

تاریخ‌مندی قرآن

نقد مبانی

محمد عرب‌صالحی

نقد مبانی تاریخ‌مندی قرآن

محمد عرب‌صالحی

The Fundamentals of the Historicity
of the Qur'an: A Review



برخی از مسلمانان غرب‌زده به تبعیت از فیلسوفان غربی و متأثر از مباحث فلسفی غرب، خصوصاً بحث هرمنوتیک و تاریخ‌نگری، معتقد به تاریخ‌مندی قرآن کریم و آموزه‌های دین می‌باشند. این کتاب با تبیین مبانی، ادله و تحلیل‌های مدعیان تاریخ‌مندی قرآن، به نقد برهانی و روشنمند آن‌ها، و نیز پاسخ به شباهات مرتبط با این موضوع، پرداخته است.



ISBN 978-600-7550-915

قیم، خیابان شهید صدوقي (ره)، مجتمع شهید صدوقي (ره)، فاز ۳، مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شباهات (حوزه‌های علمیه)
تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۲۳۲۵۱ - ۰۲۵-۳۲۹۴۰۱۷۷ - ص.پ: ۴۴۶۶-۳۷۱۸۵

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

— نقد مبانی تاریخ مندی قرآن —

محمد عرب صالحی

کلیج



فهرستنويسي بر اساس اطلاعات فيپا

سروشانame: عرب صالحی، محمد - ۱۳۴۲

عنوان و نام پندار: نقد مبانی تاریخ مندی قرآن / محمد عرب صالحی؛ تهیه کننده: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شباهت (حوزه‌های علمیه).

مشخصات نشر: قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۷.

مشخصات ظاهری: ۲۴۰ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۷۸۵۰-۹۱۵

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

موضوع: قرآن - تاریخمندی

Mوضوع: Qur'an - - *Historicity

موضوع: قرآن - - تاریخمندی - - ردیها

موضوع: Qura'an - - *Historicity - - Controversial Literature

شناختن افزوده: حوزه علمیه قم، مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شباهت

شناختن افزوده: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

رده بندی کنگره: ۱۳۹۷/۲۶

رده بندی دیوبی: ۲۹۷/۱۹

شماره کتابشناسی ملی: ۵۲۰-۴۸۸۲



مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شباهت

نقد مبانی تاریخ مندی قرآن

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

تهیه کننده: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شباهت (حوزه‌های علمیه)

ناشر: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

شماره: ۱۰۰۰ نسخه

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۷۸۵۰-۹۱۵

تلفن: ۰۲۵-۳۲۹۲۳۲۵۱

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۴۰۱۷۷

آدرس: قم - خیابان شهید صدوقي، مجتمع شهید صدوقي (ره)، فاز ۳

نُسْرَتِ مَطَالِبِ

۱۳ مقدمه

فصل اول: کلیات

گفتار اول: توضیح مفردات موضوع ۱۷

۱. تاریخمندی ۱۷

۲. تاریخنگری ۱۷

۳. رابطه تاریخمندی و تاریخنگری ۱۹

گفتار دوم: مبانی و علل قول به تاریخمندی قرآن ۲۰

۱. مبانی قول به تاریخمندی قرآن ۲۰

مبانی منشأ شناختی ۲۰

مبانی انسان شناختی ۲۰

مبانی وحی شناختی ۲۲

مبانی دلالت شناختی ۲۳

مبانی کارکرد شناختی ۲۳

۲. علل قول به تاریخمندی قرآن ۲۵

گفتار سوم: پیشینه و خاستگاه قول به تاریخمندی قرآن ۲۷

۱. مسئله‌ای وارداتی و غیربومی ۲۷

۲. پیشینه در ایران ۳۱

۳. پیشینه در جهان عرب ۳۳

فصل دوم: بررسی مبنای انسان‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن

| | |
|----|--|
| ۳۹ | گفتار اول: بررسی و نقد دیدگاه قائلین به تاریخ‌مندی انسان |
| ۴۲ | ۱. ادعای بدون دلیل |
| ۴۲ | ۲. عدم توجه به استعدادها و توانایی‌های انسان |
| ۴۲ | ترکیب وجودی انسان |
| ۴۴ | علم حضوری، امری فراتاریخ |
| ۴۵ | قدرت انسان و فیض خداوند |
| ۴۷ | توانایی علمی و ظرفیت فهم انسان |
| ۴۸ | تمایل فطری انسان به بی‌نهایت |
| ۴۹ | تفاوت تغییر با تکامل |
| ۵۰ | ۳. حیثیت‌های ثابت انسان |
| ۵۱ | ۴. نشانه‌های وجود فطرت واحد در انسان‌ها |
| ۵۴ | گفتار دوم: تبیین دیدگاه اسلام درباره شخصیت پیامبر ﷺ |
| ۵۴ | ۱. پیامبر ﷺ انسانی فراتاریخ |
| ۵۵ | ۲. تلقی لفظ و معنای قرآن توسط پیامبر ﷺ |
| ۵۷ | ۳. پیامبر ﷺ شاهد بر اعمال بندگان |
| ۵۸ | ۴. اخبار غیبی پیامبر ﷺ |
| ۶۰ | ۵. مبارزه پیامبر ﷺ با فرهنگ غلط جاهلی |
| ۶۲ | گفتار سوم: شباهات ناشی از مبنای انسان‌شناختی |
| ۶۲ | ۱. وحی الهی و ظرفیت نبوی |
| ۶۲ | قصور دلیل از اثبات مدعای |
| ۶۳ | توان بالای علمی انسان در فهم قرآن |
| ۶۳ | توان علمی و قابلیت توسعه |
| ۶۳ | مغالطه‌ای آشکار |
| ۶۴ | پیامبر ﷺ در حضور دائم |

| | |
|----------|----------------------------------|
| ۶۴ | ۲. انعکاس حالات پیامبر ﷺ در قرآن |
| ۶۵ | مغالطه‌ای آشکار |
| ۶۵ | فصاحت قرآن |

فصل سوم: بررسی مبنای وحی‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن

| | |
|----------|--|
| ۷۰ | گفتار اول: بررسی و نقد دیدگاه قائلین به تاریخ‌مندی وحی |
| ۷۱ | نقد نظریه تاریخ‌مندی وحی |
| ۷۲ | ۱. ابهام در دیدگاه |
| ۷۳ | ۲. خلط بین انگیزه و انجیخته |
| ۷۳ | ۳. مبدأ ثابت، مقصد واحد و تبدیل ناپذیر |
| ۷۵ | گفتار دوم: شباهات ناشی از مبنای وحی‌شناختی |
| ۷۵ | ۱. عدم پاسخ‌گویی قرآن به متغیرات و مسائل نوپدید |
| ۷۶ | وجود مکانیزم پاسخ‌گویی دائمی به تمام مسائل در قرآن |
| ۷۹ | مغالطه‌ای آشکار |
| ۸۰ | ۲. مکاشفات دینی جدید |
| ۸۱ | ادعایی فراتر از ظرفیت |
| ۸۱ | تأویل بطون قرآن |
| ۸۳ | تام بودن مکافشه محمديه |
| ۸۴ | خصوص عرفا در برابر قرآن |
| ۸۶ | ۳. خالی بودن قرآن از عرفان |
| ۸۶ | قرآن لبریز از عشق بین عبد و معبد |
| ۸۹ | اذعان عرفا به غنای عرفانی قرآن |
| ۹۱ | ۴. تاریخ‌مندی نمازهای پنج گانه |
| ۹۲ | خلط بین شرایط واجب و علل ایجاب |
| ۹۳ | مخالفت با لسان شرع در باب نماز |
| ۹۴ | مخالفت با روایات بیانگر علل تشریع نماز |
| ۹۶ | اقتضای حکمت خداوند |
| ۹۶ | مخالفت با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد |

| | |
|----------|--|
| ۹۷..... | ۵ |
| ۹۹..... | مخالفت ادعای مذکور با تفسیر مفسران..... |
| ۱۰۲..... | خلط زمینه و سبب نزول آیات..... |
| ۱۰۲..... | مخالفت ادعای مذکور با روایات..... |
| ۱۰۴..... | نارسا بودن ادعای مذکور در اثبات تاریخ‌مندی آیات..... |
| ۱۰۴..... | ۶. تقسیم آموزه‌های قرآن به عرضی و ذاتی..... |
| ۱۰۷..... | بنای سست و بی‌بنیان ادعای مذکور..... |
| ۱۰۹..... | نامشخص بودن معیار تفکیک عرضی و ذاتی..... |
| ۱۱۰..... | نسبت دین با اهداف و غایات آن..... |
| ۱۱۰..... | خلط ذاتیات دین با مقصد بالذات از دین..... |
| ۱۱۱..... | خلط ذاتی و عرضی دین با ذاتی و عرضی دین‌مداری..... |
| ۱۱۲..... | تلازم متن دین با غایات و مقاصد آن..... |
| ۱۱۳..... | تعارض عرضیات با فلسفه وحی..... |
| ۱۱۳..... | نفی لزوم پاییندی به عمل صالح..... |
| ۱۱۶..... | تضاد عرضیات با مصالح و مفاسد ذاتی احکام..... |
| ۱۱۸..... | تضاد با نص صريح آیات و روایات..... |
| ۱۲۲..... | تفاوت مبحث ذاتیات و عرضیات با مبحث اهم و مهم..... |
| ۱۲۴..... | ۷. تأثیرپذیری قرآن از حوادث زمان نزول..... |
| ۱۲۴..... | وجود قرآن مقدم بر وقوع حوادث..... |
| ۱۲۶..... | شواهدِ نافی تلازم بین حوادث و نزول آیات..... |
| ۱۲۷..... | عدم تخصیص عام با خصوصیت مورد..... |
| ۱۲۹..... | مخالفت با روایات..... |

فصل چهارم: مبانی دلالت‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن

| | |
|----------|--|
| ۱۳۶..... | گفتار اول: بررسی دیدگاه قائلین به سیالیت دلالت قرآن..... |
| ۱۴۰..... | ۱. تعیین معنای متن و امکان فهم آن |
| ۱۴۱..... | ۲. هسته‌های ثابت معنایی |

| |
|--|
| ۳. تفاوت تغییر معنای متن با توسعه و تعمیق معرفت ۱۴۲ |
| ۴. موضوع له در اسماء عام ۱۴۳ |
| ۵. خلط بین شرحاللفظ و حقیقت شیء ۱۴۴ |
| ۶. تفاوت انتقال دلالی با انحراف دلالی ۱۴۵ |
| ۷. عدم سرایت معنای انتقالی به متون سابق ۱۴۶ |
| ۸. انکار امر واقع ۱۴۶ |
| ۹. سد باب مفاهمه ۱۴۶ |
| ۱۰. ابهام در اصل ایده ۱۴۷ |
| ۱۱. تفاوت بین معنای مراد مؤلف و «معنا برای ما» ۱۴۷ |
| ۱۲. امتناع دستیابی به دین واقعی ۱۴۹ |
| ۱۳. بشریشدن دین ۱۵۰ |
| ۱۴. هرج و مرج دینی ۱۵۰ |
| ۱۵. عدم لزوم پایبندی به دین ۱۵۱ |
| ۱۶. مخالفت با آیات قرآن، اخبار متواتر و اجماع علمای دینی ۱۵۱ |
| گفتار دوم: تاریخمندی فهم قرآن و نقد آن ۱۵۲ |
| ۱. نادرستی ضرورت دخالت پیشفرضها ۱۵۲ |
| ۲. عدم امکان فهم ثابت و پایدار برای یک مفسر ۱۵۳ |
| ۳. عدم امکان فهم یکسان برای دو یا چند مفسر ۱۵۴ |
| ۴. لزوم تغییر فهمها متناسب با تغییر پیشفرضها ۱۵۴ |
| ۵. مسأله پیشفرضهای نقیض یا متضاد ۱۵۵ |
| ۶. حیطه دخالت هر پیشفرض ۱۵۵ |
| ۷. پیشفرضها و علم حضوری ۱۵۶ |
| ۸. عدم دلیل بر مدعای ۱۵۶ |
| ۹. تفاوت توسعه معرفت با تغییر معرفت ۱۵۶ |

فصل پنجم: بررسی علل تاریخ‌مندی قرآن

| | |
|-----|---|
| ۱۶۲ | گفتار اول: شباهات خطاطی‌بری قرآن در علوم طبیعی..... |
| ۱۶۲ | ۱. آسمان‌های هفت گانه |
| ۱۶۴ | ۲. خلقت شش روزه عالم |
| ۱۶۵ | ۳. خروج منی از بین صلب و ترائب |
| ۱۶۷ | ۴. خبط، نتیجه تماس شیطان با انسان |
| ۱۶۹ | گفتار دوم: اعجاز علمی قرآن..... |
| ۱۶۹ | ۱. اهمیت موضوع |
| ۱۷۱ | ۲. چند پاسخ به یک شباهه |
| ۱۷۲ | ۳. مواردی از اعجاز علمی قرآن |
| ۱۷۳ | کیفیت خلقت آسمان‌ها و زمین..... |
| ۱۷۶ | توسعه دائمی آسمان‌ها..... |
| ۱۷۷ | سرانجام جهان و بازگشت به حالت اولیه..... |
| ۱۷۹ | سختی تنفس در ارتفاع بالا..... |
| ۱۸۰ | آسمان‌ها در خدمت بشریت..... |
| ۱۸۱ | مراحل رشد جنبین انسان..... |
| ۱۸۳ | حرکت خورشید در فضا..... |
| ۱۸۳ | ملتهب و شعله‌ور بودن خورشید..... |
| ۱۸۴ | بادها، عامل لقادح و باروری ابرها..... |
| ۱۸۵ | امواج درونی دریاهای (سونامی)..... |
| ۱۸۶ | دریاهای شور و شیرین..... |
| ۱۸۷ | نیروی جاذبه زمین..... |
| ۱۸۸ | حرکت زمین..... |
| ۱۸۹ | زوجیت عام در تمام اشیا..... |
| ۱۹۰ | آب منشأ حیات هر موجود زنده..... |
| ۱۹۰ | کوه‌ها عامل ثبات و استواری زمین..... |

| | |
|-----|--|
| ۱۹۱ | پوشش هواپی، محافظت زمین..... |
| ۱۹۲ | تنظیم دقیق اندازه‌ها و ایجاد تعادل مطلق در جهان خلقت |
| ۱۹۷ | تنظیم دقیق ریزترین اجزای تشکیل دهنده عالم..... |
| ۲۰۰ | گفتار سوم: شباهات تناسب لحن گفتاری قرآن با زمان نزول..... |
| ۲۰۰ | ۱. تأثیرگذاری فرهنگ زمانه بر قرآن |
| ۲۰۱ | رعایت زیان قوم، نشانه کمال..... |
| ۲۰۳ | تغییر ماهیت معنایی الفاظ توسط قرآن..... |
| ۲۰۴ | ۲. طرح موضوعات ملموس برای اعراب |
| ۲۰۵ | ۳. ذکر اسمی خاصی چون ابو لهب، لات، عزی و |
| ۲۰۶ | تجزید حوادث از خصوصیات و جزئیات..... |
| ۲۰۶ | قرآن امری متقدم بر حوادث..... |
| ۲۰۷ | بی سرانجامی اعتماد به گزاره‌های شرطی..... |
| ۲۱۰ | ۴. تاریخ‌مندی پاداش‌های اخروی در قرآن |
| ۲۱۰ | عدم ملازمه این بحث با تاریخ‌مندی قرآن..... |
| ۲۱۱ | وجود پاداش‌های عام در قرآن |
| ۲۱۲ | عدم اختصاص پاداش‌ها به قوم خاص |
| ۲۱۳ | تناقض درونی این شبیه |
| ۲۱۴ | گفتار چهارم: شباهات تناسب محتوایی آیات با معتقدات عصر نزول..... |
| ۲۱۴ | ۱. عدم صلاحیت علم تجربی برای اثبات یا نفی امور ماورایی |
| ۲۱۴ | ۲. لزوم بیان حقایق |
| ۲۱۵ | ۳. خلط مباحث وجودشناختی با مباحث زبان‌شناختی |
| ۲۱۵ | ۴. خروج لوازم معنا از معنای لفظی |
| ۲۱۶ | ۵. قرآن عاری از خرافات جاهلی |
| ۲۱۸ | ۶. تشکیک در صدق‌پذیری معرفتی سایر گزاره‌های قرآنی |
| ۲۱۸ | ۷. تأثیرپذیری از نگرش مادی |
| ۲۱۹ | ۸. تناقض درونی شبیه |

| | |
|----------|---|
| ۲۲۱..... | گفتار پنجم: شباهت تناسب احکام شرعی با شرایط عصر نزول |
| ۲۲۱..... | ادعای تاریخ‌مند بودن احکام مربوط به زنان |
| ۲۲۱..... | ۱. گفته‌ای بدون دلیل |
| ۲۲۱..... | ۲. تفکیک ناموجه |
| ۲۲۲..... | ۳. حقوق مساوی، نه حقوق مشابه |
| ۲۲۴..... | ۴. رسوایی نظریه‌های مخالفان |
| ۲۲۶..... | ۵. وظایف اختصاصی مردان در اسلام |
| ۲۲۷..... | ۶. خلط بین جنسیت و عناوین نسبی |
| ۲۲۷..... | ۷. توضیحاتی درباره تفاوت دیه زن و مرد |
| ۲۲۸..... | ۸. مراعات حال زنان در مسئله دیه |
| ۲۲۹..... | ۹. پارادوکس در استدلال |
| ۲۳۱..... | نتیجه‌گیری |
| ۲۳۳..... | منابع و مأخذ |

مقدمه

قرآن به عنوان جامع ترین کتاب آسمانی، بر آخرین پیغمبر الهی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ نازل شد، تا تمام آن‌چه را که بشر در مسیر سعادت و کمال خویش نیازمند آنهاست، به او بنمایاند و پاسخ‌گوی شئونات فردی، اجتماعی، دنیوی و اخروی او باشد. بر این اساس، فهم زبان قرآن از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و عدم آشنایی با آن، می‌تواند زمینه‌ساز انحراف در مسیر فهم کلام الهی و نیز تنزل جایگاه بلند قرآن گردد؛ چنان‌که عدم توجه به رسالت هدایت‌گری قرآن و فلسفه وجودی اسالیب مختلف بیانی در همین راستا، منشأ پیدایش تفکر تاریخ‌مندی آموزه‌های دینی خصوصاً قرآن گردیده است.

دیدگاه تاریخ‌مندی قرآن که در یکی دو سده اخیر از ناحیه نومعتزیان مطرح و تبلیغ گردیده، بروندادی از نگاه جزیره‌ای به محتوای قرآن است که مدعیان با استناد به اموری از قبیل عربی بودن زبان قرآن و تأثیرپذیری آن از فرهنگ عربی زمانه، در صدد اثبات آن برآمده‌اند. البته بدیهی است هرگاه علم‌گرایی و گرایش‌های سکولاریستی از مبانی تفکر نواعترال بوده و تلاش آنان در تفسیر آموزه‌های دینی و قرآنی مبتنی بر دستاوردهای علمی باشد، نباید رویکرد آنها به تاریخ‌مندی قرآن را امری دور از انتظار دانست.

اکنون آن‌چه ضروری است، طرح عالمانه این دیدگاه، نقد و بررسی مبانی و ادله آنها، تبیین دیدگاه حق و نیز پاسخ به شباهت القایی است تا حقیقت

امر در یک فضای علمی مناسب، روشن و واضح گردد.

کتابی که پیش‌روی شما فرهیخته گرامی است، پژوهشی در همین راستاست که از طرف مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شباهات و به قلم نویسنده محترم حجت‌الاسلام محمد عرب‌صالحی (عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی) به رشتۀ تحریر درآمده و در پنج فصل تنظیم گردیده است. فصل اول مشتمل بر مفهوم‌شناسی، خاستگاه، پیشینه و مبانی مختلف تاریخ‌مندی است؛ در فصل دوم مبنای انسان‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن و شباهات القایی از سوی قائلین، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. فصل بعدی به نقد مبنای وحی شناختی و فصل چهارم به نقد مبنای معرفت‌شناختی این دیدگاه پرداخته و به شباهتی که مشاً دیدگاه تاریخ‌مندی گردیده در فصل انتهایی پاسخ داده شده است.

در این مجال بر خویش لازم می‌دانم از تلاش‌های همه عزیزان در به ثمر رسیدن این اثر، خصوصاً محقق محترم و حجج‌اسلام آقایان سیدرضا مؤدب و مهدی رستم‌نژاد (ارزیابان علمی) و حسن رضا رضایی مدیر گروه قرآن و حدیث مرکز، تقدیر و تشکر نمایم.

حسن رضایی‌مهر

رئیس مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شباهات حوزه علمیه قم



گفتار اول: توضیح مفردات موضوع

۱. تاریخمندی

تاریخمندی، زمانمندی و تاریخی بودن، عناوین و صفاتی هستند که به هر چه الصاق شوند، بر موقعی و عَرضی بودن آن شیء دلالت می‌کنند. شیء تاریخمند، زاییده شرایط خاصی است؛ از این‌رو، تنها در همان شرایط، کارآمد است؛ یعنی در زمان یا مکان یا شرایط دیگر، اصلاً کارایی ندارد یا کارایی اصلی خود را از دست می‌دهد و به شیء متفاوتی تبدیل می‌شود. کسانی که قائل به تاریخمندی دین، قرآن یا پاره‌ای از آموزه‌های دینی هستند نیز همین معنا را اراده کرده‌اند؛ به این معنا که آن‌ها را ساخته شرایط تاریخی می‌دانند یا حداقل، وجود آن شرایط را در کیفیت و کمیت کارآمدی آن‌ها مؤثر می‌بینند. از این‌رو معتقدند که لزوماً در اثر مرور زمان باید جایگزین دیگری برای آن‌ها در نظر گرفت.

به عنوان مثال، اشیائی که در موزه نگهداری می‌شوند مربوط به زمان گذشته هستند و در آن زمان، به تناسب و اقتضای شرایط خاصی به وجود آمده و در آن فضا کارآمدی داشته‌اند، اما امروزه فقط یک اثر تاریخی محسوب می‌شوند که صرفاً حکایتگر تاریخ گذشته و فاقد کارایی‌اند و جای خود را به آثار نو و به روز داده‌اند.

۲. تاریخی‌نگری

هیستوریسم^۱ یا تاریخی‌نگری، به معنای نگرش تاریخی به پدیده‌ها و

1. Historicism.

حوادث مربوط به انسان و علوم انسانی است. این اصطلاح در دیدگاه متاخر،^۱ 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 فرا رفتن از این محیط را ندارد، چون جزء ذات اوست و کسی یارای فرا رفتن از ذات خود را ندارد.^۲ بر اساس این مبنای 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.^۳

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.^۴ فرهنگ، اخلاق، ارزش‌ها، علوم انسانی و هر آن‌چه در رابطه با انسان است نیز، بالتبغ، اموری سیال و متغیرند که مطابق شرایط و اوضاع و احوال تاریخی، لزوماً متحول می‌شوند.

۱. منظور، تاریخی نگری 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، ذاتاً تاریخی است و این تأثیر و تأثیرات ضروری است. برای مطالعه بیشتر، رک: نگارنده، تاریخی نگری و دین.

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

3. Ibid, p 81.

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

۳. رابطه تاریخ‌مندی و تاریخی‌نگری

تاریخی‌نگری اسم یک مکتب فکری فلسفی، و تاریخ‌مند بودن، وصف امور و اشیاء است. تاریخ‌مندی یکی از نتایج مکتب تاریخی‌نگری است و هر آنکه پیرو این مکتب است، انسان، علوم انسانی، فرهنگ، اخلاق و حتی دین و مذهب را تاریخ‌مند می‌داند، البته قائلین به تاریخ‌مندی قرآن لزوماً پیرو این مکتب نیستند و چه بسا کسی تاریخی‌نگر نباشد اما به دلایل دیگری، قرآن را تاریخ‌مند بدانند.

گفتار دوم: مبانی و علل قول به تاریخ‌مندی قرآن

به اعتقاد نویسنده و براساس تبعات و تحقیقات چندساله‌ای که در موضوع تاریخ‌مندی دین و قرآن داشته، می‌توان همه شباهات و مطالب مطرح شده در این زمینه را در شش محور اساسی تقسیم‌بندی کرد که ذیل هر کدام از محورها، ده‌ها شبهه قابل طرح و پاسخ‌گویی است.

۱. مبانی قول به تاریخ‌مندی قرآن

۱.۱. مبنای منشأ شناختی

شباهتی که در این حوزه وارد شده، ناشی از نوع نگاه به اساس دین است؛ به این معنا که منشأ دین، تاریخی و زمینی قلمداد می‌شود، نه الهی و ماورائی. در نتیجه، کتب آسمانی ادیان نیز ساخته و پرداخته دست بشر و تابع شرایط تاریخی دانسته می‌شود. اگرچه این موضوع، مباحث فراوانی را در دل خود جای داده، اما چون بالاصاله مربوط به تاریخ‌مندی اصل دین است نه قرآن، در این کتاب به آن پرداخته نمی‌شود. برای مطالعه در این زمینه می‌توان به کتبی که مؤلفان مسلمان یا غیرمسلمان تحت عنوان «فلسفه دین» نگاشته‌اند، مراجعه کرد.^۱

۲.۱. مبنای انسان‌شناسی

نوع نگاه به انسان و ماهیت و ظرفیت و استعدادهای او نیز در برخی موارد، منشأ قول به تاریخ‌مندی قرآن شده است. در این نوع نگاه، فرقی بین پیامبران ﷺ و سایر انسان‌ها از حیث تاریخ‌مند بودن نیست؛ گرچه تفاوت ظرفیت وجودی آن‌ها پذیرفته می‌شود.

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

۱. رک: علی‌اکبر صادقی رشد، فلسفه دین و جان هیگ، فلسفه دین.

بشری شدن وحی، لازمه انتقال آن از خدا به انسان است. بدیهی است که این مینا 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 می‌کند و بشر هم در نگاه او محدود و خطاطپذیر است، قرآن را هم محدود به شرایط انسان تاریخی ببیند.

به عبارت دیگر، معتقدین به این دیدگاه، بشر و فهم او را، حتی اگر پیامبرا باشد، لزوماً تاریخ‌مند و محدود به شرایط مکانی، زمانی، فرهنگی و در نتیجه خطاطپذیر می‌دانند. به اعتقاد آنان، قرآن نیز که محصول فهم این بشر است، امری تاریخ‌مند، بشری و خطاطپذیر 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 نمی‌کند و از آن جاکه هر آن‌چه بشری باشد قطعاً تاریخ‌مند خواهد بود، قرآن نیز تاریخ‌مند است. این دیدگاه از آموزه‌های محوری هرمنوتیک فلسفی و هیستوریسمیزم فلسفی است و بسیاری از نواعتزالیان، مثل سروش و ابوزید، مکرراً آن را بیان کرده‌اند.^۱

در واقع، این گروه، ارتباط بشر با وحی محض را ناممکن می‌دانند 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 انسان‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن، گاهی ناظر به مخاطب عام زمان نزول قرآن است یعنی خصوصیات، نیازها، آداب و رسوم، فرهنگ و خلقيات

۱. ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲۱ و متن مصاحبه وی با میشل هوینک؛ ابوزید، معنای متن، ص ۱۲۳؛ همو، نقد گفتمان دینی، ص ۱۵۵ و همو، محمد و آیات الهی، ص ۵۴ (گفتگو با اکبر گنجی).

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

۳.۱. مبنای وحی‌شناختی

در این نگاه، حتی اگر پذیرفته شود که وحی، منشأ الهی دارد و پیامبر اهم 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 پیش‌آماده، 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 نوابع، نو شود و وحی سابق به تاریخ بپیوندد.

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

۴.۱. مبنای دلالت‌شناختی

براساس این نگاه، بر فرض بی‌اثر 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، تغییر خواهد شد. در این نگاه، هر متنی با ورود به فرهنگ‌های جدید، ضمن تأثیر در آن‌ها، متأثر هم می‌شود و رنگ و بوی آن فرهنگ را می‌گیرد و آن را به فرهنگ بعدی منتقل می‌کند و این چرخه ادامه دارد تا جایی که آرام آرام، معنای جدیدی پیدا می‌کند.

این مبنای گاهی در قالب معرفت‌شناسی نیز ظهر می‌کند و آن‌چه از متون دینی را که در دست بشر باقی است، معرفت بشری از منابع وحی می‌خواند، نه وحی خالص؛ در نتیجه این ادعا، آن‌چه نصیب انسان شده، وحی تاریخی است. به عبارت دیگر، اگرچه متن قرآن و روایات در دسترس بشر است، اما کسی نیست که معنای واقعی آن‌ها را بیان کند. آن‌چه از قرآن می‌فهمیم، فهم خود ماست، نه مفهوم واقعی قرآن؛ زیرا پیش‌فرض‌های 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 خطاطی‌ذیر است. این بحث را می‌توان تحت عنوان «مبنای معرفت‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن» به‌طور جداگانه نیز مطرح کرد.

۵.۱. مبنای کارکرد‌شناختی

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

داده‌اند و بشر امروز به واسطه نبوغ فکری و رشد عقلانی خود، دیگر نیازی به دین و آموزه‌های دینی ندارد. طبق این نظر، حتی اگر آموزه‌های دینی منشأ الهی داشته و بدون انحراف و آمیختگی با فرهنگ بشری به انسان رسیده باشدند، تنها در اوضاع و شرایط خاص زمان حدوث آن کارایی دارند؛ لذا اگر فرضًا آن شرایط تکرار شود، مجددًا ادیان به صحنه زندگی بشر باز می‌گردند، اما در شرایط فعلی برای بشر کارآمد نیستند.

معتقدین به این دیدگاه، پایان عصر دین را اعلام کرده و براین باورند که بشر مدرن با توجه به عقل مدرن خود، دیگر نیازی به آموزه‌های دینی ندارد. مثلاً البرت شوایتزر^۱ (۱۸۷۵-۱۹۶۵) آموزه‌های ادیان را الهی و غیربشری دانسته، اما آن‌ها را فراخور مخاطبان مستقیم و هم‌عصر نزول‌شان انگاشته است.

وی مسیحیت را دارای منشأ الهی می‌داند، اما معتقد است که آموزه‌های آن، متناسب؛ عصر عیسی است و در زمان ما کارآیی ندارد.

از منظر او، عیسای تاریخی به جهانی تعلق داشته که افکار و نظریات رایج در آن، با افکار متدال در جهان ما کاملاً متفاوت بوده، از این رو نسبت به زمان ما کاملاً بیگانه است اما اگر به دنبال بهره‌مندی از دین او هستیم، باید آن «عامل روحانی» را که با همه جهان‌بینی‌ها رابطه یکسانی دارد، در تعلیماتش بیاییم.^۲

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

1. Albert Schweitzer.

2. دان کیوپیت، دریای ایمان، ص ۲۹۸-۲۹۹.

انسان‌ها ضرر می‌رسانند. بنابراین از یک معنویت رهاسده از دین، سخن می‌گویند و حتی التزام به ارکان اصلی دین را ضروری نمی‌دانند.^۱ این مبنا نیز چون به تاریخ‌مندی اصل دین بر می‌گردد، از قلمرو این تحقیق خارج است و مباحث مستقلی می‌طلبد.

۲. علل قول به تاریخ‌مندی قرآن

تا اینجا سخن از مبانی و ادلے قول به تاریخ‌مندی 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 می‌کند؛ اما علت، منشأ پیدایش را بیان می‌دارد.

گروهی هستند که دلیلی برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن ندارند؛ اما چون در فهم و تبیین برخی از آموزه‌ها و گزاره‌های قرآن درمانده‌اند، قائل به تاریخ‌مندی قرآن شده‌اند، مثلاً چون قرآن مسئله‌ای علمی مطرح کرده که در نظر آنان، مخالف یافته‌های علمی روز و موافق داشته‌های علمی زمان نزول قرآن است، نتیجه گرفته‌اند که قرآن تاریخ‌مند و تابع شرایط زمان نزول است.

۱. این دیدگاه به‌طور خاص به آقای ملکیان نسبت داده شده است (رک: محمد مجتبه شیبستی، روشنفکران دیندار، آری، روشنفکر دینی، نه، ص ۳۶) 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 می‌تواند 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 می‌تواند معنوی باشد و دیندار نباشد.» (مشتاقی و مهgorی، ص ۲۷۷) 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، بی‌اقتضا و لایشرط است.» (نشریه کتاب هفتنه، مصاحبه با استاد ملکیان، ش ۱۰۵).

چنان‌که ماهیت آسمان‌های هفت‌گانه که قرآن مکرر به آن اشاره کرده است برای آنان قابل فهم نیست و چون در زمان پیامبر ﷺ نظریه بطلمیوس در علم نجوم غالب بود و اعتقاد بر این بود که زمین، مرکز عالم است و فلک‌های هفت‌گانه، چون برگ‌های پیاز آن را احاطه کرده‌اند و بر محوریت آن می‌چرخند، مدعی شده‌اند که پیامبر ﷺ هم متأثر از این دیدگاه که امروزه ابطال شده، مبحث آسمان‌های هفت‌گانه را در قرآن بیان کرده است. سپس از این مسئله نتیجه می‌گیرند که قرآن تابع شرایط تاریخی است. در حالی که اگر در فهم قرآن، راه صحیح را پیموده بودند، هرگز به چنین نتیجه‌ای نمی‌رسیدند. 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 شباهات در چهار حوزه از حوزه‌های شش‌گانه فوق (مبنای انسان‌شناختی، وحی‌شناختی، دلالت‌شناختی و علل قول به تاریخ‌مندی قرآن) خواهیم پرداخت.

گفتار سوم: پیشینه و خاستگاه قول به تاریخ‌مندی قرآن

۱. مستله‌ای 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 شرق‌شناسان» 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 بررسی‌های دقیق، تاریخ ادعایی نگارش کتب مقدس را به چالش کشیدند؛ مثلاً گفتند برخی قسمت‌های تورات هشت‌تصد سال پس از حضرت موسی^{علیه السلام} تدوین شده است،^۱ بخشی همچون بیان نحوه مرگ موسی^{علیه السلام}، جزئیات عزاداری بر وی، محل دفن وی و حتی گم شدن مکان قبر او.

در باب ۳۴ از سِفر تثنیه می‌خوانیم: «پس موسی بنده خدا در آنجا به زمین موآب بر حسب قول مرد». از این عبارت برمی‌آید که نگارنده به واسطه و با فاصله تاریخی، این خبر را نقل کرده است. درباره محل دقیق دفن او نیز آمده است: «احدى 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 بخش‌های عهده‌ین، گزارش‌های پسینی از سخنان حضرت موسی و عیسی^{علیهم السلام} و نقل تاریخ و تحولات بعدی یهودیت و مسیحیت محسوب شد که اشخاصی آن‌ها

را نگاشته و جزو کتاب مقدس قرار داده‌اند. لذا تلقی آن متون به عنوان متن یا ترجمه کامل سخنان پیامبران الهی علیهم السلام کنار گذشته شد. محققین تصویر کردند که نویسنده‌گان آن متون، از فرهنگ و ادبیات زمان خود متأثر بوده‌اند که نتایج آن در نگارش آن بخش‌ها جلوه کرده و برای اعتبار بخشیدن به آن بخش از محتوای عهده‌ین، مدعی شده‌اند که خدا با دمیدن نفس یا روح الهی (الهام) نوشتن کتاب را هدایت کرده است.^۱

نتایج جریان نقد تاریخی کتاب مقدس، برای بسیاری مقبول افتاد. برخی از همان افراد به پژوهش‌های اسلام‌شناسی و قرآن‌شناسی نیز روی آوردن و لوازم جریان نقد تاریخی را در پژوهش‌های قرآن‌شناسی به کار گرفتند. به عنوان مثال، ادعای تأثیرپذیری پیامبر صلوات الله علیه و آله و سلم از فرهنگ یهودی و مسیحی معاصر خود، کم و بیش در همه آثار این مستشرقان دیده می‌شود.^۲

ضرورت‌های نقد تاریخی کتاب مقدس، نتایج حاصل از آن و نیز طرح نمونه‌های 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

۱. توماس میشل، کلام مسیحی، ص ۴۳ و مری جو ویور، درآمدی بر مسیحیت، ص ۳۷. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مرتضی صانعی، خطاطان‌پذیری پاپ: کنکاش آموزه خطاطان‌پذیری پاپ با تأکید بر دیدگاه هانس کونگ.

۲. کتاب «محمد از متون یهودی چه چیزی را برگرفته است» تألیف آبراهام گیگر جزو اولین آثار در این زمینه است، همچنین گلدرزیهر برای اثبات ادعای تأثیرپذیری 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. (العقیله و الشریعه، ص ۲۶) یوسف دره حداد، کشیش مسیحی، نیز مدعی است قرآن فراغوانی نصرانی گونه است. (القرآن دعوة نصرانیة، ص ۷۲۰) جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: محمدعلی رضایی اصفهانی، بررسی دیدگاه خاورشناسان درباره تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ یهودی و مسیحی، دوفصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان. لازم به ذکر است که محققان مسلمان همواره به این ادعاهای پاسخ داده‌اند. به عنوان نمونه، ر.ک: عبدالرحمان بدوي، دفاع عن القرآن.

تغافل از تفاوت‌های بنیادین قرآن با متون مقدس یهودی و مسیحی، گرفتار چالش‌هایی شدند که برای رهایی از آن، به اجبار، راهی کاملاً متفاوت از عقاید رایج اسلامی را در پیش گرفتند.^۱

بنابراین نگرش تاریخی به قرآن و دین در جهان اسلام چندان ریشه تاریخی ندارد و موارد مطرح شده، نوعاً برگرفته از اندیشه‌های جاری در جهان غرب نسبت به مسیحیت است که بدون توجه به وجود اصول مفارقت اسلام و مسیحیت، درباره قرآن طرح شده است. به عبارت دیگر، این نظریه وارداتی و غیربومی است، نه متولد در جهان اسلام؛ زیرا نه اسلام، قابل قیاس با مسیحیت فعلی (مسیحیت محرّف) است؛ نه قرآن، همچون انجیل، ساخته دست بشر و دچار انحرافات و تنافضات بسیار؛ و نه پیشوایان و علمای اسلامی، در عقیده و عمل، مشابه اربابان کلیسا هستند. این جا نه دکارت و کانتی پیدا شده و نه دیدگاه‌های آن‌ها چندان زمینه فراگیری پیدا کرده‌اند و نه اولمانیسم غربی و مبانی آن فرستاد پیدا شدن یافته است.

با این حال، برخی روشنفکران اسلامی که می‌توان آنان را «معتزیان جدید» نامید، از وسط بازی، وارد آن شده، هر آن‌چه دیگران کرده‌اند، انجام می‌دهند و نسخه پیچیده شده برای بیماری‌های انسان غربی را برای همه انسان‌ها، تجویز، بلکه ترویج می‌کنند. برداشت روشنفکران ما از غرب بسیار سطحی و نازل بوده و پرستانتیسم را نیز به‌طور عمیق نشناختند. با مروری بر عقاید روشنفکران دوره قاجار در می‌یابیم که اصلاحات دینی مورد نظر

۱. ر.ک: محمد‌هادی معرفت، شباهات و رددود و حسن‌رضا رضایی، بررسی شباهات قرآن و فرهنگ زمانه. همه آن‌چه از پیشینه بحث تا این‌جا ذکر شد، اعم از متن و پاورقی‌ها، از مقاله صدیق ارجمند، جناب حجت‌الاسلام دکتر جواد پورروستایی با عنوان تعامل نص و واقع و با اجازه ایشان نقل شده است. این مقاله در کتاب اعتزال‌نو و مسائل فلسفه دین اسلامی از سوی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی به چاپ رسیده است.

آن‌ها بر مبنای آموزه‌های 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 می‌نویسد:

پیشوایان فکری فرانسه اگر خود را روشنفکر می‌نامیدند، به این علت بود که دنیای تاریک قرون وسطی 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 تعییر، حتی در نام‌گذاری‌ها از ایشان تقلید می‌کردند!^۱

در واقع، این گروه دنبال پاسخ به سؤالاتی بوده‌اند که در جامعه اسلامی وجود نداشته، و ایراداتی را دفع نموده‌اند که اساساً وارد نبوده است. آن‌ها یک حرکت مبنایی نداشته‌اند؛ بلکه به پیروی از مباحث رایج در غرب، خودشان، هم سؤال ایجاد کرده‌اند و هم پاسخ‌گویی به آن را به عهده گرفته‌اند، مدتی سرگرم شده و سرگرم کرده‌اند و سرانجام هیچ!^۲

یک نویسنده عرب در عبارتی که خالی از تندي نیست، چنین می‌نویسد: آن‌چه روشنفکران سکولار به آن مشغول‌اند، 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 می‌کنند؛ بدون این که منابع غربی آن را بیان کنند، و این سرقت به عنوان راهنمای اندیشه و راهبر جنبش معرفی می‌شود. در حالی که اگر پرده‌ها کنار می‌رفت، معلوم می‌شد که اینان دزدان سخن دیگران‌اند که با مهارت تمام این کار را حرفه خود قرار داده‌اند و از خود هیچ نوآوری ندارند، مگر نوآوری در حرفه و مهارت سرقت!^۳

۱. آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۲۴.

۲. یثربی، ماجراهای غم انگیز روشنفکری در ایران، ص ۱۹۶-۱۹۷.

۳. الطuan، العلمانيون والقرآن الکریم، ص ۳۱۵.

۲. پیشینه در ایران

شبهاشی 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 تأثیرپذیری پیامبر از فرهنگ و اوضاع اجتماعی زمان خود است. بر این اساس، برخی از نویسندهای مسلمان قائل به تاریخ مندی قرآن و پیامبر شده‌اند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۱۹۱-۱۲۵۷) بیش از یک و نیم قرن پیش، سخن از پروتستانتیزم اسلامی به میان آورده و در خلال طرح زندگی‌نامه خود گفته است:

بعد از چندی، به خیال اینکه سد راه الفبای جدید و سد راه سیویلیاسیون^۱ در ملت اسلام، دین اسلام و فنازیم آن است، برای هدم اساس این دین و رفع فنازیم^۲ و برای بیدار کردن طوایف آسیا از خواب غفلت و نادانی و برای اثبات وجوب پراتستانزم در اسلام، به تصنیف کمال‌الدوله شروع کردم.^۳ او در جای دیگر گفته است: «پروتستانتیسم عبارت از مذهبی است که حقوق الله و تکالیف عباد الله جمیعاً در آن ساقط بوده و فقط حقوق الناس باقی بماند.»^۴

میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۰-۱۳۱۴) نیز به تأسی از برخی غربیان درباره منشأ دین می‌گوید: 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

۱. مذهبیت.

۲. تعصب.

۳. ناشر، میرزا فتحعلی آخوندزاده، ص ۱۱۴.

۴. همان، ص ۶۰.

هر چه نادان‌تر است، ترسیش از آن بیشتر.^۱ 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 دورسن پسیر^۲ گرفته است.^۳

مطالعه آثار و دیدگاه‌های احمد کسری (۱۲۶۹-۱۳۲۴) به خوبی تأثیر وی از فرهنگ غربی در نگاه تاریخی به دین را نمایان می‌کند؛ او معتقد است: «اسلام راهی را پدید آورده بود، ولی آن برای خواست‌هایی بوده، و اکنون ما آن خواست‌ها را از راه بسیار بهتری پیش می‌بریم. هر چه بر ضد علوم طبیعی است، و لو به دستاویز دین، باید آن را دور انداخت».

کسری خاتمیت را نمی‌پذیرفت و برای خود، شأن برانگیختگی قائل بود. وی در نشست «پاک‌دینان» که لقب طرفداران او بود ماجراهی برانگیخته شدن خود را چنین توضیح داده است: «این آیین خداست که هر زمان را بخواهد و هر که را بخواهد بدین‌سان 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 می‌شمارند و بی‌خردانه دست خدا را بسته می‌دانند. همچنین او به خط‌پذیری قرآن معتقد بود و می‌گفت: «اینکه قرآن آسمانی است، به معنای آن نیست که بدون ایراد است». به همین خاطر بسیاری از آموزه‌های الهی قرآن را خرافه می‌پندشت و مثلاً آن‌چه درباره جن وارد شده است را دروغ می‌دانست و ولایت را پس از پیامبر ﷺ خاتمه یافته و امامت و ولایت ائمه را مردود می‌شمرد و معتقدات شیعه درباره ائمه معصومین علیهم السلام را غلو و شرک‌آمیز می‌پندشت.^۴

۱. همو، میرزا آقاخان کرمانی، ص ۷۰ - ۷۱.

2. Jacques- Hehri Bernarde Saint pierre.

۳. همان.

۴. ر.ک: همو، نماد انحراف روشنگری، ص ۷۷-۱۰۷.

از دیگر معتقدان ایرانی به تاریخ‌مندی قرآن و لزوم نقد تاریخی آن، می‌توان به افرادی چون عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، حبیب‌الله پیمان و مصطفی ملکیان اشاره نمود.^۱

۳. پیشینه در جهان عرب

در جهان عرب، اخیراً چندین پژوهش دایرة‌المعارفی عرضه شده که در آن‌ها بعد تاریخی فرهنگ اسلامی مورد تأکید است. به این معنا که بسیاری از آموزه‌های 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 پژوهش‌ها در این خصوص، کتاب *التراثات المادية في الفلسفه الاسلامية*^۲ اثر حسین مروه^۳ (۱۹۰۸ – ۱۹۸۷) است. سپس طیب تیزینی^۴ کار او را در کتاب *من التراث الى الشورة*^۵ ادامه داد. آنگاه حسن حتفی^۶ (ت ۱۹۳۵ق) با کتاب *من العقيدة الى الشورة* در همان مسیر گام زد. محمد عابد الجابری^۷ این‌گونه کارهای انتقادی را در کتاب *نقد العقل العربي* به اوج خود رساند.^۸

افرادی چون ابوزید، (۲۰۱۰–۱۹۴۳)، آرکون (۲۰۱۰–۱۹۲۸)، شبلی شمیل

۱. برای آگاهی از نظرات این افراد، ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی؛ طوطی و زنبور؛ پیامبر عشق؛ محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در فرائت انسانی از دین؛ ایمان و آزادی؛ حبیب‌الله پیمان، تجربه و معرفت وحیانی؛ نسبت کلام وحیانی و کلام بشری؛ مصطفی ملکیان، راهی به رهایی و بازنگری در دین تاریخی.

