن، همچون انجیل، ساخته دست بشر و دچار انحرافات و تناقضات بسیار؛ و نه پیشوایان و علمای اسلامی، در عقیده و عمل، مشابه اربابان کلیسا هستند. این جا نه دکارت و کانتی پیدا شده و به دیدگاه های آنها چندان زمینه فراگیری پیدا کرده اند و نه اومانیزم غربی و مبانی آن فرصت پیاده شدن یافته است.

با این حال، برخی روشنفکران اسلامی که می توان آنان را «معتزلیان جدید» نامید، از وسط بازی، وارد آن شده، هر آن چه دیگران کرده اند، انجام می دهند و نسخه پیچیده شده برای بیماری های انسان غربی را برای همه انسان ها، تجویز، بلکه ترویج می کنند. برداشت روشنفکران ما از غرب بسیار سطحی و نازل بوده و پروتستانتیسم را نیز به طور عمیق نشناختند. با مروری بر عقاید روشنفکران دوره قاجار در می یابیم که اصلاحات دینی مورد نظر

ص: 29

1- ر.ک: محمدهادی معرفت، شبهات و ردود و حسن رضا رضایی، بررسی شبهات قرآن و فرهنگ زمانه. همه آن چه از پیشینه بحث تا این جا ذکر شد، اعم از متن و پاورقی ها، از مقاله صدیق ارجمند، جناب حجت الاسلام دکتر جواد پورروستایی با عنوان تعامل نص و واقع و با اجازه ایشان نقل شده است. این مقاله در کتاب اعتزال نو و مسائل فلسفه دین اسلامی از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به چاپ رسیده است.

آنها بر مبنای آموزه های غرب، و به تقلید از اتفاقات چند سده بعد از رنسانس شکل گرفته بود. در حقیقت، آنها بدون طی مقدمات، انتظار داشتند که به نتیجه برسند.

در این زمینه جلال آل احمد می نویسد:

پیشوایان فکری فرانسه اگر خود را روشنفکر می نامیدند، به این علت بود که دنیای تاریک قرون وسطای اروپا را که زیر سلطه تحجر کلیسا بود، پشت سر گذاشته بودند و به مقدماتی از علوم دست یافته و دوره رنسانس را گذرانده بودند؛ اما پیشوایان فکری صدر مشروطه به چه تعبیر، حتی در نام گذاری ها از ایشان تقلید می کردند؟! (1)

در واقع، این گروه دنبال پاسخ به سؤالاتی بوده اند که در جامعه اسلامی وجود نداشته، و ایراداتی را دفع نموده اند که اساسا وارد نبوده است. آنها یک حرکت مبنایی نداشته اند؛ بلکه به پیروی از مباحث رایج در غرب، خودشان، هم سؤال ایجاد کرده اند و هم پاسخ گویی به آن را به عهده گرفته اند، مدتی سرگرم شده و سرگرم کرده اند و سرانجام هیچ! (2)

یک نویسنده عرب در عبارتی که خالی از تندی نیست، چنین می نویسد:

آن چه روشنفکران سکولار به آن مشغول اند، یکی از دو کار است که هر یک بدتر از دیگری است؛ یا دزدی است یا نشخوار. آنها فکر غربی را سرقت کرده، در بلاد اسلامی عرضه می کنند؛ بدون این که منابع غربی آن را بیان کنند، و این سرقت به عنوان راهنمای اندیشه و راهبر جنبش معرفی می شود. در حالی که اگر پرده ها کنار می رفت، معلوم می شد که اینان دزدان سخن دیگران اند که با مهارت تام این کار را حرفه خود قرار داده اند و از خود هیچ نوآوری ندارند، مگر نوآوری در حرفه و مهارت سرقت! (3)

ص: 30

1- آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، ص 24.

2- یربی، ماجرای غم انگیز روشنفکری در ایران، ص 196-197.

3- الطعان، العلمانیون والقرآن الکریم، ص 315.

2. پیشینه در ایران

شبهاتی که در جهان اسلام راجع به تاریخ مندی قرآن مطرح است، کمتر به اصل و منشأ دین ربط دارد و بیشتر مربوط به حوزه اخذ و ابلاغ دین و تأثیر پذیری پیامبر از فرهنگ و اوضاع اجتماعی زمان خود است. بر این اساس، برخی از نویسندگان مسلمان قائل به تاریخ مندی قرآن و پیامبر شده اند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده (1191-1257) بیش از یک و نیم قرن پیش، سخن از پروتستانتیزم اسلامی به میان آورده و در خلال طرح زندگی نامه خود گفته است:

بعد از چندی، به خیال اینکه سد راه الفبای جدید و سد راه سیویلزاسیون(1) در ملت اسلام، دین اسلام و فناتیزم آن است، برای هدم اساس این دین و رفع فناتیزم(2) و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پراتستانتیزم در اسلام، به تصنیف کمال الدوله شروع کردم(3).

او در جای دیگر گفته است: «پروتستانتیسم عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عبادالله جمیعا در آن ساقط بوده و فقط حقوق الناس باقی بماند.»(4)

میرزا آقاخان کرمانی (1270-1314) نیز به تأسی از برخی غربیان درباره منشأ دین می گوید: ریشه معتقدات دینی، ترس و بیم بود نسبت به مظاهر طبیعی و ندانستن چگونگی آنها. این، خود، طبیعی است که جهل و نادانی در طبیعت، مولد و مؤسس و مؤید و مقوی ترس و هراس است و آدمی به

ص: 31

1- مدنیت

2- تعصب

3- ناشر، میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص 114.

4- همان، ص 60.

هر چه نادان تر است، ترسش از آن بیشتر(1). او این سخن را در حالی گفته که ادعا داشته تا آن روز مسلمان بوده، اما اعتقاد جدید خود را از یک دانشمند غربی به نام برناردن دو سن پیر(2) گرفته است.(3)

مطالعه آثار و دیدگاه های احمد کسروی (1269-1324) به خوبی تأثر وی از فرهنگ غربی در نگاه تاریخی به دین را نمایان می کند؛ او معتقد است: «اسلام راهی را پدید آورده بود، ولی آن برای خواست هایی بوده، و اکنون ما آن خواست ها را از راه بسیار بهتری پیش می بریم. هر چه بر ضد علوم طبیعی است، و لو به دستاویز دین، باید آن را دور انداخت.»

کسروی خاتمیت را نمی پذیرفت و برای خود، شأن برانگیختگی قائل بود. وی در نشست «پاک دینان» که لقب طرفداران او بود ماجرای برانگیخته شدن خود را چنین توضیح داده است: «این آیین خداست که هر زمان را بخواهد و هر که را بخواهد بدین سان برانگیزد. تا جهان هست، این آیین، دیگر نخواهد شد و این در، بسته نخواهد گردید.»

او معتقد بود مسلمانان این راه را با اسلام پایان یافته می شمارند و بی خردانه دست خدا را بسته می دانند. همچنین او به خطاپذیری قرآن معتقد بود و می گفت: «اینکه قرآن آسمانی است، به معنای آن نیست که بدون ایراد است.» به همین خاطر بسیاری از آموزه های الهی قرآن را خرافه می پنداشت و مثلاً آن چه درباره جن وارد شده است را دروغ می دانست و ولایت را پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خاتمه یافته و امامت و ولایت ائمه را مردود می شمرد و معتقدات شیعه درباره ائمه معصومین علیهم السلام را غلو و شرک آمیز می پنداشت(4).

ص: 32

1- همو، میرزا آقاخان کرمانی، ص 70 - 71.

2- Jacques- Hehri Bernarde Saint pierre

3- همان.

4- ر.ک: همو، نماد انحراف روشنفکری، ص 77-107.

از دیگر معتقدان ایرانی به تاریخ مندی قرآن و لزوم نقد تاریخی آن، می توان به افرادی چون عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، حبیب الله پیمان و مصطفی ملکیان اشاره نمود(1).

3. پیشینه در جهان عرب

در جهان عرب، اخیراً چندین پژوهش دایرة المعارفی عرضه شده که در آنها بعد تاریخی فرهنگ اسلامی مورد تأکید است. به این معنا که بسیاری از آموزه های دینی که از زمان صدر اسلام به دست ما رسیده متأثر از فرهنگ زمان نزول بوده و امروزه تبدیل به امری تاریخی شده و کارآیی خود را از دست داده است.

از جمله پژوهش ها در این خصوص، کتاب النزعات المادية في الفلسفة الاسلامية(2) اثر حسین مروه(3) (1908 - 1987) است. سپس طیب تیزی(4) کار او را در کتاب من التراث الى الثورة(5) ادامه داد. آنگاه حسن حنفی(6) (ت 1935ق) با کتاب من العقيدة الى الثورة در همان مسیر گام زد. محمد عابد الجابری(7) این گونه کارهای انتقادی را در کتاب نقد العقل العربي به اوج خود رساند(8).

افرادی چون ابوزید، (1943-2010)، آرکون (1928-2010)، شبلی شمیل

ص: 33

-
- 1- برای آگاهی از نظرات این افراد، ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی؛ طوطی و زنبور؛ پیامبر عشق؛ محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، ایمان و آزادی؛ حبیب الله پیمان، تجربه و معرفت و حیانی؛ نسبت کلام و حیانی و کلام بشری؛ مصطفی ملکیان، راهی به رهایی و بازنگری در دین تاریخی
 - 2- گرایش های مادی در فلسفه اسلامی
 - 3- روشنفکر لبنانی که در منزلش ترور شد.
 - 4- سوسیالیست مبارز و معروف سوری
 - 5- از میراث تا انقلاب
 - 6- رئیس دانشکده فلسفه دانشگاه قاهره.
 - 7- روشنفکر مراکشی
 - 8- به نقل از: لوی صافی، وحی و خیزش تمدنی

(1850-1917 م)، طه حسین (1889 - 1972 م)، علی عبدالرازق (01888 - 1966 م)، احمد لطفی السید (01288-1382 ق)، محمد بن عاشور (1879 - 1973 م)، محمود شلتوت (1893-1963 م)، امین خولی (1895-1966 م)، علی عبد الرزاق (1888-1966 م)، سلامة موسى (1888-1958 م)، محمد قطب، محمد احمد خلف الله (1904-1983 م)، اسماعیل ادهم (1911-1940 م)، محمد غزالی و... را علی رغم اختلاف ایده هایشان، می توان در این زمره به حساب آورد.

نصر حامد ابوزید (1943 - 2010) (1) در کتاب ها و مقاله های متعدد، از جمله مفهوم النص، نقد الخطاب الديني، النص، السلطه، الحقیقه، محمد و آیات الهی که مجموعه مصاحبه های ایشان به زبان آلمانی است، همین راه را انتخاب کرده و در مسیر نزدیک تر شدن به مبانی تاریخی نگرى فلسفی پیش رفته است، او در مصاحبه با یک نشریه آلمانی گفته است:

مسئله از هرمنوتیک مدرن بسیار آموخته ام. دیدگاه هایی که به رابطه پویای بین متون و تفسیر آنها می پردازند، بسیار محکم و قاطعانه اند؛ منظوم سیرت مکالمه (2) بین متن و تفسیر آن است. به همین دلیل است که خود من هنگام تفسیر قرآن، به نظریات هانس گئورگ گادامر و کتاب حقیقت و روش او رجوع می کنم. در دهه 70 بود که رابطه من با هرمنوتیک و زبان شناسی مدرن آغاز شد (3).

در این بین، از نقش سرسلسله این تجدید گرایان، سرسید احمدخان هندی (1196-1277) نمی توان به سادگی عبور کرد؛ کسی که تفسیری ناتمام

ص: 34

1- روشنفکر معاصر مصری

2- گادامر معنای یک متن را امری سیال و حاصل گفتگو و پرسش و پاسخ بین متن و مفسر آن، و در نتیجه، تاریخ مند می داند. گادامر، حقیقت و روش، ص 262، 369 - 370، 461 - 462.

3- ترجمه گفتگوی ابوزید با نشریه Herder Karrespondanz. مترجم روح الله فرج زاده، ماهنامه آفتاب، ش 30.

با عنوان تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان هم نوشته است. او معتقد بود که نبوت یک ملکه طبیعی خاص، نظیر سایر قوای بشری است که به هنگام اقتضای وقت و محیط، شکوفا می شود؛ چنانکه میوه و گل درختان به موقع خویش می شکنند و می رسند. به نظر او پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم وحی را مستقیماً از خداوند دریافت می کند و جبرئیل، تنها، جلوه مجازی و کنایی قوه یا ملکه پیامبری اوست. به نظر او وحی چیزی نیست که از بیرون به پیامبر برسد، بلکه همانا فعالیت عقل الوهی در نفس و عقل قدسی بشری اوست.

سید احمد خان برای تأیید این نظریه، به این واقعیت که قرآن نه یک باره، بلکه به تدریج و تنجیم و اقتضای موقعیت بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده، استناد کرده است. وی معتقد بود که قوه نبوت، بدون استثنا و تبعیض، در همه انسانها موجود است، اما درجاتش تفاوت دارد. (1)

ص: 35

1- بهاء الدین خرمشاهی، قرآن کلام محمد یا کلام خداوند، یادداشت اختصاصی برای خبرگزاری فارس به نشانی: 1388/1/22 ,

www.farsnews.com

فصل دوم : بررسی مبنای انسان شناختی تاریخ مندی قرآن

اشاره

ص: 37

پس از طرح مقدمه، تبیین مبانی و توضیح پیشینه و خاستگاه بحث، اکنون به نقد و بررسی مبانی تاریخ مندی قرآن پرداخته، شبهات هر بخش را پاسخ خواهیم داد.

گفتار اول : بررسی و نقد دیدگاه قائلین به تاریخ مندی انسان

اشاره

به نظر می‌رسد بسیاری از قائلین به تاریخ مندی قرآن، متأثر از مبنای انسان‌شناختی که پیش‌تر بیان شد، به این دیدگاه رسیده‌اند؛ در ادامه به دو نفر از افراد محوری این دیدگاه، که با صراحت بیشتری در این باره سخن گفته‌اند، اشاره می‌شود.

سروش در این باره گفته است: «هم پیامبر انسان است، هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان‌اند؛ از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج، آئینی انسانی زاده می‌شود که در خور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنان»⁽¹⁾

همو می‌گوید:

وحی بی‌صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی‌صورت، صورتی ببخشد تا آن را در دسترس همگان قرار دهد. پیامبر، باز هم مانند یک شاعر، این الهام را به زبانی که خود می‌داند، و به سبکی که خود به آن اشراف دارد، و با تصاویر و دانشی که خود در اختیار دارد، منتقل می‌کند. شخصیت او نیز نقش مهمی در شکل دادن به این متن ایفا می‌کند. تاریخ زندگی خود او، پدرش، مادرش، کودکی اش و حتی احوالات روحی اش [در آن نقش دارند]. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی

ص: 39

1- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 21.

اوقات شاد است و طربناک و بسیار فصیح؛ در حالی که گاهی اوقات پرملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام اینها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته اند. این، آن جنبه کاملاً بشری وحی است(1).

ابوزید نیز معتقد است:

محمد صلی الله علیه و آله و سلم نخستین گیرنده متن قرآنی و مبلغ آن، پاره ای از واقعیت و جامعه خود بود؛ فرزند جامعه و محصول آن بود؛ در مکه یتیم بزرگ شد و چنان که همسالانش در صحرا پرورش می یافتند، در میان قبیله بنی سعد تربیت یافت؛ چونان اهل مکه به تجارت پرداخت و خود می گفت من فرزند زنی هستم که در مکه، قدید(2) می خورد(3).

او در جای دیگری گفته است:

به نظر می رسد مسلمانان هم فراموش کرده اند که محمد صلی الله علیه و آله و سلم یک انسان بود. قرآن بارها این امر را برجسته کرده است و در چند مورد، آنگاه که محمد مرتکب خطا می شود، وی را مورد انتقاد و سرزنش قرار می دهد. قرآن خداوند بارها به مسئله انسانیت و خطاپذیری محمد اشاره کرده است. محمد فارغ از خطا نبوده و این بی احترامی نیست اگر در این مورد سخن بگوییم. مسلمانان نیز باید بدانند که عظمت محمد صلی الله علیه و آله و سلم در معصومیت فرانسائی وی نیست، عظمت او یک عظمت انسانی است. تنها، انسانی که خطاپذیر است می تواند به واقع نیکو باشد(4).

4 از نظر وی، قرآن، فهم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از وحی الهی و در نتیجه یک متن بشری است؛ لذا نباید فهم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از قرآن را که نسبی و متغیر است مطابق با دلالت ذاتی خود متن و مقدس دانست. او گفته است:

ص: 40

1- عبدالکریم سروش، کلام محمد، متن مصاحبه با میشل هوبینک، روزنامه کارگزاران، 86/11/20

2- گوشت تکه تکه و خشکانده شده (المنجد).

3- ابوزید، معنای متن، ترجمه ص 123.

4- همو، محمد و آیات الهی، ص 54.

اساساً متن از نخستین لحظه نزول، یعنی با قرائت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، از متنی الهی به متنی انسانی تبدیل شد؛ چرا که به وسیله انسان فهم شد و از تنزیل به تأویل رسید... و نباید مانند گفتمان دینی گمان کرد که فهم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از متن با معنای ذاتی نص، بر فرض وجود چنین دلالتی، برابر است؛ چراکه چنین گمانی به نوعی شرک مبتلا می شود، زیرا قصد الهی و فهم انسانی از این قصد را - گیرم که فهم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم باشد - یکسان می گیرد و مطلق و نسبی و ثابت و متغیر را در یک کفه می گذارد و این گمان به الوهیت پیامبر منتهی می گردد و با تقدیس او حقیقت بشر بودن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نادیده انگاشته می شود. (1)

نکات کلیدی که از مجموع گفته های فوق برداشت می شود را می توان چنین برشمرد:

1. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم محصول پرورش و فرهنگ و تاریخ عرب است.
 2. او یک حقیقت ایده آل و فرا تاریخ نیست.
 3. انسان بودن، ملازم خط‌پذیری و معصومیت، ملازم فرانساز بودن است.
 4. فهم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ویرای فرهنگ و تاریخ جامعه عرب و بی تأثیر از آن نیست، چون بشر محصول همان جامعه است. از این رو، قادر به اخذ متن الهی قرآن نیست.
 5. فهم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبی و متغیر است.
 6. قرآن کلام لفظی و معنایی محمد صلی الله علیه و آله و سلم است و فهم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قداست ندارد.
 7. قول به فهم معنای ذاتی متن الهی قرآن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به الوهیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می گردد.
- دیدگاه ذکر شده دارای ایراد و نقدهای بسیاری است که به برخی از آنها اشاره می شود:

ص: 41

1- ابوزید، نقاد گفتمان دینی، ص 155.

1. ادعای بدون دلیل

اولین ایرادی که بر دیدگاه یادشده وارد است، آن است که هیچ یک از این ادعاها مستدل و مستند به دلیل عقلی یا نقلی نیست؛ در حالی که مدعی باید برای اثبات ادعای خود، دلیل و سند بیاورد. آنها چون در موارد فراوانی تأثیر پذیری انسان از فرهنگ و اوضاع و احوال زمانه خود را مشاهده کرده اند، آن را به همه انسان ها تعمیم داده و قائل به این نظر شده اند که پیامبر نیز چنین بوده است.

در کلمات آنها دلیلی مبنی بر اینکه انسان بالضروره نمی تواند فارغ از تأثیر زمان و مکان و تاریخ خود، یک معنا یا پیامی را همان گونه که هست دریابد، وجود ندارد. باید از آنها پرسید چه مانعی دارد که یک انسان بتواند پیام الهی را بدون آمیختن آن به فرهنگ خود بگیرد و به صورت خالص به مردم ابلاغ کند؟ مانعی نیست مگر آنکه تاریخ و فرهنگ زمانه را از ذاتیات و حیثیات وجودی غیرقابل انفکاک انسان بشمریم و دخالت این حیثیت ها را اجتناب ناپذیر بدانیم؛ اما این نگاه که بر گرفته از هرمنوتیک فلسفی است، گرفتار اشکالات فراوانی است که در بحث معرفت شناسی - ذیل مبنای دلالت شناختی، گفتار دوم از فصل چهارم این کتاب - به مواردی از آن اشاره خواهیم کرد.

2. عدم توجه به استعدادها و توانایی های انسان

اشاره

اگر قائلین به تاریخ مندی قرآن، به عظمت انسان، ساختار وجودی او و استعدادهای فوق العاده اش توجه بیشتری می کردند، به این ورطه نمی افتادند. در این جا به برخی از این وجوه اشاره می شود

1.2. ترکیب وجودی انسان

از نظر اسلام، انسان مرکب از دو جنبه طبیعی و فراطبیعی است. آیه «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ»⁽¹⁾ و آیات 28 سوره حجر و 6 سوره طارق، ناظر به جنبه

ص: 42

طبیعی انسان اند و آیات «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (1) و «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (2) ناظر به جنبه فراطبیعی انسان هستند.

قرآن «روح» را «امر رب» خوانده (3) و «امر رب» را «اراده الهی که به صرف تعلق به یک شیء، آن را موجود می کند»، تفسیر نموده است. (4)

از این رو، در نظر اسلام، انسان به جهت دارا بودن جنبه فراطبیعی، می تواند به مقامی برسد که به اذن خدا کار خدایی کند و در حد استعداد و ظرفیت خود، به مجرد اراده شیئی، آن را به وجود (5) او می تواند با تعبد و بندگی خدا به فرازمان متصل شود و کار فرازمانی کند. عبادت گوهری است که می تواند انسان را به ربوبیت برساند: «الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرَّبُّوبِيَّةُ» (6).

در روایت دیگری در مورد قدرت و کرامت انسانها پس از ورود به بهشت آمده است: «فرشته ای پس از اجازه خواستن بر آنان وارد می شود و پس از آنکه سلام خدا را به آنان ابلاغ می کند، نامه ای را به آنها می دهد که در آن، خدای حی و قیوم، آنان را مخاطب قرار داده، می گوید: من به هر چیزی که فرمان «کن» بدهم، آن چیز موجود می شود؛ من امروز شما را دارای این مقام قرار دادم که به هر چه فرمان «کن» بدهید آن شیء موجود شود.» (7) پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز در این باره فرمودند: «اهل بهشت به چیزی دستور شدن نمی دهند، مگر آنکه آن چیز موجود می گردد.» (8)

ص: 43

1- حجر: 29 و ص: 72.

2- مؤمنون: 14.

3- اسراء: 85.

4- یس: 82.

5- ر.ک: عبدالله جوادی آملی، صورت و سیرت انسان در قرآن، ص 75-77.

6- مصباح الشریعه، ص 7.

7- سیوطی، الدر المنثور، ج 5، ص 174 و صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج 5، ص 10.

8- همان

معلوم است که انسان در بهشت از حیث نوع و ذاتیات، تفاوتی با انسان دنیایی ندارد و اگر استعداد و ظرفیت چنین کمالاتی را نداشت، یافتن آن برای او ناممکن بود. دلیلی هم بر اختصاص فعلیت یافتن این استعدادها به عالم قیامت و زمان پس از مرگ، وجود ندارد. بنابراین، انسان با قدرت و توانایی های ناشی از بعد مجرد خود، می تواند اشیا را فراتاریخ فهم کند و از تأثیر امور تاریخی در فهم خود ممانعت نماید؛ در نتیجه، فهم فراتاریخ برای انسان، ممکن است.

2.2. علم حضوری، امری فراتاریخ

یکی از موارد حصول علم و یقین برای انسان، علم حضوری است که فی الجمله مورد قبول همه است. در علم حضوری، حقیقت و واقعیت، همان گونه که هست، خودش را بر انسان تحمیل می کند و جای هیچ گونه دخالت توهمات و امور غیر واقعی را نمی دهد. در علم حضوری، همه فرهنگ ها، داشته ها و پیش فرض های مخالف، رنگ می بازند.

به عنوان مثال و از باب تشبیه معقول به محسوس، فرض کنید انسان هایی از فرهنگ و قاره های مختلفی را در آتش بیفکنند. زمانی که آنها در حال سوختن هستند، علم حضوری به آن دارند و این آتش است که خود را بر آنان تحمیل می کند و جایی برای دخالت فرهنگ ها و زمان و مکان، باقی نمی گذارد؛ یعنی این گونه نیست که یکی، سوختن را یک جور بفهمد و دیگری جور دیگر. همچنین این گونه نیست که یکی علاوه بر احساس سوختن، امر دیگری را که متأثر از فرهنگ اوست، در کنار سوختن احساس کند و فهم او از سوختن، آمیخته با تأثیرات فرهنگ و قبیله او باشد. هر کجا علم حضوری بود، این چنین است.

حال اگر تلقی وحی به نحو علم حضوری باشد، آیا باز می توان ادعا کرد که تحت تأثیر شرایط و مشوب به آنها بوده پس تاریخی است؟

اگر انسان بتواند به کتاب مبین که در آن، جزئیات تمام حوادث گذشته و

آینده عالم موجود است(1)، یا اگر بتواند امور را به علم حضوری از محضر ربوبی دریافت کند، در آن صورت، واقعیت، خودش را به انسان تحمیل می کند و آثاری هم که فرضاً از فرهنگ و شرایط در وجود انسان باقی مانده باشد، در مواجهه با واقعیت رنگ می بازد و بطلانش واضح می گردد.

باورها و پیش داشته های انسان، بر فرض تأثیر، در علوم حصولی مؤثرند، نه در علم حضوری لدنی؛ همچنان که وقتی عضوی از بدن انسان می سوزد، او این سوختن را به علم حضوری در می یابد و این دریافت، عرب و عجم و مدرن و غیر مدرن نمی شناسد و جایی برای دخالت شرایط زمانی و تاریخی یا وقوع خطا و اشتباه در آن نیست.

3.2. قدرت انسان و فیض خداوند

اگر کسی قائل شود که یک انسان می تواند به اذن و تفضل خداوند، کارهای خدایی بکند نظیر آن چه قرآن از حضرت عیسی علیه السلام نقل کرده است یا بگوید علم او به تفضل و عنایت خداوند می تواند به همه حقایق عالم امکان احاطه داشته باشد، یا می تواند واسطه فیض الهی باشد، هرگز نه انسان را به فرانسای تبدیل کرده، نه سخنی گزاف و خلاف عقل و منطق زده، و نه به خداوند شرک ورزیده است.

روایات فراوانی هم در تأیید این نگاه، موجود است که غلو و خداانگاری ائمه علیهم السلام را به شدت نهی کرده، اما پس از مقام الوهیت و ربوبیت، اتصاف هر کمالی به آنها را مجاز دانسته اند؛ چنان که در روایتی آمده است: «در وصف کمالات ما هر آنچه می خواهید بگویند و بدانید که هرگز به کنه وصف ما نخواهید رسید و آنچه از علم ما به شما رسیده، بسیار اندک است».(2)

ص: 45

1- انعام: 59 و یونس: 61.

2- کلینی، الکافی، ج 1، ص 297؛ صدوق، الخصال، ص 614؛ طبرسی، الاحتجاج، ج 2، ص 438 اربلی، کشف الغمه، ج 2، ص 197؛ تمیمی، تصنیف غررالحکم، ص 118 و مجلسی، بحار الأنوار، ج 25، ص 283 و ج 26، ص 6.

راه یابی انسان به ماورای زمان، به معنای درنوردیدن محدودیتهای تاریخی و پیرامونی و عدم تأثر از آنها و تلقی علوم واقعی بدون تأثیر پذیری از تاریخ هم یکی از همین امور است که وقوع آن محال نیست. انسانی که به این مقام نائل می شود، فرا انسان نخواهد بود؛ زیرا انسان به هر جا که رسد، باز، موجودی ممکن و فقر محض است و از خود چیزی ندارد.

سیه رویی زممکن در دو عالم *** جدا هرگز نشد والله اعلم (1)

انسان خلیفه خداست؛ از این رو سعه وجودی او می تواند همه ممکنات را در بر بگیرد و تنها جایی که به آن، راه ندارد، ذات خفی خداوند است.

آیت الله جوادی آملی در این باره چنین گفته اند:

اگر روح مجرد انسان را - که نه زمانمند است و نه مکانمند، و نه دارای جهتی از جهات شش گانه و نه قابل اندازه گیری است و لمس و وزن و کیل و بالجمله هیچ کدام از احکام موجود مادی را ندارد - می شناختند، می دانستند که آن چه بشر به واسطه آن خلیفه الله شد و اسماء حسنی را آموخت و مسجود ملائک شد، همانی است که در جسم بشر توسط خدا دمیده شد. جهل به اینکه روح، مجرد است و صلاحیت دارد به سوی پروردگار عروج کند و با او به نجوا پردازد و آیات الهی را تلقی کند، منشأ حکم به عدم امکان نبوت بشر [و عدم امکان فرازمان و فرامکان بودن او] است. (2)

ادله تجرد نفس انسانی به طور گسترده در برخی کتب تفسیری و فلسفی مطرح و به نحو متقن، اثبات شده است؛ به طور مثال، ابن سینا در کتاب النفس از کتاب شفا، هشت برهان قاطع بر تجرد نفس اقامه کرده است. (3)

ص: 46

1- شبستری، گلشن راز، بخش 7.

2- عبدالله جوادی آملی، الوحی و النبوة، ص 26-27.

3- ر.ک: محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج 1، ص 365 و ابن سینا، النفس من کتاب الشفا، ص 288 - 303.

ظرفیت علمی انسان، به اندازه ای است که می تواند آنچه را خدا به او القا کرده، خالصا تلقی کند؛ چنان که قرآن در توصیف حضرت آدم علیه السلام فرموده است:

تمام اسماء را به آدم آموخت. آنگاه همین اسماء را به فرشتگان عرضه داشت و از فرشتگان پرسید: «نام های اینها را بگویید.» گفتند: «ما جز آن چه تو مستقیما به ما آموخته ای نمی دانیم.» خدا به آدم گفت: ای آدم! توبه اینها بیاموز و اینها را آگاهی ده.» همین که آدم فرشتگان را تعلیم داد، خدا به آنها گفت: «نگفتم که من از نهران های آسمانها و زمین آگاهم و آن چه را شما اظهار می کنید یا پنهان می دارید می دانم؟» (1)

بنابر این آیات، ظرفیت علمی انسان و توان معرفتی او فراتر از فرشتگان الهی است و توانسته تمام اسمایی را که خداوند به او تعلیم کرده است، همان گونه بفهمد؛ زیرا اولا تعلیم با تعلم ملازمه دارد (بر خلاف تدریس) و اگر خداوند خبر بدهد که چیزی را به آدم تعلیم داده است، آدم باید همان را عینا آموخته باشد؛ ثانیة خداوند او را امر کرد که همان اسماء را به فرشتگان بیاموزد و او هم همان ها را به فرشتگان آموخت. وقتی خود قرآن مدعی است که آدم همان چیزی را آموخت که خدا به او تعلیم داده بود، آیا برای او شأن الوهیت قائل شده است؟ بنابراین، هر کس در حد سعه و جودی خود، توان برخورداری از علوم ناب را دارد و این غیر از تأثر فهم از تاریخ و فرهنگ و آمیخته شدن علم ناب به ناخالصی ها و اشتباهات است. گذشته از اینکه ظرفیت علمی انسان، برای کسی قابل اندازه گیری نیست و اگر خداوند اراده کند، می تواند ظرفیت یک انسان را آنقدر بالا ببرد که هر آنچه از علوم و معارف می خواهد در آن جای گیرد؛ و این در امور مجرد - مثل علم، که با فراگیری آن، خود به خود بر ظرفیت انسان افزوده می شود - قابل فهم تر

ص: 47

است؛ چنان که حضرت امیر علیه السلام فرموده اند: «كُلُّ وَعَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وَعَاءَ الْعِلْمِ؛ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ»⁽¹⁾؛ ظرفیت هر ظرفی با آنچه در آن نهاده می شود، کمتر می شود؛ مگر ظرف علم که هرچه علم در آن ریخته شود، فراختر می گردد.

2.5. تمایل فطری انسان به بنهایت

انسان جز با یاد خدا آرام نمی گیرد؛⁽²⁾ خواست های او بی نهایت است و به هر چه برسد، از آن سیر و دل زده می شود؛ مگر آنکه به ذات بی حد و نهایت خداوند بپیوندد⁽³⁾.

در فرهنگ اسلامی، انسان، موجودی والا و صاحب کرامتی عظیم است و بزرگی خود را در پرتو اتصال به خداوند بزرگ می گیرد.

فرهنگ ما مبتنی بر یک نوع انسان شناسی است که تمدن غرب، آن را از دوره رنسانس به بعد به فراموشی سپرد. بر اساس آن مینا، انسان موجودی آسمانی روی زمین و مطابق با صورت خداوند معرفی می شود؛ چنان که در حدیث آمده است: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»؛⁽⁴⁾ خداوند انسان را به شکل خود ساخته است.

پایه تمدن شرقی بر این اصل نهاده شده که انسان یک موجود معنوی است که در برهه ای از زمان در گذرگاه حیات زمینی قرار گرفته است. در لسان قرآن، هستی انسان، پیوسته مرتبط با یک نوع عهد و میثاقی است که او را با حقیقت مطلق، حتی قبل از پیدایش این عالم، متصل کرده است.

این اصل معنوی از رنسانس به بعد انکار شد؛ یعنی بشر در برابر خداوند و عالم معنا طغیان کرد و خود را موجودی آزاد دانست که می تواند به هر

ص: 48

1- نهج البلاغه، حکمت 205.

2- «دل ها تنها با یاد خدا آرام می گیرند.» رعد: 28

3- «ای انسان تو، به سوی پروردگار خویش بسیار کوشنده هستی و عاقبت او را دیدار خواهی کرد.» انشقاق: 6.

4- کلینی، الکافی، ج 1، ص 134؛ صدوق، توحید، ص 103 و 152؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج 4، ص 11.

نحوی که می خواهد بر کره زمین قدم نهد. فلسفه و دین و علم، هر کدام، راه خود را رفتند و این وضعیت سیصد سال طول کشید. اشتباه مغرب زمین از دوره رنسانس به بعد، این بود که به تفکر اومانیسم اصالت بخشید و گمان کرد انسان می تواند بدون به یاد داشتن جنبه الهی خود، انسان بماند. (1)

6.2. تفاوت تغییر با تکامل

از نظر اسلام، انسان هرگز موجودی را کد و آرام نیست و با اینکه به ظاهر گوشه ای آرام گرفته است، تلاش و کوششی پیگیر همواره او را به حرکت می خواند. او در تحول و تکامل است، نه در تبدل و تغییر ذات؛ همانند میوه ای که تا رسیده شدن، صیروت و تکامل دارد (2)؛ اما تمام این دگردیسی ها بر یک محور می گردد و وحدت انسان هرگز مخدوش نمی شود. این در حالی است که برای انسان مدرن، به خاطر شدت وابستگی به عالم مادی، تصور امور ثابت مشکل می نماید.

انسان مستمرا به زندگی صنعتی، نه تنها اشتغال به طبیعت را به همراه دارد، بلکه اعراض از فراطبیعی، لازمه اشتغال گسترده به طبیعت است؛ حتی بالاتر از آن، موجب پیشرفت صنعتی و تکنولوژیکی به انسان خواهد بود. قهرا حیات انسان از منظر کسانی که در صنعت فرو رفته و سرگرم طبیعت شده اند، یک حیات و موجود صناعی خواهد بود و طبیعی است اگر در چنین دیدگاهی، خبری از یک فطرت ثابت یافت نشود. (3)

3. حیثیت های ثابت انسان

با نگاهی به عناصر ثابت زندگی بشری، همچون معنویات و فهم های مشترک

ص: 49

1- سید حسین نصر، معرفت جاودان، ص 113 و 129.

2- صیروت یعنی تحول و شدن و از منزلی به منزل دیگر و از مرحله ای به مرحله دیگر تکامل یافتن. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، صورت و سیرت انسان در قرآن، ص 98.

3- عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص 53.

انسان ها از مسائل مختلف در طول تاریخ، بطلان این نظریه که انسان یک موجود تاریخ مند است، معلوم می شود. حتی نحوه صیوررت و تغییر عالم طبیعت نیز تاکنون در مسیر واحد و طبق قوانین ثابت جریان داشته است.

به قول یکی از نویسندگان، امروزه بحث از تغییر و تحول و دگرگونی است. این امر عجیبی است؛ چون اگر به عالم طبیعت بنگریم، می بینیم که اتفاقا طبیعت در هزاران سال که انسان از خود و اسلاف خود، تاریخی به دست آورده، تغییری نکرده است. هنوز خورشید از همان شرق طلوع می کند و بهار به موقع خود، زمین را حیات نوین می بخشد و آب در همان درجه، مبدل به یخ یا بخار می شود. نظام قوانین طبیعت در دوره ای که شامل حیات انسان بر کره زمین است، تغییری نکرده و آسمان و زمین با نظامی حیرت انگیز فعالیت خود را ادامه داده است.

انسان نیز در رابطه ای که با متن واقعیت دارد، تغییری اساسی نکرده است؛ او متولد می شود و چند صباحی زندگی می کند و سپس می میرد، همواره در طلب بی نهایت بوده و در جست و جوی معناست(1).

و نویسنده ای دیگر می نویسد:

در سرشت همه انسان ها، حب حیات، حب ذات و حفظ نوع نهفته است؛ حتی آن کس که خودکشی می کند، ولو یک استثناست، لکن کار او هم برای این است که حیات دلخواه خود را نیافته و خود را محروم از مزایای حیات واقعی می انگارد، و آنکه در راه عقیده و فکر خود مبارزه کرده و تن به کشته شدن می دهد برای رسیدن به حیاتی برتر و بالاتر است. نوع احتیاجات مادی ضروری هم ثابت و لایتغیر باقی مانده است؛ مثل احتیاج به خوراک، آشامیدنی، پوشاک، مسکن و نیازهای جنسی؛ آن چه تغییر کرده، شکل و صورت برآورده کردن این نیازهاست.

این درست است که بین انسان شهرنشین امروزی با انسان عصر حجر، تفاوت

ص: 50

از زمین تا آسمان است؛ اما هیچ یک از این تفاوت ها در سرشت و فطرت انسان نقوذ نکرده و فطری او نیست، بلکه از امور عرضی است. از حیث انسان بودن و فطرت انسانی و نیازهای فطری، مخصوصا آن دسته از نیازها که به روح او باز می گردد و جنبه معنوی دارد، هیچ تغییر و تبدلی صورت نپذیرفته است(1).

پس این گونه نیست که هر انسانی لزوما تابع شرایط تاریخی و اوضاع و احوال فرهنگی خود باشد و فهم و عقل او تابع آن شرایط گردد.

4. نشانه های وجود فطرت واحد در انسانها

الف) هر انسانی در تمام دوران زندگی، خود را شیء واحد و ثابتی می بیند که همه خاطرات خود را محفوظ داشته است. او با آنکه گذر ایام و کثرت شئون مادی و قوای بدنی خود را ادراک می کند، حقیقت خود را به عنوان امر واحدی که جزء همه آنهاست، به علم حضوری مشاهده می کند. خود را مقید به هیچ زمان یا مکان خاصی نمی بیند، بلکه همه زمانها و مکان های گذشته را زیر پوشش هستی خود مشاهده می کند، و در میان تمام تغییرات، خویش را واحد ثابتی می یابد که غایب از خود نبوده و در نزد خود حاضر است(2).

ب) حس و تجربه و استقرا نیز وحدت نوعی و حقیقی بشر را تأیید و تثبیت می کنند(3).

ج) گسترش روزافزون مخاطبان ادیان الهی، با وجود گذشت قرنها، از زمان شکل گیری آنها، دلیل دیگری است بر اینکه انسان تغییری در فطرت اصیل خود نیافته و همچنان گمشده خود را در آن آموزه ها می یابد. همچنین پذیرش همزمان ادیان الهی، خصوصا دین اسلام، از سوی فرهنگهای

ص: 51

1- سید قطب، التطور و الثبات في حياة البشرية، ص 85-95.

2- عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، 124.

3- همان، ص 90-91.

متفاوت، گروه‌های انسانی مختلف و نژادهای گوناگون، شاهد دیگری بر مدعای ماست. اینکه ادیان آسمانی با یک کتاب و آموزه‌های یکسان با همه ارتباط برقرار کرده‌اند، دلیل بر وجود قدر مشترک بین همه انسانهاست.

«نیروی قرآن در آن نیست که بیانگر واقعیت یا پدیده‌ای تاریخی است؛ این نیرو از آن جهت است که قرآن رمزی است که معنای آن همیشه معتبر است؛ زیرا نه به واقعیتی خاص در زمانی خاص، بلکه به حقایقی اهتمام دارد که چون در ذات اشیا مقام دارند جاودانی‌اند. اعجاز قرآن به این است که دارای زبانی است با این قدرت اثربخش که می‌تواند در همین زمان که چهارده قرن از زمان وحی شدن آن می‌گذرد، روح و روان انسانها را به حرکت و جنبش وا دارد؛ آنهم به همان اندازه که در آغاز ظهورش بر روی زمین تأثیر گذار بوده است.»⁽¹⁾

د) وجود یک سلسله قوانین و احکام جهانشمول که در حیات و مناسبات آدمیان حاکم و جاری است، نشانه آن است که بشر دارای ذات مشترکی است؛ زیرا اگر بشر واجد ذات و فطرت ثابت و مشترک نمی‌بود، وجود چنین قواعد و قوانین جهان شمولی، ناممکن یا نامعقول می‌نمود.

ه) انکار همذاتی انسانها، علوم انسانی را زیر سؤال می‌برد؛ زیرا در این صورت، صدور هرگونه قاعده علمی عام و ثابت درباره کنش آحاد و جوامع بشری منتفی و محال می‌گردد؛ در حالی که چنین قواعد پذیرفته شده‌ای وجود دارد و با تنسیق آنها رشته علوم انسانی و اجتماعی (به معنای رشته‌ای مشتمل بر چندین دانش مستقل) پدید آمده است.⁽²⁾

و) انسانها در طول تاریخ، گرایش‌های واحدی داشته‌اند؛ مثل میل به تعالی و کمال، میل به حقیقت‌یابی و میل به زیبایی و جمال. طبعا این گرایش‌های مشترک،

ص: 52

1- سیدحسین نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ص 83.

2- علی اکبر رشاد، منطق فهم دین، ص 218.

علتی می طلبد که به حصر عقلی، یا درونی است یا بیرونی. قطعاً یک عامل بیرونی نمی تواند مبدأ چنین گرایش هایی باشد؛ زیرا عامل بیرونی همواره دچار تطور و عدم ثبات و در نتیجه عدم شمول است. پس ناچار باید علت و مبدأ این گونه گرایش ها را درون ذات انسان جستجو نمود و ذاتی هر انسانی دانست (1).

ص: 53

1- جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ص 179 - 180.

1. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم انسانی فراتاریخ

تنها دلیل اقامه شده برای تاریخ مندی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بشر بودن اوست؛ در حالی که تلازمی بین بشر بودن و عدم امکان اتصال به فراتاریخ و حتی عدم امکان اتصال به نامتناهی وجود ندارد.

به گفته قرآن، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حالی وحی را دریافت می کرد که تا افق اعلی اوج گرفته بود(1)، بلکه در برخی احوال، از آنجا هم فراتر می رفت، تا جایی که دیگر واسطه ای بین او و مبدأ وحی نبود: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»؛ (2) او از خود چیزی نمی گفت، بلکه هر آن چه می گفت از خداوند حکیم علیم تلقی می کرد.(3) علم او لدنی بود؛ (4) یعنی آن را بلاواسطه و مستقیم از محضر ربوبی اخذ کرد، بدون آنکه جایی برای وساطت غیر بماند(5). پیامبر هرچه را تلقی می کرد، هرگز به فراموشی نمی سپرد و فقط همان را ابلاغ می نمود(6).

گرچه خود قرآن مکرر بر بشر بودن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تأکید کرده تا مردم

ص: 54

1- نجم: 4 - 7.

2- نجم: 8 - 9.

3- نجم: 3 - 4.

4- نمل: 6.

5- در علم لدنی، انسان با نفس واقعیت به نحو حضوری روبروست؛ یعنی دال و مدلول و مطابق و مطابقی در کار نیست. ابوزید خود در داستان خضر و موسی علیهما السلام به علم لدنی خضر و کشف دلالت پنهانی و اسباب حقیقی امور و افعال و بازگشت به اصل اشیا توسط او اعتراف می کند؛ اما همان را برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نمی پذیرد و می گوید فهم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با دلالت ذاتی متن یکی نیست. (ر.ک: ابوزید، معنای متن، ص 380).

6- اعلی: 6.

انتظارات نامعقولی از او نداشته باشند، اما همزمان تصریح کرده است که او بشری متصل به وحی و فراتر از انسانهای عادی است(1). چنان که خود پیامبر نیز فرموده است: «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ».(2) مراجعه به گفتار عارفان بزرگ درباره مراتب وجودی نفس نبوی و حقیقت محمدیه صلی الله علیه و آله و سلم و مسأله عقل اول و صادر اول و مراتب انسان کامل می تواند در تأیید و تبیین این بخش مفید باشد.(3)

2. تلقی لفظ و معنای قرآن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

تذکر یک نکته لازم است و آن اینکه استدلال به قرآن برای اثبات فراتاریخ بودن آن مبتلا به دور است؛ اما به نظر موجه و مؤثر می آید؛ چون اولاً رقیب ما هم بعضاً به آیات قرآن استناد می کند و ثانیاً مخاطب این نوشتار، اعم از معتقدین و غیر معتقدین به قرآن هستند و ثالث اصطیاد نظر قرآن در این مسئله می تواند برای برخی مفید و هدایتگر باشد.

آیات فراوانی از قرآن دال بر این است که آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از وحی تلقی کرده و بر مردم خوانده، همانی است که خداوند بر او نازل کرده است و شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به هیچ نحو، ولو ناخواسته، تغییری در معنا یا الفاظ آن نداده است؛ آیاتی همچون:

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»؛(4) [پیامبر] از روی هوس سخن نمی گوید، بلکه هر چه گوید وحی الهی است که بر او نازل می شود.

«وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»(5) ما ذکر (قرآن) را به سوی تو فرستادیم تا برای مردم همان را که نازل شده تبیین نمایی.

ص: 55

1- کهف: 110 و فصلت: 6.

2- مجلسی، بحار الانوار، ج 79، ص 243.

3- رساله حاضر در صدد ورود به مباحث فخریه عرفانی در موضوع مراتب وجودی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیست.

4- نجم: 3 - 5.

5- نحل: 44.

نمی‌کند. او بشری است که متصل به فراتاریخ است؛ پس فهمش تاریخ مند و محدود به جامعه عرب نیست. او از سنخ رسولان و انبیای الهی است که خداوند بر آنان منت خاص نهاده است(1). جالب آنکه این شبهه در صدر اسلام هم رواج داشته و قرآن هم مکرر به آن اشاره نموده است.(2)

3. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شاهد بر اعمال بندگان

قرآن صریحا می‌گوید که خدا و رسولش، اعمال بندگان را می‌بینند و حتی این مقام و توانایی برای مؤمنان واقعی نیز وجود دارد(3)، و واضح است که اطلاع بر اعمال عباد، بدون احاطه بر زمان و مکان ممکن نیست. روایاتی در حد تواتر معنوی بر این موضوع دلالت دارند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنان واقعی هم بسان خداوند و به تفضل او، اعمال انسان‌ها را در همین دنیا می‌بینند. این دسته از روایات که به «روایات عرض اعمال» معروف شده‌اند، پیامبر را بشری معرفی می‌کنند که خداوند بر او منت خاص نهاده است(4).

وقتی صریح قرآن و سنت، پیامبر را فرازمان و فرا تاریخ خوانده‌اند و عقل هم منعی در امکان و وقوع آن نمی‌بیند، قائلین به تاریخ مندی قرآن چه دلیل و برهانی بر رد این نظریه اقامه کرده‌اند؟ آیا اگر انسانی به چنین مقامی از احاطه علمی بار یافت یا با اتصال به فراتاریخ، به یک حقیقت و اسوه جاودان و ایده آل تبدیل شد، از مقام انسانیت فراتر رفته است؟

هیچ کدام از ادعاهای قائلین به تاریخ مندی انسان که در ابتدای بحث به آن اشاره شد، مستدل نیست؛ بلکه صرف استقرا و تعمیم جزء به کل، یعنی

ص: 57

1- «قَالَتْ لَهُمْ رَسُولُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»، (ابراهیم: 11).

2- «قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا»، یس: 15، «هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ»، مومنون: 33 و...

3- توبه: 94 و 105.

4- کلینی، الکافی، ج 1، ص 219 و مجلسی، بحار الأنوار، ج 23، ص 333.

