

مبانی برخورد قرآن با فرهنگ زمانه

محمد علی اسدی نسب*

چکیده

در این نوشتار تلاش می‌شود مبانی قرآن در برخورد با فرهنگ زمانه تبیین شود تا گمان نشود که به واسطه فرهنگ زمانه پیامبر، در قرآن باطل راه یافته است. این مبانی به قرار زیر است:

۱. حقانیت قرآن؛ ۲. هدایتگری قرآن؛ ۳. همراهی با علم؛ ۴. اعجاز و تحدی در آیات قرآنی؛ ۵. انسجام با فطرت؛ ۶. قرآن وحی خالص و کلام خداوند؛ ۷. حقیقی بودن و مجازی نبودن استناد الفاظ قرآن به خدا؛ ۸. تأثیر نداشتن امی بودن پیامبر، در محتوای وحی؛ ۹. امانت داری و صداقت حاملان وحی؛ ۱۰. قداست آیات قرآنی؛ ۱۱. عقل آدمی، معیار سنجش گزاره‌های قرآنی؛ ۱۲. ضرورت حمل کلام خداوند به نزدیک‌ترین معنا به ظاهر قرآن در صورت نیاز به تأویل؛ ۱۳. ضرورت نگاه جامع به کل احکام قرآن؛ ۱۴. کمال دین و بیان همه چیز؛ ۱۵. خاتمیت قرآن و جاودانگی آن؛ ۱۶. پیامی جاودانه، اما مرتبط با فرهنگ زمانه.

واژگان کلیدی: قرآن، وحی، الفاظ قرآن، فرهنگ زمانه، مبانی، گزاره‌های قرآنی و تجربه دینی.

* استادیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۸۷/۳/۲۹ تأیید: ۸۷/۴/۲۴

مقدمه

زمانی طولانی گروهی معتقد بودند که تمامی متون عهدین، وحی قطعی و کلام مستقیم خداوند است. (ر.ک: هاکس، ۱۳۴۹: ص ۷۱۸)

در این مدت طولانی، علم و عالمان محکوم مندرجات عهدین بودند و به رغم حکایت درون این کتاب بر تألیف آن به دست غیر پیامبران، کسی جرئت استناد آن را به دیگران نداشت، اما سرانجام به عللی که شاید مهم‌ترین آن، ارتباط گسترده مسیحیان با مسلمانان و دیگر فرهنگ‌ها بود، برخی در مقابل اهل کلیسا ایستادند و دو اتفاق مهم درباره کتاب مقدس رقم خورد:

الف) متن تورات فعلی حکایتگر آن است که این کتاب نزدیک به یک هزار سال پس از مرگ حضرت موسی نگارش یافته است. دکتر بوکای می‌نویسد: عهد عتیق کلیکسیونی از کتاب‌ها، با درازای نابرابر و انواع متفاوت است که در طول نه سده بر اساس اخبار شفاهی به چند زبان نوشته شده است و در بسیاری از این کتاب‌ها، به پیروی از پیش‌آمدها یا الزامات خاص، در زمان‌های گاه دور از هم، تصحیح و تکمیل شده است. (بوکای، ۱۳۷۲: ص ۲۰ و ۷ و ۸)

تشکیک در استناد متن عهدین به خدا و حتی به دو پیامبر خدا، زمینه ساز دو عقیده شد: یکی اینکه این متون به خدا مرتبط نیست و نوشته دیگران است؛ دیگر اینکه دیگرانی بر اساس سلیقه‌ها و فرهنگ زمانه‌شان گزارش‌هایی از وحی تهیه کرده و به نام متن وحی نگارش داده‌اند.

دو واقعیت فوق، هم شاهد تاریخی و هم شاهی درونی داشت که محتوای ناسازگار و ناپذیرفتنی کتاب مقدس برای اندیشمندان، حکایتگر آن است. (همان: ص ۲)

ب) در میان شماری از طرفداران الهیات اعتدالی، یک بینش کلی و نظریه‌ای جدید درباره وحی نیز پدیدار گشت که معتقد بود حتی اگر بخشی از کتاب مقدس، کلام مستقیم خود حضرت موسی و حضرت عیسی باشد، باز الفاظ از آن خداوند نیست، بلکه وحی حاصل حضور خداوند در حیات پیامبران است؛ به بیان دیگر، کتاب مقدس کلام مستقیم خداوند نیست، بلکه گواهی انسانی بازتاب وحی در آیین‌ها و تجربه‌های بشری است. (باربور، ۱۳۶۲: ص ۱۳۰ و ۱۳۱)

البته چنین رویکردی به وحی، برخاسته از نظریه شلایر مآخر بود. (همان)
گام بعدی، ظهور این نگرش بود که وحی پیامبران فاقد هسته مرکزی و اشتراک
محتوایی است، بلکه هر کدام آنان برخاسته از مجموعه‌ای از اعتقادات، فرهنگ‌ها و عادات و
رسوم زمانه‌ای است که پیامبران را احاطه کرده و بر آنان تأثیر گذاشته است. از این رو،
توان ارائه‌ی نمایی خالص از وحی را ندارد. این نظریه، برخاسته از آرای وینگشتاین و...
است. (پراود فوت، ۱۳۷۷: ص ۱۷۳)

امروز، تجربه‌گرایی وحی در میان متکلمان غربی، امری جا افتاده است و مهم‌ترین نتیجه
چنین نگرشی، تبدیل وحی پیامبرانه به امری مشکوک و بی‌ارزش برای دیگران است؛ زیرا
حتی اگر بپذیریم معرفت به دست آمده از این طریق، برای خود پیامبر یقین آور است، برای
دیگران بی‌گمان چنین نخواهد بود. از طرفی هم، دیگران نیز می‌توانند همان رابطه را ایجاد
کنند و برای خود معرفتی خاص به دست آورند و بدان وفا دار بمانند. نظریه‌ی تعمیم نبوت
آقای دکتر سروش که برخاسته از تجربه‌انگاری وحی است، با صراحت و با تکیه بر نظر
وینگشتاین، به مطلب فوق اشاره دارد (ر.ک: ۱۳۸۱: ش ۲۷؛ سروش، «طوطی و زنبور»
۱۳۸۷: پاسخ دوم دکتر سروش به آیه‌الله سبحانی). رویکرد فوق اگر رویکردی منصفانه و تا
حدی قابل توجیه در جهان مسیحیت باشد، هرگز در جهان اسلام نمی‌تواند نسخه‌ای
شفابخش به شمار آید؛ زیرا وضعیت قرآن در سطح استناد به خدا و نیز محتوا، به کلی با
کتاب مقدس متفاوت است.