۲. گرایش‌های مادی در فلسفه اسلامی.

۳. روشنفکر لبنانی که در منزلش ترور شد.

۴. سوسیالیست مبارز و معروف سوری.

۵. از میراث تا انقلاب.

۶. رئیس دانشکده فلسفه دانشگاه قاهره.

۷. روشنفکر مراکشی.

۸. به نقل از: لؤی صافی، وحی و خیزش تمدنی.

(۱۸۵۰-۱۹۱۷م)، طه حسین (۱۸۸۹-۱۹۷۲م)، علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۶۶م)، احمد لطفی السید (۱۲۸۸-۱۳۸۲ق)، محمد بن عاشور (۱۸۷۹-۱۹۷۳م)، محمود شلتوت (۱۸۹۳-۱۹۶۳م)، امین خولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶م)، علی عبدالرازق (۱۸۸۸-۱۹۶۶م)، سلامة موسى (۱۸۸۸-۱۹۵۸م)، محمد قطب، محمد احمد خلف الله (۱۹۰۴-۱۹۸۳م)، اسماعيل ادهم (۱۹۱۱-۱۹۴۰م)، محمد غزالی و... را علی‌رغم اختلاف ایده‌هایشان، می‌توان در این زمرة به حساب آورد. نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰^۱) در کتاب‌ها و مقاله‌های متعدد، از جمله مفهوم النص، تقدیم الخطاب الديني، النص، السلطنه، الحقيقة، محمد و آيات الهی که مجموعه مصاحبه‌های ایشان به زبان آلمانی است، همین راه را انتخاب کرده و در مسیر نزدیک‌تر شدن به مبانی تاریخی نگری فلسفی پیش رفته است، او در مصاحبه با یک نشریه آلمانی گفته است:

مسلمان از هرمنوئیک مدرن بسیار آموخته‌ام. دیدگاه‌هایی که به رابطه پویای بین متون و تفسیر آن‌ها می‌پردازند، بسیار محکم و قاطع‌اند؛ منظور من سیرت مکالمه^۲ بین متن و تفسیر آن است. به همین دلیل است که خود من هنگام تفسیر قرآن، به نظریات هانس گشورگ گادامر و کتاب حقیقت و روش او رجوع می‌کنم. در دهه ۷۰ بود که رابطه من با هرمنوئیک و زبان‌شناسی مدرن آغاز شد.^۳

در این بین، از نقش سرسلسله این تجدیدگرایان، سرسید احمد خان هندی (۱۱۹۶-۱۲۷۷) نمی‌توان به سادگی عبور کرد؛ کسی که تفسیری ناتمام

۱. روش‌فکر معاصر مصری.

۲. گادامر معنای یک متن را امری سیال و حاصل گفتگو و پرسش و پاسخ بین متن و مفسر آن، و در نتیجه، تاریخ‌مند می‌داند. گادامر، حقیقت و روش، ص ۲۶۲، ۳۶۹ - ۴۶۱، ۳۷۰ - ۴۶۲.

۳. ترجمه گفتگوی ابوزید با نشریه Herder Karrespondanz. مترجم روح الله فرج‌زاده، ماهنامه آفتاب، ش. ۳۰.

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 می‌شود؛ چنانکه میوه و گل درختان به موقع خویش می‌شکفند و می‌رسند. به نظر او پیامبر ﷺ وحی را مستقیماً از خداوند دریافت می‌کند 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 احمدخان برای تأیید این نظریه، به این واقعیت که قرآن نه یکباره، بلکه به تدریج و تنجیم و اقتضای موقعیت بر پیامبر ﷺ نازل شده، استناد کرده است. وی معتقد بود که قوه نبوت، بدون استثنای و تبعیض، در همه انسان‌ها موجود است، اما در جاتش تفاوت دارد.^۱

۱. بهاءالدین خرمشاهی، قرآن کلام محمد، یا کلام خداوند، یادداشت اختصاصی برای خبرگزاری فارس به نشانی: www.farsnews.com, 1388/1/22

فصل دوم

بررسی مبنای انسان‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن

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

گفتار اول: بررسی و نقد دیدگاه قائلین به تاریخ‌مندی انسان

به نظر می‌رسد بسیاری از قائلین به تاریخ‌مندی 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 صراحة 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».^۱

همو می‌گوید:

وحی بی صورت است و وظیفه شخص پیامبر این است که به این مضمون بی صورت، 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، کودکی‌اش و حتی احوالات روحی‌اش

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲۱.

[در آن نقش دارند]. اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است و طربناک و بسیار فضیح؛ 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 گذاشته‌اند. این، آن جبنه کاملاً بشری و حی است.^۱

ابوزید نیز معتقد است:

محمد ﷺ، نخستین گیرنده متن قرآنی و مبلغ آن، پاره‌ای از واقعیت و جامعه خود بود؛ فرزند جامعه و محصول آن بود؛ در مکه یتیم بزرگ شد و چنان که همسالانش در صحراء پرورش می‌یافتدند، در میان قبیله بنی سعد تربیت یافت؛ چونان اهل مکه به تجارت پرداخت و خود می‌گفت من فرزند زنی هستم که در مکه، قدید^۲ می‌خورد.^۳

او در جای دیگری گفته است:

به نظر می‌رسد مسلمانان هم فراموش کرده‌اند که محمد ﷺ یک انسان بود. قرآن بارها این امر را بر جسته کرده است و در چند مورد، آنگاه که محمد مرتكب خطای شود، وی را مورد انتقاد و سرزنش قرار می‌دهد. قرآن خداوند بارها به مسئله انسانیت و خطای پذیری محمد اشاره کرده است. محمد فارغ از خطای نبوده و این بی‌احترامی نیست اگر در این مورد سخن بگوییم. مسلمانان نیز باید بدانند که عظمت محمد ﷺ در معصومیت فرالنسانی وی نیست، عظمت او یک عظمت انسانی است. تنها، انسانی که خطای پذیر است می‌تواند به واقع نیکو باشد.^۴

از نظر وی، قرآن، فهم پیامبر ﷺ از وحی الهی و در نتیجه یک متن بشری است؛ لذا باید فهم پیامبر ﷺ از قرآن را که نسبی و متغیر است،

۱. عبدالکریم سروش، کلام محمد، متن مصاحبه با میشل هوینک. روزنامه کارگزاران، ۸۶/۱۱/۲۰

۲. گوشت تکه و خشکانده شده (المنجد).

۳. ابوزید، معنای متن، ترجمه ص ۱۲۳.

۴. همو، محمد و آیات الهی، ص ۵۶.

مطابق با دلالت ذاتی خود متن و مقدس دانست. او گفته است:

اساساً متن از نخستین لحظه نزول، یعنی با قرائت پیامبر ﷺ، از متن الهی به متنی انسانی تبدیل شد؛ چراکه به وسیله انسان فهم شد و از تأویل رسید... و نباید مانند گفتمان دینی گمان کرد که فهم پیامبر ﷺ از متن با معنای ذاتی نص، بر فرض وجود چنین دلاتی، برابر است؛ چراکه چنین گمانی به نوعی شرک مبتلا می‌شود، زیرا قصد الهی و فهم انسانی از این قصد را گیرم که فهم پیامبر ﷺ باشد - یکسان می‌گیرد و مطلق و نسبی و ثابت و متغیر را در یک کفه می‌گذارد و این گمان به الوهیت پیامبر متنه می‌گردد و با نقدیس او حقیقت بشر بودن پیامبر ﷺ نادیده انگاشته می‌شود.^۱

نکات کلیدی که از مجموع گفته‌های فوق برداشت می‌شود را می‌توان

چنین برشمرد:

۱. پیامبر ﷺ محصول پرورش و فرهنگ و تاریخ عرب است.
۲. او یک حقیقت ایده‌آل و فراتاریخ نیست.
۳. انسان بودن، ملازم خطاطیزی و معصومیت، ملازم فرانسان بودن است.
۴. فهم پیامبر ﷺ و رای فرهنگ و تاریخ جامعه عرب و بی‌تأثیر از آن نیست، چون بشرِ محصولِ همان جامعه است. از این رو، قادر به اخذ متن الهی قرآن نیست.
۵. فهم پیامبر ﷺ نسبی و متغیر است.
۶. قرآن کلام لفظی و معنایی محمد ﷺ است و فهم پیامبر ﷺ قداست ندارد.
۷. قول به فهم معنای ذاتی متن الهی قرآن توسط پیامبر ﷺ به الوهیت پیامبر ﷺ متنه می‌گردد. دیدگاه ذکر شده دارای ایراد و نقدهای بسیاری است که به برخی از آن‌ها

اشاره می‌شود:

۱. ادعای بدون دلیل

اولین ایرادی که بر دیدگاه یادشده وارد است، آن است که هیچ یک از این ادعاهای 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 تأثیرپذیری انسان از فرهنگ و اوضاع و احوال زمانه خود را مشاهده کردند، آن را به همه انسان‌ها تعمیم داده و قائل به این نظر شده‌اند که پیامبر نیز چنین بوده است.

در کلمات آن‌ها دلیلی مبنی بر اینکه انسان بالضروره نمی‌تواند فارغ از تأثیر زمان و مکان و تاریخ خود، یک معنا یا پیامی را همان‌گونه 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 حیثیت‌ها را اجتناب‌ناپذیر بدانیم؛ اما این نگاه که بر گرفته از هرمنوتیک فلسفی است، گرفتار اشکالات فراوانی است که در بحث معرفت‌شناسی - ذیل مبنای دلالت‌شناختی، گفتار دوم از فصل چهارم این کتاب - به مواردی از آن اشاره خواهیم کرد.

۲. عدم توجه به استعدادها و توانایی‌های انسان

اگر قائلین به تاریخ‌مندی قرآن، به عظمت انسان، ساختار وجودی او و استعدادهای فوق العاده‌اش توجه بیشتری می‌کردند، به این ورطه نمی‌افتدند. در اینجا به برخی از این وجهه اشاره می‌شود:

۱.۲. ترکیب وجودی انسان

از نظر اسلام، انسان مرکب از دو جنبه طبیعی و فراطبیعی است. آیه ^{﴿لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾} خالق

بَشَرًا مِنْ طِينٍ^۱ و آیات ۲۸ سوره حجر و ۶ سوره طارق، ناظر به جنبه طبیعی انسان‌اند و آیات وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي^۲ و إِنَّمَا أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ^۳ ناظر به جنبه فراتبیعی انسان هستند.

قرآن «روح» را «امر رب» خوانده^۴ و «امر رب» را «اراده الهی که به صرف تعلق به یک شیء، آن را موجود می‌کند»، تفسیر نموده است.^۵

از این‌رو، در نظر اسلام، انسان به جهت دارا بودن جنبه فراتبیعی، می‌تواند 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 آورد.^۶ او می‌تواند با تعبد و بندهگی خدا به فرازمان متصل شود و کار فرازمانی کند. عبادت گوهری است که می‌تواند انسان را به ربویت برساند: «الْعُبُودِيَّةُ جَوَهْرَةُ كُلِّهَا الرَّبُوبِيَّةُ».^۷

در روایت دیگری در مورد قدرت و کرامت انسان‌ها پس از ورود به بهشت آمده است: «فرشته‌ای پس از اجازه خواستن بر آنان وارد می‌شود و پس از آنکه سلام خدا را به آنان ابلاغ می‌کند، نامهای را به آن‌ها می‌دهد که در آن، خدای حی و قیوم، آنان را مخاطب قرار داده، می‌گوید: من به هر چیزی که فرمان «گُن» بدhem، آن چیز موجود می‌شود؛ من امروز شما را دارای این مقام قرار دادم که به هر چه فرمان «گُن» بدھید آن شیء موجود شود». ^۸ پیامبر ﷺ نیز در این باره فرمودند: «اهل بهشت به چیزی دستور

۱. ص: ۷۱

۲. حجر: ۲۹ و ص: ۷۲

۳. مؤمنون: ۱۴

۴. اسراء: ۸۵

۵. یس: ۸۲

۶. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، صورت و سیرت انسان در قرآن، ص ۷۵-۷۷

۷. مصباح الشریعه، ص ۷

۸. سیوطی، الدر المنشور، ج ۵، ص ۱۷۴ و صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۱۰

شدن نمی‌دهند، مگر آنکه آن چیز موجود می‌گردد.»^۱

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 توانایی‌های ناشی از بُعد مجرد خود، می‌تواند اشیا را فراتاریخ فهم کند و از تأثیر امور تاریخی در فهم خود ممانعت نماید؛ در نتیجه، فهم فراتاریخ برای انسان، ممکن است.

۲.۲ علم حضوری، امری فراتاریخ

یکی از موارد حصول علم و یقین برای انسان، علم حضوری است که فی‌الجمله مورد قبول همه است. در علم حضوری، حقیقت و واقعیت، همان‌گونه که هست، خودش را بر انسان تحمیل می‌کند و جای هیچ‌گونه دخالت توهمند و امور غیرواقعی را نمی‌دهد. در علم حضوری، همه فرهنگ‌ها، داشته‌ها و پیش‌فرض‌های مخالف، رنگ می‌بازند.

به عنوان مثال و از باب تشییه معقول به محسوس، فرض کنید انسان‌هایی از فرهنگ و قاره‌های 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 می‌کند و جایی برای دخالت فرهنگ‌ها و زمان و مکان، باقی نمی‌گذارد؛ یعنی این‌گونه نیست که یکی، سوختن را یک‌جور بفهمد و دیگری جور دیگر. همچنین این‌گونه نیست که یکی علاوه بر احساس سوختن، امر دیگری را که متأثر از فرهنگ است، 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 می‌توان 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،^۱ یا اگر بتواند امور را به علم حضوری از محضر ربوی دریافت کند، در آن صورت، واقعیت، خودش را به انسان تحمیل می‌کند و آثاری هم که فرضًا از فرهنگ و شرایط در وجود انسان باقی مانده باشد، در مواجهه با واقعیت رنگ می‌بازد و بطلانش واضح می‌گردد. باورها و پیش‌داشتهای انسان، بر فرض تأثیر، در علوم حضوری مؤثرند، نه در علم حضوری لدنی؛ همچنان که وقتی عضوی از بدن انسان می‌سوزد، او این سوختن را به علم حضوری در می‌یابد و این دریافت، عرب و عجم و مدرن و غیرمدرن نمی‌شناسد و جایی برای دخالت شرایط زمانی و تاریخی یا موقع خطا و اشتباه در آن نیست.

۳.۲ قدرت انسان و فیض خداوند

اگر کسی قائل شود که یک انسان می‌تواند به اذن و تفضل خداوند، کارهای خدایی بکند نظیر آن‌چه قرآن از حضرت عیسیٰ ﷺ نقل کرده است یا بگوید علم او به تفضل و عنایت خداوند می‌تواند به همه حقایق عالم امکان احاطه داشته باشد، یا می‌تواند واسطه فیض الهی باشد، هرگز نه انسان را به فرالسان تبدیل کرده، نه سخنی گراف و خلاف عقل و منطق زده، و نه به خداوند شرک ورزیده است.

روایات فراوانی هم در تأیید این نگاه، موجود است که غلوّ و خدالنگاری ائمه علیهم السلام را به شدت نهی کرده، اما پس از مقام الوهیت و ربویت، اتصاف هر کمالی به آن‌ها را مجاز دانسته‌اند؛ چنان‌که در روایتی آمده است: «در وصف

کمالات ما هر آنچه می‌خواهید بگویید و بدانید که هرگز به کنه وصف ما
خواهید رسید و آنچه از علم ما به شما رسیده، بسیار اندک است^۱.

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

سیه رویی زممکن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم^۲

انسان خلیفه خداست؛ از این‌رو سعه وجودی او می‌تواند همه ممکنات را
در بر بگیرد و تنها جایی که به آن، راه ندارد، ذات خفی خداوند است.
آیت‌الله جوادی آملی در این‌باره چنین گفته‌اند:

اگر روح مجرد انسان را - که نه زمانمند است و نه مکانمند، و نه دارای
جهتی از جهات شش گانه و نه قابل اندازه‌گیری است و لمس و وزن و کیل و
بالجمله هیچ‌کدام از احکام موجود مادی را ندارد - می‌شناختند، می‌دانستند
که آن‌چه بشر به واسطه آن خلیفه الله شد و اسماء حسنی را آموخت و
مسجد 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

۱. کلینی، *الکافی*، ج ۱، ص ۲۹۷؛ صدوق، *الخصال*، ص ۶۱۴؛ طبرسی، *الاحتجاج*، ج ۲، ص ۴۳۸؛ اربلی، *کشف الغمة*، ج ۲، ص ۱۹۷؛ تمیمی، *تصنیف غرر الحكم*، ص ۱۱۸ و مجلسی، *بحار الأنوار*،

ج ۲۵، ص ۲۸۳ و ج ۲۶، ص ۶.

۲. شبستری، *گلشن راز*، بخش ۷.

امکان نبوت بشر [و عدم امکان فرازمان و فرامکان بودن او] است.^۱

ادلهٔ تجربه نفس انسانی به طور گستردۀ در برخی کتب تفسیری و فلسفی مطرح و به نحو متقن، اثبات شده است؛ به طور مثال، ابن سینا در کتاب النفس از کتاب شفای عجم، هشت برهان قاطع بر تجربه نفس اقامه کرده است.^۲

۴.۲. توانایی علمی و ظرفیت فهم انسان

ظرفیت علمی انسان، به اندازه‌ای است که می‌تواند آن‌چه را خدا به او القا کرده، خالصاً تلقی کند؛ چنان‌که 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: «نام‌های اینها را بگویید.» گفتند: «ما جز آن‌چه تو مستقیماً به ما آموخته‌ای نمی‌دانیم.» خدا به آدم گفت: ای آدم! تو به این‌ها بیاموز و این‌ها را آگاهی ده.» همین که آدم فرشتگان را تعلیم داد، خدا به آن‌ها گفت: «نگفتم که من از نهان‌های آسمان‌ها و زمین آگاهم و آن‌چه را شما اظهار می‌کنید یا پنهان می‌دارید می‌دانم؟»^۳

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، همان‌گونه بفهمد؛ زیرا اولاً تعلیم با تعلم ملازم‌هه دارد (برخلاف تدریس) و اگر خداوند خبر بدهد که چیزی را به آدم تعلیم داده است، آدم باید همان را عیناً آموخته باشد؛ ثانیاً خداوند او را امر کرد که همان اسماء را به فرشتگان بیاموزد و او هم همان‌ها 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 وجودی خود،

۱. عبدالله جوادی آملی، *الوحى والنبوة*، ص ۲۶-۲۷.

۲. ر.ک: محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱، ص ۳۶۵ و ابن سینا، *النفس من کتاب الشفای*، ص ۲۸۸ - ۲۰۳.

۳. بقره: ۳۱ - ۳۳

توان برخورداری از علوم ناب را دارد و این غیر از تأثیر فهم از تاریخ و فرهنگ و آمیخته شدن علم ناب به ناخالصی‌ها و اشتباهات است. گذشته از اینکه ظرفیت علمی انسان، برای کسی قابل اندازه‌گیری نیست و اگر خداوند اراده کند، می‌تواند ظرفیت یک انسان را آنقدر بالا ببرد که هر آن‌چه از علوم و معارف می‌خواهد در آن جای گیرد؛ و این در امور مجرد - مثل علم، که با فراگیری آن، خود به خود بر ظرفیت انسان افزوده می‌شود - قابل فهم‌تر است؛ چنان‌که حضرت امیر علیه السلام فرموده‌اند: «كُلُّ وِعَاءٍ يَضْيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وِعَاءُ الْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَسْعِ بِهِ»^۱؛ ظرفیت هر ظرفی با آن‌چه در آن نهاده می‌شود، کمتر می‌شود؛ مگر ظرف علم که هرچه علم در آن ریخته شود، فراخ‌تر می‌گردد.

۵.۲. تمایل فطری انسان به بی‌نهایت

انسان جز با یاد خدا آرام نمی‌گیرد؛^۲ خواسته‌های او بی‌نهایت است و به هر چه برسد، از آن سیر و دل‌زده می‌شود؛ مگر آنکه به ذات بی‌حد و نهایت خداوند پیوند دهد.^۳

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

فرهنگ ما مبتنی بر یک نوع انسان‌شناسی است که تمدن غرب، آن را از دوره رنسانس به بعد به فراموشی سپرد. بر اساس آن مبنا، انسان موجودی آسمانی روی زمین و مطابق با صورت خداوند معرفی می‌شود؛ چنان‌که در حدیث آمده است: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»^۴؛ خداوند انسان را به شکل

۱. نهج البلاغه، حکمت ۲۰۵.

۲. «دل‌ها تنها با یاد خدا آرام می‌گیرند». رعد: ۲۸.

۳. «ای انسان تو، به سوی پروردگار خویش بسیار کوشانده هستی و عاقبت او را دیدار خواهی کرد». انشقاق: ۶.

۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۳۴؛ صدوق، توحید، ص ۱۰۳ و ۱۵۲؛ مجلسی، بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۱.

خود ساخته است.

پایه تمدن شرقی بر این اصل نهاده شده که انسان یک موجود معنوی است که در برهه‌ای 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 می‌تواند به هر نحوی که می‌خواهد بر کره زمین قدم نهاد. فلسفه و دین و علم، هرکدام، راه خود را رفتند و این وضعیت سیصد سال طول کشید. اشتباه مغرب‌زمین از دوره رنسانس به بعد، این بود که به تفکر اومانیسم اصالت بخشید و گمان کرد انسان می‌تواند بدون به یاد داشتن جنبه الهی خود، انسان بماند.^۱

۶.۲. تفاوت تغییر با تکامل

از نظر اسلام، انسان هرگز موجودی راکد و آرام نیست و با اینکه به ظاهر گوشه‌ای آرام گرفته است، تلاش و کوششی پیگیر همواره او را به حرکت می‌خواند. او در تحول و تکامل است، نه در تبدل و تغییر ذات؛ همانند میوه‌ای که تا رسیده شدن، صیرورت و تکامل دارد؛^۲ اما تمام این دگردیسی‌ها بر یک محور می‌گردد و وحدت انسان هرگز مخدوش نمی‌شود. این در حالی است که برای انسان مدرن، به خاطر شدت وابستگی به عالم مادی، تصور امور ثابت مشکل می‌نماید.

انس مستمر به زندگی صنعتی، نه تنها اشتغال به طبیعت را به همراه دارد، بلکه اعراض از فراتطبیعی، لازمه اشتغال گسترده به طبیعت است؛ حتی بالاتر

۱. سیدحسین نصر، معرفت جاودان، ص ۱۱۳ و ۱۲۹.

۲. صیرورت یعنی تحول و شدن و از منزلی به منزل دیگر و از مرحله‌ای به مرحله دیگر تکامل یافتن. ر.ک: عبدالله جوادی آملی، صورت و سیرت انسان در قرآن، ص ۹۸.

از آن، موجب بینش صنعتی و تکنولوژیکی به انسان خواهد بود. قهرآ حیات انسان از منظر کسانی که در صنعت فرو رفته و سرگرم طبیعت شده‌اند، یک حیات و موجود صناعی خواهد بود و طبیعی است اگر در چنین دیدگاهی، خبری از یک فطرت ثابت یافت نشود.^۱

۳. حیثیت‌های ثابت انسان

با نگاهی به عناصر ثابت زندگی بشری، همچون معنویات و فهم‌های مشترک انسان‌ها از مسائل مختلف در طول تاریخ، بطلان این نظریه که انسان یک موجود تاریخ‌مند است، معلوم می‌شود. حتی نحوه صیرورت و تغییر عالم طبیعت نیز تاکنون در مسیر واحد و طبق قوانین ثابت جریان داشته است.

به قول یکی از نویسنده‌گان، امروزه بحث از تغییر و تحول و دگرگونی است. این امر عجیبی است؛ چون اگر به عالم طبیعت بنگریم، می‌بینیم که اتفاقاً طبیعت در هزاران سال که انسان از خود و اسلاف خود، تاریخی به دست آورده، تغییری نکرده است. هنوز خورشید از همان شرق طلوع می‌کند و بهار به موقع خود، زمین را حیات نوین می‌بخشد و آب در همان درجه، مبدل به یخ یا بخار می‌شود. نظام قوانین طبیعت در دوره‌ای که شامل حیات انسان بر کره زمین است، تغییری نکرده و آسمان و زمین با نظامی حیرت‌انگیز فعالیت خود را ادامه داده است.

انسان نیز در رابطه‌ای که با متن واقعیت دارد، تغییری اساسی نکرده است؛ او متولد می‌شود و چند صباحی زندگی می‌کند و سپس می‌میرد، همواره در طلب بی‌نهایت بوده و در جست‌وجوی معناست.^۲

و نویسنده‌ای دیگر می‌نویسد:

در سرشت همه انسان‌ها، حب حیات، حب ذات و حفظ نوع نهفته است؛

۱. عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص ۵۳.

۲. سیدحسین نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۲۴۲.

حتی آن کس که خودکشی می‌کند، ولو یک استنشاست، لکن کار او هم برای این است که حیات دلخواه خود را نیافته و خود را محروم از مزایای حیات واقعی می‌انگارد، و آنکه در راه عقیده و فکر خود مبارزه کرده و تن به کشته شدن می‌دهد برای رسیدن به حیاتی برتر و بالاتر است. نوع احتیاجات مادی ضروری هم ثابت و لایتغیر باقی مانده است؛ مثل احتیاج به خوراک، آشامیدنی، پوشاسک، مسکن و نیازهای جنسی؛ آن چه تغییر کرده، شکل و صورت برآورده کردن این نیازهایست.

این درست است که بین انسان شهرنشین امروزی با انسان عصر حجر، تفاوت از زمین تا آسمان است؛ اما هیچ یک از این تفاوت‌ها در سرشت و فطرت انسان نفوذ نکرده و فطري او نیست، بلکه از امور عرضی است. از حیث انسان بودن و فطرت انسانی و نیازهای فطري، مخصوصاً آن دسته از نیازها که به روح او باز می‌گردد و جنبه معنوی دارد، هیچ تغییر و تبدیلی صورت نپذيرفته است.^۱

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

۴. نشانه‌های وجود فطرت واحد در انسان‌ها

الف) هر انسانی در تمام دوران زندگی، خود را شیء واحد و ثابتی می‌بیند که همه خاطرات خود را محفوظ داشته است. او با آنکه گذر ایام و کثرت شئون مادی و قوای بدنی خود را ادراک می‌کند، حقیقت خود را به عنوان امر واحدی که جزء همه آنهاست، به علم حضوری مشاهده می‌کند. خود را مقید به هیچ زمان یا مکان خاصی نمی‌بیند، بلکه همه زمان‌ها و مکان‌های گذشته را زیر پوشش هستی خود مشاهده می‌کند، و در میان تمام تغییرات، خویش

۱. سید قطب، التطور والثبات فی حیاة البشرية، ص ۸۵-۹۵.

را واحد ثابتی می‌یابد که غایب از خود نبوده و در نزد خود حاضر است.^۱
 ب) حس و تجربه و استقرا نیز وحدت نوعی و حقیقی بشر را تأیید و
 تثبیت می‌کنند.^۲

ج) گسترش روزافزوون مخاطبان ادیان الهی، با وجود گذشت قرن‌ها، از زمان شکل‌گیری آن‌ها، دلیل دیگری است بر اینکه انسان تغییری در فطرت اصیل خود نیافته و همچنان گمشده خود را در آن آموزه‌ها می‌یابد. همچنین پذیرش هم‌زمان ادیان الهی، خصوصاً دین اسلام، از سوی فرهنگ‌های 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 تأثیرگذار بوده است.»^۳

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

۱. عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، ۱۲۴.

۲. همان، ص ۹۰-۹۱.

۳. سیدحسین نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ص ۸۳

قوانین جهان‌شمولی، 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 متفقی و محال می‌گردد؛ درحالی‌که چنین قواعد پذیرفته‌شده‌ای وجود دارد و با تنسيق آن‌ها رشته علوم انسانی و اجتماعی (به معنای رشته‌ای مشتمل بر چندین دانش مستقل) پدید آمده است.^۱

و) انسان‌ها در طول تاریخ، گرایش‌های واحدی داشته‌اند؛ مثل میل به تعالی و کمال، میل به حقیقت‌یابی و میل به زیبایی و جمال. طبعاً این گرایش‌های مشترک، علتی می‌طلبد که به حصر عقلی، یا درونی است یا بیرونی. قطعاً یک عامل بیرونی نمی‌تواند مبدأ چنین گرایش‌هایی باشد؛ زیرا عامل بیرونی همواره دچار تطور و عدم ثبات و در نتیجه عدم شمول است. پس ناچار باید علت و مبدأ این‌گونه گرایش‌ها را درون ذات انسان جستجو نمود و ذاتی هر انسانی دانست.^۲

۱. علی‌اکبر رشاد، منطق فهم دین، ص ۲۱۸.

۲. جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

گفتار دوم: تبیین دیدگاه اسلام درباره شخصیت پیامبر ﷺ

۱. پیامبر ﷺ انسانی فراتاریخ

تنها دلیل اقامه شده برای تاریخ‌مندی پیامبر ﷺ 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 ﷺ در حالی وحی را دریافت می‌کرد که تا افق اعلیٰ اوج گرفته بود؛^۱ بلکه در برخی احوال، از آنجا هم فراتر می‌رفت، تا جایی که دیگر واسطه‌ای بین او و مبدأ وحی نبود: «ثُمَّ دَنَّا فَنَدَّلَيْ»* فَکانَ قَابَ قَوْسِينَ أَوْ أَذَنَّيِ»؛^۲ او از خود چیزی نمی‌گفت، بلکه هر آنچه می‌گفت از خداوند حکیم علیم تلقی می‌کرد.^۳ علم او لدنی بود؛^۴ یعنی آن را بلاواسطه و مستقیم از محضر ربوبی اخذ کرد، بدون آنکه جایی برای وساطت غیر بماند.^۵ پیامبر هرچه را تلقی می‌کرد، هرگز به فراموشی نمی‌سپرد و فقط همان را ابلاغ می‌نمود.^۶

گرچه خود قرآن مکرر بر بشر بودن پیامبر ﷺ تأکید کرده تا مردم

۱. نجم: ۴ – ۷

۲. نجم: ۸ – ۹

۳. نجم: ۳ – ۴

۴. نمل: ۶

۵. 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 ﷺ به علم لدنی خضر و کشف دلالت پنهانی و اسباب حقیقی امور و افعال و بازگشت به اصل اشیا توسط او اعتراض می‌کند؛ اما همان را برای پیامبر ﷺ نمی‌پذیرد و می‌گوید فهم پیامبر ﷺ با دلالت ذاتی متن یکی نیست. (ر.ک: ابوزید، معنای متن، ص ۳۸۰).

۶. اعلی: ۶

انتظارات نامعقولی از او نداشته باشند، اما هم‌زمان تصریح کرده است که او بشری متصل به وحی و فراتر از انسان‌های عادی است.^۱ چنان‌که خود پیامبر نیز فرموده است: «لَيْ مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لَا يَسَعُ فِيهِ مَلَكٌ مُّقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُّرْسَلٌ».^۲ مراجعته به گفتار عارفان بزرگ درباره مراتب وجودی نفس نبوی و حقیقت محمدیه ﷺ و مسأله عقل اول و صادر اول و مراتب انسان کامل می‌تواند در تأیید و تبیین این بخش مفید باشد.^۳

۲. تلقی لفظ و معنای قرآن توسط پیامبر ﷺ

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 می‌آید؛ چون اولاً رقیب ما هم بعضاً به آیات قرآن استناد می‌کند و ثانیاً مخاطب این نوشتار، اعم از معتقدین و غیرمعتقدین به قرآن هستند و ثالثاً اصطیاد نظر قرآن در این مسئله می‌تواند برای برخی مفید و هدایتگر باشد.

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

﴿وَمَا يَنْطَقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾؛^۴ [پیامبر] از روی هوس سخن نمی‌گوید، بلکه هر چه گوید وحی الهی است که بر او نازل می‌شود.
 ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛^۵ ما ذکر (قرآن) را به سوی تو فرستادیم تا برای مردم همان را که نازل شده تبیین نمایی.

۱. کهف: ۱۱۰ و فصلت: ۶.

۲. مجلسی، بخار الانوار، ج ۷۹، ص ۲۴۳.

۳. رساله حاضر در صدد ورود به مباحث فخیم عرفانی در موضوع مراتب وجودی پیامبر ﷺ نیست.

۴. نجم: ۳ - ۵.

۵. نحل: ۴۴.

﴿وَإِنَّكَ لَتُلْفَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدْنِ حَكِيمٍ عَلِيهِ﴾^۱ تو این قرآن را از نزد حکیم علیم تلقی نموده‌ای.

﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَيْ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذَرِينَ يَلْسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾^۲ این قرآن تنزیل پروردگار جهان‌هاست که روح‌الامین آن را به زبان عربی مبین بر قلب تو فروود آورده تا از انذارکنندگان باشی.

﴿إِنَّ أَتَّبَعَ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾^۳ من از چیزی جز آن‌چه بر من وحی می‌شود تبعیت نمی‌کنم.

﴿إِنَّمَا أَتَّبَعَ مَا يُوحَى إِلَيَّ مِنْ رَبِّي﴾^۴ من فقط از آن‌چه از جانب پروردگارم بر من وحی شده، تبعیت می‌کنم.

این آیات و آیات متعدد دیگر به خوبی بر این نکته دلالت دارند که قرآن پس از تلقی پیامبر، همان قرآن قبل از تلقی و همانی است که خداوند، وحی نموده و به پیامبر ﷺ تعلیم داده است؛ زیرا تعلیم بالفعل از تعلم بالفعل جدایی‌ناپذیر است. طبق این آیات، حتی الفاظ و کلمات عربی قرآن هم از سوی خداوند نازل شده است؛ و شخص و شخصیت پیامبر ﷺ و شرایط تاریخی هیچ دخالتی در کیفیت آن نداشته‌اند.

اینکه قرآن پیامبر ﷺ را بشری مثل سایر انسان‌ها می‌داند، هرگز دلیل نمی‌شود که او هم مثل بقیه، تاریخ‌مند، و فهم او هم مثل سایر انسان‌ها خط‌پذیر باشد؛ زیرا بر پیامبر وحی می‌شود و این، تفاوت جوهري او با سایر انسان‌هاست.^۵ او بشری است که به منبع لايزال علوم متصل است؛ پس خطا

۱. نمل: ۶.

۲. شعراء: ۱۹۲ - ۱۹۵.

۳. احقاف: ۹.

۴. اعراف: ۲۰۳.

۵. «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مُّتَكَبِّرٌ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقاءَ رَبِّهِ فَلِيَعْمَلْ عَنِّا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»، کهف: ۱۱۰؛ «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مُّتَكَبِّرٌ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَغْفِرُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَلِّ لِلْمُشْرِكِينَ»، فصلت: ۶.

نمی‌کند. او بشری است که متصل به فراتاریخ است؛ پس فهمش تاریخ‌مند و محدود به جامعه عرب نیست. او از سخن رسولان و انبیای الهی است که خداوند بر آنان منت خاص نهاده است.^۱ جالب آنکه این شبهه در صدر اسلام هم رواج داشته و قرآن هم مکرر به آن اشاره نموده است.^۲

۳. پیامبر ﷺ شاهد بر اعمال بندگان

قرآن صریحاً می‌گوید که خدا و رسولش، اعمال بندگان را می‌بینند و حتی این مقام و توانایی برای مؤمنان واقعی نیز وجود دارد،^۳ 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 ﷺ 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.^۴

وقتی صریح قرآن و سنت، پیامبر را فرازمان و فراتاریخ خوانده‌اند و عقل هم منع در امکان و وقوع آن نمی‌بیند، قائلین به تاریخ‌مندی 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 اسوء جاودان و ایده‌آل تبدیل شد، از مقام انسانیت فراتر رفته است؟

هیچ‌کدام از ادعاهای قائلین به تاریخ‌مندی انسان که در ابتدای بحث به آن اشاره شد، مستدل نیست؛ بلکه صرف استغرا و تعییم جزء به کل، یعنی

۱. «فَأَلَّا لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ تَكُنْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ وَعَلَى اللَّهِ فَقِيَّوْكُلُ الْمُؤْمِنُونَ﴾، (ابراهیم: ۱۱).

۲. «فَأُلَوْا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾، یس: ۱۵؛ «هُلْ هُنَّ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾، انبیاء: ۳؛ «مَا هُدَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَسْرُبُ مِمَّا تَسْرُبُونَ﴾، مومنون: ۳۳ و ...

۳. توبه: ۹۴ و ۱۰۵.

۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۱۹ و مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۳۳۳.

کاربرد متد و روش علوم تجربی در علوم انسانی و عقلی^۱ 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 سراحت آن به تمام افراد بشر حتی پیامبران علیهم السلام، ادعاهایی است بدون دلیل موجه؛ زیرا با دیدن موارد فراوان تأثیر، نمی‌توان حکم به ضرورت یا عمومیت آن داد.

۴. اخبار غیبی پیامبر ﷺ

در کتاب‌های روایی و تاریخی، موارد زیادی از اخبار پیامبر ﷺ و اشاره او به حوادث آینده ذکر شده که بسیاری از آن‌ها تاکنون دقیقاً به وقوع پیوسته‌اند و ما معتقدیم باقی آن‌ها در آینده محقق خواهد شد. این گونه اخبار را نمی‌توان تخمين یا حدس دانست؛ همانند پیش‌بینی یک کارشناس جنگ از پیروزی یا شکست نیروهای رزمی، یا پیشگویی‌های کاهنان که آمیخته با خلاف واقع‌اند؛ زیرا اخبار پیامبر ﷺ از ویژگی خاصی برخوردار است و آن، اشاره به جزئیات حوادث و خصوصیات پیرامونی است که عیناً هم واقع شده‌اند.

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 نمی‌خورد و مو به مو واقع می‌شود؟

چنین اخباری در قرآن هم به وفور آمده است، اما در ادامه فقط به اخباری

که از پیامبر ﷺ رسیده و به وقوع پیوسته است، اشاره می‌کنیم:

- خبر از غلبه مسلمین بر کسری و دستیابی به گنج‌های او و استقرار اسلام

در همه مناطق تحت پادشاهی او؛^۲

۱. علم‌زدگی (Scientism).

۲. کلینی، *الكافی*، ج ۸، ص ۲۱۶؛ مقریزی، *امتناع‌الاسمع*، ج ۱، ص ۲۲۸ و ۲۳۲؛ ابن عبدالبر، *الاستیعاب*، ج ۳، ص ۱۰۹۶ و ابن‌کثیر، *المبدا و النهاية*، ج ۴، ص ۱۰۴.

- خبر از فتح کل جزیره‌العرب، فتح ایران، پیروزی بر روم و سرانجام،
پیروزی بر دجال؛^۱
 - خبر از سرنوشت تاریک رئیس خوارج (خوبیصرة) و مارقین؛^۲
 - خبر از شهادت امام علی علیه السلام به دست اشقی الاولین و الآخرين در ماه رمضان، در حال نماز، با شمشیری که بر فرق حضرت فرود می‌آید و محاسنش را پر از خون می‌کند؛^۳
 - خبر از مرگ ابوذر در تنهایی و در بیابان؛^۴
 - خبر از رویارویی عایشه با علی علیه السلام در منطقه حواب و شنیدن صدای سگ‌های حواب توسط عایشه، درحالی که در گروه ظالمان قرار دارد؛^۵
 - خبر از قتال علی علیه السلام با سه گروه ناکثین، قاسطین و مارقین؛^۶
 - اخبار حکومت بنی‌امیه و مدت زمان آن؛^۷
 - اخبار قتال زبیر با علی علیه السلام و این که زبیر در آن جنگ در گروه ظالمین است؛^۸
 - خبر از قتل عمار به دست گروه یاغی و این که آخرین توشه او از دنیا کاسه‌ای شیر است.^۹
- صدها روایت دیگر از اخبار غیبی و پیشگویی‌های پیامبر ﷺ و اوصیای

-
- ۱. مسنن احمد، ج ۲، ص ۴۶۸؛ سنن ابن‌ماجه، ج ۲، ص ۱۳۷۰؛ متنی هندی، کنز‌العمل، ج ۱۴، ص ۳۷۰
 - و مقدسی شافعی، عقد اللارر، ج ۱، ص ۲۷.
 - ۲. ابن‌اثیر، اسد الغابة، ج ۲ و واقدی، المغازی، ج ۳، ص ۹۴۹.
 - ۳. صدوq، امالی، ص ۹۵؛ ابن‌عبدالبر، الاستیعاب، ج ۳، ص ۱۱۲۵ و ابن‌اثیر، اسد الغابة، ج ۳، ص ۶۱۳.
 - ۴. ابن‌اثیر، اسد الغابة، ج ۵، ص ۱۰۱ و مقریزی، امتعال‌الاسمع، ج ۱۴، ص ۳۸-۳۶.
 - ۵. سمعانی، الاسباب، ج ۴، ص ۲۹۸؛ تاریخ الطبری، ج ۷، ص ۲۳۶۴ و مسعودی، صروج‌الذهب، ج ۱، ص ۷۰۴.
 - ۶. ابن‌اثیر، اسد الغابة، ج ۳، ص ۶۱۲ و ابن‌کثیر، البداية والنهاية، ج ۷، ص ۳۰۴.
 - ۷. مقریزی، امتعال‌الاسمع، ج ۱۲، ص ۲۷۴ و ابن‌کثیر، البداية والنهاية، ج ۲، ص ۲۴۳.
 - ۸. دینوری، الاخبار الطوال، ص ۱۴۷؛ ابن‌عبدالبر، الاستیعاب، ج ۲، ص ۵۱۵ و ابن‌اثیر، اسد الغابة، ج ۲، ص ۱۰۰.
 - ۹. ابن‌عبدالبر، الاستیعاب، ج ۳، ص ۱۱۳۹ و ابن‌اثیر، اسد الغابة، ج ۳، ص ۶۳۱.

معصوم ایشان علیه السلام در موضوعات مختلف در دست است که مضمون بسیاری از آن‌ها تحقق یافته و نشانه‌های تحقق برخی دیگر هم آشکار شده است.^۱

۵. مبارزه پیامبر ﷺ با فرهنگ غلط جاهلی

از مهم‌ترین اهداف رسالت پیامبر ﷺ قیام به قسط،^۲ مبارزه نفس‌گیر با ظلم،^۳ طرد و نفی خرافات،^۴ مقابله با ناهنجاری‌های فرآگیر،^۵ وعده غلبه دادن فرهنگ قرآنی و محمدی ﷺ بر تمام فرهنگ‌ها^۶ و مبارزه با فرهنگ جاهلی و خواسته‌های نفسانی اعراب آن زمان بود^۷ که پیامبر ﷺ تا پای جان بر سر این اهداف ایستاد، بهترین یاران و بستگانش را فدا کرد و بیشترین سختی‌ها را تحمل نمود؛ چنان‌که فرمود: «هیچ پیامبری به اندازهٔ من اذیت نشد».^۸

حال آیا معقول است دین و فرهنگی که قرار است بر همه ادیان و فرهنگ‌ها غلبه کند و به شدت از فرهنگ عرب جاهلی برحذر بوده، خود متأثر و احیاناً برگرفته از همان فرهنگ‌ها باشد؟! آیا معقول و منطقی است قرآنی که اکثر مردم را پیرو ظن و گمان و تخمین می‌داند^۹ و اعراب را به‌خاطر دلخوشی به احکام جاهلیت سرزنش می‌کرد،^{۱۰} خود متأثر از فرهنگ

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

۲. حدید: ۲۵ و یونس: ۴۷.

۳. بقره: ۱۹۳؛ انفال: ۵۴ و نساء: ۱۰.

۴. اعراف: ۱۵۷.

۵. مائدہ: ۱۰۳؛ احراب: ۴، ۳۷ و ۵۴ و مجادله: ۱۱.

۶. توبه: ۳۳؛ فتح: ۲۸ و صاف: ۹.

۷. بقره: ۱۲۰، ۱۴۵؛ جاثیه: ۱۸؛ مائدہ: ۴۱ و ...

۸. اربیلی، کشف الغمة، ج ۲، ص ۵۳۷؛ نهج الفصاحة، ص ۶۹۷ و سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۴.

۹. انعام: ۱۱۶.

۱۰. مائدہ: ۵۰.

عرب جاهلی باشد؟! تأثر پیامبر ﷺ و قرآن از فرهنگ زمانه با کدامیک از این اهداف که ثبات قدم پیامبر ﷺ بر آن‌ها زبانزد همه است، سازگار است؟ چگونه می‌توان همچون ابوزید ادعا کرد که وحی (قرآن) پدیده‌ای فراتر از واقعیت و خرق قوانین آن نبوده، بلکه بخشی از مفاهیم آن و برآمده از قراردادها و باورهای آن است؟^۱ قرآن جدای از واقعیات زندگی انسان نبوده، اما به مقتضای اینکه وحی است و وحی در قرآن، مقابل «هوی» قرار گرفته، تمام قوانین و اعتقادات باطل جاهلی را خرق نموده است که از جمله آنان فرشتگان را دختر خدا دانستن،^۲ نذرهای بی‌جا و غلط،^۳ بار کردن احکام مربوط به پسر واقعی بر پسرخوانده،^۴ زنده زنده به گور کردن دختران،^۵ ظهار^۶ و قربانی کردن برای بت‌ها است.^۷

اگر احیاناً مواردی را تثیت کرده، به خاطر صحیح بودن آنهاست، نه اینکه چون در فرهنگ عرب آمده‌اند، آن‌ها را برای همه و همیشه تثیت کند. و این به معنای برآمدن قرآن از فرهنگ و باورهای عرب نیست؛ چراکه اگر در نظر قرآن، کل فرهنگ عرب جاهلی پذیرفتی بود، همه آن را تثیت می‌کرد. از مباحث این گفتار مشخص شد که هم آیات قرآن و هم نقل‌های معتبر تاریخی و هم سیره عملی پیامبر ﷺ شاهد این مدعاست که ایشان در تلقی قرآن، متأثر از فرهنگ زمانه نبوده، و اخبار غیبی او شاهدی است بر این مطلب که علوم و شخصیت پیامبر ﷺ فرا تاریخی است.