نقد مبانی تاریخ مندی قرآن کاربرد متد و روش علوم تجربی در علوم انسانی و عقلی (1) است. توضیح اینکه، کسی منکر تأثیر تاریخ و فرهنگ زمان در کیفیت فهم و تلقی واقعیات در نوع افراد بشر نیست؛ اما اولاً حکم به ضرورت این تأثیر، ثانیاً تعمیم آن به کل مدرکات انسانها و ثالثاً سرایت آن به تمام افراد بشر حتی پیامبران علیهم السلام، ادعاهایی است بدون دلیل موجه؛ زیرا با دیدن موارد فراوان تأثیر، نمی توان حکم به ضرورت یا عمومیت آن داد.

4. اخبار غیبی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم

در کتاب های روایی و تاریخی، موارد زیادی از اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اشاره او به حوادث آینده ذکر شده که بسیاری از آنها تاکنون دقیقاً به وقوع پیوسته اند و ما معتقدیم باقی آنها در آینده محقق خواهد شد. این گونه اخبار را نمی توان تخمین یا حدس دانست؛ همانند پیش بینی یک کارشناس جنگ از پیروزی یا شکست نیروهای رزمی، یا پیشگویی های کاهنان که آمیخته با خلاف واقع اند؛ زیرا اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم از ویژگی خاصی برخوردار است و آن، اشاره به جزئیات حوادث و خصوصیات پیرامونی است که عیناً هم واقع شده اند.

سؤال این است که یک انسان تربیت یافته در فرهنگ و جامعه عرب جاهلی، این اخبار را از کجا و چگونه اخذ کرده که هیچ تأثیری از فرهنگ زمان در آن به چشم نمی خورد و موبه موبه واقع می شود؟

چنین اخباری در قرآن هم به وفور آمده است، اما در ادامه فقط به اخباری که از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رسیده و به وقوع پیوسته است، اشاره می کنیم:

- خبر از غلبه مسلمین بر کسری و دستیابی به گنجهای او و استقرار اسلام در همه مناطق تحت پادشاهی او؛ (2)

ص: 58

1- علم زدگی (Scientism)

2- کلینی، الکافی، ج 8 ص 216؛ مقریزی، امتاع الاسماع، ج 1، ص 228 و 232؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج 3، ص 1096 و ابن کثیر، البداية والنهاية، ج 4، ص 104.

- خبر از فتح کل جزیره العرب، فتح ایران، پیروزی بر روم و سرانجام، پیروزی بر دجال؛(1)

- خبر از سرنوشت تاریک رئیس خوارج (خویصره) و مارقین؛(2)

- خبر از شهادت امام علی علیه السلام به دست اشقی اولین و آخرین در ماه رمضان، در حال نماز، با شمشیری که بر فرق حضرت فرود می آید و محاسنش را پر از خون می کند؛(3)

- خبر از مرگ ابوذر در تنهایی و در بیابان؛(4)

- خبر از رویارویی عایشه با علی علیه السلام در منطقه حوآب و شنیدن صدای سگ های حوآب توسط عایشه، در حالی که در گروه ظالمان قرار دارد؛(5)

- خبر از قتال علی علیه السلام با سه گروه ناکثین، قاسطین و مارقین؛(6)

- اخبار حکومت بنی امیه و مدت زمان آن؛(7)

- اخبار قتال زبیر با علی علیه السلام و این که زبیر در آن جنگ در گروه ظالمین است؛(8)

- خبر از قتل عمار به دست گروه یاغی و این که آخرین توشه او از دنیا کاسه ای شیر است.(9)

صدها روایت دیگر از اخبار غیبی و پیشگویی های پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اوصیای

ص: 59

1- مسند احمد، ج 2، ص 468 سنن ابن ماجه، ج 2، ص 1370؛ متقی هندی، کنز العمال، ج 14، ص 370 و مقدسی شافعی، عقد الدرر، ج 1، ص 27.

2- ابن اثیر، اسد الغابة، ج 2، ص 20 و واقدی، المغازی، ج 3، ص 949.

3- صدوق، امالی، ص 95؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج 3، ص 1125 و ابن اثیر، اسد الغابة، ج 3، ص 613

4- ابن اثیر، اسد الغابة، ج 5، ص 101 و مقریزی، امتناع الاسماع، ج 14، ص 36-38

5- سمعانی، الانساب، ج 4، ص 298؛ تاریخ الطبری، ج 6، ص 2364 و مسعودی، مروج الذهب، ج 1، ص 704.

6- ابن اثیر، اسد الغابة، ج 3، ص 611 و 612 و ابن کثیر، البداية والنهاية، ج 7، ص 304.

7- مقریزی، امتناع الاسماع، ج 12، ص 274 و ابن کثیر، البداية والنهاية، ج 2، ص 243.

8- دینوری، الاخبار الطوال، ص 147؛ ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج 2، ص 515 و ابن اثیر، اسد الغابة، ج 2، ص 100.

9- ابن عبدالبر، الاستیعاب، ج 3، ص 1139 و ابن اثیر، اسد الغابة، ج 3، ص 631.

معصوم ایشان علیهم السلام در موضوعات مختلف در دست است که مضمون بسیاری از آنها تحقق یافته و نشانه های تحقق برخی دیگر هم آشکار شده است (1).

5. مبارزه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم با فرهنگ غلط جاهلی

از مهم ترین اهداف رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قیام به قسط (2)، مبارزه نفس گیر با ظلم، (3) طرد و نفی خرافات (4)، مقابله با ناهنجاری های فراگیر (5)، وعده غلبه دادن فرهنگ قرآنی و محمدی صلی الله علیه و آله و سلم بر تمام فرهنگ ها (6) و مبارزه با فرهنگ جاهلی و خواسته های نفسانی اعراب آن زمان بود (7) که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تا پای جان بر سر این اهداف ایستاد، بهترین یاران و بستگانش را فدا کرد و بیشترین سختی ها را تحمل نمود؛ چنان که فرمود: «هیچ پیامبری به اندازه من اذیت نشد.» (8)

حال آیا معقول است دین و فرهنگی که قرار است بر همه ادیان و فرهنگ ها غلبه کند و به شدت از فرهنگ عرب جاهلی بر حذر بوده، خود متأثر و احیاناً برگرفته از همان فرهنگ ها باشد؟! آیا معقول و منطقی است قرآنی که اکثر مردم را پیرو ظن و گمان و تخمین می داند (9) و اعراب را به خاطر دلخوشی به احکام جاهلیت سرزنش می کرد، (10) خود متأثر از فرهنگ

ص: 60

1- در این زمینه به کتاب اسلام فراتر از زمان، محمد امینی گلستانی، مراجعه شود.

2- حدید: 25 و یونس: 47.

3- بقره: 193؛ انفال: 54 و نساء: 10.

4- اعراف: 157.

5- مائده: 103؛ احزاب: 4، 37 و 54 و مجادله: 11.

6- توبه: 33؛ فتح: 28 و صف: 9

7- بقره: 120، 145؛ جاثیه: 18؛ مائده: 41 و...

8- اربلی، کشف الغمة، ج 2، ص 537؛ نهج الفصاحة، ص 697 و سنن ابن ماجه، ج 1، ص 54.

9- انعام: 116.

10- مائده: 50.

عرب جاهلی باشد؟! تأثر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و قرآن از فرهنگ زمانه با کدام یک از این اهداف که ثبات قدم پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بر آنها زبانزد همه است، سازگار است؟ چگونه می توان همچون ابوزید ادعا کرد که وحی (قرآن) پدیده ای فراتر از واقعیت و خرق قوانین آن نبوده، بلکه بخشی از مفاهیم آن و برآمده از قراردادهای و باورهای آن است؟ (1) قرآن جدای از واقعیات زندگی انسان نبوده، اما به مقتضای اینکه وحی است و وحی در قرآن، مقابل «هوی» قرار گرفته (2)، تمام قوانین و اعتقادات باطل جاهلی را خرق نموده است که از جمله آنان فرشتگان را دختر خدا دانستن (3) نذرهای بی جا و غلط (4)، بار کردن احکام مربوط به پسر واقعی بر پسرخوانده (5)، زنده زنده به گور کردن دختران (6)، ظهار (7) و قربانی کردن برای بت ها است (8).

اگر احیانا مواردی را تثبیت کرده، به خاطر صحیح بودن آنهاست، نه اینکه چون در فرهنگ عرب آمده اند، آنها را برای همه و همیشه تثبیت کند. و این به معنای بر آمدن قرآن از فرهنگ و باورهای عرب نیست؛ چراکه اگر در نظر قرآن، کل فرهنگ عرب جاهلی پذیرفتنی بود، همه آن را تثبیت می کرد.

از مباحث این گفتار مشخص شد که هم آیات قرآن و هم نقل های معتبر تاریخی و هم سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم شاهد این مدعاست که ایشان در تلقی قرآن، متأثر از فرهنگ زمانه نبوده، و اخبار غیبی او شاهدهی است بر این مطلب که علوم و شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرا تاریخی است.

ص: 61

1- ابوزید، معنای متن، ص 80

2- نجم: 3-4.

3- اسراء: 40 و نجم: 27.

4- مائده: 103.

5- احزاب: 4.

6- حجر: 58-59.

7- احزاب: 4.

8- مائده: 3.

1. وحی الهی و ظرفیت نبوی

اشاره

برخی گفته اند همان گونه که یک کوزه به اندازه ظرفیت خود می تواند آب دریا را در خود جای دهد، ظرفیت انسان هم محدود است و پیامبر هم به مقتضای این که بشر است، به اندازه ظرفیت محدود خود از وحی الهی دریافت کرده، و این به معنی بشری بودن قرآن است. سروش می گوید: «معنای بی صورت از خدا و صورت از محمد است. دم از خدا و نی از محمد، آب از خدا و کوزه از محمد است؛ خدایی که بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد بن عبدالله [صلی الله علیه و آله و سلم] می ریزد و لذا همه چیز یک سره محمدی می شود. محمد [صلی الله علیه و آله و سلم] عرب است؛ لذا قرآن هم عربی می شود.» (1)

در نقد ورد این نظر می توان به موارد زیر اشاره کرد:

1.1. قصور دلیل از اثبات مدعا

محدود بودن سعه وجودی افراد (در فرض عمومیت آن)، غیر از تأثر فهم انسان از تاریخ و فرهنگ و آمیخته شدن علم او با ناخالصی ها و احیانا اشتباهات است. زیرا فرق است بین اینکه بگوییم، کوزه به اندازه ظرفیتش از آب دریا در خود جای می دهد و اینکه اگر آب دریا در کوزه ریخته شد، با گل و لای داخل کوزه مخلوط می شود و دیگر آب دریا نیست. قول به تاریخ مندی پیامبر [صلی الله علیه و آله و سلم] و قرآن، از سنخ گفته دوم است.

2.1. توان بالای علمی انسان در فهم قرآن

انسان ها با ظرفیت علمی متفاوت آفریده شده اند که برای کسی قابل اندازه گیری نیست. چرا باید ظرفیت علمی همه انسان ها، حتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را

ص: 62

با نسبت کوزه و آب دریا مقایسه کرد؟ چه دلیلی بر کمتر بودن ظرفیت علمی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نسبت به معارف بلند قرآن در دست است؟

از سوی دیگر، قرآن تمام علم خداوند نیست تا گفته شود ظرفیت علمی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم کمتر از وسعت نامحدود علم خداوند است.

1.3. توان علمی و قابلیت توسعه

اگر خداوند اراده کند می تواند ظرفیت یک انسان را آنقدر بالا ببرد تا آنچه از علوم و معارف می خواهد در آن جای گیرد. این امر نه محال ذاتی است، نه محال وقوعی؛ و این در امور مجرد، مثل علم، که با دانستن آن، خود به خود بر ظرفیت انسان افزوده می شود، قابل فهم تر است. پیشتر از حضرت امیر مؤمنان علیه السلام نقل شد که هر ظرفی به واسطه چیزی که در آن نهاده می شود تنگ تر می شود، مگر ظرف علم که هر چه در آن گذاشته شود، فراخ تر می گردد.

انسان در فرهنگ اسلامی، موجودی بس والا و صاحب کرامتی عظیم است، که بزرگی اش از اتصال به خداوند بزرگ نشأت می گیرد.

1.4. مغالطه ای آشکار

مدعی در این جا گرفتار مغالطه ای شده و بر اساس همین مغالطه، نتیجه اشتباه گرفته است. او درباره وحی می گوید: «خداوند بحر وجود خود را درون کوزه کوچکی به نام محمد [صلی الله علیه و آله و سلم] ریخته است»؛ در حالی که وحی، بحر وجود خدا نیست تا در نتیجه، وجود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مقابل آن بسان کوزه ای در مقابل دریا باشد. اگر چنین بود، وجود پیامبر، حتی در حد یک کوزه هم نمی بود؛ زیرا چنان که عرفا گفته اند، همه عالم امکان در مقابل وجود خداوند، صفر است در قبال بی نهایت

بلکه وحی، تجلی و پرتویی است از خداوند که بر دل و جان پیامبر که خود نیز تجلی دیگری از وجود خداوند است، تابیده و قطعاً اگر تجلی دوم بالاتر از تجلی اول نباشد، همتا و هم وزن آن است.

ایشان به کدام دلیل، وحی را دریای وجود خدا میداند و پیامبر را به کوزه ای کوچک تشبیه می کند؟! پیامبر بزرگ ترین تجلی خداوند است که ظرفیت پذیرش قرآن و معارف بلند آن را داشته و خداوند هم به او عطا نموده است.

5.1. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حضور دائم

چنان که گذشت، دریافت وحی به نحو علم حضوری و به سبب اتصال پیامبر به مخزن علم الهی (کتاب مبین) است که از آن به علم لدنی یاد می کنند و در آنجا هیچ امری واسطه بین پیامبر و واقعیت محض نیست و واقعیت، و رای تمام امور، خود را به پیامبر تحمیل می کند و جایی برای صورت بخشی به آن توسط پیامبر و فرهنگ زمانه باقی نمی ماند.

حضور پیامبر همیشگی است و هیچ گاه تبدیل به غیبت نمی شود؛ او به حسب مراتب وجودی خود در مراتب مختلف وحی حضور دارد، نه اینکه گاهی به محضر خدا برسد و سپس از آنجا به عالم مادی منتقل گردد(1).

بنابراین، حتی احتمال اینکه پیامبر قرآن را به نحو علم حضوری اخذ کرده باشد، برای رد نظر مخالفین که قرآن را ضرورتاً تاریخ مند و آمیخته به فرهنگ زمانه می دانند کافی است و بر آنان است که این احتمال را ابطال کنند؛ در حالی که هیچ راهی بر ابطال آن ندارند.

2. انعکاس حالات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در قرآن

اشاره

برخی بر این باورند که چون حالات مختلف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در آیات قرآن منعکس شده است، این امر حاکی از تأثیر روحيات فردی و بشری پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در قرآن آسمانی است و همین امر باعث تاریخ مندی قرآن شده است؟ «اگر قرآن را بخوانید، حس می کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است

ص: 64

1- خواننده محترم می تواند در این زمینه به کتب عرفانی مرتبط با حقیقت محمدیه مراجعه نماید.

و طربناک و بسیار فصیح، در حالی که گاهی اوقات پر ملال است و در بیان سخنان خویش بسیار عادی و معمولی است. تمام اینها اثر خود را در متن قرآن باقی گذاشته اند. این، آن جنبه کاملاً بشری وحی است.»⁽¹⁾

در رد این دیدگاه باید گفت که مدعی هم دچار مغالطه شده است و هم توجهی به فصاحت و بلاغت قرآن نداشته است.

1.2. مغالطه ای آشکار

نگاه فوق دچار مغالطه ای آشکار است؛ زیرا نویسنده این فرض را در نظر گرفته که قرآن کلمات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است و آنگاه مدعی شده که حالات روحی او در کلماتش منعکس شده است؛ در حالی که اساس بحث ما این است که قرآن کلام خداست و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم تنها ناقل این کلمات است.

در هیچ جای قرآن نمی توان عبارتی یافت که نشانگر این باشد که آیه ای از قرآن از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است. کثرت فعل «قل» در قرآن که امر به گفتن است، بر همین نکته دلالت دارد.

2.2. فصاحت قرآن

فصاحت و بلاغت هر متنی به این است که در هر موقعیتی به تناسب همان موقعیت سخن بگوید؛ در مواقع انداز باید درشت سخن گفت و در موارد تبشیر، به نرمی و ملاحظت؛ در بیان احکام یک جور باید سخن گفت و در توصیف بهشت و بهشتیان جور دیگر. این دگرذی در کلام به معنای رعایت حال مخاطب، یعنی انسان هاست؛ نه اینکه متأثر از شخصیت گوینده یا فضای نزول باشد.

ص: 65

فصل سوم : بررسی مبنای وحی شناختی تاریخ مندی قرآن

اشاره

ص: 67

در کلمات قائلین به تاریخ مندی قرآن، یک جمله، مرتب تکرار می شود و آن، اینکه «قرآن محصول فرهنگی و تاریخی است، و مراد آنها این است که متن قرآن زمانمند و تاریخ مند است(1)».

به عنوان مثال، ابوزید معتقد است که وحی و اسلام، هر دو واقعیتی تاریخی اند(2) و قرآن حاصل گفتمان دیالکتیکی با واقعیت های عینی زمان خود است؛(3) از نظر او، واقعیت، مفهومی وسیع است که نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را شامل می شود و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز در بر می گیرد(4). بنابراین، متن قرآن محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی، است(5).

او می گوید: «قرآن یک متن قرن هفتمی است و نمی توان از یک متن قرن هفتمی انتظار داشت تا مطابق و منطبق با اصول و قواعد قرن بیستم باشد. ما نباید از قرآن توقع داشته باشیم همه چیز را زیر و رو کند. قرآن با واقعیت ها دست و پنجه نرم می کند، برخی را قبول می کند و برخی از واقعیت های فرهنگی را تعدیل و برخی را رد می کند.»(6)

ص: 69

-
- 1- ابوزید، معنای متن، ص 68 و 505 و 506.
 - 2- همو، نقد گفتمان دینی، ص 113.
 - 3- همان، ص 113.
 - 4- همو، معنای متن، ص 71 و 72.
 - 5- همان، ص 145.
 - 6- همو، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس های مختلف، ترجمه متن مصاحبه با اکبر گنجی، 1387/11/7 ,

وی نتیجه تاریخی بودن قرآن را خروج اجزای آن از دایره اعتبار و تبدیل آن به یک شاهد تاریخی می داند، آن چنان که آیات بردگی و احکام آن، بسیاری از احکام مربوط به زنان، احکام مربوط به رابطه مسلمانان و غیر مسلمانان و... به آیات تاریخی و عبرت تبدیل شده اند(1).

برخی دیگر از افراد هم در سیر تحولات نظری خود به همین نتایج رسیده اند؛

«هم پیامبر، انسان است، هم تجربه او انسانی است و هم اطرافیان او آدمیان اند. از مواجهه این عناصر انسانی، به تدریج آئینی انسانی زاده می شود که در خور آدمیان است و پاسخ به وضع واقعی آنان. مفهوم دیالوگ و داد و ستد را جدی بگیرید، در دیالوگ، پاسخ را در خور سؤال می دهند و اساساً آن چه می گویند از جنس پاسخ است، نه از جنس القاء یک سویه؛ این است که می گوئیم اسلام در متن این داد و ستدها و زد و خوردها متولد شده و تولد و تکوینش تاریخی - تدریجی بود.»(2)

در جای دیگری نیز چنین گفته اند:

«اسلام یک کتاب یا مجموعه ای از اقوال نیست؛ بلکه یک حرکت تاریخی و تاریخ مجسم یک مأموریت است، بسط تاریخی یک تجربه تدریجی الحصول پیامبرانه است، دین، تجربه روحی و اجتماعی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است و لذا تابع اوست.»(3)

نقد نظریه تاریخ مندی وحی

اشاره

برای افرادی چون سروش و ابوزید پذیرش وجودی ثابت برای قرآن که مستقل از تاریخ نزول و سابق بر آن باشد، مشکل می نماید. آنان تمام وجود قرآن را به ظهور دیالکتیکی آن و در پیوند علی - معلولی با واقعیت های زمان

ص: 70

1- ر.ک: همو، نقد گفتمان دینی، ص 286-309.

2- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 21.

3- همان، ص 19.

می بینند، نه یک کتاب از پیش آماده برای هدایت همه انسانها. از نظر آنها قرآن کتابی است متأثر از پیشینه عربی مردم حجاز و فرهنگ آنان و نشأت گرفته از حالات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حوادثی که طی 23 سال رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اتفاق افتاد. این نگاه مشکلات عدیده ای دارد که به آن اشاره می شود:

1. ابهام در دیدگاه

قائلین به تاریخ مندی قرآن تا به حال در هیچ کدام از نوشته ها و گفته های خود به میزان و کیفیت تأثیر فرهنگ زمانه در قرآن تصریح نکرده و هیچ معیار تعیین کننده و روشنی برای تشخیص آموزه های متأثر از فرهنگ عربی و کیفیت و کمیت تأثر آنها و نیز سنجه ای برای تشخیص آموزه ها و احکام ثابت ارائه نداده و به صرف مثال هایی بسنده کرده اند.

دیدگاه های این افراد در این زمینه دو پهلو و مبهم است؛ مشخص نیست که از نظر آنان، فرهنگ عربی به چه معناست، آیا شامل تمام باورهای آنها، حتی باورهای صحیح، می شود؟ اگر نه، ملاک تشخیص باورهای صحیح از باورهای اشتباه چیست؟

بنابر این دیدگاه، کمتر آیه ای در قرآن باقی می ماند که بتوان گفت هیچ ارتباطی با واقعیات عینی و فرهنگ زمانه نداشته است. زیرا بر این اساس می توان ادعا کرد اگر پیامبران پیشین علیهم السلام نبودند، خبری از داستان های آنها که حجم عظیمی از قرآن را تشکیل می دهد، نبود؛ اگر انسانها قدرت گفتاری و کلامی نداشتند، واجبات مشتمل بر گفتار، مثل نماز بر آنان تکلیف نمی شد؛ اگر کعبه و عرفات و مشعر و منا و مسعی و... موجود نبود، حج و عمره تشریح نمی شد؛ اگر شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و جبرئیل امین نبودند، اصلاً چنین وحی ای با این مشخصات صورت نمی گرفت؛ بلکه از این بالاتر، اگر انسان از بهشت به زمین هبوط نکرده بود اصولاً هیچ دینی تحقق نمی یافت. پس چون دین به دنبال حادثه هبوط آدم که یک امر تاریخی است، نازل شده، اساس آن تاریخی می شود.

در همه این موارد، بر طبق مرام افرادی چون سروش و ابوزید، می توان رد پایی از تأثیر عوامل زمانی یا مکانی و واقعیات عینی را در وحی یافت. در این صورت آیا چیزی از قرآن باقی خواهد ماند. همان گونه که گفته شد ملاک تعیین کننده و مشخصی برای این امر در کلمات این طیف ارائه نشده است.

2. خلط بین انگیزه و انگیزته

مهم ترین نقد این نظریه، خلط بین انگیزه و انگیزته است. انگیزه در این جا یعنی چیزی که باعث شده آیات قرآن نازل شوند یا زمینه نزول قرآن را فراهم کرده؛ مثل همه وقایعی که برخی از آیات قرآن، ناظر به آنها نازل شده است. انگیزته یعنی آیاتی از قرآن که در نتیجه اقتضای اوضاع و احوال زمانه نازل شده اند. اساس سخن مخالفان این است که چون انگیزه از عوامل تاریخی است، انگیزته هم به عنوان نتیجه این عوامل، تاریخی و زمانمند می شود؛ در حالی که هیچ تلازمی بین این دو نیست. آیا چون جنگ جهانی دوم، یک حادثه تاریخی و زمانی بود و موجب شد که عقلای بشر دور هم بنشینند و اعلامیه جهانی حقوق بشر را تصویب کنند، آن اعلامیه و مفاد و مواد آن هم تاریخی و زمانمند می شوند؟ آیا اگر مسئولان کشوری در اثر خدعه سایر کشورها در مقطعی از زمان، تصمیم گرفتند که روی پای خود بایستند و این را جزء قانون اساسی خود قرار دادند، این قانون هم مقطعی می شود؛ آیا اگر قومی در اثر ظلم و به خاطر شکست های فراوان به این نتیجه برسند که ظلم پایا نیست و باید به عدالت و مردم داری روی آورد، این نتیجه هم لزوماً زمانمند و تاریخی خواهد بود؟ واضح است که هیچ تلازمی در بین نیست.

3. مبدأ ثابت، مقصد واحد و تبدیل ناپذیر

دین، هم از حیث مبدأ فاعلی، ثابت، لایتغیر و همیشگی است و هم از جهت مبدأ قابل، واحد و تبدیل ناپذیر است. منشأ دین، حقیقت لا یتغیر الهی است و مقصد و مخاطب دین، فطرت و ذات و روح انسان هاست که براساس نص قرآن، امری مشترک بین همه انسانها و تبدیل ناپذیر است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»، (1) پس روی خود را متوجه آئین پاک و خالص کن، فطرتی الهی که انسان را بر آن سرشته است. خلق خدا قابل تبدیل نیست. چنان دینی پایدار است، اما بیشتر مردم نمی دانند.

بنابراین، اساس آموزه های قرآن و دین، خطاب به فطرت انسانی و مطابق همین فطرت واحد و برای هدایت و کمال آن است، و همچنان که فطرت، امری تاریخ مند نیست، گذشت زمان و تغییر مکان و اوضاع و احوال، آن را کهنه نمی کند؛ در نتیجه، قوانین هدایت او و نحوه تخاطب با او هم تغییر نمی کند. به عبارت دیگر، مخاطب نوع آیات قرآن، فطرت بشر است نه انسانهای عرب جاهلی؛ و فطرت، عربی و عجمی ندارد. گرچه فطرت انسانی، تکامل پذیر است و می تواند مراتب مختلف کمال را در قوس صعود، طی کند یا با گناه در قوس سقوط قرار گیرد و گرفتار حجب شود و نتواند پیام خدا را بشنود، لکن ماهیت آن تغییر نمی کند.

معارف قرآن نیز ذومراتب است و تمام مراتب فطرت را هدایت می کند. قرآن دریای بی پایانی است که ارواح تشنه را با هر ظرفیتی سیراب می کند و به همین علت، همیشه مانند چشمه ای جوشان، باطراوت و تازه است. قول به تغییر و تحول ضروری انسان در دل تاریخ، نتیجه تسری ناشایست احکام ماده و موجودات مادی به امور مجرد و معنوی است؛ در حالی که قرآن برای هدایت بعد فطری و مجرد انسان فرود آمده است و بعد جسمانی اساساً قابل هدایت تشریحی نیست.

به تعبیر شهید مطهری رحمه الله دین، هم جزو خواسته های فطری و عاطفی بشر است و هم در تأمین حوائج و خواسته های بشری جانشین ندارد و اگر تحلیل کنیم می بینیم هیچ چیز دیگری نمی تواند جایش را بگیرد. (2)

ص: 73

1- روم: 30.

2- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج 21، ص 388. در بخش های بعدی ضمن بررسی شبهات بیشتر، پاسخ های دیگری هم رد تاریخ مندی وحی و قرآن ارائه خواهد شد.

برخی دیدگاه‌ها نظرات ارائه شده از سوی برخی افراد، شبهات و سؤالاتی را در پی داشته که از مبنای وحی شناختی آنان نشأت گرفته است و در این جا بدان اشاره می‌شود:

1. عدم پاسخگویی قرآن به متغیرات و مسائل نوپدید

افرادی چون ابوزید بر این باورند که «متن قرآنی اساساً رعایت حال مخاطبان را در نظر داشته است. متن قرآنی، پاسخی مناسب به یک واقعیت فرهنگی با ویژگی‌های عینی است که مهم‌ترین آنها شفاهی بودن آن فرهنگ است... رابطه دیالکتیکی میان متن قرآن و واقعیت موج می‌زند.»⁽¹⁾

لازمه این کلام آن است که چون قرآن حاصل واقعیت‌ها و عینیت‌های خارجی است و مراعات حال مخاطبان بالفعل را نموده، بسیاری از مطالب آن مخصوص همان جامعه است و طبعاً جای بسیاری از حوادث و مسائل آینده در قرآن خالی خواهد بود؛ چون در زمان نزول قرآن، واقعیت‌های آینده هنوز عینی نشده بود و چه بسا حال آیندگان اقتضای حکم دیگری می‌داشت. ابوزید در پاره‌ای از موارد مثل حقوق زنان که در ادامه خواهد آمد به این مطلب تصریح کرده است. گفتار سابق ایشان مبنی بر اینکه قرآن، یک متن قرن هفتمی است که نمی‌تواند همه چیز را زیر و رو کند بلکه در دایره واقعیت‌های عینی، برخی را رد، برخی را تعدیل و پاره‌ای را هم متبدل می‌کند⁽²⁾، دال بر همین مطلب است.

دیگری درباره این موضوع صریح‌تر سخن گفته است:

بسیار حوادث که در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پیش نیامد و لاجرم ایشان هم در آن زمینه پاسخی ندادند و نسبت به آنها موضع‌گیری نکردند و از سوی دیگر، بسی چیزها که به پیغمبر اسلام تحمیل شد.

ص: 74

1- ابوزید، معنای متن، ص 182.

2- ر.ک: ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص 286 - 309.

کامل تر شدن دین، لازمه اش کامل تر شدن شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است که دین، خلاصه و عصاره تجربه های فردی و جمعی اوست. اینک در غیبت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم باید تجربه های درونی و بیرونی پیامبرانه بسط یابد و بر دین بیفزاید.

و اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبی و تجربه النبی» هم درست نیست. تجربه عشق عارفانه فی المثل از تجربه های لطیف عارفانه ای بوده که بر غنای تجارب دینی دینداران افزون گشت. (1)

در نقد ورد این دیدگاه می توان به موارد زیر اشاره کرد:

1.1. وجود مکانیزم پاسخگویی دائمی به تمام مسائل در قرآن

قرآن، چنان که خود هم به حق مدعی است، تبیین همه مسائل کلی تا روز قیامت را در خود دارد (2) و علاوه بر آن، مکانیزم تبیین مسائل خرد و جزئی در سال های نزول را به وضوح روشن نموده و فقط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم مرجع انحصاری تبیین این گونه از مسائل معرفی کرده است: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»؛ (3) «وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ»؛ (4) و...»

اما بدیهی است که همه مسائل مورد نیاز بشر به صورت مفصل و جزء به جزء در قرآن بیان نشده، و بسیاری از مسائل و موضوعات نیز پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و پایان وحی رخ داده و خواهد داد که تفصیلات و جزئیات آن به صورت ظاهر در قرآن نیامده است؛ حال اگر قرآن، خود، مکانیزم تبیین این گونه مسائل را تا روز قیامت تعیین کرده و مرجع تفسیر و تبیین آیات الهی و احکام آسمانی را مشخص نموده باشد، چنین کتابی می تواند ادعا کند که پاسخگوی نیاز انسانها در همه زمانها و مکانهاست.

ص: 75

1- ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 12-20.

2- انعام: 38، نحل: 89.

3- حشر: 7.

4- مائده: 92.

از قضا قرآن و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چنین مرجعی را معرفی کرده و آنها را کسانی دانسته اند که مثل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، در بیان احکام الهی، معصوم از گناه و خطا و سهو باشند. جالب آنکه تنها پس از تعیین چنین مرجعی در واقعه غدیر خم، خداوند دین را کامل و نعمت الهی را تمام شده خواند و از آن روز به بعد، چون دین ضمانت بقا یافت، کفار مایوس و ناامید شدند(1).

در این صورت است که آیاتی نظیر «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»(2) یا «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»؛(3) در کنار آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»؛(4) به خوبی معنای خود را آشکار می کنند.

همچنین فریقین به صورت متواتر از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل کرده اند: «من دو شیء گرانبها را در میان شما نهادم که تا محشر کبرا و نزد حوض کوثر، انفکاک ناپذیرند و آن دو قرآن و عترت من هستند.»(5) پس از تکمیل این مکانیزم با امامت معصوم علیه السلام چه ضرورتی دارد که برای حوادث آتی، وحی نازل و قرآن فریه تر گردد؟ آیا مکانیزمی بهتر از آن چه قرآن تعیین نموده و بدیلی برای آنچه خداوند در قرآنش مشخص نموده است می توان یافت؟ تحدی قرآن در تمام موارد، با گذشت قرن‌ها، همچنان بدون پاسخ باقی مانده است.

روایتی از امام رضا علیه السلام به خوبی بیانگر این مسئله است: «وَأَمْرُ الْإِمَامَةِ مِنْ تَمَامِ الدِّينِ، وَ لَمْ يَمْضِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ حَتَّى بَيَّنَّ لَأُمَّتِهِ مَعَالِمَ دِينِهِمْ، وَ أَوْضَحَ لَهُمْ سَبِيلَهُمْ، وَ تَرَكَهُمْ عَلَى قَصْدِ الْحَقِّ، وَ أَقَامَ لَهُمْ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ عِلْمًا وَ إِمَامًا، وَ مَا تَرَكَ شَيْئًا مِمَّا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا وَ قَدْ بَيَّنَّهُ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يُكْمِلْ دِينَهُ فَقَدْ رَدَّ كِتَابَ اللَّهِ، وَ مَنْ رَدَّ كِتَابَ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ»(6)

ص: 76

1- مائده: 3.

2- انعام: 38.

3- نحل: 89.

4- نحل: 44.

5- مسند احمد، ج 22، صص 226، 252، 334، ج 23، ص 180؛ سنن بیهقی، ج 7، ص 30 و ج 10، ص 114.

6- کلینی، الکافی، ج 1، ص 199؛ صدوق، امالی، ص 674 و همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج 1، ص 216.

امر امامت از اجزای تمامیت یافتن دین است و رسول خدا از این دنیا رحلت نکرد مگر آنکه راه را برای مردم واضح نمود و آنان را در راه میانه حق گذارد و علی علیه السلام را به عنوان امام و پرچمی برافراشت و آن چه امت به آن محتاج بود از آنان فروگذار نکرد و بیان نمود. پس اگر کسی گمان برد که خداوند عزوجل دیش را کامل نکرده، کتاب خدا را رد کرده و ردکننده کتاب خدا به او کفر ورزیده است.

امام علیه السلام در ادامه روایت، این نکته را بیان می کند که امر امامت فوق مسائل عادی است؛ زیرا امر آن در دست خداوند است و از مسائلی نیست که عقول عادی مردم به آن برسند یا با انظار و افکار خود به درک آن نایل شوند یا به اختیار و انتخاب خود آن را تعیین نمایند.

بخشی از خطبه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در واقعه غدیر خم هم به خوبی گویای این مطلب است:

«نماز را به پا دارید و زکات را ادا کنید؛ همان گونه که خدا به آن امر کرده است. حال اگر زمان طولانی شد و شما کوتاهی کردید و احکام الهی را فراموش نمودید، پس علی - همان که خدای عزوجل پس از من او را نصب کرده و جانشین خود و من قرار داده است - ولی شماست و بیان می کند و خبر می دهد به شما از آن چه از او پرسید و آن چه را نمی دانید برای شما روشن می نماید.

پس بدانید که حلال و حرام خدا بیشتر از آن است که من بتوانم برای شما شمارش کرده، به آن آشنایان کنم و به همه امور حلال، امر و از همه امور حرام، نهی کنم؛ پس از جانب خدا مأمور شدم که از شما - درباره آن چه از سوی او در مورد امیر المؤمنین علیه السلام و امامان پس از او علیهم السلام که همگی از نسل من و علی علیه السلام هستند، رسیده است - بیعت بگیرم؛ امامانی که تا روز قیامت، روز قضای حق الهی، حضور دارند. ای مردم! دیگر از هر حلالی که شما را به آن راهنمایی کردم و هر حرامی که شما را از آن بازداشتم، بر نمی گردم و آن را تغییر و تبدیل نمی دهم؛ پس تأکید می کنم که این در ذهن شما باشد و آن را حفظ کنید و دیگران را هم به حفظ آن توصیه کنید و در آن تبدیل و

تغییر راه ندهید. باز هم می‌گوییم که نماز را به پا دارید و ادای زکات کنید و امر به معروف و نهی از منکر نمایید و بدانید که اساس امر به معروف و نهی از منکر آن است که به گفته من گردن نهید و آن را به غائبین برسانید و آنان را امر به قبول و نهی از مخالفت با این گفتار نمایید؛ چرا که این امری از جانب خدای عزوجل و من است.»⁽¹⁾

201. مغالطه ای آشکار

مراد کسانی که می‌گویند: «حسبنا کتاب الله درست نیست»، وجود نقص در قرآن نیست؛ بلکه مراد، رد سخن کسانی است که با تمسک به این شعار، برخلاف حدیث متواتر ثقلین، بین کتاب و مفسر واقعی آن که همان عترت طاهرین پیامبرند جدایی می‌افکنند و می‌خواهند مرجعیت انحصاری تبیین و تأویل قرآن را از دست معصوم علیه السلام خارج و آن را همگانی کنند. حاصل چنین دیدگاهی، هیمنه عقل بشری بر قرآن و دین است. بنابراین به مقتضای اینکه هیچ نقصی در قرآن راه ندارد، درست است که بگوییم: «حسبنا کتاب الله»؛ اما اگر مراد از آن، کنار نهادن بخشی از دستورات همین قرآن باشد یعنی مرجعیت انحصاری اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در تبیین و تأویل قرآن و احکام اسلامی، کلامی نادرست است.

نویسنده معتقد است که در حادثه غضب جانشینی پیامبر در صدر اسلام، یک نحو از اومانیسیم حاکمیت پیدا کرد که بر خلاف اومانیسیم غربی، به کلی از وحی منقطع نبود؛ لکن در تفسیر و تبیین وحی، به تدریج دست بشر را از دامن مفسر معصوم برید؛ آن هم با این استدلال که هر انسانی می‌تواند مستقلاً به قرآن مراجعه کند و آن را بفهمد و در فهم آن، احتیاج به معلم معصوم ندارد. یعنی در تشخیص چگونگی تفسیر و تبیین وحی، انسان را به جای خدا نشانند و این، خود، نوعی اومانیسیم است.

ص: 78

نادرست بودن «حسبنا کتاب الله» به خاطر مشروعیت بخشیدن به چنین اومانیسمی است، نه به جهت ناقص بودن قرآن. و این درست نظیر همان شعار خوارج است که در مقابل علی علیه السلام قرآن‌ها را بر نیزه کردند و شعار «لا حکم الا لله» سر دادند. حضرت در مقابل آنها فرمودند: «کَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا بَاطِلٌ»؛ اصل سخن درست است، ولی از آن بهره برداری باطل شده است.

2. مکاشفات دینی جدید

اشاره

سروش در این باره گفته است:

فراموش نکنیم عارفان ما بر غنای تجربه دین، و متفکران ما بر درک و کشف دین چیزی افزوده اند؛ نباید فکر کرد این بزرگان فقط شارحان آن سخنان پیشین و تکرار کننده تجربه های نخستین بوده اند. غزالی کشف های دینی تازه داشته است، مولوی و محیی الدین و سهروردی و صدر الدین شیرازی و فخر رازی و دیگران هم همین طور، و اصلاً این دین به همین نحو تکامل و رشد پیدا کرده است. آنان کشف هم بودند و فقط شارح نبودند و سر عظمتشان همین بوده است.

امروز هم دینداری باید به تجربه ای برای حل مشکلات و اقناع دلها و گشودن گره ها و باز کردن افق ها بدل شود؛ گویی از نو وحی می رسد و گویی از نو واقعیت در تجربه و در ک دینی، منظور و ملحوظ می شود. (1)

در نقد این ادعا که افرادی چون مولوی و سهروردی و صدرالدین شیرازی کشف های تازه ای فراتر از قرآن داشته اند باید

1.2. ادعای فراتر از ظرفیت

ادعای سهمگین و بسیار بزرگ سروش مبنی بر اینکه این دانشمندان، اموری ورای قرآن و علاوه بر آن را برای هدایت و تکامل انسان آورده اند، متوقف است بر احاطه کامل ایشان بر تأویل و تفسیر و بطون قرآن، که چنین امری

ص: 79

از صدر اسلام تا کنون از سوی هیچ کس غیر از شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و امامان معصوم علیهم السلام ادعا نشده است. آیا ایشان چنین ادعایی دارند و بر فرض، آیا کسی آن را می پذیرد؟! مطابق روایاتی که خواهد آمد، احاطه بر جمیع وجوه و بطون قرآن اختصاص به معصومین علیهم السلام دارد.

2.2. تأویل بطون قرآن

هم قرآن کریم و هم روایات متواتر اهل بیت علیهم السلام راهیابی به حقیقت قرآن و بطون آن را فقط برای عده ای خاص، ممکن می دانند و بقیه را موظف می شمارند که از سفره علوم بیکران آنها ارتزاق کنند: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (1)

صدرالدین شیرازی رحمه الله در تفسیر این آیه می گوید:

«قرآن مراتب و منازل دارد؛ همان گونه که انسان هم درجات و مراتب ترقی مختلف دارد. برای فهم و درک هر درجه و مرتبه قرآن، طهارت و تجرد از علائق مطابق همان مرتبه لازم است. برای مس ظاهر قرآن باید بدن انسان، پاک و با طهارت و وضو باشد و از نجاست روحی کفر هم بری باشد و برای رسیدن به فهم و درک قرآن باید خود را از تمام وجوه امکانی و اشتغالات نفسانی و غیرالهی تطهیر کرده باشد و این، جز برای انبیا و اعظام مرسلین و ملائکه مقرب امکان ندارد.» (2)

روایات نیز شناخت حقیقت قرآن را منحصر به مخاطبان اصلی آن می دانند که همانا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت طاهرین آن حضرت علیهم السلام هستند؛ چنانکه امام صادق علیه السلام خطاب به قتاده فرمود: «وَيَحْكُ يَا قَتَادَةَ إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ» (3).

واضح است که مراد از شناخت قرآن، معنای ظاهری و لغوی آن نیست؛

ص: 80

1- واقعه: 77-79.

2- صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج 7، ص 108-

3- کلینی، الکافی، ج 8 ص 311.

چرا که این، برای نوع افراد هم ممکن است؛ بلکه مراد، تأویل و شناخت بطون قرآن است.

در برخی روایات برای قرآن، تا هفتاد بطن بیان شده است؛ مثلاً امام باقر علیه السلام فرموده اند: «إِنَّ لِقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِبَطْنِ بَطْنٍ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ لِلظَّهْرِ ظَهْرٌ يَا جَابِرُ وَ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ»⁽¹⁾

روایات دیگری، ائمه علیهم السلام را در زمره راسخین در علم که تأویل قرآن در انحصار آنان است، بر شمرده اند؛ مثلاً امام صادق علیه السلام فرموده اند: «نَحْنُ الرِّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَ نَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ»⁽²⁾ و از حضرت علی علیه السلام روایت شده است: «اگر می خواستم، به اندازه بار هفتاد شتر در تفسیر سوره حمد، کتاب می نوشتم»⁽³⁾.

روایاتی در حد تواتر معنوی بر این مضمون دلالت دارند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم علم آن چه بوده و آنچه تا روز قیامت به وقوع می پیوندد را دارد و همین علم، به ائمه علی به ارث رسیده است⁽⁴⁾ همان، ج 26، ص 111⁽⁵⁾. حضرت علی علیه السلام نیز می فرمایند: «همانا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هزار باب از حلال و حرام و آنچه هست و آنچه تا روز قیامت واقع می گردد را به من آموخت که از هر در آن، هزار در دیگر گشوده می گردد؛ به طوری که تاریخ مرگها و وقوع حوادث را هم آموختم»⁽⁶⁾.

حال آیا راهی نرفته برای سایر انسان ها باقی می ماند یا اینکه به حکم قطعی عقل، هر عاقلی باید بر در این خانه زانوی شاگردی زده و تا روز قیامت، شاگردی این خاندان را کند؟

ص: 81

1- مجلسی، بحار الأنوار، ج 89 ص 91

2- همان، ج 89 ص 92.

3- همان، ص 93

4-

5-

6- همان، ج 40، ص 130

شهید مطهری رحمه الله در مورد تام و کامل بودن حقیقت دین اسلام می گوید:

«از پیامر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دو جمله لطیف وارد شده؛ یکی اینکه فرموده است: «نَحْنُ الْأَخْرُونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ (1) ما در دنیا پس از همه انبیا آمده ایم، اما در آخرت در صف مقدم هستیم و دیگران پشت سر ما هستند، و جمله دیگر اینکه فرموده اند: «آدَمُ وَمَنْ دُونَهُ تَحْتَ لِوَائِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ»؛ (2) تمام پیامبران علیهم السلام در روز قیامت زیر پرچم من هستند. علت این مسئله آن است که همه مقدمه اند و این پیامبر، نتیجه؛ وحی آنها در حدود یک برنامه موقت بوده و وحی این پیامبر در سطح قانون اساسی کلی همیشگی است. پیوند نبوت ها و رابطه اتصالی آنها می رساند که نبوت یک سیر تدریجی به سوی تکامل داشته و آخرین حلقه نبوت، مرتفع ترین قله آن است. به قول عارفان، پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم آن است که همه مراحل را طی کرده و راه نرفته و نقطه کشف نشده از نظر وحی باقی نگذاشته است و با کشف آخرین دستورات الهی جایی برای تحقیق جدید و کشف جدید باقی نمی ماند. مکاشفه تامه محمدیه کامل ترین مکاشفه ای است که در امکان یک انسان است و آخرین مراحل آن است. در این صورت بدیهی است که از این پس هر مکاشفه دیگری مکاشفه جدید نخواهد بود: «و تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (3) و سخن پروردگارت تام و کامل شد، کسی را یارای تغییر دادن آنها نیست؛ همانا او شنوای داناست (4)

4.2. خضوع عرفا در برابر قرآن

ادعای سروش در خصوص اشخاص مذکور، تفسیر بما لایرضی صاحبه

ص: 82

- 1- مجلسی، بحار الأنوار، ج 16، ص 118؛ کشف الغمّة، ج 1، ص 11 و صحیح بخاری، ج 3، ص 470.
- 2- مجلسی، بحار الأنوار، ج 16، ص 402 و مسند احمد، ج 5، ص 447.
- 3- انعام: 115.
- 4- مجموعه آثار، ج 3، ص 165-168.

است. بزرگان و دانشمندان اسلام همواره خود را شاگرد کوچکی در محضر قرآن دانسته و می‌دانند که از سفره معارف بی‌کران قرآن ارتزاق می‌کنند و تنها به گوشه‌ای از آن نایل می‌گردند و به حق هم چنین است.

صدرالمتألهین رحمه الله (979-1050ق) که به گفته سرورش آموزه‌هایی نو و فراتر از قرآن آورده است، خود در این زمینه چنین می‌نویسد:

«این عبد ضعیف و مسکین و شدیداً نیازمند به جود خداوند حق مبین، می‌گوید: من پس از آنکه معظم کتاب‌های فیلسوفان و حکمای را که در فضل و مهارت آوازه‌ای داشتند و در علم و شریعت انگشت‌نما بودند، مطالعه و در آنها تدبر نمودم، هرگز تشنگی‌ام در طلب کشف و یقین سیراب نگردید و شوق و حرارتم در رسیدن به حقایق دین خاموش نشد؛ بلکه همه آن کتب و آموزه‌ها را قاصر از رساندن به این مقصد یافتم و تنها فایده آنها تشویق به پیگیری حق بود و اکثر آن پیروی از ظن و گمان بود که دردی از حق را دوا نمی‌کرد.

پس آنگاه بود که به سوی تتبع در معانی قرآن عظیم بازگشتم و غایت تمام آرزوها و خواست‌ها و نهایت همه شوق و طلب‌ها را در آن یافتم. پس به تدبر در آن پرداخته، در اصول و مبانی آن گشته، در دریا‌های آن به غور و تعمق افتادم و در گوهرهایی از اسرار قرآن را استخراج کردم و به گنج‌های پنهان آن دست یافتم؛ اما سر کتاب خدا بالاتر از آن است که زبان بتواند آن را توصیف کند یا انسان بتواند به اطراف آن احاطه یابد.»⁽¹⁾

همو می‌گوید:

هیچ علم ربانی و مسئله الهی و حکمت برهانی و معرفت کشفی و شهودی نیست، مگر آنکه اصل و فرع و مبدأ و غایت و ثمر و مغز آن در قرآن موجود است. در هر سوره‌ای از سوره‌های قرآن، غایت افکار حکمای اولین و نهایت اسرار اولیای پیشین موجود است.⁽²⁾

ص: 83

1- صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ج 6، ص 5-6.

2- همان، ج 6، ص 5.

تواز اهل قرآن نیستی تا اسرار و بواطن آن بر تو منکشف گردد؛ تا در آن صورت بفهمی که چیزی نیست مگر آن که بیانش در قرآن آمده است. اگر دریچه ای از باطن خود را به روی عالم نور و ملکوت باز کرده بودی، گفته خداوند که «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ»؛ بر تو تجلی می کرد و برای درک عظمت الهی و عظمت کلام او و معانی آیاتش دارای خشوعی الهی می شدی.