در این نوشته، با رویکردی مبنانگر به این مسئله می‌پردازیم و با مخاطبانی مسلمان به
گفت‌وگو می‌نشینیم که مدعی‌اند قرآن کتاب آسمانی است و با توجه به اینکه قرآن با
فرهنگ زمانه خود برخوردی خاص داشته و بی‌ارتباط با آن نبوده است، لازم می‌دانیم
برای روشن شدن این مطلب، مبانی قرآن در برخورد با این فرهنگ، را بررسی کنیم. پیش
از ذکر این مبانی، قدری درباره مفهوم فرهنگ و مورد نزاع در این نوشته، سخن خواهیم گفت.

تعریفی از فرهنگ

فرهنگ را به شیوه‌ها و با سلیقه‌های مختلف تعریف کرده‌اند، ولی یکی از تعریف‌ها که
اشکال کمتری دارد، از این قرار است: «فرهنگ مجموعه‌ای به هم پیوسته از شیوه‌های تفکر،
احساس و عمل است که کم و بیش مشخص است و تعداد زیادی از افراد آن را فرا

می‌گیرند و میان آن‌ها مشترک است و به دو شیوهٔ عینی و نمادین، به کار گرفته می‌شود تا این اشخاص را به یک جمع خاص و متمایز مبدل سازد». (گیروشه، ۱۳۷۰: ص ۱۲۳)

بنا بر تعریف فوق، زبان، نحوه اندیشه و احساس، ارزش، اعتقاد، عملکرد و عادت‌های جمعی مردم، از فرهنگ آنان شمرده می‌شود؛ چه خرافه و باطل باشد و چه درست و حق شمرده گردد.

طرح مسئله

پرسش این است که مبنای قرآن در برخورد با فرهنگ مردم در زمان نزول چه بوده است؟ کسی نمی‌تواند اصل ارتباط قرآن با فرهنگ مردم حجاز در زمان نزول را انکار کند، ولی سخن در چند و چون این تأثیر و تأثر است. در این زمینه، برخی نظریه‌هایی افراطی داده‌اند و خواسته یا نخواسته راه متکلمان مسیحی را در تفسیر وحی عیسوی رفته‌اند و قرآن را شامل خرافه‌ها و گزاره‌های باطل دانسته‌اند که هنگام نزول وحی دست‌کم در منطقه حجاز حاکمیت داشته است. موضوع این نوشته، ارائه مبنای قرآن در برخورد با فرهنگ زمانه با رویکردی انتقادی به دیدگاه نفوذ فرهنگ خرافی عصر نزول به قرآن است. البته افرادی که قرآن را شامل گزاره‌های خرافه و باطل می‌دانند، همه در یک سطح نیستند. دست‌کم افرادی که این مبحث را طرح کرده‌اند، به دسته‌های ذیل تقسیم پذیرند:

۱. افرادی که چند گزاره محدود را برخاسته از فرهنگ باطل زمانه نزول دانسته‌اند. در تفسیر کشاف، پس از آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره ۲: ۲۷۵) کسانی که ربا می‌خورند، از جای خود بلند نمی‌شوند، مگر مانند برخاستن کسی که شیطان آشفته سرش کرده است» آمده است: آشفته سر شدن به واسطه شیطان، از پندارهای عرب بود که می‌پنداشتند شیطان انسان را آشفته سر می‌کند. در نتیجه، به مرض صرع گرفتار می‌گردد، آری این مطلب بنابر آنچه عرب‌ها معتقد بوده‌اند در قرآن وارد شده است. (زمخشری، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۳۲۰)

همین مطلب را بیضاوی در تفسیر آیه مطرح کرده است (بیضاوی، ۱۴۱۰ق: ج ۱، ص ۲۲۸) و نیز در تفسیر پرتوی از قرآن به عنوان یکی از احتمال‌ها پذیرفته شده است (طالقانی، ۱۳۸۱: ج ۲، ص ۲۵۴)

۲. برخی خرافه‌ها را خود خداوند در قرآن نهاده است. گروهی برآنند که مقادیری از فرهنگ یا شبه فرهنگ جاهلیت، دانسته و به عمد به صلاح‌دید صاحب قرآن، یعنی خداوند سبحان، در کلام الله قرآن راه داده شده است. [نه اینکه قهراً و طبعاً راه یافته است]. (خرم‌شاهی، ۱۳۷۴: ش ۵، ص ۹۱) حامد ابوزید نیز با اندک تفاوتی، طرفدار این احتمال است. (۲۰۰۳: ص ۲۱۳)

۳. خرافه‌های موجود بازتاب فرهنگ زمانه است که در زبان پیامبر ناخواسته وارد شده است. گروهی دیگر می‌گویند حقیقت قرآن و کتاب‌های آسمانی دیگر از سنخ لفظ نیست، بلکه اصولاً وحی به پیامبران، همان تجربه دینی عالی است که فاقد لفظ است و خود پیامبران بر آن لباس لفظ می‌پوشند و بدان زبان گفتاری می‌دهند تا مردم به فهم آن نزدیک شوند. از سوی دیگر، پیامبران چه بخواهند یا نخواهند، آنچه را که به عنوان وحی ابلاغ می‌کنند، متأثر از فرهنگ زمانه و شامل بر خرافه و باطل می‌گردد.