۱. ابوزید، معنای متن، ص ۸۰

۲. نجم: ۴-۳

۳. اسراء: ۴۰ و نجم: ۲۷

۴. مائدہ: ۱۰۳

۵. احزاب: ۴

۶. حجر: ۵۸-۵۹

۷. احزاب: ۴

۸. مائدہ: ۳

گفتار سوم: شباهت ناشی از مبنای انسان‌شناختی

۱. وحی الهی و ظرفیت نبوی

برخی گفته‌های همان‌گونه که یک کوزه به اندازه ظرفیت خود می‌تواند 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 می‌گوید: «معنای بی‌صورت 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[صلوات‌الله‌علی‌ہی و‌آمد] می‌ریزد و لذا همه چیز یک سره محمدی می‌شود. محمد[صلوات‌الله‌علی‌ہی و‌آمد] عرب است؛ لذا قرآن هم عربی می‌شود.»^۱ در نقد و رد این نظر می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱.1. قصور دلیل از اثبات مدعای

محدود بودن سعة وجودی افراد (در فرض عمومیت آن)، غیر از تأثیر فهم انسان از تاریخ و فرهنگ و آمیخته شدن علم او با ناخالصی‌ها و احياناً اشتباهات است. زیرا فرق است بین اینکه بگوییم، کوزه به اندازه ظرفیتش از آب دریا در خود جای می‌دهد و اینکه اگر آب دریا در کوزه ریخته شد، با گل و لای داخل کوزه مخلوط می‌شود و دیگر آب دریا نیست. قول به تاریخ‌مندی پیامبر[صلوات‌الله‌علی‌ہی و‌آمد] و قرآن، از سخن گفته دوم است.

۲.1. توان بالای علمی انسان در فهم قرآن

انسان‌ها با ظرفیت علمی متفاوت آفریده شده‌اند که برای کسی قابل اندازه‌گیری نیست. چرا باید ظرفیت علمی همه انسان‌ها، حتی پیامبر[صلوات‌الله‌علی‌ہی و‌آمد] را

با نسبت کوزه و آب دریا مقایسه کرد؟ چه دلیلی بر کمتر بودن ظرفیت علمی پیامبر ﷺ نسبت به معارف بلند قرآن در دست است؟ از سوی دیگر، قرآن تمام علم خداوند نیست تا گفته شود ظرفیت علمی پیامبر ﷺ کمتر از وسعت نامحدود علم خداوند است.

۳. توان علمی و قابلیت توسعه

اگر خداوند اراده کند می‌تواند ظرفیت یک انسان را آنقدر بالا ببرد تا آن‌چه از علوم و معارف می‌خواهد 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 می‌شود، قابل فهم‌تر است. پیشتر از حضرت امیر مؤمنان علیه السلام نقل شد که هر ظرفی بـه واسطه چیزی که در آن نهاده می‌شود تنگ‌تر می‌شود، مگر ظرف علم که هر چه در آن گذاشته شود، فراخ‌تر می‌گردد. انسان در فرهنگ اسلامی، موجودی بس والا و صاحب کرامتی عظیم است، که بزرگی اش از اتصال به خداوند بزرگ نشأت می‌گیرد.

۴. مغالطه‌ای آشکار

مدعی در اینجا گرفتار مغالطه‌ای شده و بر اساس همین مغالطه، نتیجه اشتباه گرفته است. او درباره وحی می‌گوید: «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 ﷺ در مقابل آن بسان کوزه‌ای در مقابل دریا باشد. اگر چنین بود، وجود پیامبر، حتی در حد یک کوزه هم نمی‌بود؛ زیرا چنان‌که عرفان گفته‌اند، همه عالم امکان در مقابل وجود خداوند، صفر است در قبال بی‌نهایت.

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 هم‌وزن آن است.

ایشان به کدام دلیل، وحی را دریایی وجود خدا می‌داند و پیامبر را به کوزه‌ای کوچک تشبیه می‌کند؟! پیامبر بزرگ‌ترین تجلی خداوند است که ظرفیت پذیرش قرآن و معارف بلند آن را داشته و خداوند هم به او عطا نموده است.

۱. پیامبر ﷺ در حضور دائم

چنان‌که گذشت، دریافت وحی به نحو علم حضوری و به سبب اتصال پیامبر به مخزن علم الهی (کتاب میین) است که از آن به علم لدنی یاد می‌کنند و در آنجا هیچ امری واسطه بین پیامبر و واقعیت محض نیست و واقعیت، ورای تمام امور، خود را به پیامبر تحمیل می‌کند و جایی برای صورت‌بخشی به آن توسط پیامبر و فرهنگ زمانه باقی نمی‌ماند.

حضور پیامبر همیشگی است و هیچ‌گاه تبدیل به غیبت نمی‌شود؛ 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.^۱

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

۲. انعکاس حالات پیامبر ﷺ در قرآن

برخی بر این باورند که چون حالات مختلف پیامبر ﷺ در آیات قرآن منعکس شده است، این امر حاکی از تأثیر روحیات فردی و بشری پیامبر ﷺ در قرآن آسمانی است و همین امر باعث تاریخ‌مندی قرآن شده است؟ «اگر قرآن را بخوانید، حس می‌کنید که پیامبر گاهی اوقات شاد است

۱. خواننده محترم می‌تواند در این زمینه به کتب عرفانی مرتبط با حقیقت محمدیه مراجعه نماید.

و طربناک و بسیار فصیح، درحالی 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 گذاشته‌اند. این، آن جنبه کاملاً بشری وحی است.^۱

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

۱.۲. مغالطه‌ای آشکار

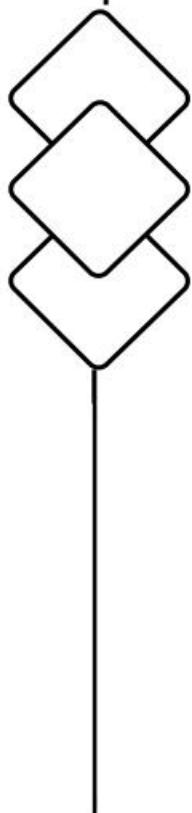
نگاه فوق دچار مغالطه‌ای آشکار است؛ زیرا نویسنده این فرض را در نظر گرفته که قرآن کلمات پیامبر ﷺ است و آنگاه مدعی شده که حالات روحی او در کلماتش منعکس شده است؛ در حالی که اساس بحث ما این است که قرآن کلام خداست و پیامبر ﷺ هم تنها ناقل این کلمات است.

در هیچ جای قرآن نمی‌توان عبارتی یافت که نشانگر این باشد که آیه‌ای از قرآن از پیامبر ﷺ است. کثرت فعل «قل» در قرآن که امر به گفتن است، بر همین نکته دلالت دارد.

۲.۲. فصاحت قرآن

فصاحت و بلاغت هر متنی به این است که در هر موقعیتی به تناسب همان موقعیت سخن بگوید؛ در موقع انذار باید درشت سخن گفت و در موارد تبشير، به نرمی و ملاطفت؛ در بیان احکام یک جور باید سخن گفت و در توصیف بهشت و بهشتیان جور دیگر. این دگر دیسی در کلام به معنای رعایت حال مخاطب، یعنی انسان‌هاست؛ نه اینکه متأثر از شخصیت گوینده یا فضای نزول باشد.

۱. عبدالکریم سروش، کلام محمد، متن مصاحبه با میشل هوینک، روزنامه کارگزاران، ۸۶/۱۱/۲۰



فصل سوم

بررسی مبنای وحی‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن

گفتار اول: بررسی و نقد دیدگاه قائلین به تاریخمندی وحی

در کلمات قائلین به تاریخمندی قرآن، یک جمله، مرتب تکرار می‌شود و آن، اینکه «قرآن محصول فرهنگی و تاریخی است» و مراد آن‌ها این است که متن قرآن زمانمند و تاریخمند است.^۱

به عنوان مثال، ابوزید معتقد است که وحی و اسلام، هر دو واقعیتی تاریخی‌اند^۲ و قرآن حاصل گفتمان دیالکتیکی با واقعیت‌های عینی زمان خود است؛^۳ از نظر او، واقعیت، مفهومی وسیع است که نهادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را شامل می‌شود و علاوه بر نخستین گیرنده و مبلغ وحی، نخستین مخاطبان متن قرآنی را نیز در بر می‌گیرد.^۴ بنابراین، متن قرآن محصول تعامل با واقعیت زنده تاریخی، است.^۵

او می‌گوید: «قرآن یک متن قرن هفتمنی است و نمی‌توان از یک متن قرن هفتمنی انتظار داشت تا مطابق و منطبق با اصول و قواعد قرن بیستم باشد. ما باید از قرآن توقع داشته باشیم همه چیز را زیر و رو کند. قرآن با واقعیت‌ها دست و پنجه نرم می‌کند، برخی را قبول می‌کند و برخی از واقعیت‌های فرهنگی را تعدیل و برخی را رد می‌کند.»^۶

۱. ابوزید، معنای متن، ص ۵۰۵ و ۵۰۶.

۲. همو، نقد گفتمان دینی، ص ۱۱۳.

۳. همان، ص ۱۱۳.

۴. همو، معنای متن، ص ۷۱ و ۷۲.

۵. همان، ص ۱۴۵.

۶. همو، قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف، ترجمه متن مصاحبه با اکبر گنجی، www.zamaaneh.com، 1387/11/7

وی نتیجهٔ تاریخی بودن قرآن را خروج اجزای آن از دایره اعتبار و تبدیل آن به یک شاهد تاریخی می‌داند؛ آنچنان‌که آیات بردگی و احکام آن، بسیاری از احکام مربوط به زنان، احکام مربوط به رابطه مسلمانان و غیرمسلمانان و... به آیات تاریخی و عبرت تبدیل شده‌اند.^۱

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

«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. مفهوم دیالوگ و داد و ستد را جدی بگیرید، در دیالوگ، پاسخ را در خور سؤال می‌دهند و اساساً آن‌چه می‌گویند از جنس پاسخ است، نه از جنس القاء، یکسویه؛ این است که می‌گوییم اسلام در متن این داد و ستدّها و زد و خوردّها متولد شده و تولد و تکوینش تاریخی - تدریجی بود.»^۲

در جای دیگری نیز چنین گفته‌اند:

«اسلام یک کاب یا مجموعه‌ای 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 ﷺ است و لذا تابع اوست.»^۳

نقد نظریه تاریخ‌مندی وحی

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

۱. ر.ک: همو، نقد گفتمان دینی، ص ۲۸۶-۳۰۹.

۲. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲۱.

۳. همان، ص ۱۹.

می‌بینند، نه یک کتاب از پیش‌آماده برای هدایت همه انسان‌ها. از نظر آن‌ها قرآن کتابی است متأثر از پیشینه عربی مردم حجاز و فرهنگ آیان و نشأت گرفته از حالات پیامبر ﷺ و حوادثی که طی ۲۳ سال رسالت پیامبر ﷺ اتفاق افتاد. این نگاه مشکلات عدیدهای دارد که به آن اشاره می‌شود:

۱. ابهام در دیدگاه

قائلین به تاریخ‌مندی قرآن تا به حال در هیچ‌کدام از نوشته‌ها و گفته‌های خود به میزان و کیفیت تأثیر فرهنگ زمانه در قرآن تصریح نکرده و هیچ معیار تعیین‌کننده و روشنی برای تشخیص آموزه‌های متأثر از فرهنگ عربی و کیفیت و کمیت تأثیر آن‌ها و نیز سنجه‌ای برای تشخیص آموزه‌ها و احکام ثابت ارائه نداده و به صرف مثال‌هایی بسته کرده‌اند.

دیدگاه‌های 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، می‌شود؟ اگر نه، ملاک تشخیص باورهای صحیح از باورهای اشتباه چیست؟

بنابر این دیدگاه، کمتر آیه‌ای در قرآن باقی می‌ماند که بتوان گفت هیچ ارتباطی با واقعیات عینی و فرهنگ زمانه نداشته است. زیرا بر این اساس می‌توان ادعا کرد اگر پیامبران پیشین علیهم السلام نبودند، خبری از داستان‌های آن‌ها که حجم عظیمی از قرآن را تشکیل می‌دهد، نبود؛ اگر انسان‌ها قادر به گفتاری و کلامی نداشتند، واجبات مشتمل بر گفتار، مثل نماز بر آنان تکلیف نمی‌شد؛ اگر کعبه و عرفات و مشعر و منا و مسعی و... موجود نبود، حج و عمره تشریع نمی‌شد؛ اگر شخص پیامبر ﷺ و جبرئیل امین نبودند، اصلاً چنین وحی‌ای با این مشخصات صورت نمی‌گرفت؛ بلکه از این بالاتر، اگر انسان از بهشت به زمین هبوط نکرده بود اصولاً هیچ دینی تحقق نمی‌یافتد. پس چون دین به دنبال حادثه هبوط آدم که یک امر تاریخی است، نازل شده، اساس آن تاریخی می‌شود.

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

۲. خلط بین انگیزه و انگیخته

مهم‌ترین نقد این نظریه، خلط بین انگیزه و انگیخته است. انگیزه در اینجا 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. انگیخته یعنی آیاتی از قرآن که در نتیجه اقتضای اوضاع و احوال زمانه نازل شده‌اند. اساس سخن مخالفان این است که چون انگیزه از عوامل تاریخی است، انگیخته هم به عنوان نتیجه این عوامل، تاریخی و زمانمند می‌شود؛ 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 می‌شوند؟ آیا اگر مسئولان کشوری در اثر خدعاًه سایر کشورها در مقطعي از زمان، تصمیم گرفتند که روی پای خود بایستند و این را جزء قانون اساسی خود قرار دادند، این قانون هم مقطعي می‌شود؛ آیا اگر قومی در اثر ظلم و به خاطر شکست‌های فراوان به این نتیجه برسند که ظلم پایا نیست و باید به عدالت و مردمداری روی آورد، این نتیجه هم لزوماً زمانمند و تاریخی خواهد بود؟ واضح است که هیچ تلازمی در بین نیست.

۳. مبدأ ثابت، مقصد واحد و تبدیل ناپذیر

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

﴿فَأَقِمْ وَجْهكَ لِلّدِينِ حَيْنًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيْمُولَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۱ پس روی خود را متوجه آئین پاک و خالص کن، فطرتی الهی که انسان را برابر آن سرشنthe است. خلق خدا قابل تبدیل نیست. چنان دینی پایدار است، اما بیشتر مردم نمی‌دانند.

بنابراین، اساس آموزه‌های قرآن و دین، خطاب به فطرت انسانی و مطابق همین فطرت واحد و برای هدایت و کمال آن است، و همچنان که فطرت، امری تاریخ‌مند نیست، گذشت زمان و تغییر مکان و اوضاع و احوال، آن را کهنه نمی‌کند؛ در نتیجه، قوانین هدایت او و نحوه تخاطب با او هم تغییر نمی‌کند. به عبارت دیگر، مخاطب نوع آیات قرآن، فطرت بشر است نه انسان‌های عرب جاهلی؛ و فطرت، عربی و عجمی ندارد. گرچه فطرت انسانی، تکامل‌پذیر است و می‌تواند 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 نمی‌کند.

معارف قرآن نیز ذومراتب است و تمام مراتب فطرت را هدایت می‌کند. قرآن دریای بی‌پایانی است که ارواح تشنۀ را با هر ظرفیتی سیراب می‌کند و به همین علت، همیشه مانند چشمۀ‌ای جوشان، باطرافت 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 بُعد فطری و مجرد انسان فرود آمده است و بُعد جسمانی اساساً قابل هدایت تشریعی نیست.

به تعبیر شهید مطهری رهنما دین، هم جزو خواسته‌های فطری و عاطفی بشر است و هم در تأمین حوائج و خواسته‌های بشری جانشین ندارد و اگر تحلیل کنیم می‌بینیم هیچ چیز دیگری نمی‌تواند جایش را بگیرد.^۲

۱. روم: ۳۰.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۳۸۸. در بخش‌های بعدی ضمن بررسی شباهات بیشتر، پاسخ‌های دیگری هم رده تاریخ‌مندی وحی و قرآن ارائه خواهد شد.

گفتار دوم: شباهات ناشی از مبانی وحی‌شناختی

برخی دیدگاه‌ها نظرات ارائه شده از سوی برخی افراد، شباهات و سؤالاتی را در پی داشته که از مبانی وحی‌شناختی آنان نشأت گرفته است و در اینجا بدان اشاره می‌شود:

۱. 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».^۱

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 هفتادی 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،^۲ دال بر همین مطلب است. دیگری درباره این موضوع صریح‌تر سخن گفته است:

بسیار حوادث که در زمان پیامبر ﷺ پیش نیامد و لاجرم ایشان هم در آن زمینه پاسخی ندادند و نسبت به آن‌ها موضع گیری نکردند و از سوی دیگر، بسی چیزها که به پیغمبر اسلام تحمیل شد.

۱. ابوزید، معنای متن، ص ۱۸۲.

۲. ر.ک: ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص ۲۸۶ – ۳۰۹.

کامل‌تر شدن دین، لازمه‌اش کامل‌تر شدن شخص پیامبر ﷺ است که دین، خلاصه و عصاره تجربه‌های فردی و جمعی است. اینک در غیبت پیامبر ﷺ هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبرانه بسط یابد و بر دین بیفزاید.

و اگر «حسبنا کتاب الله» درست نیست، «حسبنا معراج النبي و تجربة النبي» هم درست نیست. تجربه عشق عارفانه فی المثل از تجربه‌های لطیف

عارفانه‌ای بوده که برگنایی تجارب دینی دینداران افزون گشت.^۱

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

۱. وجود مکانیزم پاسخگوی دائمی به تمام مسائل در قرآن
قرآن، چنان‌که خود هم به حق مدعی است، تبیین همه مسائل کلی تا روز قیامت را در خود دارد^۲ و علاوه بر آن، مکانیزم تبیین مسائل خرد و جزئی در سال‌های نزول را به وضوح روشن نموده و فقط پیامبر ﷺ را مرجع انحصاری تبیین این‌گونه از مسائل معرفی کرده است: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَإِنَّهُمْ بِأَنَّهُمْ أَنفَقُواٰ وَأَطْيَعُواٰ اللَّهَ وَأَطْيَعُواٰ الرَّسُولَ﴾^۳;

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 ﷺ 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 این‌گونه مسائل را تا روز قیامت تعیین کرده و مرجع تفسیر و تبیین آیات الهی و احکام آسمانی را مشخص نموده باشد، چنین کتابی می‌تواند ادعا کند که پاسخگوی نیاز انسان‌ها در همه زمان‌ها و مکان‌هاست.

۱. ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۱۲-۲۰.

۲. انعام: ۳۸، نحل: ۸۹.

۳. حشر: ۷.

۴. مائدہ: ۹۲.

از قضا قرآن و پیامبر ﷺ چنین مرجعی را معرفی کرده و آن‌ها را کسانی دانسته‌اند که مثل پیامبر ﷺ در بیان احکام الهی، معصوم از گناه و خطأ 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 مأیوس و نالمید شدند.^۱

در این صورت است که آیاتی نظری **﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾**^۲ یا **﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾**^۳ در کنار آیه **﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمُ الذِّكْرَ لِتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾**^۴ به خوبی معنای خود را آشکار می‌کنند.

همچنین فرقین به صورت متواتر از پیامبر ﷺ نقل کردند: «من دو شیء گران‌بها را در میان شما نهادم که تا محشر کبرا و نزد حوض کوثر، انفکاک‌نپذیرند و آن دو قرآن و عترت من هستند».^۵ پس از تکمیل این مکانیزم با امامت معصوم ع چه ضرورتی دارد که برای حوادث آتی، وحی نازل و قرآن فربه‌تر گردد؟ آیا مکانیزمی بهتر از آن‌چه قرآن تعیین نموده و بدیلی برای آن‌چه خداوند در قرائش مشخص نموده است می‌توان یافت؟ تحدي قرآن در تمام موارد، با گذشت قرن‌ها، همچنان بدون پاسخ باقی مانده است.

روایتی از امام رضا ع به خوبی بیانگر این مسئله است: «وَأَمْرُ الْإِمَامَةِ مِنْ تَمَامِ الْدِينِ وَلَمْ يَمْضِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّىٰ بَيْنَ لِأَمْتَهِ مَعَالِمَ دِينِهِ وَأَوْضَحَ لَهُمْ سُبْلَهُمْ وَتَرَكَهُمْ عَلَىٰ قَصْدِ الْحَقِّ وَأَقَامَ لَهُمْ عَلَيْهَا ع عَلَمًا وَإِمَاماً وَمَا تَرَكَ شَيْئًا مِمَّا تَخَاجَعَ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا وَقَدْ يَسَّهُ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يُكْمِلْ دِينَهُ فَقَدْ رَدَ كِتَابَ اللَّهِ وَمَنْ رَدَ كِتَابَ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ»^۶

۱. مائله: ^۳

۲. انعام: ^{۳۸}

۳. نحل: ^{۸۹}

۴. نحل: ^{۴۴}

۵. مسنـد احمد، ج ۲۲، ص ۲۲۶، ۲۵۲، ۵۳۴، ج ۲۳، ص ۱۸۰؛ سنـن بیهقـی، ج ۷، ص ۳۰ و ج ۱۰، ص ۱۱۴.

۶. کلینی، الکافـی، ج ۱، ص ۱۹۹؛ صدوق، امالـی، ص ۶۷۴ و همو، عیون اخبار الرضا ع، ج ۱، ص ۲۱۶.

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 آن‌چه امت به آن محتاج بود از آنان فروگذار نکرد و بیان نمود. پس اگر کسی گمان برد که خداوند عزوجل دینش 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 می‌کند که امر امامت فوق مسائل عادی است؛ زیرا امر آن در دست خداوند است و از مسائلی نیست که عقول عادی مردم به آن برسد یا با انتظار و افکار خود به درک آن نایل شوند یا به اختیار و انتخاب خود آن را تعیین نمایند.

بخشی از خطبه پیامبر صلوات 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؛ همان‌گونه 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 شمامت و بیان می‌کند و خبر می‌دهد به شما از آن‌چه از او بپرسید و آن‌چه را نمی‌دانید برای شما روش می‌نماید.

پس بدانید که حلال و حرام خدا بیشتر از آن است که من بتوانم برای شما شمارش کرده، به آن آشناییتان کنم و به همه امور حلال، امر و از همه امور حرام، نهی کنم؛ پس از جانب خدا مأمور شدم که از شما - درباره آن‌چه از سوی او در مورد امیر المؤمنین علیه السلام و امامان پس از او علیهم السلام که همگی از نسل من و علی علیهم 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 بازداشتمن، برنمی‌گردم و آن را تغییر و تبدیل نمی‌دهم؛ پس تأکید می‌کنم 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 ادائی 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 گفتهٔ من گردن نهید و آن را به غائیین 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.^۱

۲.۱. مغالطه‌ای 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 ﷺ 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 اهل‌بیت پیامبر ﷺ در تبیین و تأویل قرآن و احکام اسلامی، کلامی نادرست است.

نویسنده معتقد است که در حادثه غصب جانشینی پیامبر در صدر اسلام، یک نحو از اولانیسم حاکمیت پیدا کرد که برخلاف اولانیسم 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 مستقل‌باشد 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 نشاندند و این، خود، نوعی اولانیسم است.

۱. طبرسی، الاحتجاج، ج ۱، ص ۶۵.

نادرست بودن «حسبنا کتاب الله» به خاطر مشروعیت بخشیدن به چنین اومانیسمی است، نه به جهت ناقص بودن قرآن. و این درست نظریه همان شعار خوارج است که در مقابل علی عَلِيٌّ قرآن‌ها را بر نیزه کردند و شعار «لا حکم الا الله» سر دادند. حضرت در مقابل آن‌ها فرمودند: «کلمة حقٌ يُرَادُ بِهَا باطِلٌ»؛ اصل سخن درست است، ولی از آن بهره‌برداری باطل شده است.

۲. مکاشفات دینی جدید

سروش در این باره گفته است:

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

امروز هم دینداری باید به تجربه‌ای برای حل مشکلات و اقیاع دلها و گشودن گره‌ها و باز کردن افق‌ها بدل شود؛ گویی از نو وحی می‌رسد و گویی از نو واقعیت در تجربه و درک دینی، منظور و ملحوظ می‌شود.^۱

در نقد این ادعا که افرادی چون مولوی و سهروردی و صدرالدین شیرازی کشف‌های تازه‌ایی فراتر از قرآن داشته‌اند باید گفت:

۱.۲ ادعایی 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 آورده‌اند، متوقف است بر احاطه کامل ایشان بر تأویل و تفسیر و بطون قرآن، که چنین امری

از صدر اسلام تا کنون از سوی هیچ‌کس غیر از شخص پیامبر ﷺ و امامان معصومین علیهم السلام ادعا نشده است. آیا ایشان چنین ادعایی دارند و بر فرض، آیا کسی آن را می‌پذیرد؟! مطابق روایاتی که خواهد آمد، احاطه بر جمیع وجوه و بطون قرآن اختصاص به معصومین علیهم السلام دارد.

۲.۲. تأویل بطون قرآن

هم قرآن کریم و هم روایات متواتر اهل بیت علیهم السلام راهیابی به حقیقت قرآن و بطون آن را فقط برای عده‌ای خاص، ممکن می‌دانند و بقیه را موظف می‌شمرند که از سفره علوم بیکران آن‌ها ارتقا کنند: **﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمْسُسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونُ﴾**^۱

صدرالدین شیرازی رحمه‌للہ در تفسیر این آیه می‌گوید:

«قرآن مراتب و منازلی دارد؛ همان‌گونه که انسان هم درجات و مراتب ترقی مختلف دارد. برای فهم و درک هر درجه و مرتبه قرآن، طهارت و تجرد از علاوهٔ 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 وجوده امکانی و اشتغالات نفسانی و غیرالهی تطهیر کرده باشد و این، جز برای انسیا و اعظم مرسیان و ملائکه مقرب امکان ندارد.»^۲

روایات نیز شناخت حقیقت قرآن را منحصر به مخاطبان اصلی آن می‌دانند که همانا پیامبر ﷺ و اهل بیت علیهم السلام هستند؛ چنان‌که امام صادق علیه السلام خطاب به قتاده فرمود: «وَيَحْكَ يَا قَتَادَةُ إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوْطَبَ بِهِ». ^۳

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

۱. واقعه: ۷۹-۷۷.

۲. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۰۸-۱۰۹.

۳. کلبی‌نی، الکافی، ج ۸، ص ۳۱۱.

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 فرموده‌اند: «إِنَّ لِلْقُرْآنَ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنٌ وَلَهُ ظَهُورٌ وَلِلظَّهْرِ ظَهْرٌ يَا جَاهِرٌ كَيْسٌ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عَقْوَلِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ». ^۱

روایات دیگری، ائمه علیهم السلام را در زمرة راسخین در علم که تأویل قرآن در انحصار آنان است، بر شمرده‌اند؛ مثلاً امام صادق علیه السلام فرموده‌اند: «نَحْنُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَنَحْنُ نَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ» ^۲ و از حضرت علی علیه السلام روایت شده است: «اگر می‌خواستم، به اندازه بار هفتاد شتر در تفسیر سوره حمد، کتاب می‌نوشتم». ^۳

روایاتی در حد تواتر معنوی بر این مضمون دلالت دارند که پیامبر ﷺ علم آن‌چه بوده و آن‌چه تا روز قیامت به وقوع می‌پیوندد را دارد و همین علم، به ائمه علیهم السلام به ارث رسیده است.^۴ حضرت علی علیه السلام نیز می‌فرمایند: «همانا پیامبر ﷺ هزار باب از حلال و حرام و آن‌چه هست و آن‌چه تا روز قیامت واقع می‌گردد را به من آموخت که از هر در آن، هزار در دیگر گشوده می‌گردد؛ به طوری که تاریخ مرگ‌ها و وقوع حوادث را هم آموختم».^۵ حال آیا راهی نرفته برای سایر انسان‌ها باقی می‌ماند 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؟

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۹۱.

۲. همان، ج ۸۹، ص ۹۲.

۳. همان، ص ۹۳.

۴. همان، ج ۲۶، ص ۱۱۱.

۵. همان، ج ۴۰، ص ۱۳۰.

۳.۲. تام بودن مکاشفه محمدیه

شهید مطهری رهنما در مورد تام و کامل بودن حقیقت دین اسلام می‌گوید:

«از پیامر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دو جمله لطیف وارد شده؛ یکی اینکه فرموده است:

﴿عَسْنَ أَلَا خَرِّونَ السَّابِقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^۱، ما در دنیا پس از همه انسان‌آمدۀ‌ایم، اما در آخرت در صفت مقدم هستیم و دیگران پشت سر ما هستند، و جمله دیگر اینکه فرموده‌اند: **﴿أَدْمُ وَمَنْ دُونَهُ تَحْتَ لِعْنَائِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾**^۲، تمام پیامبران علیهم السلام در روز قیامت زیر پرچم من هستند. علت این مسئله آن است که همه مقدمه‌اند و این پیامبر، نتیجه؛ و حی آن‌ها در حدود یک برنامه موقت بوده و حی این پیامبر در سطح قانون اساسی کلی همیشگی است. پیوند نبوت‌ها و رابطه اتصالی آن‌ها می‌رساند که نبوت یک سیر تدریجی به سوی تکامل داشته و آخرین حلقة نبوت، مرتفع‌ترین 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 نرقه و نقطه کشف نشده از نظر وحی باقی نگذاشته است و با کشف آخرین دستورات الهی جایی برای تحقیق جدید و کشف جدید باقی نمی‌ماند. مکاشفه تامه محمدیه کامل‌ترین مکاشفه‌ای 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: **﴿وَتَمَتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلٌ لِكَلِمَاتِهِ وَمُؤْسِمٌ لِلْعَلَمِ﴾**^۳ و سخن پروردگارت تام و کامل شد، کسی را یاری تغییر دادن آن‌ها نیست؛ همانا او شنواز داناست.^۴

۴.۲. خضوع عرفا در برابر قرآن

ادعای سروش در خصوص اشخاص مذکور، تفسیر بما لا يرضي صاحبه

۱. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۱۱۸؛ کشف الغمة، ج ۱، ص ۱۱ و صحیح بتخاری، ج ۳، ص ۴۷۰.

۲. مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۴۰۲ و مسنـاءـ احمدـ، ج ۵، ص ۴۴۷.

۳. انعام: ۱۱۵.

۴. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۱۶۵-۱۶۶.

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 رحمه‌الله (۹۷۹-۱۰۵۰ق) که به گفته سروش 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 حکمایی را که در فضل و مهارت آوازه‌ای داشتند و در علم و شریعت انگشت‌نما بودند، مطالعه و در آن‌ها تدبیر ننمودم، هرگز تشنگی‌ام در طلب کشف و یقین سیراب نگردید و شوق و حرارتمن در رسیدن به حقایق دین خاموش نشد؛ بلکه همه آن کتب و آموزه‌ها را فاصل از رساندن به این مقصد یافتم و تنها فایده آن‌ها تشویق به پیگیری حق بود و اکثر آن پیروی از ظن^۱ و گمان بود که دردی از حق را دوانمی‌کرد.

پس آنگاه بود که به سوی تبعی در معانی قرآن عظیم بازگشتم و غایت تمام آرزوها و خواست‌ها و نهایت همه شوق و طلب‌ها را در آن یافتم. پس به تدبیر در آن پرداخته، در اصول و مبانی آن گشته، در دریاهای آن به غور و تعمق افتدام و در^۲ گوهرهایی از اسرار قرآن را استخراج کردم و به گنج‌های پنهان آن دست یافتم؛ اما سر^۳ کتاب خدا بالاتر از آن است که زبان بتواند آن را توصیف کند یا انسان بتوان به اطراف آن احاطه یابد.»

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.^۴

۱. صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۵-۶.

۲. همان، ج ۲، ص ۵.

تو از 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 دریچه‌ای از باطن خود را به روی عالم نور و ملکوت باز کرده بودی، گفتهٔ خداوند که ﴿إِنَّا نَعْلَمُ نَزْكَنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، بر تو تجلی می‌کرد و برای درک عظمت الهی و عظمت کلام او و معانی آیاتش دارای خشوعی الهی می‌شدی.

چون غذا با مغتدی باشد شبه گاو و خر را خوش نیاید جز که^۱

همچنین او در کتاب اسفار اربعه، به فلسفه‌ای که با کتاب و سنت مطابقت نداشته باشد می‌تازد و بر آن خط بطلان می‌کشد.^۲

این‌ها 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 خطأ و نقیصه می‌کنند.

۳. خالی بودن قرآن از عرفان

برخی افراد در صدد مقایسه قرآن با برخی متون بشری برآمده و قرآن را خالی از جنبه‌های بهجت‌افزا می‌دانند و بر این باورند که این متون بشری، نقص قرآن و دین را جبران کرده‌اند.

سروش می‌گوید: «تجربه عشق عارفانه فی المثل از تجربه‌های لطیف عارفانه‌ای بوده که بر غنای تجارب دینی دینداران افزون گشت».^۳ یا در جای دیگر، قرآن را خشیت‌نامه و مشنوی را طرب‌نامه خوانده و مدعی شده است: «مشنوی در برابر حزن مؤمنانه و خوف عابدانه، طرب عاشقانه را نهاد، و مرغ

۱. همان، ص ۱۰.

۲. همان، ج ۸، ص ۳۰۳.

۳. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲۵.

ملکوتی دین را که با یک بال می‌پرید، به دو بال آراست تا طیرانش موزون و محزون و طربناک شود؛ او پیامبر عشق بود و دین او دین عشق که از دیگر ملت‌ها جدا بود و کتابش مثنوی!^۱

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

۱.۳. قرآن لبیز از عشق بین عبد و معبد

این برداشت از یکسو دلالت بر ناآشنایی مدعی آن با قرآن و معارف نامتناهی آن دارد و از سوی دیگر، قضاوت ناعادلانه‌ای است درباره مثنوی که با متن آن و سخنان مؤلف و سراینده‌اش در تضاد است.

نه قرآن، خشیت‌نامه است و نه مثنوی طرب‌نامه. قرآن نه کتاب عشق است و نه کتاب خوف؛ زیرا یک‌بعدی و تک‌ساحتی نیست؛ بلکه کتاب جامعی برای هدایت انسان‌هاست هر آن‌چه برای هدایت لازم بوده، در خود دارد. انذار و تبشير، طرب و خشیت، خوف و عشق، معرفت و عبودیت، کرامت و تسلیم، بهشت و جهنم، رضا و غصب، 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﴾^۲ فراق از معشوق را گوشزد می‌کند؛

آیه ﴿رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا يَبْيَعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾^۳ مردان الهی را در مرتبه‌ای از عشق بازی نشان می‌دهد که حتی بیع و تجارت نیز آن‌ها را از

۱. همو، پیامبر عشق، فصلنامه مدرسه، ش. ۶.

۲. بقره: ۱۵۶.

۳. نور: ۳۷.

ذکر خدا باز نمی‌دارد؛ **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَتُنْهِيُ الْفُقَرَاءَ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾**^۱ جنس انسان را نیازمند موجودی فناناپذیر می‌داند، که بیناز و پسندیده است؛ **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انفِرُوا فِي سَيِّلِ اللَّهِ اثَّاقْلُتُمْ إِلَيَّ الْأَرْضَ أَرْضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾**^۲ تعلق به زندگی پست مادی و عدم تلاش برای پرواز به سوی خدا دون شأن انسان می‌شمارد؛ **﴿أَلَا يَذَكِّرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُ الْفُلُوبُ﴾**^۳ یاد معشوق واقعی را تنها آرامبخش دل طوفانی آدم می‌داند؛ **﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُ حُبًا لِّلَّهِ﴾**^۴ اوج محبت مؤمنان به خداوند را نشان می‌دهد؛ **﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَيِّلِهِ صَفَّا كَانُوكُمْ بُيَّانٌ مَّرْصُوصٌ﴾**^۵ تصریح می‌کند که خداوند به کسانی که در راه او مجاهده می‌کنند و همچون دژ آهنین، تسخیر ناپذیرند، عشق می‌ورزد.

همچنین آیات ۲۲ تا ۲۴ سوره حشر، آیه الكرسى و صدھا آیه دیگر، همه در توصیف عشق، عابد و معبد و رابطه بین آن دو است. عشق به معنای ملازمت یک چیز با چیز دیگر است، به نحوی که از آن جدا نشود. «عَشَقَة» و «عِشْقَة» به معنای پیچک و گیاهی است که پس از سبز شدن به زردی می‌گراید؛ ازین رو به عاشق، عاشق می‌گویند؛ زیرا از شدت عشق به معشوق به زردی می‌گراید و خشک می‌شود، همان‌گونه که پیچک اگر از محور خود جدا شود، می‌خشکد.^۶

۱. فاطر: ۱۵.

۲. توبه: ۳۸.

۳. رعد: ۲۸.

۴. بقره: ۱۵۶.

۵. صاف: ۴.

۶. ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۲۵۲.

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 درجا می‌زند که این، همان عشق زمینی است و آیه زیر به خوبی نسبت به این عشق هشدار می‌دهد:

﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^۱

ورشکسته‌ترین افراد کسانی هستند که سرمایه خود را در همین دنیا از دست دادند و فکر می‌کنند که کار خوبی کرده‌اند.

برخی از پیچک‌ها هم ملازم درختی تنومند می‌شوند و دور آن می‌پیچند و بالا می‌روند 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 اسْتَحْيُوْا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحِبِّكُمْ﴾^۲ ای کسانی که دل در گرو خدا دارید! آنگاه که خدا و رسول، شما را به امری حیات‌بخش دعوت می‌کنند، آن را اجابت کنید.

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

قرآن می‌فرماید: **﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَإِذَا كُلَّكَ فَلَيْفَرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَحْمَمُونَ﴾^۳** بگو فقط به فضل و رحمت خدا دلخوش باشید، که آن بهتر از هر چیز دیگری است که برای خود فراهم کرده‌اید. و نیز **﴿وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنَعْمَ النَّصِيرُ﴾^۴** خدا را محور اندیشه و عمل خود کنید. او سرپرست شماست؛ پس او یار و مددکار خوبی است.

۱. کهف: ۱۰۴.

۲. انفال: ۲۴.

۳. یونس: ۵۸.

۴. حج: ۷۸.

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

۲.۳. 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 انسان‌های غیرمعصوم و خطاب‌پذیر که باید صحت و سقم آن را با سنجه‌ها و مقیاس‌های یقینی سنجید، لکن از قضا در اینجا هم نظر مولوی در باب وحی بر خلاف مدعای سروش است.^۱

مولوی، قرآن را کلام خدا، کتاب الله و چشمۀ آب حیات، و ندای قرآن را جاودان و مخاطب آن را فطرت انسانی می‌داند و معتقد است که هر کس قرآن را کلام خدا نداند به قرآن کفر ورزیده است.^۲

او وحی را کلامی و لفظی و نه صرف القای معانی می‌داند؛ او همچنین پیامبر را طوطی وحی الهی می‌خواند که به دنبال وحی، آواز او هم بلند می‌شود.^۳

مولوی در تشییه‌ی 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 نورخورشید، مثل سایر موجودات، تاریک است؛ چنان‌که پیامبر هم بدون وحی و هدایت الهی، به گفته قرآن، بشری است مثل سایر انسان‌ها؛ اما همان‌گونه که ماه، نور را از خورشید می‌گیرد و دقیقاً همان را منعکس می‌کند و به واسطه همین نور متمایز می‌شود، پیامبر هم، وحی را، نه از درون خود، که از خدا می‌گیرد و به مردم ابلاغ می‌کند.^۴

از نگاه او، قرآن بطنی دارد که عقل‌ها در فهم آن، سردرگم و حیران‌اند

۱. ر.ک: جعفر سبحانی، دکتر سروش به آغوش اسلام بازگردد، 1388/3/12.

۲. مولوی، مثنوی، دفتر سوم، ص ۵۲۷ و ۵۲۹ و دفتر چهارم، ص ۶۴۸ و ۷۰۷.

۳. همان، دفتر اول، ص ۶۷ و ۷۸.

۴. همان، دفتر اول، ص ۱۶۲.

و در عین حال، کتابی است که عام و خاص از آن فیض می‌برند. او به شدت از ظاهربینی درباره قرآن نهی کرده^۱ و آن را گلستانی خوانده است که هر کس بویی از اسرار آن ببرد از وسوسه‌های نفسانی پاک می‌شود و خود را در باغها و جویبارهای معنوی در گردش می‌بیند.^۲

مولوی بر خلاف سروش، وحی را مقصوم از خطای داند و هرچه غیر وحی باشد را هوی و هوس می‌خواند:

آن که مقصوم آمد و پاک از غلط^۳

منطقی کز وحی نبود از هواست^۴

او همچنین قرآن را دارای مقصومیت ابدی از تحریف دانسته^۵ و حتی پا را از بسیاری از قرآن‌شناسان فراتر نهاده و وحی الهی به انبیا را منشأ پیدایش علوم طبیعی می‌داند.^۶

مولوی به داستان مردی اشاره کرده است که کاتب وحی بود و پس از چندی توهمند 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 توهمند، 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.^۷

۱. همان، دفتر سوم، ص ۵۲۷ و ۴۲۵.

۲. همان، دفتر چهارم، ص ۷۰۷.

۳. همان، دفتر سوم، ص ۴۴۷.

۴. همان، دفتر ششم، ص ۱۱۲۸.

۵. همان، دفتر سوم، ص ۳۹۵.

۶. همان، دفتر چهارم، ص ۶۱۲-۶۱۳.

۷. همان، دفتر اول، ص ۱۴۴-۱۴۵.

۴. تاریخ‌مندی نماز‌های پنج‌گانه

قائلین به تاریخ‌مندی آموزه‌های قرآن حتی دامنه نگاه خود را به احکام عبادی هم سرایت داده و ضروری ترین احکام اسلام نظیر نماز‌های پنج‌گانه را مورد سؤال قرار داده و آن را تابعی از وضعیت جغرافیایی حجاز دانسته‌اند؛ ملکیان مدعی شده است:

«اگر اسلام در عربستان که اولاً استوایی است و ثانیاً هوایی صاف و روشن دارد نازل نمی‌شد، اوقات نماز این نبود؛ حال اگر در کشورهای اسکانیدنایی ظهور کرده بود، قضیه به نحو دیگری بود. رویکرد تجددگرایانه یعنی کنار نهادن جنبه‌های لوکال^۱ دین».^۲

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

۱.۴. 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 شاهدی ندارد. صدق این نظر متوقف بر این است که وجود اوقات پنج‌گانه علت تشریع نماز‌های پنج‌گانه 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 می‌شود و بر او واجب می‌شود که نماز را به جای آورد. آن‌چه باعث می‌شود پروردگار چیزی را واجب کند، مصلحت‌هایی است که در خود آن شئ نهفته است و مقید به زمان و مکان خاص نیستند.

۱. لوکال (local) به معنای محلی، موضعی و منطقه‌ای است و گلوبال (global) به معنای همگانی، جهانی و فراگیر است.

۲. مصطفی ملکیان، عقلانیت، دین، نواندیشی، ص ۶۲-۶۳ و ر.ک: همو، مشتاقی و مجوری، ص ۴۰۱-۴۰۲.

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

۲.۴. مخالفت با لسان شرع در باب نماز

نماز جایگاه رفیعی در قرآن و روایات دارد. مخصوصین علیهم السلام همواره بر فرائض پنج گانه سفارش می‌کردند و آن را از مبانی اسلام می‌شمردند.^۱ نماز در روایات، عمود و عماد دین خوانده شده،^۲ به نحوی که قبولی آن، شرط قبول سایر اعمال است^۳ و هر کس آن را سبک بشمارد از شفاعت ائمه علیهم السلام محروم می‌شود.^۴

پیامبر ﷺ نیز در این باره فرموده‌اند: «برای هر چیزی، چهره و صورتی است و چهره دین نماز است؛ پس کسی صورت دینش را زشت نگردداند».^۵ با خصوصیاتی که برای نماز ذکر شد، واضح می‌شود که دیدگاه مذکور کمترین تناسبی با آموزه‌های دینی ندارد؛ نماز با این اهمیت و چنین خصوصیاتی چگونه می‌تواند «لوکال» و محلی و بخشی باشد و از آموزه‌های

۱. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۱۸-۲۲؛ شیخ طوسی، التهذیب، ج ۴، ص ۱۵۱؛ صدوق، الفقیه، ج ۲، ص ۷۴.

۲. الکافی، ج ۲، ص ۱۹؛ اربیلی، کشف الغمة، ج ۱، ص ۴۳۲.

۳. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۰۸؛ الکافی، ج ۳، ص ۲۵۴.

۴. صدوق، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، ص ۲۲۸؛ امامی، ص ۴۸۴.

۵. الکافی، ج ۳، ص ۲۷۰.