چون غذا با مغتدی باشد شبه *** گاو و خر را خوش نیاید جز که که (1)

همچنین او در کتاب اسفار اربعه، به فلسفه ای که با کتاب و سنت مطابقت نداشته باشد می تازد و بر آن خط بطلان می کشد (2).

این ها سخن کسی است که عمری را در راه تعلم و تعلیم حکمت و عرفان و قرآن سپری کرده است؛ اما کسانی که از دور دستی بر آتش دارند، به مجرد مواجهه با مطالبی که برایشان تازگی دارد، آن را برتر از قرآن دانسته و قرآن را محکوم به خطا و تقیصه می کنند.

3. خالی بودن قرآن

اشاره

از عرفان برخی افراد در صدد مقایسه قرآن با برخی متون بشری بر آمده و قرآن را خالی از جنبه های بهجت افزا می دانند و بر این باورند که این متون بشری، نقص قرآن و دین را جبران کرده اند.

سروش می گوید: «تجربه عشق عارفانه فی المثل از تجربه های لطیف عارفانه ای بوده که بر غنای تجارب دینی دینداران افزون گشت.» (3) یا در جای دیگر، قرآن را خشیت نامه و مثنوی را طرب نامه خوانده و مدعی شده است: مثنوی در برابر حزن مؤمنانه و خوف عابدانه، طرب عاشقانه را نهاد، و مرغ

ص: 84

1- همان، ص 10.

2- همان، ج 8، ص 303.

3- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 25.

ملکوتی دین را که با یک بال می پرید، به دو بال آراست تا طیرانش موزون و محزون و طربناک شود؛ او پیامبر عشق بود و دین او دین عشق که از دیگر ملت ها جدا بود و کتابش مثنوی!«(1)

این دیدگاه نیز مثل بسیاری از نظرات ارائه شده از سوی چنین افرادی دارای اشکالات متعددی است که به برخی از آنها اشاره می شود:

1.3. قرآن لبریز از عشق بین عبد و معبود

این برداشت از یک سو دلالت بر نا آشنایی مدعی آن با قرآن و معارف نامتناهی آن دارد و از سوی دیگر، قضاوت ناعادلانه ای است درباره مثنوی که با متن آن و سخنان مؤلف و سراینده اش در تضاد است.

انه قرآن، خشیت نامه است و نه مثنوی طرب نامه. قرآن نه کتاب عشق است و نه کتاب خوف؛ زیرا یک بعدی و تک ساحتی نیست؛ بلکه کتاب جامعی برای هدایت انسان هاست هر آنچه برای هدایت لازم بوده، در خود دارد. انذار و تبشیر، طرب و خشیت، خوف و عشق، معرفت و عبودیت، کرامت و تسلیم، بهشت و جهنم، رضا و غضب، قهر و لطف، جلال و جمال، بخشش و عذاب، مالک و رضوان، پرواز و سقوط، فراق و لقاء، دیانت و سیاست، فرد و اجتماع، جنگ و صلح، رهبری و رهروی، عبادات و معاملات و... همه در قرآن، موجود است.

آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛(2) فراق از معشوق را گوشزد می کند؛

آیه «رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ»(3) مردان الهی را در مرتبه ای از عشق بازی نشان می دهد که حتی بیع و تجارت نیز آنها را از

ص: 85

1- همو، پیامبر عشق، فصلنامه مدرسه، ش 6.

2- بقره: 156.

3- نور: 37.

ذکر خدا باز نمی دارد؛ «یا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (1) جنس انسان را نیازمند موجودی فناپذیر می داند، که بی نیاز و پسندیده است؛

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتُمْ قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا» (2) تعلق به زندگی پست مادی و عدم تلاش برای پرواز به سوی خدا دون شأن انسان می شمارد؛

«أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (3) یاد معشوق واقعی را تنها آرام بخش دل طوفانی آدم می داند؛ «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (4) اوج محبت مؤمنان به خداوند را نشان می دهد، «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَرصُوصٌ» (5) تصریح می کند که خداوند به کسانی که در راه او مجاهده می کنند و همچون دژ آهنین، تسخیر ناپذیرند، عشق می ورزد.

همچنین آیات 22 تا 24 سوره حشر، آیه الکرسی و صدها آیه دیگر، همه در توصیف عشق، عابد و معبود و رابطه بین آن دو است.

عشق به معنای ملازمت یک چیز با چیز دیگر است، به نحوی که از آن جدا نشود. «عشقة» و «عشقة» به معنای پیچک و گیاهی است که پس از سبز شدن به زردی می گراید؛ از این رو به عاشق، عاشق می گویند؛ زیرا از شدت عشق به معشوق به زردی می گراید و خشک می شود، همان گونه که پیچک اگر از محور خود جدا شود، می خشکد. (6)

ص: 86

1- فاطر: 15.

2- توبه: 38.

3- رعد: 28.

4- بقره: 156.

5- صف: 4.

6- ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 252.

یک پیچک ممکن است تنها حرکت افقی داشته باشد و تا پایان عمر روی زمین و خار و خاشاک بماند آن پیچک گرچه توهم رشد دارد، اما تا آخر عمر در جا می زند که این، همان عشق زمینی است و آیه زیر به خوبی نسبت به این عشق هشدار می دهد:

«الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا.» (1)

ورشکسته ترین افراد کسانی هستند که سرمایه خود را در همین دنیا از دست دادند و فکر می کنند که کار خوبی کرده اند.

برخی از پیچکها هم ملازم درختی تنومند می شوند و دور آن می پیچند و بالا می روند تا خود را به نور خورشید برسانند و حیاتی تازه و پاکیزه بیابند. این تمثیلی از عشق آسمانی است.

محور دعوت انبیا نیز عشق آسمانی بوده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (2)، آی کسانی که دل در گرو خدا دارید! آنگاه که خدا و رسول، شما را به امری حیات بخش دعوت می کنند، آن را اجابت کنید.

هدف قرآن، جدا کردن انسان از تعلقات مادی و ماده پرستی و پرواز دادن او به سوی خدای نامتناهی است. حال آیا می توان گفت قرآن فاقد بال عشق بود و مثنوی آن را کامل نمود؟!

قرآن می فرماید: «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ» (3) بگو فقط به فضل و رحمت خدا دلخوش باشید، که آن بهتر از هر چیز دیگری است که برای خود فراهم کرده اید. و نیز «وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ»؛ (4) خدا را محور اندیشه و عمل خود کنید. او سرپرست شماست؛ پس او یار و مددکار خوبی است.

ص: 87

1- کهف: 104.

2- انفال: 24.

3- یونس: 58.

4- حج: 78.

همین که خدای قادر نامتناهی، انسان سر تا پا نقص را لایق خطاب خود دیده، بیشترین لذت و طرب و شوق را در وجود انسان ایجاد می کند، مگر آنکه نه خدا را بشناسد و نه خود را.

2.3. اذعان عرفا به غنای عرفانی قرآن

گذشته از این که نظر مولوی درباره وحی و قرآن، حجت نیست و نظری است در کنار نظر سایر انسان های غیر معصوم و خطاپذیر که باید صحت و سقم آن را با سنجه ها و مقیاس های یقینی سنجید، لکن از قضا در اینجا هم نظر مولوی در باب وحی بر خلاف مدعای سروش است (1).

مولوی، قرآن را کلام خدا، کتاب الله و چشمه آب حیات، و ندای قرآن را جاودان و مخاطب آن را فطرت انسانی می داند و معتقد است که هر کس قرآن را کلام خدا نداند به قرآن کفر ورزیده است (2).

او وحی را کلامی و لفظی و نه صرف القای معانی می داند؛ او همچنین پیامبر را طوطی وحی الهی می خواند که به دنبال وحی، آواز او هم بلند می شود (3).

مولوی در تشبیهی زیبا، نسبت پیامبر به سایر انسانها را به نسبت ماه به سایر موجودات طبیعی مثل خاک و ابر و سایه قیاس کرده و گفته است که ماه بدون نور خورشید، مثل سایر موجودات، تاریک است؛ چنان که پیامبر هم بدون وحی و هدایت الهی، به گفته قرآن، بشری است مثل سایر انسانها؛ اما همان گونه که ماه، نور را از خورشید می گیرد و دقیقا همان را منعکس می کند و به واسطه همین نور متمایز می شود، پیامبر هم، وحی را، نه از درون خود، که از خدا می گیرد و به مردم ابلاغ می کند (4).

از نگاه او، قرآن بطونی دارد که عقل ها در فهم آن، سردرگم و حیران اند

ص: 88

1- ر.ک: جعفر سبحانی، دکتر سروش به آغوش اسلام باز گردد، 1388/3/12، www.Drsoroush.com

2- مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ص 527 و 529 و دفتر چهارم، ص 648 و 707.

3- همان، دفتر اول، 67 و 78.

4- همان، دفتر اول، ص 162.

و در عین حال، کتابی است که عام و خاص از آن فیض می‌برند. او به شدت از ظاهر بینی درباره قرآن نهی کرده (1) و آن را گلستانی خوانده است که هر کس بویی از اسرار آن ببرد از وسوسه های نفسانی پاک می‌شود و خود را در باغها و جویبارهای معنوی در گردش می‌بیند. (2)

مولوی بر خلاف سروش، وحی را معصوم از خطا می‌داند و هرچه غیر وحی باشد را هوی و هوس می‌خواند:

آن که معصوم آمد و پاک از غلط *** آن خروس جان وحی آمد فقط (3)

منطقی کز وحی نبود از هواست *** همچو خاکی در هوا و در هباست (4)

او همچنین قرآن را دارای معصومیت ابدی از تحریف دانسته (5) و حتی پا را از بسیاری از قرآن شناسان فراتر نهاده و وحی الهی به انبیا را منشأ پیدایش علوم طبیعی می‌داند. (6)

مولوی به داستان مردی اشاره کرده است که کاتب وحی بود و پس از چندی توهم کرد که از درونش حکمت می‌جوشد و او هم مثل پیامبر، تفسیر آیات الهی را می‌داند؛ در حالی که آنچه به او افاضه شده بود، در پرتو وحی بود نه از درون ذات او. به خاطر همان توهم، آن نور از او گرفته شد و او به کفر و دشمنی با پیامبر گروید. این داستان، صرف نظر از مستند بودن یا نبودن، نظر مولوی را درباره وحی به خوبی منعکس می‌کند (7)

ص: 89

1- همان، دفتر سوم، ص 527 و 425

2- همان، دفتر چهارم، ص 707.

3- همان، دفتر سوم، ص 447.

4- همان، دفتر ششم، ص 1128.

5- همان، دفتر سوم، ص 395

6- همان، دفتر چهارم، ص 612-613.

7- همان، دفتر اول، ص 144-145.

اشاره

قائلین به تاریخ مندی آموزه های قرآن حتی دامنه نگاه خود را به احکام عبادی هم سرایت داده و ضروری ترین احکام اسلام نظیر نمازهای پنج گانه را مورد سؤال قرار داده و آن را تابعی از وضعیت جغرافیایی حجاز دانسته اند؛ ملکیان مدعی شده است:

«اگر اسلام در عربستان که اولاً استوایی است و ثانياً هوایی صاف و روشن دارد نازل نمی شد، اوقات نماز این نبود؛ حال اگر در کشورهای اسکانندیناوی ظهور کرده بود، قضیه به نحو دیگری بود. رویکرد تجددگرایانه یعنی کنار نهادن جنبه های لوکال(1) دین».(2)

اگر چه این گفته به اوقات نماز اشاره دارد، اما به تعداد نمازها و اصل آن نیز بر می گردد. در این صورت این سخن از جهات مختلفی مورد اشکال است:

1.4. خلط بین شرایط واجب و علل ایجاب

برای این ادعا، هیچ دلیلی بر تلازم جزا و شرط ارائه نشده است و جز ظن و گمان، دلیل و شاهی ندارد. صدق این نظر متوقف بر این است که وجود اوقات پنج گانه علت تشریع نمازهای پنج گانه یا جزء علت آن باشد؛ در حالی که وقت از شرایط واجب است نه از شرایط ایجاب.

در توضیح مسئله باید گفت گاهی سخن از این است که چرا خداوند نماز را واجب کرده، و گاهی سخن از این است که این خطاب و امر خداوند در چه شرایطی متوجه انسان می شود و بر او واجب می شود که نماز را به جای آورد. آنچه باعث می شود پروردگار چیزی را واجب کند، مصلحت هایی است که در خود آن شیء نهفته است و مقید به زمان و مکان خاص نیستند.

ص: 90

1- لوکال (local) به معنای محلی، موضعی و منطقه ای است و گلوبال (global) به معنای همگانی، جهانی و فراگیر است.

2- مصطفی ملکیان، عقلانیت، دین، نواندیشی، ص 62-63 و ر.ک: همو، مشتاقی و مهجوری، ص 401-402.

یک دسته از شرایط هم هست که در اصل وجوب نماز دخالتی ندارند، اما در اینکه انسان، مخاطب ایجاب الهی شود دخیل اند؛ مثل بلوغ و عقل که از شرایط عام تکلیف اند یا دخول وقت نماز و حلول ماه رمضان برای خصوص وجوب نماز و روزه. به نظر می رسد اشکال کننده این دو دسته از شرایط را به هم آمیخته و حکم یکی را به اشتباه به دیگری سرایت داده است. اوقات نماز تنها در تنجز وجوب دخیل است، یعنی تا وقت داخل نشود وجوب نماز منجز نمی شود؛ نه اینکه از علل و اسباب ایجاب نماز باشد.

2.4. مخالفت با لسان شرع در باب نماز

نماز جایگاه رفیعی در قرآن و روایات دارد. معصومین علیهم السلام همواره بر فرائض پنج گانه سفارش می کردند و آن را از مبانی اسلام می شمردند⁽¹⁾. نماز در روایات، عمود و عماد دین خوانده شده⁽²⁾، به نحوی که قبولی آن، شرط قبول سایر اعمال است⁽³⁾ و هر کس آن را سبک بشمارد از شفاعت ائمه علیهم السلام محروم می شود⁽⁴⁾.

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز در این باره فرموده اند: «برای هر چیزی، چهره و صورتی است و چهره دین نماز است؛ پس کسی صورت دینش را زشت نگرداند.»⁽⁵⁾ با خصوصیتی که برای نماز ذکر شد، واضح می شود که دیدگاه مذکور کمترین تناسبی با آموزه های دینی ندارد؛ نماز با این اهمیت و چنین خصوصیتی چگونه می تواند «لوکال» و محلی و بخشی باشد و از آموزه های

ص: 91

-
- 1- کلینی، الکافی، ج 2، ص 18-22؛ شیخ طوسی، التهذیب، ج 4، ص 151؛ صدوق، الفقیه، ج 2، ص 74.
 - 2- الکافی، ج 2، ص 19، اربلی، کشف الغمه، ج 1، ص 432.
 - 3- من لا یحضره الفقیه، ج 1، ص 208؛ الکافی، ج 3، ص 254.
 - 4- صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص 228؛ امالی، ص 484.
 - 5- الکافی، ج 3، ص 270.

اصیل دینی کنار نهاده شود؟! آیا مبنا بودن با عرضی بودن قابل جمع است؟! نمازی که چهره و صورت دین است، چگونه می تواند غیر ضروری باشد؟ چهره هر چیز نشانگر آن است که قضاوت درباره جمال آن را ممکن می کند. به همین خاطر، نماز «اول مایحاسب» است و اگر مقبول حق گردد به حساب سایر اعمال رسیدگی می شود. حال چگونه می توان حکم به عرضی، محلی و بخشی بودن نماز کرد؟!

توجه به این روایت، بی مایگی شبهه تاریخی و عرضی بودن نمازهای پنج گانه را بیشتر نمایان می کند:

هر چیزی زینتی دارد و زینت اسلام نمازهای پنج گانه است؛ هر چیزی رکنی دارد و رکن مؤمن نمازهای پنج گانه است؛ هر چیزی چراغی دارد و چراغ قلب مؤمن نمازهای پنج گانه است؛ هر چیزی بها و قیمتی دارد و بهای بهشت نمازهای پنج گانه است، هر چیز آزادی ای دارد و آزادی مؤمن از آتش جهنم نمازهای پنج گانه است؛ هر چیز امانی دارد و ایمن ماندن مؤمن از جدایی و فراق، نمازهای پنج گانه است؛

خیر دنیا و آخرت در نماز است و به وسیله نماز است که مؤمن از کافر و مخلص از منافق جدا می گردد. نماز ستون دین، پناهگاه جسم، زینت اسلام، مناجات دوست با دوست، باعث برآمدن نیازها، توبه توبه کننده، یادآور مرگ و موجب برکت در مال و وسعت رزق، نورانیت صورت، عزتمندی مؤمن، نزول رحمت الهی، اجابت دعا طلب آمرزش از سوی فرشتگان و سرخوردگی ملحدان و قهر شیطان هاست.

نماز شادی مؤمن، کفاره گناه، نگهدارنده مال، باعث قبولی شهادت انسان، آبادانی مساجد زیبایی وطن، تواضع در مقابل خدا و رفتن کبر است. نماز بنا کننده قصرهای فراوان در بهشت و مهریه زنان و حوریان بهشتی و ایجاد کننده درختان بهشتی است. نماز هیبت آور در مقابل فاجران و باعث نزول رحمت و برکت خداوندی است(1).

ص: 92

به راستی آیا ممکن است این همه آثار بنیادی و سرنوشت ساز برای انسان، بر چیزی مترتب باشد و در عین حال آن چیز عرضی اسلام باشد؟ مگر از اصل اسلام، نتیجه دیگری غیر از موارد ذکر شده انتظار می رود؟ آیا در اسلام یا بیرون از آن می توان جایگزینی برای نماز یافت تا بگوییم جوامعی که از نظر جغرافیایی با منطقه حجاز متفاوت اند، آن را جایگزین نماز کنند؟!

3.4. مخالفت با روایات بیانگر علل تشریح نماز

روایات دیگری نیز در خصوص علل یا حکمت های تشریح نماز در اوقات مختلف وارد شده که حکایت از تأثیر وقایعی است که در این زمانها رخ داده، نه اینکه خود این زمانها باعث جعل حکم شده باشند، و ارتباط چنین وقایعی با نوع بنی آدم، در هر منطقه جغرافیایی که واقع شده باشد، یکسان است.

حضرت علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چنین نقل کرده است:

«گروهی از مردم یهود به محضر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم رسیدند و داناتر آنها پرسش هایی را از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پرسید. یکی از پرسش هایی که او مطرح کرد این بود که خدای متعال از چه رو نمازهای پنج گانه را در ساعات معینی از شبانه روز بر امت تو واجب کرده است؟»

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم این گونه پاسخ داد: هنگام ظهر، وقتی که خورشید وارد حلقه زوال شود، هر آن چه حول عرش الهی است به تسبیح و حمد او مشغول می شوند و این همان ساعتی است که در آن خداوند بر من درود می فرستد؛ پس خدا در این ساعت، بر من و امت من نماز را واجب کرد و فرمود: «از زمان تمایل شمس تا تاریکی شب نماز بگذار» و این درست همان زمانی است که جهنم را به صحنه قیامت می آورند؛ پس هر مؤمنی که در این ساعات در سجده یا رکوع یا قیام بوده باشد، بدنش بر عذاب جهنم حرام می گردد.

اما نماز عصر در ساعتی است که آدم از درخت ممنوعه تناول کرد و خدا هم او را از بهشت بیرون راند و فرزندان او را به ادای نماز عصر تا روز قیامت امر نمود و آن را برای امت من اختیار نمود و این نماز از محبوب ترین نمازها نزد خداوند عزوجل است که مرا بر مواظبت آن توصیه نموده است.

اما نماز مغرب در ساعتی است که خدا توبه آدم را پذیرفت. توبه آدم بین نماز عصر و عشا اتفاق افتاد. او سه رکعت نماز خواند، رکعتی برای گناه خودش، رکعتی برای گناه حواء و یک رکعت هم برای توبه اش؛ پس خداوند هم بر امت من این سه رکعت را در مغرب واجب کرد و این لحظه ای است که دعا در آن مستجاب است و خدا به من قول داده که هر که در این زمان دعا کند، مورد استجاب واقع می شود و این همان نمازی است که خداوند در این آیه به آن امر کرده است: «فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَ حِينَ تُصْبِحُونَ»؛⁽¹⁾ اما نماز عشاء به آن جهت است که عالم قبر تاریکی ای دارد و عالم قیامت هم تاریکی ای، خداوند من و امتم را مأمور به ادای این نماز نمود تا عالم قبر را روشن گرداند و نوری باشد برای عبور از صراط در روز قیامت؛ و هر کس برای نماز عشاء قدمی بردارد، جسدش بر آتش حرام می شود و این نمازی است که خدا آن را به فرستادگان قبل از من اختصاص داده بود...»⁽²⁾

4.4. اقتضای حکمت خداوند

خداوند، علیم و حکیم است و کار خلاف حکمت و عقل نمی کند. او می داند که برای ابلاغ یک دین جهانی که خاتم ادیان است، حکیمانه نیست اگر منطقه ای مثل قطب شمال یا قطب جنوب را با جمعیت اندک در گوشه ای از عالم برای ابلاغ دین خود انتخاب کند که او خود می داند در آینده تأثیری در تمدن بشری ندارد. او بهتر از هر کس می داند نمازهای پنج گانه که هر کدام مصلحت ملزمه دارند را باید در جایی ابلاغ کند که اکثریت قریب به اتفاق مردم جهان با شرایط آنان در اوقات پنج گانه مشترک باشند و حکم ساکنان قطب را هم به اجتهاد فقها واگذار کند. بلاشک ابلاغ آن مثلا در قطب در نظر هر عاقلی خلاف حکمت می نمود.

ص: 94

1- روم: 17.

2- صدوق، علل الشرایع، ج 1، ص 337-338.

4.5. مخالفت با تبعیت احکام از مصاد و مفسد

همه بایدها و نبایدهای تشریحی، تابع مصالح و مفسد واقعی هستند. نوع این مصالح و مفسد در ذات متعلق نهفته و در برخی موارد نیز در نفس امر و نهی است.

در هر دو صورت، این مصالح و مفسد، همیشگی و برای همه انسانهاست. همه اوامر و نواهی الهی از پشتوانه ای تکوینی برخوردارند که بقا و دوام آنها را تضمین می کند؛ مثل نهی پزشک از خوردن سم و امر به خوردن فلان دارو، یا نهی پدر از بازی کردن طفل با آتش. آیا می توان گفت چنین بایدها و نبایدهایی هم تاریخ مند و محدود به زمان اند؟

به همین خاطر است که در فقه برای نماز مسافر تعقیبات بیشتری تشریح شده و جبران رکعات نماز دانسته شده است (1). یا به زنانی که در دوره عادت ماهیانه قرار دارند سفارش شده است به جای نماز، در محراب عبادت بنشینند و ذکر خدا بگویند (2).

بنابر این، تشریح و وجوب نمازهای پنج گانه برخاسته از مصلحتی است که در هر یک از آنها نهفته است؛ نه متأثر از وضعیت جغرافیایی و استوایی عربستان!

از جمله مصلحت هایی که برای نماز بیان شده، آن است که همانند چشمه آبی است که انسان هر روز پنج بار در آن شنا می کند و روشن است که در این صورت، هیچ آلودگی در بدن او باقی نمی ماند؛ نماز هم زنگار غفلت را از دل انسان زدوده، او را متوجه هدف متعالی اش می کند (3).

ص: 95

1- ابن ادریس حلی، السرائر، ج 1، ص 344.

2- عاملی، مفتاح الكرامة، ج 3، ص 282.

3- احسانی، عوالی اللئالی، ج 1، ص 109.

اشاره

برخی از نواعترالیان ادعا کرده اند که نصوص دینی، حیثیت دیالکتیکی دارند؛ یعنی براساس واقعیت های عینی زمان نزول به وجود آمده اند و سرایت آنها به همه زمانها و فرهنگ ها امکان پذیر نیست.

این دسته برای اثبات ادعای خود به دلایل مختلفی تمسک جسته اند که یکی از آنها نقش سؤال های مردم در صدور نصوص دینی است. به اعتقاد این گروه، از مواردی که آشکارا دلالت بر امکان کم و زیاد شدن حجم قرآن داشته و در نتیجه، اثبات کننده تاریخ مندی آموزه های دینی است، سؤالهایی است که مردم از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می پرسیدند و طبعا جواب های خاص خود را می طلبیده است و این سؤال ها می توانست بیشتر یا کمتر یا غیر این باشد و یا اصلا مطرح نشوند.

براساس این نظر، مفاد آیات 101 و 102 سوره مائده و پاره ای از روایات؛ به همین دلیل صادر شده اند یعنی همان سؤالی که از پیامبر یا ائمه پرسیده شده و به سبب آن، آیه ای نازل یا روایتی صادر شده است، ایجاد تکلیف کرده؛ نه کشف از آن.

به عبارت دیگر، گرچه خداوند نمی خواهد پاره ای از احکام شاق و تکالیف سنگین را وضع کند، اما اگر مردم بخواهند و بپرسند، آن تکالیف وضع خواهند شد و جزء دین در خواهند آمد و مخالفت با آنها موجب ضلالت و کفر آیندگان خواهد شد.

از منظر دکتر سروش، این مسئله نشان می دهد که فربه شدن تدریجی دین و کنار هم نشستن پاره های گوناگون آن، در گرو چه عرضیات و تصادفاتی بوده است و چه ها می شود که در دین باشد و اینک نیست و چه ها می شد که در دین نباشد و اینک هست (1).

ص: 96

به باور ابوزید نیز قرآن حالت دیالکتیک دارد و به دنبال محاوره با گروه های مختلف از جمله مشرکان، اهل کتاب و خصوصا مؤمنین ایجاد شده است. به اعتقاد وی، آیات فراوانی که با «یسنلونک» آغاز می شوند، شاهد صریح این مطلب هستند (1). عشاوی نیز در اصول الشریعه به این مطلب تصریح کرده است (2).

از محدود مواردی که مدعیان تاریخ مندی آموزه های دینی به صرف تحلیل بسنده نکرده و ادله ای هم بر ادعای خود آورده اند، این مورد است؛ در نتیجه می بایست به نقد و بررسی دلایل آنها پرداخت.

1.5. مخالفت ادعای مذکور با تفسیر مفسران

آیات 101 و 102 سوره مائده چنین می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِن سَأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ إِلَيْكُمْ فَعَلَّ اللَّهُ عَمَّا يُنذِرُ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ»؛ «ای کسانی که ایمان آورده اید! از اموری سؤال نکنید که اگر برایتان آشکار گردند بر شما سخت می آید و اگر از آنها در زمانی که قرآن نازل می شود پرسش کنید، بر شما آشکار خواهند شد. خداوند از آن امور چشم پوشی کرده و خداوند آمرزنده و بردبار است. قبل از شما قومی چنین سؤال هایی پرسیدند و آنگاه به سبب همانها کافر شدند.»

مفسران آیات فوق را دو گونه معنا کرده، و برای هر معنا هم شواهدی از روایات ذکر نموده اند:

1. مراد آیه، نهی از پرسش هایی است که پاسخ آن، کشف اسرار شخصی انسانها را در پی داشت و این امر موجب رنجش خاطر و چه بسا آبروریزی سؤال کننده می شد؛ مثلا از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می پرسیدند که پدر آنها کیست یا پس از مرگ در کجاست و چه بسا پاسخ از پدر حقیقی افراد، آنها را بی آبرو

ص: 97

1- ر.ک: ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص 112 و همو، معنای متن، ص 182.

2- عشاوی، اصول الشریعه، ص 60.

می کرد و آن گاه از شدت خجالت و سرافکنندگی، جامعه مسلمان را ترک کرده، به جبهه کفر می پیوستند یا خبر از جایگاه پدر یا اجداد افراد در برزخ، باعث رنجش خاطر و احساس حقارت آنها می شد؛ لذا پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مقابل اصرار آنها می فرمود: «از اموری سؤال نکنید که پاسخشان شما را برنجاند یا آبرویتان را به خطر بیندازد؛ بگذارید همان گونه که خداوند این اسرار را پوشانده، مستور بمانند.»⁽¹⁾ بنابر این تفسیر، آیات مورد نظر، نه در مورد تشریح احکام و تکالیف است، نه در باب کیفیت شکل گیری نصوص؛ در نتیجه هیچ ارتباطی به آنچه مدعیان این نظریه ادعا کرده اند، ندارد.

2. طبق تفسیر دوم، آیات فوق پس از نزول آیه وجوب حج نازل شده است؛ چون مکرر سؤال می شد که آیا وجوب حج هر ساله است و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم پاسخی نمی داد تا پس از چهار بار پرسش، فرمودند: «خیر، و اگر می گفتم آری، حج هر ساله واجب می شد.» بنابر این تفسیر، آیات مذکور در مورد تشریح احکام و تکالیف است⁽²⁾ و این تفسیر مطابق دیدگاه مدعیان به نظر می رسد اما با دقت در معنای آیه و روایاتی که آنان به آن تمسک کرده اند، خلاف مراد ایشان اثبات می شود؛ چون اولاً در آیه دو احتمال وجود دارد و با وجود دو احتمال، استدلال به آیه برای اثبات معنای خاص زیر سؤال می رود.⁽³⁾

دوم آنکه بر فرض، آیه ظاهر در معنای دوم باشد، چنانکه علامه طباطبایی و هم همین استظهار را کرده اند، باز هم مطلوب مدعیان را نمی رساند. آیه شریفه می گوید اگر اصرار در سؤال کنید احکامی که مسکوت

ص: 98

1- ر.ک: فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ج 1، ص 300.

2- ر.ک: محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج 6، ص 154؛ فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ج 1، ص 300؛ طوسی، التبیان، ج 4، ص 37 و واحدی، اسباب نزول القرآن، ص 214.

3- اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مانده است، برای شما آشکار خواهد شد (تَبَدَّلْ لَكُمْ). معلوم می شود که سؤال، سبب جعل حکم نیست؛ بلکه زمینه آشکار شدن و کشف حکم را فراهم می کند. به عبارت دیگر، خداوند برخی از احکام جعل شده را برای تخفیف و آسان گیری بر بندگان مسکوت گذاشته و دستور ابلاغ آن را به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نداده است؛ حال اگر مردم خود اصرار کنند، زمینه ابلاغ آن فراهم می آید، نه آن که اصرار بر سؤال، سبب جعل و تشریح آن حکم شود(1).

سوم آنکه مدلول آیه هر کدام از دو احتمال باشد، به تصریح خود آیه، اختصاص به زمان نزول وحی دارد؛ چون مدلول، مقید به «حین یُنزَلُ الْقُرْآنُ» شده است، و از سوی دیگر اختصاص به موضوع سؤال کردن دارد؛ زیرا در خود آیه آمده که اگر در حین نزول قرآن «سؤال» کنند، واقع امر برای آنها آشکار خواهد شد. بنابر این استناد به این آیه برای غیر زمان نزول، چه در زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و چه پس از آن درست نیست؛ چنانکه سرایت دادن نقش سؤال کردن از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به تمام حوادث آن زمان نیز ناصحیح است.

توضیح آنکه مدعی، ادله تاریخ مندی قرآن را مطرح کرده و به این نتیجه رسیده است که ممکن است قرآن تغییر یابد، فربه تر گردد و این یک پروسه دائمی است؛ زیرا سؤال های مردم باعث نزول آیات می شد و این سؤالاها پایان ناپذیرند، در نتیجه پاسخها هم پایان ناپذیر هستند. آنگاه برای اثبات مدعا به آیه شریفه استناد کرده اند و پاسخ ما به استدلال ایشان این است که آیه صریحا به زمان حیات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و آن هم زمانی که وحی بر ایشان نازل می شد مربوط است، نه بعد از حیات او و نه حتی همه اوقات حیات او.

نهایت دلالت آیه - بر فرض تأثیر سؤال های مردم بر نزول آیات - این است که اگر کسی در زمان نزول قرآن، بی جهت خود را در معرض محدودیت و مشقت قرار دهد و از تکالیف مسکوت، سؤال کند، ممکن

ص: 99

1- در این زمینه مراجعه به مباحث اصول فقه درباره مراتب حکم شرعی راه گشاست.

است تکلیفی برای او و دیگران ابلاغ شود و این در نزد خداوند مهربان پسندیده نیست که شخصی زمینه تکلیف بیشتر خود و دیگران را فراهم نماید.

2.5. خلط زمینه و سبب نزول آیات

مغالطه عجیبی در خلط زمینه و سبب صورت گرفته است. مدعی سؤالات مردم و حوادث زمان پیامبر را سبب و علت نزول آیات در هر مورد می داند و می گوید: «خود سؤال کردن موجب حرمت عمل یا شاق شدن تکلیف می شود؛ نه اینکه صرفاً موجب بیان حکم شود. یعنی سؤال، تکلیف ایجاد می کند؛ نه کشف از آن.»⁽¹⁾

در حالی که این حوادث و سؤال ها، زمینه نزول معارف الهی بودند و اگر سؤال کردن سبب نزول احکام جدید می شد، می بایست به خاطر سؤال های مکرر مردم، حجج به طور مکرر واجب شود و حال آنکه این گونه نشد.

3.5. مخالفت ادعای مذکور با روایات

هیچ یک از روایاتی که ذیل آیه وارد شده است، سببیت سؤال را ثابت نمی کند. در یک روایت، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «اگر می گفتم آری، واجب می شد»؛ یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم اگر به اذن خدا آری می گفت، این عمل پیغمبر موجب تشریح و جوب حج در هر سال می شد، یا اینکه آری گفتن پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سبب ابلاغ حکم و در نتیجه تنجز آن می گردید. بنابراین، سبب، قول پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، نه پرسش سؤال کنندگان. اگر پرسش های آنها موجب و جوب یا ایجاب می شد، چرا حضرت پس از چهار بار پرسش آنها فرمودند: واجب نیست؟

ص: 100

1- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 70.

روایت دیگر که مدعی برای اثبات ادعای خود بدان استناد کرده از حضرت علی علیه السلام است که می فرمایند: «خداوند فرائضی را بر شما واجب کرده، آنها را ضایع نسازید، و حدودی را برای شما مقرر نموده، از آن تجاوز نکنید، و شما را از اموری نهی کرده، مرتکب آن نشوید و درباره اموری سکوت کرده، نه از روی نسیان، خود را برای آن به تکلف نیندازید.»⁽¹⁾

اما دقت در روایت نشان می دهد که نه تنها هیچ سخنی از سؤال کردن مردم به میان نیامده است، بلکه حتی اشاره ای هم بر سببیت سؤال، نسبت به تکلیف وجود ندارد.

در تبیین معنای روایت مذکور می توان گفت انسان نباید بی جهت خود را در معرض تضییقات و تنگناهایی که خداوند متوجه انسان نکرده است قرار بدهد و بی جهت دنبال آن باشد که تکلیفی اضافی بر عهده خود بیندازد؛ زیرا نفس این کار، نوعی رد کردن و پذیرفتن تخفیف و عفو و بخشش الهی است. مؤید این نکته آن است که در برخی نقل ها، دنباله روایت، تعبیر «رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَأَقْبَلُوهَا» آمده است.⁽²⁾

همچنین در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است: «اگر این امور واجب می شد، توانایی انجام آن را نداشتید و آن را ترک می کردید و این موجبات کفر شما را فراهم می نمود. بنابر این مرا در باره آن چه که مسکوت نهاده ام رها کنید؛ چرا که پیشینیان شما به خاطر کثرت سؤال و اصرار بر آن و آمد و شد زیاد بر پیامبران علیهم السلام در جستجوی این امور، خود را به هلاکت انداختند.»⁽³⁾

کسی که رحمت الهی را رد می کند، باید بداند که ممکن است خداوند هم بر او سخت بگیرد؛ در حالی که طبق روایات، خداوند می خواهد که

ص: 101

1- شیخ مفید، الاختصاص، ص 159.

2- صدوق، الفقیه، ج 4، ص 75.

3- مجلسی، بحار الأنوار، ج 22، ص 31.

بندگان او همان گونه که به واجبات و محرّماتش اهمیت می دهند، مباحات او را هم مباح بدانند و با خیال آسوده انجام دهند. (1)

4.5. نارسا بودن ادعای مذکور در اثبات تاریخ مندی آیات

نکته دیگر آنکه بر فرض ابلاغ برخی از احکام در پی سؤال افراد، دلیلی بر تاریخ مندی آن احکام وجود ندارد؛ چراکه از همین آیات و روایات مورد استدلال، استفاده می شود که احکام مذکور، ذاتی دین اند؛ مثلاً در روایتی آمده است: «از آنچه من برایتان نگفته ام نپرسید، چون علت هلاکت اقوام پیش از شما این بود که از پیامبرانشان احکامی را می پرسیدند و بعد خلاف آن عمل می کردند.» مضمون روایات دیگری هم این است که در میان مسلمین، گناه آن کس از همه بیشتر است که از چیزی پرسد و آن چیز، در پی سؤال او حرام گردد.

اگر این موارد عرضی دین بوده اند، چرا عمل نکردن به آنها کفر و هلاکت قومی را در پی داشته است؟ ناراحتی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یک سو و این همه شدت عمل و سخت گیری، از سوی دیگر، درباره چیزی که به باور مدعیان، موقت، محلی، ابزاری و تصادفی است، چه وجهی دارد؟! (2)

6. تقسیم آموزه های قرآن به عرضی و ذاتی

اشاره

بحث از ذاتیات و عرضیات دین که گاهی از آن به گوهر و صدف دین، مقاصد درجه یک و درجه دوی دین، غایات و ابزار دین و نیز احکام گلوبال (همگانی) و لوکال (محلی و بخشی) تعبیر می شود، از مقولات مهم و اثرگذار بر مطالعات

ص: 102

1- «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَذَ بِعَزَائِمِهِ»، مجلسی، بحار الأنوار، ج 66، ص 359 و ج 90، ص 4 و 29؛ «فَصَارَ الْأَخْذُ بِرُخْصِهِ وَاجِباً عَلَى الْعِبَادِ»، کلینی، الکافی، ج 1، ص 267.

2- ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 30-31؛ محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، صص 105، 178، 268، 271؛ مصطفی ملکیان، راهی به راهی، 305 و عقلا نیت، دین، نواندیشی، ص 60-69.

دین‌شناسی است که تحلیل و بررسی آن می‌تواند بسیاری از شبهات مرتبط را برطرف کند و پرده از بسیاری از مغالطات و ابهامات در حوزه دین‌شناسی بردارد.

برخی با پذیرش این تقسیم‌بندی، مراد از ذاتیات و عرضیات دین را چنین بیان کرده‌اند:

- عرضیات دین، زائیده شرایط زمانی و مکانی خاص و متأثر از آن هستند، به گونه‌ای که با تغییر آنها می‌توانند تغییر کنند.

- عرضیات دین، موقتی و محلی‌اند و اختصاص به همان زمان و مکان و شرایط نزول و تشریح دارند و از فرهنگی به فرهنگ دیگر لزوم تغییر می‌کنند.

- ذاتیات دین، همان مقاصد و غایات نهایی دین مثل مکارم اخلاق یا سلوک توحیدی یا معنویات است و دین بودن یک دین به همین امور است، نه به عرضیات.

- راه شناخت عرضی و ذاتی و تفکیک آنها از هم، مطالعات درون‌دینی نیست؛ بلکه مطالعات برون‌دینی است (1).

برای روشن شدن موضوع، باید گفت گاهی سخن از این است که ارزش و اهمیت آموزه‌های دینی یکسان نیست و برخی از آنها در مقایسه با سایر آموزه‌ها با دستورات دینی از اهمیت بیشتری برخوردارند؛ مثلاً اصول اعتقادات دینی در قیاس با احکام شرعی فرعی، بسیار با ارزش‌تر و مهم‌تر هستند یا طهارت باطن و پاکی قلب از اهمیت بیشتری نسبت به طهارت ظاهر و حفظ شئون ظاهری اسلام برخوردار است. بنابراین، تردیدی در صحت این موضوع نیست و به نظر نمی‌رسد که منکری داشته باشد؛ زیرا

ص: 103

1- ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 30-31؛ محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، صص 105، 178، 268، 271؛ مصطفی ملکیان، راهی به راهی، ص 305 و عقلانیت، دین، نواندیشی، ص 60-69.

بلاشک در مقام تراحم، مهم باید فدای اهم شود. همچنین تردیدی نیست که برخی از آموزه های دینی، مقدمه دیگر آموزه ها هستند و هدف نهایی همان ذي المقدمه است و اگر بر فرض راه دیگری برای رسیدن به ذي المقدمه وجود می داشت، مقدمه، حکم الزامی تعیینی نمی داشت؛ مثلاً تحصیل طهارت از شرایط لازم و واجب نماز است و این واجب بر تهیه آب برای وضو توقف دارد. بدیهی است که تهیه آب راه های مختلفی دارد که هیچ یک بخصوصه مورد حکم لزومی عقل نیست؛ مگر آنکه منحصر در آن شود حال اگر کسی قبل از دخول زمان نماز طهارت داشت و این طهارت تا زمان ادای نماز ادامه یافت، بدیهی است که چون ذی المقدمه حاصل است، مقدمه نیز وجوبی نخواهد داشت.

بنابراین، اگر بگوییم تمام آموزه های شرعی و دینی برخاسته از مصالح یا مفاسد ذاتی یا امتحانی است که هدف بالاصاله دین، درک همان مصالح و اجتناب از همان مفاسد است یا به عبارت دیگر، شارع مقدس از تشریح یک دین با تمام آموزه های آن، اهداف و غایاتی را مد نظر قرار داده که آن اهداف، منظور اصلی دین اند و همه آموزه های دینی برای رساندن انسان به آنهاست، سخن بیراهی نگفته ایم و فی الجملة قابل پذیرش است.

چنانچه مراد از عرضی و ذاتی یکی از معانی فوق باشد، می توان گفت بسیاری از آموزه های دینی، عرضی و برخی دیگر ذاتی دین اند. اما نکته مهم این است که هیچ یک از مفاهیمی که مدعیان تقسیم آموزه های دین به عرضی و ذاتی، از احکام و آموزه های عرضی قصد کرده اند، در هیچ یک از معانی پیش گفته نمی گنجد؛ مثلاً هیچ یک از عرضیات دین، در هر کدام از معانی فوق، موقتی و محلی نیستند؛ هیچ کدام از جامعه ای به جامعه دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت نمی شوند؛ هیچیک مشمول مرور زمان نخواهند شد و تا دنیا پابرجاست حکم آنها هم ثابت و باقی خواهد ماند.

برای رد مراد و منظور کسانی که آموزه های دین را به ذاتی و عرضی تقسیم کرده اند باید به موارد زیر اشاره کرد:

بنا بر آنچه از سخن قائلین به تقسیم بندی آموزه های دین به ذاتی و عرضی برداشت می شود، ملاک و مناط عرضی دانستن یک آموزه و حکم، تأثیر پذیری صدور آن از فرهنگ زمانه، اعم از شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم زبان عربی آمیخته به فرهنگ جاهلی، وضعیت جغرافیایی حجاز، حوادث، تحولات و واقعیت های عینی زمان صدور احکام و نیز تغییر نیازهای بشر از جامعه ای به جامعه دیگر، از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از زمانی به زمان دیگر است؛⁽¹⁾ اما اساس این نظر بر پنداری غلط بنا شده است. تأثر احکام و آموزه های دینی از امور ذکر شده، به نحوی که مرور زمان یا تغییر فرهنگ ها موجب تغییر آنها شود، گفته ای بی اساس و توهمی نادرست است و دلیلی عقل باور و شرع پسند برای آن وجود ندارد؛ زیرا:

الف) همان گونه که در نقد مبنای انسان شناختی گذشت، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن چه را که به مردم ابلاغ کرده، به علم حضوری دریافت نموده است و در مرتبه علم حضوری، همه چیز رنگ می بازد و واقعیت، خود را به انسان تحمیل می کند؛ بلکه جزء وجود او می شود. یعنی علمی که بلاواسطه و مستقیم از محضر ربوبی اخذ می شود، جایی برای وساطت غیر نمی گذارد. در علم لدنی، انسان با نفس واقعیت به نحو حضوری روبروست؛ از این رو، دال و مدلول، و مطابق و مطابقی در کار نیست.

ب) مخاطب دین و آموزه های آن، نه فرهنگ خاص، نه مکان خاص و نه زمان خاص است؛ بلکه دین با جان انسان و ذات و فطرت او سر و کار دارد و چون فطرت، امری فرازمانی و فرامکانی است، مخاطب با آن، زمان و مکان نمی شناسد. به همین خاطر است که همین دین با همان آموزه ها و احکام،

هم در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و هم در قرنهای پس از او، مخاطب خود را در فرهنگ ها و جوامع مختلف یافته و همچنان تازه و روح افزاست.

ج) قول به وجود عرضیات فراوان دینی و مشی دین طبق فرهنگ زمانه، با اهداف و غایات اصلی ارسال رسولان و انزال کتب منافات دارد. خارج کردن مردم از همه تاریکی ها به سوی نور مطلق، هدف نهایی انزال قرآن شمرده شده است: «الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ»⁽¹⁾ ظلمات در این آیه همراه با «ال» آمده که مفید عموم استغراقی است و نور نیز همراه با «ال» جنس آمده که به معنای مطلق نور است؛ یعنی هدف نهایی انزال قرآن، نجات انسانها از تمام تاریکی ها و هدایت او به مطلق نور است.

در این صورت، اگر قرآن متأثر از شرایط زمانی و مکانی نازل شده باشد، این آیه از دو جهت زیر سؤال می رود؛ یک آنکه نمی تواند انسان را از همه ظلمت ها نجات دهد، زیرا خود دچار جهالت و اشتباه ناشی از تأثیرپذیری از فرهنگ و شرایط زمان شده و این عین ظلمت و تاریکی است؛ و دیگر آنکه نه تنها او را به مطلق نور هدایت نمی کند، بلکه احیانا در مواردی او را به ظلمت هم می افکند به علاوه اینکه چگونه ممکن است فرهنگی که اصرار دارد بر همه فرهنگ ها غلبه خواهد کرد⁽²⁾، خود متأثر از همان فرهنگ ها باشد؟!

د) این دیدگاه از سویی با ادله و آیاتی که دلالت بر وجود قرآن در لوح محفوظ دارند، و از سوی دیگر با نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قبل از نزول تدریجی آن ناسازگار است؛ زیرا بنا بر این دو واقعیت که از ادله محکمی هم برخوردارند، قرآن از حیث وجودی، مقدم بر این حوادث است و فرهنگ زمانه و حوادث دیگر در رتبه متأخر قرار دارند و فقط نزول تدریجی و تلاوت آیات، آن هم در مواردی، متأخر یا در پی حوادث اتفاق

ص: 106

1- ابراهیم: 1.

2- توبه: 33؛ فتح: 28 و صف: 9.

افتاده است. در این صورت، چگونه یک وجود متأخر می تواند در وجود متقدم تأثیر بگذارد؟ بر رقیب است که این تعارض و تضاد را برطرف کند.

2.6. نامشخص بودن معیار تفکیک عرضی و ذاتی

نکته دیگر، روش تعیین معیارها و سنجه های تفکیک عرضی از ذاتی است؛ آیا باید از نفس آموزه های دینی به این تفکیک رسید یا از روشی دیگر؟ آنچه از کلمات مدعیان بر می آید این است که برای این مسئله نمی توان سراغ آیات و روایات رفت، بلکه باید با پدیدارشناسی تاریخی آن دو را تفکیک کرد⁽¹⁾. اما این راهکار علاوه بر اینکه به بیراهه رفتن و اشتباه در روش شناسی منجر می شود، به سردرگمی و ابهام در تعیین ذاتیات و عرضیات دین می انجامد و به تفاسیر دلخواه، گزاف و سلیقه ای، مجالی واسع می دهد.

اگر معیار از بیرون دین تعیین می شود، به ناچار آن معیار به پیش فرض های تفکیک کننده مستند است که در این حالت، هر کس می تواند براساس سلیقه خود، اموری را ذاتی دین یا عرضی آن بداند؛ چنانکه گوینده نظریه مورد بحث (دکتر سروش) در یک نوشتار، فقه را هم از عرضیات دین میدانند و هم از مصادیق ذاتیات دین⁽²⁾. اما در صورت دوم، باید گفت: هیچ دینی چنین تفکیکی را نمی پذیرد، بلکه هر دینی همه محتوای خود را ذاتی آن می داند.⁽³⁾

تعیین معیار از بیرون دین، مبتنی بر پیش فرض هایی است که هر کس نسبت به تمام ابعاد دین دارد و در این صورت نمی توان بر معیار یا معیارهایی توافق نمود. اما در صورت مراجعه به دین، آنچه در متن دین آمده، از اجزای دین خواهد بود و هر آنچه جزء دین باشد، ذاتی دین است.

ص: 107

1- محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، ص 271.

2- نشریه کیان، ش 42 ص 15 و 20.

3- عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص 66-67.