کسانی که معتقدند الفاظ از آن پیامبران است و کتاب‌های آسمانی، از فرهنگ زمانه متأثر است، این نظریه را تأیید می‌کنند. (ر.ک: باربور، ۱۳۶۲: ص ۱۳۰ و ۱۳۱)

در همین زمینه، برخی گفته‌اند: اصولاً خود پیامبر از نظر سطح فرهنگ و سواد و قدرت اندیشه، همانند دیگر افراد بود و چون پیامبر، معانی را به واسطه وحی از خدا می‌گرفت و خود، آن را در قالب الفاظ می‌ریخت، لاجرم سطح علم و فرهنگ و درک خود را نیز به قرآن درآمیخته و برخی از باورهای باطل خویش را به عنوان آیات قرآن به مردم ارائه داده است.

دکتر سروش که مؤید این نظریه است می‌گوید:

امروزه مفسران بیشتر و بیشتری فکر می‌کنند وحی در مسائل صرفاً دینی مانند صفات خداوند، حیات پس از مرگ و قواعد عبادت خطاپذیر نیست. آن‌ها می‌پذیرند که وحی می‌تواند در مسائلی که به این جهان و جامعه انسانی مربوط می‌شوند اشتباه کند. آنچه قرآن درباره وقایع تاریخی، سایر ادیان و سایر موضوعات عملی زمینی می‌گوید لزوماً نمی‌تواند درست باشد. این مفسران اغلب استدلال می‌کنند که این نوع خطاها در قرآن خدشه‌ای به نبوت پیامبر وارد نمی‌کند؛ چون پیامبر به سطح دانش مردم زمان خویش فرود آمده است و به زبان زمان خویش با آن‌ها سخن گفته است. من دیدگاه دیگری دارم، من فکر نمی‌کنم که پیامبر به زمان خویش سخن گفته باشد؛ در حالی که خودش دانش و معرفت دیگری

داشته است. او حقیقتاً به آنچه گفته باور داشته است. این زبان خود او و دانش خود او بود و فکر نمی‌کنم دانش او از دانش مردم هم عصرش در باره زمین و کیهان، و ژنتیک انسان‌ها بیش‌تر بوده است. این دانشی که ما امروزه در اختیار داریم، نداشته است. (سروش، ۱۳۸۷ الف: ش ۶۵، ص ۱۶ و ۱۷)

۴. انکار وحی قرآنی و بازتاب انگاری کل آن از فرهنگ زمانه. گروهی از شرق‌شناسان کوشیده‌اند مصدر آیات قرآن را تنها فرهنگ زمانه بدانند و آن را بازتاب باورها، عقاید، آداب، سنت‌های مردم جزیره‌العرب معاصر پیامبر بدانند. آنان می‌گویند پیامبر همان عقاید بازمانده ادیان مختلف توحیدی و شرک‌آمیز و آگاهی‌های کشیش‌های مسیحی، احبار یهود و سنت‌های بت‌پرستان مانند حج، طواف، نذر، توسل و قوانین معاملاتی عرب‌ها مانند مضاربه، مساقات، و قوانین خانواده، مثلظهار، ارث، عقد و طلاق را در قرآن منعکس و تنظیم کرده و با اندک اصلاحاتی به عنوان دین اسلام مطرح نموده است. (رک: زمانی، ۱۳۸۵: ص ۱۶۵ و ۱۶۶؛ غازی، ۱۹۹۶م: ص ۲۵ و ۲۶)

نظریه‌های چهار گانه فوق، بر راه یافتن بطلان و خرافه در قرآن کریم مبتنی است. اکنون با رویکردی قرآنی و عقلی، به آن دسته از مبانی قرآنی می‌پردازیم که در برخورد با فرهنگ زمانه و شُبّه‌ای مطرح شده می‌توانند چاره ساز باشند تا با توجه به آن‌ها، نه به ورطه افراط افتیم و نه در چاله تفریط گرفتار آییم. البته روی بحث این نوشته با آن دسته از اندیشمندان مسلمانی است که می‌پندارند خرافه و بطلان در قرآن راه یافته است. از این رو، هم به دلایل درون دینی و هم به برون دینی اشاره می‌شود.

۱. حقانیت قرآن

آیات قرآنی بسیار و روایت‌های متواتری بر حقانیت قرآن دلالت می‌کند و با تعبیرهای گوناگونی به این حقیقت تصریح می‌کند (رک: بقره، (۲): ۲۶، ۹۱، ۱۱۹، ۱۴۴، ۱۴۹، ۱۷۶، ۲۱۳، ۲۵۲) و رخنه بطلان در قرآن را از هر جهتی نفی می‌کند (فصلت (۴۱): ۴۰). تاکنون دیده نشده است که مسلمانی به انکار حقانیت کل قرآن یا بخشی از آن پردازد. بی‌گمان اگر در قرآن، آیات مربوط به ادیان دیگر و مسائل اجتماعی و غیره برخاسته از فرهنگ باطل و خرافی باشد، با دیدگاه حق‌نگر قرآن منافات خواهد داشت. از سوی دیگر، اعتماد به کتابی که حدود نیمی نامعین از آن باطل باشد، از میان می‌رود. دکتر سروش خود به این اشکال می‌پردازد و پاسخ می‌دهد:

می‌گویید اگر ورود این گونه خطاهای علمی را در قرآن محتمل بدانیم، اعتماد بر می‌خیزد و همه قرآن محتمل الخطا می‌شود. عجا مگر انقسام آیات به محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ، رشته اعتماد را گسسته است (سروش، «طوطی و زنبور»، اردیبهشت ۱۳۸۷). به نظر می‌رسد قیاس فوق ناصواب است؛ زیرا احتمال بطلان و خرافه اعتماد سوز و لا علاج است، ولی احتمال تشابه و نسخ، برخاسته از ارتقای معانی و نزول تدریجی است و مفسران به خوبی با قواعدی علمی به توضیح تشابه و تعیین منسوخ پرداخته‌اند.