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

توجه به این روایت، بی‌مایگی شبیه تاریخی و عرضی بودن نمازهای پنج گانه را بیشتر نمایان می‌کند:

هر چیزی زیستی 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 بها بیشتر نمازهای پنج گانه است، هر چیز آزادی ای دارد و آزادی مؤمن از آتش جهنم نمازهای پنج گانه است؛ هر چیز امانی دارد و این 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 می‌گردد. نماز ستون دین، پناهگاه جسم، زینت اسلام، مناجات دوست با دوست، باعث برآمدن نیازها، 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 گنا، نگهدارنده مال، باعث قبولی شهادت انسان، آبادانی مساجد زیبایی وطن، تواضع در مقابل خدا و رفتن کبر است. نماز بنایکننده قصرهای فراوان در بهشت و مهریه زنان و حوریان بهشتی و ایجاد کننده درختان بهشتی است. نماز هیبت‌آور در مقابل فاجران و باعث نزول رحمت و برکت خداوندی است.^۱

به راستی آیا ممکن است این همه آثار بنیادی و سرنوشت‌ساز 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 می‌رود؟ آیا در اسلام یا بیرون از آن می‌توان جایگزینی برای نماز یافت تا بگوییم جوامعی که از نظر جغرافیایی با منطقه حجaz متفاوت‌اند، آن را جایگزین نماز کنند؟!

۳.۴. مخالفت با روایات بیانگر علل تشريع نماز

روایات دیگری نیز در خصوص علل یا حکمت‌های تشريع 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 بدنی آدم، در هر منطقه جغرافیایی که واقع شده باشد، یکسان است.

حضرت علی علیه السلام از پیامبر ﷺ چنین نقل کرده است:

«گروهی از مردم یهود به محضر پیامبر ﷺ رسیدند و داناتر آن‌ها پرسش‌هایی را از پیامبر ﷺ پرسید. یکی از پرسش‌هایی 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 ﷺ این گونه پاسخ داد: هنگام ظهر، وقتی که خورشید وارد حلقه زوال شود، هر آن چه حول عرش الهی است به تسییح و حمد او مشغول می‌شوند و این همان ساعتی است که در آن خداوند بر من درود می‌فرستد؛ پس خدا در این ساعت، بر من و امت من نماز را واجب کرده و فرمود: «از زمان تمایل شمس تا تاریکی شب نماز بگذار» و این درست همان زمانی است که جهنم را به صحنه قیامت می‌آورند؛ پس هر مؤمنی که در این ساعات در

سجده یا رکوع یا قیام بوده باشد، بدنش بر عذاب جهنم حرام می‌گردد. 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 محبوب‌ترین نمازها نزد خداوند عز و جل 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 حوا و یک رکعت هم برای توبه‌اش؛ پس خداوند هم بر امت من این سه رکعت را در مغرب واجب کرد و این لحظه‌ای است که دعا در آن مستجاب است و خدا به من قول داده که هر که در این زمان دعا کند، مورد استجابت واقع می‌شود و این همان نمازی است که خداوند در این آیه به آن امر کرده است: ﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تَمْسُونَ وَ حِينَ تُصْبِحُونَ﴾^۱ اما نماز عشاء به آن جهت است که عالم قبر تاریکی‌ای دارد و عالم قیامت هم تاریکی‌ای، 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 می‌شود و این نمازی است که خدا آن را به فرستادگان قبل از من اختصاص داده بود...».^۲

۴.۴. اقتضای حکمت خداوند

خداوند، علیم و حکیم است و کار خلاف حکمت و عقل نمی‌کند. او می‌داند که برای ابلاغ یک دین جهانی که خاتم ادیان است، حکیمانه نیست اگر منطقه‌ای مثل قطب شمال یا قطب جنوب را با جمعیت اندک در گوشه‌ای از عالم برای ابلاغ دین خود انتخاب کند که او خود می‌داند در آینده تأثیری در تمدن بشری ندارد. او بهتر از هر کس می‌داند نمازهای پنج گانه که هر کدام مصلحت ملزم‌هه 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 فقهاء واگذار کند. بلاشک ابلاغ آن مثلاً در قطب در نظر هر عاقلی خلاف حکمت می‌نمود.

۱. روم: ۱۷

۲. صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸.

۵.۴. مخالفت با تبعیت احکام از مصالح و مفاسد

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

در هر دو صورت، این مصالح و مفاسد، همیشگی و برای همه انسان‌هاست. همه اوامر و نواهی الهی از پشتونه‌ای تکوینی برخوردارند که بقا و دوام آن‌ها را تضمین می‌کند؛ مثل نهی پزشک از خوردن سم و امر به خوردن فلان دارو، یا نهی پدر از بازی کردن طفل با آتش. آیا می‌توان گفت چنین بایدها و نبایدهایی هم تاریخ‌مند و محدود به زمان‌اند؟

به همین خاطر است که در فقه برای نماز مسافر تعقیبات بیشتری تشریع شده و جبران رکعات نماز دانسته شده است.^۱ یا به زنانی که در دوره عادت ماهیانه قرار دارند سفارش شده است به جای نماز، در محراب عبادت بنشینند و ذکر خدا بگویند.^۲

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

از جمله مصلحت‌هایی که برای نماز بیان شده، آن است که همانند چشمۀ آبی است که انسان هر روز پنج بار در آن شنا می‌کند و روشن است که در این صورت، هیچ آلودگی در بدن او باقی نمی‌ماند؛ نماز هم زنگار غفلت را از دل انسان زدوده، او را متوجه هدف متعالی‌اش می‌کند.^۳

۱. ابن ادریس حلبی، السرائر، ج ۱، ص ۳۴۴.

۲. عاملی، مفتاح الكرامة، ج ۳، ص ۲۸۲.

۳. احسانی، عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۱۰۹.

۵. نقش سؤال‌های مردم در نزول آیات

برخی از نواعترالیان ادعا کرده‌اند که نصوص دینی، حیثیت دیالکتیکی دارند؛ یعنی براساس واقعیت‌های عینی زمان نزول به وجود آمده‌اند و سراحت آن‌ها به همه زمان‌ها و فرهنگ‌ها امکان‌پذیر نیست.

این دسته برای اثبات ادعای خود به دلایل مختلفی تمسک جسته‌اند که یکی از آن‌ها نقش سؤال‌های 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، اثبات‌کننده تاریخ‌مندی آموزه‌های دینی است، سؤال‌هایی است که مردم از پیامبر ﷺ می‌پرسیدند و طبعاً جواب‌های خاص خود را می‌طلبیده است و این سؤال‌ها می‌توانست بیشتر یا کمتر یا غیر این باشد و یا اصلاً مطرح نشوند.

براساس این نظر، مفاد آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائدہ و پاره‌ای از روایات؛ به همین دلیل صادر شده‌اند یعنی همان سؤالی که از پیامبر یا ائمه پرسیده شده و به سبب آن، آیه‌ای نازل یا روایتی صادر شده است، ایجاد تکلیف کرده؛ نه کشف از آن.

به عبارت دیگر، گرچه خداوند نمی‌خواهد پاره‌ای 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 می‌دهد که فربه شدن تدریجی دین و کنار هم نشستن پاره‌های گوناگون آن، در گرو چه عرضیات و تصادفاتی بوده است و چه‌ها می‌شود که در دین باشد و اینک نیست و چه‌ها می‌شد که در دین نباشد و اینک هست.^۱

۱. ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۶۷-۷۰

به باور ابوزید نیز قرآن حالت دیالکتیک دارد و به دنبال محاوره با گروه‌های مختلف از جمله مشرکان، اهل کتاب و خصوصاً مؤمنین ایجاد شده است. به اعتقاد وی، آیات فراوانی که با «یسیلوونک» آغاز می‌شوند، شاهد صریح این مطلب هستند.^۱ عشماوی نیز در *اصول الشریعه* به این مطلب تصريح کرده است.^۲

از محدود مواردی که مدعايان تاریخ‌مندی آموزه‌های دینی به صرف تحلیل بسنده نکرده و ادله‌ای هم بر ادعای خود آورده‌اند، این مورد است؛ در نتیجه می‌بایست به نقد و بررسی دلایل آن‌ها پرداخت.

۱.۵. مخالفت ادعای مذکور با تفسیر مفسران

آیات ۱۰۱ و ۱۰۲ سوره مائدہ چنین می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدِّلَ لَكُمْ عَنَّا اللَّهُ عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ فَدُنْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بَهَا كَافِرِينَ﴿؛ «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از اموری سؤال نکنید که اگر برایتان آشکار گردند بر شما ساخت می‌آید و اگر از آن‌ها در زمانی که قرآن نازل می‌شود پرسش کنید، بر شما آشکار خواهد شد. خداوند از آن امور چشم‌پوشی کرده و خداوند آمرزنه و بدبار است. قبل از شما قومی چنین سؤال‌هایی پرسیدند و آنگاه به سبب همان‌ها کافر شدند.»

تفسران آیات فوق را دو گونه معنا کرده، و برای هر معنا هم شواهدی از روایات ذکر نموده‌اند:

۱. مراد آیه، نهی از پرسش‌هایی است که پاسخ آن، کشف اسرار شخصی انسان‌ها را در پی داشت و این امر موجب رنجش خاطر و چه بسا آبروریزی سؤال‌کننده می‌شد؛ مثلاً از پیامبر ﷺ می‌پرسیدند که پدر آن‌ها کیست یا پس از مرگ در کجاست و چه بسا پاسخ از پدر حقیقی افراد، آن‌ها را بسی آبرو

۱. ر.ک: ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص ۱۱۲ و همو، معنای متن، ص ۱۸۲.

۲. عشماوی، *اصول الشریعه*، ص ۶۰.

می‌کرد و آن‌گاه از شدت خجالت و سرافکندگی، جامعه مسلمان را ترک کرده، به جبهه کفر می‌پیوستند یا خبر از جایگاه پدر یا اجداد افراد در برزخ، باعث رنجش خاطر و احساس حقارت آن‌ها می‌شد؛ لذا پیامبر ﷺ در مقابل اصرار آن‌ها می‌فرمود: «از اموری سؤال نکنید که پاسخشان شما را برنجاند یا آبرویتان را به خطر بیندازد؛ بگذارید همان‌گونه که خداوند این اسرار را پوشانده، مستور بمانند».^۱ بنابر این تفسیر، آیات موردنظر، نه در مورد تشریع احکام و تکالیف است، نه در باب کیفیت شکل‌گیری نصوص؛ در نتیجه هیچ ارتباطی به آن‌چه مدعیان این نظریه ادعا کرده‌اند، ندارد.

۲. طبق تفسیر دوم، آیات فوق پس از نزول آیه وجوب حج نازل شده است؛ چون مکرر سؤال می‌شد که آیا وجوب حج هر ساله است و پیامبر ﷺ پاسخی نمی‌داد تا پس از چهار بار پرسش، فرمودند: «خیر، و اگر می‌گفتم آری، حج هر ساله واجب می‌شد». بنابر این تفسیر، آیات مذکور در مورد تشریع احکام و تکالیف است^۲ و این تفسیر مطابق دیدگاه مدعیان به نظر می‌رسد اما با دقت در معنای آیه و روایاتی که آنان به آن تمسک کرده‌اند، خلاف مراد ایشان اثبات می‌شود؛ چون اولاً در آیه دو احتمال وجود دارد و با وجود دو احتمال، استدلال به آیه برای اثبات معنای خاص زیر سؤال می‌رود.^۳

دوم آنکه بر فرض، آیه ظاهر در معنای دوم باشد، چنانکه علامه طباطبائی ره هم همین استظهار را کرده‌اند، باز هم مطلوب مدعیان را نمی‌رساند. آیه شریفه می‌گوید اگر اصرار در سؤال کنید احکامی که مسکوت

۱. ر.ک: فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۰۰.

۲. ر.ک: محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۶، ص ۱۵۴؛ فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۰۰؛ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۳۷ و واحدی، اسباب نزول القرآن، ص ۲۱۴.

۳. اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مانده است، برای شما آشکار خواهد شد (تُبَدَّلَكُمْ). معلوم می‌شود که سؤال، سبب جعل حکم نیست؛ بلکه زمینه آشکار شدن و کشف حکم را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، خداوند برخی از احکام جعل شده را برای تخفیف و آسان‌گیری بر بندگان مسکوت گذاشته و دستور ابلاغ آن را به پیامبر ﷺ نداده است؛ حال اگر مردم خود اصرار کنند، زمینه ابلاغ آن فراهم می‌آید، نه آن که اصرار بر سؤال، سبب جعل و تشریع آن حکم شود.^۱

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

توضیح آنکه مدعی، ادله تاریخ‌مندی قرآن را مطرح کرده و به این نتیجه رسیده است که ممکن است قرآن تغییر یابد، فربه‌تر گردد و این یک پروسه دائمی است؛ زیرا سؤال‌های مردم باعث نزول آیات می‌شد و این سؤال‌ها پایان ناپذیرند، در نتیجه پاسخ‌ها هم پایان ناپذیر هستند. آنگاه برای اثبات مدعی به آیه شریفه استناد کرده‌اند و پاسخ ما به استدلال ایشان این است که آیه صریحاً به زمان حیات پیامبر ﷺ و آن هم زمانی که وحی بر ایشان نازل می‌شد مربوط است، نه بعد از حیات او و نه حتی همه اوقات حیات او.

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

۱. در این زمینه مراجعت به مباحث اصول فقه درباره مراتب حکم شرعی راه‌گشاست.

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.

۲.۵. خلط زمینه و سبب نزول آیات

غالطه 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 می‌داند و می‌گوید: «خود سؤال کردن موجب حرمت عمل یا شاق شدن تکلیف می‌شود؛ نه اینکه صرفاً موجب بیان حکم شود. یعنی سؤال، تکلیف ایجاد می‌کند؛ نه کشف از آن».^۱

در حالی که این حوادث و سؤال‌ها، زمینه نزول معارف الهی بودند و اگر سؤال کردن سبب نزول احکام جدید می‌شد، می‌بایست به‌خاطر سؤال‌های مکرر مردم، حج به‌طور مکرر واجب شود و حال آنکه این‌گونه نشد.

۳.۵. مخالفت ادعای مذکور با روایات

هیچ‌یک از روایاتی که ذیل آیه وارد شده است، سببیت سؤال را ثابت نمی‌کند. در یک روایت، پیامبر ﷺ فرمود: «اگر می‌گفتم آری، واجب می‌شد»؛ یعنی پیامبر ﷺ اگر به اذن خدا آری می‌گفت، این عمل پیغمبر موجب تشریع و جوب حج در هر سال می‌شد، یا اینکه آری گفتن پیامبر ﷺ سبب ابلاغ حکم و در نتیجه تنجز آن می‌گردید. بنابراین، سبب، قول پیامبر ﷺ است، نه پرسش سؤال کنندگان. اگر پرسش‌های آن‌ها موجب وجوب یا ایجاب می‌شد، چرا حضرت پس از چهار بار پرسش آن‌ها فرمودند: واجب نیست؟

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۷۰

روایت دیگر که مدعی برای اثبات ادعای خود بدان استناد کرده از حضرت علی علیہ السلام است که می‌فرمایند: «خداؤنده 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».^۱ اما دقت در روایت نشان می‌دهد که نه تنها هیچ سخنی از سؤال کردن مردم به میان نیامده است، بلکه حتی اشاره‌ایی هم بر سبیت سؤال، نسبت به تکلیف وجود ندارد.

در تبیین معنای روایت مذکور می‌توان گفت انسان نباید بی‌جهت خود را در معرض تضییقات و تنگناهایی که خداوند متوجه انسان نکرده است قرار بدهد و بی‌جهت دنبال آن باشد که تکلیفی اضافی بر عهده خود بیندازد؛ زیرا نفس این کار، نوعی رد کردن و نپذیرفتن تخفیف و عفو و بخشش الهی است. مؤید این نکته آن است که در برخی نقل‌ها، دنباله روایت، تعبیر **«رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ فَاقْبِلُوهَا»** آمده است.^۲

همچنین در روایتی از پیامبر صلوات الله عليه و آله و سلم نقل شده است: «اگر این امور واجب می‌شد، توانایی انجام آن را نداشتید و آن را ترک می‌کردید و این موجبات کفر شما را فراهم می‌نمود. بنابر این مرا درباره آن‌چه که مسکوت نهاده‌ام رها کنید؛ چرا که پیشینیان شما به خاطر کثرت سؤال و اصرار بر آن و آمد و شد زیاد بر پیامبر صلوات الله عليه و آله و سلم در جستجوی این امور، خود را به هلاکت انداختند».^۳

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

۱. شیخ مفید، *الاختصاص*، ص ۱۵۹.

۲. صدوق، *التفقیه*، ج ۴، ص ۷۵.

۳. مجلسی، *بحار الأنوار*، ج ۲۲، ص ۳۱.

بندگان او همان‌گونه که به واجبات و محرومتش اهمیت می‌دهند، مباحثات او را هم مباح بدانند و با خیال آسوده انجام دهند.^۱

۴.۵. نارسا بودن ادعای مذکور در اثبات تاریخ‌مندی آیات

نکته دیگر آنکه بر فرض ابلاغ برخی از احکام در پی سؤال افراد، دلیلی بر تاریخ‌مندی آن احکام وجود ندارد؛ چراکه از همین آیات و روایات مورد استدلال، استفاده می‌شود که احکام مذکور، ذاتی دین‌اند؛ مثلاً در روایتی آمده است: «از آن‌چه من برایتان نگفته‌ام نپرسید، چون علت هلاکت اقوام پیش از شما این بود که از پیامبر انسان احکامی را می‌پرسیدند و بعد خلاف آن عمل می‌کردند». مضمون روایات دیگری هم این است که در میان مسلمین، گناه آن کس از همه بیشتر است که از چیزی بپرسد و آن چیز، در پی سؤال او حرام گردد.

اگر این موارد عرضی دین بوده‌اند، چرا عمل نکردن به آن‌ها کفر و هلاکت قومی را در پی داشته است؟ ناراحتی پیامبر ﷺ از یکسو و این همه شدت عمل و سخت‌گیری، از سوی دیگر، درباره چیزی که به باور مدعا، موقت، محلی، ابزاری و تصادفی است، چه وجهی دارد؟!^۲

۶. تقسیم آموزه‌های قرآن به عرضی و ذاتی

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

۱. «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُّحْصِيهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِيهِ»، مجلسی، بحارالأنوار، ج ۶۶، ص ۳۵۹ و ج ۹، ص ۴ و ۲۹؛ «قَصَارَ الْأُخْذُ بِرُّحْصِيهِ وَاجْبًا عَلَى الْعِيَادَةِ»، کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۶۷.

۲. ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۳۰-۳۱؛ محمد مجتبهد شیستری، تأملاتی در قرائت رسمي از دین، صص ۱۰۵، ۱۷۸، ۲۶۸، ۲۷۱؛ مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، ۳۰۵ و عقلانیت، دین، نوائلیشی، ص ۶۰-۶۹.

دین‌شناسی است که تحلیل و بررسی آن می‌تواند بسیاری از شباهات 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، موقعی و محلی‌اند و اختصاص به همان زمان و مکان و شرایط نزول و تشریع دارند و از فرهنگی به فرهنگ دیگر لزوماً 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 درون دینی نیست؛ بلکه مطالعات بروندینی است.^۱

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 یا دستورات دینی از اهمیت بیشتری برخوردارند؛ مثلاً اصول اعتقادات دینی در قیاس با احکام شرعی فرعی، بسیار بالاتر 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

۱. ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۳۰-۳۱؛ محمد مجتبه شیستری، تأملاتی در قرائت رسمی از دین، صص ۱۰۵، ۱۷۸، ۲۶۸، ۲۷۱؛ مصطفی ملکیان، راهی به رهایی، ص ۳۰۵ و عقایلیت، دین، نوائل پیشی، ص ۶۰-۶۹.

بلاشک در مقام تراحم، مهم باید فدای اهم شود. همچنین تردیدی نیست که برخی از آموزه‌های دینی، مقدمه دیگر آموزه‌ها هستند و هدف نهایی همان ذی‌المقدمه است و اگر بر فرض راه دیگری برای رسیدن به ذی‌المقدمه وجود می‌داشت، مقدمه، حکم الزامی تعیینی نمی‌داشت؛ مثلاً تحصیل طهارت از شرایط لازم و واجب نماز است و این واجب بر تهیه آب برای وضو توافق دارد. بدیهی است که تهیه آب راه‌های مختلفی دارد که هیچ‌یک 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 ادائی نماز ادامه یافت، بدیهی است که چون ذی‌المقدمه حاصل است، مقدمه نیز وجوبی نخواهد داشت.

بنابراین، اگر بگوییم تمام آموزه‌های 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 تشریع یک دین با تمام آموزه‌های آن، اهداف و غایاتی را مدنظر قرار داده که آن اهداف، منظور اصلی دین‌اند و همه آموزه‌های دینی برای رساندن انسان به آن‌هاست، سخن بیراهی نگفته‌ایم و فی‌الجمله قابل پذیرش است.

چنانچه مراد از عرضی و ذاتی یکی از معانی فوق باشد، می‌توان گفت بسیاری از آموزه‌های دینی، عرضی و برخی دیگر ذاتی دین‌اند. اما نکته مهم این است که هیچ‌یک از مفاهیمی که مدعیان تقسیم آموزه‌های دین به عرضی و ذاتی، از احکام و آموزه‌های عرضی قصد کرده‌اند، در هیچ‌یک از معانی پیش‌گفته نمی‌گنجد؛ مثلاً هیچ‌یک از عرضیات دین، در هر کدام از معانی فوق، موقتی و محلی نیستند؛ هیچ‌کدام از جامعه‌ای به جامعه دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت نمی‌شوند؛ هیچ‌یک مشمول مرور زمان نخواهد شد و تا دنیا پابرجاست حکم آن‌ها هم ثابت و باقی خواهد ماند.

برای رد مراد و منظور کسانی که آموزه‌های دین را به ذاتی و عرضی تقسیم کرده‌اند باید به موارد زیر اشاره کرد:

۱.۶. بنای سست و بی‌بنیان ادعای مذکور

بنا بر آن‌چه از سخن قائلین به تقسیم‌بندی آموزه‌های دین به ذاتی و عرضی برداشت می‌شود، ملاک و مناطق عرضی دانستن یک آموزه و حکم، تأثیرپذیری صدور آن از فرهنگ زمانه، اعم از شخصیت پیامبر ﷺ، زبان عربی آمیخته به فرهنگ جاهلی، وضعیت جغرافیایی حجاز، حوادث، تحولات و واقعیت‌های عینی زمان صدور احکام و نیز تغییر نیازهای بشر از جامعه‌ای به جامعه دیگر، از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از زمانی به زمان دیگر است؛^۱ اما اساس این نظر بر پنداری غلط بنا شده است. تأثر احکام و آموزه‌های دینی از امور ذکر شده، به نحوی که مرور زمان یا تغییر فرهنگ‌ها موجب تغییر آن‌ها شود، گفته‌ای بی‌اساس و توهمی نادرست است و دلیلی عقل‌باور و شرع‌پسند برای آن وجود ندارد؛ زیرا:

الف) همان‌گونه که در نقد مبنای انسان‌شناختی گذشت، پیامبر ﷺ آن‌چه را که به مردم ابلاغ کرده، به علم حضوری دریافت نموده است و در مرتبه علم حضوری، همه چیز رنگ می‌بازد و واقعیت، خود را به انسان تحمیل می‌کند؛ بلکه جزء وجود او می‌شود. یعنی علمی که بلاواسطه و مستقیم از محضر ربوی اخذ می‌شود، جایی برای وساطت غیر نمی‌گذارد. در علم لدنی، انسان با نفس واقعیت به نحو حضوری روبروست؛ از این‌رو، دال و مدلول، و مطابق و مطابقی در کار نیست.

ب) مخاطب دین و آموزه‌های 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، تخاطب با آن، زمان و مکان نمی‌شناسد. به همین خاطر است که همین دین با همان آموزه‌ها و احکام،

۱. ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، مقاله ذاتی و عرضی در ادبیان.

هم در زمان پیامبر ﷺ و هم در قرن‌های پس از او، مخاطب خود را در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف یافته و همچنان تازه و روح افراست.

ج) قول به وجود عرضیات فراوان دینی و مشی دین طبق فرهنگ زمانه، با اهداف و غایای اصلی ارسال رسولان و انزال کتب منافات دارد. خارج کردن مردم از همه تاریکی‌ها به سوی نور مطلق، هدف نهایی انزال قرآن شمرده شده است: ﴿إِلَّرْ كَتَابُ أُنْزِلَنَاهُ إِلَيْكُ لِتُتَخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ يَأْذِنُ رَبُّهُمْ إِلَيْ صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾^۱; 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 تاریکی‌ها 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 می‌رود؛ یک آنکه نمی‌تواند انسان را از همه ظلمات‌ها 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 نمی‌کند، بلکه احیاناً در مواردی او را به ظلمت هم می‌افکند به علاوه اینکه چگونه ممکن است فرهنگی که اصرار دارد بر همه فرهنگ‌ها غلبه خواهد کرد،^۲ خود متأثر از همان فرهنگ‌ها باشد؟!

د) این دیدگاه از سویی با ادلله و آیاتی که دلالت بر وجود قرآن در لوح محفوظ دارند، و از سوی دیگر با نزول دفعی قرآن بر قلب پیامبر ﷺ قبل از نزول تدریجی آن ناسازگار است؛ زیرا بنا بر این دو واقعیت که از ادلله 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

.۱. ابراهیم:

.۲. توبه: ۳۳ فتح: ۲۸ و صف: ۹

۱۰۷

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

۲. نامشخص بودن معیار تفکیک عرضی و ذاتی

نکته دیگر، روش تعیین معیارها و سنجه‌های تفکیک عرضی از ذاتی است؛ آیا باید از نفس آموزه‌های دینی به این تفکیک رسید یا از روشی دیگر؟ آنچه از کلمات مدعیان بر می‌آید این است که برای این مسئله نمی‌توان سراغ آیات و روایات رفت، بلکه باید با پدیدارشناسی تاریخی آن دو را تفکیک کرد.^۱ اما این راهکار علاوه بر اینکه به بیراهه رفتن و اشتباه در روش‌شناسی منجر می‌شود، به سردرگمی و ابهام در تعیین ذاتیات و عرضیات دین می‌انجامد و به تفاسیر دلخواه، گزار و سلیقه‌ای، مجالی واسع می‌دهد.

اگر معیار از بیرون دین تعیین می‌شود، به ناچار آن معیار به پیش‌فرضهای تفکیک‌کننده مستند است که در این حالت، هر کس می‌تواند 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 می‌داند و هم از مصادیق ذاتیات دین.^۲ اما در صورت دوم، باید گفت: هیچ دینی چنین تفکیکی را نمی‌پذیرد، بلکه هر دینی همه محتوای خود را ذاتی آن می‌داند.^۳

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

۱. محمد مجتهد شبستری، *تأملاتی در قرائت رسمی از دین*، ص ۲۷۱.

۲. نشریه کیان، ش ۴۲، ص ۱۵ و ۲۰.

۳. عبدالله جوادی آملی، *دین‌شناسی*، ص ۶۶-۶۷.

۳.۶. نسبت دین با اهداف و غایات آن

نکته دیگر این است که آیا غایات و اهداف دین در ذات دین داخل‌اند؛ 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 دین‌اند؟ در صورت دوم، تقسیم آموزه‌های دینی به ذاتی و عرضی، از اساس، کج راهه رفتن است؛ زیرا به نظر می‌رسد که قائلین به ذاتی و عرضی در دین، بین اصل دین و اهداف و غایات آن، خلط و به نحوی مغالطه کرده‌اند و اموری را از عرضیات دین شمرده شده‌اند که همگی در متن دین‌اند و با حذف آن، چیزی از دین نمی‌ماند.

چون دین امری الهی است، نه بشری، تعریف ماهیت آن هم با رجوع به خود دین میسر می‌شود و نمی‌توان صرف نظر از متن دین، تعریفی از آن ارائه کرد. چنین امری خطای واضح در روش شناسی است؛ زیرا کسی که منشأ الهی و ماورایی دین را پذیرفته، نمی‌تواند 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 گزاره‌های اعتقادی، فقهی، اخلاقی، تربیتی، تاریخی و علمی مواجه می‌شویم که براساس اهدافی تدوین شده‌اند و در صورت عمل به دین حاصل خواهند شد؛ درست مثل قانون اساسی که برای رسیدن به اهداف بلند مدتی تصویب می‌شود؛ که خارج از متن آن است، خواه به آن عمل شود یا نه.

۴.۶. خلط ذاتیات دین با مقصود بالذات از دین

رسیدن به معنویت، سلوک توحیدی یا تتمیم مکارم اخلاق^۱ از جمله ملاک‌هایی است که برای تعیین ذاتیات دین ذکر شده است؛ اما این موارد،

۱. ملکیان می‌گوید: «شما این دغدغه گوهر داشتن را می‌توانید در کلام پیامبر اکرم ﷺ هم ببینید وقتی که فرمودند: «إِنَّمَا بُعْثِتُ لِأَنَّمِّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ». خصوصاً با آن تعبیر «إنما» که نشان می‌دهد من فقط برای این آمدم.» (مصطفی ملکیان، بازنگری در دین تاریخی، ص ۱۳۷-۱۳۸).

مقصود بالذات و بالاصاله دین هستند، نه ذاتی خود دین؛ و از این جهت نیز نوعی به هم آمیختگی مسائل و اشتباه امور و مغلطه رخ داده است. همه آموزه‌های دین، ذاتی دین هستند که اهداف اصیلی را دنبال می‌کنند؛ 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 دین است که به ذاتی و عرضی یا مقصود بالذات و مقصود بالعرض تقسیم می‌شود، نه دین و آموزه‌های آن.

آیت‌الله جوادی آملی در این باره فرموده‌اند:

در این نظریه، میان ذاتی دین و مقصود بالذات آن، و عرضی دین و مقصود بالعرض آن خلط شده است؛ یعنی تفسیر غایت اصلی دین به اینکه «انسان بندۀ خداست، نه خدا» «یا سعادت اخروی و آبادانی آخرت را چگونه باید تأمین کرد»، بیان مقصود بالذات دین است، نه ذاتی دین؛ زیرا مقصود بالذات دین، این است که انسان باید که بندۀ خداست و از راه بندگی خدا آخرت خویشتن را آباد کند؛ چنان‌که مقصود بالعرض دین آن است که پیامهای را برای تنظیم زندگی دنیوی و سامان بخشیدن به آن در اختیار انسان قرار دهد.^۱

۵.۶. خلط ذاتی و عرضی دین با ذاتی و عرضی دین‌مداری

به نظر می‌رسد در نظر مدعیان، دین به معنای تدین و دین‌مداری، و قانون به معنای قانون‌مداری گرفته شده است و این نیز مغالطهٔ دیگری در کلمات و نوشته‌های آنهاست. بدیهی است که اگر دین را به معنای تدین بگیریم، سخن از عرضی و ذاتی آن می‌تواند 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: ﴿أَلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلْمُ الطَّيْبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْقَعُهُ﴾^۲؛

۱. عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۶۷.

۲. فاطر: ۱۰.

آن‌چه به سوی خدا عروج می‌کند، روح طیب و باعمرفت 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 جهان‌شمول و زمان‌شمول است و عمل به آن سعادت و صیانت انسان را در پی خواهد داشت.

۶. 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، امکان‌پذیر است؟

کسی که هدف او فتح قله‌ای مرتفع است، باید از پایین کوه قدم به قدم تلاش کند تا پس از یک تلاش مستمر، خود را بر فراز قله بییند. بدیهی است هر قدمی که او بر می‌دارد، مقدمه‌ای است برای قدم بعدی و مجموع گام‌های او، مقدمه رسیدن به قله. حال اگر او از وسایل پرواز استفاده کرد و به راحتی بر فراز قله فرود آمد، گرچه به قله می‌رسد، اما کسی او را فاتح قله نمی‌داند و جایزه و مژده‌گانی هم نمی‌گیرد؛ زیرا او قله را فتح نکرده، بلکه روی آن افتاده است و اگر رهایش کنند همان‌جا هلاک خواهد شد؛ بسان کسی که با دستان خالی و فاقد هر کمالی، پس از مرگ به دیدار خدا می‌رود و آنجا جز حسرت و آه نصیبیش نمی‌شود.

حال، آیا برای رسیدن به غایات دین که امری الهی است، می‌توان طرق و راه‌های بشری و «من عندي» جایگزین کرد و ادعای دیانت نمود؟ آیا می‌توان 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 می‌توان مطمئن شد که ابزار بشری و ایده‌ها و تئوری‌های منقطع از وحی، ما را به اهداف و غایات دین برساند؟ ادعا شده است که باید دید در هر عصر و زمان، سلوک توحیدی با چه ابزاری محقق می‌شود تا به آن عمل نمود؛ اما این را چه کسانی باید مشخص کنند؟ پیامبر دیگری که نمی‌آید، لاجرم باید کار دین را به خود انسان سپرد و این غیر از اومانیسم غربی چیز دیگری نیست. در آن صورت، سؤال اساسی این است، که بشر تاریخ‌مند چگونه می‌تواند یک امر ماورایی و فراتاریخ (سلوک توحیدی و قرب خداوند) را تحصیل کند؟

۷.۶. 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 ﷺ 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 می‌شد و امر عرضیات به خود مردم واگذار می‌گشت؛ چنانکه طبق نظر مدعیان، پس از پیامبر ﷺ چنین شد.

۸.۶. نفی لزوم پایبندی به عمل صالح

از آموزه‌های مسیحیت محرّف، ایمان‌گرایی 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،^۱ نمایانگر همان انحراف کلیسا از آموزه‌های ناب عیسوی نیست؟ آیا این تئوری، در عمل به سرانجامی غیر از آن‌چه جناب پولس برای مسیحیت به بار آورد، منجر خواهد شد؟

۱. ر.ک: محمد مجتبه شیستری، روشنگران دیندار، آری، روشنگر دینی، نه، هفتنه‌نامه شهر وند امروز، ش.۴۸.

توضیح اینکه آموزه‌های کتاب مقدس در مواردی غیرقابل‌پذیرش بلکه متضاد با حکم عقل است؛ ترویج ایمان‌گرایی بدون نیاز به عمل، بسیار توجّهی به لزوم اعمال نیک و تکیه بر فیض بی‌حساب الهی، از این‌گونه آموزه‌های است. پولس در نامه‌ای به رومیان، بر بسیاری از اعمال در دستیابی به رستگاری و نجات تصريح کرده و آن را سرنوشت حتمی و از پیش‌مقدم همه انسان‌ها دانسته است. او در آن نامه به‌طور مکرر بر حذف شریعت از تعلیمات عیسیٰ علیه السلام تأکید کرده است.^۱

همچنین در نامه به افسسیان آورده است: «هنگامی که در خطای یا هلاکت مرد بودید، شما را زنده گردانید و به صرف توفیق الهی نجات یافتید و کرم و مهربانی خودش بر ما را در عیسیٰ نمایان کرد و این نجات نیز نه به خاطر اعمال شما، بلکه کرم خداست به خاطر ایمان که آن هم هدیه‌ای الهی است».^۲

او در جای دیگر نیز گفته است:

اکون که مسیح آمده، دیگر نیازی به احکام و شریعت نداریم؛ زیرا همگی ما در اثر ایمان به عیسیٰ مسیح، فرزندان خدا می‌باشیم و همه ما که تعیید گرفته‌ایم، جزئی از وجود مسیح شده‌ایم و مسیح را پوشیده‌ایم. دیگر فرقی نمی‌کند یهودی باشیم یا غیر یهودی، غلام باشیم یا آزاد، مرد باشیم یا زن، زبرا همه ما مسیحیان در عیسیٰ مسیح یکی هستیم و اکون که از آن مسیح شده‌ایم، فرزندان واقعی ابراهیم می‌باشیم و در نتیجه، تمام وعده‌هایی که خدا به ابراهیم داد، به ما نیز تعلق می‌گیرد.^۳

البته در بخش‌های دیگری از کتاب مقدس، به خصوص در نامه یعقوب با رویکرد ایمان‌گرایی به شدت مخالفت شده است. در نامه یعقوب

۱. عهد جدید، نامه پولس به رومیان، باب ۳، ۵، ۷، ۸.

۲. ر.ک: همان، نامه پولس به افسسیان، باب ۲.

۳. همان، نامه پولس به غلاطیان، باب ۳، آیه ۲۵-۲۹.

حوالی آمده است:

عمل کننده به کلام باشد، نه اینکه خود را فریب دهید و شنونده باشد 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 رستگار تواند نمود؟ ایمان اگر با عمل نباشد بی روح است؛ حتی شیاطین هم به این اعتقاد دارند. ای انسان پوچ! آیا می‌دانی ایمان بی عمل مرده است؟ از عمل، ایمان ابراهیم کامل گشت و عدالت هم به عمل است نه ایمان تنها.^۱

لکن آن‌چه 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 کم‌رنگی دارد؛ چه اینکه این کتاب حاوی سیزده نامه از پولس، و تنها یک نامه از یعقوب است که آن هم بعداً توسط مارتین لوثر «یک نامه پوشالی» خوانده شد. او یعقوب را نیز دارای گرایش یهودی می‌دانست.^۲ پولس بر خلاف یعقوب، داستان ذبح اسماعیل – به قول انجیل، اسحاق – را نشانه ایمان‌گرایی صرف و بی ارزش بودن عمل می‌داند؛ او می‌گوید: «عمل ابراهیم نزد خدا هیچ تفاخری ندارد، بلکه این ایمان اوست که موجب وصف عدالت در او می‌گردد. عمل هر چه باشد، جز ادای دین چیزی نیست و خداوند بسیاری را بدون عمل، به عدالت ستوده است.»^۳

نتیجه این دیدگاه، سپردن عمل انسان‌ها به اختیار و صلاح دید 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 صلاح دید او

۱. همان، نامه عام یعقوب، باب ۲.

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۶، ص ۴۴۱.

۳. عهد جدید، نامه به اهل روم، باب ۶.

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

۹.۶. تضاد عرضیات با مصالح و مفاسد ذاتی احکام

همه بایدها و نبایدهای تشریعی - که در نظر مدعیان این دیدگاه، عرضی دین هستند^۱ - تابع مصالح و مفاسد واقعی در نفس یا متعلق حکم‌اند. 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 سمّ یا نهی پدر از بازی کردن طفل با آتش. آیا می‌توان گفت چنین بایدها و نبایدهایی هم تاریخ‌مند و مقید به زمان هستند؟!

آیاتی از قرآن نیز بر این دیدگاه دلالت می‌کنند:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^۲; ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْمُحْشَاءِ﴾^۳; ﴿فُلْ أَمْرَ رَبِّيِّ بِالْقُسْطِ﴾^۴; ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^۵; ﴿فُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾^۶; این آیات بر این نکته دارند که اشیا و امور، قبل از تعلق حکم خداوند، فی نفسه، به عدل و احسان، فحشا و منکر و بغي، 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 مولّد آن‌ها. به عبارت

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبیری، ص ۷۸ و محمد مجتبه شبسیری، تأملاتی در قرائت رسمي از دین، ص ۹۷

۲. نحل: ۹۰.

۳. اعراف: ۲۸.

۴. اعراف: ۲۹.

۵. اعراف: ۱۵۷

۶. اعراف: ۳۳.

دیگر، احکام تابع مصالح و مفاسد ذاتی متعلق خودند و چنانچه مصلحت و مفسده‌ای غیرذاتی و موقعت پیش آید، به تبع آن، حکم هم موقعی 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 خسزان 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 نیاز 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 یافیم. 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.^۱

مضمون روایت گویای این نکته است که نوع احکام الهی، تابع مصالح و مفاسد نفس‌الامری و ذاتی است، نه مصلحت‌های موقعی و محلی؛ و چنین احکامی به تبع مصالح و مفاسد ذاتی، جهان‌شمول و زمان‌شمول‌اند.

سؤال این است که قائلین به عرضی بودن شریعت اسلام در قبال این دیدگاه چه توجیهی دارند؟ آیا مرور زمان و تغییر فرهنگ‌ها و جوامع، رشتی‌ها و پلیدی‌های ذاتی مثل خوردن مدفوع و گوشت مردار و ظلم به

مردم را تبدیل به امور نیکو می‌کند یا این انسان است که با پا گذاشتن بر ندای فطرت و وجودان، خود را به این امور پلید عادت می‌دهد؟! به همین جهت، روایات متواتری، حلال و حرام پیامبر اسلام ﷺ را ابدی و تا روز قیامت، مستدام و غیرقابل نسخ و تغییر دانسته‌اند.^۱ قول به عرضی بودن احکام الهی در تضاد مستقیم با این دسته از روایت‌هاست.

۱۰.۶ تضاد با نص صریح آیات و روایات

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

﴿فَلْ إِنَّي هَذَا إِنِّي رَبِّ إِلَي صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مُّلَةً إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾^۲

بگو همانا پروردگارم مرا به راه راست هدایت کرده است؛ دینی پایدار، آینه ابراهیم حق‌گرای. در برخی آیات نیز عبادت کردن خداوند صراط مستقیم شمرده شده است.^۳

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 شده‌اند:

﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُّسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَنَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^۴

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

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

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۸؛ ج ۲، ص ۱۷؛ ج ۵، ص ۱۷؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۶۰؛ ج ۷۱، ص ۲۸۰؛ ج ۵۱، ص ۱۰۰؛ ج ۸۶، ص ۱۴۷، صدق، عيون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۶۰ من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۱۶۳ و طبرسی، الاحتجاج علی اهل اللجاج، ج ۲، ص ۶۲ و ۶۵. علامه مجلسی این دسته از روایات را متواتر خوانده‌اند. ر.ک: بحار الانوار، ج ۸۶، ص ۱۴۷.

۲. انعام: ۱۶۱.

۳. مریم: ۳۶، یس: ۶۱، زخرف: ۶۴.

۴. انعام: ۱۵۳-۱۵۲.

نیز دین یا بخشی از دین است و نمی‌توان آن را عرضی دانست. آن‌چه از مجموع این آیات بر می‌آید این است که دین، همان راه و مسیر صحیح برای رسیدن به مقاصد عالیه است، نه نفس مقاصد و غایات؛ از طرف دیگر، همین آیات، راه را همان دستورات الهی خوانده‌اند که برای سعادت انسان ابلاغ شده است.

به قول برخی از مفسرین، دین همان طریق‌الله است؛ طریق تکوینی به سوی خدا، ولایت تکوینیه است و طریق تکلیفی، ولایت تشریعیه، و اقامه دین همان پیمودن مراتب راه و انجام اعمال هر مرتبه است.^۱

آن‌چه از ملاحظه برخی از آیات و روایات به دست می‌آید، این است که عمل هم مانند اعتقاد، گوهر دین است؛ چراکه اگر عمل فاسد شود، عقیده هم فاسد می‌شود. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

﴿لَمْ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَأَوْا السُّوءَيْ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾^۲ سرانجام کسانی که بدی کردند، این بود که آیات خدا را مورد تکذیب قرار دادند و آن‌ها را استهزا کردند.

ابوعمره 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: «إِلَيْمَانُ عَمَلٌ كُلُّهُ وَالْقَوْلُ بَعْضُ ذَلِكَ الْعَمَلِ بِفَرْضٍ مِنَ اللَّهِ بَيْنَ فِي كِتَابِهِ وَاضْرَحْ نُورُهُ...»؛^۳ ایمان، همه‌اش 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

۱. سلطان محمد گنابادی، تفسیر بیان السعادة و مقامات العبادة، ج ۴، ص ۳۴.

۲. روم: ۱۰.

۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۳ و ۳۸.

بیان کرده است؛ از جمله این که عمل دل، اقرار و معرفت و اعتقاد؛ عمل زبان، بیان آن‌چه 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 می‌تواند عمل را که عین ایمان و دین است از گوهر دین خارج کرده و آن را قشر و صدف بداند؟ وقتی اسائه، انسان را به تکذیب و استهزای آیات نورانی وحی می‌کشاند طبعاً احسان، انسان را به تصدیق آیات الهی و فروود آوردن سر تسلیم در برابر پیام وحی وا می‌دارد و این، نشان از اهمیت بسیار عمل است.

وقتی کار دل، چشم، گوش، زبان، دست، پا و جوارح در عرض هم قرار می‌گیرد و همه آن‌ها در ساختار گوهر دین، از ارکان و عناصر لازم شمرده می‌شوند، 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.^۱

ب) آیاتی در قرآن آمده است که پس از برشمردن برخی از دستورات شرعی و وظایف دینی، مجموعه آن‌ها را دین پایدار خوانده‌اند؛ درحالی که عمدۀ این احکام در نظر مدعیان این نظریه، عرضی دین محسوب می‌شوند. از این آیات بر می‌آید که دین، امری مشتمل بر همین آموزه‌های شرعی است و از اینکه فرموده، دین پایدار همین است، معلوم می‌شود که این امور، ذاتی دین‌اند، نه عرضی آن. از جمله آن آیات، می‌توان به این دو آیه اشاره کرد:

۱. احمد بهشتی، گوهر و صدف دین، ص ۱۵-۲۱.

﴿وَيُقْسِمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيمَةِ﴾^۱ در این آیه، اقامه نماز و دادن زکات، دین قیم شمرده شده است.

﴿وَمِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمَ﴾^۲ در این آیه نیز حرمت چهار ماه ازدوازده ماه، دین قیم عنوان شده است.

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

«بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجَّ وَالْوُلَايَةِ وَلَمْ يُنَادِ بِشَيْءٍ كَمَا نُووْدِي بِالْوُلَايَةِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَتَرَكُوا هُنُوْهُ يَعْنِي الْوُلَايَةَ».^۳

و) روایات فراوانی، محتوای قرآن را به سه بخش، تقسیم کرده‌اند؛ یک ثلث آن در مورد اهل‌بیت و دشمنان آن‌ها، قسم دیگر درباره سنت‌ها و مثال‌ها، و ثلث سوم مربوط به واجبات و احکام.

از امام علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «نَزَلَ الْقُرْآنُ أَنْلَاثًا ثُلَاثٌ فِينَا وَفِي عَدُوْنَا وَثُلَاثٌ سُنْنٌ وَأَمْثَالٌ وَثُلَاثٌ فَرَائِضٌ وَأَحْكَامٌ»^۴

بدیهی است این سه بخش، معارف اصلی تشکیل‌دهنده دین هستند؛ درحالی که از منظر معتقدین به وجود ذاتیات و عرضیات برای دین، هر سه از عرضیات محسوب می‌شوند. طبق نظر این عده، باید گفت اسلام از مجموع عرضیات تشکیل شده و این روایات، جایی برای ذاتیات دین باقی نگذاردند.