3.6. نسبت دین با اهداف و غایات آن

نکته دیگر این است که آیا غایات و اهداف دین در ذات دین داخل اند؛ به نحوی که در تعریف دین، اخذ آنها هم لازم باشد یا اینکه این امور نتیجه عمل به دین و در نتیجه خارج از ذات دین اند؟ در صورت دوم، تقسیم آموزه های دینی به ذاتی و عرضی، از اساس، کج راهه رفتن است؛ زیرا به نظر می رسد که قائلین به ذاتی و عرضی در دین، بین اصل دین و اهداف و غایات آن، خلط و به نحوی مغالطه کرده اند و اموری را از عرضیات دین شمرده شده اند که همگی در متن دین اند و با حذف آن، چیزی از دین نمی ماند.

چون دین امری الهی است، نه بشری، تعریف ماهیت آن هم با رجوع به خود دین میسر می شود و نمی توان صرف نظر از متن دین، تعریفی از آن ارائه کرد. چنین امری خطایی واضح در روش شناسی است؛ زیرا کسی که منشأ الهی و ماورایی دین را پذیرفته، نمی تواند بدون مراجعه به آن، تعریفی برای دین ابداع کند و آنگاه یک امر ماورایی را با تعریف ابداعی و زمینی خود بسنجد و درباره آن به قضاوت بنشیند.

اما در صورت مراجعه به متن دین، با مجموعه گزاره های اعتقادی، فقهی، اخلاقی، تربیتی، تاریخی و علمی مواجه می شویم که بر اساس اهدافی تدوین شده اند و در صورت عمل به دین حاصل خواهند شد؛ درست مثل قانون اساسی که برای رسیدن به اهداف بلند مدتی تصویب می شود؛ که خارج از متن آن است، خواه به آن عمل شود یا نه.

4.6. خلط ذاتیات دین با مقصود بالذات از دین

رسیدن به معنویت، سلوک توحیدی یا تتمیم مکارم اخلاق⁽¹⁾ از جمله ملاک هایی است که برای تعیین ذاتیات دین ذکر شده است؛ اما این موارد،

ص: 108

1- ملکیان می گوید: «شما این دغدغه گوهر داشتن را می توانید در کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هم ببینید وقتی که فرمودند: «انَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». خصوصاً با آن تعبیر «انما» که نشان می دهد من فقط برای این آمدم.» (مصطفی ملکیان، بازنگری در دین تاریخی، ص 7-13).

مقصود بالذات و بالاصاله دين هستند، نه ذاتی خود دين؛ و از این جهت نیز نوعی به هم آمیختگی مسائل و اشتباه امور و مغلطه رخ داده است. همه آموزه های دين، ذاتی دين هستند که اهداف اصیلی را دنبال می کنند؛ همچون رساندن انسان به توحید محض؛ اما در کنار آن اهداف اصیل و غایی؛ اهداف جنبی و فرعی هم لحاظ شده است که مقصود بالاصاله نیستند؛ مثل تأمین زندگی دنیوی انسان و ایجاد نظم و اجتناب از هرج و مرج. در این صورت، این مقاصد دين است که به ذاتی و عرضی یا مقصود بالذات و مقصود بالعرض تقسیم می شود، نه دين و آموزه های آن.

آیت الله جوادی آملی در این باره فرموده اند:

در این نظریه، میان ذاتی دين و مقصود بالذات آن، و عرضی دين و مقصود بالعرض آن خلط شده است؛ یعنی تفسیر غایت اصیلی دين به اینکه «انسان بنده خداست، نه خدا» «یا سعادت اخروی و آبادانی آخرت را چگونه باید تأمین کرد»، بیان مقصود بالذات دين است، نه ذاتی دين؛ زیرا مقصود بالذات دين، این است که انسان بیابد که بنده خداست و از راه بندگی خدا آخرت خویشتن را آباد کند؛ چنان که مقصود بالعرض دين آن است که پیام هایی را برای تنظیم زندگی دنیوی و سامان بخشیدن به آن در اختیار انسان قرار دهد(1).

5.6. خلط ذاتی و عرضی دين با ذاتی و عرضی دين مداری

به نظر می رسد در نظر مدعیان، دين به معنای تدین و دين مداری، و قانون به معنای قانون مداری گرفته شده است و این نیز مغالطه دیگری در کلمات و نوشته های آنهاست. بدیهی است که اگر دين را به معنای تدین بگیریم، سخن از عرضی و ذاتی آن می تواند روا باشد؛ مثلاً گفته شود معرفت و رسیدن به روح طیب، گوهر ذاتی تدین است و اعمال دیگر، وسیله و ابزار رسیدن به آن درجه هستند: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»؛(2)

ص: 109

1- عبدالله جوادی آملی، دين شناسی، ص 67.

2- فاطر: 10.

آنچه به سوی خدا عروج می کند، روح طیب و با معرفت است و عمل صالح سبب ترقی و اوج این روح است.

لکن بحث ما در مورد خود دین است و نه سنجش تدین انسانها. در خود دین، هر چه هست، ذاتی است؛ یعنی بدون تأثر از فرهنگ زمانه و آمیختگی با امور باطل و گذرا، از دوام و ثبات برخوردار، و جهان شمول و زمان شمول است و عمل به آن سعادت و صیانت انسان را در پی خواهد داشت.

6.6. تلازم متن دین با غایات و مقاصد آن

خواه بر این باور باشیم که اهداف و غایات دین، خارج دین هستند، و خواه آنها را هم از اجزای تشکیل دهنده دین بدانیم، سؤال این است که آیا رسیدن به غایات، جز از طریق همان به اصطلاح، عرضیات، امکان پذیر است؟

کسی که هدف او فتح قله ای مرتفع است، باید از پایین کوه قدم به قدم تلاش کند تا پس از یک تلاش مستمر، خود را بر فراز قله ببیند. بدیهی است هر قدمی که او بر می دارد، مقدمه ای است برای قدم بعدی و مجموع گام های او، مقدمه رسیدن به قله. حال اگر او از وسایل پرواز استفاده کرد و به راحتی بر فراز قله فرود آمد، گرچه به قله می رسد، اما کسی او را فاتح قله نمی داند و جایزه و مژدگانی هم نمی گیرد؛ زیرا او قله را فتح نکرده، بلکه روی آن افتاده است و اگر رهايش کنند همان جا هلاک خواهد شد؛ بسان کسی که با دستان خالی و فاقد هر کمالی، پس از مرگ به دیدار خدا می رود و آنجا جز حسرت و آه نصیبتش نمی شود.

حال، آیا برای رسیدن به غایات دین که امری الهی است، می توان طرق و راه های بشری و «من عندی» جایگزین کرد و ادعای دیانت نمود؟ آیا می توان برای رسیدن به توحید و لقای حق و سایر مقاصد دین، راه و مقدماتی را که خداوند برای رسیدن به آن تعیین و ترسیم کرده، رها کرد و با همین عقل بشری منقطع از وحی، مقدمه و راهی جدید در پیش گرفت؟

چگونه می توان مطمئن شد که ابزار بشری و ایده ها و تئوری های منقطع از وحی، ما را به اهداف و غایات دین برسانند؟ ادعا شده است که باید دید در هر عصر و زمان، سلوک توحیدی با چه ابزاری محقق می شود تا به آن عمل نمود؛ اما این را چه کسانی باید مشخص کنند؟ پیامبر دیگری که نمی آید، لاجرم باید کار دین را به خود انسان سپرد و این غیر از اومانیزم غربی چیز دیگری نیست. در آن صورت، سؤال اساسی این است، که بشر تاریخ مند چگونه می تواند یک امر ماورایی و فراتاریخ (سلوک توحیدی و قرب خداوند) را تحصیل کند؟

7.6. تعارض عرضیات با فلسفه وحی

اگر عرضیات دین، تابع شرایط زمان و مکان هستند و این شرایط است که سازنده آنهاست و با عوض شدن شرایط زمانی و مکانی، عرضیات باید جامه نو بپوشند و دگرگون شوند، چه لزومی دارد که از ابتدای امر، وحی در این زمینه دخالت کند و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آنها را از جانب خدا بر مردم بخواند؟ بلکه از همان اول، دین، منحصر به چند گزاره مثل سلوک توحیدی و به اصطلاح ذاتیات دین می شد و امر عرضیات به خود مردم واگذار می گشت؛ چنانکه طبق نظر مدعیان، پس از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم چنین شد.

8.6. نفی لزوم پابندی به عمل صالح

از آموزه های مسیحیت محرف، ایمان گرایی محض و واگذاری عمل است که مفارقت اسلام و مسیحیت را به دنبال دارد. سؤال این است که آیا معنویت و سلوک توحیدی رها شده از دین،⁽¹⁾ نمایانگر همان انحراف کلیسا از آموزه های ناب عیسوی نیست؟ آیا این تئوری، در عمل به سرانجامی غیر از آنچه جناب پولس برای مسیحیت به بار آورد، منجر خواهد شد؟

ص: 111

1- ر.ک: محمد مجتهد شبستری، روشنفکران دیندار، آری، روشنفکر دینی، نه، هفته نامه شهروند امروز، ش 48.

توضیح اینکه آموزه های کتاب مقدس در مواردی غیرقابل پذیرش بلکه متضاد با حکم عقل است؛ ترویج ایمان گرایی بدون نیاز به عمل، بی توجهی به لزوم اعمال نیک و تکیه بر فیض بی حساب الهی، از این گونه آموزه هاست.

پولس در نامه ای به رومیان، بر بی ثمر بودن اعمال در دستیابی به رستگاری و نجات تصریح کرده و آن را سرنوشت حتمی و از پیش مقدر همه انسان ها دانسته است. او در آن نامه به طور مکرر بر حذف شریعت از تعلیمات عیسی علیه السلام تأکید کرده است. (1)

همچنین در نامه به افسسیان آورده است: «هنگامی که در خطا یا هلاک مرده بودید، شما را زنده گردانید و به صرف توفیق الهی نجات یافتید و کرم و مهربانی خودش بر ما را در عیسی نمایان کرد و این نجات نیز نه به خاطر اعمال شما، بلکه کرم خداست به خاطر ایمان که آن هم هدیه ای الهی است». (2)

او در جای دیگر نیز گفته است:

اکنون که مسیح آمده، دیگر نیازی به احکام و شریعت نداریم؛ زیرا همگی ما در اثر ایمان به عیسی مسیح، فرزندان خدا می باشیم و همه ما که تعمید گرفته ایم، جزئی از وجود مسیح شده ایم و مسیح را پوشیده ایم. دیگر فرقی نمی کند یهودی باشیم یا غیر یهودی، غلام باشیم یا آزاد، مرد باشیم یا زن، زیرا همه ما مسیحیان در عیسی مسیح یکی هستیم و اکنون که از آن مسیح شده ایم، فرزندان واقعی ابراهیم می باشیم و در نتیجه، تمام وعده هایی که خدا به ابراهیم داد، به ما نیز تعلق می گیرد. (3)

البته در بخش های دیگری از کتاب مقدس، به خصوص در نامه یعقوب با رویکرد ایمان گرایی به شدت مخالفت شده است. در نامه عام یعقوب

ص: 112

1- عهد جدید، نامه پولس به رومیان، باب 7، 8، 5، 3.

2- ر.ک: همان، نامه پولس به افسسیان، باب 2.

3- همان، نامه پولس به غلاطیان، باب 3، آیه 25-29

عمل کننده به کلام باشید، نه اینکه خود را فریب دهید و شنونده باشید و بس؛ آن کس که شنونده و عمل کننده است، خوشوقت گردد. ای برادران من! چه فایده دارد اگر کسی بگوید ایمان دارد و عمل ندارد؟ آیا ایمان، او را راستگار تواند نمود؟! ایمان اگر با عمل نباشد بی روح است؛ حتی شیاطین هم به این اعتقاد دارند. ای انسان پوچ! آیا می دانی ایمان بی عمل مرده است؟ از عمل، ایمان ابراهیم کامل گشت و عدالت هم به عمل است نه ایمان تنها(1).

لکن آن چه حاکم بر فضای کلی مسیحیت است، همان رویکرد پولس است و یعقوب نه تنها در مسیحیت امروز که حتی در کتاب عهد جدید هم حضور کم رنگی دارد؛ چه اینکه این کتاب حاوی سیزده نامه از پولس، و تنها یک نامه از یعقوب است که آن هم بعداً توسط مارتین لوتر «یک نامه پوشالی» خوانده شد. او یعقوب را نیز دارای گرایش یهودی میدانست.(2)

پولس بر خلاف یعقوب، داستان ذبح اسماعیل - به قول انجیل، اسحاق - را نشانه ایمان گرایی صرف و بی ارزش بودن عمل می داند؛ او می گوید: «عمل ابراهیم نزد خدا هیچ تقاخری ندارد، بلکه این ایمان اوست که موجب وصف عدالت در او می گردد. عمل هر چه باشد، جز ادای دین چیزی نیست و خداوند بسیاری را بدون عمل، به عدالت ستوده است.»(3)

نتیجه این دیدگاه، سپردن عمل انسان ها به اختیار و صلاحدید خود آنهاست و دیدگاه تقسیم دین به عرضی و ذاتی نیز با تفسیری که مدعیان آن از عرضیات دین داشته و گستره وسیعی که برای آن قائلند، اختیار وضع و جعل یا نسخ و رفض عرضیات را به دست انسان و سلیقه و صلاحدید او

1- همان، نامه عام یعقوب، باب 2.

2- ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج 6، ص 441.

3- عهد جدید، نامه به اهل روم، باب 4

می سپارد و از این جهت با بدعت و انحرافی که در مسیحیت اصیل رخ داده، هماهنگ و موافق است.

9.6. تضاد عرضیات با مصالح و مفاسد ذاتی احکام

همه باید‌ها و نباید‌های تشریحی - که در نظر مدعیان این دیدگاه، عرضی دین هستند - (1) تابع مصالح و مفاسد واقعی در نفس یا متعلق حکم اند. بنابراین، همه اوامر و نواهی الهی، ولو اموری اعتباری محسوب شوند، به پشتوانه امور تکوینی از بقا و دوام برخوردارند؛ مثل نهی پزشک از خوردن سم یا نهی پدر از بازی کردن طفل با آتش. آیا می‌توان گفت چنین باید‌ها و نباید‌هایی هم تاریخ مند و مقید به زمان هستند؟!

آیاتی از قرآن نیز بر این دیدگاه دلالت می‌کنند

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (2) «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (3) «قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ» (4) «وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ» (5) «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ»؛ (6) این آیات بر این نکته دلالت دارند که اشیا و امور، قبل از تعلق حکم خداوند، فی نفسه، به عدل و احسان، فحشا و منکر و بغی، طیبات و خبائث و فواحش متصف هستند و تعلق امر و نهی الهی در پی صدق این عناوین و متأثر از آن بوده است، نه مولد آنها. به عبارت

ص: 114

1- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 78 و محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، ص 97.

2- نحل: 90.

3- اعراف: 28.

4- اعراف: 29.

5- اعراف: 157.

6- اعراف: 33.

دیگر، احکام تابع مصالح و مفاسد ذاتی متعلق خودند و چنانچه مصلحت و مفسدهای غیر ذاتی و موقت پیش آید، به تبع آن، حکم هم موقتی می‌ود؛ اما اگر چیزی خبث ذاتی داشته باشد، حکم حرمت آن هم دائمی خواهد بود. آیات فوق و روایاتی که در ادامه خواهد آمد، به این دسته از احکام اشاره دارند.

امام رضا علیه السلام در پاسخ به این سؤال که آیا حلال و حرام شرعی فقط برای تعبد است، فرمودند:

این دیدگاهی گمراه کننده است و صاحب آن به خسران آشکار گرفتار شده؛ زیرا در این صورت جایز بود که خداوند آنان را با حرام کردن حلال و حلال کردن حرام به تعبد بکشاند. مثلاً آنها را با نهی از نماز و روزه و اعمال نیک، و امر به انکار خدا و پیامبران و کتب آسمانی و امر به زنا و دزدی و ازدواج با محارم و اموری این چنین که تدبیر امور را به فساد می‌کشد و خلق را به نابودی سوق می‌دهد، به تعبد آورد؛ چون قصد او فقط تعبد بوده و لکن خداوند این نظر را ابطال کرده است.

ما در تمام آنچه خداوند حلال نموده است، مصلحت بندگان و بقای آنها را یافتیم. بندگان به این امور احتیاج مبرم دارند و از آن بی‌نیاز نمی‌شوند و اموری که بر مردم حرام شده، آنها احتیاجی به این امور ندارند و آن امور باعث فساد و فنا و هلاک مردم می‌شود. (1)

مضمون روایت گویای این نکته است که نوع احکام الهی، تابع مصالح و مفاسد نفس الامری و ذاتی است، نه مصلحت های موقتی و محلی؛ و چنین احکامی به تبع مصالح و مفاسد ذاتی، جهانشمول و زمان شمول اند.

سؤال این است که قائلین به عرضی بودن شریعت اسلام در قبال این دیدگاه چه توجیهی دارند؟ آیا مرور زمان و تغییر فرهنگ ها و جوامع، زشتی ها و پلیدی های ذاتی مثل خوردن مدفوع و گوشت مردار و ظلم به

ص: 115

مردم را تبدیل به امور نیکو می کند یا این انسان است که با پا گذاشتن بر ندای فطرت و وجدان، خود را به این امور پلید عادت می دهد؟! به همین جهت، روایات متواتری، حلال و حرام پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم را ابدی و تا روز قیامت، مستدام و غیر قابل نسخ و تغییر دانسته اند(1). قول به عرضی بودن احکام الهی در تضاد مستقیم با این دسته از روایت هاست.

10.6. تضاد با نص صریح آیات و روایات

الف) طبق نص صریح برخی آیات، دین همان صراط مستقیم است:

«قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا»(2)

بگو همانا پروردگارم مرا به راه راست هدایت کرده است؛ دینی پایدار، آیین ابراهیم حق گرای.

در برخی آیات نیز عبادت کردن خداوند صراط مستقیم شمرده شده است.(3)

در سوره انعام، پس از ذکر برخی از دستورات شریعت، همچون نهی از شرک، فرزندکشی، ارتکاب فواحش، قتل نفس، خوردن مال یتیم و امر به احسان به پدر و مادر، رعایت امانت در کیل و وزن، عدالت در گفتار و وفای به عهد الهی، این امور، صراط مستقیم خداوند خوانده شده اند:

«وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ»(4)

و این، راه مستقیم من است، پس از آن پیروی کنید و دنبال راه های دیگر نروید که شما را از این راه مستقیم جدا خواهد کرد.

بنابراین، هم دین صراط مستقیم است و هم احکام شریعت؛ لذا شریعت

ص: 116

1- کلینی، الکافی، ج 1، ص 58؛ ج 2، ص 17، ج 5، ص 17؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج 2، ص 260؛ ج 71، ص 280، ج 51، ص 100، ج 86، ص 147، صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام ج 2، ص 80؛ من لا یحضره الفقیه، ج 4، ص 163 و طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج 2، ص 62 و 65. علامه مجلسی این دسته از روایات را متواتر خوانده اند. ر.ک: بحار الأنوار، ج 86 ص 147.

2- انعام: 161

3- مریم: 36، یس: 61، زخرف: 64.

4- انعام: 152-153.

نیز دین یا بخشی از دین است و نمی توان آن را عرضی دانست.

آنچه از مجموع این آیات بر می آید این است که دین، همان راه و مسیر صحیح برای رسیدن به مقاصد عالی است، نه نفس مقاصد و غایات؛ از طرف دیگر، همین آیات، راه را همان دستورات الهی خوانده اند که برای سعادت انسان ابلاغ شده است.

به قول برخی از مفسرین، دین همان طریق الی الله است؛ طریق تکوینی به سوی خدا، ولایت تکوینی است و طریق تکلیفی، ولایت تشریحیه، و اقامه دین همان پیمودن مراتب راه و انجام اعمال هر مرتبه است. (1)

آنچه از ملا-حظه برخی از آیات و روایات به دست می آید، این است که عمل هم مانند اعتقاد، گوهر دین است؛ چراکه اگر عمل فاسد شود، عقیده هم فاسد می شود. قرآن در این باره می فرماید:

«ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّؤَالُ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ» (2) سرانجام کسانی که بدی کردند، این بود که آیات خدا را مورد تکذیب قرار دادند و آنها را استهزاء کردند.

ابوعمر و زبیری از محضر امام صادق علیه السلام سؤال کرده است که آیا ایمان، قول و عمل است یا قول بدون عمل؟ حضرت در پاسخ وی فرموده است: «الْإِيمَانُ عَمَلٌ كُلُّهُ، وَالْقَوْلُ بَعْضٌ ذَلِكَ الْعَمَلِ بِفَرْضٍ مِنَ اللَّهِ. بَيَّنَّ فِي كِتَابِهِ، وَاضِحٌ نُورُهُ...» (3) ایمان، همه اش عمل است. قول هم بخشی از عمل است که خدا واجب کرده و در کتابش بیان نموده است.

سپس امام علیه السلام طی توضیحات مفصلی، عمل هر عضوی از اعضای بدن را

ص: 117

1- سلطان محمد گنابادی، تفسیر بیان السعادة و مقامات العبادة، ج 4، ص 34.

2- روم: 10.

3- کلینی، الکافی، ج 2، ص 33 و 38.

بیان کرده است؛ از جمله این که عمل دل، اقرار و معرفت و اعتقاد؛ عمل زبان، بیان آن چه در دل است؛ عمل گوش، شنیدن آیات خدا و ترک محرمات؛ عمل چشم، اعراض از گناه؛ عمل دست، ترک حرام و صدقه و انفاق و جهاد؛ عمل پا، نرفتن به سوی معاصی؛ عمل پیشانی، سجده؛ عمل جوارح، طهارت و نماز است.

در این صورت، چه کسی می تواند عمل را که عین ایمان و دین است از گوهر دین خارج کرده و آن را قشر و صدف بداند؟ وقتی اسانه، انسان را به تکذیب و استهزای آیات نورانی وحی می کشاند طبعاً احسان، انسان را به تصدیق آیات الهی و فرود آوردن سر تسلیم در برابر پیام وحی و می دارد و این، نشان از اهمیت بسیار عمل است.

وقتی کار دل، چشم، گوش، زبان، دست، پا و جوارح در عرض هم قرار می گیرد و همه آنها در ساختار گوهر دین، از ارکان و عناصر لازم شمرده می شوند، یکی را در متن و دیگری را در حاشیه قرار دادن، یکی را مغز پنداشتن و دیگری را پوست دانستن، یکی را گوهر و دیگری را صدف پنداشتن، به دور از انصاف و درایت و عقل است. (1)

ب) آیاتی در قرآن آمده است که پس از برشمردن برخی از دستورات شرعی و وظایف دینی، مجموعه آنها را دین پایدار خوانده اند؛ در حالی که عمده این احکام در نظر مدعیان این نظریه، عرضی دین محسوب می شوند. از این آیات بر می آید که دین، امری مشتمل بر همین آموزه های شرعی است و از اینکه فرموده، دین پایدار همین است، معلوم می شود که این امور، ذاتی دین اند، نه عرضی آن. از جمله آن آیات، می توان به این دو آیه اشاره کرد:

ص: 118

«وَيَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» (1) در این آیه، اقامه نماز و دادن زکات، دین قییم شمرده شده است.

«مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (2) در این آیه نیز حرمت چهار ماه از دوازده ماه، دین قییم عنوان شده است.

ج) روایات فراوانی، پایه و زیربنای اسلام را نماز، زکات، روزه، حج و ولایت شمرده اند؛ اموری که در نظر رقیب، همه از عرضیات اسلام است. بدیهی است که زیربنا بودن با عرضی بودن قابل جمع نیست. از آن جمله، می توان به این روایت اشاره کرد:

«بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا تُودِي بِالْوَلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَتَرَكُوا هَذِهِ يَعْنِي الْوَلَايَةَ» (3)

و) روایات فراوانی، محتوای قرآن را به سه بخش تقسیم کرده اند؛ یک ثلث آن در مورد اهل بیت و دشمنان آنها، قسم دیگر درباره سنت ها و مثالها، و ثلث سوم مربوط به واجبات و احکام

از امام علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ أَثَلَاثًا ثُلُثٌ فِينَا وَفِي عَادُونَا وَثُلُثٌ سُنَنٌ وَأَمْثَالٌ وَثُلُثٌ فَرَائِضٌ وَ أَحْكَامٌ» (4)

بدیهی است این سه بخش، معارف اصلی تشکیل دهنده دین هستند؛ در حالی که از منظر معتقدین به وجود ذاتیات و عرضیات برای دین، هر سه از عرضیات محسوب می شوند. طبق نظر این عده، باید گفت اسلام از مجموع عرضیات تشکیل شده و این روایات، جایی برای ذاتیات دین باقی نگذاشته اند.

ص: 119

1- بینه: 5.

2- توبه: 36.

3- کلینی، الکافی، ج 2، ص 627.

4- همان، ص 18.

چنان که در مقدمه هم اشاره شد، بحث ذاتیات و عرضیات دین، طبق تعریفی که مدعیان از آن دارند، ارتباطی با مباحث اهم و مهم یا واجب مقدمی، غیری و نفسی ندارد؛ زیرا هیچ یک از خصوصیات که برای عرضی آمده، با این موارد قابل تطبیق نیست.

اصول و فروع دین یا موضوعات زیربنایی و روینایی اسلام یا قول به اینکه همه آموزه ها و دستورات اسلام بر محوریت و مرکزیت توحید است، هرگز به معنای عرضی دانستن آنها و تغییر پذیری فروع دین و سایر آموزه ها غیر از توحید نیست؛ همه این امور در ذات دین جای دارند و همه، گوهر و اصل دین اند که البته در ارزش و قیمت، شدت و ضعف دارند. همه نور هستند؛ اما از آنجا که نور تشکیک پذیر است، هر کدام پرتوهای مختلفی از آن هستند و این هرگز به معنای تقسیم آنها به عرضی و ذاتی نیست؛ زیرا نور در هر مرتبه ای که باشد، برای همیشه نور است و در همان مرتبه، برای همیشه مفید است. به همین جهت، کل قرآن، نور خوانده شده است: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ»⁽¹⁾

البته می توان گوهر دین را اصل واحدی به نام توحید دانست، به گونه ای که همه مسائل اعتقادی و اخلاقی و احکام عملی، تفصیل همان توحید باشد و به توحید بازگشت کند. همه معارف گوناگون دین یعنی اصول معارف الهی و اخلاق کریمه انسانی و احکام شرعی که عبارت از کلیات عبادات و معاملات و سیاسات و ولایات باشد و همچنین، توصیف نظام آفرینش مانند عرش و کرسی و لوح و قلم و آسمان و زمین و فرشتگان و جن و شیاطین و گیاهان و حیوانات و انسان ها، و توصیف آغاز و انجام خلقت و چگونگی آن، اعتماد و تکیه گاه آن بر اصل واحد یعنی توحید است.

ص: 120

توحید در کل نظام مخلوق خداوند و جامعه بشری، سریان داشته و در زندگی انسانی، در رابطه میان انسان و جهان طبیعت، در اندیشه انسان و در ساخته های انسان وجود خواهد داشت؛ به گونه ای که همه اشکال این توحید، حکمت و مشیت خداوند را در جهان منعکس می کند، مشییتی که به عینی ترین وجه در قانون الهی یا شریعت مندرج است و باید در هر کدام از وجوه اصیل زندگی مسلمین نیز ظهور پیدا کرده و انعکاس یابد.

از این رو، مسلمان زیستن، یعنی زندگی کردن مطابق مشیت خداوند، زیستن با فضائلی مطابق با اصول اخلاقی عرضه شده در قرآن مجید و سنت نبوی و ائمه معصومین علیهم السلام و زیستن با آگاهی از وحدانیت خداوند که در مخلوقات او و نیز در انسان و جامعه انسانی منعکس شده و تجلی کرده است.»⁽¹⁾

اسلام تمام این مجموعه است، به نحوی که هر کدام را از آن جدا کنیم، به تناسب مورد، در ذات اسلام نقص وارد خواهد شد.

محصول مباحث این گفتار، این است که نظریه تقسیم آموزه های دین به عرضی و ذاتی، با لوازمی که بر آن بار می شود، فی نفسه مبهم و فاقد معیارهای یک بحث علمی و دلایل متقن است. علاوه بر این، به اشکالات فراوان و مغلطه های پنهانی گرفتار است و منجر به نتایجی چون سپردن امر دین به دست بشر، دخالت نامشروع انسان در نوع احکام و آموزه های دین و در نتیجه لزوم تغییرات مستمر بشری در دین می شود. همچنین ثابت شد که این نظریه در تعارض با مفاهیم دینی و بسیاری از آیات و روایات است.

7. تأثیرپذیری قرآن از حوادث زمان نزول

اشاره

از مواردی که برای اثبات تاریخ مندی قرآن به آن استناد می شود، این است که بسیاری از آیات قرآن در پی وقوع حوادث مختلف و متأثر از آن نازل شده اند و اگر آن حوادث نمی بود، آن آیات هم نازل نمی شد.

ص: 121

1- عبدالله جوادی آملی، دین شناسی، ص 63 و 64.

ابوزید در این باره می‌گوید: «اسباب نزول از مهم‌ترین دانش‌هایی است که پیوند متن قرآن با واقعیت و دیالکتیک آن دورا با یکدیگر نشان می‌دهد. متن قرآنی، پاسخ و واکنشی در رد یا قبول واقعیت خارجی است.»⁽¹⁾

وی در جای دیگری نیز گفته است:

شناخت اسباب نزول، از سر حرص و ولع ثبت حقایق تاریخی مرتبط با متن قرآن نیست؛ بلکه هدف از آن، شناخت فهم متن قرآنی و استخراج دلالت آن است که می‌گویند دانستن سبب، شناخت مسبب را حاصل می‌کند. گفتمان دینی معاصر، نه خصوصیت سبب، بلکه عمومیت لفظ را معتبر می‌داند. کنار گذاشتن اسباب خاص در تمام آیات قرآنی نتایجی به بار می‌آورد که اندیشه دینی در پذیرش آنها با دشواری روبه‌روست.⁽²⁾

در رد و نقد این دیدگاه، به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

1.7. وجود قرآن مقدم بر وقوع حوادث

اگر سبب را- همان‌گونه که همه مفسران قائل‌اند- به معنای زمینه نزول وحی بگیریم، هیچ تلازمی با تأثر قرآن از واقعیات زمانه ندارد؛ زیرا در این صورت، نازل‌کننده قرآن می‌تواند با اشراف بر واقعیت‌های زمان و ناظر بر آنها و نه متأثر از آنها، آیات قرآن را نازل کند. گفته ابوزید در صورتی صادق است که اسباب نزول، نه صرفاً زمینه، بلکه دخیل در کیفیت نزول باشند، در حالی که این معنا، ضروری شأن نزول یا سبب نزول مصطلح نیست.

قرآن به واقعیات جامعه اشراف داشته و مقدم بر آن در «لوح محفوظ» موجود بوده است، و این نظر عموم مفسرین است که ذیل آیات «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ»⁽³⁾ و «كِتَابٍ مُّبِينٍ»⁽⁴⁾ ذکر کرده‌اند.

ص: 122

1- ابوزید، معنای متن، ص 179.

2- همان، ص 188-189.

3- بروج: 21-22.

4- یونس: 61؛ سبأ: 3؛ انعام: 59.

کتاب مبین، کتابی است که به دلالت آیات قرآن، حاوی اندازه و مقدار تفصیلی تمام موجودات، از جمله خود قرآن کریم، قبل و بعد از وجود آنهاست با این وصف، قرآنی که همیشه در کتاب مبین موجود بوده است، چگونه می تواند معلول و متأثر از حوادث زمان نزول و فرهنگ جامعه باشد؟ در آن صورت، وجود سابق بی معنا می شد و با منقضی شدن آن واقعیات، آیات نیز از میان می رفت. آیا ابوزید این لازمه را درباره آیاتی که اسباب نزول دارند می پذیرد؟ و حال آنکه در صورت پذیرش، چیزی از قرآن باقی نخواهد ماند.

امام باقر علیه السلام در روایتی فرموده اند: «قرآن در سه بخش نازل شده است؛ بخشی در مورد ما، بخشی در مورد دشمن ما و بخشی درباره فرائض و احکام. اگر با مرگ قومی که آیه ای در شأن آنها نازل شده، آن آیات منقضی شود، دیگر چیزی از قرآن باقی نمی ماند؛ ولی قرآن از اول تا آخر، مادام که آسمانها و زمین پابرجاست، همچون روز اولش زنده و باقی خواهد بود.»⁽¹⁾

ابوزید در رد این موضوع می گوید: «دیدگاهی که لفظ و معنا را نازل از سوی خدا می داند، برای قرآن، وجودی مکتوب و پیشین در لوح محفوظ قائل است و رابطه دیالکتیکی متن و واقعیت فرهنگی را نادیده می گیرد.»⁽²⁾

بر خلاف تصور او، وجود رابطه بین متن قرآن و واقعیات عصر نزول، منحصر در رابطه علی و معلولی نیست. قرآن در عین حالی که در «لوح محفوظ» یا «کتاب مبین» وجود ازلی داشته، با حوادث و واقعیات عینی زمان نزول نیز مرتبط بوده است. زیرا قرآن از سوی کسی فرود آمده که علیم و حکیم مطلق است، پس کتاب او هم بر زمان و مکان احاطه و اشراف دارد بنابر این، چنین نیست که خداوند منتظر حوادث روزگار بوده تا پس از وقوع

ص: 123

1- مجلسی، بحار الأنوار، ج 24 ص 328

2- ابوزید، معنای متن، ص 96

آنها و تحت تأثیر آنها به خلق آیات پردازد و در نتیجه، آنچه حوادث می طلبد نازل کند، نه آنچه خود می خواهد و به صلاح انسان می داند.

به عبارت دیگر، ممکن است نزول قرآن متأثر از واقعیت های عینی باشد، اما آنچه نازل شده، هیچ تأثیری از واقعیت های بیرونی نداشته است.

2.7. شواهد نافی تلازم بین حوادث و نزول آیات

بسیاری از حوادث و اتفاقات در طول دوران رسالت پیامبر رخ داده است اما هیچ آیه ای در مورد آن حوادث نازل نشده است. انقطاع سه ساله وحی که مورد تصدیق بسیاری از مفسرین قرار گرفته است و بعضی آن را متفق علیه دانسته اند، مؤیدی بر این مطلب است (1). سؤالی که باید پرسید این است که چرا قرآن که به باور مثل ابوزید مجموع گفتمان هایی با فرهنگ معاصر است، در قبال بسیاری از این اتفاقات، سکوت اختیار کرده است؟

از سویی آیات فراوانی بدون سبب نزول، نازل شده اند؛ یعنی ابتدانا و بدون پیش زمینه ای از قبیل وقوع حادثه یا سؤال مردم، به بیان احکام و آموزه های اسلام پرداخته اند؛ مثل آیات حاوی تاریخ امم گذشته، اخبار عالم غیب، ترسیم دورنمای عالم برزخ و بهشت و جهنم، حالات روز قیامت و غیره (2). بنابراین، برخلاف گفته مدعیان این دیدگاه، بسیاری از آیات قرآن القای یک سویه هستند.

قرآن از برخی اشخاص یا حوادث زمان خود صراحتا یاد کرده؛ اما نسبت به برخی دیگر، به اشاره ای کوتاه و سر بسته بسنده نموده است، مثلا از شخصی مثل ابولهب نام برده، اما از ابوسفیان که در قضایای صدر اسلام نقشی بیشتر از ابولهب داشت یا ابوجهل اسم نبرده است. همچنین از

ص: 124

1- محمد هادی معرفت، التمهید، ج 1، ص 145.

2- احزاب: 4.

حضرت خدیجه علیهما السلام و ایثارگری های او، به طور خاص ذکری به میان نیاورده و علی رغم آنکه از جنگ بدر و حنین به اسم یاد کرده، از جنگ احد و تبوک، نامی نبرده و فقط به آن اشاره کرده است.

حال، اگر وحی متأثر از این وقایع نازل شده است، این تفاوت برای چیست؟ قائل به تأثیر فرهنگ زمانه برتر آن، چگونه می تواند چنین تفاوت هایی را توجیه کند؟

معلوم می شود که قرآن فارغ از تأثیر فرهنگ زمانه و با استفاده از زمینه های فراهم شده در پی حوادث مختلف، با بیان احکام عام و مطلق، اهداف مقدس خود را دنبال می کند.

3.7. عدم تخصیص عام با خصوصیت مورد

در بین علمای اصول و زبان شناسان، معروف است که خصوصیت مورد، موجب تخصیص عام یا تقييد مطلق نمی شود؛ به عبارت دیگر، عمومیت لفظ، معتبر است، نه خصوصیت مورد. این قاعده در این جا نیز صادق است؛ زیرا:

الف) در زمان حیات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به عمومیت الفاظ قرآن عمل می شد، نه خصوصیت آنها؛ مثل آیه زهرا، (1) آیه لعان، (2) آیه (3) آیه سرقه، (4) آیه کلاله، (5) و... (6)

ب) عرف از ظهور چنین مواردی، معنای عام و مطلق می فهمد، نه خصوصیت مورد؛ و آن چه در خطابات حجت است، همان ظهورات عرفی است. بنا براین، حمل بر خصوص مورد که خلاف ظاهر است، دلیل

ص: 125

1- نور: 6-9.

2- نور: 23-25.

3- مائده: 38.

4- نساء: 178.

5- سیوطی، الاتقان، ج 1، ص 83 و محمدباقر حجتی، اسباب النزول، ص 19-20.

6- سیوطی، همان، ج 1، ص 85 و محمدباقر حجتی، ص 104-111.

می طلبد، نه حمل بر معنای ظاهر. به علاوه، اگر مراد خداوند از چنین آیاتی خصوص مورد بود، چرا آنها را به صیغه جمع نازل کرد؟ آیا جز این است که این احکام و آموزه ها برای نوع بشر است و مورد نزول، صرفاً زمینه و فرصتی بوده است برای ابلاغ آن احکام جهانی؟ به همین خاطر تا آنجا که امکان داشته، آیات قرآن، جدا از خصوصیت های عینی، بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل گشته است.

ج) اگر بپذیریم که مورد، مخصوص است، بسیاری از آیات قرآن، تمام مردم زمان نزول وحی را هم شامل نمی شود، چه رسد به نسل های بعد؛ و این مطلب با اجماع بر مکان شمولی و زمان شمولی رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ظهور بسیاری از آیات که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و قرآن را هدایتگر نوع بشر تا روز قیامت می دانند، تنافی دارد. به عنوان مثال می توان به این آیات اشاره کرد:

«الْقُرْآنِ الْكِتَابِ» (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ) (1) ماه رمضان ماهی است که قرآن در آن برای هدایت انسانها نازل شده است.

«وَ أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» (2) و این قرآن به من وحی گردید تا به وسیله آن شما و هر که را که این کتاب به او برسد، انذار کنم.

«تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (3) با برکت است کسی که این قرآن را بر بنده اش نازل نمود تا برای همه جهانیان بیم دهنده باشد.

«وَ مَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا» (4) ما تو را نفرستادیم مگر بشارت دهنده و انذارکننده برای عموم انسانها.

«وَ مَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ» (5) قرآن جز ذکری برای همه جهانیان نیست.

ص: 126

1- بقره: 185

2- انعام: 19.

3- فرقان: 1.

4- سبأ: 28.

5- قلم: 52.

«هُدَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا بِهِ وَ لِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ» (1) این قرآن ابلاغی برای عموم مردم است تا به واسطه آن انداز شوند و بدانند تنها او خدایی یکتاست.

«إِنَّهَا لِأَحَدَى الْكُبْرَى * نَذِيرًا لِلْبَشَرِ» (2) این قرآن یکی از بزرگترین آیات و هشدار دهنده بشر است.

روایات فراوانی هم دال بر این است که قرآن هدایتگر همه امت ها تا روز قیامت است. (3)

4.7. مخالفت با روایات

این نظر در مخالفت صریح با بخشی از روایات متواتر لفظی یا معنوی است که به برخی از آنها اشاره می شود:

از امام باقر علیه السلام می فرماید: «خداوند هر آن چه امت او تا روز قیامت نیاز داشته است در کتابش فرو فرستاده و برای پیامبرش تبیین کرده و برای هر چیزی حدی قرار داده و راهنمایی هدایتگر گمارده است.» (4)

امام صادق علیه السلام نیز فرموده اند: «به خدا قسم، خداوند چیزی را که بندگان به آن نیازمندند، در کتابش فروگذار نکرده و آن را برای مردم تبیین نموده است.» (5)

آن امام در گفتار دیگری فرموده اند: «همان گونه که مهر فروزان و ماه تابان همواره روز و شب را روشن می کنند و اختصاص به دوران خاصی ندارند، هدایت و تدبیر قرآن کریم نیز تنها برای دوران های گذشته نبوده و این گونه نیست که مردم عصر حاضر و اعصار بعد، بهره ای جز تلاوت نداشته باشند.» (6)

ص: 127

1- ابراهیم: 52.

2- مدثر: 35 - 36.

3- ر.ک: محمد هادی معرفت، التمهید، ج 1، ص 272-274.

4- مجلسی، بحار الأنوار، ج 89 ص 84

5- همان، ص 81.

6- همان، ج 35، ص 404.

در روایتی از حضرت رضا علیه السلام آمده است: «قرآن با مرور ایام کهنه نمی شود و با گردش بر زبانها نحیف و لاغر نمی گردد؛ زیرا مخصوص زمان خاصی نیست؛ بلکه برهانی راهگشا و حجتی برای همه انسانهاست.»⁽¹⁾

این قبیل روایات، به صراحت تام، تاریخ مندی قرآن را نفی می کنند و مؤید این روایات نیز، گذشت چهارده قرن بر قرآن و تجربه عملی مؤمنان است. قائلین به تاریخ مندی چه توجیهی برای این روایات دارند؟

قرآن در کنار عترت، بسان چشمه جوشانی است که هرگز خشک نمی شود و در طول روزگار، ارواح تشنه را سیراب می گرداند، بدون آنکه شامل مرور زمان گردد. قرآن همانند آب چشمه، همواره تازه و روح افزاست و جریانش چون جریان خورشید و ماه است که همیشه تازه و مفید و ثمر بخش هستند.⁽²⁾

در روایت دیگری از حضرت کاظم علیه السلام روایت شده است: «به خدا قسم، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای مردم عهد خود، آن چه را بی نیازشان کند و برای مردم پس از خود، آن چه را برایشان تا روز قیامت بسنده باشد، آورد.» راوی پرسید: آیا چیزی از آن چه او آورده ضایع شده؟ پاسخ دادند: «خیر، در نزد اهلش محفوظ است.»⁽³⁾

در روایت دیگری از امام رضا علیه السلام به وجه جامعیت و کمال قرآن هم تصریح شده است:

همانا خداوند عزوجل، پیامبرش را قبض روح نکرد مگر پس از آنکه دین را برایش به کمال رساند و قرآنی برای او نازل کرد که بیانگر هر چیزی است. در این قرآن، حلال و حرام و حدود و احکام و کل آن چه همه انسانها به

ص: 128

1- همان، ج 17، ص 210.

2- همان، ج 23، ص 197.

3- شیخ مفید، الاختصاص، ص 282.

آن احتیاج داشته و دارند، تبیین شده است و خود او فرمود که در این کتاب چیزی را فروگذار نکردیم و در آیاتی که در حجة الوداع نازل شده، آمده است: «امروز برای شما دینتان را به کمال رساندم و نعمتم را بر شما تمام کردم و اسلام را دین مرضی شما قرار دادم. مسأله امامت جزء تمام کننده دین است؛ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قبل از رحلت خود، معارف دین را برای امت خود واضح نمود و راه ها را برای آنان روشن داشت و آنان را بر راه حق ترک کرد و علی علیه السلام را به عنوان یک پرچم و پیشوا در بین آنان برافراشت و هر آن چه امت به آن محتاج بود، برایشان بیان کرد. پس هر آن کس که گمان برد خدا دینش را کامل نکرده، کتاب خدا را رد کرده، و هر کس کتاب خدا را رد کند به او کافر شده است.»⁽¹⁾

مطابق این کلمات نورانی، خداوند آنقدر به پیامبرش عمر، عطا کرد که طی آن، قرآن تکمیل شود و چیزی از دین نماند، مگر آنکه در قرآن، بیان نمود. بنابراین اگر پیامبر صد سال دیگر هم عمر می کردند، حتی یک آیه دیگر هم نازل نمی شد و اصولاً دلیل خاتمیت پیامبر و دین اسلام نیز همین است. همان گونه که ذکر شد با توجه به مکانیزم هایی که در اسلام تعبیه شده، از جمله اطاعت توأمان از قرآن و عترت، این دین پاسخ گوی تمامی نیازهای بشر تا روز قیامت خواهد بود.

ص: 129

فصل چهارم : مبنای دلالت شناختی تاریخ مندی قرآن

اشاره

ص: 131

مبانی دلالت شناختی که برگرفته از مباحث هرمنوتیک فلسفی است و ما در این فصل بدان خواهیم پرداخت در نگاه مدعیان تاریخ مندی قرآن بدین معناست که معنای متون و از جمله متون مقدس، به تبع شرایط تغییر می کند و هر آیه و متن دینی در فرهنگ و فضای جدید معنای تازه ای می یابد؛ در نتیجه معنای قرآن در زمان نزول غیر از معنای آن در زمان های دیگر خواهد بود.

آنان در این زمینه از حیث دیگری هم قائل به تاریخ مندی قرآن شده اند و آن اینکه به فرض انتقال واقعی وحی به بشر، آنچه امروزه در دست ماست، فهم ما از وحی است که معرفتی بشری است و فهم بشر به خاطر اینکه معصوم نیست تاریخ مند و نسبی است و به تبع شرایط تغییر می کند. لذا مباحث این فصل در دو گفتار پیگیری خواهد شد.

گفتار اول : بررسی دیدگاه قائلین به سیالیت دلالت قرآن

اشاره

از موضوعات مهمی که در هرمنوتیک فلسفی مطرح شده و بسیاری از اعتزالیون جدید، همچون نصر حامد ابوزید، حسن حنفی، علی حرب، سلامه موسی، طیب تیزی و عبدالکریم سروش به آن تأسی نموده، نتیجه آن را پذیرفته و حتی به متون دینی هم سریان داده اند، بحث سیالیت معنای متن است. البته برخی دیگر از اعتزالیون، نظیر آرکون، مبنای دیگری هم در سیالیت معنای متن دارند که متأثر از بحث نشانه شناسی است. نتیجه این ایده در یک کلمه، سیالیت محتوای دین و در نتیجه، تاریخ مندی بسیاری از آموزه های دینی است که قائلین به این نظر هم ابایی از پذیرش این مسئله ندارند.

ص: 133

انکار معنا و دلالت ذاتی متن و قول به سیلان و کثرت معنایی متن، از جمله اندیشه‌هایی است که برگرفته از هیستوریسیزم فلسفی در باب فهم و معنای متن است.

معتقدین به این دیدگاه، سنت را هم که بخشی از آن توسط متون به ما منتقل می‌شود، امری سیال و تاریخ‌مند می‌دانند، نه ثابت و ایستا. در نگاه آنها، سنت، چیزی نیست که همچون پس مانده یا بازمانده‌ای از گذشته، مورد پژوهش و تفسیر قرار گیرد. آنچه از راه سنت زبانی به ما رسیده است، پس مانده نیست؛ بلکه چیزی است که به ما منتقل و گفته شده، که گاه به صور شفاهی - مثل اسطوره، افسانه و آداب و رسوم - و گاه به شکل مکتوب است. سنت، قطعه‌ای از دنیای گذشته نیست؛ بلکه همواره خود را فراتر از این جریان، به سوی گستره‌ای از معنا که خود بیانگر آن است، بالا می‌کشد. حیث زبانی است که سنت را نه به عنوان قطعه‌ای از گذشته، بلکه به نحو تداوم خاطره‌ها (1) به ما منتقل، و سنت را بخشی از جهان ما می‌کند. ما به گذشته بر نمی‌گردیم، بلکه گذشته را به حال حاضر خود می‌آوریم. (2)

در یک کلام می‌توان گفت که چون سنت، حیث زبانی دارد، در هر زمانی با انسان و به زبان او سخن می‌گوید و زبان آنها را به خود می‌گیرد و به شکل پویا و جدیدی به نسل بعد منتقل می‌شود. بنابراین، نه سنت، نه زبان، نه فهم و نه تجربه، هیچ کدام شکل ایستا و ثابت ندارند؛ بلکه دائماً در پویایی و تغییرند. (3)

بسیاری از اعترایون جدید هم این ایده را پذیرفته‌اند و در این باره معتقدند: «نصوص دینی به منزله ظروف و قالب‌های خالی‌اند که ما هر مضمون و معنایی که بخواهیم به آنها می‌دهیم و در این ظرف می‌گذاریم.» (4)

ص: 134

1- Continuity of Memory.