۲. هدایتگری قرآن

هدف قرآن و کتاب‌های آسمانی دیگر، هدایت مردم به حق و سعادت و دور کردن آنان از خرافه‌ها و جهالت‌هاست. نظریه بازتاب‌انگاری قرآن از فرهنگ منحن زمانه، یا از فرهنگ خط‌آمیز خود پیامبران، موجب آن خواهد شد که قرآن دست‌کم در بسیاری از آیات، به‌جای آنکه مروج هدایت باشد، مبلغ گمراهی شود و به‌جای آنکه نور باشد، ظلمت گردد و به‌جای آنکه فارق حق و باطل گردد، در آمیزنده آن دو بشود؛ زیرا مفروض طرفداران هماهنگی قرآن با فرهنگ جاهلی زمانه نزول، وجود گزاره‌هایی باطل و خرافه است که نه تنها خداوند بطلان آن‌ها را اعلام نکرده، بلکه با زبانی بیان کرده است که برای خوشایند جاهلیت، قلمداد کردند.

آیا می‌توان گفت قرآن هدایتگر است، ولی از هنگام نزول تاکنون عالمان ژرف اندیش و دین‌داران طالب هدایت را فریب داده و برای آنان گزاره‌هایی بدون حق را به صورت حق جلوه داده است. نیز آنان در این مدت طولانی درک نکرده‌اند که مقصود خداوند مماشات با خرافه‌گرایان باطل اندیش بوده است؟ افزون برآنکه خود قرآن اعلام نکرده است که گزاره‌هایی خرافی و باطل در خود جای داده است. نیز در زبان پیامبر و اهل‌بیت و صحابه نیز، هیچ‌گونه اشاره‌ای به این مطلب نشده است. بی‌گمان اگر قرآن دارای آیاتی باطل و خرافی باشد، با هدایتگری آن به طور قطع ناسازگار خواهد بود، ولی قرآن خود را هدایتگر معرفی کرده و این هدایتگری مورد توافق همه مسلمانان است. لاجرم باید احتمال آن بر خرافه انکار شود. قرآن می‌فرماید: «این آیات قرآن حکیم است که برای نیکو کاران هدایتگر و رحمت است». (لقمان (۳۱): ۲-۳). آیاتی که قرآن را هدایتگر معرفی می‌کند، هیچ قید و استثنایی ندارد و شامل تمامی آیات قرآن می‌شود.

۳. همراهی با علم

علوم اعم از علوم پایه و انسانی و تجربی و غیر تجربی، اگر مطابق با واقع و یقینی باشند، با قرآن موافق خواهند بود و هیچگونه تعارضی حقیقی با گزاره‌های قرآنی ندارند. صدها آیه در قرآن، در ستایش علم و عالم سخن می‌گویند و انسان‌ها را به فراگیری علوم و نظر در آفاق و انفس تشویق می‌کند.

آقای موریس بوکای، در مقدمه کتابش می‌گوید:

من بدون هیچگونه پیش داوری و با واقع بینی تام، بررسی وحی قرآنی را با جست‌وجوی درجه‌سازگاری آن با داده‌های دانش نوین، آغاز کردم. از طریق ترجمه‌ها می‌دانستم که قرآن هرگونه پدیده طبیعی را متذکر می‌گردد، لکن اطلاع مختصری از آن نداشتیم. با بررسی بسیار دقیق متن عربی، صورتی از آن تهیه کردم و در پایان، برایم روشن شد که قرآن هیچ مطلبی ندارد که از نظر علمی عصر جدید انتقاد پذیر باشد. (بوکای، ۱۳۷۴: ص ۱۰)

با این حال، برخی گفته‌اند: در قرآن کریم سخن از جن می‌رود و سوره‌ای نیز به نام جن و در شرح ایمان آوردن بعضی از آن‌ها و استماع مجذوبانه آنان از آیات قرآنی هست؛ حال آنکه بعید است علم یا عالم امروز به وجود جن قائل باشد. دست کم دوبار؛ یک بار به تلویح (یوسف ۱۲): (۶۷-۶۸) و یک بار به تصریح از چشم زخم سخن گفته است:

وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْفُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ....

و بسیار نزدیک بود که کافران چون قرآن را شنیدند، تو را با دیدگاهشان آسیب برسانند.

(قلم ۶۸: ۵۱) (خرمشاهی، همان: ش ۵، ص ۹۶)

این گونه نتیجه‌گیری‌ها، نشان‌گر نبود روش برخورد منطقی با کتاب آسمانی است؛ زیرا اول اینکه اثبات وجود جن و نبود آن؛ در حیطه علوم تجربی نیست تا بتوان نتیجه گرفت که جن موجود نیست؛

دوم اینکه با وجود این همه آیات درباره جن و جنیان، اگر کسی به بهانه نبود تأیید

علمی، آن را انکار کند، توان اثبات هیچ حقیقت دیگر قرآنی را هم نخواهد داشت.