۱. بیانه: ۵

۲. توبه: ۳۶

۳. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۶۲۷

۴. همان، ص ۱۸

۱۱.۶. تفاوت مبحث ذاتیات و عرضیات با مبحث اهم و مهم

چنان‌که 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 هیچ‌یک از خصوصیاتی که برای عرضی آمده، با این موارد قابل تطبیق نیست.

اصول و فروع دین یا موضوعات زیربنایی و روبنایی اسلام یا قول به اینکه همه آموزه‌ها و دستورات اسلام بر محوریت و مرکزیت توحید است، هرگز به معنای عرضی دانستن آن‌ها و تغییرپذیری فروع دین و سایر آموزه‌ها غیر از توحید نیست؛ همه این امور در ذات دین جای دارند و همه، گوهر و اصل دین‌اند که البته در ارزش و قیمت، شدت و ضعف دارند. همه نور هستند؛ اما از آنجا که نور تشکیک‌پذیر است، هر کدام پرتوهای مختلفی از آن هستند و این هرگز به معنای تقسیم آن‌ها به عرضی و ذاتی نیست؛ زیرا نور در هر مرتبه‌ای که باشد، برای همیشه نور است و در همان مرتبه، برای همیشه مفید است. به همین جهت، کل قرآن، نور خوانده شده است: ﴿قدْ جَاءَكُمْ مِّنَ الَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُّبِينٌ﴾^۱

البته می‌توان گوهر دین را اصل واحدی به نام توحید دانست، به گونه‌ای 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 سیاست 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 انسان‌ها، و توصیف آغاز و انجام خلقت و چگونگی آن، اعتماد و تکیه‌گاه آن بر اصل واحد یعنی توحید است.

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 ساخته‌های انسان وجود خواهد داشت؛ به گونه‌ای که همه اشکال این توحید، حکمت و مشیت خداوند را در جهان منعکس می‌کند، مشیتی که به عینی تربین وجه در قانون الهی یا شریعت مندرج است و باید در هر کدام از وجوده اصیل زندگی مسلمین نیز ظهر پیدا کرده و انعکاس یابد.

ازین‌رو، 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.^۱

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 آموزه‌های دین به عرضی و ذاتی، با لوازمی که بر آن بار می‌شود، فی‌نفسه مبهم و فاقد معیارهای یک بحث علمی و دلایل متقن است. علاوه بر این، به اشکالات فراوان و مغلطه‌های پنهانی گرفتار است و منجر به نتایجی چون سپردن امر دین به دست بشر، دخالت نامشروع انسان در نوع احکام و آموزه‌های دین و در نتیجه لزوم تغییرات مستمر بشری در دین می‌شود. همچنین ثابت شد که این نظریه در تعارض با مفاهیم دینی و بسیاری از آیات و روایات است.

۷. تأثیربذیری قرآن از حوادث زمان نزول

از مواردی که برای اثبات تاریخ‌مندی قرآن به آن استناد می‌شود، این است که بسیاری از آیات قرآن در پی وقوع حوادث مختلف و متأثر از آن نازل شده‌اند و اگر آن حوادث نمی‌بود، آن آیات هم نازل نمی‌شد.

۱. عبدالله جوادی آملی، دین‌شناسی، ص ۶۳ و ۶۴.

ابوزید در این باره می‌گوید: «اسباب نزول از مهم‌ترین دانش‌هایی است که پیوند متن قرآن با واقعیت و دیالکتیک آن دو را با یکدیگر نشان می‌دهد. متن قرآنی، پاسخ و واکنشی در ردّ یا قبول واقعیت خارجی است.^۱ 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 رو به روست.^۲

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

۱.۷ 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، درحالی 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 **﴿بِلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ﴾**^۳ و **﴿كَتَابٌ مُّبِينٌ﴾**^۴ ذکر کرده‌اند.

۱. ابوزید، معنای متن، ص ۱۷۹.

۲. همان، ص ۱۸۸-۱۸۹.

۳. بروج: ۲۱-۲۲.

۴. یونس: ۶۱؛ سیا: ۳؛ انعام: ۵۹.

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 می‌تواند معلول و متأثر از حوادث زمان نزول و فرهنگ جامعه باشد؟ در آن صورت، وجود سابق بی‌معنا می‌شد و با منقضی شدن آن واقعیات، آیات نیز از میان می‌رفت. آیا ابوزید این لازمه را درباره آیاتی که اسباب نزول دارند می‌پذیرد؟ و حال آنکه در صورت پذیرش، چیزی از قرآن باقی نخواهد ماند.

امام باقر علیه السلام در روایتی فرموده‌اند: «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 آیه‌ای در شأن آن‌ها نازل شده، آن آیات منقضی شود، دیگر چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند؛ ولی قرآن از اول تا آخر، مادام که آسمان‌ها و زمین پابرجاست، همچون روز اولش زنده و باقی خواهد بود.»^۱ ابوزید در رد این موضوع می‌گوید: «دیدگاهی که لفظ و معنا را نازل از سوی خدا می‌داند، برای قرآن، وجودی مکتوب و پیشین در لوح محفوظ قائل است و رابطه دیالکتیکی متن و واقعیت فرهنگی را نادیده می‌گیرد.»^۲ برخلاف 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 فروود آمده که علیم و حکیم مطلق است، پس کتاب او هم بر زمان و مکان احاطه و اشراف دارد بنابراین، چنین نیست که خداوند متظر حوادث روزگار بوده تا پس از وقوع

۱. مجلسی، بخار الأنوار، ج ۲۴، ص ۳۲۸.

۲. ابوزید، معنای متن، ص ۹۶.

آن‌ها و تحت تأثیر آن‌ها به خلق آیات بپردازد و در نتیجه، آن‌چه حوادث می‌طلبد نازل کند، نه آن‌چه خود می‌خواهد و به صلاح انسان می‌داند. به عبارت دیگر، ممکن است نزول قرآن متأثر از واقعیت‌های عینی باشد، اما آن‌چه نازل شده، هیچ تأثیری از واقعیت‌های بیرونی نداشته است.

۲.۷. شواهدِ نافیٰ تلازم بین حوادث و نزول آیات

بسیاری از حوادث و اتفاقات در طول دوران رسالت پیامبر رخ داده است اما هیچ آیه‌ای 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^۱ علیه دانسته‌اند، مؤیدی بر این مطلب است.^۲ سؤالی که باید پرسید این است که چرا قرآن که به باور مثل ابوزید مجموع گفتمان‌هایی با فرهنگ معاصر است، در قبال بسیاری از این اتفاقات، سکوت اختیار کرده است؟

از سویی آیات فراوانی بدون سبب نزول، نازل شده‌اند؛ یعنی ابتدائاً و بدون پیش‌زمینه‌ای از قبیل وقوع حادثه یا سؤال مردم، به بیان احکام و آموزه‌های اسلام پرداخته‌اند؛ مثل آیات حاوی تاریخ امم گذشته، اخبار عالم غیب، ترسیم دورنمای عالم برزخ و بهشت و جهنم، حالات روز قیامت و غیره.^۳ بنابراین، برخلاف گفته مدعیان این دیدگاه، بسیاری از آیات قرآن القای یک سویه هستند.

قرآن از برخی اشخاص یا حوادث زمان خود صراحتاً یاد کرده؛ اما نسبت به برخی دیگر، به اشاره‌ای کوتاه و سربسته بسنده نموده است، مثلاً 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

۱. محمدهادی معرفت، التمهید، ج ۱، ص ۱۴۵.

۲. احزاب: ۴.

حضرت خدیجه علیها السلام و ایشارگری‌های او، به طور خاص ذکری به میان نیاورده و علی‌رغم آنکه از جنگ بدر و حنین به اسم یاد کرده، از جنگ **أخذ** 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 می‌تواند چنین تفاوت‌هایی را توجیه کند؟

علوم می‌شود که قرآن فارغ از تأثیر فرهنگ زمانه و با استفاده از زمینه‌های فراهم شده در پی حوادث مختلف، با بیان احکام عام و مطلق، اهداف مقدس خود را دنبال می‌کند.

۳.۷ عدم تخصیص عام با خصوصیت مورد

در بین علمای اصول و زبان‌شناسان، معروف است که خصوصیت مورد، موجب تخصیص عام یا تقيید مطلق نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، عمومیت لفظ، معتبر است، نه خصوصیت مورد. این قاعده در اینجا نیز صادق است؛ زیرا:

الف) در زمان حیات پیامبر اکرم صلوات الله عليه و آله و سلم به عمومیت الفاظ قرآن عمل می‌شد، نه خصوصیت آن‌ها؛ مثل آیه ظهار،^۱ آیه لعان،^۲ آیه قذف،^۳ آیه سرقت،^۴ آیه کلاله،^۵ و ...^۶.

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

۱. نور: ۶-۹.

۲. نور: ۲۳-۲۵.

۳. مائدہ: ۳۸.

۴. نساء: ۱۷۸.

۵. سیوطی، الاتقان، ج ۱، ص ۸۳ و محمدباقر حجتی، اسباب النزول، ص ۱۹-۲۰.

۶. سیوطی، همان، ج ۱، ص ۸۵ و محمدباقر حجتی، ص ۱۰۴-۱۱۱.

می‌طلبد، نه حمل بر معنای ظاهر. به علاوه، اگر مراد خداوند از چنین آیاتی خصوص مورد بود، چرا آنها را به صیغهٔ جمع نازل کرد؟ آیا جز این است که این احکام و آموزه‌ها 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 خصوصیت‌های عینی، بر پیامبر ﷺ نازل گشته است.

ج) اگر بپذیریم که مورد، مخصوص است، بسیاری از آیات قرآن، تمام مردم زمان نزول وحی را هم شامل نمی‌شود، چه رسد به نسل‌های بعد؛ و این مطلب با اجماع بر مکان شمولی و زمان شمولی رسالت پیامبر ﷺ و ظهور بسیاری از آیات که پیامبر ﷺ و قرآن را هدایتگر نوع بشر تا روز قیامت می‌دانند، تنافی دارد. به عنوان مثال می‌توان به این آیات اشاره کرد: «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ»^۱؛ ماه رمضان ماهی است که قرآن در آن برای هدایت انسان‌ها نازل شده است.

«وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأَنْذِرَ كُمْ بِهِ وَمَنْ يَلْعَمْ»^۲؛ 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 عَلَيَّ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»^۳؛ با برکت است کسی که این قرآن را بر بندۀ اش نازل نمود تا برای همه جهانیان بیمدهنده باشد.

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا»^۴؛ ما تو را نفرستادیم مگر بشارت‌دهنده و انذارکننده برای عموم انسان‌ها.

«وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ»^۵؛ قرآن جز ذکری برای همه جهانیان نیست.

۱. بقره: ۱۸۵

۲. انعام: ۱۹

۳. فرقان: ۱

۴. سباء: ۲۸

۵. قلم: ۵۲

﴿هَذَا بَلَاغٌ لِّلنَّاسِ وَلَيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^۱ این قرآن ابلاغی برای عموم مردم است تا به واسطه آن اندار شوند و بدانند تنها او خدایی یکتاست.

﴿إِنَّهَا لِإِخْدَى الْكَبِيرِ * نَذِيرًا لِّلْبَشَرِ﴾^۲ این قرآن یکی از بزرگ‌ترین آیات و هشداردهنده بشر است.

روایات فراوانی هم دال بر این است که قرآن هدایتگر همه امت‌ها تا روز قیامت است.^۳

۴.۷ مخالفت با روایات

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

از امام باقر علیه السلام می‌فرماید: «خداؤند هر آن‌چه 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».^۴

امام صادق علیه السلام نیز فرموده‌اند: «به خدا قسم، خداوند چیزی را که بندگانش به آن نیازمندند، در کتابش فروگذار نکرده و آن را برای مردم تبیین نموده است».^۵

آن امام در گفتار دیگری فرموده‌اند: «همان‌گونه که مهر فروزان و ماه تابان همواره روز و شب را روشن می‌کنند و اختصاص به دوران خاصی ندارند، هدایت و تدبیر قرآن کریم نیز تنها برای دوران‌های گذشته نبوده و این‌گونه نیست که مردم عصر حاضر و اعصار بعد، بهره‌ای جز تلاوت نداشته باشند».^۶

۱. ابراهیم: ۵۲

۲. مدثر: ۳۵ - ۳۶

۳. ر.ک: محمد‌هادی معرفت، التمعجیا، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۴.

۴. مجلسی، بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۸۴

۵. همان، ص ۸۱

۶. همان، ج ۳۵، ص ۴۰۴.

در روایتی از حضرت رضا^{علیه السلام} آمده است: «قرآن با مرور ایام کهنه نمی‌شود و با گردش بر زبان‌ها نحیف و لاغر نمی‌گردد؛ زیرا مخصوص زمان خاصی نیست؛ بلکه برهانی راهگشا و حجتی برای همه انسان‌هاست.»^۱

این قبیل روایات، به صراحة تام، تاریخمندی قرآن را نفی می‌کند و مؤید این روایات نیز، گذشت چهارده قرن بر قرآن و تجربه عملی مؤمنان است. قائلین به تاریخمندی چه توجیهی برای این روایات دارند؟

قرآن در کنار عترت، بسان چشم‌ه جوشانی است که هرگز خشک نمی‌شود و در طول روزگار، ارواح تشنه را سیراب می‌گرداند، بدون آنکه شامل مرور زمان گردد. قرآن همانند آب چشم‌ه، همواره تازه و روح‌افزاست و جریانش چون جریان خورشید و ماه است که همیشه تازه و مفید و ثمربخش هستند.^۲

در روایت دیگری از حضرت کاظم^{علیه السلام} روایت شده است: «به خدا قسم، پیامبر^{صلی الله علیہ وسلم} برای مردم عهد خود، آن‌چه را بی‌نیازشان کند و برای مردم پس از خود، آن‌چه را برایشان تا روز قیامت بستنده باشد، آورد». راوی پرسید: آیا چیزی از آن‌چه او آورده ضایع شده؟ پاسخ دادند: «خیر، در نزد اهلش محفوظ است.»^۳

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

همانا خداوند عزّوجلّ، پیامرش 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 آن‌چه همه انسان‌ها به

۱. همان، ج ۱۷، ص ۲۱۰.

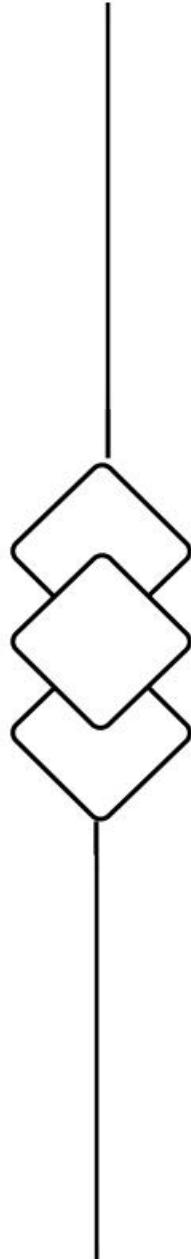
۲. همان، ج ۲۳، ص ۱۹۷.

۳. شیخ مغید، الاختصاص، ص ۲۸۲.

آن احتیاج داشته و دارند، تبیین شده است و خود او فرمود که در این کتاب چیزی را فروگزار نکردیم و در آیاتی که در حجۃاللوداع 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 ﷺ قبل از رحلت خود، معارف دین را برای امت خود واضح نمود و راهها را برای آنان روشن داشت و آنان را بر راه حق ترک کرد و علی علیه السلام را به عنوان یک پرچم و پیشوای 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.»^۱

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 می‌کردند، حتی یک آیه دیگر هم نازل نمی‌شد و اصولاً دلیل خاتمیت پیامبر و دین اسلام نیز همین است. همان‌گونه که ذکر شد با توجه به مکانیزم‌هایی که در اسلام تعییه شده، از جمله اطاعت توأمان از قرآن و عترت، این دین پاسخ‌گویی تمامی نیازهای بشر تا روز قیامت خواهد بود.

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۹.



فصل چهارم

مبنای دلالت‌شناختی تاریخ‌مندی قرآن

مبانی دلالت شناختی که برگرفته از مباحث هرمنوتیک فلسفی است و ما در این فصل بدان خواهیم پرداخت در نگاه مدعیان تاریخمندی قرآن بدین معناست که معنای متون و از جمله متون مقدس، به تبع شرایط تغییر می‌کند و هر آیه و متن دینی در فرهنگ و فضای جدید معنای تازه‌ای می‌یابد؛ در نتیجه معنای قرآن در زمان نزول غیر از معنای آن در زمان‌های دیگر خواهد بود.

آنان در این زمینه از حیث دیگری هم قائل به تاریخمندی قرآن شده‌اند و آن اینکه به فرض انتقال واقعی وحی به بشر، آنچه امروزه در دست ماست، فهم می‌کند و می‌تواند این را با اینکه معرفتی بشری است و فهم بشر به خاطر اینکه معصوم نیست تاریخمند و نسبی است و به تبع شرایط تغییر می‌کند. لذا مباحث این فصل در دو گفتار پیگیری خواهد شد.

گفتار اول: بررسی دیدگاه قائلین به سیالیت دلالت قرآن

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 تیزینی و عبدالکریم سروش به آن تأسی نموده، نتیجه آن را پذیرفته و حتی به متون دینی هم سریان داده‌اند، بحث سیالیت معنای متن است. البته برخی دیگر از اعتزالیون، نظیر آرکون، مبانی دیگری هم در سیالیت معنای متن دارند که متأثر از بحث نشانه‌شناسی است. نتیجه این ایده در یک کلمه، سیالیت محتوای دین و در نتیجه، تاریخمندی بسیاری از آموزه‌های دینی است که قائلین به این نظر هم ابایی از پذیرش این مسئله ندارند.

انکار معنا و دلالت ذاتی متن و قول به سیلان و کثرت معنایی متن، از جمله اندیشه‌هایی است که برگرفته از هیستوریسم 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 پس‌مانده یا بازمانده‌ای از گذشته، مورد پژوهش و تفسیر قرار گیرد. آن‌چه از راه سنت زبانی به ما رسیده است، پس‌مانده 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^۱ به ما منتقل، و سنت را بخشی از جهان ما می‌کند. ما به گذشته برنمی‌گردیم، بلکه گذشته را به حال حاضر خود می‌آوریم.^۲

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، هیچ‌کدام شکل ایستا و ثابت ندارند؛ بلکه دائمًا در پویایی و تغییرند.^۳

بسیاری از اعتزالیون 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».^۴

1. Continuity of Memory.

2. Gadamer, T. M, P 390.

۳. نویسنده در کتاب فهم در دام تاریخی‌بگری 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.

۴. محمد عماره، قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، ص ۷۵.

در همین راستا طیب تیزینی می‌نویسد: «ان القرآن يقول كل شیئ دون ان يقول شيئاً بعینه علی نحو تفصیلی قطعی؛»^۱ قرآن در عین اینکه از خود معنای قطعی تفصیلی خاصی ندارد، همه معانی را متحمل است.

دیگری می‌گوید: «مخاطب وظیفه‌ای در اخذ آنچه خود نص می‌گوید ندارد؛ بلکه برای او مهم این است که از سلطه نص خارج شود تا آنچه را نص نمی‌گوید بفهمد. او محتاج چشمی است که آنچه را مؤلف متن ندیده و به ذهن او هم خطور نکرده ببیند.»^۲ در جایی دیگر چنین آورده است: «النصُّ يَتَسَعُ لِكُلِّ الْأَوْجَهِ وَالْمَسْتَوَيَاتِ»^۳ نص ظرفیت پذیرش همه معانی را در تمام سطوح و جوانب دارد.

سروش نیز معتقد است: «متن حقیقتاً و ذاتاً امر مبهمنی است و چندین معنا بر می‌دارد... در عالم متن و سمبولیسم، با چنین عدم تعینی رو به رو هستیم... معنای درست وقتی حاصل می‌شود که شما شیوه‌های فهم متن را در وسع خودتان خوب تتفییح کرده باشید، نه اینکه به معنای واقعی متن برسید، چون معنای واقعی وجود ندارد.»^۴ همو در جایی دیگر گفته است: «عبارات نه آبستن، که گرسنه معانی‌اند.»^۵

ابوزید هم به تبعیت از گادامر می‌نویسد: «زمانی که می‌گوییم دلالت متون، تاریخ‌مند است، به معنای ثابت ماندن معنای دین در مرحله شکل‌گیری متون نیست؛ زیرا زبان، ساکن و ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت شکل می‌گیرد و دگرگون می‌شود.»^۶

۱. طیب تیزینی، *النص القرآنی امام اشکالیه البنية و القراءة*، ص ۲۴۳.

۲. علی حرب، *نقده‌النص*، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۱۴۵.

۴. عبدالکریم سروش، کیان، ش ۴، ص ۱۷ - ۱۶.

۵. همو، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.

۶. ابوزید، *نقده‌گفتمان دینی*، ص ۲۷۹ - ۲۸۰.

وی معتقد است: «متون، عناصر جوهری ثابتی ندارند، بلکه هر قرائت، در معنی تاریخی - اجتماعی خود ماهیتی دارد که آن را در متن کشف می‌کند».۱ و در جایی دیگر می‌نویسد: «قرآن از جهت الفاظ خود، متن دینی ثابت است، اما از جهت مفهومی به خاطر دلالت عقل و فهم انسانی ثابت نمی‌باشد؛ چراکه همان الفاظ و جملات ظاهراً ثابت، همواره در معرض تحول اند و از نظر معنایی تغییرپذیر؛ ... 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 می‌شود.^۲

محمد آرکون نیز می‌نویسد: «قرآن نصی است که به روی همه معانی باز است و هیچ تفسیر و تأویلی نمی‌تواند آن را به روی دیگر معانی بینند یا معنای نهای آن باشد».۳

همچنین حسن حنفی می‌گوید: «اینکه مخاطب و مفسر باید نص را احیا کند، به معنای تطبیق آن با مراد مؤلف نیست. مفسر و تأویل‌کننده، 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 اینجا دیگر معنای موضوعی و معیار خاصی برای تشخیص آن معنا وجود ندارد و سخن از صواب و خطأ در میان نیست. در یک کلام، عقاید و داشته‌های ما مستخرج از نصوص نیستند؛ بلکه این معانی نصوص‌اند که مستخرج از عقاید ما هستند».۴

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

۱. همان، ص ۱۴۲.

۲. همان، ص ۱۵۴-۱۵۵.

۳. آرکون، *تاریخیة الفكر العربي الاسلامي*، ص ۱۴۵.

۴. ر.ک: حسن حنفی، *قضايا اسلامیة معاصرة*، صص ۸۹-۹۱، ۹۴، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۰ و

۱. تعین معنای متن و امکان فهم آن

در اصول فقه و تفسیر، معنای متن، همان مراد گوینده یا نویسنده آن تلقی می‌شود که کاملاً قابل فهم است. بنای تمام عقلای عالم در همه دوران‌ها بر اکتفا به ظواهر مستقر الفاظ بوده و هست و همه عقلاً آن‌چه مستفاد از ظواهر الفاظ باشد را به گوینده یا نویسنده نسبت داده، او را به لوازمی که از آن می‌فهمند مؤاخذه می‌کنند و معتقدند که مراد او را فهمیده‌اند.

این امری بدیهی است که نیازی به توضیح و تبیین ندارد؛ اما نکته‌ای که باید مذکور شد این است که مراد از تعین معنا، معنای واحد برای متن نیست؛ بلکه تعین 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 تعین معنا با قول به دلالت نامتناهی آیات قرآن و سنت واقعی که اخیراً برخی از محققین ابراز نموده و آن را اختیار کرده‌اند^۱ نیز قابل جمع است.

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

قابل به دلالت نامتناهی متون الهی، نظریه خود را پاسخی مناسب و درخور به هرمنوتیک فلسفی و ایده سیلان معنا در هرمنوتیک می‌داند.^۲ توضیح این که مراد از تعین 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

۱. حمیدرضا حسنی و مهدی علی‌پور، جایگاه‌شناسی علم اصول، ج ۱، ص ۶۰۵-۶۰۶.

۲. 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 بطولن 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 تعییر می‌شود، فقدان معنای جوهری برای متون و تغییر و تعیین معنا به حسب تغییر شرایط و اوضاع و احوال و فرهنگ‌هاست. در این نظریه، هر متنی در هر فرهنگی، معنایی غیر از آنچه همان متن در فرهنگ یا زمانه دیگر داشته، از خود بروز می‌دهد و این معانی هرگز یکجا با هم جمع نمی‌شوند، بلکه چه بسا یکدیگر را تخطه کنند و با هم تناقض داشته باشند. در اینجا معنای متن، منقطع از مؤلف و مخاطبان اولیه آن است.^۱

۲. هسته‌های ثابت معنایی

به نظر می‌رسد سیالیت معنای متن با معضل مهمی روبروست و آن اینکه هر متنی در طول تاریخ یک هسته ثابت معنایی دارد که هرگز تغییر نمی‌کند و نشانه آن هم سلب‌های بی‌انتهایی است که همواره و در طی تاریخ و در فرهنگ‌های مختلف و زمان و مکان‌های متفاوت از یک متن به‌طور یکنواخت انجام می‌گیرد؛ سلب‌های متعدد و بی‌شمار از معنای یک متن در طی زمان‌ها و فرهنگ‌های متفاوت، خود دلیل این است که متن یک حیطه معنایی خاص دارد که همواره با او ثابت می‌ماند و تا این معنا فهمیده نشود، فهم متن میسر نیست و تفاهی هم واقع نخواهد شد.

این مطلب را در قالب یک مثال توضیح می‌دهیم. پیامبر ﷺ در ابتدای دعوت خود به مردم فرمودند: «قولوا لا إله إلا الله تقلحوا»؛ مطابق نظریه سیالیت معنا، این جمله در هر فرهنگ و زمانه‌ای معنای خاصی پیدا می‌کند و از خود

1. Gadamer, T.M, p 395.

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: «بگویید انسان پرید تا رستگار شوید» یا «بگویید آسمان صاف است تا باران بیاید» یا... . قطعاً کسی احتمال این معنا را هم در هیچ فرهنگ و زمانه‌ای 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.

۳. 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 آن چه متن به ما می‌رساند هستند که شناخت ما را از یک موضوع توسعه می‌بخشنند و چه بسا معنای متن را تخطیه کنند.

توضیح اینکه یکی از ادله سیالیت معنای متن، 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 متنه شود، صحیح نیست. امکان سرایت وجود دارد، اما ضروری و لابدمنه 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 دلالی لفظ از یک معنا به معنای دیگر، اصولاً موجب تغییر معنای متن نمی‌شود، بلکه از زمان انتقال دلالی، 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 معانی 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، معانی 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.

ک. 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؛ بعداً 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 می‌شود و لفظ برای آن صفات، وضع می‌گردد، اولاً دلیلی وجود ندارد که لفظ برای تمام صفاتی از شیء که واضح نسبت به آن‌ها علم دارد وضع می‌شود؛ بلکه نوعاً این گونه است که صفات شاخص و ممتاز یک شیء لحاظ شده، لفظ را برای آن وضع می‌کنند. ثانیاً بر فرض که اسماء برای همه صفات وضع شود، دلیلی وجود ندارد که با ظهور هر وصف تازه‌ای، لفظ مجدداً برای آن وضع تعیینی یا تعیینی شود؛ زیرا مشخصات و اوصاف جدید، در واقع دانش جدیدی است درباره اشیاء نه اینکه معنای آن‌ها را تغییر دهد.

بنابراین پاسخ نهایی این است که وقتی همه صفات شیء از ابتدا مورد لحاظ واضح قرار نمی‌گیرد، صفاتی که پس از وضع آشکار می‌شود، به طریق اولی داخل در معنا نمی‌شود.

در مورد عبارت «السقف المرفوع» پاسخ اول این است که حتی مردم امروز هم آسمان را به عنوان سقفی که بر فراز زمین برا فراشته شده است می‌بینند و این یک امر اعتباری است؛ یعنی آن‌ها آسمان را به این عنوان اعتبار کرده‌اند، نه اینکه واقعاً آسمان سقف زمین باشد. پاسخ دوم نیز این است که واقعاً آسمان به عنوان یک سقف حفاظتی بر فراز زمین عمل می‌کند که در گفتار دوم از فصل پنجم همین کتاب، ذیل بحث اعجز علمی قرآن به این موضوع خواهیم پرداخت.

۵. خلط بین شرح‌اللفظ و حقیقت شیء

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

از زمان وضع کلمه آب تا امروز، هر جا این کلمه استعمال شده، همین مایع بی‌رنگ 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 افراش آگاهی‌های بشر از آن، پاسخ تغییر پیدا کرده است. بنابراین، آن‌چه موجب تغییر معانی متون می‌شود، تغییر در معانی الفاظ و مفردات متون است، نه تغییر در داشت ما نسبت به حقیقت یک شیء.

۶. تفاوت انتقال دلالی با انحراف دلالی

آن‌چه در کلمات نوع اعزالیان درباره سیالیت معنا بر می‌آید، به انحراف دلالی نزدیک‌تر 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 محرومی دلالت می‌کرد، اما امروزه در خصوص جنس زن استعمال می‌شود 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 دلال است مثل کلمه «عقل» که به معنای بند و نگاهدارنده است، اما در معنای قوهٔ مفکره به کار می‌رود. 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 هرمنوئیک فلسفی و اعتزالیون جدید است، هیچ کدام از این موارد نیست. به اعتقاد آنان، الفاظ قرآنی بعض‌اً از دلالت ساقط شده‌اند و معنای روشنی برای امروز ندارند و برخی نیز معنای قبلی را از دست داده‌اند و بدون قرینه‌ای بر استعمال در مجاز، معنای جدید گرفته‌اند. این نظر در واقع به انحراف دلالت می‌انجامد، نه تطور دلالی؛ زیرا اولاً

علاقة‌ای بین معنای اول و معنای دوم در بین نیست و ثانیاً در سیالیت معنای متن، هیچ قرینه‌ای 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 ادب‌ها و لغویین درباره هیچ متنی، جایز نمی‌دانند؛ چه رسد به متون الهمی.^۱

۷. عدم سرایت معنای انتقالی به متون سابق

اگر هر کدام از موارد دیگر از تطور دلالی هم در متن یا کلمات پیدا شود، دلیل بر این نمی‌شود که بتوان معنای متون سابق را هم مناسب 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.

۸. انکار امر واقع

نکته دیگر اینکه سیالیت معنای متن، خلاف آن چیزی است که واقعاً در مورد نوع متون، اعم از دینی و غیر دینی، می‌یابیم؛ زیرا افراد بشر با مراجعه به نوع متون، همان معنایی را می‌فهمند که مخاطبان اولیه از آن فهمیده‌اند. وجود فهم واحد و معنای مشترک از یک متن در طول زمان، نه با تاریخ‌مندی فهم سازگار است و نه با سیالیت معنای متن.

۹. سد باب مفاهeme

بنا بر نظریه سیالیت فهم و معنای متن، باید مفاهeme 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 پیش‌فرض‌های خاصی که دارد، دریافت می‌کند و نباید انتظار داشت همان معنایی را که گوینده قصد کرده، شنونده دریافت کند. این در حالی است که انکار وجود مفاهeme واقعی بین افراد بشر، حتی

۱. ر.ک: الشافعی، التیار العلمانی الحدیث و موقفه من تفسیر القرآن الکریم، ص ۱۶۴-۱۷۳.

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

۱۰. 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 دوره‌ای به دوره دیگر یا هیچ‌کدام؟ اگر ملاک، تغییر دوره‌ها 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 فرهنگ‌های مختلف باشد، این سؤال پیش می آید که فرهنگ‌ها براساس چه چیز مختلف می شوند و اختلاف فرهنگی تا چه اندازه برای تغییر معنا لازم است؟ اساساً آیا چنین تفاوت‌هایی قابل اندازه‌گیری است؟ به علاوه، تغییر معنای متن به حسب اختلاف فرهنگ‌ها – چنان‌که از قول هیرش هم خواهد آمد – سیالیت معنای متن نیست، بلکه تفاوت در برداشت‌های صورت گرفته از یک متن است.

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

برخی اندیشمندان غربی، مثل هیرش در کتاب اعتبار در تفسیر^۱ و امیلیوویتی، حقوقدان ایتالیایی (۱۸۹۰-۱۹۶۸) در کتاب هرمنوتیک معاصر^۲ که از ایتالیایی به انگلیسی ترجمه و چاپ شده است، نظریه سیالیت معنای متن را نقد کردند. هیرش بر خلاف گادامر، از یکسو مؤلف محور است و از سوی دیگر معتقد است که قائلان به تاریخمندی معنای متن، بین معنای لفظی و اصلی متن و معنای اضافی^۳ آن خلط کرده‌اند. در نظر وی، متن معنای ثابتی دارد که همان

1. Validity in Interpretation.

2. Hermeneutics.

3. Meaning-to.

معنای مراد مؤلف است و آن معنا که تاریخ‌مند است، «معنا برای ما» است. او معتقد است که رشتۀ 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.^۱ بنابراین معنای متن، امری متعین و ثابت است و همانی است که مؤلف از آن قصد کرده و این، تغییرناپذیر است و چنین معنای ثابت واحد، این قابلیت را دارد که به وسیله اشخاص مختلف در موقعیت‌های مختلف، متعلق آگاهی و التفات انسان قرار گیرد.^۲

از نظر هیرش اندیشه «خوداختاری معنایی»^۳ در دوره متأخر و به علل مختلفی، به وسیله هیدگر و پیروانش ترویج یافته است. طرفداران این نظریه وقتی توانستند اصول کافی و مناسب را برای قضایت و حکم، به اعتبار یک تفسیر، بیابند، بهناچار به طور ظالمانه ای مؤلف را که عامل تعیین‌کننده معنای متن بود، از گردونه فهم متن اخراج، و عنان اختیار معنا را برگردان متن نهادند. اما آن‌چه در واقع رخ داد متن محوری نبود؛ بلکه نتیجه کار آنان این شد که قرائت‌های مختلف از متن را غاصبانه، جایگزین مراد مؤلف متن نمودند و همین امر موجب درگیری‌های تئوریکی کنونی ما شده است. حذف مؤلف اصلی به عنوان تعیین‌کننده معنا، انکار و رد، تنها اصل و معیار ایجابی است که می‌تواند به یک تفسیر اعتبار بخشد و حذف او، منجر به هرج و مرج در تفسیر می‌شود.^۴

1. Hirsh, Validity in Interpretation, p 4.

2. Ibid 39.

3. Semantic autonomy.

4. ر.ک: عرب صالحی، فهم در دام تاریخی‌نگری؛ حمزه علی مختاری، اعتبار در تفسیر نزد هیرش، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه پرديس 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 می‌شود:

۱۲. 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 گزاره‌هایی است که از سوی خداوند برای هدایت و سعادت انسان ابلاغ می‌شود و بدیهی است در صورتی یک دین، منسوب به خداوند می‌گردد 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 تاریخ‌مند و تغییرپذیر 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 تغییرپذیر است و همانی است که مردم هر عصری از آن متون می‌فهمند.

شاید قول قائلین به تصویب فهم فقهاء 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 می‌رسد. این قول به برخی از محققین اشاعره، مثل ابوالحسن اشعری و برخی معتزله نسبت داده شده است؛ اما جمهور فقهاء شیعه و سنی قائل به تخطیه هستند.^۱ این مسئله، معرکه آراء است و ادلہ و لوازم هر کدام از اقوال، مخصوصاً لوازم فاسد قول به تصویب، در برخی از کتب اصولی ذکر شده است.^۲

۱. محمد مذکور، *مناهج الاجتهاد فی الاسلام فی الاحکام الفقهیة و العقائدیة*، ص ۳۷۴-۳۷۵.

۲. ر.ک: حکیم، *الاصول العامة لفقه المقارن*، ص ۵۹۴-۶۰۵، مروج، *منتھی الدرایة*، ج ۸، ص ۴۴۵-۴۵۹؛ الأَمْدَى، *الاحکام فی اصول الاحکام*، ج ۴، ص ۱۹۰ و غزالی، *المُسْتَفْدِي مِنْ عِلْمِ الاصول*، ج ۲، ص ۳۵۹.

۱۳. بشری شدن دین

در صورت التزام به این دیدگاه، دین را تابع فهم بشر نموده و تشخیص دینی بودن یک موضوع را به بشر واگذار کرده‌ایم که آن هم در نظر مدعیان این دیدگاه، امری تاریخ‌مند و متغیر است. در آن صورت، منشأ الهی دین، انکار می‌شود و آن‌چه از متون اصلی دین، نظیر قرآن و سنت می‌ماند، معرفت‌های بشری است که همه قوانین معرفت بشری از جمله خطاطبذیر بودن، بر آن صادق است.

به دنبال آن، دین موجود را باید امری در تغییر مدام، متناسب با تحولات تاریخی و تحت تأثیر آن محسوب کنیم؛ به گونه‌ای 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.^۱

۱۴. هرج و مرج دینی

این دیدگاه هیچ ملاک ثابت و قطعی برای تمایز برداشت‌های صحیح از ناصحیح به دست نمی‌دهد و اصلاً ارائه معیار قطعی با مبانی این نظریه در تضاد است؛ زیرا هر آن‌چه بشر ارائه می‌دهد، تاریخ‌مند است؛ و هیچ تضمینی برای جلوگیری از ورود تفسیرهای گزار و دلخواهی از یک متن، وجود ندارد. آیا این به هرج و مرج در تفسیر متن و در نتیجه هرج و مرج در دین منجر نمی‌شود؟

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 می‌شود و افراد و فرهنگ‌های مختلف، فهم متفاوتی از آن خواهند داشت.

۱. ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص ۲۵.

۱۵. عدم لزوم پایبندی به دین

غالب اشکالات مطرح شده مورد قبول مدعیان تاریخمندی است و آن‌ها نیز دین را بشری، خطاطپذیر، عرفی، عصری و... می‌دانند؛ اما طرح همه آن اشکالات به خاطر رسیدن به این اشکال است که لاقل در زبان به آن اعتراف نکرده‌اند؟ اشکال این است که در صورت پذیرش این دیدگاه (تاریخمندی)، دلیلی بر پایبندی به چنین دینی باقی نمی‌ماند؛ زیرا عقل انسان هرگز مجوز سرسپردگی و اطاعت از مجموعه گزاره‌هایی که ساخته ذهن بشری تاریخمند و خطاطپذیر است نمی‌دهد. امروزه این عدم پایبندی به آموزه‌های دینی و اکتفا به عقل بشری ابزاری و نه عقل حقیقت‌جو، به وضوح در انسان مدرن، نمایان است که می‌تواند از نتایج نگرش تاریخی به دین و آموزه‌های آن باشد. اما کسی که دین را دارای منشأ الهی می‌داند که معلم فطرتِ مشترک و ثابت همه انسان‌هاست، نمی‌تواند 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.

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

آیات فراوانی از قرآن بر این نکته دلالت دارند که شریعت اسلام برای همه زمان‌ها و مکان‌ها و همه مردم باقی و ثابت است.^۱ روایات متواتری هم به صراحة بر این نکته تأکید دارند که آموزه‌های دینی تا روز قیامت بر همین منوال ثابت و تغییرناپذیر باقی خواهند ماند^۲ و این مسئله مورد اجماع همه علمای فرقیین نیز واقع شده است.^۳ لازمه سیالیت معنای متن مخالفت با همه این امور است.

۱. ر.ک: انعام: ۱۹؛ اعراف: ۱۵۷-۱۵۸؛ انبیا: ۱۰۷؛ فرقان: ۱؛ سباء: ۸؛ قلم: ۵۲ و مدثر: ۳۱ و ۳۶.

۲. ر.ک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۸؛ ج ۵، ص ۱۷؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۶۰؛ ج ۷۱، ص ۲۸۰؛ صدوق، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۸۰ و طبرسی، الاحتیجاج علی اهل اللاحاج، ج ۲، صص ۶۲ و ۶۵ و....

۳. الغزالی، المستصفى من علم الاصول، ج ۱، ص ۱۸۸.

گفتار دوم: تاریخ‌مندی فهم قرآن و نقد آن

برخی در اثبات تاریخ‌مندی فهم انسان، براین باورند که ظاهر متن، لزوماً تابعی از پیش‌فرض‌های جداناًشدنی انسان است و از آنجا که این پیش‌فرض‌ها از انسانی به انسان دیگر تغییر می‌کند و از سویی تابع اوضاع و احوال تاریخی است، به تاریخ‌مندی فهم انسان منجر می‌شود.

بهترین دلیل برای این نظر نیز وقوع ده‌ها تفسیر گوناگون از آیات قرآنی است؛ عارف قرآن را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند، فیلسوف به‌گونه‌ای و فقیه به‌گونه‌ای دیگر. یک شیعی مذهب، آیات را مطابق جهان‌بینی شیعی، تفسیر می‌کند و یک سنی مذهب آیات را مطابق مذهب خود می‌فهمد و در بین هر یک از این گروه‌ها نیز اختلاف درون‌گروهی در تفسیر آیات فراوان است. گوناگونی تفاسیر، ریشه در گوناگونی پیش‌فرض‌ها دارد که دخالت آن در فهم انسان اجتناب‌ناپذیر است.

در نقد و رد این دیدگاه به موارد زیر اشاره می‌شود:

۱. نادرستی ضرورت دخالت پیش‌فرض‌ها

در اینکه پیش‌فرض‌ها می‌توانند در فهم دخالت کنند شکی نیست، همچنین در مورد اینکه در بسیاری از موارد، دخالت آن‌ها به‌طور ناخودآگاه و بدون توجه مفسر، انجام می‌گیرد نیز بحثی نیست، اما سخن در اجتناب‌ناپذیری دخالت آنهاست؛ به نحوی که همه فهم‌های همه انسان‌ها، تاریخی و متاثر از پیش‌فرض‌های تاریخی باشد. در این جا ما با چند گزاره رو برو هستیم:

الف) گزاره‌های مورد قبول مدعیان این دیدگاه که مورد انکار ما می‌باشد عبارتند از:

- همه فهم‌های همه انسان‌ها، تاریخ‌مند است.
- همه فهم‌های برخی از انسان‌ها، تاریخ‌مند است.
- برخی از فهم‌های همه انسان‌ها، تاریخ‌مند است.

ب) گزاره‌های مورد قبول ما عبارتند از:

- بعضی از فهم‌های برخی از انسان‌ها، تاریخ‌مند است.

- همه فهم‌های برخی از انسان‌ها (معصومین) فراتاریخ‌اند.

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

- هیچ فهم هیچ انسانی، تاریخ‌مند نیست.

بنابراین، سخن در کلیت ادعای رقیب نسبت به همه انسان‌ها و همه فهم‌هاست؛ و الا ما در تاریخ‌مندی فی الجمله فهم برخی انسان‌ها با مدعیان این دیدگاه هم عقیده هستیم. اساساً 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 خطأ کرده باشند.

کلیت ادعای رقیب ناشی از نظر او در دخالت ضروری و اجتناب‌ناپذیر پیش‌فرض‌هاست و نقدهای زیر هم متوجه همین ضرورت و اجتناب‌ناپذیری است؛ نه اصل دخالت فی الجمله پیش‌فرض‌ها.

۲. عدم امکان فهم ثابت و پایدار برای یک مفسر

اگر پیش‌فرض‌های یک انسان و نیز تأثیرات تاریخ و فرهنگ زمانه را از ڈانیات و حیثیات وجودی انسان بدانیم و قائل به دخالت ضروری آن در فهم او باشیم، لاجرم فهم ثابت برای یک انسان در موقعیت‌های مختلف و در طول زمان ناممکن خواهد شد؛ چون قطعاً پیش‌فرض‌ها به مرور زمان، تغییر می‌کنند و سنت، پیش‌داوری و فهم - همان‌گونه که گادامر، از بنیانگذاران هرمنوتیک فلسفی تصریح کرده - دائمآ در سیلان و جریان و صیرورت است.

۳. عدم امکان فهم یکسان برای دو یا چند مفسر

بنا بر دخالت ضروری پیش‌فرض‌ها، امکان فهم یکسان برای دو انسان در هیچ مسئله‌ای وجود ندارد؛ چون هیچ انسانی در پیش‌فرض‌ها 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 خصوصاً در برداشت از متون اسلامی، کاملاً آشکار است؛ چراکه در امehات مسائل، همه مشترک‌اند، با اینکه چهارده قرن از زمان متون اصلی می‌گذرد.

آیا می‌توان گفت در طی این قرون هیچ پیش‌فرضی تغییر نیافته و سنت و موقعیت‌های اجتماعی نیز به نحو ثابت و ماندگار باقی بوده است؟ این با مبنای گادamer و قائلین به تاریخ‌مندی انسان‌سازگار خواهد بود.

۴. لزوم تغییر فهم‌ها متناسب با تغییر پیش‌فرض‌ها

اگر رابطه و تأثیر بین پیش‌فرض‌ها و فهم، تأثیر ضروری و علی و معلولی بود، می‌بایست به تعداد تفاوت‌هایی که در پیش‌فرض‌ها وجود دارد و تغییراتی که در پیش‌فرض‌های یک مسئله پیش می‌آید، تفاوت در فهم و تغییرات در فهم نیز وجود داشته باشد؛ در حالی که در مسائل مورد اختلاف، معمولاً اقوال مختلف در محدوده خاصی دور می‌زنند و تکرر و فراوانی پیش‌فرض‌ها مشاهده نمی‌شود. این اشکال به خصوص در آنجا که در یک مسئله بیش از دو نظر امکان بروز ندارد بیشتر نمایان می‌شود؛ مثلاً اگر حکم موضوعی دائمدار بین وجوب یا حرمت باشد، هزاران بار هم که پیش‌فرض‌ها تغییر کنند، باز بیش از دو نظر و دو فهم در این مورد امکان‌پذیر نخواهد بود.

۵. مسئله پیش‌فرض‌های نقیض یا متضاد

اگر همه فهم‌ها لزوماً زایده پیش‌فرض‌ها هستند، نباید از قالب این پیش‌فرض‌ها، فهمی زائید شود که کاملاً نقیض آن‌هاست؛ چنان‌که از قالب مربع شکل، خشت مثلث، بیرون نخواهد آمد.