2- Gadamer, T. M, P 390.

3- نویسنده در کتاب فهم در دام تاریخی‌نگری به طور مفصل به تبیین و نقد آرا گادامر در زمینه تاریخ‌مندی فهم پرداخته و به تناسب برخی از دیدگاه‌های هیدگر را نیز مطرح نموده است.

4- محمد عماره، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي و التأويل الاسلامي، ص 75.

در همین راستا طیب تیزی می نویسد: «ان القرآن يقول كل شيء دون أن يقول شيئاً بعينه على نحو تفصيلي قطعي» (1) قرآن در عین اینکه از خود معنای قطعی تفصیلی خاصی ندارد، همه معانی را متحمل است.

دیگری می گوید: «مخاطب وظیفه ای در اخذ آنچه خود نص می گوید ندارد؛ بلکه برای او مهم این است که از سلطه نص خارج شود تا آنچه را نص نمی گوید بفهمد. او محتاج چشمی است که آنچه را مؤلف متن ندیده و به ذهن او هم خطور نکرده ببیند.» (2) در جایی دیگر چنین آورده است: «النَّصُّ يَتَّسَعُ لِلْكَلِّ، وَيَتَّسَعُ لِكُلِّ الْأَوْجِهِ وَالْمَسْتَوِيَّاتِ» (3) نص ظرفیت پذیرش همه معانی را در تمام سطوح و جوانب داراست.

سروش نیز معتقد است: «متن حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمی است و چندین معنا بر می دارد... در عالم متن و سمبولیسم، با چنین عدم تعینی رویه رو هستیم... معنای درست وقتی حاصل می شود که شما شیوه های فهم متن را در وسع خودتان خوب تنقیح کرده باشید، نه اینکه به معنای واقعی متن برسید، چون معنای واقعی وجود ندارد.» (4) همو در جایی دیگر گفته است: «عبارات نه آستن، که گرسنه معانی اند.» (5)

ابوزید هم به تبعیت از گادامر می نویسد: «زمانی که می گوئیم دلالت متون، تاریخ مند است، به معنای ثابت ماندن معنای دین در مرحله شکل گیری متون نیست؛ زیرا زبان، ساکن و ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت شکل می گیرد و دگرگون می شود.» (6)

ص: 135

-
- 1- طیب تیزی، النص القرآني امام اشكالية البنية والقراءة، ص 243.
 - 2- علی حرب، نقد النص، ص 22.
 - 3- همان، ص 145.
 - 4- عبدالکریم سروش، کیان، ش، ص 16-17.
 - 5- همو، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص 287-288.
 - 6- ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص 279-280.

وی معتقد است: «متون، عناصر جوهری ثابتی ندارند، بلکه هر قرائت، در معنی تاریخی - اجتماعی خود ماهیتی دارد که آن را در متن کشف می کند.»⁽¹⁾ و در جایی دیگر می نویسد: «قرآن از جهت الفاظ خود، متن دینی ثابتی است، اما از جهت مفهومی به خاطر دخالت عقل و فهم انسانی ثابت نمی باشد؛ چرا که همان الفاظ و جملات ظاهرا ثابت، همواره در معرض تحول اند و از نظر معنایی تغییر پذیر؛ ... قرآن از جهت الفاظ مقدس است، ولی از جهت مفهومی، پیوسته، متغیر و لذا نسبی است.» او سپس به طور تلویحی دلالت ذاتی متن را منکر می شود.⁽²⁾

محمد آرکون نیز می نویسد: «قرآن نصی است که به روی همه معانی باز است و هیچ تفسیر و تأویلی نمی تواند آن را به روی دیگر معانی ببندد یا معنای نهایی آن باشد.»⁽³⁾

همچنین حسن حنفی می گوید: «اینکه مخاطب و مفسر باید نص را احیا کند، به معنای تطبیق آن با مراد مؤلف نیست. مفسر و تأویل کننده، خود، مؤلف دوم متن است، بلکه در حال حاضر هم او مؤلف واقعی است. نص، گنگ و صامت است و مفسر باید آن را به سخن آورد. در این جا دیگر معنای موضوعی و معیار خاصی برای تشخیص آن معنا وجود ندارد و سخن از صواب و خطا در میان نیست. در یک کلام، عقاید و داشته های ما مستخرج از نصوص نیستند؛ بلکه این معانی نصوص اند که مستخرج از عقاید ما هستند.»⁽⁴⁾

در نقد این دیدگاه مطالب و مباحث فراوانی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می شود:

ص: 136

-
- 1- همان، ص 142.
 - 2- همان، ص 154-155.
 - 3- آرکون، تاریخیه الفكر العربی الاسلامی، ص 145.
 - 4- ر.ک: حسن حنفی، قضایا اسلامیة معاصرة، صص 89-91، 94، 100، 103، 105، 218 و....

1. تعیین معنای متن و امکان فهم آن

در اصول فقه و تفسیر، معنای متن، همان مراد گوینده یا نویسنده آن تلقی می شود که کاملاً قابل فهم است. بنای تمام عقلای عالم در همه دورانها بر اکتفا به ظواهر مستقر الفاظ بوده و هست و همه عقلا آن چه مستفاد از ظواهر الفاظ باشد را به گوینده یا نویسنده نسبت داده، او را به لوازمی که از آن می فهمند مؤاخذه می کنند و معتقدند که مراد او را فهمیده اند.

این امری بدیهی است که نیازی به توضیح و تبیین ندارد؛ اما نکته ای که باید متذکر شد این است که مراد از تعیین معنا، معنای واحد برای متن نیست؛ بلکه تعیین معنا با استعمال لفظ در اکثر از معنا هم سازگار است؛ بلکه با قول به بطون معانی قرآن و روایات هم - حتی اگر از باب دلالت لفظی باشد - سازگار است؛ از این بالاتر، قول به تعیین معنا با قول به دلالت نامتناهی آیات قرآن و سنت واقعی که اخیراً برخی از محققین ابراز نموده و آن را اختیار کرده اند⁽¹⁾ نیز قابل جمع است.

هیچ یک از این اقوال منافاتی با تعیین معنا ندارند و همه غیر از سیالیت معنای متن است که توسط قائلین به هرمنوتیک فلسفی و برخی دیگر اختیار شده است.

قائل به دلالت نامتناهی متون الهی، نظریه خود را پاسخی مناسب و درخور به هرمنوتیک فلسفی و ایده سیلان معنا در هرمنوتیک می داند.⁽²⁾

توضیح این که مراد از تعیین معنای یک متن آن است که متن از ابتدا تا انتهای زمان، معنای مشخصی دارد و این گونه نیست که آن معنا با عوض شدن شرایط تغییر کند. این معنا همانی است که مؤلف و گوینده از ابتدا آن را قصد کرده است؛ حال اگر از ابتدا یک معنای واحد مراد بوده، تا آخر

ص: 137

1- حمیدرضا حسنی و مهدی علی پور، جایگاه شناسی علم اصول، ج 1، ص 605 - 606.

2- همان

همان معنا برای متن ثابت است و اگر از ابتدا استعمال لفظ در اکثر از معنا داشته، تا آخر و در همه شرایط، همان معانی کثیر برای متن خواهد بود و اگر معانی متعدد و بطون لایه لایه و مراتب متکثر معنا هم مراد بوده، همین تا آخر برای متن باقی است. در حالی که آنچه در هرمنوتیک فلسفی از آن به سیالیت معنا تعبیر می شود، فقدان معنای جوهری برای متون و تغییر و تعیین معنا به حسب تغییر شرایط و اوضاع و احوال و فرهنگ هاست. در این نظریه، هر متنی در هر فرهنگی، معنایی غیر از آن چه همان متن در فرهنگ یا زمانه دیگر داشته، از خود بروز می دهد و این معنای هرگز یک جا با هم جمع نمی شوند، بلکه چه بسا یکدیگر را تخطئه کنند و با هم تناقض داشته باشند. در این جا معنای متن، منقطع از مؤلف و مخاطبان اولیه آن است. (1)

2. هسته های ثابت معنایی

به نظر می رسد سیالیت معنای متن با معضل مهمی روبروست و آن اینکه هر متنی در طول تاریخ یک هسته ثابت معنایی دارد که هرگز تغییر نمی کند و نشانه آن هم سلب های بی انتهای است که همواره و در طی تاریخ و در فرهنگ های مختلف و زمان و مکان های متفاوت از یک متن به طور یکنواخت انجام می گیرد؛ سلب های متعدد و بی شمار از معنای یک متن در طی زمان ها و فرهنگ های متفاوت، خود دلیل این است که متن یک حیطه معنایی خاص دارد که همواره با او ثابت می ماند و تا این معنا فهمیده نشود، فهم متن میسر نیست و تفاهمی هم واقع نخواهد شد.

این مطلب را در قالب یک مثال توضیح می دهیم. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در ابتدای دعوت خود به مردم فرمودند: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»؛ مطابق نظریه سیالیت معنا، این جمله در هر فرهنگ و زمانه ای معنای خاصی پیدا می کند و از خود

ص: 138

جوهره ثابت معنایی ندارد؛ یعنی آن معنایی را به خود می‌گیرد که فرهنگ زمانه به آن بدهد.

سؤال ما این است که آیا ممکن است در یک زمان یا فرهنگی، این جمله چنین معنا بدهد: «بگوئید انسان پرید تا رستگار شوید» یا «بگوئید آسمان صاف است تا باران بیاید» یا... قطعا کسی احتمال این معنا را هم در هیچ فرهنگ و زمانه ای نمی‌دهد؛ پس می‌توانیم تا بی‌نهایت مفاهیمی را بشماریم که در همه زمانها و فرهنگ‌ها از این جمله قابل سلب است. چرا همه این امور از معنای جمله سلب می‌شوند؟ این سلبها، نشانه و دلیل این است که اصل جمله از یک هسته ثابت معنایی برخوردار است که اجازه نمی‌دهد هر معنایی بر آن بار شود؛ وجود هسته ثابت معنایی به معنای مرگ نظریه سیالیت معناست.

3. تفاوت تغییر معنای متن با توسعه و تعمیق معرفت

نکته مهم دیگر این است که نباید معارف جدیدی را که انسان از یک متن پیدا می‌کند، به حساب تغییر معنای متن گذاشت؛ بلکه آنها معرفتهای جدیدی در کنار معنای متن و افزون بر آنچه متن به ما می‌رساند هستند که شناخت ما را از یک موضوع توسعه می‌بخشند و چه بسا معنای متن را تخطئه کنند.

توضیح اینکه یکی از ادله سیالیت معنای متون، حیث زبانی داشتن معناست یعنی واژه‌های به کار برده شده در یک متن، در فرهنگ‌های مختلف و در اثر مرور زمان معنای جدیدی پیدا می‌کنند و این تغییر معنا به ترکیب‌های ادبی هم سرایت می‌کند؛ در نتیجه، بدون اینکه مخاطب متوجه تغییر معنا باشد، متن، ناخودآگاه برای او معنای جدیدی پیدا خواهد کرد و این، همان سیالیت معنای متن است.

پاسخ این شبهه، آن است که امکان تغییر معنای واژه‌ها مورد قبول است،

اما اینکه این تغییر الزامی باشد و لزوماً هم به تغییر معنای متن منتهی شود، صحیح نیست. امکان سرایت وجود دارد، اما ضروری و لابد منه نیست. در بسیاری از موارد، مفسر متوجه تغییر معنایی کلمات می‌شود و پی به معنای اولیه کلمات می‌برد و اصولاً وظیفه مفسر همین است.

به علاوه، انتقال دلالتی لفظ از یک معنا به معنای دیگر، اصولاً موجب تغییر معنای متن نمی‌شود، بلکه از زمان انتقال دلالتی، هر جا آن لفظ، استعمال شد، باید معنای جدید را در نظر گرفت و متون قبل از آن هم باید به همان معنای پیشین معنا شوند. ضمن اینکه نوع معنای جدیدی که وارد علوم می‌شوند، واژه‌های جدیدی برای خود دارند و قضایا و گزاره‌های خاص خود را می‌طلبند و این گونه نیست که با ورود اکتشافات و اطلاعات جدید در هر موضوعی، معنای جدید لزوماً جزء موضوع له لفظ پیشین قرار بگیرند؛ چنانکه همه صفات و خصوصیات پیشین یک موضوع هم لزوماً در معنای موضوع له لحاظ نشده بودند.

4. موضوع له در اسماء عام

افرادی مثل سروش در تأیید سیالیت معنای کلمات و واژه‌ها، به اسماء عام، مثال زده‌اند؛ مثلاً زمانی کلمه «آب» برای همین مایع بی‌رنگ وضع شده بود و بشر اطلاع دیگری از آب نداشت؛ اما به مرور زمان، علم او نسبت به آب افزایش یافت و فهمید که آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده و مقدار یکی، دو برابر دیگری است؛ بعد پی برد که آب، واجد املاح فراوانی است، خواص درمانی دارد و ... تا جایی که امروز وقتی کلمه آب گفته می‌شود، همه این معانی به ذهن می‌آید و معنای آب همه این معانی را می‌رساند. یا مثلاً زمانی بشر، آسمان را بالای سر خود می‌دید و آن را به عنوان سقف زمین می‌شناخت، چراکه قرآن از آسمان به عنوان سقف مرفوع یاد کرده است اما امروزه دیگر آسمان را سقف زمین نمی‌دانند و از این جمله قرآنی (سقف مرفوع) معنای جدیدی می‌فهمند.

پاسخ این سخن آن است که حتی اگر بپذیریم در وضع اسماء عام، صفات اشیاء در نظر گرفته می شود و لفظ برای آن صفات، وضع می گردد، اولاً دلیلی وجود ندارد که لفظ برای تمام صفاتی از شیء که واضع نسبت به آنها علم دارد وضع می شود؛ بلکه نوعاً این گونه است که صفات شاخص و ممتاز یک شیء لحاظ شده، لفظ را برای آن وضع می کنند. ثانیاً بر فرض که اسماء برای همه صفات وضع شود، دلیلی وجود ندارد که با ظهور هر وصف تازه ای، لفظ مجدداً برای آن وضع تعیینی یا تعینی شود؛ زیرا مشخصات و اوصاف جدید، در واقع دانش جدیدی است درباره اشیاء نه اینکه معنای آنها را تغییر دهد.

بنابر این پاسخ نهایی این است که وقتی همه صفات شیء از ابتدا مورد لحاظ واضع قرار نمی گیرد، صفاتی که پس از وضع آشکار می شود، به طریق اولی داخل در معنا نمی شود.

در مورد عبارت «السقف المرفوع» پاسخ اول این است که حتی مردم امروز هم آسمان را به عنوان سقفی که بر فراز زمین برافراشته شده است می بینند و این یک امر اعتباری است؛ یعنی آنها آسمان را به این عنوان اعتبار کرده اند، نه اینکه واقعا آسمان سقف زمین باشد. پاسخ دوم نیز این است که واقعا آسمان به عنوان یک سقف حفاظتی بر فراز زمین عمل می کند که در گفتار دوم از فصل پنجم همین کتاب، ذیل بحث اعجاز علمی قرآن به این موضوع خواهیم پرداخت.

5. خلط بین شرح اللفظ و حقیقت شیء

از پاسخ سابق، روشن شد که آنچه در طول زمان در مورد آب به آن پی می بریم، در واقع، آگاهی ما را نسبت به حقیقت آب (ماء حقیقیه) افزایش می دهد نه اینکه معنای کلمه آب (شرح اللفظ) را تغییر دهد. به عبارت دیگر، آگاهی ما به مرور زمان در مورد حقیقت و صفات آب تغییر یا تعمیق و توسعه پیدا می کند، بدون اینکه معنای لفظ آب تغییر پیدا کرده باشد.

از زمان وضع کلمه آب تا امروز، هر جا این کلمه استعمال شده، همین مایع بی رنگ به ذهن رسیده است. امروز هم اگر از معنای کلمه آب پرسیده شود، جواب آن، همین مایع است؛ اما اگر از حقیقت و ماهیت آب سؤال شود، قطعاً با افزایش آگاهی های بشر از آن، پاسخ تغییر پیدا کرده است. بنابر این، آن چه موجب تغییر معانی متون می شود، تغییر در معانی الفاظ و مفردات متون است، نه تغییر در دانش ما نسبت به حقیقت یک شیء.

6. تفاوت انتقال دلالی با انحراف دلالی

آنچه در کلمات نواعترالیان درباره سیالیت معنا بر می آید، به انحراف دلالی نزدیک تر است تا انتقال دلالی. توضیح آنکه تطورات دلالی یک لفظ از معنایی به معنای دیگر، صور مختلفی دارند؛ تطور یا به تخصیص است مثل کلمه «حریم» که به هر محرمی دلالت می کرد، اما امروزه در خصوص جنس زن استعمال می شود و نیز کلمه «حج» که به معنای قصد بود و سپس به معنای زیارت خانه خدا و انجام اعمال عبادی خاصی به کار رفت؛ یا به تعمیم است مثل کلمه «بأس» که به معنای خصوص جنگ بود، اما بعد در مطلق شدت و سختی استعمال شد؛ یا به انتقال دلالت است مثل کلمه «عقل» که به معنای بند و نگاهدارنده است، اما در معنای قوه مفکره به کار می رود. همه حقایق شرعیه مثل حج، صیام، صلاة و... از این باب است. همچنین همه موارد استعمال لفظ در معنای مجازی با قرینه، از باب انتقال دلالی است. اهم تطورات دلالی از این چهار قسم خارج نیست؛ گرچه موارد دیگری هم ذکر شده است.

اما آنچه مورد ادعای هرمنوتیک فلسفی و اعترالیون جدید است، هیچ کدام از این موارد نیست. به اعتقاد آنان، الفاظ قرآنی بعضاً از دلالت ساقط شده اند و معنای روشنی برای امروز ندارند و برخی نیز معنای قبلی را از دست داده اند و بدون قرینه ای بر استعمال در مجاز، معنای جدید گرفته اند.

این نظر در واقع به انحراف دلالت می انجامد، نه تطور دلالی؛ زیرا اولاً

علاقه ای بین معنای اول و معنای دوم در بین نیست و ثانیاً در سیالیت معنای متن، هیچ قرینه ای بر استعمال الفاظ در معنای مجازی جدید وجود ندارد. استعمال لفظ در معنای جدید بدون قرینه، چیزی جز انحراف از دلالت لفظ نیست و این امر را هیچ یک از ادبا و لغویین درباره هیچ متنی، جایز نمی دانند؛ چه رسد به متون الهی. (1)

7. عدم سرایت معنای انتقالی به متون سابق

اگر هر کدام از موارد دیگر از تطور دلالتی هم در متن یا کلمات پیدا شود، دلیل بر این نمی شود که بتوان معنای متون سابق را هم متناسب با آن تغییر داد. معنای متون سابق، همان معنای سابق است و متون لاحق بر تطور را هم باید بر حسب تطور معنایی جدید معنا نمود.

8. انکار امر واقع

نکته دیگر اینکه سیالیت معنای متن، خلاف آن چیزی است که واقعا در مورد نوع متون، اعم از دینی و غیر دینی، می یابیم؛ زیرا افراد بشر با مراجعه به نوع متون، همان معنایی را می فهمند که مخاطبان اولیه از آن فهمیده اند. وجود فهم واحد و معنای مشترک از یک متن در طول زمان، نه با تاریخ مندی فهم سازگار است و نه با سیالیت معنای متن.

9. سد باب مفاهمه

بنا بر نظریه سیالیت فهم و معنای متن، باید مفاهمه بین افراد بشر را امری ناممکن بدانیم؛ زیرا طبق این دیدگاه، هر کس، متن و سخن دیگری را با توجه به عقل و فهم خود و پیش فرض های خاصی که دارد، دریافت می کند و نباید انتظار داشت همان معنایی را که گوینده قصد کرده، شنونده دریافت کند. این در حالی است که انکار وجود مفاهمه واقعی بین افراد بشر، حتی

ص: 143

1- ر.ک: الشافعی، التیار العلمانی الحدیث و موقفه من تفسیر القرآن الکریم، ص 164-173.

در بین کسانی که از دوزبان و فرهنگ متفاوت هستند، همچون انکار خورشید به هنگام ظهر است.

10. ابهام در اصل ایده

مراد از سیالیت معنا چیست؟ آیا معنا لحظه به لحظه نو می شود یا ماه به ماه یا سال به سال یا از دوره ای به دوره دیگر یا هیچ کدام؟ اگر ملاک، تغییر دوره ها باشد، مراد از دوره چیست؟ آیا دوره زمانی است؟ در آن صورت، مراد یک دهه است یا نیم قرن یا یک قرن؟ هر کدام باشد سؤال می شود که چرا بیشتر نه و چرا کمتر نه!

و اگر مراد، سیالیت معنا در فرهنگ های مختلف باشد، این سؤال پیش می آید که فرهنگ ها بر اساس چه چیز مختلف می شوند و اختلاف فرهنگی تا چه اندازه برای تغییر معنا لازم است؟ اساساً آیا چنین تفاوت هایی قابل اندازه گیری است؟ به علاوه، تغییر معنای متن به حسب اختلاف فرهنگ ها - چنان که از قول هیرش هم خواهد آمد - سیالیت معنای متن نیست، بلکه تفاوت در برداشت های صورت گرفته از یک متن است.

11. تفاوت بین معنای مراد مؤلف و «معنا برای ما»

برخی اندیشمندان غربی، مثل هیرش در کتاب اعتبار در تفسیر (1) و امیلیوتی، حقوقدان ایتالیایی (1890-1968) در کتاب هرمنوتیک معاصر (2) که از ایتالیایی به انگلیسی ترجمه و چاپ شده است، نظریه سیالیت معنای متن را نقد کرده اند.

هیرش بر خلاف گادامر، از یک سو مؤلف محور است و از سوی دیگر معتقد است که قائلان به تاریخ مندی معنای متن، بین معنای لفظی و اصلی متن و معنای اضافی (3) آن خلط کرده اند. در نظر وی، متن معنای ثابتی دارد که همان

ص: 144

1- Validity in Interpretation

2- Hermeneutics

3- Meaning-to

معنای مراد مؤلف است و آن معنا که تاریخ مند است، «معنا برای ما» است.

او معتقد است که رشته الفاظ به طور خاص هیچ معنایی ندارند، مگر معنایی که به وسیله گوینده و مؤلف قصد شده که آن را به دیگران بفهماند. همچنین در نظر او، ورای آگاهی آدمیان، چیزی به نام سرزمین جادویی معانی وجود ندارد و هر زمان که معنا نسبتی با الفاظ پیدا کرده، شخصی این ارتباط را برقرار کرده است (1). بنابراین معنای متن، امری متعین و ثابت است و همانی است که مؤلف از آن قصد کرده و این، تغییر ناپذیر است و چنین معنای ثابت واحد، این قابلیت را دارد که به وسیله اشخاص مختلف در موقعیت های مختلف، متعلق آگاهی و التفات انسان قرار گیرد. (2)

از نظر هیرش اندیشه «خودمختاری معنایی» (3) در دوره متأخر و به علل مختلفی، به وسیله هیدگر و پیروانش ترویج یافته است. طرفداران این نظریه وقتی نتوانستند اصول کافی و متناسب را برای قضاوت و حکم، به اعتبار یک تفسیر، بیابند، به ناچار به طور ظالمانه ای مؤلف را که عامل تعیین کننده معنای متن بود، از گردونه فهم متن اخراج، و عنان اختیار معنا را برگردن متن نهادند. اما آنچه در واقع رخ داد متن محوری نبود؛ بلکه نتیجه کار آنان این شد که قرائت های مختلف از متن را غاصبانه، جایگزین مراد مؤلف متن نمودند و همین امر موجب درگیری های تئوریک کنونی ما شده است. حذف مؤلف اصلی به عنوان تعیین کننده معنا، انکار و رد، تنها اصل و معیار ایجابی است که می تواند به یک تفسیر اعتبار بخشد و حذف او، منجر به هرج و مرج در تفسیر می شود. (4)

ص: 145

1- Hirsh, Validity in Interpretation, p 4

2- Ibid 39

3- Semantic autonomy

4- ر.ک: عرب صالحی، فهم در دام تاریخی نگری؛ حمزه علی مختاری، اعتبار در تفسیر نزد هیرش، پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه پردیس قم.

نظریه سیالیت معنای متن علاوه بر محدودرات فوق که در مطلق متون جاری است، در خصوص متون دینی به اشکالات دیگری هم گرفتار است که به برخی اشاره می شود

12. امتناع دستیابی به دین واقعی

طبق این نظر باید ارتباط خداوند با بشر را- به نحوی که مراد واقعی اش به انسان منتقل شود - غیر ممکن و در نتیجه، درک دین الهی را برای بشر ممتنع بدانیم؛ چون دین به معنای گزاره هایی است که از سوی خداوند برای هدایت و سعادت انسان ابلاغ می شود و بدیهی است در صورتی یک دین، منسوب به خداوند می گردد که مراد او در آن دین، منعکس شده باشد.

در حالی که اگر معنای یک متن را، نه تابع قصد مؤلف بلکه تابع متن و آن را هم تاریخ مند و تغییر پذیر بدانیم، هرگز به دین واقعی دست نخواهیم یافت؛ در آن صورت، یا باید دین را ممتنع بدانیم یا این که قائل شویم مراد الهی از معنا هم تغییر پذیر است و همانی است که مردم هر عصری از آن متون می فهمند.

شاید قول قائلین به تصویب فهم فقها در خصوص احکام شرعی، از همین سنخ یا نزدیک به این معنا باشد. مطابق این قول، حکم واقعی شارع همانی است که فقیه به آن می رسد. این قول به برخی از محققین اشاعره، مثل ابوالحسن اشعری و برخی معتزله نسبت داده شده است؛ اما جمهور فقهای شیعه و سنی قائل به تخطئه هستند.⁽¹⁾ این مسئله، معرکه آراء است و ادله و لوازم هر کدام از اقوال، مخصوصاً لوازم فاسد قول به تصویب، در برخی از کتب اصولی ذکر شده است.⁽²⁾

ص: 146

1- محمد مدکور، مناہج الاجتهاد فی الاسلام فی الأحكام الفقہیة والعقائدیة، ص 374-375.

2- ر.ک: حکیم، الأصول العامة للفقہ المقارن، ص 594-605، مروج، منتهی الدرایة، ج 8 ص 445-459 الآمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ج 4، ص 190 و غزالی، المستصفی من علم الاصول، ج 2، ص 359.

در صورت التزام به این دیدگاه، دین را تابع فهم بشر نموده و تشخیص دینی بودن یک موضوع را به بشر واگذار کرده ایم که آن هم در نظر مدعیان این دیدگاه، امری تاریخ مند و متغیر است. در آن صورت، منشأ الهی دین، انکار می شود و آن چه از متون اصلی دین، نظیر قرآن و سنت می ماند، معرفت‌های بشری است که همه قوانین معرفت بشری از جمله خطاپذیر بودن، بر آن صادق است.

به دنبال آن، دین موجود را باید امری در تغییر مداوم، متناسب با تحولات تاریخی و تحت تأثیر آن محسوب کنیم؛ به گونه ای که حتی ذاتیات دین هم از این تغییر مصون نخواهد ماند؛ چرا که در این نگاه، تمام دین و آنچه با وحی نازل شد، فهمی انسانی است، خواه اصول دین باشد یا اصول فقه، علوم حکمت یا علوم تصوف. (1)

14. هرج و مرج دینی

این دیدگاه هیچ ملاک ثابت و قطعی برای تمایز برداشت های صحیح از ناصحیح به دست نمی دهد و اصلاً ارائه معیار قطعی با مبانی این نظریه در تضاد است؛ زیرا هر آن چه بشر ارائه می دهد، تاریخ مند است؛ و هیچ تضمینی برای جلوگیری از ورود تفسیرهای گزاف و دل بخواهی از یک متن، وجود ندارد. آیا این به هرج و مرج در تفسیر متن و در نتیجه هرج و مرج در دین منجر نمی شود؟

نکته اساسی این جاست که حتی اگر روش خاصی را هم برای فهم متون پیشنهاد دهیم، طبق این دیدگاه، همان روش هم مشمول مرور زمان می شود و افراد و فرهنگ های مختلف، فهم متفاوتی از آن خواهند داشت.

ص: 147

غالب اشکالات مطرح شده مورد قبول مدعیان تاریخ مندی است و آنها نیز دین را بشری، خطاپذیر، عرفی، عصری و... می دانند؛ اما طرح همه آن اشکالات به خاطر رسیدن به این اشکال است که لااقل در زبان به آن اعتراف نکرده اند؟

اشکال این است که در صورت پذیرش این دیدگاه (تاریخ مندی)، دلیلی بر پایبندی به چنین دینی باقی نمی ماند؛ زیرا عقل انسان هرگز مجوز سرسپردگی و اطاعت از مجموعه گزاره هایی که ساخته ذهن بشری تاریخ مند و خطاپذیر است نمی دهد. امروزه این عدم پای بندی به آموزه های دینی و اکتفا به عقل بشری ابزاری و نه عقل حقیقت جو، به وضوح در انسان مدرن، نمایان است که می تواند از نتایج نگرش تاریخی به دین و آموزه های آن باشد. اما کسی که دین را دارای منشأ الهی می داند که معلم فطرت مشترک و ثابت همه انسان هاست، نمی تواند دینی را که اولاً امری بشری است و ثانیاً همگام با فطرت الهی و ثابت او نیست، بپذیرد و بر میثاق دینی خود پایبند باشد.

16. مخالفت با آیات قرآن، اخبار متواتر و اجماع علمای دینی

آیات فراوانی از قرآن بر این نکته دلالت دارند که شریعت اسلام برای همه زمان ها و مکان ها و همه مردم باقی و ثابت است. (1) روایات متواتری هم به صراحت بر این نکته تأکید دارند که آموزه های دینی تا روز قیامت بر همین منوال ثابت و تغییر ناپذیر باقی خواهند ماند (2) و این مسئله مورد اجماع همه علمای فریقین نیز واقع شده است (3). لازمه سیالیت معنای متن مخالفت با همه این امور است.

ص: 148

1- ر.ک: انعام: 19؛ اعراف: 157-158؛ انبیا: 107؛ فرقان: 1؛ سبأ: 8 قلم: 52 و مدثر: 31 و 36

2- ر.ک: کلینی، الکافی، ج 1، ص 58؛ ج 5، ص 17؛ مجلسی، بحارالانوار، ج 2، ص 260، ج 71، ص 280؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج 2، ص 80 و طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج 2، صص 62 و 65 و...

3- الغزالی، المستصفی من علم الاصول، ج 1، ص 188.

برخی در اثبات تاریخ مندی فهم انسان، بر این باورند که ظاهر متن، لزوماً تابعی از پیش فرض های جدانشدنی انسان است و از آنجا که این پیش فرض ها از انسانی به انسان دیگر تغییر می کند و از سویی تابع اوضاع و احوال تاریخی است، به تاریخ مندی فهم انسان منجر می شود.

بهترین دلیل برای این نظر نیز وقوع ده ها تفسیر گوناگون از آیات قرآنی است؛ عارف قرآن را به گونه ای تفسیر می کند، فیلسوف به گونه ای و فقیه به گونه ای دیگر. یک شیعی مذهب، آیات را مطابق جهان بینی شیعی، تفسیر می کند و یک سنی مذهب آیات را مطابق مذهب خود می فهمد و در بین هر یک از این گروه ها نیز اختلاف درون گروهی در تفسیر آیات فراوان است. گوناگونی تفاسیر، ریشه در گوناگونی پیش فرض ها دارد که دخالت آن در فهم انسان اجتناب ناپذیر است.

در نقد ورد این دیدگاه به موارد زیر اشاره می شود

1. نادرستی ضرورت دخالت پیش فرضها

در اینکه پیش فرض ها می توانند در فهم دخالت کنند شکی نیست، همچنین در مورد اینکه در بسیاری از موارد، دخالت آنها به طور ناخودآگاه و بدون توجه مفسر، انجام می گیرد نیز بحثی نیست، اما سخن در اجتناب ناپذیری دخالت آنهاست؛ به نحوی که همه فهم های همه انسان ها، تاریخی و متأثر از پیش فرض های تاریخی باشد. در این جا ما با چند گزاره روبرو هستیم:

الف) گزاره های مورد قبول مدعیان این دیدگاه که مورد انکار ما می باشد عبارتند از:

- همه فهم های همه انسانها، تاریخ مند است.

- همه فهم های برخی از انسان ها، تاریخ مند است.

- برخی از فهم های همه انسانها، تاریخ مند است.

ب) گزاره های مورد قبول ما عبارتند از:

- بعضی از فهم های برخی از انسان ها، تاریخ مند است.

- همه فهم های برخی از انسانها (معصومین) فرا تاریخ اند.

ج) گزاره ای که مورد مخالفت هم ما و هم مدعیان قرار گرفته عبارت است از:

- هیچ فهم هیچ انسانی، تاریخ مند نیست.

بنابر این، سخن در کلیت ادعای رقیب نسبت به همه انسانها و همه فهم هاست؛ و الا ما در تاریخ مندی فی الجملة فهم برخی انسانها با مدعیان این دیدگاه هم عقیده هستیم. اساسا یکی از علل قول فقیهان به حکم ظاهری نیز همین است؛ آنها معتقدند فتاوی آنها برداشت و تفسیر آنان از کلمات معصومین علیهم السلام است و چه بسا در این تفسیر و برداشت خطا کرده باشند.

کلیت ادعای رقیب ناشی از نظر او در دخالت ضروری و اجتناب ناپذیر پیش فرض هاست و نقدهای زیر هم متوجه همین ضرورت و اجتناب ناپذیری است؛ نه اصل دخالت فی الجملة پیش فرض ها.

2. عدم امکان فهم ثابت و پایدار برای یک مفسر

اگر پیش فرض های یک انسان و نیز تأثیرات تاریخ و فرهنگ زمانه را از ذاتیات و حیثیات وجودی انسان بدانیم و قائل به دخالت ضروری آن در فهم او باشیم، لاجرم فهم ثابت برای یک انسان در موقعیت های مختلف و در طول زمان ناممکن خواهد شد؛ چون قطعا پیش فرض ها به مرور زمان، تغییر می کنند و سنت، پیش داوری و فهم - همان گونه که گادامر، از بنیانگذاران هرمنوتیک فلسفی تصریح کرده - دائما در سیلان و جریان و صیرورت است.

3. عدم امکان فهم یکسان برای دو یا چند مفسر

بنا بر دخالت ضروری پیش فرض ها، امکان فهم یکسان برای دو انسان در هیچ مسئله ای وجود ندارد؛ چون هیچ انسانی در پیش فرض ها با انسان دیگر

یکسان و یکنواخت نیست. در حالی که در بسیاری از مسائل، نه فقط یک یا دو فرد؛ بلکه افراد بسیاری در طی قرنهای متوالی رأی و نظر مشترکی دارند و این مسئله خصوصا در برداشت از متون اسلامی، کاملا آشکار است؛ چراکه در امهات مسانل، همه مشترک اند، با اینکه چهارده قرن از زمان متون اصلی می گذرد.

آیا می توان گفت در طی این قرون هیچ پیش فرضی تغییر نیافته و سنت و موقعیت های اجتماعی نیز به نحو ثابت و ماندگار باقی بوده است؟ این با مبنای گادامر و قائلین به تاریخ مندی انسان ناسازگار خواهد بود.

4. لزوم تغییر فهمها متناسب با تغییر پیش فرض ها

اگر رابطه و تأثیر بین پیش فرض ها و فهم، تأثیر ضروری و علی و معلولی بود، می بایست به تعداد تفاوت هایی که در پیش فرض ها وجود دارد و تغییراتی که در پیش فرض های یک مسئله پیش می آید، تفاوت در فهم و تغییرات در فهم نیز وجود داشته باشد؛ در حالی که در مسائل مورد اختلاف، معمولا- اقوال مختلف در محدوده خاصی دور می زنند و تکرر و فراوانی پیش فرض ها مشاهده نمی شود. این اشکال به خصوص در آنجا که در یک مسئله پیش از دو نظر امکان بروز ندارد بیشتر نمایان می شود؛ مثلا اگر حکم موضوعی دایر مدار بین وجوب یا حرمت باشد، هزاران بار هم که پیش فرض ها تغییر کنند، باز بیش از دو نظر و دو فهم در این مورد امکان پذیر نخواهد بود.

5. مسأله پیش فرض های نقیض یا متضاد

اگر همه فهمها لزوما زایده پیش فرض ها هستند، نباید از قالب این پیش فرض ها، فهمی زائیده شود که کاملا نقیض آنهاست؛ چنان که از قالب مربع شکل، خشت مثلث، بیرون نخواهد آمد.

آیت الله جوادی آملی در این باره فرموده اند:

ص: 151

اگر تمام معارف بشری مهمان پیش فرض های قبلی هستند و همواره پیش فرض ها قالب هایی هستند که به معرفت ما شکل می دهند، هر چند خود نیز نسبتی جدید با آنها پیدا می کنند، در این صورت هر اندیشه نوین باید متناسب با اندیشه های گذشته باشد و حرکت های علمی باید حرکت های تدریجی باشند که تأثیر و تأثر هر مقطع آن متناسب با مقاطع گذشته و آینده است؛ یعنی هرگز نباید اندیشه جدیدی پیدا شود که هیچ تناسبی با پیش فرض های گذشته نداشته، بلکه متضاد و مخالف آن هم باشد.

در حالی که ما اندیشمندان بسیاری را می یابیم که علی رغم پیش فرض ها و سابقه های ذهنی فراوان، به براهینی دست می یابند که موجب هدم و نابودی تمامی پیش فرض ها گردیده، بلکه زمینه دستیابی به معارف بعدی را بدون آنکه تأثیری از اصول قبلی بپذیرند فراهم می آورند.

این، نشانه توانایی انسان در فراگیری مطالبی است که نه تنها بی ارتباط با دانسته های قبلی، بلکه نابود کننده آن ها و راهنمای آگاهی های بعدی است. تحول مبنای فکری برخی از فلاسفه، از این قبیل است. (1)

6. حیطة دخالت هر پیش فرض

این که پیش فرض ها را نمی توان کنار گذارد و مانع تأثیر آنها شد، صرف نظر از اینکه محدوده تأثیر آنها چقدر است، ادعایی است بی دلیل. تنها دلیل گادامر این است که اینها از حیثیات وجودی هر انسانی هستند؛ لکن اشکال این است که مگر هر آنچه از حیثیت وجودی انسان است، لزوماً در فهم انسان هم دخالت دارد؟ مگر کل پیش فرض های انسان در کل فهم های او دخیل است؟ آیا لازم است انسان در فهم هر مسئله ای تمام پیش فرض های خود را به کار گیرد، و لوربطی به آن مسئله نداشته باشند؟ بسیار اتفاق افتاده است که ما به یک مسئله از مناظر مختلف نگاه می کنیم و در هر نگرش، پاره ای از پیش فرض ها را کنار نهاده، بخش دیگری را به کار می بندیم.

ص: 152

7. پیش فرض ها و علم حضوری

در علم حضوری، واقعیت، خود را ورای تمام اوضاع و شرایط پیرامونی به انسان تحمیل می کند و جایی برای دخالت هیچ پیش فرضی باقی نمی گذارد. بنابر این انسان هایی که همواره از علم حضوری برخوردارند، هرگز دچار دخالت پیش فرض ها در فهم نمی شوند. همچنین است در هر موردی که علم حضوری برای کسی حاصل شود. توضیح این مطلب و مثال مربوط به آن در نقد مبنای انسان شناختی تاریخ مندی گذشت.

8. عدم دلیل بر مدعا

ادعای دخالت پیش فرض ها در فهم، از سوی گادامر در کتاب حقیقت و روش، مطرح شده، اما نه از سوی ایشان و نه طرفداران مسلمان این نظریه، هیچ دلیل و برهانی اقامه نشده است که اجتناب ناپذیری دخالت پیش فرض ها را اثبات کند. اصولاً فلسفه غرب از هگل به این سو، به تدریج از برهان و استدلال خالی شده و به صرف اعلام مطلب، بسنده کرده است. البته تأثیر تحلیل هایی که برای ادعای خود می آورند، گاهی بیشتر از استدلال و برهان بوده است؛ ادعایی می کنند و صرفاً شواهدی عامه پسند برای آن می آورند. لذا در پاسخ به آن هم باید از همین راه بهره برد.

9. تفاوت توسعه معرفت با تغییر معرفت

نباید بین «بسط و توسعه وجود انسان و فهم و علمش» با «تغییر و تبدیل» خلطی صورت گیرد؛ چراکه خود انسان و فهم او قابلیت این را دارد که به مراتب بالاتر وجودی و معرفتی یک شیء دست یابد. فهم می تواند بسط و توسعه یابد و سایر جنبه های مخفی شیء را آشکار سازد و به آن عمق و رسوخ بیشتری بدهد. بنابر این، بسط و توسعه عرضی و تکامل طولی فهم، هیچ تغییر و تحولی را در فهم سابق انسان موجب نمی شوند و این گونه تغییرات، مستلزم تاریخ مندی فهم و تغییر و تحول در فهم نمی شوند. فهم بشر از قرآن، قابل توسعه و تعمیق است و به عدد مراتب وجودی، مراتب فهم قرآن نیز متفاوت می شود؛ بدون این که بین این مراتب، تعارض و تضادی باشد.

آنچه در فصل‌های سابق مطرح و بررسی شد، در واقع، دلایل تاریخ‌مندی و نقد آن بود و این فصل، به بررسی و نقد مواردی پرداخته می‌شود که سبب پیدایش قول به تاریخ‌مندی قرآن شده است. دلایل تاریخ‌مندی، واسطه اثبات قول به تاریخ‌مندی است؛ در حالی که علت تاریخ‌مندی، واسطه اصل ثبوت و پیدایش قول به تاریخ‌مندی است. معتقدین به این دیدگاه، ممکن است هیچ‌یک از مبانی فوق را قبول نداشته باشند، اما در عمل وقتی با برخی از آموزه‌های دین مواجه می‌شوند، چون در نظر آنان با اشکالاتی مواجه است، نمی‌توانند صحت آن را برای زمان فعلی بپذیرند و به ناچار قائل به تاریخ‌مندی آن می‌شوند.

به عنوان مثال، وقتی به آیاتی از قرآن برخورد کرده‌اند که در نظر آنان، مخالف با آورده‌های قطعی علوم تجربی بوده است و نتوانسته‌اند مشکل تعارض و تنافی را حل کنند، قرآن را متأثر از علوم زمان نزول و زائیده شرایط تاریخی آن دوره دانسته‌اند. گاهی نیز ظاهر الفاظ قرآن و لحن گفتاری آن را مطابق محاوره زمان نزول دیده‌اند و برخی از احکام قرآن را موافق عرف زمان یافته‌اند. در واقع در این جا، مشکل اصلی مدعیان تاریخ‌مندی، نفس آیات قرآن است و به طور مصداقی وارد بحث شده‌اند. لذا بر ماست که مصداقی را مطرح کرده و یک به یک پاسخ دهیم.

1. آسمان های هفت گانه

برخی بر این باورند که طرح مبحث آسمان های هفت گانه، موافق کیهان شناسی بطلمیوس (نظریه حاکم نجومی در زمان نزول قرآن) بوده و تحت تأثیر آن نازل شده است و چون امروزه بطلان هیأت بطلمیوس و وجود هفت فلک تودرتو بر همگان روشن شده، مشخص است که قرآن در این زمینه به خطا رفته است.

دکتر سروش در این باره می نویسد: «ماجرای هفت آسمان از اینها هم روشن تر است. بدون استثنا همه مفسران پیشین، آن را به روانی و آسانی بر تئوری های کیهان شناسی بطلمیوس تطبیق می کردند (و چرا نکنند؟ همه ظواهر بر آن دلالت دارد) و فقط در قرن نوزدهم و بیستم است که مفسران جدید قرآن (عرب و غیر عرب) به فکر تفسیر تازه ای از این آیات، آن هم در پر تو معارف جدید، می افتند و معانی مشکوک و تازه ای پیش می نهند.» (1)

پاسخ

1. قرآن به طور مکرر به خلقت آسمان های هفت گانه تصریح کرده؛ (2) اما هیچ کجا اشاره ای به کیهان شناسی بطلمیوس نکرده است. بنابراین نمی توان و نباید بدون دلیل چیزی را به قرآن نسبت داد. صرف هم زمانی، دلیل بر مراد خداوند نیست.

آنچه امروز بطلانش واضح شده، دو چیز است: نظریه هفت فلک بطلمیوس و تفسیر مفسرانی که آیات خلقت آسمان های هفت گانه را بر نظریه هیأت بطلمیوس تطبیق دادند؛ از نظر منطقی، هیچ ملازمه و دلالتی بین این دو خطا و وجود خطا در قرآن وجود ندارد؛ زیرا نفی یا اثبات وجود

ص: 158

1- عبدالکریم سروش، بشر و بشیر.

2- ر.ک: بقره: 29؛ اسراء: 44؛ مؤمنون: 86؛ فصلت: 12؛ طلاق: 12 و...

هفت آسمانی که بشر در درک طول و عرض و عمق آسمان اولش مانده است، هنوز میسر نیست.

2. زمانی می توان حکم به خطای قرآن کرد که یقین کنیم مراد قرآن همان نظریه کیهان شناسی بطلمیوس است یا اینکه عقل انسان، وجود هفت آسمان را ممتنع ذاتی یا وقوعی بداند یا بشر همه جای عالم هستی را جستجو کند و هفت آسمان را نیابد، بدیهی است که هیچ یک از این موارد، تحقق نپذیرفته است. بشر هنوز در کره کوچک زمین که ذره ای بی مقدار در عالم است، حیران مانده است و عقل هم راهی برای اثبات امتناع ذاتی یا وقوعی چنین امری ندارد.

به گفته علامه طباطبایی رحمه الله از ظاهر قرآن چنین بر می آید که آسمان دنیا یا آسمان اول، همین عالم نجوم و سیارات است که بالای سر ماست و آسمان های دیگر فضاهایی هستند که به صورت طبقات مختلف اند. قرآن از شش آسمان دیگر، جز اصل وجودشان و اینکه به شکل طبقاتی اند، هیچ خبری برای ما نیاورده است. (1)

3. برخی گفته اند چون قرآن از واژه «فلک» استفاده کرده، (2) به کارگیری این واژه تأییدی است بر نظر بطلمیوس. پاسخ این است که فلک به هر شیء یا مدار دایره وار اطلاق می شود و حتی شب و روز را به اعتبار اینکه تکرار می شوند و رفت و برگشت دارند، دارای فلک می دانند. (3) به علاوه اینکه طبق این ادعا، هر کس در طی قرون سلطه نظریه بطلمیوس، کلمه فلک را به کار برده باشد، مؤید این نظریه محسوب می شود؛ در حالی که دلیلی بر انحصار این کلمه به ادبیات بطلمیوس وجود ندارد.

ص: 159

1- محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج 17، ص 392-393

2- «وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» انبیاء: 33

3- محمد هادی معرفت، شبهات و ردود، ص 336.

آیات فراوانی در قرآن سخن از خلقت آسمانها و زمین در شش روز به میان آورده اند. (1) حال آنکه گفته شده که پیدایش مجموعه جهان در شش روز، یعنی کمتر از یک هفته، خلاف علم است؛ زیرا علم می گوید: میلیاردها سال طول کشید تا زمین و آسمان به وضع کنونی در آمد. (2)

پاسخ

1. بر فرض که آن چه علم به آن رسیده، صحیح و قطعی باشد، باز منافاتی با آن چه در قرآن آمده است ندارد؛ زیرا دلیلی بر اینکه مراد قرآن از یوم، شبانه روز مصطلح باشد نداریم؛ بلکه در خود آیه، قرینه عقلی قطعی وجود دارد که مراد، شب و روز مصطلح نیست و آن اینکه قرآن از حادثه ای خبر می دهد که قبل از خلقت آسمان و زمین و خورشید و منظومه شمسی رخ داده و اصلا در آن هنگامه، شب و روزی وجود نداشته است؛ زیرا وجود شب و روز، فرع بر وجود آسمان و ستارگان و زمین است. پس در آن زمان اصلا چنین مقیاسی موجود نبوده است تا چیزی را با آن بسنجند. بنابراین مراد از «ایام» نمی تواند خصوص شبانه روز مصطلح باشد. (3)

2. توجه به مفهوم وسیع کلمه یوم و معادل آن در زبان های دیگر، پاسخ این شبهه را روشن تر می کند؛ زیرا بسیار می شود که یوم به معنی «یک دوران» به کار می رود، خواه این دوران یک سال باشد یا صد سال یا یک میلیون سال یا میلیاردها سال. در کتب لغت آمده است که بوم گاهی به زمان میان طلوع و غروب آفتاب گفته می شود و گاهی به مدتی از زمان، هر مقدار که بوده باشد. (4)

ص: 160

1- ر.ک: اعراف: 54؛ یونس: 3؛ فرقان: 59؛ سجده: 4 و....

2- ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج 6، ص 200

3- صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج 6، ص 30 و ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج 6، ص 200

4- راغب اصفهانی، المفردات، ذیل واژه یوم.

علامه طباطبایی نیز در این باره می‌گوید: «یوم، در هر ظرفی مقداری است از زمان؛ در ظرف زمین عبارت است از مدت زمانی که کره زمین یک بار به دور خودش بچرخد، و در ظرف قمر - البته قمر مخصوص کره زمین - تقریباً برابر است با بیست و نه روز و نصف، و استعمال کلمه یوم در برهه ای از زمان، استعمالی است شایع.»⁽¹⁾

در قرآن صدها بار کلمه یوم و ایام به کار رفته است که در بسیاری از موارد به معنی شبانه روز معمول نیست؛ مثلاً تعبیر از عالم رستاخیز به یوم القیامه، نشان می‌دهد که مجموعه رستاخیز، که دورانی است بسیار طولانی، به عنوان یک روز قلمداد شده است، در حالی که از پاره ای از آیات قرآن استفاده می‌شود که روز رستاخیز و محاسبه اعمال مردم، پنجاه هزار سال طول می‌کشد⁽²⁾. در روایات و سخنان پیشوایان دینی نیز، کلمه یوم، فراوان به معنی دوران آمده است؛ چنانکه امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می‌فرماید: «الدهر یومان یوم لك ویوم علیک»⁽³⁾ روزگار دو روز است، روزی به سود تو و روزی به زیان تو.

با توجه به مطالب بالا می‌توان گفت که واژه یوم در این آیات، به معنای دوره و مرحله است؛ اما درباره اینکه مراد آیه از مراحل شش گانه خلقت چیست، هنوز تفسیری قطعی ارائه نشده و باید آن را از مطالبی شمرد که علم بشر عادی هنوز به آن دست نیافته است.

3. خروج منی از بین صلب و ترائب

در سوره طارق درباره خلقت انسان چنین آمده است: «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ»⁽⁴⁾ انسان باید بنگرد که از چه آفریده شده است، او از آبی جهنده آفریده شده که از بین استخوان های سینه و پشت خارج می‌گردد.

ص: 161

1- محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج 10، ص 150.

2- معارج: 4

3- ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج 6، ص 200 - 201.

4- طارق: 5 - 7.

اما یافته های علمی، درباره منشأ منی، خلاف مطلب قرآن است؛ زیرا مفسرین زیادی گفته اند مراد آیه، خروج منی از سینه زن و پشت مرد است و روایاتی هم به این مضمون وارد شده، اما علم روز خطای این مسئله را اثبات کرده است.

پاسخ

1. این مورد هم مثل موارد سابق، استناد بدون دلیل است؛ زیرا قرآن در جایی ادعا نکرده که منی از سینه زنان و پشت مردان خارج می شود. این ادعا از کجا به قرآن تحمیل شده است؟ اگر در کتب تفسیری آمده است، باید آن کتب تخطئه گردد، نه قرآن و روایات موجود در این زمینه هم آنگونه که علامه طباطبایی رحمه الله فرموده اند هم مضمراست یعنی گوینده آن مشخص نیست و هم مرسل است و سند معتبر ندارد. (1)

2. در آیه، سخن از خصوص منی مرد است، چون «ماء دافق» به معنای آب جهنده است که اختصاص به مردان دارد و منی مرد از میان صلب و ترائب خارج می شود. (2)

3. احتمال دیگری که خلاف ظاهر هم نیست و قبول آن تکلفی نمی طلبد، آن است که ضمیر در «یخرج» به انسان بر گردد، نه به ماء؛ و در این صورت معنای آیه این است: «انسان باید بنگرد که از چه آفریده شده است، او از آبی جهنده آفریده شده و از بین استخوان های سینه و پشت خارج می گردد.» روشن است که قرارگاه انسان در رحم مادر بین صلب و ترائب است و هنگام تولد از بین آنها خارج می شود.

کلمه «بین» در آیه نقش کلیدی دارد؛ زیرا در مورد منی، درست نیست که گفته شود از بین استخوان های پشت یا سینه خارج می شود، اما این امر در

ص: 162

1- محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج 20، ص 262.

2- ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج 26، ص 367.

مورد جنین انسان صحیح است. قرینه دیگر بر این تفسیر آن است که ضمیر در آیه بعد (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ) هم به انسان بر می گردد، نه به ماء. (1) ابن جزی هم از ابن عطیه نقل کرده است که ضمیر در کلمه «یخرج» به انسان بر می گردد. (2)

4. خبط، نتیجه تماس شیطان با انسان

گفته شده است که در قرآن رباخواران به کسی تشبیه شده اند که در اثر تماس با شیطان دچار خبط و صرع شده اند. (3) در ضمن این تشبیه، به تأثیر شیطان در جسم یا نفس انسان اعتراف شده، ولی یافته های علمی، حاکی از مادی بودن علل صرع است و این با نظر قرآن مخالفت دارد.

پاسخ

1. یافته های علوم تجربی، تنها می تواند اسباب مادی را برای صرع و جنون اثبات کند، اما توان نفی یا اثبات تأثیر شیطان را ندارد؛ چون این امور قابل آزمایش تجربی نیست.

2. بسیاری از مبتلایان به صرع یا جنون وجود دارند که پزشکان از یافتن علت بیماری آنها و درمان آن عاجز مانده اند.

3. دلیلی بر امتناع تأثیر شیطان و جن در بدن یا نفس انسان اقامه نشده است و عقل هم مانعی برای آن نمی بیند. نظر قرآن در این باب در بحث جن (گفتار چهارم از فصل پنجم) خواهد آمد.

4. مس شیطان لزوماً به معنای مس مستقیم و بی واسطه نیست؛ بلکه شیطان هم از وسائط مادی و ابزار طبیعی استفاده می کند، مثل مختل کردن

ص: 163

1- این تفسیر را برای اولین بار از جناب استاد خزعلی در خبرگزاری قرآنی ایکننا به این آدرس دیدم: www.208833.1388/9/30

Iqna.ir پس از آن شنیدم آیت الله سبحانی نیز بر همین نظرند.

2- ابن جزی، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، ج 2، ص 472.

3- بقره: 275.

اعصاب و آسیب رساندن به مغز. همان گونه که همه کرامات به فرشتگان نسبت داده می شود، با وجود اینکه واسطه های زیادی در کارند. دخالت علل غیبی، لزوما باعث ابطال علل مادی و طبیعی نمی شود. (1)

برخی نیز معتقدند مراد از مس شیطان در قرآن، القای وسوسه توسط اوست. شیطان به این وسیله بر عقل انسان ها غلبه می کند و آنها را به سعی و تلاش در مسیر گمراهی سوق می دهد. (2)

در آخر به گفتاری از حضرت علی علیه السلام اشاره می کنیم که فرمودند: «وَاتَّهَمُوا عَلَيْهِ آرَاءَ كُمْ وَاسْتَتَغَشُوا فِيهِ أَهْوَاءَ كُمْ» (3) در قبال قرآن، اندیشه های خودتان را متهم کنید و هواهای خود را به ناخالص بودن منسوب کنید.

آن حضرت در توصیف حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف نیز فرموده اند: «يُعْطِفُ الرَّأْيَ عَلَى الْقُرْآنِ، إِذَا عَطَفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ»؛ (4) اندیشه خود را معطوف به قرآن می نماید و آن را با قرآن می سنجد، در روزگاری که قرآن را به اندیشه خود معطوف می کردند.

ص: 164

1- محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج 2، ص 413

2- محمدهادی معرفت، شبهات و ردود، ص 191.

3- نهج البلاغه، خطبه 176.

4- همان، خطبه 138.

1. اهمیت موضوع

مسئله ای که به اعجاز علمی قرآن مشهور شده، با اعجاز اصطلاحی قرآن که مبتنی بر تحدی است، متفاوت است؛ زیرا در نظر مشهور، تحدی در جایاست که بشر از آوردن آن عاجز باشد، اما طرح مسئله ای علمی که انسان ها بتوانند بعدها به آن پی ببرند، در نظر مشهور، قابل تحدی نیست. با این حال تمسک به آن برای پاسخ بسیاری از شبهات کارساز خواهد بود.

عالمان و مفسران فراوانی، اصل تفسیر علمی و تبیین آیات با آورده های جدید علمی را فی الجمله می پذیرند و بسیاری از آیات قرآن را با کشفیات جدید علمی، تفسیر یا تطبیق می کنند؛⁽¹⁾ گرچه در برخی موارد هم دچار اشتباه در تطبیق شده اند. امروزه با سرعت پیشرفت در علوم، موارد فراوانی از مطالب علمی قرآن که چهارده قرن پیش بیان شده است، یکی پس از دیگری رخ می نماید.

شهید مطهری در این زمینه می نویسد:

«از اینها که بگذریم، یک سلسله مسائل دیگر پیش می آید که در آنها باید از متخصصین دیگر استمداد کرد و آنها در این زمینه ها بحثهایی کرده اند. البته می دانید که قرآن این جور مسائل را به مناسبت مسائل دیگر می آورد. قرآن در باب طبیعت و به اصطلاح در طبیعیات، مسائلی آورده است؛ درباره باد بحث کرده، درباره باران بحث کرده، در باره زمین بحث کرده، درباره آسمان بحث کرده، درباره حیوانات بحث کرده است.

البته در این قسمت مفسرین قدیم کم و بیش بحث کرده بودند، ولی علمای

ص: 165

1- ر.ک: محمدهادی معرفت، التمهید؛ مرتضی مطهری، اعجاز قرآن؛ عبدالله جوادی آملی، الوحی والنبوة؛ ابوالقاسم خویی، مرزهای اعجاز؛ ناصر مکارم، تفسیر نمونه؛ طنطاوی، جواهر القرآن؛ ابن عاشور، التحریر و التنویر؛ زرکشی، البرهان؛ سیوطی، الاتقان؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر و.....

جدید از وقتی که علوم طبیعی پیشرفت خوب و نمایانی کرده است، بیشتر در این مسائل قرآن دقت کرده اند.

در نهج البلاغه اینها خیلی مفصل تر آمده که چه تبدیل به آب شد، آب تبدیل به بخار شد، چه تبدیل به کف شد و بعد چنین و چنان شد. و لهذا علمای قدیم با معلوماتی که داشتند به اینها که می رسیدند جز اینکه توقف کنند و بگویند که اینها از متشابهات است ما نمی فهمیم و نمی دانیم، چیز دیگر نمی گفتند؛ چون علم قدیم می گفت که از همین حدود زمین و جو زمین که خارج بشویم، موجودات بعدی که اسمش افلاک و آسمانها بود، موجودات تک عنصری هستند و عنصر شان هم غیر از عناصر این زمین است و هیچ تغییر و تبدیلی هم در آنها نیست و همیشه بوده اند و همیشه خواهند بود. دیگر این تغییرات و تبدلات در منطق علمی قدیم راه نداشت.

همین کتاب باد و باران آقای مهندس بازرگان، من یک دور مطالعه کردم، به نظرم خیلی فوق العاده آمد؛ یعنی خودش کشف یکی از اعجازهای قرآن در مسائل طبیعی است. قهرا باید همین طور باشد که اعجازهای علمی قرآن باید نو به نو کشف شود، که در این زمینه هم باز ما در کلمات پیغمبر اکرم و ائمه داریم که قرآن چون مخصوص به یک زمان معین نیست، در همه زمان ها تازه است و قرآن استعداد کشف جدید دارد.»⁽¹⁾

شهید صدرالله رحمه الله نیز می نویسد:

امروزه انسان مدرن، در قرآنی که صدها سال پیش، فردی امی در یک قوم جاهلی آورده، اشاراتی می یابد که به وضوح دلالت دارد بر آنچه که علوم جدید کنونی به آن رسیده است؛ به گونه ای که مستشرق انگلیسی و استاد زبان عربی دانشگاه آکسفورد (اجنیری)، وقتی علم، پرده از عمل لقاح توسط باد برداشت، گفت: «اصحاب اهل صدها سال قبل از اروپا به این علم رسیده بودند که باد موجب لقاح و باروری می گردد.»⁽²⁾

ص: 166

1- تلخیص از: مرتضی مطهری، اعجاز قرآن، کتابخانه الکترونیکی تبیان، 89/2/25

2- محمدباقر صدر، الفتاوی الواضحة، ج 1، ص 83

گاه گفته می شود که گزاره های علوم تجربی، هیچ کدام یقینی نیستند و بنابراین حمل معانی قرآن بر آورده های تجربی ظنی ناسزا است و تفسیر به رأی و موجب هرج و مرج در تفسیر خواهد بود.

پاسخ این است که چنین امری در گزاره های کلی تجربی تا حدودی جای دارد؛ اما در موارد جزئی حسی، چنین نگرانی بی مورد است.

توضیح آنکه برخی از مسائل علمی که در قرآن مطرح شده، از امور حسی یا قریب به حس است که راه انکار بر آن بسته است؛ مثل وجود دریای شور و شیرین، دریایی که زیر آن آتش افروخته است، مراحل رشد جنین و پرده های سه گانه اطراف او، لقاح ابرها توسط باد، زوجیت عام در اشیا، توسعه دائمی آسمان دنیا، خلقت موجود زنده از آب، فطورناپذیری نظام خلقت و ... دلالت آیات هم در این زمینه روشن است. مواردی هم هست که دلالت آیات روشن است و نظریه های علمی آن را تأیید کرده اند، ولو از امور جزئی حسی نباشند؛ برخی هم در حد فرضیه اند.

همین که قرآن در مسائل علمی وارد حوزه هایی شده که فوق سطح فکری زمان نزول بوده و مسائل جدیدی مطرح کرده که نه تنها ابطال نشده، بلکه توسط فرضیات علمی تأیید شده اند، خود دلیل بر این است که قرآن و رای فهم و علم مردم زمان خود بوده است و این، ردی است بر نظریه مدعیان تاریخ مندی قرآن.

بنابر این دست شستن از این مبحث، خصوصاً در زمانی که ذهن ها به شدت به امور تجربی خو گرفته است، کاری شایسته به نظر نمی رسد. البته بدیهی است که باید از تحمیل نظرات علمی به قرآن دوری جست و مسائل غیر یقینی را به صورت قطعی به قرآن استناد نداد.

حال اگر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم را محصور در فرهنگ و زمان خود بدانیم و قرآن را ثمره جوشش درونی چنین انسانی بخوانیم که دانش او از دانش مردم هم عصرش درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان ها بیشتر نبوده، مسائل علمی

مطرح شده در قرآن چگونه قابل توجیه است؟ چگونه پیامبر به فرازمان متصل شده و اخباری علمی و غیبی مطرح کرده که روح مردم زمان او هم از آن خبر نداشته است؟

موریس بوکای،⁽¹⁾ متخصص و جراح معروف و معاصر فرانسوی، می نویسد:

من ناگزیرم از خود سؤال کنم که اگر قرآن کار بشر است، چگونه انسانی توانسته حقایق و موضوعاتی را در قرن هفتم میلادی بنویسد که مطابق با علم مدرن امروزی است؟ به نظر من، هیچ توجیه بشری در این زمینه وجود ندارد و مشخص نیست که چگونه یک ساکن بومی جزیره عربستان، در عصری که داگوبرت⁽²⁾ بر کشور فرانسه پادشاهی می کرد، دارای چنان آگاهی و دانشی از موضوعات اساسی علمی بوده که حداقل ده قرن بعد از دوران او به اثبات رسیده است. او چطور توانسته حقایق از علم را بیان کند که در عصر خویش هیچ قدرت بشری دیگری قادر به پروراندن آنها در ذهن خویش نبوده است و تمام این حقایق مسلم را نیز بدون کوچک ترین سهو و اشتباه در زمینه های مختلف بیان کند؟ برای یک مخلوق بشری که در قرن هفتم میلادی می زیسته، این غیر قابل تصور است که گزاره های بسیار متنوعی ارائه کند که هم عرض عصر خودش نبوده و تنها منطبق با دانشی است که قرن‌ها بعد از او به اثبات رسیده است.⁽³⁾

3. مواردی از اعجاز علمی قرآن

اشاره

قرآن در موارد فراوانی به مسائل علمی در حوزه های مختلف اشاره کرده که تا کنون هیچ یک از یافته های یقینی علمی، مخالفتی با آنها نداشته است؛

ص: 168

1- Maurice Bucaille.

2- داگوبرت یکم (603-639) پادشاه مروونژی اوسترازیای و پادشاه همه فرانکها و پادشاه نوستریا و بورگوندی بود. او واپسین شاه دودمان مروونژی بود که فرمانروایی قدرتمندی داشت. (ویکیپدیا).

3- موریس بوکای، قرآن و علم، صص 44 و 45 و 50.

برخی از آنها را علم روز توانسته کشف کند و برخی هم هنوز توسط علوم تجربی، رمز گشایی نشده اند. مواردی هم هست که می توان مطابقت آن را با آیات قرآن احتمال داد. آنچه در این گفتار می آید شامل همه این موارد می شود و ما در نوع موارد نسبت قطعی به قرآن نمی دهیم؛ بلکه آن چه ظواهر قرآن بر آن دلالت دارد، آورده شده است.

1.3. کیفیت خلقت آسمانها و زمین

«أُولَٰئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»؛ (1) آیا کافران نمی بینند آسمانها و زمین به هم چسبیده بودند و ما آنها را از هم شکافتیم و هر موجود زنده ای را از آب آفریدیم؟ پس چرا ایمان نمی آورند؟

قرآن خبر از انفجار عظیمی در ابتدای خلقت آسمانها و زمین می دهد و تصریح می کند که آسمانها و زمین در لحظه اولیه خلقت، به هم دیگر چسبیده و بسان یک شیء بوده اند و خداوند آنها را از هم شکافته و جدا نموده است.

ستاره شناس بلژیکی، جورج ادوارد لومیتز، (2) در سال 1927 مدعی شد که ماده خلقت در ابتدا به صورت فشرده و در غایت فشردگی و سنگینی بوده و آنگاه انفجار عظیمی بر آن عارض شده و از آن پس، دائما در حال تمدد و توسع است.

تقریبا همه دانشمندان علم نجوم، وقوع انفجار عظیم را پذیرفته اند؛ آنها از قوانین دقیق فیزیک به این نکته پی برده اند که عالم در ابتدای خود، آتشین، فشرده و به شکل گازی با حرارت فوق تصور بوده و همین حرارت موجب انفجار آن شده است.

ص: 169

1- انبیاء: 30.

2- Georges. Lemaitre.

پروفسور فرد هوپل (1) که چندین سال با نظریه انفجار بزرگ مخالف بود، شگفتی خود را به این صورت ابراز می کند: «نظریه انفجار بزرگ حاکی از آن است که جهان توسط یک انفجار آغاز شده، اما انفجار صرفاً ماده را پراکنده می کند؛ در حالی که انفجار بزرگ به صورت اسرار آمیزی اثر معکوس داشته و ماده به صورت کهکشان ها متمرکز شده است.» (2)

نویسنده کتاب داستان کائنات نیز می گوید:

«عالم در ابتدا به شکل یک توده فشرده بوده و این گونه تصور می شده که قطر کل آن بیشتر از چند میلیون مایل نبوده، و سنگینی آن حدود صد میلیون تن در هر سانتیمتر بوده است یعنی بسیار سنگین تر از هسته اتم؛ و درجه حرارت آن بلاشک به ده بیلیون درجه می رسیده است. حال با چنین درجه حرارتی، اگر منفجر شود، هر ذره ای از آن به کجا می رود، خدا میداند! و نتیجه اش همین عالم خلقت است با ذره ها و تکه ها و سیارات و ستاره ها و منظومه ها و کهکشان ها...

عمر جهان هم اکنون به پانزده یا بیست میلیارد سال تخمین زده شده است و این زمان را از وقت آن انفجار عظیم استثنایی سنجیده اند. در ابتدا خبری از کهکشان ها یا ستاره ها یا سیارات یا هر نوعی از حیات، وجود نداشت، بلکه یک کره آتشین بود و بس. (3)

آیات دیگر قرآن، ماده اولیه ای را که جهان خلقت از آن به وجود آمد، توده گاز خوانده اند «ثُمَّ اسَّ تَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» (4) که این هم مورد تأیید علم روز قرار گرفته است. (5)

ص: 170

1- Fred Hoyle

2- هارون یحیی، دنیای شگفت انگیز اطراف ما، ص 16.

3- ر.ک: التفتازی، الاعجاز القرآنی، ص 170 - 181.

4- فصلت: 11.

5- ر.ک: التفتازی، همان، صص 170-181.

علم امروز با اذعان به توده اولیه گازی شکل و طریقه تقسیم و قطعه قطعه شدن آن به تعداد بی حسابی از ستارگان که در کهکشان ها جای گرفتند، هیچ گونه شکی در صحت کثرت و تعدد جهان های مختلف باقی نمی گذارد؛ هر چند هنوز هیچ اطمینانی درباره وجود کره ای مشابه زمین وجود ندارد.

موریس بوکای به نقل از گواین(1) می نویسد:

تمام شواهد نشان از این امر دارد که سیستم های منظومه ای، به وفور، در سراسر گیتی پخش هستند و سیستم منظومه شمسی ما و زمین، در جهان منحصر به فرد نیست.

هنوز هم توده های گازی شکل ولو به شکل خیلی رقیق بین کهکشان ها وجود دارند. وجود توده دودی در آغاز ایجاد کائنات که قرآن به آن اشاره کرده و این مفهوم را می رساند که کائنات از توده گازی شکل عظیمی ایجاد شده اند، به طور آشکار با نظریه علمی پیدایش کائنات از توده ابری اولیه مطابقت دارد(2).

موریس بوکای خود نیز در این باره گفته است:

چگونه ممکن است انسانی که چهارده قرن پیش می زیسته، بتواند با ابتکار خود، چنان اصلاحات وسیعی در مطالب نادرست و غیر علمی یک کتاب دینی (انجیل) ایجاد کند و به جایش اظهاراتی کند که قرن ها بعد، علم به حقایقش پی برده و درستی آن را اثبات کرده است؟ این فرض که قرآن از کتاب مقدس کپی شده، کاملاً غیر منطقی و بی اساس است. شرح جریان خلقت کائنات که در قرآن بیان شده، به کلی با آن چه کتاب مقدس در این زمینه گفته، متفاوت است. (3)

ص: 171

1- P. Guerin.

2- ر.ک: موریس بوکای، قرآن و علم، صص 72-75.

3- همان، ص 76.

«وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ»؛ (1) آسمان را محکم آفریدیم و همانا ما گسترش دهنده هستیم.

بیشتر مفسرین، در زمانی که مسائل علمی به پیشرفت امروزی نرسیده بود، «موسعون» را به معنای «قادرون» یعنی اشاره به وسعت قدرت الهی گرفته بودند. پاره ای هم آن را به معنای وسعت دهنده رزق و روزی می دانستند؛ چنانکه ابن عاشور گفته است: «موسع کسی است که صاحب گشایش و قدرت باشد.» (2)

لکن این معانی، تناسبی با اول آیه که سخن از آفرینش آسمانهاست ندارد؛ آنچه آیه بر آن دلالت دارد، این است که خداوند آسمان را با قدرت آفرید و هم او در حال گستردن و توسعه دادن همیشگی آسمان است.

اما حقایق علمی روز چه می گوید؟ کریستین یوهان دوپلر (3) در سال 1842 مدعی شد که طول امواج صوتی و نوری صادر از جسم متحرک، به تبع حرکت آنها به سوی مقصد تغییر می کند. این نظریه در سال 1868 موجب تحولی در علم نجوم شد تا اینکه انیشتین در سال 1925 نظریه نسبیت را مطرح کرد. او هر چه تلاش کرد نتوانست با معادلات ریاضی خود در فیزیک به نتیجه ای دقیق برسد تا اینکه بالاخره فهمید جهان ثابت نیست و معادلات او به خاطر عدم ثبات در فواصل کهکشانها و اتساع مستمر آنها منتج به محاسبه ای دقیق نمی گردد.

منجم امریکایی، ادوین هابل (4) نیز به این نتیجه رسید که بعضی از کهکشانها در حال دور شدن از بعضی دیگر هستند. به طور کلی، منجمان «توسع هستی» را پذیرفته و به این نتیجه رسیده اند که جهان ماده، ساکن و ثابت نیست؛ بلکه

ص: 172

1- ذاریات: 47.

2- ابن عاشور، التحرير و التنوير، ج 27، ص 36.

3- Christian Doppler

4- Edwin Hubble.

متحرک و متوسع است. (1) در توسعه دائمی آسمان، سرعت دور شدن کهکشانها از یکدیگر، 980 کیلومتر در ثانیه برآورد شده است. (2)

3.3. سرانجام جهان و بازگشت به حالت اولیه

«يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدَّا عَلَيْهَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ»؛ (3) روزی که آسمان را مانند طوماری در هم پیچیم و مخلوقات را به شکل ماقبل خلقت برگردانیم؛ این وعده ای حق است و ما حتما انجامش میدهیم.

«يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَبَرُّوْا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ»؛ (4)

روزی که زمین به غیر زمین بدل شود و هم چنین آسمانها؛ و همگی در پیشگاه خدای قهار حاضر شوند.

براساس این آیات، تمدد آسمانها ابدی نیست، بلکه زمانی این تمدد و توسعه متوقف خواهد شد و دوباره عالم به حالت اولیه (رتق) می رسد و این زمانی است که قوای جذب بر قوای دفع غلبه کند. (5)

مسئله این است که در نهایت، طومار این عالم برچیده خواهد شد؛ مانند طوماری که جمع گردد و تمام صفحات آن، در جلد آن پیچیده و مخفی شود. دانشمندان این حوزه معترف اند که جهان به سوی نابودی پیش می رود و سرانجام همه این کرات و کهکشانها نابود خواهند شد؛ چنانکه خورشید با درجه حرارت تخمینی بیست میلیون سانتیگراد، 250 میلیون تن از ماده خود را در هر دقیقه از دست می دهد و به نیرو تبدیل می کند.

مسئله سیاه چاله ها (6) یکی از مرموزترین اکتشافات اخیر مرتبط با

ص: 173

1- ر.ک: التفتنازی، الاعجاز القرآنی، صص 181-188.

2- همان، ص 211.

3- انبیا: 104.

4- ابراهیم، 48.

5- الحفنی، موسوعة القرآن العظيم، ج 2، ص 169.

6- black holl.

کهکشانش هاست، در منظومه شمسی ما، وجود بیش از پانصد هزار حفره، تخمین زده شده است. در توصیف این سیاه چاله ها گفته اند:

1. هر ستاره ای را که نزدیک آنها شود، در خود می بلعند، حتی خود روشنایی را.

2. تاریکی محض اند و به هیچ وسیله ای روشن نمی شوند.

3. هشتاد تا نود درصد هسته اصلی تشکیل دهنده جهان از همین حفره هاست.

4. حد نزدیک شدن به این حفره ها، سی هزار مایل است؛ این بدین معناست که نزدیک تر شدن، مساوی است با بلعیده شدن.

5. تاکنون کسی به ماهیت و حقیقت این حفره ها پی نبرده است.

فرضیه ای بین دانشمندان مطرح است که سرانجام، همین حفره ها، کل جهان را در خود فرو می برند و همه چیز به شکل همان هسته اولیه در می آید. طبق این فرضیه، سرانجام انفجار عظیم و دستاوردهای آن، با یک انقباض عظیم (1) به پایان می رسد. (2)

آیات زیر می تواند شاهد بر این فرضیه باشد

«إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ»؛ (3) و زمانی که بساط خورشید برچیده شود و ستارگان تاریک گردند. تکویر به معنای درهم پیچیدن و جمع کردن طومار یا هر چیز دیگر است و انکدار به معنای تاریک شدن و خاموش شدن منبع روشنایی است.

«فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ» (4) و زمانی که ستارگان ناپدید شوند.

طمس به معنای نابودی شیء است، به نحوی که هیچ اثری از آن باقی نماند. به کور مادرزادی که حتی جای چشم هم در صورتش نیست، «طمس

ص: 174

1- Big Crunch.

2- التفتنزی، الاعجاز القرآنی، ص 193 - 202.

3- تکویر: 1-2.

4- مرسلات: 8

العین» گویند. بلعیده شدن ستاره ها توسط حفره های سیاه هم این گونه است، به نحوی که دیگر هیچ اثری از آنها باقی نمی ماند.

«وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (1) بساط خورشید و ماه جمع می شود. (2)

شاید هنگام برچیده شدن طومار کائنات، آنها جذب همین سیاه چاله ها شده و نور وجودشان خاموش گردد. در آن زمان، ماهیت آسمانها و زمین به شیء دیگری تبدیل می شود (3) و دوباره به ماهیت اولیه خود باز می گردد. (4) در آیه 29 سوره شوری نیز آمده است: «و از آیات الهی، خلقت آسمانها و زمین و تمام جنبندگانی است که در آنها پراکنده هستند و هم او آنگاه که اراده کند، بر جمع کردن و برچیدن اینها قدرتمند است.»

4.3. سختی تنفس در ارتفاع بالا

«وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ» (5) «و هر آن کس را که خدا گمراه کند، سینه اش را تنگ گرداند؛ بسان اینکه در آسمان به سختی بالا رود.»

زمین جوی دارد که تا سه کیلومتر در ارتفاع امتداد می یابد و انسان به راحتی می تواند در آن زیست کند؛ وقتی به بالای هشت کیلومتری برسد، دیگر نفس کشیدن سخت می شود. نقص اکسیژن و فشار هوا به شدت درون انسان را مضطرب می کند و باعث تنگی نفس می شود به گونه ای که به وسایل کمکی برای تنفس نیاز دارد. این حالت را قرآن در توصیف کسی که گمراه شده و پذیرش حق بر او سنگین و دشوار است بیان کرده؛ آن هم در زمانی که کسی یارای رفتن به چنین ارتفاعی را نداشت و آن را تجربه نکرده بود. (6)

ص: 175

1- قیامت: 9

2- ر.ک: التفتتازی، همان، صص 193-202 و هارون یحیی، اعجاز قرآن، ص 10.

3- ابراهیم: 48

4- انبیا: 104.

5- انعام: 125.

6- الحفنی، القرآن العظیم، ج 2، ص 1693.

«أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً»؛ (1) آیا نمی بینید که خداوند آنچه را در آسمانها و زمین است، مسخر شما قرار داده و نعمت های ظاهری و باطنی را با گشاده دستی به شما ارزانی نموده است.

«وَسَخَّرَ لَكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»؛ (2) و همه آنچه در آسمانها و زمین است را از سوی خود مسخر شما گردانید، بی تردید در این امور نشانه هایی است برای مردمی که می اندیشند.

«وَسَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»؛ (3) و شب و روز و خورشید و ماه را مسخر شما گردانید و تمام ستارگان در تسخیر امر اویند؛ همانا در این کار نشانه هایی برای قومی که اهل تعقل اند وجود دارد.

قرآن تمام آنچه را که در آسمانها و زمین است، در خدمت بشر می داند؛ بشری که تاکنون با آن همه پیشرفت علمی، در اسرار آسمان اول، حیران مانده است. امروزه با ظهور صنعت هوا - فضا، هواپیماها، قمرهای مصنوعی، ماهواره ها، تلسکوپ های فضایی، استفاده از مخابرات و اینترنت و.....، چنین آیاتی در مقایسه با گذشته، بهتر معنا پیدا می کنند چه بسا بشر در قرن های آینده، بیشتر از اکنون، آسمان ها را مسخر خود گردانده و بر گرده آنها سوار شود. چنین آیاتی از یک سو ظرفیت ترقی علمی بشر و امکان احاطه بر آسمان های هفت گانه و به خدمت کشیدن آنها را به انسان، گوشزد می کند و از سوی دیگر، او را از غرور کاذب باز می دارد. در این زمینه بحث های علمی بیشتری درباره نظام دقیق جهان خواهد آمد.

ص: 176

1- لقمان: 20.

2- جاثیه: 13.

3- نحل: 12.

3.6. مراحل رشد جنین انسان

«ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فِتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (1)

قرآن مراحل رشد جنین را در زمانی که هیچ یک از وسایل تصویربرداری پیشرفته امروزی وجود نداشت، به ترتیب زمانی و به صورت دقیق بیان کرده است:

- قرار گرفتن نطفه در مکان آرام رحم مادر؛

- تبدیل نطفه به علقه، یعنی چیزی که به جایی آویزان است (نطفه پس از قرار گرفتن در رحم، خود را به دیواره رحم چسبانده و به آن آویزان می شود)؛

- تبدیل به چیزی شبیه گوشت جویده شده؛

- تبدیل به استخوان و تشکیل اسکلت استخوانی انسان؛

- پوشاندن استخوان ها به وسیله گوشت؛

- دمیده شدن روح انسانی؛

هم چنین قرآن در جای دیگری، محل رشد جنین را این گونه توصیف کرده است:

«يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» (2)

خداوند شما را در رحم مادرانتان و در ظلمت های سه گانه آفرید و خلقت متفاوت داد.

ممکن است ظلمت های سه گانه به تاریکی جدار بطن، تاریکی رحم و تاریکی مایعاتی که دور جنین را احاطه کرده اند، اشاره داشته باشد.

کیث مور، (3) استاد جنین شناسی دانشگاه تورنتوی کانادا، به خاطر همین آیات،

ص: 177

1- مؤمنون: 14-13.

2- زمر: 6.

3- Keith Moore

مسلمان شده و کتابی هم در علم جنین نوشته است. (1) او می گوید:

معنای دقیق و حقیقی آیه های قرآن در مورد رشد انسان در مراحل جنینی، در قرن هفتم میلادی، (زمان نزول قرآن) به علت محدود بودن دانش انسانی آن زمان ممکن نبوده است. امروزه ما می توانیم این آیات را به خوبی بفهمیم، چون دانش جنین شناسی امروز، این فهم نوین را برایمان ممکن ساخته است. بدون تردید در قرآن آیه های دیگری مربوط به رشد انسان وجود دارد که با پیشرفت های علمی آینده بهتر درک خواهد شد. (2)

موریس بوکای نیز در توصیف آیات فوق می گوید:

هر زمان که نوشته های کهن بشری وارد جریئات تشریح امر تولید مثل شده (اگر چه مختصر و کوتاه) به ناچار مطالبی ارائه داده که غلط و نادرست است. در قرون وسطی، حتی در دوران نه چندان دور، امر تولیدمثل با انواع افسانه ها و خرافات گوناگون احاطه شده بود، و چطور این گونه نباشد، وقتی برای درک جزیئات سیستم پیچیده تولید مثل در انسان، کشف و ساخت میکروسکوپ، داشتن دانش تشریح و علوم پایه ای که اساس مبحث فیزیولوژی، جنین شناسی و مامایی را تشکیل می دهد، ضروری است!

در مورد قرآن وضع کاملاً متفاوت است؛ این کتاب در بسیاری از جاها به مکانیزم دقیق تولید مثل اشاره کرده و مراحل مختلف زاد و ولد انسان را بدون کوچک ترین نادرستی بیان کرده است. هر مطلب قرآن، به روشنی و راحتی و به صورت قابل درک برای بشر تشریح شده که همه در توافق کامل با دستاوردهای علمی و دانشی است که سال های زیادی بعد از نزول قرآن، ایجاد شده اند. مشکل بتوان از توافق بین متن قرآنی و دانش علمی امروز در زمینه تولیدمثل، شگفت زده نشد (3)

ص: 178

1- الحفني، القرآن العظيم، ج 2، ص 1724.

2- کيث مور، برداشت یک دانشمند...، 1388/11/4 pdf. persiangig.com - islam

3- موريس بوکای، قرآن و علم، ص 130 و 135.

7.3. حرکت خورشید در فضا

«وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى»؛ (1) ماه و خورشید را مسخر گردانید، هر یک تا مدت معلوم در جریان اند.

«وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ» (2) خورشید و ماه را که با برنامه منظمی در کارند، مسخر شما گردانید.

«وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا» (3) هم خورشید و هم ماه، تا زمانی معین، در مسیر خود در جریان اند.

خورشید برای خود در فلک سماء دارای حرکت است؛ بلکه جریان آن بسیار سریع تر از مشی و سیر است. سرعت حرکت خورشید بر محور مرکز کهکشان، 22 کیلومتر در ثانیه ذکر شده است و در هر 250 میلیون سال، یک بار، دور مرکز کهکشان می چرخد (حرکت انتقالی). خورشید همزمان دو نوع حرکت دیگر هم دارد؛ حرکت به دور خود که تقریباً هر سی روز یک بار است و دیگری، حرکت خورشید به تبع حرکت کهکشانی که در آن قرار دارد. (4)

8.3. ملتهب و شعله ور بودن خورشید

«وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا» (5) [خورشید را] چراغی روشن قرار دادیم.

«وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا» (6) و ماه را در آسمانها، نور و خورشید را چراغی فروزان قرار دادیم.

قرآن، خورشید را سراج و ماه را نور می داند؛ سراج، هم نور دارد و هم حرارت، اما نور، صرف روشنایی است بدون حرارت. از سوی دیگر، قرآن، خورشید را وهاج، به معنای بسیار شعله ور و ملتهب خوانده است و

ص: 179

1- لقمان: 29.

2- ابراهیم: 33.

3- یس: 38.

4- التفتتازی، الاعجاز القرآنی، ص 211.

5- نبأ: 13.

6- نوح: 16.

یافته های علمی نیز حکایت از اضطراب و پر سر و صدا بودن سطح خورشید دارند. زبانه های آتش از خورشید متصاعد است و ارتفاع بعضی از آنها به 350 هزار کیلومتر می رسد. بعضی از آنها بازگشته و به شکل مهیبی با سطح خورشید برخورد می کنند و بعضی به کلی از خورشید جدا شده و تا 500 هزار کیلومتر آن سوتر قابل رؤیت اند. دانشمندان این مسائل را چهارده قرن بعد از قرآن کشف کرده اند. (1)

9.3. بادها، عامل لقاح و باروری ابرها

«وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً»؛ (2) و بادها را سبب لقاح فرستادیم و سپس از آسمان، باران نازل کردیم.

بادها وسیله منفعت برای بندگان است و در این آیه، منفعت آن، عمل تلقیح و بارور کردن، شمرده شده است. تلقیح بادها، هم در مورد ابرها مصداق دارد و هم در مورد گیاهان و درختان؛ اما آیه در این جا بارور شدن ابرها توسط باد را متذکر شده است. البته باروری گیاهان توسط باد، فی الجمله برای معاصرین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم روشن بوده است.

بادها علاوه بر حمل بخار آب، انواع ذرات معلق در هوا را نیز با خود حمل می کنند. کار این ذرات آن است که رطوبت معلق در هوا را به خود جذب کنند تا تبدیل به قطرات آب یا برف شوند. اگر این ذرات نبود، برف و باران نمی بارید و معنی تلقیح ابرها همین است.

آیات دیگری هم غیر مستقیم بر عمل باروری بادها دلالت دارند:

«وَالذَّارِيَاتِ ذُرُوءًا فَالْحَامِلَاتِ وِقْرًا»؛ (3) قسم به بادهایی که پراکنده می کنند و قسم به ابرها که بار سنگینی باران را به دوش می کشند.

ص: 180

1- التفتازی، همان، ص 222

2- حجر: 22.

3- ذاریات: 1-2

ذاریات، بادهایی را گویند که ذرات خاک و غیره را با خود می برند، یا گرده افشانی و عمل لقاح گیاهان را به عهده دارند، یا دانه های گیاهان را از سرزمین های حاصلخیز به سرزمین های فاقد گیاه می برند و پوشش گیاهی آن را عوض می کنند. تا قبل از عصر حاضر، کسی خبر از عمل لقاح ابرها نداشت. (1)

3.10. امواج درونی دریاها (سونامی)

«أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ...» (2) مثل اعمال کافران به تاریکی های دریای عمیقی می ماند که برخی از امواج آن بر فراز دیگری دریا را بپوشانند و بر فراز امواج، ابر تیره باشد؛ تاریکی هایی که بعضی فوق بعضی دیگرند.

بر اساس این آیه علاوه بر امواج سطحی (مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ) امواج داخلی یا درونی (مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ) نیز در دریاها وجود دارند. که البته این امواج فقط در دریاها عمیق قابل مشاهده است. (فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ) و این دریاها در مناطقی هستند که نوعا پوشیده از ابرهاست.

امواج سطح دریا برای همه آشناست؛ این امواج به نسبت امواج داخلی، حجم کوچکی دارند. امواج داخلی، که در عمق دریا رخ می دهند، در سال 1700 میلادی کشف شدند. طول این امواج خطرناک، گاهی به ده کیلومتر، و ارتفاع آن به هزاران متر، و فاصله بین دو موج داخلی به سه تا چهار کیلومتر می رسد. این امواج در دریاها عمیق ظلمانی رخ می دهد که محال است نور خورشید به اعماق آنها برسد؛ چون هم عمق زیادی دارند و هم آب های غلیظ آن، طبقه روی طبقه سوارند. لذا می بینیم که خالق اعظم، ماهی هایی را که در این اعماق ظلمانی قرار داده، کور آفریده است؛ چون دیدی در کار نیست و آنها با گوش خود از اطراف باخبر می شوند.

ص: 181

1- التفتازی، همان، ص 317.

2- نور: 40

نکته دیگر اینکه دریا‌های اطراف منطقه زندگی پیامبر، مثل خلیج فارس و دریای سرخ، هیچ کدام بحر عمیق و ظلمانی نبوده اند و با این حال، قرآن کریم، 1400 سال قبل، ما را از وجود چنین دریاها و چنین امواج خروشان خبر داده است. چه کسی این اسرار را برای محمد صلی الله علیه و آله کشف کرده و چه کسی از ابرهای ظلمانی و سیاه این مناطق برای پیامبر صلی الله علیه و آله خبر آورده است؟ (1)

11.3. دریا‌های شور و شیرین

«مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ»؛ (2) او دو دریا را به هم آمیخت و میان آن دو فاصله انداخت که به هم نمی آمیزند.

«وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا» (3) بین دو دریا مانعی قرار داد.

«وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا» (4) و اوست خدایی که دو دریا را به هم آمیخت، یکی شیرین گوارا و دیگری نمکین تلخ و بین آن دو فاصله و مانعی منع قرار داد.

منظور از مرج، مخلوط شدن بدون حل شدن و امتزاج است. این آیات حکایت از دو دریا دارد که وارد هم دیگر شده، اما مخلوط نشده اند، هر دو دریا به هم چسبیده اند و در هم پیشروی می کنند، اما ممزوج نمی شوند؛ زیرا مانعی بین این دو دریا وجود دارد.

مسلمانان قدیم صرفاً به این آیه ایمان داشتند، ولی با چشم، چنین مانعی را بین هیچ دریایی با دریای دیگر ندیده بودند؛ اما اخیراً دانشمندان پی برده اند که خواص و ترکیبات طبیعی و شیمیایی آب های خلیج عقبه با آبهای دریای سرخ، متفاوت است و پس از آن معلوم شد که بین این دو

ص: 182

1- التفتازی، همان، ص 375-378.

2- الرحمن: 19-20.

3- نمل: 61.

4- فرقان: 53.

دریا، مانعی به عمق هزار متر در سیصد متری سطح دریا وجود دارد. نظیر همین را بین دریای سرخ و بحر محیط نیز یافته اند که بین این دو نیز مانع و حاجزی وجود دارد و خواص آن دو نیز با هم متفاوت است.

هم چنین هر جا که رودخانه به دریا می ریزد، چون آب رودها شیرین و آب دریا شور است، این دو آب با هم مخلوط نمی شوند. نهرهایی که از قطر و بحرین به خلیج فارس می ریزند، از همین خاصیت برخوردارند. رود نیل نیز آب های دریا را شکافته و پیشروی کرده و از دو طرف بین آب شور دریا فاصله انداخته، اما با آن ممزوج نشده است. با این که دریا از جزر و مد فراوان و امواج خروشان برخوردار است و طبیعتاً باید آب ها با هم مخلوط شوند، اما وقتی امواج فرو می نشینند و دریا به حالت اولیه باز می گردد، باز می بینیم که آب شور و شیرین از هم جدا هستند. (1)

در ابتدا تصور می شد که فقط آب شیرین نهرها و رودخانه هایی که به دریا می ریزند، با آب شور دریاها مخلوط نمی شود و این امری مشهود در ورودی رودخانه ها بود؛ اما اخیراً به کمک تصاویر هوایی از بعضی دریاها، معلوم شد که تکه های متفاوتی از آب دریا با رنگ های مختلف وجود دارد و پس از مطالعه روی آن، این نتیجه به دست آمد که هر کدام خواص طبیعی و شیمیایی و بیولوژیکی خاصی دارند و به تناسب، محل زندگی حیوانات و آبزیان خاصی هستند. (2)

12.3. نیروی جاذبه زمین

«اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا» (3) به خداوند کسی است که آسمان ها را بدون ستون هایی که به نظر آیند، برافراشت.

ص: 183

1- التفتازی، همان، ص 382-384.

2- الحفنی، القرآن العظیم، ج 2، ص 1724.

3- رعد: 2

«خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ» (1)

آسمان ها را بدون ستون هایی که انسان ها بینند، برافراشته داشت و کوه ها را در زمین انداخت، مبدا تعادل آن بر هم خورده، شما را دچار لرزش دائم کند.

هر دو آیه، اشاره غیر مستقیم به وجود ستون های نامرئی برای آسمان ها دارد زیرا اگر ستونی نبود، قید «تَرَوْنَهَا» لغو می شد. یکی از آن ستون های نادیدنی، نیروی جاذبه است که پس از گذشت قرن ها از نزول قرآن، بشر به آن پی برده، و شاید نیروها و ستون های دیگری هم باشند که هنوز برای بشر نامعلوم است.

برخی احادیث نیز وجود ستون های نامرئی برای آسمان ها را مورد تأیید قرار داده اند؛ مثلاً شخصی از امام رضا علیه السلام پرسید: «منظور از آیه شریفه (وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ) چیست؟ امام انگشتان دو دست را شبکه وار درهم نمودند و فرمودند: «آسمان و زمین این چنین بند یکدیگرند.» سؤال شد: «مگر قرآن نگفته: آسمان ها بدون ستون برافراشته شده اند؟» فرمودند: «سبحان الله! مگر خداوند نفرموده: بدون ستون هایی که شما ببینید؟ معلوم می شود آنجا ستون هایی هست، ولی شما آنها را نمی بینید.» (2)

3.13. حرکت زمین

«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صَنَّعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» (3) وقتی کوه ها را بنگری آنها را جامد و ساکن پنداری، در حالی که همچون ابرها در جریان اند.

مطابق این آیه، کوه هایی که انسان، آنها را جامد و ساکن تصور می کند، بسان ابرهای در آسمان، در سیر و حرکت اند. ممکن است به نظر بیاید که این آیه درصدد بیان حرکت زمین است. البته که حرکت کوه ها بدون حرکت کره زمین امکان پذیر نیست؛ اما ذکر کوه ها به جای زمین شاید اشاره ایی به حرکت کوه ها، مستقل از حرکت کره زمین، باشد.

ص: 184

1- لقمان: 10

2- بحرانی، البرهان في تفسير القرآن، ج 3، ص 225.

3- نمل: 88

داده های تجربی حکایت از این دارد که کوه ها هر سال حدود دو سانتیمتر از دل زمین بالاتر می آیند و بلندتر می شوند، به علاوه یک حرکت افقی هم دارند و سالانه از هم فاصله می گیرند. حتی اگر منظور آیه، حرکت زمین باشد نیز اعجاز علمی محسوب می شود؛ زیرا حرکت زمین، قرن‌ها پس از اسلام، همراه با جنجال‌های فراوانی توسط دانشمندان اعلام شد.

14.3. زوجیت عام در تمام اشیا

«وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (1)؛ از هر چیزی، زوج و جفت آفریدیم.

«وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلْنَا فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» (2) از تمام میوه‌ها، در زمین یک جفت آفریدیم.

«سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ» (3)؛ پیراسته است خدایی که تمام زوجها را، از روئیدنی‌های زمین و از خود انسانها و از آنچه از آن خبری ندارند، آفرید.

به دو جنس نر و ماده، دو چیز قرینه هم، دو شیء مقارن و مشابه یا دو شیء مقارن اما متضاد، زوج گفته می‌شود. (4) تا قرن‌ها پس از اسلام، زوجیت، تنها در انسان‌ها و حیوانات و برخی از گیاهان، مثل درخت خرما، مفهوم بود؛ اما هر چه علوم تجربی پیش رفت، موارد دیگری از این قانون کشف شد؛ تا جایی که امروزه زوجیت همه چیز اثبات شده است، حتی اتم و ذرات تشکیل دهنده آن، الکترون و نوترون و پروتون، و ذرات کوچکتری به نام کوارک D و کوارک U و شاید پس از این به زوج‌های ریزتری هم دست یابند.

تنها موردی که پنداشته می‌شد مخالف و ناقض آیه هستند، موجودات تک یاخته یا تک سلولی و مسئله بکرزایی آنان بود؛ اما مطالعات دانشمندان

ص: 185

1- زاریات: 49

2- رعد: 3

3- یس: 36

4- راغب اصفهانی، مفردات، ذیل ماده زوج.