سوم اینکه، اگر نویسنده محترم در مورد آیه ۵۱ سوره قلم، نگاهی گذرا به تفاسیر می‌انداخت، می‌دانست که برداشت چشم زخم از آیه، تنها به گروهی از مفسران مربوط است و گروه دیگری، احتمال‌های دیگری داده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۹، ص ۳۸۸)

چهارم اینکه نویسنده محترم از کجا علم دارد که چشم زخم امری خرافی و باطل

است؟ حوادثی هست که با چشم زخم منطبق است و روایاتی هم مؤید آن است و با چنین وضعی، سببی برای انکار آن نیست و نمی‌توان به خرافاتی بودن آن حکم کرد. (همان؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۲۴، ص ۴۲۷)

۴. اعجاز و تحدی در آیات قرآنی

معجزه بودن قرآن مجید از منظر خود قرآن، روایت‌ها، تاریخ و باور تمامی مسلمان امری مسلم است. لازمه اعجاز قرآن، ناتوانی دیگران در آوردن مثل آن و در نتیجه، ایمان آوردن آنان است؛ درحالی که اگر فرهنگ زمانه را بر پاره‌ای از آیات قرآن حاکم بدانیم و بخشی از آن را فرهنگ حاکم بر خود پیامبر بپنداریم، اعجازی باقی نخواهد ماند و تحدی مفهومی نخواهد داشت. اگر اعجاز قرآنی زیر سؤال رود، پذیرش عقلانی و استنادش به خداوند نیز نا مفهوم خواهد بود. از این رو، طراحان نظریه فوق با اشاره و کنایه اعجاز را انکار کرده‌اند. آقای سروش می‌گوید:

برآمدن چنان کتابی فرهنگ‌ساز از دامن جاهلیت چنان تاریک، به زبانی دینی یک معجزه بود. آنچه معجزه بود شخصیت او بود و کتاب، به تبع او معجزه شد. شاید اگر این کتاب را افلاطون عرضه می‌کرد معجزه نبود. (سروش، «طوطی و زنبور»، اردیبهشت ۱۳۸۷)

عبارت فوق گویای آن است که دیگران می‌توانستند و می‌توانند همانند قرآن بیاورند و این ادعایی است که از منظر تاریخ و عقل غیرممکن است.

۵. انسجام با فطرت

قرآن مجید برای هدایت انسان رساندن به سعادت نازل گشته است تا به واسطه شکوفایی کردن استعدادهای فطری و ایجاد تعادل در عقیده و عمل وی، زمینه رشد و کمالش را فراهم آورد. لازمه تحقق چنین هدفی تلازم محتوای قرآن و انسجام آن با فطرت انسانی است. حقیقتی که در قرآن و روایت‌ها بسیار بدان تاکید شده است. قرآن، دین اسلام را که برگرفته از آیات قرآنی است، امری فطری می‌داند و می‌گوید:

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین گردان؛ با همان سرشت و فطرتی که خدا مردم را برآن سرشته است که آفرینش خدا تغییر پذیر نیست. این همان دین پایدار است (روم (۳۰): ۳۰)

پذیرش فرهنگ زمانه و قبول نفوذ خرافه و بطلان در آیات قرآن، با فطری دانستن محتوای اسلام و احکام قرآن ناسازگار است.

۶. قرآن، وحی خالص و کلام خداوند

دیگر از مبانی دینی تمامی مسلمانان، وحی شمردن کل قرآن کریم و اعتقاد به القای آن از سوی خداوند بر قلب پیامبر اسلام است و اینکه پیامبر جز واسطه‌ای در تلقی و ابلاغ وحی، هیچ نوع تصرفی در آن ندارد و عین عبارت های القا شده را برای مردمان خوانده است. قرآن کریم با صراحت تمام می‌فرماید: «وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ؛ بر پیامبر جز رساننده‌ای روشن چیزی نیست» (نور(۲۴): ۵۴). نیز می‌گوید: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»؛ پیامبر از روی هوا سخن نمی‌گوید. کلام او جز وحی‌ای که به او شده است نیست». (نجم(۵۳): ۳ و ۴)

نقش پیامبر در وحی را (غیر از دریافت و ابلاغ) می‌توان در دو سطح دانست:
الف) آمادگی برای شنیدن کلام وحی؛
ب) تفسیر و تبیین وحی برای دیگران.

۷. حقیقی و نه مجازی بودن استناد الفاظ قرآن به خدا

الفاظ و ترکیب های موجود در قرآن همگی مستند به خداوند است و این نکته‌ای است که هر دینداری یا حتی دین‌گریزی، چون اندکی در قرآن بنگرد، یقین خواهد کرد که متن قرآن شامل چنین ادعایی است؛ گرچه کافر آن را دروغ پندارد که به خداوند و اسلام معتقد نیست، اما سخن درباره ظهور و صراحت آیات قرآنی در این مقوله است. در هیچ آیه‌ای از قرآن، سخن‌گویی غیر از خدا وجود ندارد. همین مطلب سبب شده است که در طول چهارده قرن گذشته، تمام فرقه‌ها و مذاهب اسلامی آن را بپذیرند و در آن شک نوزند. حتی شرق شناسان بی‌دین، پیامبر را به دروغ‌گویی نسبت می‌دهند و چنین نسبتی از پیش فرض ادعایی قرآن بر استناد به خدا نزد آنان حکایت می‌کند. با بیان یاد شده، سستی نظریه مجازانگاری استناد قرآن به خدا روشن می‌شود (سروش، «طوطی و زنبور»، ۱۳۷۸)

جناب دکتر سروش از یک سو می‌گوید در قرآن خطا وجود دارد (همان) و برای زدودن خطاها می‌گوید قرآن کلام پیامبر است که خود متأثر از فرهنگ باطل و خطای زمانه است. اما با این نظریه، تنگنای دیگری پدیدار می‌گردد؛ زیرا استناد کلام قرآنی به غیر خدا، سبب می‌شود تا آیاتی بسیار را به غیر مفهوم ظاهری توجیه و تأویل کنیم. ایشان در پاسخ