آیت‌الله جوادی آملی در این باره فرموده‌اند:

اگر تمام معارف بشری مهمان پیش‌فرض‌های قبلی هستند و همواره پیش‌فرض‌ها قالب‌هایی هستند که به معرفت ما شکل می‌دهند، هر چند خود نیز نسبتی جدید با آن‌ها پیدا می‌کنند، در این صورت هر اندیشه نوین باید متناسب با اندیشه‌های گذشته باشد و حرکت‌های علمی باید حرکت‌های تدریجی باشند که تأثیر و تأثر هر مقطع آن متناسب با مقاطع گذشته و آینده است؛ یعنی هر گز نباید اندیشه جدیدی پیدا شود که هیچ تنسیبی با پیش‌فرض‌های گذشته نداشته، بلکه متضاد و مخالف آن هم باشد.

در حالی که ما اندیشمندان بسیاری را می‌یابیم که علی‌رغم پیش‌فرض‌ها و سابقه‌های ذهنی فراوان، به برآهینی دست می‌یابند که موجب هدم و نابودی تمامی پیش‌فرض‌ها گردیده، بلکه زمینه دستیابی به معارف بعدی را بدون آنکه تأثیری از اصول قبلی پیدا نمایند.

این، نشانه توانایی انسان در فرآگیری مطالعی است که نه تنها بی‌ارتباط با دانسته‌های قبلی، بلکه نابود کننده آن‌ها و راهنمای آگاهی‌های بعدی است.

تحول مبنای فکری برخی از فلاسفه، از این قبیل است.^۱

۶. حیطه دخالت هر پیش‌فرض

این که پیش‌فرض‌ها را نمی‌توان کنار گذارد و مانع تأثیر آن‌ها شد، صرف نظر از اینکه محدوده تأثیر آن‌ها چقدر است، ادعایی است بی‌دلیل. 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 پیش‌فرض‌های انسان در کل فهم‌های او دخیل است؟ آیا لازم است انسان در فهم هر مسئله‌ای تمام پیش‌فرض‌های خود را به کار گیرد، و لو ربطی به آن مسئله نداشته باشند؟ بسیار اتفاق افتاده است که ما به یک مسئله از مناظر مختلف نگاه می‌کنیم و در هرنگرش، پاره‌ای از پیش‌فرض‌ها را کنار نهاده، بخش دیگری را به کار می‌بندیم.

۱. عبدالله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ص ۲۸۰-۲۷۹.

۷. پیش‌فرض‌ها و علم حضوری

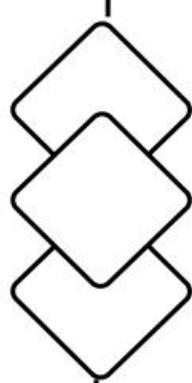
در علم حضوری، واقعیت، خود را ورای تمام اوضاع و شرایط پیرامونی به انسان تحمیل می‌کند و جایی برای دخالت هیچ پیش‌فرضی باقی نمی‌گذارد. بنابراین انسان‌هایی که همواره از علم حضوری برخوردارند، هرگز دچار دخالت پیش‌فرض‌ها در فهم نمی‌شوند. همچنین است در هر موردی که علم حضوری برای کسی حاصل شود. توضیح این مطلب و مثال مربوط به آن در نقد مبنای انسان‌شناختی تاریخ‌مندی گذشت.

۸. عدم دلیل بر مدعای

ادعای دخالت پیش‌فرض‌ها 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 اجتناب‌نپذیری دخالت پیش‌فرض‌ها را اثبات کند. اصولاً فلسفه غرب از هگل به این سو، به تدریج از برهان و استدلال خالی شده و به صرف اعلام مطلب، بستنده کرده است. البته تأثیر تحلیل‌هایی که برای ادعای خود می‌آورند، گاهی بیشتر از استدلال و برهان بوده است؛ ادعایی می‌کنند و صرفاً شواهدی عامه‌پسند برای آن می‌آورند. لذا در پاسخ به آن هم باید از همین راه بهره برد.

۹. 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 می‌تواند بسط و توسعه یابد و سایر جنبه‌های مخفی شیء را آشکار سازد و به آن عمق و رسوخ بیشتری بدهد. بنابراین، بسط و توسعه عرضی و تکامل طولی فهم، هیچ تغییر و تحولی را در فهم سابق انسان موجب نمی‌شوند و این گونه تغییرات، مستلزم تاریخ‌مندی فهم و تغییر و تحول در فهم نمی‌شوند. فهم بشر از قرآن، قابل توسعه و تعمیق است و به عدد مراتب وجودی، مراتب فهم قرآن نیز متفاوت می‌شود؛ بدون این که بین این مراتب، تعارض و تضادی باشد.



فصل پنجم
بررسی علل تاریخمندی قرآن

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 هیچ یک از مبانی فوق را قبول نداده 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 پذیرند 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 مصدقی وارد بحث شده‌اند. لذا بر ماست که مصادیق را مطرح کرده و یک به یک پاسخ دهیم.

گفتار اول: شباهت خطاطیزیری قرآن در علوم طبیعی

۱. آسمان‌های هفت‌گانه

برخی بر این باورند که طرح مبحث آسمان‌های هفت‌گانه، موافق کیهان‌شناسی بطلمیوس (نظریه حاکم نجومی در زمان نزول قرآن) بوده و تحت تأثیر آن نازل شده است و چون امروزه بطلان هیأت بطلمیوس وجود هفت فلك تودرتو بر همگان روشن شده، مشخص است که قرآن در این زمینه به خط رفته است.

دکتر سروش در این باره می‌نویسد: «ماجرای هفت آسمان از اینها هم روشن تر است. بدون استثنای همه مفسران پیشین، آن را به روانی و آسانی بر تئوری‌های کیهان‌شناسی بطلمیوس تطبیق می‌کردند (و چرا نکنند؟) همه ظواهر بر آن دلالت دارد) و فقط در قرن نوزدهم و بیستم است که مفسران جدید قرآن (عرب و غیرعرب) به فکر تفسیر تازه‌ای از این آیات، آن هم در پرتو معارف جدید، می‌افتدند و معانی مشکوک و تازه‌ای پیش می‌نهند».^۱

پاسخ

۱. قرآن به‌طور مکرر به خلقت آسمان‌های هفت‌گانه تصریح کرده؛^۲ اما هیچ کجا اشاره‌ای به کیهان‌شناسی بطلمیوس نکرده است. بنابراین نمی‌توان و نباید بدون دلیل چیزی را به قرآن نسبت داد. صرف هم‌زمانی، دلیل بر مراد خداوند نیست.

آن‌چه امروز بطلانش واضح شده، دو چیز است: نظریه هفت‌فلک بطلمیوس و تفسیر مفسرانی که آیات خلقت آسمان‌های هفت‌گانه را بر نظریه هیأت بطلمیوس تطبیق دادند؛ از نظر منطقی، هیچ ملازمه و دلالتی بین

۱. عبدالکریم سروش، بشر و بشیر.

۲. ر.ک: بقره: ۲۹؛ اسراء: ۴؛ مؤمنون: ۸۶؛ فصلت: ۱۲؛ طلاق: ۱۲ و ...

این دو خطأ و وجود خطأ در قرآن وجود ندارد؛ زیرا نفی یا اثبات وجود هفت آسمانی که بشر در درک طول و عرض و عمق آسمان اولش مانده است، هنوز میسر نیست.

۲. زمانی می‌توان حکم به خطای قرآن کرد که یقین کنیم مراد قرآن همان نظریه کیهان‌شناسی 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 ذره‌ای بسی مقدار در عالم است، حیران مانده است و عقل هم راهی برای اثبات امتناع ذاتی یا وقوعی چنین امری ندارد.

به گفته علامه طباطبائی رحمه‌الله از ظاهر قرآن چنین برمی‌آید که آسمان دنیا یا آسمان اول، همین عالم نجوم و سیارات است که بالای سر ماست و آسمان‌های دیگر فضاهایی هستند که به صورت طبقات مختلف‌اند. قرآن از شش آسمان دیگر، جز اصل وجودشان و اینکه به شکل طبقاتی‌اند، هیچ خبری برای ما نیاورده است.^۱

۳. برخی گفته‌اند چون قرآن از واژه «فلک» استفاده کرده،^۲ به کارگیری این واژه تأییدی است بر نظر بطلمیوس. پاسخ این است که فلک به هر شیء یا مدار دایره‌وار اطلاق می‌شود و حتی شب و روز را به اعتبار اینکه تکرار می‌شوند و رفت و برگشت دارند، دارای فلک می‌دانند.^۳ 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 می‌شود؛ در حالی که دلیلی بر انحصار

۱. محمدحسین طباطبائی، «المیزان»، ج ۱۷، ص ۳۹۲-۳۹۳.

۲. «وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُون» انبیاء: ۳۳.

۳. محمدهدایی معرفت، شباهات و ردود، ص ۳۳۴.

این کلمه به ادبیات بطلمیوس وجود ندارد.

۲. خلقت شش روزه عالم

آیات فراوانی در قرآن سخن از خلقت آسمان‌ها و زمین در شش روز به میان آورده‌اند.^۱ حال آنکه گفته شده که پیدایش مجموعه جهان در شش روز، یعنی کمتر از یک هفته، خلاف علم است؛ زیرا علم می‌گوید: میلیاردها سال طول کشید تا زمین و آسمان به وضع کنونی درآمد.^۲

پاسخ

۱. بر فرض که آن‌چه علم به آن رسیده، صحیح و قطعی باشد، باز منافاتی با آن‌چه در قرآن آمده است ندارد؛ زیرا دلیلی بر اینکه مراد قرآن از یوم، شبانه‌روز مصطلح باشد نداریم؛ بلکه در خود آیه، قرینه عقلی قطعی وجود دارد که مراد، شب و روز مصطلح نیست و آن اینکه قرآن از حادثه‌ای خبر می‌دهد که قبل از خلقت آسمان و زمین و خورشید و منظومه شمسی رخ داده و اصلاً 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 اصلاً چنین مقیاسی موجود نبوده است تا چیزی را با آن بسنجند. بنابراین مراد از «ایام» نمی‌تواند خصوص شبانه‌روز مصطلح باشد.^۳

۲. توجه به مفهوم وسیع کلمه یوم و معادل آن در زبان‌های دیگر، پاسخ این شبهه را روشن‌تر می‌کند؛ زیرا بسیار می‌شود که یوم به معنی «یک دوران» به کار می‌رود، خواه این دوران یک سال باشد یا صد سال یا یک میلیون سال یا میلیاردها سال. در کتب لغت آمده است که یوم گاهی به زمان میان طلوع و غروب آفتاب گفته می‌شود و گاهی به مدتی از زمان، هر مقدار

۱. ر.ک: اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴ و

۲. ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱، ص ۲۰۰.

۳. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷؛ ص ۳۰ و ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۷، ص ۲۰۰.

که بوده باشد.^۱

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 برهه‌ای از زمان، استعمالی است شایع.»^۲

در قرآن صدها بار کلمه یوم و ایام به کار رفته است که در بسیاری از موارد به معنی شباهه 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 پاره‌ای از آیات قرآن استفاده می‌شود که روز رستاخیز و محاسبه اعمال مردم، پنجاه هزار سال طول می‌کشد.^۳ 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: «الدھر یومن یوم لک و یوم علیک»؛^۴ 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 در باره اینکه مراد آیه از مراحل شش‌گانه خلقت چیست، هنوز تفسیری قطعی ارائه نشده و باید آن را از مطالبی شمرد که علم بشر عادی هنوز به آن دست نیافته است.

۳. خروج منی از بین صلب و ترائب

در سوره طارق درباره خلقت انسان چنین آمده است: «فَلَيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ

۱. راغب اصفهانی، المفردات، ذیل واژه یوم.

۲. محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۱۵۰.

۳. معارج: ۴.

۴. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۷، ص ۲۰۰ - ۲۰۱.

خُلُقَ حُلُقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالْتَّرَائِبِ:^۱ انسان باید بنگرد که از چه آفریده شده است، او از آبی جهنه آفریده شده که از بین استخوان‌های سینه و پشت خارج می‌گردد. اما یافته‌های علمی، درباره منشأ منی، خلاف مطلب قرآن است؛ زیرا مفسرین زیادی گفته‌اند 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

۱. 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 می‌شود. این ادعا از کجا به قرآن تحمیل شده است؟ اگر در کتب تفسیری آمده است، باید آن کتب تخطیه گردد، نه قرآن؛ و روایات موجود در این زمینه هم آنگونه که علامه طباطبایی حَفَظَهُ اللَّهُ فرموده‌اند هم مضمر است یعنی گوینده آن مشخص نیست و هم مرسل است و سند معتبر ندارد.^۲

۲. در آیه، سخن از خصوص منی مرد است، چون «ماء دافق» به معنای آب جهنه است که اختصاص به مردان دارد و منی مرد از میان صلب و ترائب خارج می‌شود.^۳

۳. احتمال دیگری که خلاف ظاهر هم نیست و قبول آن تکلفی نمی‌طلبد، آن است که ضمیر در «یخرج» به انسان برگردد، نه به ماء؛ و در این صورت معنای آبی این است: «انسان باید بنگرد که از چه آفریده شده است، او از آبی جهنه آفریده شده و از بین استخوان‌های سینه و پشت خارج می‌گردد». روشن است که قرارگاه انسان در رحم مادر بین صلب و

۱. طارق: ۵ - ۷.

۲. محمدحسین طباطبایی، «المیزان»، ج ۲۰، ص ۲۶۲.

۳. ناصر مکارم شیرازی، «تفسیر نمونه»، ج ۲۶، ص ۳۶۷.

ترائب است و هنگام تولد از بین آن‌ها خارج می‌شود.

کلمه «بین» در آیه نقش کلیدی دارد؛ زیرا در مورد منی، درست نیست که گفته شود از بین استخوان‌های پشت یا سینه خارج می‌شود، اما این امر در مورد جنین انسان صحیح است. قرینه دیگر بر این تفسیر آن است که ضمیر در آیه بعد (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَاكُمْ) هم به انسان برمی‌گردد، نه به ماء.^۱ این جزی هم از این عطیه نقل کرده است که ضمیر در کلمه «یخرج» به انسان برمی‌گردد.^۲

۴. خبط، نتیجه تماس شیطان با انسان

گفته شده است که در قرآن ریاخواران به کسی تشییه شده‌اند که در اثر تماس با شیطان دچار خبط و صرع شده‌اند.^۳ در ضمن این تشییه، به تأثیر شیطان در جسم یا نفس انسان اعتراف شده، ولی یافته‌های علمی، حاکی از مادی بودن علل صرع است و این با نظر قرآن مخالفت دارد.

پاسخ

۱. یافته‌های علوم تجربی، تنها می‌توانند 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.

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

۳. دلیلی بر امتناع تأثیر شیطان و جن در بدن یا نفس انسان اقامه نشده است و عقل هم مانع برای آن نمی‌بیند. نظر قرآن در این باب در بحث جن

۱. این تفسیر را برای اولین بار از جناب استاد خزرعلی در خبرگزاری قرآنی ایکنا به این آدرس دیدم: www.Iqna.ir. 1388/9/30 پس از آن شنیدم آیت‌الله سبحانی نیز بر همین نظرند.

۲. این جزی، کتاب التسهیل لعلوم التنزیل، ج ۲، ص ۴۷۲.

۳. بقره: ۲۷۵.

(گفتار چهارم از فصل پنجم) خواهد آمد.

۴. مس شیطان لزوماً به معنای مس مستقیم و بی‌واسطه نیست؛ بلکه شیطان هم از وسائل مادی و ابزار طبیعی استفاده می‌کند، مثل مختل کردن اعصاب و آسیب رساندن به مغز. همان‌گونه که همه کرامات به فرشتگان نسبت داده می‌شود، با وجود اینکه واسطه‌های زیادی در کارند. دخالت علل غیبی، لزوماً باعث ابطال علل مادی و طبیعی نمی‌شود.^۱

برخی نیز معتقدند مراد از مس شیطان در قرآن، القای وسوسه توسط اوست. شیطان به این وسیله بر عقل انسان‌ها غلبه می‌کند و آن‌ها را به سعی و تلاش در مسیر گمراهی سوق می‌دهد.^۲

در آخر به گفتاری از حضرت علی علیہ السلام اشاره می‌کنیم که فرمودند: «وَأَتَّهْمُوا عَلَيْهِ آرَاءَكُمْ وَأَسْتَغْشُوا فِيهِ أَهْوَاءَكُمْ»^۳ در قبال قرآن، اندیشه‌های خودتان را متهم کنید و هواهای خود را به ناخالص بودن منسوب کنید. آن حضرت در توصیف حضرت مهدی علیه السلام نیز فرموده‌اند: «يَعْظِفُ الرَّأْيُ عَلَى الْقُرْآنِ إِذَا عَطَّفُوا الْقُرْآنَ عَلَى الرَّأْيِ»؛^۴ اندیشه خود را معطوف به قرآن می‌نماید و آن را با قرآن می‌سنجد، در روزگاری که قرآن را به اندیشه خود معطوف می‌کردند.

۱. محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۲، ص ۴۱۳.

۲. محمدهادی معرفت، *شباهات و ردود*، ص ۱۹۱.

۳. نهج *البلاغة*، خطبه ۱۷۶.

۴. همان، خطبه ۱۳۸.

گفتار دوم: اعجاز علمی قرآن

۱. اهمیت موضوع

مسئله‌ای که به اعجاز علمی قرآن مشهور شده، با اعجاز اصطلاحی قرآن که مبتنی بر تحدي است، متفاوت است؛ زیرا در نظر مشهور، تحدي در جاییاست که بشر از آوردن آن عاجز باشد، اما طرح مسئله‌ای علمی که انسان‌ها بتوانند بعدها به آن پی ببرند، در نظر مشهور، قابل تحدي نیست. با این حال تمسک به آن برای پاسخ بسیاری از شباهات کارساز خواهد بود.

عالمان و مفسران فراوانی، اصل تفسیر علمی و تبیین آیات با آورده‌های جدید علمی را فی الجمله می‌پذیرند و بسیاری از آیات قرآن را با کشفیات جدید علمی، تفسیر یا تطبیق می‌کنند؛^۱ گرچه در برخی موارد هم دچار اشتباه در تطبیق شده‌اند. امروزه با سرعت پیشرفت در علوم، موارد فراوانی از مطالب علمی قرآن که چهارده قرن پیش بیان شده است، یکی پس از دیگری رخ می‌نماید.

شهید مطهری در این زمینه می‌نویسد:

«از اینها که بگذریم، یک سلسله مسائل دیگر پیش می‌آید که در آن‌ها باید از متخصصین دیگر استمداد کرد و آن‌ها در این زمینه‌ها بحث‌هایی کرده‌اند. البته می‌دانید که قرآن این جور مسائل را به مناسب مسائل دیگر می‌آورد. قرآن در باب طیعت و به اصطلاح در طبیعت، مسائلی آورده است؛ درباره باد بحث کرده، درباره باران بحث کرده، درباره زمین بحث کرده، درباره آسمان بحث کرده، درباره حیوانات بحث کرده است.

۱. ر.ک: محمد‌هادی معرفت، التمهید؛ مرتضی مطهری، اعجاز قرآن؛ عبدالله جوادی آملی، السوحی والنبوة؛ ابوالقاسم خوبی، مرزهای اعجاز؛ ناصر مکارم، تفسیر نمونه؛ طنطاوی، جواهر القرآن؛ ابن عاشور، التحریر و التنویر؛ زرکشی، البرهان؛ سیوطی، الاتقان؛ فخر رازی، التفسیر الكبير و... .

البته در این قسمت مفسرین قدیم کم و بیش بحث کرده بودند، ولی علمای جدید از وقتی که علوم طبیعی پیشرفت خوب و نمایانی کرده است، بیشتر در این مسائل قرآن دقت کرده‌اند.

در نهج البلاغه این‌ها خیلی مفصل‌تر 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 اینجاها که می‌رسیدند جز اینکه توقف کنند و بگویند که اینها از مشابهات است ما نمی‌فهمیم و نمی‌دانیم، چیز دیگر نمی‌گفتند؛ چون علم قدیم می‌گفت که از همین حدود زمین و جو زمین که خارج بشویم، موجودات بعدی که اسمش افلاک و آسمان‌ها بود، موجودات تک عنصری هستند و عنصرشان هم غیر از عناصر این زمین است و هیچ تغییر و تبدیلی هم در آن‌ها نیست و همیشه بوده‌اند 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. قهراً 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 زمان‌ها تازه است و قرآن استعداد کشف جدید دارد.^۱

شهید صدر^۲ نیز می‌نویسد:

امروزه انسان مدرن، در قرآنی که صدھا سال پیش، فردی امّی در یک قوم جاهلی آورده، اشاراتی می‌یابد که به وضوح دلالت دارد بر آن‌چه که علوم جدید کتونی به آن رسیده است؛ به گونه‌ای که مستشرق انگلیسی و استاد زبان عربی دانشگاه آکسفورد (جنیفری)، وقتی علم، پرده از عمل لفاح توسط باد برداشت، گفت: «اصحابِ ابل صدھا سال قبل از اروپا به این علم رسیده بودند که باد موجب لفاح و باروری می‌گردد.»^۳

۱. تلخیص از: مرتضی مطهری، اعجاز قرآن، کتابخانه الکترونیکی تبیان، ۸۹/۲/۲۵.

۲. محمدباقر صدر، الفتاوى الواضحـة، ج ۱، ص ۸۳

۲. چند پاسخ به یک شبهه

گاه گفته می شود که گزاره های علوم تجربی، هیچ کدام یقینی نیستند و بنابراین حمل معانی قرآن بر آورده های تجربی ظنی ناسزاست 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 آتشِ افروخته است، مراحل رشد جنین و پرده های سه گانه اطراف او، لقاد 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 کردند، 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 تاریخمندی قرآن.

بنابراین 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 ﷺ را محصور در فرهنگ و زمان خود بدانیم و قرآن را ثمرة 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،^۱ متخصص و جراح معروف و معاصر فرانسوی،
می‌نویسد:

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 بش瑞 در این زمینه وجود ندارد و مشخص نیست که چگونه یک ساکن بومی جزیره عربستان، در عصری که داگوبرت^۲ بر کشور فرانسه پادشاهی می‌کرد، 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 حقایقی از علم را بیان کند که در عصر خویش هیچ قدرت بشري دیگری قادر به پروراندن آنها در ذهن خویش نبوده است و تمام این حقایق مسلم را نیز بدون کوچکترین سهو و اشتباه در زمینه‌های مختلف بیان کند؛ برای یک مخلوق بشري که در قرن هفتم میلادی می‌زیسته، این غیر قابل تصور است که گزاره‌های 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.^۳

۳. مواردی از اعجاز علمی قرآن

قرآن در موارد فراوانی به مسائل علمی در حوزه‌های مختلف اشاره کرده که تا کنون هیچ‌یک از یافته‌های یقینی علمی، مخالفتی با آنها نداشته است؛

1. Maurice Bucaille.

2. داگوبرت یکم (۶۰۳ - ۶۳۹) پادشاه مروونژی اوسترازیا و پادشاه همه فرانکها و پادشاه نوستریا و بورگوندی بود. او واپسین شاه دودمان مروونژی بود که فرمانروایی قدرتمندی داشت. (ویکیпедیا).

3. موریس بوکای، قرآن و علم، صص ۴۴ و ۴۵ و ۵۰.

برخی از آن‌ها را علم روز توانسته کشف کند و برخی هم هنوز توسط علوم تجربی، رمزگشایی نشده‌اند. مواردی هم هست که می‌توان مطابقت آن را با آیات قرآن احتمال داد. آن‌چه در این گفتار می‌آید شامل همه این موارد می‌شود و ما در نوع موارد نسبت قطعی به قرآن نمی‌دهیم؛ بلکه آن‌چه ظواهر قرآن بر آن دلالت دارد، آورده شده است.

۱.۳. کیفیت خلقت آسمان‌ها و زمین

﴿أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَّقْنَا هُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾^۱: آیا کافران نمی‌بینند آسمان‌ها و زمین به هم چسیبده بودند و ما آن‌ها را از هم شکافته‌یم و هر موجود زنده‌ای را از آب آفریدیم؟ پس چرا ایمان نمی‌آورند؟ قرآن خبر از انفجار عظیمی در ابتدای خلقت آسمان‌ها و زمین می‌دهد و تصریح می‌کند که آسمان‌ها و زمین در لحظه اولیه خلقت، به هم دیگر چسیبده و بسان یک شیء بوده‌اند و خداوند آن‌ها را از هم شکافته و جدا نموده است.

ستاره‌شناس بلژیکی، جورج ادوارد لومیتر،^۲ در سال ۱۹۲۷ 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، دائماً در حال تمدد و توسع است.

تقریباً همه دانشمندان علم نجوم، وقوع انفجار عظیم را پذیرفته‌اند؛ آن‌ها از قوانین دقیق فیزیک به این نکته پس برده‌اند که عالم در ابتدای خود، آتشین، فشرده و به شکل گازی با حرارت فوق تصور بوده و همین حرارت موجب انفجار آن شده است.

۱. انبیاء: ۳۰.

2. Georges. Lemaître.

پروفسور فرد هویل^۱ که چندین سال با نظریه انفجار بزرگ مخالف بود، شگفتی خود را به این صورت ابراز می‌کند: «نظریه انفجار بزرگ حاکی از آن است که جهان توسط یک انفجار آغاز شده، اما انفجار صرفاً ماده را پراکنده می‌کند؛ در حالی که انفجار بزرگ به صورت اسرارآمیزی اثر معکوس داشته و ماده به صورت کهکشان‌ها متمرکز شده است.»^۲

نویسنده کتاب داستان کائنات نیز می‌گوید:

«عالم در ابتدا به شکل یک توده فشرده بوده و این گونه تصور می‌شده که قطر کل آن بیشتر از چند میلیون مایل نبوده، و سنگینی آن حدود صد میلیون تن در هر سانتیمتر بوده است یعنی بسیار سنگین‌تر از هسته اتم؛ و درجه حرارت آن بلاشک به ده بیلیون درجه می‌رسیده است. حال با چنین درجه حرارتی، اگر منفجر شود، هر ذره‌ای از آن به کجا می‌رود، خدا می‌داند! و نتیجه‌اش همین عالم خلقت است با ذره‌ها و تکه‌ها و سیارات و ستاره‌ها و منظومه‌ها و کهکشان‌ها...»

عمر جهان هم اکنون به پانزده یا بیست میلیارد سال تخمین زده شده است و این زمان را از وقت آن انفجار عظیم استثنایی سنجیده‌اند. در ابتدا خبری از کهکشان‌ها یا ستاره‌ها یا سیارات یا هر نوعی از حیات، وجود نداشت، بلکه یک کره آتشین بود و بس.^۳

آیات دیگر قرآن، ماده اولیه‌ای را که جهان خلقت از آن به وجود آمد، توده گاز خوانده‌اند **﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾**^۴ که این هم مورد تأیید علم روز قرار گرفته است.^۵

۱. Fred Hoyle.

۲. هارون یحیی، دنیای شگفت انگیز اطراف ما، ص ۱۶.

۳. ر.ک: التفتازی، الاعجاز القرآنی، ص ۱۷۰ - ۱۸۱.

۴. فصلت: ۱۱.

۵. ر.ک: التفتازی، همان، صص ۱۷۰-۱۸۱.

علم امروز با اذعان به توده اولیه گازی‌شکل و طریقه تقسیم و قطعه قطعه شدن آن به تعداد بی‌حسابی از ستارگان که در کهکشان‌ها جای گرفتند، هیچ‌گونه شکی در صحت کثیر و تعدد جهان‌های مختلف باقی نمی‌گذارد؛ هر چند هنوز هیچ اطمینانی درباره وجود کره‌ای مشابه زمین وجود ندارد. موریس بوکای به نقل از گواین^۱ می‌نویسد:

تمام شواهد نشان از این امر دارد که سیستم‌های منظومه‌ای، به وفور، در سراسر گیتی پخش هستند و سیستم منظومه شمسی ما و زمین، در جهان منحصر به فرد نیست.

هنوز هم توده‌های گازی‌شکل و لو به شکل خیلی رقیق بین کهکشان‌ها وجود دارند. وجود توده دودی در آغاز ایجاد کائنات که قرآن به آن اشاره کرده و این مفهوم را می‌رساند که کائنات از توده گازی‌شکل عظیمی ایجاد شده‌اند، به طور آشکار با نظریه علمی پیدایش کائنات از توده ابری اولیه مطابقت دارد.^۲

موریس بوکای خود نیز در این باره گفته است:

چگونه ممکن است انسانی که چهارده قرن پیش می‌زیسته، بتواند با ابتکار خود، چنان اصلاحات وسیعی در مطالب نادرست و غیرعلمی یک کتاب دینی (انجیل) ایجاد کند و به جایش اظهاراتی کند که قرن‌ها بعد، علم به حقایقش بپرده و درستی آن را اثبات کرده است؟ این فرض که قرآن از کتاب مقدس کمی شده، کاملاً غیرمنطقی و بی‌اساس است. شرح جریان خلقت کائنات که در قرآن بیان شده، به کلی با آن چه کتاب مقدس در این زمینه گفته، متفاوت است.^۳

1. P. Guerin.

۲. ر.ک.: موریس بوکای، قرآن و علم، صص ۷۲-۷۵.

۳. همان، ص ۷۶.

۲.۳ توسعه دائمی آسمان‌ها

﴿وَالسَّمَاءَ بَيْنَاهَا يَأْيُدِلْ وَإِنَّا لَمُوسِعُون﴾^۱ 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. پاره‌ای هم آن را به معنای وسعت‌دهنده رزق و روزی می‌دانستند؛ چنانکه ابن عاشور گفته است: «موسیع کسی است که صاحب گشايش و قدرت باشد».^۲ 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 می‌گوید؟ کریستین یوهان دوپلر^۳ در سال ۱۸۴۲ مدعی شد که طول امواج صوتی و نوری صادر از جسم متحرک، به تبع حرکت آن‌ها به سوی مقصد تغییر می‌کند. این نظریه در سال ۱۸۶۸ موجب تحولی در علم نجوم شد تا اینکه اینشتین در سال ۱۹۲۵ نظریه نسبیت را مطرح کرد. او هر چه تلاش کرد نتوانست با معادلات ریاضی خود در فیزیک به نتیجه‌ای دقیق برسد تا اینکه بالاخره فهمید جهان ثابت نیست و معادلات او به خاطر عدم ثبات در فواصل کهکشان‌ها و اتساع مستمر آن‌ها متوجه محاسبه‌ای دقیق نمی‌گردد.

منجم امریکایی، ادوین هابل^۴ نیز به این نتیجه رسید که بعضی از کهکشان‌ها در حال دور شدن از بعضی دیگر هستند. به طور کلی، منجمان «توسعه هستی» را پذیرفته و به این نتیجه رسیده‌اند که جهان ماده، ساکن و ثابت نیست؛ بلکه

۱. ذاریات: ۴۷.

۲. ابن عاشور، التحریر و التنویر، ج ۲۷، ص ۳۶.

3. Christian Doppler.

4. Edwin Hubble .

متحرک و متوجه است.^۱ در توسعه دائمی آسمان، سرعت دور شدن کهکشان‌ها از یکدیگر، ۹۸۰ کیلومتر در ثانیه برآورد شده است.^۲

۳.۳ سرانجام جهان و بازگشت به حالت اولیه

﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطْيٍ السَّجْلِ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيَّدُهُ وَعَدَّاً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾^۳ روزی که آسمان را مانند طوماری در هم بیچیم و مخلوقات را به شکل ماقبل خلقت برگردانیم؛ این وعده‌ای حق است و ما حتیماً انجامش می‌دهیم.
 ﴿يَوْمَ تُبَدِّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَّرُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^۴ روزی که زمین به غیر زمین بدل شود و هم‌جنین آسمان‌ها؛ و همگی در پیشگاه خدای قهر 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) می‌رسد و این زمانی است که قوای جذب بر قوای دفع غلبه کند.^۵

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 معرفاند که جهان به سوی نابودی پیش می‌رود و سرانجام همه این کرات و کهکشان‌ها نابود خواهند شد؛ چنانکه خورشید با درجه حرارت تخمینی بیست میلیون سانتیگراد، ۲۵۰ میلیون تن از ماده خود را در هر دقیقه از دست می‌دهد و به نیرو تبدیل می‌کند.

مسئله سیاه‌چاله‌ها^۶ یکی از مرموزترین اکتشافات اخیر مرتبط با

۱. ر.ک: التفتنازی، الاعجاز القرآنی، صص ۱۸۱-۱۸۸.

۲. همان، ص ۲۱۱.

۳. انبیا: ۱۰۴.

۴. ابراهیم: ۴۸.

۵. الحفني، موسوعة القرآن العظيم، ج ۲، ص ۱۶۹.

کهکشان‌هاست، در منظومه شمسی ما، وجود بیش از پانصد هزار حفره، تخمین زده شده است. در توصیف این سیاه‌چاله‌ها گفته‌اند:

۱. هر ستاره‌ای را که نزدیک آن‌ها شود، در خود می‌بلعند، حتی خود روشنایی را.

۲. تاریکی محض‌اند و به هیچ وسیله‌ای روشن نمی‌شوند.

۳. هشتاد تا نود درصدِ هسته اصلی تشکیل دهنده جهان از همین حفره‌هاست.

۴. حد نزدیک شدن به این حفره‌ها، سی‌هزار مایل است؛ این بدین معناست که نزدیک‌تر شدن، مساوی است با بلعیده شدن.

۵. تاکنون کسی به ماهیت و حقیقت این حفره‌ها پی‌برده است. فرضیه‌ای بین دانشمندان مطرح است که سرانجام، همین حفره‌ها، کل جهان را در خود فرو می‌برند و همه چیز به شکل همان هسته اولیه در می‌آید. طبق این فرضیه، سرانجام انفجار عظیم و دستاوردهای آن، با یک انقباض عظیم^۱ به پایان می‌رسد.^۲

آیات زیر می‌تواند شاهد بر این فرضیه باشد:

﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوَرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ﴾^۳؛ 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﴾^۴؛ 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

1. Big Crunch.

2. التفتنازی، الاعجاز القرآنی، ص ۱۹۳ – ۲۰۲.

3. تکویر: ۲-۱.

4. مرسلات: ۸

العين» گویند. بلعیده شدن ستاره‌ها توسط حفره‌های سیاه هم این‌گونه است، به نحوی که دیگر هیچ اثری از آن‌ها باقی نمی‌ماند.

﴿وَجْمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾^۱ بساط خورشید و ماه جمع می‌شود.^۲

شاید هنگام برچیده شدن طومار کائنات، آن‌ها جذب همین سیاه‌چاله‌ها شده و نور وجودشان خاموش گردد. در آن زمان، ماهیت آسمان‌ها و زمین به شیء دیگری تبدیل می‌شود^۳ و دوباره به ماهیت او لیه خود باز می‌گردد.^۴ در آیه ۲۹ 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 قادر تمند است.»

۴.۳. سختی تنفس در ارتفاع بالا

﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضْلَلَ يَجْعَلُ صَدْرَهُ ضِيقًا حَرَجًا كَانَمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾^۵ و هر آن کس را که خدا گمراه کند، سینه‌اش را تگ گرداند؛ بسان اینکه در آسمان به سختی بالا رود.»

زمین جویی دارد که تا سه کیلومتر در ارتفاع امتداد می‌یابد و انسان به راحتی می‌تواند در آن زیست کند؛ وقتی به بالای هشت کیلومتری برسد، دیگر نفس کشیدن سخت می‌شود. نقص اکسیژن و فشار هوا به شدت درون انسان را مضطرب می‌کند و باعث تنگی نفس می‌شود به گونه‌ایی 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.^۶

۱. قیامت: .۹

۲. ر.ک: التفتاژی، همان، صص ۱۹۳-۲۰۲ و هارون یحیی، اعجاز قرآن، ص ۱۰.

۳. ابراهیم: .۴۸

۴. انبیا: .۱۰۴

۵. انعام: .۱۲۵

۶. الحفني، القرآن العظيم، ج ۲، ص ۱۶۹۳

۵.۳ آسمان‌ها در خدمت بشریت

﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَةً ظَاهِرَةً وَ باطِلَةً﴾^۱: آیا نمی‌بینید که خداوند آن‌چه را در آسمان‌ها و زمین است، مسخر شما قرار داده و نعمت‌های ظاهری و باطنی را با گشاده‌دستی به شما ارزانی نموده است.

﴿وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَنْفَكِّرُونَ﴾^۲: و همه آن‌چه در آسمان‌ها و زمین است را از سوی خود مسخر شما گردانید، بی‌تردید در این امور نشانه‌هایی است برای مردمی که می‌اندیشنند.

﴿وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقُلُونَ﴾^۳: شب و روز و خورشید و ماه را مسخر شما گردانید و تمام ستارگان در تسخیر امر اویند؛ همانا در این کار نشانه‌هایی برای قومی که اهل تعقل اند وجود دارد. قرآن تمام آن‌چه را که در آسمان‌ها و زمین است، در خدمت بشر می‌داند؛ بشری که تاکنون با آن همه پیشرفت علمی، در اسرار آسمان اول، حیران مانده است. امروزه با ظهور صنعت هوا - فضا، هوایپیماها، قمرهای مصنوعی، ماهواره‌ها، تلسکوپ‌های فضایی، استفاده از مخابرات و اینترنت و...، چنین آیاتی در مقایسه با گذشته، بهتر معنا پیدا می‌کنند چه بسا بشر در قرن‌های آینده، بیشتر از اکنون، آسمان‌ها را مسخر خود گردانده و بر گرده آن‌ها سوار شود. چنین آیاتی از یک سو ظرفیت ترقی علمی بشر و امکان احاطه بر آسمان‌های هفت‌گانه و به خدمت کشیدن آن‌ها را به انسان، گوشزد می‌کند و از سوی دیگر، او را از غرور کاذب باز می‌دارد. در این زمینه بحث‌های علمی بیشتری درباره نظام دقیق جهان خواهد آمد.

۱. لقمان: ۲۰.

۲. جاثیه: ۱۳.

۳. نحل: ۱۲.

۶.۳ مراحل رشد جنین انسان

﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُطْفَةَ عَالَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَالَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لِحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۱

قرآن مراحل رشد جنین را در زمانی که هیچ یک از وسائل تصویربرداری پیشرفت 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 استخوانها 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 ثَلَاثَ﴾^۲

خداآوند شما را در رحم مادرانتان و در ظلمت‌های سه‌گانه آفرید و خلقت متفاوت داد.

ممکن است ظلمت‌های سه‌گانه به تاریکی جدار بطن، تاریکی رحم و تاریکی مایعاتی که دور جنین را احاطه کرده‌اند، اشاره داشته باشد. کیث مور،^۳ استاد جنین‌شناسی دانشگاه تورنتوی کانادا، به خاطر همین آیات،

۱. مؤمنون: ۱۴-۱۳.

۲. زمر: ۶.

مسلمان شده و کتابی هم در علم جنین نوشته است.^۱ او می گوید:

معنای دقیق و حقیقی آیه‌های 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 می‌توانیم این آیات را به خوبی بفهمیم، چون دانش جنین‌شناسی امروز، این فهم نوین را برایمان ممکن ساخته است. بدون تردید در قرآن آیه‌های دیگری مربوط به رشد انسان وجود دارد که با پیشرفت‌های علمی آینده بهتر درک خواهد شد.^۲

موریس بوکای نیز در توصیف آیات فوق می گوید:

هر زمان که نوشههای کهن بشري وارد جرئیات تشريح امر تولیدمثل شده (اگرچه 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 افسانه‌ها و خرافات گوناگون احاطه شده بود، و چطور این گونه نباشد، وقتی برای درک جزئیات سیستم پیچیده تولیدمثل در انسان، کشف و ساخت میکروسکوپ، داشتن دانش تشريح و علوم پایه‌ای که اساس مبحث فیزیولوژی، جنین‌شناسی و مامایی را تشکیل می‌دهد، ضروری است!

در مورد قرآن وضع کاملاً متفاوت است؛ این کتاب در بسیاری از جاهای به مکانیزم دقیق تولیدمثل اشاره کرده و مراحل مختلف زاد و ولد انسان را بدون کوچک‌ترین نادرستی بیان کرده است. هر مطلب قرآن، به روشنی و راحتی و به صورت قابل درک برای بشر تشريح شده که همه در توافق کامل با دستاوردهای علمی و دانشی است که سالهای زیادی بعد از نزول قرآن، ایجاد شده‌اند. مشکل بتوان از توافق بین متن قرآنی و دانش علمی امروز در زمینه تولیدمثل، شگفت‌زده نشد.^۳

۱. الحفني، القرآن العظيم، ج ۲، ص ۱۷۴.

۲. کیث مور، برداشت یک دانشمند... .islam - pdf. persiangig.com 1388/11/4

۳. موریس بوکای، قرآن و علم، ص ۱۳۰ و ۱۳۵.

۷.۳. حرکت خورشید در فضا

﴿وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلُّ يَجْرِي إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾^۱; ماه و خورشید را مسخر گردانید، هر یک تا مدت معلوم در جریان اند.

﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِيْن﴾^۲; خورشید و ماه را که با برنامه منظمی در کارند، مسخر شما گردانید.

﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقْرٍ لَهَا﴾^۳; هم خورشید و هم ماه، تازمانی 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، ۲۲ کیلومتر در ثانیه ذکر شده است و در هر ۲۵۰ 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 یکبار است و دیگری، حرکت خورشید به تبع حرکت کهکشانی که در آن قرار دارد.^۴

۸.۳. ملتہب و شعلهور بودن خورشید

﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجَا﴾^۵; [خورشید را] چراغی روشن قرار دادیم.

﴿وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا﴾^۶; 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 شعلهور و ملتہب خوانده است و

۱. لقمان: ۲۹.

۲. ابراهیم: ۳۳.

۳. یس: ۳۸.

۴. التفتاتی، الاعجاز القرآنی، ص ۲۱۱.

۵. نبأ: ۱۳.

۶. نوح: ۱۶.

یافته‌های علمی نیز حکایت از اضطراب و پرسرو صدا بودن سطح خورشید دارند. زبانه‌های آتش از خورشید متصاعد است و ارتفاع بعضی از آن‌ها به ۳۵۰ هزار کیلومتر می‌رسد. بعضی از آن‌ها بازگشته و به شکل مهیّی با سطح خورشید برخورد می‌کنند و بعضی به کلی از خورشید جدا شده و تا ۵۰۰ هزار کیلومتر آن سوٽر قابل روئیت‌اند. دانشمندان این مسائل را چهارده قرن بعد از قرآن کشف کرده‌اند.^۱

۹.۳. بادها، عامل لقاح و باروری ابرها

﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّياحَ لَوَاقِعَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^۲؛ و بادها راسب 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 مصدق دارد و هم در مورد گیاهان و درختان؛ اما آیه در اینجا بارور شدن ابرها توسط باد را متذکر شده است. البته باروری گیاهان توسط باد، فی الجمله برای معاصرین پیامبر ﷺ هم روشن بوده است.

بادها علاوه بر حمل بخار آب، انواع ذرات معلق در هوا را نیز با خود حمل می‌کنند. 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 نمی‌بارید و معنی تلقیح ابرها همین است.

آیات دیگری هم غیرمستقیم بر عمل باروری بادها دلالت دارند:

﴿وَالذَّارِيَاتُ ذَرْوَا فَالْحَامِلَاتُ وَفْرَا﴾^۳؛^۳ قسم به بادهایی که پراکنده می‌کنند و قسم به ابرها که بار سنگینی باران را به دوش می‌کشند.

۱. التفتتازی، همان، ص ۲۲۲.

۲. حجر: ۲۲.

۳. ذاریات: ۱-۲.

ذاریات، بادهایی را گویند که ذرات خاک و غیره را با خود می‌برند، یا گردهافشانی و عمل لقاح گیاهان را به عهده دارند، یا دانه‌های گیاهان را از سرزمین‌های حاصلخیز به سرزمین‌های فاقد گیاه می‌برند و پوشش گیاهی آن را عوض می‌کنند. تا قبل از عصر حاضر، کسی خبر از عمل لقاح ابرها نداشت.^۱

۱۰.۳ امواج دریانی دریاها (سونامی)

أَوْ كَظُلْمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجْجِي يَغْشاًهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقَهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقَهِ سَحَابٌ ظُلْمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ...^۲ اعمال کافران به تاریکی‌های دریای عمیقی می‌ماند که برخی از امواج آن بر فراز دیگری دریا را پوشانند و بر فراز امواج، ابر تیره باشد؛ تاریکی‌هایی که بعضی فوق بعضی دیگرند.

براساس این آیه علاوه بر امواج سطحی (منْ فَوْقَهُ سَحَابٌ) امواج داخلی یا درونی (منْ فَوْقَهُ مَوْجٌ) نیز در دریاهای وجود دارند. که البته این امواج فقط در دریاهای عمیق قابل مشاهده است. (فِي بَحْرٍ لُّجْجِي) و این دریاهای در مناطقی هستند که نوعاً پوشیده از ابرهایست.

امواج سطح دریا برای همه آشنایست؛ این امواج به نسبت امواج داخلی، حجم کوچکی دارند. امواج داخلی، که در عمق دریا رخ می‌دهند، در سال ۱۷۰۰ 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 می‌رسد. این امواج در دریاهای عمیق ظلمانی رخ می‌دهد که محال است نور خورشید به اعمق آن‌ها برسد؛ چون هم عمق زیادی دارند و هم آب‌های غلیظ آن، طبقه روی طبقه سوارند. لذا می‌بینیم که خالق اعظم، ماهی‌هایی را که در این اعماق ظلمانی قرار داده، کور آفریده است؛ چون دیدی در کار نیست و آن‌ها با گوش خود از اطراف باخبر می‌شوند.

۱. التفتنتازی، همان، ص ۳۱۷.