نشان داد که تکثیر این موجودات از راه های مختلفی انجام می گیرد که هیچ کدام منافاتی با مسئله زوجیت عام در اشیا ندارد؛ زیرا زوجیت صرفاً به معنای نر و ماده نیست و در تمام موارد تکثیر موجودات تک سلولی، به نحوی زوجیت وجود دارد. (1)

3.15. آب منشأ حیات هر موجود زنده

«وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» (2) هر موجودی که دارای حیات است از آب آفریده شده است. امروزه این مطلب که حیات کوچک ترین سلول، بدون وجود آب امکان پذیر نیست و بقای حیات هر موجود زنده ای، بدون آب غیرممکن است؛ از بدیهیات علم است.

3.16. کوهها عامل ثبات و استواری زمین

«وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ» (3)؛ و کوه ها را در زمین استوار و پایرجا قرار دادیم، مباد که مردم را بلرزاند.

در نه جای قرآن از کوه ها با عنوان «رواسی» یاد شده است. همچنین از کوهها به «اوتاد» (جمع وتد، به معنای میخ) تعبیر شده است. (4) به نظر می رسد کوه ها، از یک سو مثل میخ در اعماق زمین فرو رفته و مانع از هم پاشیدگی آن می شوند و از سوی دیگر، تعادل حرکتی زمین را هم چون بال های یک هواپیما حفظ می کنند. (5)

از آثار حیاتی کوه ها این است که هوای اطراف جو زمین را همراه با حرکت زمین به حرکت در آورده، از اصطکاک مهیب زمین با جو که حاصل

ص: 186

1- ر.ک: محمدعلی رضایی اصفهانی، اشارات علمی اعجاز آمیز قرآن، ص 99-110.

2- انبیاء: 30

3- همان: 31

4- نبأ: 7.

5- مثلاً ریشه قله اورست که همچون میخ به اعماق زمین فرو رفته، 125 کیلومتر برآورد شده است. یحیی هارون، اعجاز قرآن، ص 35.

حرکت بسیار سریع وضعی و انتقالی زمین است، جلوگیری کنند، (1) و اگر این اتفاق نمی افتاد، زمین در یک لحظه ذوب می شد.

تعبیر کوه به میخ، این نکته را به ذهن می رساند که زمین به واسطه کوه ها در آسمان (جو زمین) میخکوب شده است و جدای از آن حرکت نمی کند. (2)

17.3. پوشش هوایی، محافظ زمین

«وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ» (3) با ما آسمان را سقفی محفوظ قرار دادیم، اما مردم از نشانه هایی که در آسمان است روی گردان اند.

جو زمین با ضخامتی 350 کیلومتری، مرکب از گازهای نیتروژن، اکسیژن، دی اکسید کربن و... چون سپری آسیب ناپذیر برای زمین عمل می کند. از جمله کارهای این سپر عظیم که تا کنون کشف شده، عبارت است از:

- جلوگیری از برخورد شهاب سنگ های عظیمی که در آسمان رها شده اند با زمین، چراکه بیشتر این شهاب سنگ ها پس از برخورد با جو زمین ذوب و نابود می شوند؛

- حفاظت از زمین و اهل آن در مقابل پرتوهای مضر کیهانی به واسطه لایه ازن؛ (4)

- صافی کردن تشعشعات خورشیدی، ممانعت از نفوذ اشعه های کشنده و عبور دادن اشعه های مفید، مثل نور قابل مشاهده و فرکانس بسیار محدود اشعه فرابنفش، برای انجام عمل فتوسنتز در گیاهان؛

- حفاظت زمین از دمای زیر 270 درجه سانتیگراد بیرون جو (5)

ص: 187

1- سرعت حرکت انتقالی زمین، 108000 هزار کیلومتر و سرعت حرکت وضعی آن، حدود 1670 کیلومتر در ساعت برآورد شده است. (همان).

2- ر.ک: کوه ها میخ های قرآن اند، www.askquran.ir

3- انبیا: 32.

4- علی نصیری، معرفت قرآنی، ج 3، ص 626-627.

5- هارون یحیی، اعجاز قرآن، ص 31 معجزه علمی قرآن در مورد جو زمین، www.islam-pdf.persianguig.com 1388/10/20

18.3. تنظیم دقیق اندازه ها و ایجاد تعادل مطلق در جهان خلقت

«الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ» (1)

او خدایی است که هفت آسمان را مطابق هم آفرید. هیچ تفاوتی در خلقت خدای رحمان نخواهی دید، پس باز چشم بیانداز، آیا اختلالی در آن می بینی؟ سپس دوباره نگاه کن، خواهی دید که چشمت در حسرت دیدن یک اختلال خواهد ماند.

«الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (2)

او خدایی است که پادشاهی زمین و آسمان از آن اوست، فرزند و شریکی ندارد، همه اشیا را خلق کرده و هر یک را به اندازه ای دقیق آفریده است.

بنا بر آیات فوق، جهان خلقت از یک پیوستگی و همبستگی دقیق، برخوردار است و هر چه انسان در آن نظر افکند و به مطالعات عمیق بپردازد، چیزی که خلاف مقتضای حکمت باشد در آن نمی یابد؛ زیرا اختلال و فطوری در آن نیست و این امر در طول زمان باقی خواهد بود. هرچه انسان در علوم پیشرفت کند و به یافته های جدیدی در مورد خلقت آسمان ها و آنچه در آن هاست برسد، بیشتر از قبل، از شدت نظم و اتصال و ارتباط اجزای این عالم کبیر، متعجب و متحیر خواهد شد و در مقابل این همه عظمت، سر تعظیم فرود خواهد آورد. (3) اندازه های هر کدام از اجزای همین عالم مادی، به دست پروردگار عالم چنان دقیق معین شده که اگر ذره ای کم و زیاد شود، سبب اختلال در نظام هستی و کائنات می گردد.

در آسمان ها، میلیون ها کهکشان و میلیاردها ستاره با سرعت سرسام آوری در سیر و حرکت اند و بدون تصادمی که موجب تخریب عالم شود، در مسیر تعیین شده می چرخند یا ادامه مسیر می دهند؛ مثلاً

ص: 188

1- ملک: 3،4

2- فرقان: 2.

3- ر.ک: محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج19، ص 350-351.

- کره زمین با سرعت 1670 کیلومتر در ساعت به دور خود و همزمان با سرعت 108000 کیلومتر به دور خورشید می‌گردد؛

- خورشید در طول یک ساعت، 720000 کیلومتر و روزانه 17000000 کیلومتر طی مسیر می‌کند؛

- منظومه شمسی با مجموع ستارگان و سیارگانی که دارد و هر کدام در دامن او برای خود حرکت‌های متفاوتی دارند، در مدار کهکشان خود با سرعت 720000 کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند و هم‌زمان در حرکتی دیگر، سالانه 500000000 کیلومتر از مکان سال قبل فاصله می‌گیرد؛

- کهکشان راه شیری با دو میلیارد ستاره، با سرعت 950000 هزار کیلومتر، در حال حرکت است.

حرکت در چنین سیستم معلق، بدون هیچ تصادم منجر به تخریبی صورت می‌گیرد. میلیون‌ها کهکشان، در طی میلیون‌ها سال، به طور هم‌زمان و در جوار یکدیگر در حرکت‌اند و کوچک‌ترین انحرافی از مسیر خود ندارند. مسیرهای مختلف آنان چنان دقیق طرح‌ریزی شده که هرگز با هم برخورد نکنند؛ زیرا اگر کوچک‌ترین انحراف یا کاهش یا افزایش سرعت اتفاق بیفتد، منجر به نابودی عالم خواهد شد.

پل دیویس،⁽¹⁾ فیزی‌کدان معروف انگلیسی، معتقد است که اگر سرعت انفجار عظیمی که به خلقت عالم منتهی شد، یک بر میلیارد میلیارد تفاوت می‌کرد، این جهان پدید نمی‌آمد. او که خود یک ماتریالیست است، به خاطر همین محاسبات دقیق، پذیرفته است که جهان نه حاصل یک تصادف، بلکه نتیجه یک طرح هوشمندانه است.⁽²⁾

هم‌چنین طبق یافته‌های دانشمندان :

ص: 189

.P. Davies -1

2- ر. ک. هارون یحیی، اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنولوژی معاصر، ص 14.

- اگر فاصله زمین و خورشید اندکی کمتر بود، هرآنچه روی زمین است، می سوخت و اگر اندکی بیشتر بود، زمین بسیار سرد و یخبندان می شد؛

- اگر پوسته زمین قدری نازک تر بود، آتشفشان ها آرام و قرار را از انسان می گرفتند؛

- اگر سرعت حرکت زمین به دور خود، قدری کمتر می بود، تفاوت حرارت شب و روز زیادتر می شد و اگر قدری بیشتر بود، سرعت زیاد بادها زندگی را ناممکن می ساخت؛

- اگر زاویه خمیدگی زمین از 23 درجه کمتر یا زیادتر می شد، درجه حرارت هوا در تابستان و سردی هوا در زمستان غیر قابل تحمل می گشت؛

- اگر خورشید قدری کوچک تر می بود، زمین یخ می زد و اگر قدری بزرگتر بود، زمین می سوخت؛

- اگر فاصله ماه از زمین کمتر از این می شد، جاذبه زمین آن را به سوی خود می کشید و آن را پایین می انداخت و اگر این فاصله بیشتر بود، ماه از زمین جدا و در آسمان سرگردان و نابود می شد؛

- اگر فاصله کنونی ماه و زمین اندکی کم و زیاد می شد، جزر و مدهای شدید دریاها و اقیانوس ها، بیشتر زمین های پست و مسکونی را به زیر آب فرو می برد؛ و اگر انحراف فعلی مسیر حرکت زمین از 2/8 میلی متر (مسیر بیضی شکل) به سه میلی متر می رسید، همه چیز می سوخت و تباہ می شد و اگر این انحراف به 2/5 تقلیل می یافت، همه جا یخ می زد. (1)

زمین شناسان آمریکایی، فرانک پرس (2) و ریموند سیور (3) با بررسی ویژگی های سیاره ای که ما در آن زندگی می کنیم، چنین نوشته اند:

ص: 190

1- همان، ص 14-24.

2- Frank Press.

3- Raymond Siever.

اندازه زمین دقیقا مناسب است؛ نه به اندازه ای کوچک است که اتمسفرش را از دست بدهد - چون در آن صورت گرانش آن به اندازه ای کم می شد که نمی توانست مانع از فرار گازها به فضا شود - نه به اندازه ای بزرگ است که گرانشش، بیش از حد اتمسفر که شامل گازهای مضر نیز هست را در خود نگه دارد.

شکل زمین نیز به گونه ای آفریده شده است که در توزیع گرما نقش دارد. تفاوت دما بین دو قطب و خط استوا، تقریباً 100 درجه سانتی گراد است. اگر چنین تفاوتی در یک گره هموار رخ می داد، طوفان هایی با سرعت بیش از 1000 کیلومتر در سرتاسر زمین، خرابی به وجود می آوردند؛ اما زمین دارای موانعی از قبیل سلسله کوه ها و اقیانوس هاست که مسیر چنین جریان های احتمالی و قوی را تغییر می دهند.

این موانع از شرق تا غرب وجود دارند، رشته کوه های هیمالیا که از چین شروع می شود، کوه های تاروس در آناتولی و آلپ در اروپای غربی، اقیانوس اطلس در غرب و اقیانوس آرام در شرق. وقتی آب اقیانوس ها، نوسانات دما را به روش تدریجی و کنترل شده، متعادل می کنند، گرمای اضافه تولید شده در اطراف خط استوا به سمت شمال و جنوب تعدیل می شود. (1)

گرانش، یکی از مهم ترین نیروهایی است که باعث نظم و ترتیب جهان می شود. بر اساس اکتشافات نیوتن، این نیرو نه تنها دلیل افتادن سیب ها بر زمین است، بلکه ستاره ها را نیز در مدارشان نگه می دارد. انیشتین نیز یک چشم انداز جدید و عمیق به این پدیده پیدا کرد و مدعی شد که این نیرو منجر به متلاشی شدن ستاره های عظیم الجثه و تبدیل آنها به سیاه چاله ها شده است.

ص: 191

نیروی گرانش، سرعت انبساط جهان را نیز کنترل می کند. اگر نیروی گرانش ضعیف تر بود، زمین از جاذبه گرانشی خورشید می گریخت و به فضا رانده می شد و اگر این نیرو کمی قوی تر بود، ما در خورشید فرو می رفتیم و نابود می شدیم. (1)

سیاره مشتری به همراه گرانش قوی اش، نقش سپر محافظ را برای زمین ایفا می کند و زندگی روی زمین را امکان پذیر می سازد. این سیاره با جرم عظیم و میدان مغناطیسی قوی اش، مانند یک کشتی مین روب کیهانی، عمل می کند. به کمک سیاره مشتری، زمین از برخورد با شهاب ها و ستاره های دنباله دار در امان می ماند.

آخرین اکتشافات در رشته ستاره شناسی نشان می دهد که وجود سیاره ها در منظومه شمسی، برای امنیت و مدار زمین حیاتی است. بزرگ ترین سیاره منظومه، یعنی سیاره مشتری، نمونه خوبی است. این سیاره با موقعیت خاصی که در منظومه دارد، در حفظ توازن زمین، نقش مهمی بازی می کند. محاسبات اخیر فیزیک نجومی، نشان می دهد که مدار فعلی سیاره مشتری تا حدودی مسئول انسجام مدار سایر سیاره ها در منظومه شمسی است. (2)

19.3. تنظیم دقیق ریزترین اجزای تشکیل دهنده عالم

تمام موجودات، از عنصری اصلی به نام اتم تشکیل شده اند و پروتون، نوترون و الکترون به عنوان اجزای اتم، به دور هسته آن، با سرعت بالا می چرخند؛ تعداد پروتونها، تعیین کننده نوع اتم است مثلاً اتمی که فقط یک پروتون دارد هیدروژن، اتم دارای دو پروتون، هلیوم و اتم دارای 26 پروتون آهن نامیده می شود.

ص: 192

1- همان، صص 34 و 36.

2- همان، ص 60.

پروتون موجود در هسته های اتم دارای بار الکتریکی مثبت است در حالی که الکترون هایی که به دور آن می چرخند، بار منفی دارند، بار الکتریکی مخالف، یک نیروی جاذبه بین پروتون ها و الکترون ها به وجود می آورد و الکترون ها را در مدارشان در اطراف هسته، نگه می دارد. این نیروی نگه دارنده نیروی «الکترو مغناطیسی» نامیده می شود.

اگر نیروی الکترومغناطیسی، کمی ضعیف تر یا قوی تر بود، اتم ها نمی توانستند با هم ترکیب شوند یا در کنار هم بمانند. در نتیجه، مولکول های ضروری برای زندگی هرگز تشکیل نمی شدند.

جرم پروتون ها و الکترون های ذرات اصلی اتم، بسیار متفاوت است. اما بار الکتریکی آن ها به طرز معجزه آسایی به صورت مساوی خلق شده است. این هماهنگی شگفت انگیز برای حفظ توازن جهانی که ما در آن زندگی می کنیم بسیار مهم است.

جورج گرین استین، در کتاب زیست جهان چنین می گوید:

اگر دو بار الکتریکی فقط به اندازه یک درصد بلیون متفاوت بودند، اجسام کوچک مانند سنگ ها، انسان ها و غیره از هم جدا می شدند. اما برای وجود ساختارهای بزرگ تر مانند زمین و خورشید، توازن بیشتری از یک در بلیون بلیون ضروری است.

مجموع تعداد پروتون ها و الکترون ها در جهان، با دقت بالا، محاسبه شده است، تعداد هر دو نوع ذره از هر نظر یکسان است. این تساوی برای تضمین توازن الکترومغناطیس جهان بسیار مهم است. [\(1\)](#)

اگر مقدار تراکم، سیالیت و فشار جو حتی به اندازه ناچیزی متفاوت بود، تنفس به اندازه کشیدن عسل با سرنگ سخت می شد؛ [\(2\)](#) و اگر...

ص: 193

1- هارون یحیی، همان، ص 37-48

2- همان، ص 80

قرآن در یک جمله کلی و در یک تحدی آشکار، قرن‌ها پیش پرده از این نظام دقیق و تعادل مطلق برداشته و ادعا کرده که هر چه تلاش برای یافتن ناقض این نظم، بیشتر گردد، ناامیدی از یافتن آن بیشتر خواهد شد چراکه خداوند همه چیز را به دقت اندازه‌گیری کرده است.

«خدایی که حکومت آسمان‌ها و زمین از آن اوست و فرزندی برای خود نگرفته و همتایی در حکومت و مالکیت خود ندارد و همه چیز را او آفریده و به دقت اندازه‌گیری کرده است»⁽¹⁾.

آن چه گذشت تنها بخش کوچکی از موارد اعجاز علمی قرآن بود که هر کدام، جداگانه نقضی صریح است، بر اینکه قرآن و پیامبر در علوم تجربی چیزی بیش از فهم مردم آن زمان نمی‌دانسته‌اند. قرآن، چهارده قرن پیش، به مسائلی از علوم تجربی پرداخته که روح انسان معاصر پیامبر صلی الله علیه و آله هم از آن خبر نداشته است؛ در نتیجه بر خلاف پندار مدعیان تاریخ مندی، قرآن حتی در علوم تجربی و طبیعی هم متأثر از فرهنگ زمان نبوده و سخنی فراتر از آن آورده است.

متأسفانه مدعیان تاریخ مندی در مواجهه با اعجاز علمی قرآن به سادگی از آن عبور می‌کنند و معتقدند این موارد را کشفیات علمی جدید، بر قرآن تحمیل کرده، و گرنه مراد قرآن چیز دیگری بوده است در حد درک و فهم مردم عصر نزول؟

از معجزات قرآن این است که هرچه معارف انسانی بالاتر رود، عجایب و شگفتی‌های آن، خود را بیشتر نشان دهد. قرآن در این باره می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»⁽²⁾ به نشانه‌های خود را در آفاق مختلف و در درون جانشان به

ص: 194

1- فرقان: 2

2- فصلت: 53

آنها می نمایانیم تا حقانیت خدا برای آنان روشن گردد، آیا همین که پروردگار بر فراز هر چیزی مشهود است، برای اثبات ربانیت او کفایت نمی کند؟

لازم به ذکر است که نظیر همین اعجاز علمی، در سخنان علمی معصومین علیهم السلام، مخصوصاً در خطبه ها و سخنان حضرت علی علیه السلام هم یافت می شود و مدعیان تاریخ مندی برای توجیه نظر خود باید تمام این بیانات را که در صورت جمع آوری، دائرة المعارفی عظیم خواهد بود، رد کرده و منکر شوند و آیا چنین کاری ممکن یا معقول و منطقی است؟!

ص: 195

1. تأثیرگذاری فرهنگ زمانه بر قرآن

اشاره

از مهم ترین ادله ای که قائلین به تاریخ مندی قرآن به وفور به آن تمسک کرده اند، مسئله شرطی های کاذب المقدم یا شرطی های خلاف واقع است؛ شرطی های کاذب المقدم آن دسته از جملات شرطی هستند که زمان وقوع شرط (مقدم) به سر آمده و به وقوع نپیوسته و در نتیجه، جزای شرط (تالی) هم محقق نشده است و چون زمان تلازم، مربوط به گذشته است، طبع انتظار وقوع آن در آینده هم نمی رود.

مثلا وقتی شخصی که در قرن پانزده قمری زندگی می کند بگوید: اگر من اوائل قرن پنجم زندگی می کردم ابن سینا را می دیدم، روشن است که چون او در قرن پنجم به دنیا نیامده، ابن سینا را هم ندیده و در آینده هم نخواهد دید. به عبارت دیگر، چنین جملاتی برای زمان حاضر، اثر عملی ندارد؛ اما یک گزاره علمی محسوب می شود که چه بسا بتواند منشأ آثار باشد.

هدف از تمسک عده ای به این گونه جملات شرطی، اثبات این مطلب است که قرآن می تواند به گونه ای دیگر باشد؛ کوچک تر یا فربه تر، و نیز آموزه هایش بیشتر یا کمتر از قرآن موجود باشد یا زبانش، ادبیاتش، کلماتش جملاتش و ... به گونه ای دیگر باشند. نتیجه نهایی این بحث، آن است که امثال این امور از ذاتیات دین نیستند و می توانند مشمول مرور زمان شده، کنار زده شوند یا احیانا تغییر کنند و از مرحله حجیت و عمل حذف گردند. گزاره های شرطی که به آن استدلال شده است، یکسان نیستند. در بعضی اصلا تلازمی بین شرط و جزا وجود ندارد؛ بنابراین نه فقط شرط، که اصل گزاره کاذب است و چون یقینی نیست، صرف ظن و گمان و رجم به غیب است و در نتیجه مفید فایده نخواهد بود. در برخی دیگر تلازم وجود دارد و شرطی کاذب المقدم، صادق است. چون صدق جمله شرطیه متصله به

وجود تلازم بین طرفین است، نه به صدق طرفین - ولی بر فرض وقوع، ضروری به قرآن و دوام و ثبات پیام های آن نمی رساند.

از جمله گزاره های شرطی که برخی آن را مطرح کرده اند این است که اگر قرآن در جامعه آن روز نازل نشده بود و مثلاً در فضای مدرن امروزی نازل می شد، سخنی از دختران زنده به گور شده، چارپایان و حیوانات مألوف آن زمان، داستان ابولهب و همسرش و کوچ تابستانی و زمستانی قوم عرب به میان نمی آمد؛ یا اگر بر قوم غیر عرب نازل می شد زبانش غیر عربی می بود و... (1)

برای پاسخ به این دیدگاه، به موارد زیر اشاره می شود:

1.1. رعایت زبان قوم، نشانه کمال

اینکه زبان قرآن عربی است و قرآن از کلمات و اصطلاحات و عبارات زبان عربی استفاده کرده، و به طور کلی، هر پیامبری به زبان قوم خودش سخن می گفته و هر کتابی به زبان مخاطبان معاصر خود نازل شده است، از کمالات هر دین و کتاب آسمانی است. عربی زبان مخاطب اولیه قرآن بوده و سخن گفتن به هر زبان دیگری، نادیده گرفتن واقعیات موجود، بی معنا و غیر عاقلانه بوده است. اگر قرآن در جامعه فارسی زبان یا انگلیسی زبان نازل می شد، عقلایی این بود که به زبان فارسی یا انگلیسی نازل شود؛ لکن این شرطی های خلاف واقع، نه مشکلی برای قرآن ایجاد می کند و نه باعث نقص بودن ماهیت عربی آن می شود؛ زیرا هر پیامبری به زبان قوم معاصر خود فرستاده شده است.

برخی اشکال کرده اند: «نه فقط زبان اسلام، که فرهنگ آن هم عربی است؛ لذا فرهنگ اسلام هم عرضی است.» (2) باید توجه داشت که زبان عربی

ص: 197

1- ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 56-62 و ابوزید، متن بودن قرآن، ماهنامه آفتاب، شماره 30.

2- عبد الکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 55.

غیر از فرهنگ و آداب عربی است. زبان عربی، مثل هر زبان دیگری، می تواند قالب هر گونه فرهنگ و معنایی باشد که ابزار انتقال آن قرار می گیرد؛ اگر خداوند به آن زبان سخن بگوید، قالب فرهنگ الهی است و اگر اعراب جاهلی به آن زبان سخن گویند، حاکی از همان فرهنگ خواهد بود. به همین خاطر، قرآن کریم خود را «عربی مبین» (1) به معنای آشکار کننده حق از باطل و واقعیت از خرافه و نیز عربی خالی از هر گونه اعوجاج و ناراستی خوانده است. (2)

در آیه 37 سوره رعد نیز آمده است:

«وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ»؛ و ما این چنین قرآن را حکم عربی قرار دادیم و در صورتی که از خواسته های مردم پیروی کنی، خداوند دست حمایت و نگهداری اش را از تو بر می دارد.

این آیه پس از آنکه قرآن را «حکم عربی» می خواند، آن را در تضاد با بخشی از فرهنگ عربی که برخاسته از هواهای نفسانی مردم است، معرفی کرده و نسبت به تبعیت از خواسته های نفسانی اعراب به پیامبر هشدار داده است.

واژه «حکم» در اصل به معنی منع از چیزی برای اصلاح است. قرآن قبل از آنکه عربی باشد، حکم است؛ یعنی سخن قاطع و نهایی را می زند. «حکمه» به معنای افسار و لگامی است که مرکب را از سرکشی باز می دارد. (3) آیات محکم در مقابل آیات متشابه، به معنای آیاتی است که دارای سخن قاطع است و از تفسیر به رأی باز می دارد و از استحکام و ماندگاری برخوردار است و تاریخ مند نیست. اگر قرآن حکم عربی است، به این معناست که سخنی قاطع به زبان عربی بیان کرده که فصل الخطاب است و از هواهای مردم منع می کند. قرآن کریم پیامبرش را ده ها بار و به شدت از پیروی خواهش های نفسانی مردم زمانه اش بر حذر داشته است.

ص: 198

1- نحل: 103 و شعرا: 195.

2- زمر: 28

3- راغب اصفهانی، مفردات، ص 248 و مصطفوی، التحقيق لکلمات القرآن الکریم، ج 2، ص 265.

2.1. تغییر ماهیت معنایی الفاظ توسط قرآن

به نظر ایزوتسو،⁽¹⁾ اسلام شناس شهیر ژاپنی (1914-1993)، هیچ یک از اصطلاحات کلیدی جهان بینی قرآنی، از جمله کلمه کلیدی «الله»، اصطلاحی تازه وضع شده نبوده و تقریباً همه آن‌ها به صورتی در ادبیات پیش از اسلام وجود داشته است. در آن هنگام که وحی اسلامی، استفاده از این کلمات و به کار بردن آنها را آغاز کرد، نظام و طرز استعمال آنها در نظر مشرکان مکه، شگفت انگیز و نا آشنا و بنابراین غیرقابل قبول می نمود؛ ولی خود کلمات و الفاظ منفرد، این گونه نبود.

اسلام همین کلمات را در کنار هم نهاد و همه را در یک شبکه تازه که تا آن زمان ناشناخته بود، جای داد و جهان بینی اعراب را دچار تحول نمود. مفاهیمی چون الله، فرشتگان، شیاطین، جنیان همه در فرهنگ جاهلی وجود داشت؛ اما وقتی جهان بینی جدید، اسلامی شد، وضع و وظیفه آنان در طرح کلی اسلام، به طور اساسی تغییر کرد.

فرشتگان که پیش از اسلام، شایسته تقدیس و تکریم و حتی پرستش بودند یا دختران خدا و میانجی بین انسان و خدایان محسوب می شدند، با استقرار نظام خدامرکزی، از اینکه مورد پرستش باشند کنار نهاده شدند و در کنار سایر موجودات، بندهای از بندگان خدا به حساب آمدند.⁽²⁾

جایگاه جنیان بیشتر در معرض تغییر قرار گرفت؛ به نحوی که آنان هم درست مثل انسان، آفریده ای مطرح شدند که برای عبادت خدا، آفریده شده اند.⁽³⁾

ص: 199

1- Toshihiko Izutsu.

2- نساء: 171-172.

3- ذاریات: 56.

باید توجه داشت که معنای اساسی کلمات تغییری پیدا نکرد؛ بلکه آن چه تغییر کرد، نقشه کلی و نظام عمومی بود. در نظام جدید، هر یک در وضع تازه ای قرار گرفتند. همین گونه است تغییر در کلماتی که نماینده ارزش های اخلاقی و دینی هستند. (1)

از نگاه ایزوتسو یک کلمه منفرد، معنای واحدی دارد، اما هرگاه در نظام معنایی و جهان بینی خاصی استعمال شود، ارزش معنایشناختی خاصی می یابد. به عبارت دیگر، این الفاظ و قالب های معنایی است که در نظام ها و جهان بینی های خاص فانی می شود، نه اینکه یک جهان بینی هنگام انتقال با زبان های مختلف، به ناچار متأثر از قالب های زبانی و لفظی آن زبان ها شود و بالا جبار فرهنگ دیگری را در دل خود جای دهد.

علت اساسی تحولات عظیمی که با نزول قرآن در جامعه جاهلی اعراب، پدید آمدن نیز همین است. پیروزی اسلام، قدرت تزلزل ناپذیر قرآن را به عنوان یک کتاب مقدس دینی، تثبیت کرد و اثر مستقیم زبان شناختی آن در این واقعیت، احساس شد که عملاً همه زبان عربی، تحت تأثیر نفوذ واژگان قرآنی قرار گرفت و زبان عربی به تمامی از این واقعیت متأثر شد.؟ (2)

2. طرح موضوعات ملموس برای اعراب

برخی چنین اشکال کرده اند که قرآن مطابق با حقایق عینی آن روز، از شتر و چهارپایان و نیز استفاده از پشم و پوست و محرک آنها صحبت کرده؛ (3) اما سخنی از وسایل نقلیه امروزی، وسایل الکترونیک و تولیدات مصنوعی از فراورده های نفتی به میان نیاورده است.

ص: 200

1- ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ص 6-10.

2- ر.ک: همان، ص 26 و 43.

3- نحل: 80

در پاسخ باید گفت این امور اختصاصی به فرهنگ آن روز ندارد و هنوز هم مورد استفاده بسیاری از مردم است. بر فرض روزی بیاید که دیگر کسی از چهارپایان... استفاده نکند، باز هم نمی توان اشکالی به قرآن وارد کرد؛ زیرا قرآن در کنار ذکر نعمت های خاص، در بیانی کلی به همه نعمتهای الهی در همه زمان ها اشاره کرده است؛ مثلاً در سوره نحل، بعد از چهار آیه در توصیف چهارپایان و فواید آن، آمده است: (وَ يَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (1) این عبارت هم اخبار از غیب است به این معنا که آیندگان از نعمت هایی برخوردار خواهند شد که مردم آن زمان اطلاعی از آن نداشتند و هم تمام وسایلی را که بشر تا روز قیامت به آن دسترسی پیدا می کند، شامل می شود. این آیه همیشه زنده است و حتی به انسان مدرن هم این نکته را گوشزد می کند که خداوند برای آیندگان نعمت هایی خواهد آفرید که او نمی داند. تذکر نعمت هایی که ملموس و در دسترس مخاطب است، در کنار اشاره کلی به غیر آن، ضروری به کمال قرآن نمی رساند و به معنای تأثیر پذیری پیام قرآن از فرهنگ زمانه نیست. کسی هم از یک کتاب هدایت انتظار ندارد که همه نعمت ها را تا روز قیامت متذکر شود.

3. ذکر اسامی خاصی چون ابولهب، لات، عزی و...

اشاره

اینکه اگر ابولهب یا لات و عزی نبودند یا اگر جنگ حنین در منطقه دیگری واقع می شد، کلمه ابولهب، لات، عزی و حنین در قرآن نمی آمد، مورد قبول است، اما این مسئله مشکلی ایجاد نمی کند. از این شرطی های کاذب المقدم می توان صدها مثال آورد که هیچ کدام برای قرآن نقص محسوب نمی شود.

بسیاری از این امور، در صورت وقوع، ضروری به پیام های کلی اسلام نمی زند؛ چون این امور ظرف بیان پیام الهی اند، نه سبب و علت. اگر ظرف

ص: 201

زمانی و مکانی پیامبر صلی الله علیه و آله و نزول قرآن تغییر می کرد، باز همین پیام ها و همین احکام با تمام جزئیات در ظرف دیگری بیان می شد؛ یعنی ظرف تغییر می کرد نه مضمون.

قرآن بسان آب گوارایی است برای سیراب کردن جان های تشنه و فطرت های آماده؛ چه به زبان عربی باشد، چه زبان دیگری، و خواه پیامش را در قالب واقعه بدر و احد و حنین بیان کند یا همان پیام ها را با حفظ جزئیات در قالب های دیگر بیان نماید.

از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «لَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أَوْلِيَاكَ الْقَوْمِ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَ لَكِنَّ الْقُرْآنَ يُجْرَى أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (1) اگر با مرگ قومی که آیه ای در شأن او نازل شده آیه هم بمیرد، دیگر چیزی از قرآن باقی نمی ماند؛ ولی قرآن مادام که آسمان ها و زمین پابرجاست، هم چون روز اولش زنده و باقی خواهد بود.

بنابراین در تبیین گزاره ای ادعا شده می توان به موارد زیر اشاره کرد:

1.3. تجرید حوادث از خصوصیات و جزئیات

قرآن تا آنجا که امکان داشته در نقل حوادث و رویدادها، آنها را از خصوصیات و جزئیات تجرید نموده و به پیام اصلی آنها پرداخته است؛ به همین خاطر می بینیم که اسمی از ابوسفیان، عایشه، ابوجهل و... نمی آورد، با آنکه حوادث زیادی پیرامون آنها رخ داده است. ذکر نام امثال ابولهب نیز شاید تذکر به این نکته باشد که ایمان و توحید بر هر نسب و سببی، مقدم است و هر چه و هر که در مقابل آن قرار بگیرد، از ارزش و احترام می افتد.

2.3. قرآن امری متقدم بر حوادث

اینکه قرآن به زبان عربی است یا بعضی از آیات آن، با فرهنگ عربی تناسب

ص: 202

1- محمد رضا حکیمی، الحیاة، ج 2، ص 149.

دارد، ملازمه ای با تاریخ مندی قرآن و تأثر آن از فرهنگ زمانه ندارد؛ زیرا اگر قرآن را امری موجود در لوح محفوظ و کتاب مکنون الهی بدانیم که پس از طی مراحل، از حقیقت محمدیه بر وجود مادی پیامبر نازل شده، در آن صورت، قرآن، ناظر به مخاطبان عرب و فرهنگ آنان خواهد بود، نه متأثر از آن.

شرط تأثیر، تقدم وجودی مؤثر است؛ در حالی که اصل و اساس قرآن، امری مافوق زمان و مکان و موجود در لوح محفوظ بوده است. بنابراین، همه حوادث روزگار، متأخر از قرآن و چینه معانی و الفاظ آن است.

طبق این نظر، نه محتوای قرآن تاریخی است و نه متن و الفاظ آن؛ و همان خدایی که معانی را خلق کرد، الفاظ را نیز خلق کرد و به پیامبر رساند؛ همان گونه که به واسطه درخت با موسی تکلم می کرد، باهر واسطه که می خواست، با پیامبر اسلام نیز سخن می گفت. سخن گفتن خدا و شنیدن صدای او، هیچ ملازمه ای با چشم و گوش و زبان مادی ندارد؛ همان گونه که در رؤیا بسیاری از امور را می بینیم و می شنویم بدون اینکه صدا و چشم و گوش مادی دخالتی داشته باشند.

3.3. بی سرانجامی اعتماد به گزاره های شرطی

استناد و اعتماد به همه گزاره های شرطی، اعم از صادق و کاذب، چیزی از قرآن باقی نمی گذارد؛ زیرا انتها و نقطه پایانی برای آن متصور نیست. همه چیز را می توان به نحوی مرتبط با زمان و مکان دانست. بر همین اساس شاهد هستیم که برخی مدعیان تاریخ مندی می گویند: «انتخاب شدن ابوبکر و عمر و عثمان به خلافت، به حکومت رسیدن علی علیه السلام، به حکومت نرسیدن دیگر امامان شیعه علیهم السلام و غیبت امام دوازدهم عجل الله تعالی فرجه الشریف، تصادفی اند و لذا همه اجزای اسلام تاریخی اند؛ نه اجزای اسلام عقیدتی، و ایمان به اسلام عقیدتی تعلق می گیرد، نه اسلام تاریخی»⁽¹⁾

ص: 203

1- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 75.

این درست مثل این است که شخصی ادعا کند اگر پیامبران پیشین نبودند، خبری از داستان های آن ها که حجم عظیمی از قرآن را تشکیل می دهد، نبود؛ اگر انسان ها قدرت گفتاری و کلامی نداشتند، واجبات مشتمل بر گفتار، مثل نماز بر آنان تکلیف نمی شد؛ اگر کعبه، عرفات، مشعر، مناو مسعی و... موجود نبود، حج و عمره تشریح نمی شد؛ اگر شخص پیامبر صلی الله علیه و آله و جبرئیل امین نبودند، اصلاً چنین وحی ای با این مشخصات صورت نمی گرفت و... زیرا در همه این موارد، طبق مرام قائلین تاریخ مندی قرآن، می توان رد پایی از تأثیر عوامل زمانی یا مکانی را در وحی یافت. این جز چشم بستن بر واقعیات و حقایق قرآنی و قدم برداشتن در تاریکی و چه دستاوردی خواهد داشت؟ این است که سرانجام، یکی دم از معنویت رها شده از دین می زند (1) و دیگری، مولوی را پیامبر و مثنوی را هم ردیف قرآن معرفی می کند. (2)

علاوه بر اشکالات فوق، توجه به چند نکته، راه تمسک به شرطی های کاذب را سد می کند:

الف) در عالم ممکنات هیچ امری تا واجب بالغیر نباشد، به صحنه وجود نمی آید و تا ممتنع بالغیر نباشد، در عدم نمی ماند. و چون عالم، عالم علل و معلول و عالم اسباب و مسببات است، تغییر در یک حلقه از این علل یا معلولات، تغییر در کل جهان را به دنبال دارد. در نتیجه، فرض شرطی کاذب المقدم به معنای فرض جهانی کاملاً متفاوت با جهان فعلی است و روشن است که نمی توان پیش بینی کرد که جهان دیگر چگونه می بود. بر فرض اثبات پذیری، چنین تلازمی سودمند نیست؛ زیرا صرفاً یک فرض

ص: 204

1- ر. ک. محمد مجتهد شبستری، روشنفکران دیندار، اری، روشنفکر دینی، نه، هفته نامه شهروند امروز، شماره 48.

2- ر. ک. عبدالکریم سروش، پیامبر عشق، فصلنامه مدرسه، ش 6.

ذهنی است که هیچ پیامد عینی ندارد. چنین شرطیه ای هرگز به وقوع نپیوسته و نخواهد پیوست. (1)

کسی که مدعی است: «اگر من دو قرن پیش به دنیا آمده بودم شرایط فعلی را درک نمی کردم»، غافل است از اینکه اگر دو قرن پیش متولد می شد، دیگر او نبود؛ چون او کسی است که در تاریخ خاص، در عصر خاص، از پدر و مادر خاص، با اجدادی خاص، در محیطی خاص، با پیشینه ای خاص، از سلسله علل و معلولات خاص، متولد شده و زندگی می کند که برداشتن یکی از حلقات، تمام سلسله را به هم می ریزد.

اگر پیامبر صلی الله علیه و آله در آن دوران خاص یا در سرزمینی غیر از حجاز متولد می شد، دیگر این پیامبر نبود و هیچ کس نمی داند چه می شد. زیرا جابجایی یکی از مهره های عالم، مساوی با درهم ریختن کل جهان و ایجاد جهانی جدید و ناشناخته است.

ب) به اعتقاد صحیح، آنچه واقع شده نه تنها ضروری الوقوع است، بلکه بهترین هم هست. مفاد قاعده «نظام احسن» که از زمان شیخ مفید رحمه الله تا کنون مورد تصدیق قرار گرفته این است که چون خداوند، علم مطلق، قدرت مطلق و فیض مطلق است، در خلق نظام مادی و کل نظام ممکنات، بهترین ممکن را به فعلیت وجود می رساند. در غیر این صورت، یا علم او مطلق نیست یا علم مطلق دارد ولی قدرت مطلق ندارد یا هر دو را دارد ولی در جود و بخشش دچار نقص است، این حالت در مورد غیر خدا صادق است، اما درباره ذات خداوند صادق نمی کند.

ناگفته نماند که حوادث تکوینی عالم نیز توسط خداوند چیده می شوند؛ بنابراین کارگزار و گرداننده عالم تکوین و تشریح، خود اوست؛ حتی حوادث

ص: 205

23 سال پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله را هم خود او با همین چینش مرتب نموده تا زمینه نزول دین خاتم فراهم آید. با این استدلال، استحاله وقوعی شرطی کاذب المقدم و مرجوح بودن هر فرضی غیر از آن چه واقع شده است، معلوم می شود.

4. تاریخ مندی پاداش های اخروی در قرآن

اشاره

برخی ادعا کرده اند که در دین یک سری احکام لوکال وجود دارد که به مقطع، مکان، زمان و اوضاع خاصی بستگی دارد و یکسری احکام گلوبال وجود دارد که جهانی و همیشگی است. مثلاً ذکر حورالعین و زنان درشت چشم در قرآن به خاطر نزول آن در سرزمین عرب بوده است و اگر قرآن در ژاپن نازل می شد، وعده زنان ریز چشم می داد. (1)

یا اینکه گفته اند «سخن از حوریان سیه چشم و سکونت آنها در خیمه ها، باغ هایی که چشمه ساران لابلائی آن جاری است، ذکر میوه های گرمسیری منطقه حجاز و... متأثر از فرهنگ اعراب حجاز و علاقه آنها به این امور است.» (2)

پاسخ به این شبهه با بیان نکات زیر، روشن می شود:

4.1. عدم ملازمه این بحث با تاریخ مندی قرآن

امور مذکور در نظر کسانی که مخاطب مستقیم این آیات بوده اند، دارای اهمیت بوده و علاقه و اشتیاق زیادی به آن داشته اند؛ چنانکه هر سرزمینی برای خود، غذاها و نوشیدنی ها و پوشیدنی های خاصی دارد که مطابق ذوق و سلیقه همان سرزمین است. قرآن در واقع می خواهد به انسان بفهماند که در بهشت، برای هر قومی، آن چه بخواهد و ذوق و سلیقه اش بپسندد، فراهم است؛ نه آنکه نعمت ها برای همه یکنواخت و مشابه باشد. (3)

ص: 206

1- مصطفی ملکیان، عقلانیت، دین، نواندیشی، ص 62-63 و مشتاقی و مهجوری، ص 401.

2- عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص 55-56.

3- صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج 7، ص 47.

اینکه قرآن در ذکر نعمت های الهی، چه در دنیا و چه در بهشت، بیشتر چیزهایی را نام برده که مورد استفاده یا علاقه اعراب بوده، حسن یک خطاب شفاهی است که هنگام ورود به جزئیات مسائل، به اموری پردازد که برای مخاطبان مستقیم، ملموس باشد و این غیر از سخن گفتن به مذاق قوم است که چه بسا در آن، خطا و اشتباه رسوخ یافته باشد.

2.4. وجود پاداش های عام در قرآن

قرآن پیام های کلی و مهمی نیز دارد که هیچ ارتباطی به زمان، مکان یا انسان های خاص ندارد. مثلا درباره نعمت های بهشتی فرموده است:

- هر آن چه انسان به آن اشتها پیدا کند، با چشمانش از دیدن آن لذت ببرد، برایش فراهم خواهد شد: «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (1)

- هر آن چه انسان اراده کند یا درخواست دهد تا ابد برای او آماده است: «لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ فِيهَا» (2) «وَلَهُمْ مَا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (3) «لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ» (4) «لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدْعُونَ» (5)

«لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ» (6) «وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ» (7)

- انواع میوه ها در اختیار انسانهاست: «(» وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ (8)

ص: 207

1- زخرف: 71

2- نحل: 31 و فرقان: 16.

3- ق: 35.

4- شوری: 22.

5- یس: 57.

6- فصلت: 31.

7- انبیاء: 102.

8- محمد: 15.

«يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمَنِينَ» (1) «وَفَوَاكِهَ مِمَّا يَشْتَهُونَ» (2) «وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ» (3)

- هر نوع گوشتی که اشتها کند، برایش فراهم خواهد شد: «وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ» (4) «وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ» (5)

- سایه و میوه درختان بهشت دائمی است: «كُلُّهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» (6)

قرآن با وجود همه این توصیفات عام، فرموده است: «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (7)؛ کسی به عظمت آنچه برای بهشتیان مخفی داشته شده است، پی نمی برد.

3.4. عدم اختصاص پاداش ها به قوم خاص

پذیرش مختص بودن وعده های قرآن به مردم عرب، با توجه به اوصاف عامی که در قرآن برای آن نعمت ها ذکر شده است، بسیار مشکل می نماید؛ زیرا اثبات اینکه مردم سایر فرهنگ ها علاقه ای به موارد ذکر شده در قرآن ندارند، مشکل است. کدام فرهنگ است که از باغ، چشمه سار، سایه دائمی درختها، موسیقی دلنواز باد بر برگ های درختان و انواع وسایل آسایش روحی و جسمی لذت نبرد؟ کیست که از همنشینی کسی که همه عشق و محبتش را ارزانی همنشین و همسر خود کرده است و نگاهی به دیگران ندارد (حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ) و نارپستان و همسان و جفت اوست (و)

ص: 208

1- دخان: 55.

2- مرسلات: 42.

3- واقعة: 20.

4- طور: 22.

5- واقعة: 21.

6- رعد: 35.

7- سجده: 17.

كَوَاعِبَ أَتْرَابًا» و دارای نشاط و طراوت و بکارت دائمی است آرامش نگیرد و در طلب او نباشد؟ تجربه امروز بشری هم مؤید این مطلب است.

واقعیت ها نشان می دهد که امروزه بر سر تصاحب قطعه ای از همین باغ های دنیوی چه مشاجرات و درگیری های سختی که به وقوع نمی پیوندد و نفس سیری ناپذیر و تنوع طلب انسان برای اغوای جنس مخالف چه حیلت هایی که به کار نمی گیرد؛ حال چگونه ممکن است به باغی که وسعت آن به اندازه زمین و آسمان است «وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ» (1) و خوردنی ها و سایه آن دائمی است، «أَكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» (2) رغبت نکنند؟ کیست که از آتش فوار و سوزان جهنم نترسد و سوختن در آن برای او ناخوشایند نباشد؟!

طبق تحقیقات به عمل آمده، خصوصیات غذایی و طبی میوه هایی که در قرآن آمده، در کمتر میوه ای وجود دارد. بسیاری از آن ها مجمع ویتامین های مختلف و مورد علاقه مردم سراسر دنیا هستند. (3)

4.4. تناقض درونی این شبهه

حتی اگر هیچ یک از پاسخ هایی داده شده پذیرفته نشود، باز استدلال قائلین به تاریخ مندی خالی از اشکال نیست؛ زیرا نتیجه سخن آنان بر فرض صحت، این است که این وعده های قرآنی، فراخور و مخصوص اعراب حجاز است و این غیر از نتیجه ای است که آنان بر احکام و آموزه های تاریخی بار می کنند؛ ادعای آنها این بود که این امور، موقت و دوره ای است و باید از متن دین کنار گذاشته شوند و معلوم نیست حتی مخاطب مستقیم قرآن به این وعده ها برسد، زیرا تحت تأثیر فرهنگ زمانه بیان شده اند؛ اما در این جا، نتیجه بحث این شد که این وعده ها مخصوص قوم عرب و اقوام مشابه آنها در شیوه زندگی و فرهنگ است.

ص: 209

1- آل عمران: 133.

2- رعد: 35.

3- ر.ک: غدیری، الاعجاز العلمی لمفاهیم القرآن الکریم، ص 386-450.

برخی افراد چون ابوزید می گویند: «از جمله آیاتی که زمان آن ها به سر آمده، آیات مربوط به سحر و جن و شیطان است. سحر و جن و شیطان، واژه های متعلق به ساختارهای ذهنی مرحله معینی از سیر تکاملی ادراک بشری می باشد... به همین دلیل است که آیات مربوط به سحر، تنها در سیاق متن تاریخی آمده و به نظر قرآن حکم آن تحریم است.»⁽¹⁾

او در جای دیگری گفته است: «پدیده وحی، مبنایی عمیق و محکم در فرهنگ عرب دارد و آن عبارت است از امکان ارتباط انسان با فرشتگان و شیاطین و جن و موجودات عوالم دیگر.»⁽²⁾

او که عرش و کرسی و پادشاهی خداوند را از عناصر فرهنگی عصر نزول می داند؛ این معارف عظیم الهی و آسمانی را امری زمینی و بشری و جزء فرهنگ جاهلی عصر نزول، شمرده است.⁽³⁾

در رد و نقد این دیدگاه به موارد زیر اشاره می شود:

1. عدم صلاحیت علم تجربی برای اثبات یا نفی امور ماورایی

آیا در علم جدید، دلیل متقنی بر انکار جن و شیطان و...، اقامه شده و آیا اصلاً اثبات کا انکار آن با یافته های علوم تجربی ممکن است؟ آیا هر آن چه را علوم روز نتواند اثبات کند باید خرافه و وهم دانست؟

2. لزوم بیان حقایق

آیا اگر حقایقی که مربوط به عالم معنا و دارای واقعیت است، مورد پذیرش یک فرهنگ بوده و آن فرهنگ آن را قبول کرده باشد، باید مسکوت بماند؟ آیا اگر از آن واقعیت، حرفی زده شود، مساوی با تأثر از آن فرهنگ خواهد بود؟

ص: 210

1- ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ص 211-212 و معنای متن، ص 79-80

2- همو، معنای متن، ص 91

3- همو، نقد الخطاب الدینی، ص 207.