این پرسش که چرا می‌گویید قرآن کلام بشر است؛ حال آنکه آیات بسیاری دلالت دارد که آیات قرآنی کلام خداوند است، در پاسخ می‌گوید:

همان طوری که شما می‌گویید باران را خدا می‌باراند، ما هم می‌گوییم کلمات قرآن را خدا می‌گوید. همان‌طور که باران از ابرویاد است، قرآن هم از پیامبر و فرهنگ زمانه است، اما چون همه چیز با اراده خدا انجام می‌گیرد، می‌توان گفت کل قرآن از آن خداست؛ چنانکه نزول باران را مستقیماً به خدا نسبت می‌دهید. (ر.ک: «طوطی و زنبور»، اردیبهشت ۱۳۸۷)

این مقایسه نیز ناصواب است؛ آنجا که باران را به خدا نسبت می‌دهیم، نسبتی درست است؛ زیرا سه ابر و باد توان تخلف از اراده الهی را ندارند؛ آن‌ها همان را انجام می‌دهند که خدا خواسته است؛ در صورتی که به گمان جناب دکتر سروش، پیامبر به سبب بی‌سوادی، کم‌ظرفیتی و ناآگاهی از علوم فنون و نیز قرار گرفتن تحت تأثیر خرافه‌ها و مطالب باطل، آنچه را که خداوند به شکل وحی و معانی بی‌صورت به او داده است، نتوانسته درست در قالب الفاظ و جملات بیاورد. به همین علت، خطاهای بسیاری در قرآن حادث شده است. به بیان دیگر، پیامبر همانند ابر و باد نیست که فاعل بالجبر هستند، بلکه خود انسانی با اراده و تأثیر گذار است؛ چرا که فاعل بالاختیار است. آنچه را که او انجام می‌دهد، همانند انسان‌های دیگر گرچه با اذن تکوینی حق است، اما همراه با اذن تشریحی نمی‌تواند باشد. در غیر این صورت، آقای دکتر سروش باید بپذیرد که خدا خود اشتباه کرده و مطالب باطل را در زبان پیامبر افکنده است.

۸. تاثیر نداشتن امی بودن پیامبر در محتوای وحی

در امی بودن پیامبر و درس ناخوانده بودن او شکی نیست، ولی پرسش این است که آیا او معصوم بوده است یا خیر؟

پیامبر در دریافت وحی و ابلاغ آن و نیز در بیانش درباره هدایت دینی، گرچه در قرآن نیامده است، باید معصوم باشد. در غیر این صورت، فلسفه ضرورت نبوت مخدوش خواهد بود. بلی چه بسا کسی بگوید در مسائلی دیگر که نه به وحی مربوط است و نه رابطه‌ای با دین دارد، نیازی به عصمت نباشد.

دکتر سروش بر خلاف مطلب فوق، معتقد است چون پیامبر امی و بی‌سواد بوده است، در متن وحی خطاهایی صورت پذیرفته است. وی می‌گوید:

نکته این است که مردی چون ابن عربی (و چون او بسیار) مؤمنانه، باور داشته‌اند که پیامبر اکرم حتی دانش زمان خود را (در طب، و نجوم و گیاه شناسی و.....) نمی‌دانسته است؛ چه رسد به دانش‌های دوران دیگر و این اعتقاد را نه موجب ضعف ایمان و نه مایه و هنر نبوت دانسته‌اند. (سروش «طوطی و زنبور»، ۱۳۸۷)

آقای دکتر سروش خواسته‌اند از متن فوق تأییدی در نفوذ خرافه و بطلان در وحی قرآنی بیاورند، با اینکه نه چنین رابطه‌ای وجود دارد و نه هدف ابن عربی چنین مطلبی بوده و نه هرگز خود او چنین باوری داشته‌اند.

۹. امانت داری و صداقت در حامل وحی

امانت داری و صداقت همه پیامبران از جمله پیامبر اسلام در امور دینی امر یقینی است؛ زیرا انکار آن به منزله انکار نبوت، قرآن و تمام اسلام است و این حداقل عصمت از گناه شمرده می‌شود. از سوی دیگر، افرادی مثل دکتر سروش، با عمل و گفتار خود بارها بیان داشته‌اند که قرآن کلام خدا است و آنچه که می‌گوید از خدا است. گذشته از اینکه صدها آیه قرآنی بر این حقیقت روحانی گواهی می‌دهند، حال اگر به واقع پیامبر برخی مطالب باطل و خرافی را از اعراب جاهلی گرفته و برای مردم به عنوان دین بیان کرده باشد و مردم هم به شهادت تاریخ آن‌ها را از اجزای دین پنداشته‌اند، آیا چنین چیزی جز مصداق گمراه کردن مردمان است. آیا این با صداقت و امانت داری او ناسازگار نیست؟ آیا آقای دکتر سروش می‌تواند بگوید پیامبر، صحابه و اهل بیت به این حقیقت اشاره نکرده‌اند و یا به فهم آن نرسیده‌اند و امت اسلامی باید منتظر باشد تا در قرن چهاردهم از این حقیقت بسیار مهم دینی رمز گشایی شود و آنچه را که پیامبر نگفته بازگویند؟ وجدان هر انسانی، عملکرد چنین پیامبری را که خرافه را به رنگ حق و دین به مردم بقبولاند، جز مصداق نیرنگ نمی‌داند.

۱۰. قداست آیات قرآنی

محوریت ادیان آسمانی بر قداست پیام خداوندی استوار است. آنچه دل‌ها را به خود جذب و اندیشه‌ها را تسخیر می‌کند و عشق و ایثار را در دل دین‌داران می‌نهد، قداستی است که برای پیام آسمانی و کلام خداوندی قائل‌اند. اگر امور قدسی از دین و کتاب آن گرفته شود، دیگر دینی باقی نمی‌ماند. تمامی قداستی که دین باوران مسلمان به دین خود

دارند، برخاسته از استناد قرآن و پیامبر اسلام به خدا است؛ حال اگر آیاتی بسیار در قرآن باشد که بر خاسته از فرهنگ جاهلیت منحط و خرافه و باطل و بازتابنده نابخردی و جهالت آنان باشد، نه تنها قداستی نخواهد داشت که باید مورد تحقیر قرارگیرند حذف شوند.