۲. نور، ۴۰.

نکته دیگر اینکه دریاهای اطراف منطقه زندگی پیامبر، مثل خلیج فارس و دریای سرخ، هیچ کدام بحر عمیق و ظلمانی نبوده‌اند و با این حال، قرآن کریم، ۱۴۰۰ سال قبل، ما را از وجود چنین دریاهای و چنین امواج خروشانی خبر داده است. چه کسی این اسرار را برای محمد ﷺ کشف کرده و چه کسی از ابرهای ظلمانی و سیاه این مناطق برای پیامبر ﷺ خبر آورده است؟^۱

۱۱.۳ دریاهای شور و شیرین

﴿مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَان﴾^۲ او دو دریا را به هم آمیخت و میان آن دو فاصله انداخت که به هم نمی‌آمیزند.

﴿وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزاً﴾^۳ و بین آن دو فاصله و مانعی قرار داد.

﴿وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبُ فُراتُ وَهَذَا مِلْحُ أَجَاجُ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا﴾^۴ او است خدایی که دو دریا را به هم آمیخت، یکی شیرین گوارا و دیگری نمکین تلخ و بین آن دو فاصله و مانعی منبع قرار داد. منظور از مَرْجَ، مخلوط شدن بدون حل شدن و امتزاج است. این آیات حکایت از دو دریا دارد که وارد هم دیگر شده، اما مخلوط نشده‌اند، هر دو دریا به هم چسبیده‌اند و در هم پیش روی می‌کنند، اما ممزوج نمی‌شوند؛ 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 برده‌اند که خواص و ترکیبات طبیعی و شیمیایی آبهای خلیج عقبه با آبهای دریای سرخ، متفاوت است و پس از آن معلوم شد که بین این دو

۱. التفتازی، همان، ص ۳۷۵-۳۷۸.

۲. الرحمن: ۱۹-۲۰.

۳. نمل: ۶۱.

۴. فرقان: ۵۳.

دریا، مانعی به عمق هزار متر در سیصد متری سطح دریا وجود دارد. نظیر همین را بین دریای سرخ و بحر محیط نیز یافته‌اند که بین این دو نیز مانع و حاجزی وجود دارد و خواص آن دو نیز با هم متفاوت است.

هم‌چنین هرجا که رودخانه به دریا می‌ریزد، چون آب رودها شیرین و آب دریا شور است، این دو آب با هم مخلوط نمی‌شوند. نهرهایی که از قطر و بحرین به خلیج فارس می‌ریزند، از همین خاصیت برخوردارند. رود نیل نیز آب‌های دریا را شکافت و پیش روی 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 خروشانی برخوردار است و طبیعتاً باید آب‌ها با هم مخلوط شوند، اما وقتی امواج فرو می‌نشینند و دریا به حالت اولیه باز می‌گردد، باز می‌بینیم که آب شور و شیرین از هم جدا هستند.^۱

در ابتدا تصور می‌شد که فقط آب شیرین نهرها و رودخانه‌هایی که به دریا می‌ریزند، با آب شور دریاهای مخلوط نمی‌شود و این امری مشهود در ورودی رودخانه‌ها بود؛ اما اخیراً به کمک تصاویر هوایی از بعضی دریاهای معلوم شد که تکه‌های متفاوتی از آب دریا با رنگ‌های 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.^۲

۱۲.۳. نیروی جاذبه زمین

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾^۳ خداوند کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که به نظر آیند، برآفرانست.

۱. التفتتازی، همان، ص ۳۸۲-۳۸۴.

۲. الحفني، القرآن العظيم، ج ۲، ص ۱۷۲۴.

۳. رعد: ۲.

﴿حَقَّ السَّمَاوَاتِ بَعْيَرْ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًّا أَنْ تَمِيدَ بَكُمْ﴾^۱

آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که انسان‌ها بینند، برافراشته داشت و کوه‌ها را در زمین انداخت، مبادا تعادل آن بر هم خورد، شما را دچار لرزش داشت کند.

هر دو آیه، اشاره غیرمستقیم به وجود ستون‌های نامرئی برای آسمان‌ها دارد زیرا اگر ستونی نبود، قید «ترَوْنَهَا» لغو می‌شد. یکی از آن ستون‌های نادیدنی، نیروی جاذبه است که پس از گذشت قرن‌ها از نزول قرآن، بشر به آن پی برده، و شاید نیروها و ستون‌های دیگری هم باشند که هنوز برای بشر نامعلوم است. برخی احادیث نیز وجود ستون‌های نامرئی برای آسمان‌ها را مورد تأیید قرار داده‌اند؛ مثلاً شخصی از امام رضا^{علیه السلام} پرسید: «منظور از آیه شریفه (وَالسَّمَاءُ ذَاتُ الْجُبُكَ) چیست؟ امام انگشتان دو دست را شبکه‌وار در هم نمودند و فرمودند: «آسمان و زمین این چنین بند یکدیگرند». سؤال شد: «مگر قرآن نگفته: آسمان‌ها بدون ستون برافراشته شده‌اند؟» فرمودند: «سبحان الله! مگر خداوند نفرموده: بدون ستون‌هایی که شما ببینید؟ معلوم می‌شود آنجا ستون‌هایی هست، ولی شما آن‌ها را نمی‌بینید».^۲

۱۳.۳ حرکت زمین

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^۳ وقتی کوه‌ها را بگری آن‌ها را جامد و ساکن پنداری، در حالی که همچون ابرها در جریان‌اند. مطابق این آیه، کوه‌هایی که انسان، آن‌ها را جامد و ساکن تصور می‌کند، بسان ابرهای در آسمان، در سیر و حرکت‌اند. ممکن است به نظر بیاید که این آیه در صدد بیان حرکت زمین است. البته که حرکت کوه‌ها بدون حرکت کره زمین امکان‌پذیر نیست؛ اما ذکر کوه‌ها به جای زمین شاید اشاره‌ایی به حرکت کوه‌ها، مستقل از حرکت کره زمین، باشد.

۱. لقمان: ۱۰.

۲. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۳، ص ۲۲۵.

۳. نمل: ۸۸.

داده‌های تجربی حکایت از این دارد که کوه‌ها هر سال حدود دو سانتیمتر از دل زمین بالاتر می‌آیند و بلندتر می‌شوند، به علاوه یک حرکت افقی هم دارند و سالانه از هم فاصله می‌گیرند. حتی اگر منظور آیه، حرکت زمین باشد نیز اعجاز علمی محسوب می‌شود؛ زیرا حرکت زمین، قرن‌ها پس از اسلام، همراه با جنجال‌های فراوانی توسط دانشمندان اعلام شد.

۱۴.۳. زوجیت عام در تمام اشیا

﴿وَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا رَوْجَيْنَ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^۱؛ از هر چیزی، زوج و جفت آفریدیم.
 ﴿وَ مِنْ كُلِّ الشَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رَوْجَيْنَ اثْنَيْنِ﴾^۲؛ از تمام میوه‌ها، در زمین یک جفت آفریدیم.
 ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُبْيَسُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾^۳؛ پیراسته است خدایی که تمام زوج‌ها را، از روندینی‌های 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 متصاد، زوج گفته می‌شود.^۴ 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 تک‌یاخته یا تک‌سلولی و مسئله بکرازی آنان بود؛ اما مطالعات دانشمندان

۱. ذاریات: ۴۹.

۲. رعد: ۳.

۳. یس: ۳۶.

۴. راغب اصفهانی، مفردات، ذیل ماده زوج.

نشان داد که تکثیر این موجودات از راههای مختلفی انجام می‌گیرد 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 تکسلولی، به نحوی زوجیت وجود دارد.^۱

۱۵.۳. آب منشأ حیات هر موجود زنده
 ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ﴾^۲؛ هر موجودی که دارای حیات است از آب آفریده شده است. امروزه این مطلب که حیات کوچکترین سلول، بدون وجود آب امکان پذیر نیست و بقای حیات هر موجود زنده‌ای، بدون آب غیرممکن است؛ از بدیهیات علم است.

۱۶.۳. کوه‌ها عامل ثبات و استواری زمین
 ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًّا أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾^۳؛ وکوه‌ها را در زمین استوار و پابرجا قرار دادیم، مباد که مردم را برلزاند.
 در نه جای قرآن از کوه‌ها با عنوان «رواسی» یاد شده است. هم‌چنین از کوه‌ها به «اوتد» (جمع وتد، به معنای میخ) تعبیر شده است.^۴
 به نظر می‌رسد کوه‌ها، از یک سو مثل میخ در اعمق زمین فرو رفته و مانع از هم پاشیدگی آن می‌شوند و از سوی دیگر، تعادل حرکتی زمین را هم‌چون بالهای یک هوایپما حفظ می‌کنند.^۵

از آثار حیاتی کوه‌ها این است که هوای اطراف جو زمین را همراه با حرکت زمین به حرکت در آورده، از اصطکاک مهیب زمین با جو^۶ که حاصل

۱. ر.ک: محمدعلی رضایی اصفهانی، اشارات علمی/اعجاز آمیز قرآن، ص ۹۹-۱۱۰.

۲. انبیا: ۳۰.

۳. همان: ۳۱.

۴. نبأ: ۷.

۵. مثلاً ریشه قله اورست که همچون میخ به اعمق زمین فرو رفت، ۱۲۵ کیلومتر برآورد شده است. یحیی هارون، اعجاز قرآن، ص ۳۵.

حرکت بسیار سریع وضعی و انتقالی زمین است، جلوگیری کنند،^۱ و اگر این اتفاق نمی‌افتد، زمین در یک لحظه ذوب می‌شد.

تعییر کوه به میخ، این نکته را به ذهن می‌رساند که زمین به واسطه کوهها در آسمان (جو زمین) میخکوب شده است و جدای از آن حرکت نمی‌کند.^۲

۱۷.۳ پوشش هواپی، محافظه زمین

﴿وَجَعْلَنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُون﴾^۳ ما آسمان را سقفی محفوظ قرار دادیم، اما مردم از نشانه‌هایی که در آسمان است روی گردان اند.

جو زمین با ضخامتی ۳۵۰ کیلومتری، مرکب از گازهای نیتروژن، اکسیژن، دی‌اکسیدکربن و... چون سپری آسیب‌ناپذیر برای زمین عمل می‌کند. از جمله کارهای این سپر عظیم که تا کنون کشف شده، عبارت است از:

- جلوگیری از برخورد شهاب سنگ‌های عظیمی که در آسمان رها شده‌اند با زمین، چراکه بیشتر این شهاب سنگ‌ها پس از برخورد با جو زمین ذوب و نابود می‌شوند؛

- حفاظت از زمین و اهل آن در مقابل پرتوهای مضر کیهانی به واسطه لایه ازن؛^۴

- صافی کردن تشعشعات خورشیدی، ممانعت از نفوذ اشعه‌های کشنده و عبور دادن اشعه‌های مفید، مثل نور قابل مشاهده و فرکانس بسیار محدود اشعه فرابینفس، برای انجام عمل فتوستترز در گیاهان؛

- حفاظت زمین از دمای زیر ۲۷۰ درجه سانتیگراد بیرون جو^۵

۱. سرعت حرکت انتقالی زمین، ۱۰۸۰۰۰ هزار کیلومتر و سرعت حرکت وضعی آن، حدود ۱۶۷۰ کیلومتر در ساعت برآورد شده است. (همان).

۲. ر.ک: کوهها میخ‌های قرآن‌اند، www.askquran.ir

۳. آنبا: ۳۲

۴. علی نصیری، معرفت قرآنی، ج. ۳، ص. ۶۲۶-۶۲۷.

۵. هارون یحیی، اعجاز قرآن، ص. ۳۱۳ معجزه علمی قرآن در مورد جو زمین، www.islam-pdf.persiangig.com1388/10/20

۱۸.۳ تنظیم دقیق اندازه‌ها و ایجاد تعادل مطلق در جهان خلقت
 ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَنَافُتٍ فَارْجُعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ شَمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّشِينَ يَنْتَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِنًا وَ هُوَ حَسِيرٌ﴾^۱
 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 می‌بینی؟ سپس دوباره نگاه کن، خواهی دید که چشمت در حسرت دیدن یک اختلال خواهد ماند.

﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ الْسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾^۲
 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 اندازه‌ای 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 پیردازد، چیزی که خلاف مقتضای حکمت باشد در آن نمی‌یابد؛ زیرا اختلال و فطوري در آن نیست و این امر در طول زمان باقی خواهد بود. هرچه انسان در علوم پیشرفت کند و به یافته‌های جدیدی در مورد خلقت آسمان‌ها و آن‌چه در آنهاست 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 تنظیم فرود خواهد آورد. اندازه‌های هر کدام از اجزای همین عالم مادی، به دست پروردگار عالم چنان دقیق معین شده که اگر ذره‌ای کم و زیاد شود، سبب اختلال در نظام هستی و کائنات می‌گردد.

در آسمان‌ها، میلیون‌ها کهکشان و میلیاردها ستاره با سرعت سرسام‌آوری در سیر و حرکت‌اند و بدون تصادمی که موجب تخریب عالم شود، در مسیر تعیین شده می‌چرخند یا ادامه مسیر می‌دهند؛ مثلاً:

۱. ملک: ۴-۳.

۲. فرقان: ۲.

۳. ر.ک: محمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۱۹، ص ۳۵۰-۳۵۱.

- کره زمین با سرعت ۱۶۷۰ کیلومتر در ساعت به دور خود و همزمان با سرعت ۱۰۸۰۰۰ کیلومتر به دور خورشید می‌گردد؛
- خورشید در طول یک ساعت، ۷۲۰۰۰ کیلومتر و روزانه ۱۷۰۰۰۰۰ 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 ۷۲۰۰۰ کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند و همزمان در حرکتی دیگر، سالانه ۵۰۰۰۰۰۰ کیلومتر از مکان سال قبل فاصله می‌گیرد؛
- کهکشان راه شیری با دو میلیارد ستاره، با سرعت ۹۵۰۰۰ هزار کیلومتر، در حال حرکت است.

حرکت در چنین سیستم معلقی، 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 بیفتاد، منجر به نابودی عالم خواهد شد.

پل دیویس،^۱ فیزیکدان معروف انگلیسی، معتقد است که اگر سرعت انفجار عظیمی که به خلق‌ت عالم متنه 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.^۲

هم‌چنین طبق یافته‌های دانشمندان:

1. P. Davies.

2. ر.ک. هارون یحیی، اعجاز قرآن در پرتو ساینس و تکنولوژی معاصر، ص ۱۴

- اگر فاصله زمین و خورشید اندکی کمتر بود، هر آن‌چه روی زمین است، می‌سوزت و اگر اندکی بیشتر بود، زمین بسیار سرد و یخ‌بندان می‌شد؛
- اگر پوسته زمین قدری نازک‌تر بود، آتش‌فشنان‌ها آرام و قرار را از انسان می‌گرفتند؛
- اگر سرعت حرکت زمین به دور خود، قدری کمتر می‌بود، تفاوت حرارت شب و روز زیادتر می‌شد و اگر قدری بیشتر بود، سرعت زیاد بادها زندگی را ناممکن می‌ساخت؛
- اگر زاویه خمیدگی زمین از ۲۳ درجه کمتر یا زیادتر می‌شد، درجه حرارت هوا در تابستان و سردی هوا در زمستان غیرقابل تحمل می‌گشت؛
- اگر خورشید قدری کوچک‌تر می‌بود، زمین یخ می‌زد و اگر قدری بزرگ‌تر بود، زمین می‌سوزت؛
- اگر فاصله ماہ از زمین کمتر از این می‌شد، جاذبه زمین آن را به سوی خود می‌کشید و آن را پایین می‌انداخت و اگر این فاصله بیشتر بود، ماه از زمین جدا و در آسمان سرگردان و نابود می‌شد؛
- اگر فاصله کتوئی ماہ و زمین اندکی کم و زیاد می‌شد، جزر و مدهای شدید دریاهای و اقیانوس‌ها، بیشتر زمین‌های پست و مسکونی را به زیر آب فرو می‌برد؛
- و اگر انحراف فعلی مسیر حرکت زمین از $\frac{2}{8}$ میلی‌متر (مسیر بیضی شکل) به سه میلی‌متر می‌رسید، همه چیز می‌سوزت و تباہ می‌شد و اگر این انحراف به $\frac{2}{5}$ تقلیل می‌یافت، همه جا یخ می‌زد.^۱
- زمین شناسان آمریکایی، فرانک پرس^۲ و ریموند سیور،^۳ با بررسی ویژگی‌های سیاره‌ای که ما در آن زندگی می‌کنیم، چنین نوشتند:

۱. همان، ص ۱۴ - ۲۴.

2. Frank Press.

3. Raymond Siever.

اندازه زمین دقیقاً مناسب است؛ نه به اندازه‌ای کوچک است که اتمسفرش را از دست بدهد – چون در آن صورت گرانش آن به اندازه‌ای کم می‌شد که نمی‌توانست مانع از فرار گازها به فضا شود – و نه به اندازه‌ای بزرگ است که گرانشش، بیش از حد اتمسفر که شامل گازهای مضر نیز هست را در خود نگه دارد.

شكل زمین نیز به گونه‌ای آفریده شده است که در توزیع گرمابی نقش دارد. تفاوت دما بین دو قطب و خط استوا، تقریباً ۱۰۰ درجه سانتی گراد است. اگر چنین تفاوتی در یک کره هموار رخ می‌داد، طوفان‌هایی با سرعت بیش از ۱۰۰۰ کیلومتر در سرتاسر زمین، خرابی به وجود می‌آوردند؛ اما زمین دارای موانعی از قبیل سلسله کوه‌ها و اقیانوس‌های است که مسیر چنین جریان‌های احتمالی و قوی را تغییر می‌دهند.

این موانع از شرق تا غرب وجود دارند، رشته کوه‌های هیمالیا که از چین شروع می‌شود، کوه‌های تاروس در آناتولی و آلپ در اروپای غربی، اقیانوس اطلس در غرب و اقیانوس آرام در شرق. وقتی آب اقیانوس‌ها، نوسانات دما را به روش تدریجی و کنترل شده، متعادل می‌کنند، گرمای اضافه تولیدشده در اطراف خط استوا به سمت شمال و جنوب تعديل می‌شود.^۱

گرانش، یکی از مهم‌ترین نیروهایی است که باعث نظم و ترتیب جهان می‌شود. براساس اکتشافات نیوتن، این نیرو نه تنها دلیل افتادن سیب‌ها بر زمین است، بلکه ستاره‌ها را نیز در مدارشان نگه می‌دارد. این‌شیوه نیز یک چشم‌انداز جدید و عمیق به این پدیده پیدا کرد و مدعی شد که این نیرو منجر به متلاشی شدن ستاره‌های عظیم الجثه و تبدیل آن‌ها به سیاه‌چاله‌ها شده است.

۱. هارون یحیی، دنیای شگفت‌انگیز اطراف ما، صص ۶۸-۷۲.

نیروی گرانش، سرعت انبساط جهان را نیز کترول می‌کند. اگر نیروی گرانش ضعیف‌تر بود، زمین از جاذبه گرانشی خورشید می‌گریخت و به فضا رانده می‌شد و اگر این نیرو کمی قوی‌تر بود، ما در خورشید فرو می‌رفتیم و نابود می‌شدیم.^۱

سیاره مشتری به همراه گرانش قوی‌اش، نقش سپر محافظ را برای زمین ایفا می‌کند و زندگی روی زمین را امکان‌پذیر می‌سازد. این سیاره با جرم عظیم و میدان مغناطیسی قوی‌اش، مانند یک کشتی مین‌روب کیهانی، عمل می‌کند. به کمک سیاره مشتری، زمین از برخورد با شهاب‌ها و ستاره‌های دنباله‌دار در امان می‌ماند.

آخرین اکتشافات در رشتۀ ستاره‌شناسی نشان می‌دهد که وجود سیاره‌ها در منظومه شمسی، برای امنیت و مدار زمین حیاتی است. بزرگ‌ترین سیاره منظومه، یعنی سیاره مشتری، نمونه خوبی است. این سیاره با موقعیت خاصی که در منظومه دارد، در حفظ توازن زمین، نقش مهمی بازی می‌کند. محاسبات اخیر فیزیک نجومی، نشان می‌دهد که مدار فعلی سیاره مشتری تا حدودی مسئول انسجام مدار سایر سیاره‌ها در منظومه شمسی است.^۲

۱۹.۳ تنظیم دقیق ریزترین اجزای تشکیل دهنده عالم

تمام موجودات، از عنصری اصلی به نام اتم تشکیل شده‌اند و پروتون، نوترون و الکترون به عنوان اجزای اتم، به دور هسته آن، با سرعت بالا می‌چرخند؛ تعداد پروتون‌ها، تعیین‌کننده نوع اتم است مثلاً اتمی که فقط یک پروتون دارد هیدروژن، اتم دارای دو پروتون، هلیوم و اتم دارای ۲۶ پروتون آهن نامیده می‌شود.

۱. همان، صص ۳۴ و ۳۶.

۲. همان، ص ۶۰.

پروتون موجود در هسته‌های اتم دارای بار الکتریکی مثبت است در حالی که الکترون‌هایی که به دور آن می‌چرخند، بار منفی دارند، بار الکتریکی مخالف، یک نیروی جاذبه بین پروتون‌ها و الکترون‌ها به وجود می‌آورد و الکترون‌ها را در مدارشان در اطراف هسته، نگه می‌دارد. این نیروی نگه دارنده نیروی «الکترومغناطیسی» نامیده می‌شود.

اگر نیروی الکترومغناطیسی، کمی ضعیفتر یا قوی‌تر بود، اتم‌ها نمی‌توانستند با هم ترکیب شوند یا در کنار هم بمانند. در نتیجه، مولکول‌های ضروری برای زندگی هرگز تشکیل نمی‌شدند.

جرم پروتون‌ها و الکترون‌های ذرات اصلی اتم، بسیار متفاوت است. اما بار الکتریکی آن‌ها به طرز معجزه‌آسایی به صورت مساوی خلق شده است. این هماهنگی شگفت‌انگیز برای حفظ توازن جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم بسیار مهم است.

جورج گرین استین، در کتاب زیست جهان چنین می‌گوید:

اگر دو بار الکتریکی فقط به اندازه یک درصد یکی‌لیون متفاوت بودند، اجسام کوچک مانند سنگ‌ها، انسان‌ها و غیره از هم جدا می‌شدند. اما برای وجود ساختارهای بزرگ‌تر مانند زمین و خورشید، توازن بیشتری از یک در یکی‌لیون ضروری است.

مجموعه تعداد پروتون‌ها و الکترون‌ها 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.^۱

اگر مقدار تراکم، سیالیت و فشار جو حتی به اندازه ناچیزی متفاوت بود، تنفس به اندازه کشیدن عسل با سرنگ سخت می‌شد؛^۲ و اگر...

۱. هارون یحیی، همان، ص ۳۷-۴۸

۲. همان، ص ۸۰

قرآن در یک جمله کلی و در یک تحدي آشکار، قرن‌ها پیش پرده از این نظام دقیق و تعادل مطلق برداشته و ادعا کرده که هر چه تلاش برای یافتن ناقص این نظم، بیشتر گردد؛ نامیدی 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».^۱

آن‌چه 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 ﷺ هم از آن خبر نداشته است؛ در نتیجه بر خلاف پندار مدعیان تاریخ‌مندی، قرآن حتی در علوم تجربی و طبیعی هم متأثر از فرهنگ زمان نبوده و سخنی فراتر از آن آورده است.

متأسفانه مدعیان تاریخ‌مندی در مواجهه با اعجاز علمی قرآن به سادگی از آن عبور می‌کنند و معتقد‌نند 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: ﴿سَنْرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^۲؛ نشانه‌های خود را در آفاق مختلف و در درون جانشان به

۱. فرقان: ۲

۲. فصلت: ۵۳

آن‌ها می‌نمایانیم تا حقانیت خدا برای آنان روشن گردد، آیا همین که پروردگار بر فراز هر چیزی مشهود است، برای اثبات ریانیت او کفایت نمی‌کند؟

لازم به ذکر است که نظیر همین اعجاز علمی، در سخنان علمی معصومین علیهم السلام، مخصوصاً در خطبه‌ها و سخنان حضرت علیهم السلام هم یافت می‌شود و مدعیان تاریخمندی برای توجیه نظر خود باید تمام این بیانات را که در صورت جمع آوری، دائرة المعارف عظیم خواهد بود، رد کرده و منکر شوند و آیا چنین کاری ممکن یا معقول و منطقی است!؟

گفتار سوم: شباهت تناسب لحن گفتاری قرآن با زمان نزول

۱. تأثیرگذاری فرهنگ زمانه بر قرآن

از مهم‌ترین ادله‌ای که قائلین به تاریخ‌مندی قرآن به وفور به آن تمسک کرده‌اند، مسئله شرطی‌های کاذب‌المقدم یا شرطی‌های خلاف واقع است؛ شرطی‌های کاذب‌المقدم 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، طبعاً انتظار وقوع آن در آینده هم نمی‌رود.

مثلاً وقتی شخصی که در قرن پانزده قمری زندگی می‌کند بگوید: اگر من اوائل قرن پنجم زندگی می‌کردم ابن‌سینا را می‌دیدم، روشن است که چون او در قرن پنجم به دنیا نیامده، ابن‌سینا 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 می‌شود که چه بسا بتواند منشأ آثار باشد.

هدف از تمسک عده‌ای به این گونه جملات شرطی، اثبات این مطلب است که قرآن می‌توانست به گونه‌ای دیگر باشد؛ کوچک‌تر یا فربه‌تر، و نیز آموزه‌هایش بیشتر یا کمتر از قرآن موجود باشد یا زبانش، ادبیاتش، کلماتش، جملاتش و... به گونه‌ای دیگر باشند. نتیجه نهایی این بحث، آن است که امثال این امور از ذاتیات دین نیستند و می‌توانند مشمول مرور زمان شده، کنار زده شوند یا احياناً تغییر کنند و از مرحله حجیت و عمل حذف گردند. گزاره‌های شرطی که به آن استدلال شده است، یکسان نیستند. در بعضی اصلاً 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 کاذب‌المقدم، صادق است - چون صدق جمله شرطیه متصله به

وجود تلازم بین طرفین است، نه به صدق طرفین - ولی بر فرض وقوع، ضرری به قرآن و دوام و ثبات پیام‌های آن نمی‌رساند.

از جمله گزاره‌های شرطی که برخی آن را مطرح کرده‌اند این است که اگر قرآن در جامعه آن روز نازل نشده بود و مثلاً در فضای مدرن امروزی نازل می‌شد، سخنی از دختران زنده به گور شده، چارپایان و حیوانات مألوف آن زمان، داستان ابوالهباب و همسرش و کوچ تابستانی و زمستانی قوم عرب به میان نمی‌آمد؛ یا اگر بر قوم غیرعرب نازل می‌شد زبانش غیرعربی می‌بود و...^۱. برای پاسخ به این دیدگاه، به موارد زیر اشاره می‌شود:

۱. رعایت زبان قوم، نشانه کمال

اینکه زبان قرآن عربی است و قرآن از کلمات و اصطلاحات و عبارات زبان عربی استفاده کرده، و به‌طور کلی، هر پیامبری به زبان قوم خودش سخن می‌گفته 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، بی‌معنا و غیرعقائده نه است. اگر قرآن در جامعه فارسی‌زبان یا انگلیسی‌زبان نازل می‌شد، عقایبی این بود که به زبان فارسی یا انگلیسی نازل شود؛ لکن این شرطی‌های خلاف واقع، نه مشکلی برای قرآن ایجاد می‌کند و نه باعث نقص بودن ماهیت عربی آن می‌شود؛ زیرا هر پیامبری به زبان قوم معاصر خود فرستاده شده است.

برخی اشکال کرده‌اند: «نه فقط زبان اسلام، که فرهنگ آن هم عربی است؛ لذا فرهنگ اسلام هم عرضی است.»^۲ باید توجه داشت که زبان عربی

۱. ر.ک: عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۶۲-۵۶ و ابوزید، متن بودن قرآن، ماهنامه آفتاب، شماره ۳.

۲. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۵۵.

غیر از فرهنگ و آداب عربی است. زبان عربی، مثل هر زبان دیگری، می‌تواند قالب هرگونه فرهنگ و معنایی باشد که ابزار انتقال آن قرار می‌گیرد؛ 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 میین»^۱ به معنای آشکارکننده حق از باطل و واقعیت از خرافه و نیز عربی خالی از هر گونه اعوجاج و ناراستی خوانده است.^۲

در آیه ۳۷ سوره رعد نیز آمده است:

﴿وَكَذِلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْواءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلَيٍّ وَلَا وَاقِعٍ﴾؛ و ما این چنین قرآن را حکم عربی قرار دادیم و در صورتی که از خواسته‌های مردم پیروی کنی، خداوند دست حمایت و نگهداری اش را از تو برمی‌دارد. این آیه پس از آنکه قرآن را «حکم عربی» می‌خواند، آن را در تضاد با بخشی از فرهنگ عربی که برخاسته از هوای نفسانی مردم است، معرفی کرده و نسبت به تبعیت از خواسته‌های 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 می‌زند. «حکم» به معنای افسار و لگامی است که مركب را از سرکشی باز می‌دارد.^۳ آیات محکم در مقابل آیات متشابه، به معنای آیاتی است که دارای سخن قاطع است و از تفسیر به رأی باز می‌دارد و از استحکام و ماندگاری برخوردار است و تاریخ‌مند نیست. اگر قرآن حکم عربی است، به این معناست که سخنی قاطع به زبان عربی بیان کرده که فصل الخطاب است و از هوای مردم منع می‌کند. قرآن کریم پیامبرش را دهها بار و به شدت از پیروی خواشش‌های نفسانی مردم زمانه‌اش بر حذر داشته است.

۱. نحل: ۱۰۳ و شرعا: ۱۹۵.

۲. زمز: ۲۸.

۳. راغب اصفهانی، مفردات، ص ۲۴۸ و مصطفوی، التحقیق لکلمات القرآن الکریم، ج ۲، ص ۲۶۵.

۲.۱. تغییر ماهیت معنایی الفاظ توسط قرآن

به نظر ایزوتسو،^۱ اسلام‌شناس شهیر ژاپنی (۱۹۱۴–۱۹۹۳)، هیچ‌یک از اصطلاحات کلیدی جهان‌بینی 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، شگفت‌انگیز و ناآشنا و بنابراین غیرقابل قبول می‌نمود؛ ولی خود کلمات و الفاظ منفرد، این‌گونه 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 جهان‌بینی اعراب را دچار تحول نمود. مفاهیمی چون الله، فرشتگان، شیاطین، جنیان همه در فرهنگ جاهلی وجود داشت؛ اما وقتی جهان‌بینی جدید، اسلامی شد، وضع و وظیفه آنان در طرح کلی اسلام، به‌طور 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 می‌شدند، با استقرار نظام خدام‌کری، از اینکه مورد پرستش باشند کنار نهاده شدند و در کنار سایر موجودات، بنده‌ای از بندگان خدا به حساب آمدند.^۲

جایگاه جنیان بیشتر در معرض تغییر قرار گرفت؛ به نحوی که آنان هم درست مثل انسان، آفریده‌ای مطرح شدند که برای عبادت خدا، آفریده شده‌اند.^۳

1. Toshihiko Izutsu.

2. نساء: ۱۷۱-۱۷۲.

3. ذاريات: ۵۶.

باید توجه داشت که معنای اساسی کلمات تغییری پیدا نکرد؛ بلکه آن‌چه تغییر کرد، نقشه کلی و نظام عمومی بود. در نظام جدید، هر یک در وضع تازه‌ای قرار گرفتند. همین‌گونه است تغییر در کلماتی که نماینده ارزش‌های اخلاقی و دینی هستند.^۱

از نگاه ایزوتسو یک کلمه منفرد، معنای واحدی دارد، اما هرگاه در نظام معنایی و جهان‌بینی خاصی استعمال شود، ارزش معناشناختی خاصی می‌یابد. به عبارت دیگر، این الفاظ و قالب‌های معنایی است که در نظام‌ها و جهان‌بینی‌های خاص فانی می‌شود، نه اینکه یک جهان‌بینی هنگام انتقال با زبان‌های مختلف، به ناچار متأثر از قالب‌های زبانی و لفظی آن زبان‌ها شود و بالاجبار فرهنگ دیگری را در دل خود جای دهد.

علت اساسی تحولات عظیمی که با نزول قرآن در جامعه جاهلی اعراب، پدید آمد نیز همین است. پیروزی اسلام، قدرت تزلزل‌ناپذیر قرآن را به عنوان یک کتاب مقدس دینی، ثبتیت کرد و اثر مستقیم زبان‌شناختی 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.^۲

۲. طرح موضوعات ملموس برای اعراب

برخی چنین اشکال کرده‌اند که قرآن مطابق با حقایق عینی آن روز، از شتر و چهارپایان و نیز استفاده از پشم و پوست و کُرک آن‌ها صحبت کرده؛^۳ اما سخنی از وسایل نقلیه امروزی، وسایل الکترونیک و تولیدات مصنوعی از فراورده‌های نفتی به میان نیاورده است.

۱. ایزوتسو، خدا و انسان در قرآن، ص ۶-۱۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۴۳ و ۲۶.

۳. نحل: ۸۰

در پاسخ باید گفت این امور اختصاصی به فرهنگ آن روز ندارد و هنوز هم مورد استفاده بسیاری از مردم است. بر فرض روزی بباید که دیگر کسی از چهارپایان و... استفاده نکند، باز هم نمی‌توان اشکالی به قرآن وارد کرد؛ زیرا قرآن در کنار ذکر نعمت‌های خاص، در بیانی کلی به همه نعمت‌های الهی در همه زمان‌ها اشاره کرده است؛ مثلاً در سوره نحل، بعد از چهار آیه در توصیف چهارپایان و فواید آن، آمده است: (وَيَحْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُون)^۱ این عبارت هم اخبار از غیب است به این معنا که آیندگان از نعمت‌هایی 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 می‌کند، شامل می‌شود. این آیه همیشه زنده است و حتی به انسان مدرن هم این نکته را گوشزد می‌کند که خداوند برای آیندگان نعمت‌هایی خواهد آفرید که او نمی‌داند. تذکر نعمتهايی که ملموس و در دسترس مخاطب است، در کنار اشاره کلی به غیر آن، ضرری به کمال قرآن نمی‌رساند و به معنای تأثیرپذیری پیام قرآن از فرهنگ زمانه نیست. کسی هم از یک کتاب هدایت انتظار ندارد که همه نعمت‌ها را تا روز قیامت متذکر شود.

۳. ذکر اسمی خاصی چون ابولهب، لات، عزی و...

اینکه اگر ابولهب یا لات و عزی نبودند یا اگر جنگ حنین در منطقه دیگری واقع می‌شد، کلمه ابولهب، لات، عزی و حنین در قرآن نمی‌آمد، مورد قبول است، اما این مسئله مشکلی ایجاد نمی‌کند. از این شرطی‌های کاذب‌المقدم می‌توان صدها مثال آورد که هیچ‌کدام برای قرآن نقص محسوب نمی‌شود. بسیاری از این امور، در صورت وقوع، ضرری به پیام‌های کلی اسلام نمی‌زنند؛ چون این امور ظرف بیان پیام الهی‌اند، نه سبب و علت. اگر ظرف

زمانی و مکانی پیامبر ﷺ و نزول قرآن تغییر می‌کرد، باز همین پیامها و همین احکام با تمام جزئیات در ظرف دیگری بیان می‌شد؛ یعنی ظرف تغییر می‌کرد نه مظروف.

قرآن بسان آب گوارایی است برای سیراب کردن جان‌های تشنه و فطرت‌های 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 پیامها را با حفظ جزئیات در قالب‌های دیگر بیان نماید.

از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «لَوْ أَنَّ الْأَيَّةَ إِذَا نُرَكِّتُ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أُولَئِنَّكُمْ مَاتَتِ الْأُلْيَا لَمَّا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوْلَاهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ».^۱ اگر با مرگ قومی که آیه‌ای در شأن او نازل شده آیه هم بمیرد، دیگر چیزی از قرآن باقی نمی‌ماند؛ ولی قرآن مadam که آسمان‌ها و زمین پابرجاست، هم‌چون روز اولش زنده و باقی خواهد بود. بنابراین در تبیین گزاره‌ای ادعا شده می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱.۳. 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 می‌بینیم که اسمی از ابوسفیان، عایشه، ابوجهل و... نمی‌آورد، 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 می‌افتد.

۲.۳. قرآن امری متقدم بر حوادث

اینکه قرآن به زبان عربی است یا بعضی از آیات آن، با فرهنگ عربی تناسب

۱. محمدرضا حکیمی، *الحیاة*، ج ۲، ص ۱۴۹.

دارد، ملازمه‌ای با تاریخمندی قرآن و تأثیر آن از فرهنگ زمانه ندارد؛ زیرا اگر قرآن را امری موجود در لوح محفوظ و کتاب مکنون الهی بدانیم که پس از طی مراحلی، از حقیقت محمدیه بر وجود مادی پیامبر نازل شده، در آن صورت، قرآن، ناظر به مخاطبان عرب و فرهنگ آنان خواهدبود، 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 چینش 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؛ همان‌گونه که به واسطه درخت با موسی تکلم می‌کرد، با هر واسطه که می‌خواست، با پیامبر اسلام نیز سخن می‌گفت. سخن گفتن خدا و شنیدن صدای او، هیچ ملازمه‌ای با چشم و گوش و زبان مادی ندارد؛ همان‌گونه که در روایا بسیاری از امور را می‌بینیم و می‌شنویم بدون اینکه صدا و چشم و گوش مادی دخالتی داشته باشند.

۳.۳ بی‌سرانجامی اعتماد به گزاره‌های شرطی

استناد و اعتماد به همه گزاره‌های شرطی، اعم از صادق و کاذب، چیزی از قرآن باقی نمی‌گذارد؛ زیرا انتها و نقطه پایانی برای آن متصور نیست. همه چیز را می‌توان به نحوی مرتبط با زمان و مکان دانست. بر همین اساس شاهد هستیم که برخی مدعیان تاریخمندی می‌گویند: «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^{علیهم السلام}، تصادفی‌اند و لذا همه، اجزاء اسلام تاریخی‌اند؛ نه اجزای اسلام عقیدتی، و ایمان به اسلام عقیدتی تعلق می‌گیرد، نه اسلام تاریخی».۱

۱. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۷۵.

این درست مثل این است که شخصی ادعا کند اگر پیامبران پیشین نبودند، خبری از داستان‌های آن‌ها که حجم عظیمی از قرآن را تشکیل می‌دهد، نبود؛ اگر انسان‌ها قدرت گفتاری و کلامی نداشتند، واجباتِ مشتمل بر گفتار، مثل نماز بر آنان تکلیف نمی‌شد؛ اگر کعبه، عرفات، مشعر، منا و مسعی و... موجود نبود، حج و عمره تشریع نمی‌شد؛ اگر شخص پیامبر ﷺ و جبرئیل امین نبودند، اصلاً چنین وحی‌ای با این مشخصات صورت نمی‌گرفت و... . زیرا در همه‌این موارد، طبق مرام قائلین تاریخ‌مندی قرآن، می‌توان 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 می‌زند^۱ و دیگری، مولوی را پیامبر و مثنوی را همدیف قرآن^۲ معرفی می‌کند.

علاوه بر اشکالات فوق، توجه به چند نکته، راه تمسمک به شرطی‌های کاذب را سد می‌کند:

الف) در عالم ممکنات هیچ امری تا واجب بالغیر نباشد، به صحنه وجود نمی‌آید و تا ممتنع بالغیر نباشد، در عدم نمی‌ماند. و چون عالم، عالم علل و معالیل و عالم اسباب و مسیبات است، تغییر در یک حلقه از این علل یا معلولات، تغییر در کل جهان را به دنبال دارد. در نتیجه، فرض شرطی کاذب‌المقدم به معنای فرض جهانی کاملاً متفاوت با جهان فعلی است و روشن است که نمی‌توان پیش‌بینی کرد که جهان دیگر چگونه می‌بود. بر فرض اثبات‌پذیری، چنین تلازمی سودمند نیست؛ زیرا صرفاً یک فرض

۱. ر.ک. محمد مجتبه شبستری، روش‌نگران دین‌دار، آری، روش‌نگران دینی، نه، هفته‌نامه شهر وند امروز، شماره ۴۸.

۲. ر.ک. عبدالکریم سروش، پیامبر عشق، فصلنامه مدرسه، ش. ۶.

ذهنی است که هیچ پیامد عینی ندارد. چنین شرطیه‌ای هرگز به وقوع نپیوسته و نخواهد پیوست.^۱

کسی که مدعی است: «اگر من دو قرن پیش به دنیا آمده بودم شرایط فعلی را درک نمی‌کردم،» غافل است از اینکه اگر دو قرن پیش متولد می‌شد، 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 پیشینه‌ای خاص، از سلسله علل و معلولات خاص، متولد شده و زندگی می‌کند که برداشتن یکی از حلقات، تمام سلسله را به هم می‌ریزد.

اگر پیامبر ﷺ در آن دوران خاص یا در سرزمینی غیر از حجاز متولد می‌شد، دیگر این پیامبر نبود و هیچ کس نمی‌داند چه می‌شد. زیرا جابجایی یکی از مهره‌های عالم، مساوی با درهم ریختن کل جهان و ایجاد جهانی جدید و ناشناخته است.

ب) به اعتقاد صحیح، آن‌چه واقع شده نه تنها ضروری‌الوقوع است، بلکه بهترین هم هست. مفاد قاعده «نظام احسن» که از زمان شیخ مفید ﷺ تاکنون 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 می‌رساند. 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 غیرخدا صادق است، اما درباره ذات خداوند صدق نمی‌کند.

ناگفته نماند که حوادث تکوینی عالم نیز توسط خداوند چیده می‌شوند؛ بنابراین کارگزار و گرداننده عالم تکوین و تشریع، خود اوست؛ حتی حوادث

۲۳ سال پیامبری حضرت محمد ﷺ را هم خود او با همین چینش مرتب نموده تا زمینه نزول دین خاتم فراهم آید. با این استدلال، استحاله وقوعی شرطی کاذب‌المقدم و مرجوح بودن هر فرضی غیر از آن‌چه واقع شده است، معلوم می‌شود.

۴. تاریخ‌مندی پاداش‌های اخروی در قرآن

برخی ادعا کرده‌اند 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 حورالعين و زنان درشت‌چشم در قرآن به خاطر نزول آن در سرزمین عرب بوده است و اگر قرآن در زاپن نازل می‌شد، وعده زنان ریز‌چشم می‌داد.^۱

یا اینکه گفته‌اند «سخن از حوریان سیه‌چشم و سکونت آن‌ها در خیمه‌ها، باغ‌هایی که چشم‌هاران لاپای آن جاری است، ذکر میوه‌های گرم‌سیری منطقه حجاز و... متأثر از فرهنگ اعراب حجاز و علاقه آن‌ها به این امور است.»^۲ پاسخ به این شبهه با بیان نکات زیر، روشن می‌شود:

۱.۴ عدم ملازمه این بحث با تاریخ‌مندی قرآن

امور مذکور در نظر کسانی که مخاطب مستقیم این آیات بوده‌اند، دارای اهمیت بوده و علاقه و اشتیاهی زیادی به آن داشته‌اند؛ چنانکه هر سرزمینی برای خود، غذاها و نوشیدنی‌ها و پوشیدنی‌های خاصی دارد که مطابق ذوق و سلیقه همان سرزمین است. قرآن در واقع می‌خواهد به انسان بفهماند که در بهشت، برای هر قومی، آن‌چه بخواهد و ذوق و سلیقه‌اش بپسندد، فراهم است؛ نه آنکه نعمت‌ها برای همه یکنواخت و مشابه باشد.^۳

۱. مصطفی ملکیان، عقلانیت، دین، نوادرانشی، ص ۶۲-۶۳ و مشتاقی و مهجوری، ص ۴۰۱.

۲. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۵۵-۵۶.

۳. صدرالمتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۴۷.

اینکه قرآن در ذکر نعمت‌های الهی، چه در دنیا و چه در بهشت، بیشتر چیزهایی را نام برده که مورد استفاده یا علاقه اعراب بوده، خسن یک خطاب شفاهی است که هنگام ورود به جزئیات مسائل، به اموری بپردازد که برای مخاطبان مستقیم، ملموس باشد و این غیر از سخن گفتن به مذاق قوم است که چه بسا در آن، خطأ و اشتباه رسوخ یافته باشد.

۲.۴. وجود پاداش‌های عام در قرآن

قرآن پیام‌های کلی و مهمی نیز دارد که هیچ ارتباطی به زمان، مکان یا انسان‌های خاص ندارد. مثلاً درباره نعمت‌های بهشتی فرموده است:

- هر آن‌چه انسان به آن اشتها پیدا کند، یا چشمانش از دیدن آن لذت ببرد، برایش فراهم خواهد شد: ﴿وَفِيهَا مَا تَشَهَّدُ إِلَّا نَفْسُهُ وَتَنَذُّلُ الْأَعْيُنُ وَأَتُّهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۱

- هر آن‌چه انسان اراده کند یا درخواست دهد تا ابد برای او آماده است: ﴿إِلَّهُمْ مَا يَشَاؤْنَ فِيهَا﴾^۲; ﴿وَلَهُمْ مَا يَشَاؤْنَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾^۳; ﴿إِلَّهُمْ مَا يَشَاؤْنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾^۴; ﴿إِلَّهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَلَهُمْ مَا يَدَعُونَ﴾^۵; ﴿لَكُمْ فِيهَا مَا شَتَّهِي أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَعُونَ﴾^۶; ﴿وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ﴾^۷

- انواع میوه‌ها در اختیار انسانهاست: ﴿وَأَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرات﴾^۸

۱. زخرف: ۷۱.

۲. نحل: ۳۱ و فرقان: ۱۶.

۳. ق: ۳۵.

۴. سوری: ۲۲.

۵. یس: ۵۷.

۶. فصلت: ۳۱.