3. خلط مباحث وجودشناختی با مباحث زبان شناختی

در کلمات مدعیان تاریخ مندی، بین مباحث انتولوژیک (وجودشناختی) و مباحث لینگویستیک (زبان شناختی) خلط و اشتباه رخ داده است. بحث از هستی شناسی جن و سحر و شیطان غیر از بحث های زبانی است و اشتباه در مباحث زبانی، لزوماً به اشتباه در مباحث وجودی، منجر نمی شود. این مباحث از مباحث هستی شناختی و مربوط به حوزه فلسفه و مباحث عقلی و نقلی است و نمی توان با بررسی معنای لغوی یا مراد استعمالی این واژه ها در زبان عرب، آنها را نفی یا اثبات کرد. به عبارت دیگر، نمی توان از یک بحث زبان شناختی نتیجه انتولوژیک گرفت.

ابوزید بر این باور است که جن، کرسی و ... از کلمات رایج در زبان و فرهنگ عرب جاهلی بوده که به مرور زمان، موهوم بودن آن واضح شده است؛ پس آن چه در قرآن به کار رفته نیز از همین سنخ است و این امور وجود خارجی ندارند.

پاسخ این ادعا آن است که بر فرض، تمام آنچه در زبان و فرهنگ عرب آمده، باطل و موهوم است، اما چیزی و رای خودش را اثبات یا نفی نمی کند و ارتباط سیستماتیک با بحث وجودشناسی ندارد. آشکار شدن اشتباه در استناد پاره ای از امور به جن یا سحر، هرگز مساوی با اشتباه در اصل اعتقاد به وجود حقیقی جن و سحر نیست؛ زیرا نه دلیل عقلی بر محال بودن وجود آنها اقامه شده است، به دلیل نقلی بر انکار وجود آنها.

4. خروج لوازم معنا از معنای لفظی

آیا قرآن از ذکر چیزی که در فرهنگ جاهلی رایج بوده، همان معنایی را اراده کرده است که در آن فرهنگ از آن اراده می شد؟ اساساً آیا لوازم یک معنا، جزء معنا و داخل در «موضوع له» الفاظ است؟ به عنوان مثال، آیا معنای لفظ «آب» در زمانی که انسان ترکیبات و عناصر تشکیل دهنده آن را نمی دانست

با زمانی که به آن‌ها پی برد متفاوت شد، یا اینکه کشف جدید، یک معرفت جدید نسبت به آب است که به آگاهی‌های انسان افزوده شده، بدون آنکه معنای آب تغییر کرده باشد؟ بنابراین، لوازم یک معنا داخل در معنا نیست تا هر کس آن لفظ را به کار برد تمام آن لوازم را هم اراده کرده باشد. قرآن از این الفاظ، معنایی بدون التزام به همه لوازم آن که در جامعه عرب رایج بوده، اراده کرده است و پیامبر صلی الله علیه و آله و عترت طاهرین هم موظف به تبیین این معارف و بیان مراد از آنها شده‌اند. آنان به این وظیفه خود به خوبی عمل کرده‌اند و از معانی جن و لوح و قلم و عرش و کرسی، به فراخور ظرفیت‌های متفاوت مخاطبین پرده برداشته‌اند.

چنانکه گذشت، این موضوع، منافی با تبیین بودن قرآن نیست؛ زیرا لزومی ندارد فهم معانی کل قرآن برای همه ابناء بشر به نحو مستقل و بدون رجوع به اهل ذکر، واضح و امکان پذیر باشد. همچنین، این سخن منافاتی با اینکه قرآن «عربی مبین» است ندارد؛ زیرا اولاً همین که قرآن راه و مرجع آموختن معانی آیات را تبیین نموده است، کفایت می‌کند و ثانیاً همان گونه که برخی از مفسرین گفته‌اند (1) «عربی مبین» به این معناست که در قرآن از عربی غیر مبین، مثل لهجه‌های محلی و بخشی استفاده نشده؛ بلکه با عربی فصیح که برای همه لهجه‌ها قابل فهم است، نازل شده است.

5. قرآن عاری از خرافات جاهلی

در هیچ کجای قرآن شاهی بر پذیرش توهمات و خرافات رایج در عصر نزول وجود ندارد؛ بلکه برخی از توهمات آنها را به صراحت رد کرده است؛ مثلاً اعتقاد به مصاهره خدا با جنیان (2) یا اعتقاد به سلطنت و الوهیت و

ص: 212

1- محمدهادی معرفت، معرفت قرآنی، ج 5، ص 45.

2- ر.ک: صافات: 158.

در نتیجه پرستش آن‌ها (1) را نپذیرفته و آنگاه دیدگاه خود را فارغ از باورهای مردم بیان داشته و خصوصیات مختلفی را برای جنیان مطرح کرده که تا به امروز هیچ یک از آنها ابطال نشده است؛ از جمله: تصریح بر وجود آنها، (2) قدم خلقت آنها بر خلقت انسان، (3) آفریده شدن آنها از آتش، (4) مرگ و بعث و حشر داشتن آنها، (5) قدرت آن‌ها بر حرکات سریع و اعمال شاق، (6) مکلف بودن آنها به تکالیف الهی، (7) وجود جنیان کافر و جنیان مسلمان، (8) آثار خیر و شر آنان در زندگی مادی و معنوی انسان. (9)

با رجوع به متون تاریخی و ادبی عرب به برخی از اعتقادات اعراب جاهلی درباره جن بر می‌خوریم که در قرآن اثری از آنها نیست.

اعراب جاهلی معتقد بودند که جنیان در وادی‌های مهجور و دوردست زندگی می‌کنند و هر قومی را خداوند هلاک می‌کند، آنها ساکن منازلشان می‌شوند و از ورود دیگران به آنجا جلوگیری می‌کنند. جنیان در تصور جاهلی، مرکب و سواری خود را از حیوانات صحرا مثل شتر مرغ، آهو، موش دوپا، خارپشت، مار و عقرب انتخاب می‌کردند در عین حال، موجوداتی ترسناک با پاهای بسیار بلند بودند.

در نظر اعراب جاهلی، بعضی از اماکنی که جن ساکن آن است، پر از رزق و روزی و از حاصلخیزترین و پر درخت‌ترین سرزمین‌هاست، و اگر

ص: 213

1- ر.ک: انعام: 100، سبأ: 41.

2- الرحمن: 15 و ذاریات: 56.

3- بقره: 34.

4- حجر: 27.

5- احقاف: 18 و جن: 6.

6- نمل: 39-40.

7- ذاریات: 56.

8- جن: 16.

9- ناس: 6-4.

افرادی که در نزدیکی آنها سکونت دارند با آنها دشمنی نکنند، از این نعمت‌ها بهره‌مند می‌شوند. (1)

در مورد سحر نیز قرآن فی الجمله تأثیر آن را پذیرفته، ولی به جزئیات، حدود، کیفیت و شرایط آن اشاره نکرده است. (2) آشکار شدن تلقیات اشتباه گذشتگان درباره جن، صرفاً دلیل بر اشتباه آنان است، نه دلیل انکار اصل وجود جن یا اشتباه در استناد هر امری به آن. (3)

6. تشکیک در صدق‌پذیری معرفتی سایر گزاره‌های قرآنی

لازمه این دیدگاه، تشکیک در صدق‌پذیری معرفتی قرآن در همه ابواب آن است و تمسک به قرآن را در همه موضوعات دینی، حتی عبادات زیر سؤال می‌برد؛ زیرا دلیلی وجود ندارد که فقط برخی آیات و موضوعات قرآنی از فرهنگ زمانه تأثیر پذیرفته باشند. همچنین اگر یقین به خطای پیامبر پیدا کنیم، بلکه احتمال آن را بدهیم، کل قرآن و سنت از حجیت ساقط می‌شوند و برای سنجش آنها، مانند سایر متون بشری، باید به عقل رجوع کرد. آیا اومانیسیم غربی که عقل را جانشین وحی می‌داند، ادعایی غیر از این دارد؟

7. تأثیرپذیری از نگرش مادی

این دیدگاه از نگرش صرفاً مادی و تجربی تأثیر پذیرفته است که در تبیین مراتب هستی، مجرد را از مادی تمییز نمی‌دهد و همه چیز را زمینی می‌بیند؛ چنانکه ابوزید خود می‌گوید: «بدون تردید، مدیون امین خولی و همه نویسندگان هرمنوتیک و برخی کتاب‌های مارکسیستی ام... هیچ تردیدی ندارم که در من، تأثرات مارکسیستی، پدیدارشناختی و غیر آن فراوان است.» (4)

ص: 214

1- برای مطالعه بیشتر، ر.ک: زیتونی، الجن و احوالهم فی الشعر الجاهلی

2- بقره: 102.

3- ر.ک: محمد حسین طباطبایی، المیزان، ج 20، ص 39 و محمد هادی معرفت، شبهات و ردود، ص 187.

4- ابوزید، معنای متن، ص 508.

این در حالی است که عوالم غیر مادی، قوانین خاص خود را دارند و عقل، بدون راهنمایان الهی، یارای نظریه پردازی در آن حوزه را ندارد. آن عالم، تحت معاینات و آزمایش های طبیعی، قرار نمی گیرد و هرگز عاقلانه نیست که انسان امری را که بر آن اشراف نیافته و از چند و چون آن بی خبر است، رد یا اثبات کند.

8. تناقض درونی شبهه

ابوزید می نویسد:

ارتباط دو پدیده شعر و کهانت با جن در اندیشه و نگرش عربی و اعتقاد عرب ها به امکان ارتباط بشر با جن، مبنای فرهنگی وحی در این زمینه است. اگر فرهنگ عرب پیش از ظهور اسلام را از چنین باورها و تصوراتی خالی بدانیم، نمی توانیم پدیده وحی را از نظر فرهنگی فهم و درک کنیم. اگر چنین باورهایی ریشه در نگرش و اندیشه عرب آن روز نداشت، چگونه عرب می توانست نزول فرشته ای از آسمان را بر هم نوع خودش بپذیرد.

الف) هر انسان منصف و اهل وقتی متوجه می شود که ایشان هیچ دلیلی بر این حرف سست ندارد؛ بلکه این حرف فقط به گمان و حدس اشتباه مستند است. تاریخ گواه آن است که بیشترین تقابل با پیامبر و توطئه چینی علیه آن حضرت، از سوی همین اعراب جاهلی و معتقد به جن و سحر صورت گرفت؛ تا جایی که خود حضرت فرمود: «هیچ کس به اندازه من مورد اذیت واقع نشد.»⁽¹⁾

ب) لازمه گفتار ایشان این است که افرادی که هیچ وقت اعتقادی به جن و سحر و جادو نداشته و ندارند، لزوما نبوت و وحی را نمی پذیرند. آیا اینان لزوما منکر وحی اند؟

ص: 215

1- سنن ابن ماجه، ج 1، ص 54.

ج) آن چه باعث پذیرش اسلام از سوی مؤمنان شده، موافقت آموزه های آن با فطرت های پاک و طیب است و به همین خاطر، دین حنیف در هر سرزمینی وارد شده، عده ای را به سوی خود کشیده است. در حالی که اگر گفته ابوزید صحت داشت، ممکن نبود اسلام با قرآن و سنت تاریخ مند - به تصور ابوزید - در دنیای مدرن امروز، مورد پذیرش و استقبال گسترده واقع شود.

اگر قرآن متأثر از فرهنگ عرب و بسیاری از آموزه های آن بود، چگونه پیامبر صلی الله علیه و آله همه مردم را به اسلام دعوت می کرد و از سوی بسیاری از مردم غیر عرب که آداب و رسوم و فرهنگی بسیار متفاوت داشتند، مورد استقبال واقع می شد؟

ص: 216

اشاره

برخی مدعیان تاریخ مندی، آیات مرتبط با حقوق زنان یا احکام جزایی اسلام را نیز تاریخ مند می دانند و معتقدند مثلاً در مورد حقوق زنان، بیش از آنچه پیامبر صلی الله علیه و آله مطرح کرد، امکان طرح وجود نداشت چون از نظر عرب جاهلی، زن هیچ حق مالکیتی نداشت، قرآن او را مالک ارث به اندازه نصف سهم مرد دانست؛ اما در زمان ما این جهت گیری باید ادامه یابد تا به تساوی برسد و پذیرفته نیست که اجتهاد در همان حدودی بماند که وحی در آن مانده بود. در غیر این صورت، ادعای صلاحیت دین برای همه زمان ها و مکان ها، ادعایی باطل می نماید.⁽¹⁾

1. گفته ای بدون دلیل

این گفته دلیلی ندارد و صرف گمانه زنی و احتمال است و امکان طرح ادعایی در مقابل آن نیز ممکن است؛ مثلاً می توان گفت از پیامدهای یک انقلاب، زیاده روی در پاره ای از مسائل، از جمله جعل حق ارث برای زنان است تا حداقل آن، مورد پذیرش عموم واقع شود. چه فرقی بین این ادعا و ادعای ابوزید در سستی و بی مبنایی وجود دارد؟!

2. تفکیک ناموجه

همان دیدگاه ابوزید را می توان در مورد عبادات هم مطرح کرد و گفت چون پیامبر صلی الله علیه و آله با مردمانی که سابقاً بت پرست بوده اند، مواجه بوده، نمازهای محدودی را واجب کرد که هر کدام رکعات محدودی داشت؛ چون زمینه پذیرش بیشتر از آن نبود. اما اکنون که جامعه از بت پرستی نجات یافته است، باید بر آن ها افزود؛ چون امکان پذیرش آن وجود دارد.

ص: 217

1- ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص 169.

یا در مقابل می توان ادعا کرد که نماز و روزه برای دور کردن مردم آن زمان از پرستش بت ها بوده است و امروز که دیگر کسی بت نمی پرستد به این مقدار نماز یا روزه احتیاج نیست و باید آن را حذف کرد! آیا این امور جز رجم به غیب و ظن و گمان است؟ جناب ابوزید چه پاسخی برای این ادعاها دارد؟ (1)

3. حقوق مساوی، نه حقوق مشابه

توجه به نظام خانواده در اسلام و تفاوت های فیزیکی و روحی زن و مرد می تواند بسیاری از اشکالات را برطرف کند. جنسیت برتری نمی آورد، اما موجب اختلاف و امتیاز می شود. مگر زن و مرد در تمام ابعاد جسمی و روحی مشابه اند تا از وظایف و حقوق مشابه هم برخوردار باشند؟ بالطبع این مادر است که وظیفه سنگین حاملگی و شیردادن و سرپرستی کودک را با طیب خاطر انجام می دهد؛ کاری که به هیچ وجه از مردان ساخته نیست. در عوض، نفقه زن و فرزندان بر مردان واجب است. نفقه و مهریه، جهاد نظامی و لزوم حفظ صفا و صمیمیت و ایجاد کانون محبت برای تربیت نسل فرهیخته و فارغ از مشکلات روانی نیز از جمله وظایفی است که شرع انور بر مردان واجب کرده است.

سؤال این است که چرا همفکران ابوزید این احکام مهم مردان را نادیده گرفته و اینها را نیز تاریخ مند و تابع شرایط آن روز ندانسته اند و در دفاع از حقوق مردان قلم نمی زنند؟ آیا این برخورد سلیقه ای با احکام الهی نیست؟

اما درباره اختلاف حقوق زنان و مردان در اسلام باید گفت، از منظر اسلامی برابری زنان و مردان بی معناست؛ این بدان معنا می ماند که کسی از برابری گل رز و گل یاسمن بگوید. هر گلی رنگ، بو و زیبایی مخصوص به

ص: 218

1- ر.ک: مرتضی حسینی شاهرودی، نقد گمانه های دکتر نصر حامد ابوزید، با اندک تصرف.

خود را دارد، هر کدام اوصاف و ویژگی های خود را دارند. همان گونه که زنان با مردان برابر نیستند، مردان هم با زنان برابر نیستند و هر کدام ویژگی های خاص خود را دارند. در اسلام نقش زن و مرد در جامعه نه نقش های رقیب بلکه مکمل هم است؛ هر یک بر حسب ساخت و سرشت خود وظایف و تکالیف معینی دارد که شریعت اسلام با در نظر گرفتن همین اختلاف طبایع برای آنها مقرر نموده است. (1)

روایات فراوانی نیز در این مورد آمده است. مثلاً امام رضا علیه السلام در بیان علت نصف بودن ارث زنان نسبت به مردان فرموده اند:

زنان هنگام ازدواج، اموالی را تصاحب می کنند، در حالی که مردان باید اموالی را به همسرانشان بدهند. علت دیگر این است که مخارج زنان به عهده مردان است؛ در حالی که بر زنان لازم نیست مخارج مردان را بدهند، حتی اگر احتیاج داشته باشند و همین است معنای قول خداوند متعال که فرموده: مردان سرپرست زنان اند به خاطر آن چه خدا برخی را بر برخی دیگر برتری داده است و به خاطر اینکه مردان اموالشان را خرج آنان می کنند. (2)

در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز علت تفاوت ارث زن و مرد، وجوب مهریه و نفقه بر مردان ذکر شده است. (3)

معلوم می شود اسلام در مجموع توجه به نیازها را رعایت نموده است؛ اما قائل به حقوق مشابه نیست. زیرا حقوق مشابه، که همان تساوی در تمام جزئیات است، در بسیاری از موارد، مخالف طبع و نیازهای زن و مرد است، و از این رو، خلاف عدالت محسوب می شود. چنانکه آب دادن یکنواخت و یکسان به دو درخت یا گل با نیازهای متفاوت، ظلم و خلاف عدالت است.

ص: 219

1- سید حسین نصر، آرمان ها و واقعیت های اسلام، ص 153-154.

2- صدوق، علل الشرایع، ج 3، ص 570.

3- همان

در واقع این روایات به نحوی ما را به این نکته توجه می دهند که آن چه مرد از ارث بر می دارد، برای شخص او نیست؛ بلکه باید آن را خرج همسر و فرزندان و سایر افراد واجب النفقه کند. سهم مرد، سهم همه این افراد است؛ در حالی که سهم زن به شخص او اختصاص دارد و علاوه بر سهم خود، از سهم مرد هم استفاده می کند. (1)

4. رسوایی نظریه های مخالفان

نتیجه اجرای حقوق مشابه مساوی زن و مرد را در جهان مدرن می بینیم؛ چراکه جامعه دچار خبط و فساد شده، نسلی بی هدف و افسار گسیخته بروز کرده، کانون خانواده ها از هم پاشیده، اعتماد به هم نوع متزلزل شده تا جایی که انسان ها برای تسکین و آرامش خود از جامعه می گریزند و به همنشینی با حیوانات سرگرم شده اند. در یک کلام، دنیای مدرن، حقوق زن و مرد را پایمال کرده است.

کشورهای مدرن و پیشرفته ای مثل ژاپن، آلمان، روسیه، ایتالیا و... که بازار کار و مشاغل مردانه را در اختیار زنان گذاشتند، هم اکنون به کشورهایی با جمعیت سالمند تبدیل شده اند. زنان در این کشورها به خاطر حفظ کار خود و تأمین معاش، کمتر به فرزندآوری تمایل دارند؛ زیرا دوران سخت حاملگی، زایمان، شیر دادن و بزرگ کردن فرزندان یعنی از کار اقتصادی محروم شدن و شغل دائمی خود را از دست دادن، بدون اینکه کسی مسئول تأمین آنها باشد. آیا این امر خدمت به زنان و نوع بشر است یا آن نظامی که اسلام پیشنهاد داده است؟ در کدام یک کرامت زن بیشتر رعایت شده است؟! (2)

سایت پزشکان بدون مرز در مقاله ای، اقدامات اروپایی ها برای افزایش

ص: 220

1- ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامة، ص 156-157.

2- روزنامه دنیای اقتصاد، شماره 979، ص 25.

تمایل زنان به باروری را بر شمرده و در توفیق آن تشکیک کرده است. به گفته آنان، فرانسه، علنا و با مباحثات، برنامه های ترغیب به باروری را مطرح، و برای ترغیب زوج ها به داشتن فرزند بیشتر، انگیزه های مالی ایجاد می کند.

برخی دیگر از کشورهای اروپایی هم در حال بررسی انگیزه های مالی به عنوان راه حلی برای مقابله با کاهش میزان باروری هستند. لهستان، که جمعیت آن در شش سال گذشته به میزان نیم میلیون نفر کاهش یافته است، اخیرا قانونی را تصویب کرده که بر اساس آن در ازای تولد هر بچه، به مادران پولی پرداخت می کند. (1)

به راستی آیا با کرامت زن سازگار است که به چشم یک کارگر دیده شود و به او پول بدهند تا برای بچه آوردن راضی شود؟ آیا چنین بچه ای در نظر آنها با یک ربات که کار انسانی می کند، فرقی دارد؟ البته بدیهی است که نگرانی آنها اقتصادی باشد؛ اما بزرگ ترین کشورهای مدرن هم اعتراف کرده اند که زاویه گرفتن از احکام دینی در امور خانواده، گرفتاری هایی را در زندگی مادی بشر به بار آورده است.

نکته دیگر این است که غربی ها، بشر را فقط وابسته به شئون اقتصادی می بینند و آشکار می گویند که زن مادامی که حق مالکیت یا حق تصرف در ملک نداشته باشد، آبرو و شخصیت ندارد؛ زن، تنها در صورتی از خانواده اولاد آدم محسوب است که استقلال اقتصادی به دست آورد و معیشت خود را اداره نماید. بگذریم از اینکه ما هستی و شخصیت انسانی را در این حدود تنگ و تاریک، محدود و محبوس نمی دانیم و نمی توانیم بپذیریم که بشر، این اشرف مخلوقات، آن اندازه سقوط کند که شخصیت او به عنوان بازیچه اقتصادی معرفی شود. در عین حال با مخالفین خود موافقیم در اینکه

ص: 221

استقلال اقتصادی در تکوین وجدان و پرورش افکار و تقویت حس اعتماد به نفس اثر بسزایی دارد.

از افتخارات اسلام این است که استقلال اقتصادی و حق مالکیت و سایر تصرفات مالکانه را به زن داده و تصرفات او را وابسته به نظارت و سرپرستی مرد نکرده است. در اثر عنایت اسلام است که زن در اجتماع بشری، بدون واسطه، به تصرفات مالکانه می پردازد. اسلام شخصیت زن را نه تنها در مورد مالکیت به رسمیت شناخت، بلکه در مهم ترین موضوع حیاتی که همان ازدواج است، شخصیت زن را تثبیت و رسمیت نظر او را اعلام کرد.

5. وظایف اختصاصی مردان در اسلام

- پرداخت مهریه همسر خود، هر اندازه که باشد. حتی اگر پیش از آمیزش طلاق اتفاق بیفتد، مرد ملزم به پرداخت نصف مهریه است؛
- پرداخت آنچه زن در شرایط ضمن عقد معین کرده است؛
- پرداخت هزینه مسکن مناسب یا طبق شرایط ضمن عقد؛
- پرداخت حق الزحمه زن به خاطر انجام کارهای خانه یا فراهم ساختن خدمتکار برای او؛
- پرداخت حق الزحمه زن به خاطر شیر دادن به فرزند؛
- پرداخت حق الزحمه زن به خاطر نگهداری و انجام کارهای فرزند؛
- فراهم ساختن وسایل لازم زندگی مانند خوراک، پوشاک، و حتی وسایل آرایش؛
- پرداخت هزینه زندگی زن حامله بعد از طلاق؛
- پرداخت هزینه زندگی زن بعد از طلاق رجعی؛
- پرداخت هزینه حاملگی همسر (اجاره رحم)؛
- تأمین هزینه زندگی فرزندان تا زمان بلوغ و هنگامی که از تأمین هزینه های زندگی خود ناتوان باشند؛
- تأمین هزینه های مربوط به ازدواج فرزندان؛

- به جا آوردن نمازها و گرفتن روزه های قضا شده پدری که از دنیا رفته است یا اجیر گرفتن برای آن که البته انجام این کار بر عهده بزرگترین پسر خانواده است. (1)

طبیعی است در دینی که برای مرد این همه وظیفه واجب شده است، راه های جبران آن نیز در نظر گرفته می شود.

6. خلط بین جنسیت و عناوین نسبی

تفاوت در مقدار ارث زن و مرد، فراگیر و همیشگی نیست؛ بلکه نوعاً بین خواهر و برادر یا زن و شوهر است، نه مطلق زن و مرد. در مواردی تمام ارث به زن می رسد و مردان بهره ای از ارث نمی برند؛ مثل وقتی که زن تنها وارث طبقه متقدم باشد. مثلاً شخصی از دنیا برود و از طبقه اول ارث، فقط مادر و دختر یا یکی از آن دو را داشته باشد. در این جا تمام ارث به افراد طبقه اول که همگی از جنس زن هستند، می رسد؛ ولو در طبقه دوم، وارثان مرد هم وجود داشته باشند. مورد عکس این فرض هم صادق است. پس معلوم می شود که صرف جنسیت، دخالت تام در مقدار ارث ندارد، بلکه عناوین نسبی دیگر است که بنا به مصالحی دخیل در مقدار ارث می شوند.

7. توضیحاتی درباره تفاوت دیه زن و مرد

این حکم که دیه زن نصف مرد است، در قرآن نیامده، اما روایات فراوانی بر این امر دلالت دارند و باید به مدلول روایات پرداخت. گفته اند اگر مجتهد متبحر، به دو امر یقین حاصل کند، می تواند در زمان حاضر فتوا به تساوی دیه زن و مرد بدهد؛ اول اینکه یقین کند تنها امر دخیل در اختلاف دیه زن و مرد، تفاوت در ارزش اقتصادی زن و مرد است و مسائل دیگری دخیل نیست؛ دوم اینکه یقین حاصل کند در زمان حاضر ارزش اقتصادی زن و مرد یکسان شده است.

ص: 223

1- ر.ک: مرتضی حسینی شاهرودی، گمانه های نابرابری در ساختار اسلامی حقوق زن.

نویسنده معتقد است که ارزش اقتصادی، گرچه می تواند یکی از عناصر دخیل در تفاوت دیه زن و مرد باشد، اما دلیل تام نیست و چه بسا ملاک های دیگری هم توسط خداوند لحاظ شده که صلاح انسان ها و خانواده و مسائل تربیتی در رعایت آن باشد. دلیلی هم در قرآن و سنت بر این مطلب نرسیده است. بنابراین اگر در زمانی ارزش اقتصادی زن و مرد به حد تساوی برسد، باز هم حکم به تساوی دیه مشکل به نظر می رسد.

باید توجه داشت که تفاوت در مقدار دیه، هیچ تلازمی با ارزش و مقام شخص ندارد؛ زیرا در آن صورت باید دیه انسانی که ولی خداست به مراتب از دیه یک مسلمان گنهکار بیشتر باشد. دیه، قیمت و ثمن انسان نیست؛ زیرا ارزش و مقام معنوی انسانی که اشرف مخلوقات است و می تواند از فرشتگان هم بالاتر رود، به مقیاس مادی نمی آید.

حتی صرف نظر از مقامات معنوی و الهی انسان، بعضی از جایگاه های دنیایی انسان هم قابل جبران با هیچ مقابل مادی نیست. مثلاً اگر همه دنیا را هم به کسی بدهند، نمی توانند جایگاه خالی «مادر» را با تمام عواطف و نقش روحی - روانی و نگاه ها و محبت ها و فداکاری ها و در یک کلام بهشت خوبی هایش، برای او پر کنند.

بنابر این، تفاوت در دیه علاوه بر تفاوت تأثیر گذاری اقتصادی زن و مرد،

از مسائل دیگری که بشر هنوز به آن پی نبرده است هم نشأت می گیرد.

8. مراعات حال زنان در مسئله دیه

با کمی دقت در حکم دیه، به خوبی روشن می شود که شارع حکیم در همین مورد هم مراعات حال زنان را نموده است؛ زیرا وقتی مردی در حادثه منجر به دیه بمیرد، دیگر برای خود او فرقی نمی کند که مقدار دیه او چقدر باشد. زیاد یا کم بودن آن باعث احترام یا توهین به شخصیت او نمی شود؛ بلکه این بازماندگان او هستند که شخصیتی تأثیر گذار از حیث مادی و معنوی را از

دست داده اند. حیثیت معنوی فقدان او، قابل جبران نیست، اما دیه تا حدودی اثرات فقدان مادی را جبران می کند.

خداوند حکیم به خاطر مراعات حال بازماندگان مرد که نوع همسر و فرزندان او هستند و او موظف به تأمین معاش آنها بوده، دیه مرد را دو برابر زن قرار داده است؛ به خلاف آنجا که خانمی مثلاً در تصادف از دنیا برود. در آنجا دیه او بین همسر و فرزندان و پدر و مادرش تقسیم می شود، اما چون هیچ کدام از این افراد نان آور خود را از دست نداده اند، نصف دیه مرد به آنان تعلق می گیرد.

9. پارادوکس در استدلال

تمام مواردی که بدون دلیل شرعی یا حاکم عقلی قطعی، حکم به زمان مندی و موقت بودن یک حکم شرعی می دهند، به یک اشکال عام مبتلا هستند و آن اینکه از نظر عقلی با فکر تاریخ مند و محدود که مدعیان تاریخ مندی، آن را لازمه انسان بودن می دانند - نمی توان حکم قطعی کلی و فرا تاریخ صادر نمود یا حکم به فرا زمان بودن حکمی داد.

به همان دلیل نمی شود حکم صادر از سوی شارع را زمان مند و موقت دانست، و ثبات و دوام آن را زیر سؤال برد؛ زیرا حکم دائم و ثابت بر فرض وجود، از یک فکر و نگرش فراتاریخ نشأت گرفته که حاکم و محیط بر کل تاریخ و آگاه به همه مصالح و مفاسد تا روز قیامت است. فکر تاریخی توان دیدن فراتاریخ را ندارد تا بتواند قضاوت کند که حکمی دائمی و ابدی است یا تاریخ مند و موقت.

بنابراین حکم به این که آموزه های پیامبر صلی الله علیه و آله و قرآن و اسلام نمی تواند برای همه زمان ها کاربرد داشته باشد و فقط مخصوص زمان خود پیامبر و متناسب با فرهنگ آن زمانه است، فرع بر احاطه به تمام مصالح و مفاسد و تمام زمان ها و مکان هاست و این جز از منشأ فرا تاریخ بر نمی آید. تنها مطلبی

که یک تاریخی نگر می تواند ادعا کند این است که او با فکر محدود خود، در زمان حاضر، مصلحتی در فلان حکم یا آموزه الهی نمی بیند و این غیر از تاریخ مند بودن آموزه های دین است. نگرش و تصور او واقع را تغییر نمی دهد. تاریخ مند دیدن، غیر از تاریخ مند بودن است؛ از این رو ما مبدأ فاعلی دین را خدای مطلق و انسان هایی معصوم و فرازمانی و متصل به مبدأ مطلق می دانیم و غیر آنها را بدعت گذار و کاذب.

حال چگونه است که تاریخی نگر اندیشه خود را قطعی و صائب فرض کرده و آن را از گزند تاریخ و فرهنگ زمانه مصون و محفوظ می داند؟ بدیهی است وقتی کسی پیامبر صلی الله علیه و آله را تاریخ مند می داند، خود او به طریق اولی در چنبره فرهنگ و محیط معاصر، گرفتار آمده و در نتیجه اندیشه های او خودشکن، پارادوکسیکال و بدون نتیجه علمی، روی دستش خواهد ماند.

آن چه در این نوشتار گذشت، بیشتر ناظر به شبهات مطرح در زمینه تاریخ مندی قرآن بود. مبانی تاریخ مندی قرآن از جهات مختلف بررسی و با ادله متقن رد شد. شبهات برخاسته از هر کدام از مبانی هم در حد ظرفیت کتاب، مورد تحلیل و نقد واقع گشت. پاسخ ها هم جنبه تدافعی ورد شبهات داشتند و هم جنبه اثباتی و ارائه ادله و مبانی فرا تاریخ بودن قرآن.

نوع اشکالات مطرح شده و شبهاتی که متوجه فرا تاریخ بودن قرآن و شخصیت پیامبر است، ناشی از کج فهمی شبهه افکنان و عدم احاطه آنان بر معارف الهی قرآن و سنت است. اگر صاحبان این آراء، مطالعات عمیقی در اسلام و مبانی مختلف و منابع اصیل آن داشتند، دچار چنین انحرافات سهمناکی نمی شدند. در هر صورت شبهات را باید به نحو علمی پاسخ داد و رعایت عدل و انصاف نمود.

در این کتاب سعی بر این بوده که تا حد امکان، از مسیر منطقی و عدالت و انصاف پیروی شود و البته کاستی ها و نواقص فراوانی هم در آن وجود دارد. شبهات و سؤالات نسل جوان، در این موضوع خطیر زیاد است و مجال و ظرفیت این کتاب اندک؛ لذا هنوز شبهات فراوانی قابل طرح است. رعایت حال مخاطبان این گونه مباحث، ما را از پرداختن به مباحث عمیق فلسفی و عرفانی بر حذر می داشت. امید است مقبول درگاه حضرت حق افتد و ذخیره ای برای عالم آخرت باشد.

1. قرآن كريم

2. نهج البلاغه، صبحى صالح، چاپ پنجم، قم: انتشارات دار الهجرة، 1412 ق.

3. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامى، 1410 ق.

4. ابن سینا، کتاب الشفاء، قم: مكتب الاعلام الاسلامى، 1375.

5. ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير و التنوير، [ابى جا]: مؤسسة التاريخ، [ابى تا].

6. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله بن محمد، الاستيعاب في معرفة الصحابة بيروت: دار الجيل، 1412 ق.

7. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية و النهاية، بيروت: دار الفكر، 1407 ق.

8. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، چاپ سوم، بيروت: دارصادر، 1414 ق.

9. ابن اثير، على بن محمد جزرى، اسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت: دار الفكر، 1409 ق.

10. ابن جزري غرناطى، محمد بن احمد، كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت: دار الأرقم بن ابى ارقم، 1416 ق.

11. -- متن بودن قرآن، ترجمه روح الله فرج زاده، ماهنامه آفتاب، 30، 1382.

12. -- به معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: انتشارات طرح نو، 1380.
13. -- نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ دوم، تهران: انتشارات یادآوران، [بی تا].
14. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، قم: انتشارات سید الشهداء، 1405ق.
15. احمد بن حنبل، ابو عبدالله، مسند احمد، بیروت: دار صادر، [بی تا].
16. اربلی، علی بن عیسی، كشف الغمة في معرفة الأئمة، تبریز: انتشارات بنی هاشمی، 1381.
17. آرکون، محمد، العلمیة و الدین، چاپ سوم، بیروت: دار الساقی، 1996م.
18. آرکون، محمد، تاریخیه الفکر العربی الاسلامی، ترجمه هاشم صالح، چاپ دوم، بیروت: مرکز الإنماء القومي و المركز الثقافی العربی، 1996م.
19. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم، 1346.
20. آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران، چاپ سوم، تهران: انتشارات فردوسی، 1376.
21. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ پنجم، تهران: نشر فرهنگ، 1374.
22. باریور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، 1379.
23. بحرانی، سیدهاشم، البرهان في تفسير القرآن، تهران: بنیاد بعثت، 1416ق.
24. البخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دار الفکر، 1401 ق.
25. بدوی، عبد الرحمان، دفاع عن القرآن ضد منتقدیه، قاهره: مدبولی الصغیر، 1367ق.

26. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، چاپ سوم، قم: دار الکتب الاسلامیه، 1371ق.
27. بوکای، موریس، قرآن و علم، ترجمه طیب زاده، تهران: مؤسسه انتشارات بعثت، 1383.
28. بیهقی، احمد بن الحسین، السنن الکبری، بیروت: دار الفکر، [بی تا].
29. پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، چاپ چهارم، تهران، دنیای دانش، 1382.
30. پیمان، حبیب الله، نسبت کلام و حیانی و کلام بشری، ماهنامه چشم انداز ایران، ش 28، 1382.
31. -- تجربه و معرفت و حیانی، ماهنامه آفتاب، ش 20، 1381.
32. التفتنازی، مروان وحید شعبان، الاعجاز القرآنی، بیروت: دار المعرفة، 1427 ق.
33. تمیمی آمدی، عبدالواحد، تصنیف غررالحکم و دررالکلم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، 1366
34. تیزی، طیب، النص القرآنی امام اشکالیه البنیة و القراءة، دمشق: دار الینابیع، 1997م.
35. جوادی آملی، عبدالله، صورت و سیرت انسان در قرآن، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، 1381.
36. -- فطرت در قرآن، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، 1379.
37. -- الوحی و النبوة، قم: مرکز نشر اسراء، 1387
38. -- زن در آئینه جلال و جمال، قم: نشر فرهنگی رجا، 1369.
39. -- شریعت در آینه معرفت، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، 1378ش.
40. -- گوهر و صدف دین، تنظیم محمدرضا مصطفی پور، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، 1378.
41. حجتی، محمداقرا، اسباب النزول، چاپ نهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، 1382.

42. حداد، يوسف دره، القرآن دعوة نصرانية، بيروت: المكتبة البولسية، 1986م.
43. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، 1409 ق.
44. حسنی، سيد حميدرضا و مهدي علي پور، جاىگاه شناسى علم اصول، قم، انتشارات مركز مديريت حوزه علميه، 1385.
45. الحفني، عبد المنعم، موسوعة القرآن العظيم، قاهره: مكتبة مدبولي، 2004م.
46. حكيم، سيد محمد تقى، الاصول العامة للفقہ المقارن، چاپ دوم، قم: المجمع العالمى لاهل البيت عليهم السلام، 1418 ق.
47. حكيمى، محمدرضا، الحياة، ج 2، چاپ ششم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى، 1413 ق.
48. حنفى، حسن، من العقيدة الى الثورة، القاهرة: مكتبة مدبولي، [بى تا].
49. -- قضايا اسلامية معاصرة، بيروت: (بى تا)، 1423 ق.
50. دينورى، احمد بن داود، الاخبار الطوال، قم: منشورات الرضى، 1368.
51. راغب اصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، بيروت، دار القلم، 1412 ق.
52. رشاد، على اكبر، منطق فهم دين، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، 1389.
53. رضايى اصفهاني، محمد على، اشارات علمى اعجاز آميز قرآن، تهران: دفتر نشر معارف، 1383.
54. رضايى، حسن رضا، بررسى شبهات قرآن و فرهنگ زمانه، قم، مركز مديريت حوزه علميه، 1383.
55. رضايى اصفهاني، محمد على، بررسى دیدگاه خاورشناسان درباره تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ يهودى، مسيحي، فصلنامه قرآن پژوهى خاورشناسان، ش 8 تابستان 1389.

56. زیبایی نژاد، محمدرضا، مسیحیت شناسی مقایسه ای، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش، 1386.
57. -- مدخل مسائل جدید در علم کلام، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، 1382.
58. -- سروش، عبدالکریم، پیامبر عشق، فصلنامه مدرسه، ش 6، 1386
59. -- طوطی و زنبور، روزنامه صدای عدالت، 86/12/23
60. -- نظریه دکتر سروش در مورد وحی قرآنی، مجله تخصصی کلام اسلامی، ش 65، 1387
61. -- حقانیت، عقلانیت، هدایت (در گفتگو با عبدالکریم سروش)، مجله کیان، ش 40، [بی تا].
62. -- بسط تجربه نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، 1378.
63. -- پیرامون بسط تجربه نبوی، ماهنامه آفتاب، ش 15، 1381.
64. -- ذاتی و عرضی در دین، مجله کیان، ش 42، 1377.
65. -- قبض و بسط تئوریک شریعت، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، 1375.
66. -- کلام محمد، اعجاز محمد، 1386، روزنامه کارگزاران، 86/11/20
67. السمعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1382ق.
68. السیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، قم: فخر دین، 1380.
69. الشافعی، حسنی محمد بهی الدین، التيار العلمانی الحديث و موقفه من تفسیر القرآن الکریم، القاهرة: دار الیسر، 1429.
70. الشافعی، محمد بن ادريس، مسند الشافعی، کتابخانه الکترونیکی المكتبة الشاملة.

71. شعیری، تاج الدین، جامع الاخبار، چاپ دوم، قم: انتشارات رضی، 1363.
72. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
73. مفید، محمد بن نعمان، الاختصاص، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، 1413 ق.
74. صافی، لوی، وحی و خیزش تمدنی، هفته نامه پگاه حوزه، ش 133، 1382.
75. صانعی، مرتضی، خطاناپذیری پاپ (کنکاش آموزه خطاناپذیری پاپ با تاکید بر دیدگاه هانس کونگ) قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه الله، 1387
76. صدر، محمدباقر، الفتاوی الواضحة، چاپ دوم، [بی جا]: دار البشیر، 1424 ق.
77. صدرالمتألهین، محمد، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ط3، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1981 م.
78. -- تفسیر القرآن الکریم، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار، 1379.
79. صدوق، محمد، من لا یحضره الفقیه، چاپ سوم، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، 1413 ق.
80. صدوق، محمد، التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1389 ق.
81. -- الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1362
82. -- امالی، بیروت: انتشارات اعلمی، 1400 ق.
83. -- ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم: دار الرضی، 1406 ق.
84. -- علل الشرایع، قم: انتشارات مکتبه الداوری، [بی تا].
85. -- عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران: انتشارات جهان، 1378 ق.
86. -- طباطبائی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، 1417 ق.

87. طبرسى، احمد بن على، الاحتجاج على اهل اللجاج، مشهد: نشر مرتضى، 1403ق.
88. الطعان، احمد ادريس، العلمانيون و القرآن الكريم، دمشق: دار ابن حزم للنشر و التوزيع، 1428 ق.
89. عاملى حسيني، سيد جواد، مفتاح الكرامة فى شرح قواعد العلامة، قم، دفتر انتشارات اسلامى، 1419ق.
90. عرب صالحى، محمد، فهم در دام تاريخى نگرى، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، 1389
91. -- گادامر و تاريخ مندى فهم، فصلنامه قيسات، ش 49، 1387
92. ع شماوى، محمد سعيد، اصول الشريعة، بيروت: دار الكتاب، 1979م.
93. حرب، على، نقد النص، طع، المغرب: الدار البيضاء، 2005م.
94. عماره، محمد، قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى و التأويل الاسلامى، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 1427 ق.
95. غدبرى، عبدالله، الاعجاز العلمى لمفاهيم القرآن الكريم، بيروت: دار المحجة البيضاء، 1429 ق.
96. غزالى، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الاصول، بيروت: دار الفكر، [بى تا].
97. فيض كاشانى، ملا محسن، الاصفى فى تفسير القرآن، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، 1418 ق.
98. قرائى، عليرضا، نگاهی به مفهوم مادری در اروپا و امريكا و... پایان مادری، روزنامه دنیای اقتصاد، ش 979، 1385.
99. القزوينى، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار الفكر، [بى تا].

100. -- التطور و الثبات في حياة البشرية، ط8، القاهرة: دار الشروق، 1411ق.
101. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، چاپ دوم، تهران: دار الكتب الاسلامي، 1362
102. كيوييت، دان، دريای ايمان، ترجمه حسن كامشاد، تهران: انتشارات طرح نو، 1376.
103. كاشف الغطاء، محمد حسين، تحرير المجلة، نجف: المكتبة المرتضوية، 1359 ق.
104. گلدزيهر، ايگناس، العقيدة و الشريعة في الاسلام، ترجمه محمد يوسف موسى و على حسن عبد القادر و عبدالعزيز عبد الحق، چاپ دوم، بيروت: دار الكتب العربي، [بي تا].
105. المتقى الهندي، على بن حسام الدين، كنز العمال في السنن و الأقوال، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1989م.
106. مجتهد شبستري، محمد، روشنفكران ديندار، آري، روشنفكر ديني، نه، هفته نامه شهروند امروز، ش 48، 1386.
107. -- تأملاتي در قرائت رسمي از دين، تهران: انتشارات طرح نو، 1383.
108. مجلسي، محمدباقر، بحار الانوار، طا، بيروت: مؤسسة الوفا، 1404ق.
109. مختاري، حمزه علي، اعتبار در تفسير نزد هيرش، پايان نامه كارشناسي ارشد، دانشگاه پرديس قم، 1388.
110. مذكور، محمد سلام، مناهج الاجتهاد في الاسلام في الأحكام الفقهية و العقائدية، كويت: جامعة الكويت، 1393ق.
111. مروج، سيد محمد، منتهى الدراية، چاپ دوم، قم: انتشارات دار الكتاب جزائري، 1417ق.

112. مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1374.
113. مصباح الشریعة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، 1400 ق.
114. مطهری، مرتضی، اعجاز قرآن، کتابخانه الکترونیکی تبیان
115. -- انسان در قرآن، چاپ هشتم، تهران: انتشارات صدرا، 1373.
116. -- مجموعه آثار، ج 2، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا، 1372.
117. -- مجموعه آثار، ج 21، تهران: انتشارات صدرا، 1381.
118. -- مجموعه آثار، ج 3، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا، 1375.
119. -- وحی و نبوت، چاپ هفتم، تهران: انتشارات صدرا، 1373.
120. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، چاپ سوم، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، 1385.
121. -- شبهات و ردود حول القرآن الکریم، ط 2، قم: انتشارات ذوی القربی، 1424 ق.
122. -- التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه التمهید، 1386.
123. مقریزی، احمد بن علی، امتاع الأسماع، بیروت، دارالکتب الاثمه، 1420 ق.
124. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیه هامة، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، 1422 ق.
125. -- ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه، 1374.

126. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر، 1381.

127. -- عقلا نیت، دین، نو اندیشی، ماهنامه نامه (دوره جدید)، ش 1، 1381.

128. -- مشتاقی و مهجوری، تهران: نشر نگاه معاصر، 1385.

129. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد. ا. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات امیر کبیر، 1363.

130. میرزا احمد، علی رضا، قرآن در مثنوی، ج 1 و 2، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1387.

131. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، 1377.

132. مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، میرزا فتحعلی آخوندزاده، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، 1381.

133. مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، نماد انحراف روشنفکری، تهران: مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، 1382.

134. نصر، سید حسین، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر مهر، 1383.

135. -- دین و نظام طبیعت، ترجمه دکتر محمد حسن فغفوری، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، 1384.

136. -- معارف اسلامی در جهان معاصر، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1385.

137. -- معرفت جاودان (مجموعه مقالات به اهتمام سید حسین حسینی)، ج 2، تهران: انتشارات مهر نیوشا، 1386.

138. -- آرمانها و واقعیت های اسلام، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات جامی، 1382.

139. نصیری، علی، معرفت قرآنی (یادنگار آیه الله معرفت)، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، 1387.
140. نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغیبة، تهران: مكتبة الصدوق، 1397ق.
141. هندی، سید احمد خان، تفسیر القرآن و هو هدی و الفرقان، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران: کتابخانه و چاپخانه علمی، [بی تا].
142. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی هدی، 1386.
143. واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیه، 1411ق.
144. الواقدی، محمد بن عمر، المغازی، چاپ سوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی، 1409ق.
145. ویور، مری جو، درآمدی به مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، 1381.
146. یثربی، سید یحیی، ماجرای غم انگیز روشنفکری در ایران، چاپ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 1382.
147. -- دنیای شگفت انگیز اطراف ما، راهی به سوی خداشناسی، ترجمه علیرضا عیاری، تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، 1387
148. یوسف بن یحیی، عقد الدرر فی اخبار المنتظر، نسخه الکترونیکی، المكتبة الشاملة.
149. Cantwell, Smith, Wilfred, The Meaning and End of Religion, 1991. New York Macmillan.
150. Clouser, Roy, A Critique of Historicism, 2000, The college of New Jersey, Reprinted in Contemporary, .edited by DFM Strauss and EM Botting available at: www.freewebs.com 2005.8.15

.Craig, Edward, Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998, Routledge London and New York .151

Dostal, Robert j, the Experience of Truth for Godamer and Hirsch, E .D, Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale university press, 1967 .152

Gadamer, Hans-Georg, 1994, Truth And Method Second Revisd Edition Translated by Joel .153
.Weinsheimer and Donald G.Marshal NEWYORK

Paul, Edward, Routledge Encyclopedia of philosophy 1967, Macmillan publishing Co and freepress, .154
.New York

.Hirsch, E. D., Validity in Inter Pretation, New Haven and London, Yale University .155

www.Nasr-hamed-abuzqyd.blagfa.com .156

www.dahsha.com .157

www.drSORoush.com .158

www.aqeedeh.com .159

www.islam-pdf.persiAngig.com .160

www.tahour.com .161

www.farsnews.com .162

ص: 240

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه موفق به تولید نرم‌افزارهای تلفن همراه، کتاب‌خانه‌های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می‌شود.

برای خدمت‌رسانی بیشتر شما هم می‌توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می‌دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک می‌گوییم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه‌ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