۱۱. عقل آدمی، معیار سنجش گزاره های قرآنی

بسیاری از روشن فکران مسلمان از آن رو سلطه فرهنگ زمانه بر قرآن را پذیرفته اند که گزاره هایی از قرآن را با علوم عصری ناسازگار دیده اند. آقای خرمشاهی وجود جن، شیاطین، چشم زخم و سحر را به این بهانه که با علوم تجربی دیروز یا فردا ناسازگار است ترجیح می دهد که ورود این گونه مطالب را در قرآن، بازتابی از فرهنگ زمانه بدانند. (خرمشاهی، همان: ص ۹۵-۹۷) با اینکه علوم تجربی نه به نفی یا اثبات توان ورود به گزاره های دینی و مابعدالطبیعه را ندارد و در فلسفه علم گزاره هایی بی معنا در عرصه علوم تجربی هستند (ر.ک: آنتونی، ص ۲۰۹؛ پتر سون و دیگران، ۱۳۷۶: ص ۳۶۶). افزون بر این نظریه، یقینی نبودن علوم تجربی نظریه ای جا افتاده است.

البته معیار سنجش گزاره های قرآن، عقول آدمیان است و هرگاه گزاره هایی آن چنان تقویت شوند که از مسلمات شمرده شوند، لاجرم می بایست به تأویل آیه ای که پنداشته می شود با آن ناسازگار است دست زد. از این مطلب در علم اصول، به حجیت مطلق قطع تعبیر می کنند که قابل جعل از نظر اثبات و نفی نیست (انصاری، ۱۴۲۷ق: ص ۳۱)، ولی این مطلب غیر از گزاره های معمول علوم تجربی است.

۱۲. ضرورت حمل کلام خداوند به نزدیک ترین معنا به ظاهر قرآن، در صورت نیاز به تأویل.

یکی از قواعد علم اصول و نیز تأویل قرآن و حدیث که برخاسته از شیوه ای منطقی در برخورد با کتاب و سنت است، آن است که اگر کلامی را به عللی نتوانیم بر معنای ظاهرش حمل کنیم و به تأویل آن به معنای غیر ظاهر مجبور باشیم و در مقابل معنای ظاهری، احتمال معانی گوناگونی بدهیم، باید معنایی را برگزینیم که به معنای ظاهری الفاظ و جملات نزدیک تر باشد. آیاتی اندک در قرآن هست که به قطع، معنای ظاهری آن ها مراد خداوند نیست.

از گذشته تاکنون عالمان مسلمان، این آیات را که بیشتر در توصیف خداوند است بر معانی مجازی حمل کرده‌اند؛ برای مثال، استوای خداوند را به معنای سلطه و حاکمیت گرفته‌اند. (طوسی، ۱۴۰۹ق: ج ۶، ص ۲۱۲) نگاه بندگان به خدا را به نگاه قلبی تأویل برده‌اند (طباطبایی، ۱۴۰۲ق: ج ۳، ص ۲۱) و برای این معانی مجازی و تأویلی، شواهدی از کلام عربی بیان کرده‌اند و عالمان اسلامی نیز پذیرفته‌اند. حال جناب آقای دکتر سروش در تأویل این موارد چنین می‌گویند:

بلی اگر به ظاهر روایات و آیات نظر کنیم، خداوند هم سخن می‌گوید «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء: ۴): ۱۶۴) هم راه می‌رود «وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ» (فرقان: ۲۵): ۲۳) هم عصبانی می‌شود «فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ» (زخرف: ۴۳): ۵۵) هم بر تخت می‌نشیند: «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» طه (۲۰): ۵) و هم دچار تردید می‌شود «... مثل ما ترددت فی قبض روح عبدی المؤمن»، ولی اگر به معنا نظر کنیم هیچ یک از این‌ها در حق او صادق نیست، آنکه به حقیقت سخن می‌گوید، محمد است که کلامش، از فرط قرب و انس، عین کلام خداوند است و اسناد تکلم به خدا، همچون اسناد دیگر اوصاف بشری به او مجاز است، نه حقیقی و تشبیهی و نه تنزیهی است («طوطی و زنبور»، اردیبهشت، ۱۳۸۷)

آقای سروش در پاسخ به اشکالی که در ظاهر برخی از آیات قرآنی وجود دارد، طرحی را پیشنهاد می‌کند که سبب ضرورت تأویل کل قرآن می‌شود زیرا تقریباً کل آیات قرآن، در استناد عین کلمات به خدا ظهور دارد، اما آقای سروش می‌گوید این استناد مجازی است. بی‌گمان لازمه این کلام، حمل الفاظ قرآن بر معنای بسیار دور از معنای ظاهر قرآن است. با اینکه می‌توانست به نزدیک‌ترین معنا به معنای ظاهر و حقیقی دست یابد؛ یعنی تفسیر همه این جملات و اختیار معنای مناسب و نزدیک به معنای مجازی که در کتاب‌های اصول بررسی شده است (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۴ق: ج ۵ و ۶، ص ۷).

۱۳. ضرورت نگاه جامع به کل احکام قرآن

برای کشف هر معرفت و حکمی قرآنی، باید نگاهی جامع به قرآن داشت و با ژرف نگری، مطلبی را به اسلام مستند دانست. تکه کردن معارف هر کتاب، انسان را به خطا می‌افکند. این نگاه، به‌ویژه برای افرادی که روش منطقی فهم معارف دینی را نمی‌دانند و از ابزار لازم در این عرصه بی‌بهره‌اند بسیار خطرناک است و چه بسا آنان را به انکار مسلمات دینی بکشاند.