۷. انبیاء: ۱۰۲.

۸. محمد: ۱۵.

﴿يَنْدِعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ﴾؛^۱ ﴿وَفَوَاكِهَةٌ مِمَّا يَسْتَهُونَ﴾؛^۲ ﴿وَفَاكِهَةٌ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾؛^۳

- هر نوع گوشتی که اشتها کند، برایش فراهم خواهد شد: ﴿وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِمَّا يَسْتَهُونَ﴾؛^۴ ﴿وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِمَّا يَسْتَهُونَ﴾؛^۵

- سایه و میوه درختان بهشت دائمی است: ﴿أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظَلَّلُهَا﴾؛^۶ قرآن با وجود همه این توصیفات عام، فرموده است: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرْةَ أَعْيْنٍ﴾؛^۷ کسی به عظمت آنچه برای بهشتیان مخفی داشته شده است، پی نمی‌برد.

۳.۴ عدم اختصاص پاداش‌ها به قوم خاص

پذیرش مختص بودن وعده‌های قرآن به مردم عرب، با توجه به اوصاف عامی که در قرآن برای آن نعمت‌ها ذکر شده است، بسیار مشکل می‌نماید؛ زیرا اثبات اینکه مردم سایر فرهنگ‌ها علاقه‌ای به موارد ذکر شده در قرآن ندارند، مشکل است. کدام فرهنگ است که از باغ، چشم‌هسار، سایه دائمی درخت‌ها، موسیقی دلنواز باد بر برگ‌های 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 (حُورُ مَقْصُورَاتُ فِي الْخِيَامِ) و نارپستان و همسان و جفت اوست (و

.۱. دخان: ۵۵

.۲. مرسلات: ۴۲

.۳. واقعه: ۲۰

.۴. طور: ۲۲

.۵. واقعه: ۲۱

.۶. رعد: ۳۵

.۷. سجد: ۱۷

کواعِبَ أَتْرَابًاً) و دارای نشاط و طراوت و بکارت دائمی است آرامش نگیرد و در طلب او نباشد؟ تجربه امروز بشری هم مؤید این مطلب است. واقعیت‌ها نشان می‌دهد که امروزه بر سر تصاحب قطعه‌ای از همین باغ‌های دنیوی چه مشاجرات و درگیری‌های سختی که به وقوع نمی‌پیوندد و نفس سیری ناپذیر و تنوع طلب انسان برای اغوای جنس مخالف چه حیل‌هایی که به کار نمی‌گیرد؛ حال چگونه ممکن است به باغی که وسعت آن به اندازه زمین و آسمان است «جَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^۱ و خوردنی‌ها و سایه آن دائمی است، «كُلُّهَا دَائِمٌ وَظَلُّهَا»^۲ رغبت نکنند؟ کیست که از آتش فوّار و سوزان جهنم نترسد و سوختن در آن برای او ناخوشایند نباشد؟! طبق تحقیقات به عمل آمده، خصوصیات غذایی و طبی میوه‌هایی که در قرآن آمده، در کمتر میوه‌ای وجود دارد. بسیاری از آن‌ها مجمع ویتامین‌های مختلف و مورد علاقه مردم سراسر دنیا هستند.^۳

۴.۴. تناقض درونی این شبیه

حتی اگر هیچ یک از پاسخ‌هایی داده شده پذیرفته نشود، باز استدلال قائلین به تاریخمندی خالی از اشکال نیست؛ زیرا نتیجه سخن آنان بر فرض صحت، این است که این وعده‌های قرآنی، فرانخور و مخصوص اعراب حجاز است و این غیر از نتیجه‌ای است که آنان بر احکام و آموزه‌های تاریخی بار می‌کنند؛ ادعای آن‌ها این بود که این امور، موقت و دوره‌ای است و باید از متن دین کنار گذاشته شوند و معلوم نیست حتی مخاطب مستقیم قرآن به این وعده‌ها برسد، زیرا تحت تأثیر فرهنگ زمانه بیان شده‌اند؛ اما در این جا، نتیجه بحث این شد که این وعده‌ها مخصوص قوم عرب و اقوام مشابه آن‌ها در شیوه زندگی و فرهنگ است.

۱. آل عمران: ۱۳۳.

۲. رعد: ۳۵.

۳. ر.ک: غدیری، الاحجاز العلمی لمعاهدی القرآن الكريم، ص ۳۸۶-۴۵۰.

گفتار چهارم: شباهت تناسب محتوایی آیات با معتقدات عصر نزول
 برخی افراد چون ابوزید می‌گویند: «از جمله آیاتی که زمان آن‌ها به سر آمده، آیات مربوط به سحر و جن و شیطان است. سحر و جن و شیطان، واژه‌های متعلق به ساختارهای ذهنی مرحله معینی از سیر تکاملی ادراک بشری می‌باشد... به همین دلیل است که آیات مربوط به سحر، تنها در سیاق متن تاریخی آمده و به نظر قرآن حکم آن تحریم است.»^۱

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.»^۲

او که عرش و کرسی و پادشاهی خداوند را از عناصر فرهنگی عصر نزول می‌داند؛ این معارف عظیم الهی و آسمانی را امری زمینی و بشری و جزء فرهنگ جاهلی عصر نزول، شمرده است.^۳

در رد و نقد این دیدگاه به موارد زیر اشاره می‌شود:

۱. 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 یا انکار آن با یافته‌های علوم تجربی ممکن است؟ آیا هر آن‌چه را علوم روز نتواند اثبات کند باید خرافه و وهم دانست؟

۲. 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؟

۱. ابوزید، نقد الخطاب الديني، ص ۲۱۱-۲۱۲ و معنای متن، ص ۷۹-۸۰.

۲. همو، معنای متن، ص ۹۱.

۳. همو، نقد الخطاب الديني، ص ۲۰۷.

۳. خلط مباحث وجودشناختی با مباحث زبان‌شناختی

در کلمات مدعیان تاریخمندی، بین مباحث انتولوژیک (وجودشناختی) و مباحث لینگوئیستیک (زبان‌شناختی) خلط و اشتباه رخ داده است. بحث از هستی‌شناسی جن و سحر و شیطان غیر از بحث‌های زبانی است و اشتباه در مباحث زبانی، لزوماً به اشتباه در مباحث وجودی، منجر نمی‌شود. این مباحث از مباحث هستی‌شناختی و مربوط به حوزه فلسفه و مباحث عقلی و نقلی است و نمی‌توان با بررسی معنای لغوی یا مراد استعمالی این واژه‌ها در زبان عرب، آن‌ها را نفی یا اثبات کرد. به عبارت دیگر، نمی‌توان از یک بحث زبان‌شناختی 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 آن‌چه در قرآن به کار رفته نیز از همین سخن 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 ورای خودش را اثبات یا نفی نمی‌کند و ارتباط سیستماتیک با بحث وجودشناختی ندارد. آشکار شدن اشتباه در استناد پاره‌ای 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، نه دلیل نقلی بر انکار وجود آن‌ها.

۴. 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 می‌شد؟ 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 نمی‌دانست

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 ﷺ 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 طرفیت‌های متفاوت مخاطبین پرده برداشته‌اند.

چنانکه گذشت، این موضوع، منافی با تبیان بودن قرآن نیست؛ زیرا لزومی ندارد فهم معانی کل قرآن برای همه ایناء بشر به نحو مستقل و بدون رجوع به اهل ذکر، واضح و امکان‌پذیر باشد. همچنین، این سخن منافاتی با اینکه قرآن «عربی مبین» است ندارد؛ زیرا اولاً همین‌که قرآن راه و مرجع آموختن معانی آیات را تبیین نموده است، کفايت می‌کند و ثانیاً همان‌گونه که برخی از مفسرین گفته‌اند^۱ «عربی مبین» به این معناست که در قرآن از عربی غیرمیین، مثل لهجه‌های محلی و بخشی استفاده نشده؛ بلکه با عربی فصیح که برای همه لهجه‌ها قابل فهم است، نازل شده است.

۵. قرآن عاری از خرافات جاھلی

در هیچ کجا قرآن شاهدی بر پذیرش توهمنات و خرافات رایج در عصر نزول وجود ندارد؛ بلکه برخی از توهمنات آن‌ها را به صراحة رد کرده است؛ مثلاً اعتقاد به مصاهره خدا با جنیان^۲ یا اعتقاد به سلطنت و الوهیت و

۱. محمدهادی معرفت، معرفت قرآنی، ج ۵، ص ۴۵.

۲. ر.ک: صفات: ۱۵۸.

در نتیجه پرسش آن‌ها^۱ 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 هیچ‌یک از آن‌ها ابطال نشده است؛ از جمله: تصریح بر وجود آن‌ها،^۲ تقدم خلقت آن‌ها بر خلقت انسان،^۳ آفریده شدن آن‌ها از آتش،^۴ مرگ و بعث و حشر داشتن آن‌ها،^۵ قدرت آن‌ها بر حرکات سریع و اعمال شاق،^۶ مکلف بودن آن‌ها به تکالیف الهی،^۷ وجود جنیان کافر و جنیان مسلمان،^۸ آثار خیر و شر آنان در زندگی مادی و معنوی انسان.^۹

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 صحراء مثل شترمرغ، 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 پردرخت‌ترین سرزمین‌هast، و اگر

۱. ر.ک: انعام: ۱۰۰، سیا: ۴۱.

۲. الرحمن: ۱۵ و ذاریات: ۵۶.

۳. بقره: ۳۴.

۴. حجر: ۲۷.

۵. احتقاف: ۱۸ و جن: ۶.

۶. نمل: ۴۰-۳۹.

۷. ذاریات: ۵۶.

۸. جن: ۱۶.

۹. ناس: ۶-۴.

افرادی که در نزدیکی آن‌ها سکونت دارند با آن‌ها دشمنی نکنند، از این نعمت‌ها بهره‌مند می‌شوند.^۱

در مورد سحر نیز قرآن فی‌الجمله تأثیر آن را پذیرفته، ولی به جزئیات، حدود، کیفیت و شرایط آن اشاره نکرده است.^۲ 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.^۳

۶. تشکیک در صدق‌پذیری معرفتی سایر گزاره‌های قرآنی
لازم‌مehr 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 حجت ساقط می‌شوند و برای سنجش آن‌ها، مانند سایر متون بشری، باید به عقل رجوع کرد. آیا او مانیسم غربی که عقل را جانشین وحی می‌داند، ادعایی غیر از این دارد؟

۷. تأثیرپذیری از نگرش مادی

این دیدگاه از نگرش صرفاً مادی و تجربی تأثیر پذیرفته است که در تبیین مراتب هستی، مجرد را از مادی تمیز نمی‌دهد و همه چیز را زمینی می‌بیند؛ چنانکه ابوزید خود می‌گوید: «بدون تردید، مديون امين خولي و همه نويستانگان هرمنوتیک و برخی كتاب‌های مارکسیستی ام... هیچ تردیدی ندارم که در من، تأثرات مارکسیستی، پدیدارشناختی و غير آن فراوان است.»^۴

۱. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: زیتونی، الجن و احوالهم فی الشعر الجاهلی.

۲. بقره: ۱۰۲.

۳. ر.ک: محمدحسین طباطبائی، العینان، ج ۲۰، ص ۳۹ و محمدهادی معرفت، شباهات و ردود، ص ۱۸۷.

۴. ابوزید، معنای متن، ص ۵۰۸.

این در حالی است که عوالم غیرمادی، قوانین خاص خود را دارند و عقل، بدون راهنمایان الهی، یارای نظریه پردازی در آن حوزه را ندارد. آن عالم، تحت معاینات و آزمایش‌های طبیعی، قرار نمی‌گیرد و هرگز عاقلانه نیست که انسان امری را که بر آن اشراف نیافته و از چند و چون آن بی‌خبر است، رد یا اثبات کند.

۸. تناقض درونی شبهه

ابوزید می‌نویسد:

ارتباط دو پدیده شعر و کهانت با جن در اندیشه و نگرش عربی و اعتقاد عرب‌ها 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، نمی‌توانیم پدیده وحی را از نظر فرهنگی فهم و درک کنیم. اگر چنین باورهایی ریشه در نگرش و اندیشه عرب آن روز نداشت، چگونه عرب می‌توانست نزول فرشته‌ای از آسمان را بر هم‌نوع خودش پذیرد.

الف) هر انسان منصف و اهل وقتی متوجه می‌شود 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 توطئه‌چینی 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».۱

ب) لازمه گفتار ایشان این است که افرادی که هیچ وقت اعتقادی به جن و سحر و جادو نداشته و ندارند، لزوماً نبوت و وحی را نمی‌پذیرند. آیا اینان لزوماً منکر وحی‌اند؟

۱. سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۴

ج) آن‌چه باعث پذیرش اسلام از سوی مؤمنان شده، موافقت آموزه‌های آن با فطرت‌های پاک و طیب است و به همین خاطر، دین حنیف در هر سرزمینی وارد شده، عده‌ای را به سوی خود کشیده است. در حالی که اگر گفتهٔ ابوزید صحت داشت، ممکن نبود اسلام با قرآن و سنت تاریخمند - به تصور ابوزید - در دنیای مدرن امروز، مورد پذیرش و استقبال گسترده واقع شود.

اگر قرآن متأثر از فرهنگ عرب و بسیاری از آموزه‌های آن بود، چگونه پیامبر ﷺ همه مردم را به اسلام دعوت می‌کرد و از سوی بسیاری از مردم غیرعرب که آداب و رسوم و فرهنگی بسیار متفاوت داشتند، مورد استقبال واقع می‌شد؟

گفتار پنجم: شباهت تناسب احکام شرعی با شرایط عصر نزول

ادعای تاریخمند بودن احکام مربوط به زنان

برخی مدعیان تاریخمندی، آیات مرتبط با حقوق زنان یا احکام جزایی اسلام را نیز تاریخمند می‌دانند و معتقدند مثلاً در مورد حقوق زنان، بیش از آن‌چه پیامبر ﷺ 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 جهت‌گیری 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 زمان‌ها و مکان‌ها، ادعایی باطل می‌نماید.^۱

۱. گفته‌ای بدون دلیل

این گفته دلیلی ندارد و صرف گمانه‌زنی و احتمال است و امکان طرح ادعایی در مقابل آن نیز ممکن است؛ مثلاً می‌توان گفت از پیامدهای یک انقلاب، زیاده‌روی در پاره‌ای 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 سنتی و بی‌مبنای وجود دارد؟!

۲. تفکیک ناموجه

همان دیدگاه ابوزید را می‌توان در مورد عبادات هم مطرح کرد و گفت چون پیامبر ﷺ با مردمانی که سابقاً بتپرست بوده‌اند، 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 بتپرستی نجات یافته است، باید بر آن‌ها افزود؛ چون امکان پذیرش آن وجود دارد.

۱. ابوزید، نقد گفتمان دینی، ص ۱۶۹.

یا در مقابل می‌توان ادعا کرد که نماز و روزه برای دور کردن مردم آن زمان از پرسش بیت‌ها بوده است و امروز که دیگر کسی بت نمی‌پرستد 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 ادعاهای دارد؟^۱

۳. حقوق مساوی، نه حقوق مشابه

توجه به نظام خانواده در اسلام و تفاوت‌های فیزیکی و روحی زن و مرد می‌تواند بسیاری از اشکالات را برطرف کند. جنسیت برتری نمی‌آورد، اما موجب اختلاف و امتیاز می‌شود. مگر زن و مرد در تمام ابعاد جسمی و روحی مشابه‌اند 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 می‌دهد؛ کاری که به هیچ وجه از مردان ساخته نیست. در عوض، نفقة زن و فرزندان بر مردان واجب است. نفقة 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 تاریخمند و تابع شرایط آن روز ندانسته‌اند و در دفاع از حقوق مردان قلم نمی‌زنند؟ آیا این برخورد سلیقه‌ای با احکام الهی نیست؟ اما درباره اختلاف حقوق زنان و مردان در اسلام باید گفت، از منظر اسلامی برابری زنان و مردان بی‌معناست؛ این بدان معنا می‌ماند که کسی از برابری گل رز و گل یاسمن بگوید. هر گلی رنگ، بو و زیبایی مخصوص به

۱. ر.ک: مرتضی حسینی شاهرودی، تقدیم‌گمانه‌های دکتر نصر حامد ابوزید، با اندک تصرف.

خود را دارد، هر کدام اوصاف و ویژگی‌های خود را دارند. همان‌گونه که زنان با مردان برابر نیستند، مردان هم با زنان برابر نیستند و هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارند. در اسلام نقش زن و مرد در جامعه نه نقش‌های 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.^۱

روایات فراوانی نیز در این مورد آمده است. مثلاً امام رضا^{علیه السلام} در بیان علت نصف بودن ارث زنان نسبت به مردان فرموده‌اند:

زنان هنگام ازدواج، اموالی را تصاحب می‌کنند، در حالی که مردان باید اموالی را به همسرانشان بدهند. علت دیگر این است که مخارج زنان به عهده مردان است؛ درحالی که بر زنان لازم نیست مخارج مردان را بدهند، حتی اگر احتیاج داشته باشند و همین است معنای قول خداوند تعالی که فرموده: مردان سرپرست زنان‌اند به خاطر آن‌چه خدا برخی را بر برخی دیگر برتری داده است و به خاطر اینکه مردان اموالشان را خرج آنان می‌کنند.^۲

در روایتی از امام صادق^{علیه السلام} نیز علت تفاوت ارث زن و مرد، وجوب مهریه و نفقه بر مردان ذکر شده است.^۳

معلوم می‌شود 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 این‌رو، خلاف عدالت محسوب می‌شود. چنانکه آب دادن یکنواخت و یکسان به دو درخت یا گل با نیازهای متفاوت، ظلم و خلاف عدالت است.

۱. سیدحسین نصر، آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۲. صدوق، علل الشرایع، ج ۳، ص ۵۷۰.

۳. همان.

در واقع این روایات به نحوی ما را به این نکته توجه می‌دهند که آن‌چه مرد از ارث بر می‌دارد، برای شخص او نیست؛ بلکه باید آن را خرج همسر و فرزندان و سایر افراد واجب النفقة 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 می‌کند.^۱

۴. رسوایی نظریه‌های مخالفان

نتیجه اجرای حقوق مشابه مساوی زن و مرد را در جهان مدرن می‌بینیم؛ چراکه جامعه دچار خبط و فساد شده، نسلی بی‌هدف و افسارگسیخته بروز کرده، کانون خانواده‌ها از هم پاشیده، اعتماد به همنوع متزلزل شده تا جایی که انسان‌ها برای تسکین و آرامش خود از جامعه می‌گریزند و به همنشینی با حیوانات سرگرم شده‌اند. در یک کلام، دنیای مدرن، حقوق زن و مرد را پایمال کرده است.

کشورهای مدرن و پیشرفته‌ای مثل ژاپن، آلمان، روسیه، ایتالیا و... که بازار کار و مشاغل مردانه را در اختیار زنان گذاشتند، هم‌اکنون به کشورهایی با جمعیت سالم‌مند تبدیل شده‌اند. زنان در این کشورها به خاطر حفظ کار خود و تأمین معاش، کمتر به فرزندآوری تمایل دارند؛ زیرا دوران سخت حاملگی، زایمان، شیردادن 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 کدامیک کرامت زن بیشتر رعایت شده است؟!^۲ سایت پزشکان بدون مرز در مقاله‌ای، اقدامات اروپایی‌ها برای افزایش

۱. ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، بحوث فقهیه هامة، ص ۱۵۶-۱۵۷.

۲. روزنامه دنیای اقتصاد، شماره ۹۷۹، ص ۲۵.

تمایل زنان به باروری را برابر شمرده و در توفیق آن تشکیک کرده است. به گفته آنان، فرانسه، علناً و با مباهات، برنامه‌های ترغیب به باروری را مطرح، و برای ترغیب زوج‌ها به داشتن فرزند بیشتر، انگیزه‌های مالی ایجاد می‌کند. برخی دیگر از کشورهای اروپایی هم در حال بررسی انگیزه‌های 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، اخیراً قانونی را تصویب کرده که بر اساس آن در ازای تولد هر بچه، به مادران پولی پرداخت می‌کند.^۱

به راستی آیا با کرامت زن سازگار است که به چشم یک کارگر دیده شود و به او پول بدھند تا برای بچه آوردن راضی شود؟ آیا چنین بچه‌ای در نظر آن‌ها با یک ربات که کار انسانی می‌کند، فرقی دارد؟ البته بدیهی است که نگرانی آن‌ها اقتصادی باشد؛ اما بزرگ‌ترین کشورهای مدرن هم اعتراف کرده‌اند که زاویه گرفتن از احکام دینی در امور خانواده، گرفتاری‌هایی را در زندگی مادی بشر به بار آورده است.

نکته دیگر این است که غربی‌ها، بشر را فقط وابسته به شئون اقتصادی می‌بینند و آشکار می‌گویند که زن مدامی 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 نمی‌دانیم و نمی‌توانیم 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

استقلال اقتصادی در تکوین وجودان 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 نگرده است. در اثر عنایت اسلام است که زن در اجتماع بشری، بدون واسطه، به تصرفات مالکانه می‌پردازد. اسلام شخصیت زن را نه تنها در مورد مالکیت به رسمیت شناخت، بلکه در مهم‌ترین موضوع حیاتی که همان ازدواج است، شخصیت زن را ثبت و رسمیت نظر او را اعلام کرد.

۵. 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، پوشاش، 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 هزینه‌های زندگی خود ناتوان باشند؛
- تأمین هزینه‌های مربوط به ازدواج فرزندان؛

- به جا آوردن نمازها و گرفتن روزه‌های قضا شده پدری که از دنیا رفته است یا اجیر گرفتن برای آن که البته انجام این کار بر عهده بزرگترین پسر خانواده است.^۱

طبعی است در دینی که برای مرد این همه وظیفه واجب شده است، راههای جبران آن نیز در نظر گرفته می‌شود.

۶. 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 می‌رسد و مردان بهره‌ای از ارث نمی‌برند؛ 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 اینجا تمام ارث به افراد طبقه اول که همگی از جنس زن هستند، می‌رسد؛ ولو در طبقه دوم، وارثان مرد هم وجود داشته باشند. مورد عکس این فرض هم صادق است. پس معلوم می‌شود که صرف جنسیت، دخالت تمام در مقدار ارث ندارد، بلکه عناوین نسبی دیگر است که بنا به مصالحی دخیل در مقدار ارث می‌شوند.

۷. 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. گفته‌اند اگر مجتهد متبحر، به دو امر یقین حاصل کند، می‌تواند 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.

۱. ر.ک: مرتضی حسینی شاهرودی، گمانه‌های نابرابری در ساختار اسلامی حقوق زن.

نویسنده معتقد است که ارزش اقتصادی، گرچه می‌تواند یکی از عناصر دخیل در تفاوت دیه زن و مرد باشد، اما دلیل تام نیست و چه بسا ملاک‌های دیگری هم توسط خداوند لحاظ شده که صلاح انسان‌ها 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 می‌رسد.

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 می‌تواند از فرشتگان هم بالاتر رود، به مقیاس مادی نمی‌آید.

حتی صرف نظر از مقامات معنوی و الهی انسان، بعضی از جایگاه‌های دنیایی انسان هم قابل جبران با هیچ مقابل مادی نیست. مثلاً اگر همه دنیا را هم به کسی بدهند، نمی‌توانند جایگاه خالی «مادر» را با تمام عواطف و نقش روحی - روانی و نگاه‌ها و محبت‌ها و فدایکاری‌ها و در یک کلام بهشت خوبی‌هایش، برای او پر کنند.

بنابراین، تفاوت در دیه علاوه بر تفاوت تأثیرگذاری اقتصادی زن و مرد، از مسائل دیگری که بشر هنوز به آن پی نبرده است هم نشأت می‌گیرد.

۸. مراعات حال زنان در مسئله دیه

با کمی دقیق در حکم دیه، به خوبی روش می‌شود 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 نمی‌کند که مقدار دیه او چقدر باشد. زیاد یا کم بودن آن باعث احترام یا توهین به شخصیت او نمی‌شود؛ بلکه این بازماندگان او هستند که شخصیتی تأثیرگذار از حیث مادی و معنوی را از

دست داده‌اند. حیثیت معنوی فقدان او، قابل جبران نیست، اما دیه تا حدودی اثرات فقدان مادی را جبران می‌کند.

خداآوند حکیم به خاطر مراعات حال بازماندگان مرد که نوعاً همسر و فرزندان او هستند و او موظف به تأمین معاش آنها بود، دیه مرد را دو برابر زن قرار داده است؛ به خلاف آنجا که خانمی مثلًا در تصادف از دنیا برود. در آنجا دیه او بین همسر و فرزندان و پدر و مادرش تقسیم می‌شود، اما چون هیچ‌کدام از این افراد نان‌آور خود را از دست نداده‌اند، نصف دیه مرد به آنان تعلق می‌گیرد.

۹. پارادوکس در استدلال

تمام مواردی که بدون دلیل شرعی یا حاکم عقلی قطعی، حکم به زمان‌مندی و موقت بودن یک حکم شرعی می‌دهند، به یک اشکال عام مبتلا هستند و آن اینکه از نظر عقلی با فکر تاریخ‌مند و محدود که مدعیان تاریخ‌مندی، آن را لازمه انسان بودن می‌دانند – نمی‌توان حکم قطعی کلی و فراتاریخ صادر نمود یا حکم به فرازمان بودن حکمی داد.

به همان دلیل نمی‌شود حکم صادر از سوی شارع را زمان‌مند 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 تاریخ‌مند و موقت.

بنابراین حکم به این که آموزه‌های پیامبر ﷺ و قرآن و اسلام نمی‌تواند برای همه زمان‌ها 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 زمان‌ها و مکان‌هاست و این جز از منشأ فراتاریخ برنمی‌آید. تنها مطلبی

که یک تاریخی نگر می‌تواند ادعا کند این است که او با فکر محدود خود، در زمان حاضر، مصلحتی در فلان حکم یا آموزه الهی نمی‌بیند و این غیر از تاریخمند بودن آموزه‌های دین است. نگرش و تصور او واقع را تغییر نمی‌دهد. تاریخمند دیدن، غیر از تاریخمند بودن است؛ از این رو ما مبدأ فاعلی دین را خدای مطلق و انسان‌هایی معصوم و فرازمانی و متصل به مبدأ مطلق می‌دانیم و غیر آن‌ها را بدعت‌گذار 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 می‌داند؟ بدیهی است وقتی کسی پیامبر ﷺ را تاریخمند می‌داند، خود او به طریق اولی در چنبره فرهنگ و محیط معاصر، گرفتار آمده و در نتیجه اندیشه‌های او خودشکن، پارادوکسیکال و بدون نتیجه علمی، روی دستش خواهد ماند.

نتیجه‌گیری

آنچه در این نوشتار گذشت، بیشتر ناظر به شباهات مطرح در زمینه تاریخ‌مندی قرآن بود. مبانی تاریخ‌مندی قرآن از جهات مختلف بررسی و با ادله متقن رد شد. شباهات برخاسته از هر کدام از مبانی هم در حد ظرفیت کتاب، مورد تحلیل و نقد واقع گشت. پاسخ‌ها هم جنبه تدافعی و رد شباهات داشتند و هم جنبه اثباتی و ارائه ادله و مبانی فراتاریخ بودن قرآن.

نوع اشکالات مطرح شده و شباهتی که متوجه فراتاریخ بودن قرآن و شخصیت پیامبر است، ناشی از کج فهمی شبه‌افکنان و عدم احاطه آنان بر معارف الهی قرآن و سنت است. اگر صحابان این آراء، مطالعات عمیقی در اسلام و مبانی مختلف و منابع اصیل آن داشتند، چهار چنین انحرافات سهمناکی نمی‌شدند. در هر صورت شباهات 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 منطق و عدالت و انصاف پیروی شود و البته کاستی‌ها و نواقص فراوانی هم در آن وجود دارد. شباهات و سؤالات نسل جوان، در این موضوع خطیر زیاد است و مجال و ظرفیت این کتاب اندک؛ لذا هنوز شباهات فراوانی قابل طرح است. رعایت حال مخاطبان این گونه مباحث، ما را از پرداختن به مباحث عمیق فلسفی و عرفانی بر حذر می‌داشت. امید است مقبول درگاه حضرت حق افتاد و ذخیره‌ای برای عالم آخرت باشد.

منابع و مأخذ

١. قرآن كريم
٢. نهج البلاعه، صبحى صالح، چاپ پنجم، قم: انتشارات دارالهجرة، ١٤١٢ق.
٣. ابن ادريس حلى، محمدبن منصور، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ١٤١٠ق.
٤. ابن سينا، كتاب الشفاء، قم: مكتب الاعلام الاسلامی، ١٣٧٥.
٥. ابن عاشور، محمدطاهر، التحرير و التنوير، [بی جا]: مؤسسة التاريخ، [بی تا].
٦. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله بن محمد، الاستيعاب فی معرفة الصحابة، بيروت: دارالجیل، ١٤١٢ق.
٧. ابن کثیر، اسماعيل بن عمر، البداية و النهاية، بيروت: دارالفکر، ١٤٠٧.
٨. ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بيروت: دارصادر، ١٤١٤ق.
٩. ابن اثیر، على بن محمد جزری، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، بيروت: دارالفکر، ١٤٠٩.
١٠. ابن جزی غرناطی، محمدبن احمد، كتاب التسهیل لعلوم التنزیل، بيروت: دارالارقم بن ابی ارقم، ١٤١٦ق.
١١. ———، متن بودن قرآن، ترجمه روح الله فرجزاده، ماهنامه آفتاب، ش ٣٠، ١٣٨٢.

۱۲. ———، معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۳. ———، نقد گفتمان دینی، ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، چاپ دوم، تهران: انتشارات یادآوران، [بی‌تا].
۱۴. احسائی، ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی، قم: انتشارات سید الشهداء، ۱۴۰۵ق.
۱۵. احمد بن حنبل، ابو عبدالله، مسنند احمد، بیروت: دارصادر، [بی‌تا].
۱۶. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الانّة، تبریز: انتشارات بنی هاشمی، ۱۳۸۱.
۱۷. آرکون، محمد، العلمة و الدین، چاپ سوم، بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۶م.
۱۸. آرکون، محمد، تاریخیة الفکر العربی الاسلامی، ترجمه هاشم صالح، چاپ دوم، بیروت: مرکز الانماء القومی و المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۶م.
۱۹. اقبال لاهوری، محمد، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم، ۱۳۴۶.
۲۰. آل احمد، جلال، در خدمت و خیانت روشنفکران، چاپ سوم، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۷۶.
۲۱. ایزوتسو، توشیهیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، چاپ پنجم، تهران: نشر فرهنگ، ۱۳۷۴.
۲۲. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.
۲۳. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۲۴. البخاری، محمدبن اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۲۵. بدوى، عبد الرحمن، دفاع عن القرآن ضد متقديه، قاهره: مدبولى الصغیر، ۱۳۶۷ق.

۲۶. برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، چاپ سوم، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
۲۷. بوکای، موریس، *قرآن و علم*، ترجمه طیبزاده، تهران: مؤسسه انتشارات بعثت، ۱۳۸۳.
۲۸. بیهقی، احمد بن الحسین، *السنن الکبری*، بیروت: دارالفکر، [بی تا].
۲۹. پایند، ابوالقاسم، *نهج الفصاحه*، چاپ چهارم، تهران، دنیای دانش، ۱۳۸۲.
۳۰. پیمان، حبیب الله، *نسبت کلام وحیانی و کلام بشمری*، ماهنامه چشم انداز ایران، ش ۲۸، ۱۳۸۲.
۳۱. ———، *تجربه و معرفت وحیانی*، ماهنامه آفتاب، ش ۲۰، ۱۳۸۱.
۳۲. التفتنازی، مروان وحید شعبان، *الاعجاز القرآني*، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۷ق.
۳۳. تمیمی آمدی، عبدالواحد، *تصنیف غررالحكم و دررالکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۳۴. تیزینی، طیب، *النص القرآني امام اشكالية البنية القراءة*، دمشق: دارالینابیع، ۱۹۹۷م.
۳۵. جوادی آملی، عبدالله، *صورت و سیرت انسان در قرآن*، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۳۶. ———، *فطرت در قرآن*، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.
۳۷. ———، *الوحى والنبوة*، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۷.
۳۸. ———، *زن در آئينه جلال و جمال*، قم: نشر فرهنگی رجا، ۱۳۶۹.
۳۹. ———، *شریعت در آئینه معرفت*، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
۴۰. ———، *گوهر و صدف دین*، تنظیم محمدرضا مصطفی‌پور، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۷۸.
۴۱. حجتی، محمدباقر، *اسباب النزول*، چاپ نهم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲.

۴۲. حداد، یوسف دره، *القرآن دعوة نصرانية*، بیروت: المکتبه البولسیه، ۱۹۸۶م.
۴۳. حر عاملی، محمدبن حسن، *وسائل الشیعة*، قم: مؤسسه آل الیت لایحاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۴۴. حسنی، سید حمیدرضا و مهدی علی پور، *جایگاه‌شناسی علم اصول*، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۵.
۴۵. الحفنی، عبد المنعم، *موسوعة القرآن العظيم*، قاهره: مکتبة مدبولی، ۲۰۰۴م.
۴۶. حکیم، سید محمد تقی، *الاصول العامة للفقه المقارن*، چاپ دوم، قم: المجمع العالمی لاهل‌البیت علیهم السلام، ۱۴۱۸ق.
۴۷. حکیمی، محمدرضا، *الحياة*، ج ۲، چاپ ششم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۸. حنفی، حسن، *من العقائد الى الثورة*، القاهره: مکتبة مدبولی، [بی‌تا].
۴۹. ———، *قضايا اسلامیة معاصرة*، بیروت: [بی‌نا]، ۱۴۲۳ق.
۵۰. دینوری، احمدبن داود، *الاخبار الطوال*، قم: منشورات الرضی، ۱۳۶۸.
۵۱. راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۵۲. رشاد، علی‌اکبر، *منطق فهم دین*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۵۳. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *اشارات علمی اعجاز‌امیز قرآن*، تهران: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳.
۵۴. رضایی، حسن‌رضا، *بررسی شبیهات قرآن و فرهنگ زمانه*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۳.
۵۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، *بررسی دیدگاه خاورشناسان درباره تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ یهودی، مسیحی*، *فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان*، ش ۸، تابستان ۱۳۸۹.

٥٦. زیبایی نژاد، محمدرضا، **مسيحيت شناسی مقايسه‌اي**، چاپ دوم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۴.
٥٧. ———، **مدخل مسائل جدید در علم کلام**، چاپ دوم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲.
٥٨. سروش، عبدالکریم، **پیامبر عشق**، فصلنامه مدرسه، ش ۶، ۱۳۸۶.
٥٩. ———، **طوطی و زنبور**، روزنامه صدای عدالت، ۸۶/۱۲/۲۳.
٦٠. ———، **نظریه دکتر سروش در مورد وحی قرآنی**، مجله تخصصی کلام اسلامی، ش ۶۵، ۱۳۸۷.
٦١. ———، **حقانیت، عقلانیت، هدایت** (در گفتگو با عبدالکریم سروش)، مجله کیان، ش ۴۰، [بنی تا].
٦٢. ———، **بسط تجربه نبوی**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
٦٣. ———، **پیرامون بسط تجربه نبوی**، ماهنامه آفتاب، ش ۱۵، ۱۳۸۱.
٦٤. ———، **ذاتی و عرضی در دین**، مجله کیان، ش ۴۲، ۱۳۷۷.
٦٥. ———، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
٦٦. ———، **کلام محمد، اعجاز محمد**، ۱۳۸۶، روزنامه کارگزاران، ۸۶/۱۱/۲۰.
٦٧. السمعانی، عبدالکریم بن محمد، **الانساب**، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۸۲.
٦٨. السیوطی، جلال الدین، **الاتقان فی علوم القرآن**، قم: فخر دین، ۱۳۸۰.
٦٩. الشافعی، حسنی محمد بهی الدین ، **التيار العلمانی الحدیث و موقفه من تفسیر القرآن الکریم**، القاهره: دارالیسر، ۱۴۲۹.
٧٠. الشافعی، محمد بن ادريس، **مسند الشافعی**، کتابخانه الکترونیکی المکتبة الشاملة.

٧١. شعیری، تاج الدین، *جامع الاخبار*، چاپ دوم، قم: انتشارات رضی، ١٣٦٣.
٧٢. طوسی، محمد بن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
٧٣. مفید، محمدبن نعمان، *الاختصاص*، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ١٤١٣ق.
٧٤. صافی، لؤی، وحی و خیزش تملنی، هفته‌نامه پگاه حوزه، ش ١٢٣، ١٣٨٢.
٧٥. صانعی، مرتضی، *خطاناپذیری پاپ* (کنکاش آموزه خطاناپذیری پاپ با تاکید بر دیدگاه هانس کونگ) قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ١٣٨٧.
٧٦. صدر، محمدباقر، *الفتاوی الواضحة*، چاپ دوم، [بی جا]: دارالبشير، ١٤٢٤ق.
٧٧. صدرالمتألهین، محمد، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ط ٣، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٩٨١.
٧٨. ——— *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ سوم، قم: انتشارات بیدار، ١٣٧٩.
٧٩. صدقوق، محمد، *من لا يحضره الفقيه*، چاپ سوم، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ١٤١٣ق.
٨٠. صدقوق، محمد، *التوحید*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ١٣٨٩.
٨١. ——— *الخصال*، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ١٣٦٢.
٨٢. ——— *امالی*، بیروت: انتشارات اعلمی، ١٤٠٠ق.
٨٣. ——— *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*، قم: دار الرضی، ١٤٠٦ق.
٨٤. ——— *علل الشرایع*، قم: انتشارات مکتبة الداوری، [بی تا].
٨٥. ——— *عيون اخبار الرضا علیه السلام*، تهران: انتشارات جهان، ١٣٧٨ق.
٨٦. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ١٤١٧ق.

٨٧. طرسی، احمدبن علی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
٨٨. الطعان، احمد ادريس، *العلمانيون و القرآن الكريم*، دمشق: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ١٤٢٨ق.
٨٩. عاملی حسینی، سیدجواد، *مفتاح الكرامة فی شرح قواعد العلامه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۹ق.
٩٠. عرب صالحی، محمد، *فهم در دام تاریخی نگری*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
٩١. ———، *گادamer و تاریخ مندی فهم*، فصلنامه قبسات، ش ۴۹، ۱۳۸۷م.
٩٢. عشماوی، محمدسعید، *أصول الشریعه*، بیروت: دارالکتاب، ۱۹۷۹م.
٩٣. حرب، علی، *نقد النص*، ط ٤، المغرب: الدار البيضاء، ٢٠٠٥م.
٩٤. عماره، محمد، *قراءة النص الديني بين التأویل الغربي والتأویل الاسلامی*، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ١٤٢٧ق.
٩٥. غدیری، عبدالله، *الاعجاز العلمی لمفاهیم القرآن الكريم*، بیروت: دارالمحجة البيضاء، ٤٢٩ق.
٩٦. غزالی، ابو حامد محمد بن محمد، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت: دارالفکر، [بی تا].
٩٧. فیض کاشانی، ملا محسن، *الاصفی فی تفسیر القرآن*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
٩٨. قرائی، علیرضا، *نگاهی به مفهوم مادری در اروپا و امریکا و... پایان مادری*، روزنامه دنیای اقتصاد، ش ۹۷۹، ۱۳۸۵.
٩٩. القزوینی، محمد بن بزید، *سنن ابن ماجه*، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، بیروت: دار الفکر، [بی تا].

١٠٠. ———، *التطور والثبات في حياة البشرية*، ط٨، القاهرة: دارالشروق، ١٤١٩ق.
١٠١. الكليني، محمدبن يعقوب، *الكانى*، چاپ دوم، تهران: دارالكتب الاسلامى، ١٣٦٢.
١٠٢. كيويت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران: انتشارات طرح نو، ١٣٧٦.
١٠٣. کاشف الغطاء، محمدحسین، تحریرالمجلة، نجف: المکتبة المرتضویة، ١٣٥٩.
١٠٤. گلدزیهر، ایگناس، *العقيدة والشريعة في الإسلام*، ترجمة محمد يوسف موسى و على حسن عبدالقادر و عبدالعزيز عبدالحق، چاپ دوم، بيروت: دارالكتب العربي، [بی تا].
١٠٥. المتقى الهندي، على بن حسام الدين، *كنزالعمال فی السنن والاقوال*، بيروت، موسسة الرسالة، ١٩٨٩م.
١٠٦. مجتهد شبستری، محمد، *روشنفکران دیندار، آری، روشنفکر دینی*، نه، هفته‌نامه شهروند امروز، ش٤٨، ١٣٨٦.
١٠٧. ——— *تأملاتی در قرائت رسمي از دین*، تهران: انتشارات طرح نو، ١٣٨٣.
١٠٨. مجلسی، محمدباقر، *بحارالأنوار*، ط٤، بيروت: مؤسسة الوفا، ١٤٠٤ق.
١٠٩. مختاری، حمزه على، *اعتبار در تفسیر نزد هیرش*، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پردیس قم، ١٣٨٨.
١١٠. مذکور، محمد سلام، *مناهج الاجتہاد فی الایسلام فی الاحکام الفقهیة و العقائدیة*، کویت: جامعة الكويت، ١٣٩٣ق.
١١١. مروج، سیدمحمد، *منتھی الدرایة*، چاپ دوم، قم: انتشارات دارالكتب جزائزی، ١٤١٧ق.

١١٢. مسعودی، علی بن الحسین، مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
١١٣. مصباح الشریعه، بیروت: مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ۱۴۰۰ق.
١١٤. مطهری، مرتضی، اعجاز قرآن، کتابخانه الکترونیکی تبیان.
١١٥. ——— انسان در قرآن، چاپ هشتم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
١١٦. ——— مجموعه آثار، ج ۲، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۲.
١١٧. ——— مجموعه آثار، ج ۲۱، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۱.
١١٨. ——— مجموعه آثار، ج ۳، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۵.
١١٩. ——— وحی و نبوت، چاپ هفتم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳.
١٢٠. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، چاپ سوم، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۵.
١٢١. ——— شبهات و ردود حول القرآن الكريم، ط ۲، قم: انتشارات ذوى القربى، ۱۴۲۴ق.
١٢٢. ——— التمجيد فى علوم القرآن، قم: مؤسسه التمهید، ۱۳۸۶.
١٢٣. مقریزی، احمد بن علی، امتاع الاسماع، بیروت، دارالكتب الائمه، ۱۴۲۰ق.
١٢٤. مکارم شیرازی، ناصر، بحوث فقهیة هامة، قم: مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۲ق.
١٢٥. ——— ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۷۴.

۱۲۶. ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱.
۱۲۷. ——— عقلانیت، دین، نوآندیشی، ماهنامه نامه (دوره جدید)، ش ۱، ۱۳۸۱.
۱۲۸. ——— مشتاقی و مهجوری، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
۱۲۹. مولوی، جلال الدین محمد، مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد، ا.
۱۳۰. نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۱۳۱. میرزا احمد، علی رضا، قرآن در مثنوی، ج ۱ و ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷.
۱۳۲. میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷.
۱۳۳. مؤسسه فرهنگی قدر ولايت، میرزا فتحعلی آخوندزاده، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه فرهنگی قدر ولايت، ۱۳۸۱.
۱۳۴. نصر، سیدحسین، اسلام و تنگناهای انسان متجدد، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر مهر، ۱۳۸۳.
۱۳۵. ——— دین و نظام طبیعت، ترجمه دکتر محمد حسن فغفوری، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت، ۱۳۸۴.
۱۳۶. ——— معارف اسلامی در جهان معاصر، چاپ چهارم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
۱۳۷. ——— معرفت جاودان (مجموعه مقالات به اهتمام سیدحسین حسینی)، ج ۲، تهران: انتشارات مهر نیوشا، ۱۳۸۶.
۱۳۸. ——— آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۲.

۱۳۹. نصیری، علی، معرفت قرآنی (یادنگار آیة الله معرفت)، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۱۴۰. نعمانی، محمدبن ابراهیم، الغیبة، تهران: مکتبه الصدق، ۱۳۹۷ق.
۱۴۱. هنلی، سید احمد خان، تفسیر القرآن و هو هدی و الفرقان، ترجمه سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران: کتابخانه و چاپخانه علمی، [بی تا].
۱۴۲. هیک، جان، فلسنه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی هدی، ۱۳۸۶.
۱۴۳. واحدی، علی بن احمد، اسباب نزول القرآن، بیروت: دار الكتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۱۴۴. الواقدی، محمدبن عمر، المغازی، چاپ سوم، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۰۹ق.
۱۴۵. ویور، مری جو، درآمدی به مسیحیت، ترجمه حسن قنبری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
۱۴۶. یثربی، سید یحیی، ماجراي غم انگيز روشنگری در ایران، چاپ سوم، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
۱۴۷. ——— دنیای شگفت انگيز اطراف ما، راهی به سوی خداشناسی، ترجمه علیرضا عیاری، تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، ۱۳۸۷.
۱۴۸. یوسف بن یحیی، عقد الدرر فی اخبار المتظر، نسخه الکترونیکی، المکتبه 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.

151. Craig, Edward, Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998, Routledge London and New York.
152. Dostal, Robert j, the Experience of Truth for Godamer and Hirsch, E .D, Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale university press, 1967
153. Gadamer, Hans-Georg , 1994, Truth And Method Second Revisd Edition Translated by Joel Weinsheimer and Donald G .Marshal NEWYORK.
154. Paul, Edward, Routledge Encyclopedia of philosophy 1967, Macmillan publishing Co and freepress, New York.
155. Hirsch, E. D., Validity in Inter Pretation, New Haven and London, Yale University.
156. [www.Nasr-hamed-abuzqyd. blagfa.com](http://www.Nasr-hamed-abuzqyd.blagfa.com)
157. www.dahsha.com
158. www.drsoroush.com
159. www.aqeedeh.com
160. www.islam-pdf.persiangig.com
161. www.tahour.com
162. www.farsnews.com