نمونه بارز چنین نگاهی، برخورد برخی از روشن‌فکران با حقوق زن، مانند ارث و دیه است. آنان به صراحت می‌گویند فزونی سهم مردان از ارث و دیه، برخاسته از فرهنگ زمانه بوده است؛ در حالی که اگر به نکته‌های ذیل توجه کنند، نباید چنان حکم کنند:

الف) وقتی قرآن می‌گوید ارث مردان دو برابر است، در جای دیگر هزینه کلی زندگی، حتی پرداخت بهای شیر مادران را بر عهده مردان نهاده است.

ب) با توجه به لطافت جسمانی و خواص روان زنان، آنان را به تلاش برای پرداخت هزینه زندگی مجبور نکرده است و این مردانند که باید تلاش کنند.

ج) اگر دیه مرد بیش از دیه زن است، معمولاً به نفع خود زنان است؛ چون دیه مرد معمولاً به همسران آنها یا پدرانشان می‌رسد و دیه زن در بسیاری از موارد نصیب شوهران یا پدرانشان می‌گردد.

د) دیه به معنای ارزش انسان نیست، بلکه برآوردی از داشته‌های مادی و زحمات‌ها است.

ه) هر گاه زنی شاغل باشد و سرپرست جمعی گردد، به عنوان موضوع جدید فقهی، چه بسا حکم جدید یابد و همانند مردان دیه به او تعلق گیرد و یا از بیت المال خسارت مادی او جبران بشود.

۱۴. کمال دین و بیان همه چیز

مفسران اسلامی بنابر آیات قرآنی و روایت‌ها و تاریخ مسلم اسلام معتقدند قرآن و اسلام به تمامی نیازمندی‌های انسانی در امور فردی، اجتماعی، روحی، جسمی، دنیوی و اخروی، برای رسیدن به سعادت ابدی پاسخ داده و برای تمامی عرصه‌های حیات بشری، حکم یا احکامی بیان داشته است و از این مفهوم، به جامعیت تعبیر می‌کنند. فلسفه چنین رویکردی که دین حقیقی باید جامع باشد، از تأثیر عمیق افعال آدمی بر روح و روان او برخاسته است (اسدی نسب، ۱۳۸۶: ص ۸۱). برخی از روشن‌فکران معاصر مانند علی عبدالرازق در کتاب *الاسلام و اصول الحکم*، نصر حامد ابوزید در کتاب *نقد الخطاب الدینی*، عادل ظاهر در *الاسس الفلسفیه للعلمانیة*، دکتر سروش در *مجله کیان*، ش ۲۶، بازرگان در *آخرت و خدا، هدف بعثت*، به سکولاریسم گراییده‌اند و بیش از نیمی از قرآن را برخاسته از نیاز زمانه پیامبر و بدون رابطه با هدف اصلی او انگاشته‌اند که اگر در قرآن از آنها ذکری هست، به عنوان حادثه‌ای تاریخی است، نه امری ذاتی و جزئی از ارکان اسلام.

۱۵. خاتمیت قرآن و جاودانگی آن

نظریه نفوذ فرهنگ خرافی و باطل مردم عرب در قرآن مجید با جاودانگی و خاتمیت قرآن ناسازگار است؛ زیرا منظور از جاودانگی قرآن، ابدی بودن کل آیات آن است، نه بخشی از آن و یا روح کلی و بی صورت و الفاظ آن؛ در حالی که طرفداران نظریه فرهنگ زمانه معتقدند بسیاری از آیات قرآن برای زمان‌های دیگر بی‌فایده است؛ زیرا به زمان و مکان خاص مربوط است و برخاسته از فرهنگ معینی است و برای نسل‌ها و مناطق دیگر سودی ندارد. برخی از دلایل این جاودانگی چنین است:

الف) قرآن، کتابی برتر از کتاب‌های آسمانی دیگر

چنانکه اشاره شد کتاب‌های آسمانی گذشته، از جمله عهدین، هم از نظر استناد به خدا و هم از نظر محتوا به کلی مخدوش و اصلاح ناپذیرند؛ نه کسی از نظر تاریخی می‌تواند کل محتوای آن‌ها را به خدا استناد دهد؛ زیرا مطالب بسیاری از آن‌ها به خدا مربوط نیست و نه چنین امری از نظر عقلی و کلامی ممکن است؛ چرا که آمیخته با تناقضات و در تعارض با عقل آدمی است. از این رو، برخی از روشن‌فکران چاره را در این نظریه دیده‌اند که بگویند: اصل وحی با تجربه‌ای عرفانی از آن خداست، ولی الفاظ آن برخاسته از فرهنگ زمانه است و رخنه امور باطل از این مسیر بوده است.

آقای دکتر سروش به عالمان اسلامی توصیه می‌کند تا همان راهی را که خود متکلمان مسیحی رفته‌اند و برای حل تعارض‌های درون کتاب مقدس به تفسیر هرمنوتیکی گراییده‌اند، آنان نیز بروند و از این خوان گسترده بهره‌مند شود (ر.ک: سروش، «طوطی و زنبور»، ۱۳۸۷). این توصیه برخاسته از قیاس ناصواب در تساوی نسبت قرآن و عهدین با علم و حقیقت است؛ امری که حتی برخی از اندیشمندان غربی را به تعجب و امیدوار آنچه از آقای دکتر سروش و نظریه تجربه دینی انگاشتن وحی پیامبر اسلام بر می‌آید انکار برتری قرآن بر کتاب‌های دیگر عارفان و احتمال آمدن کتابی بهتر و جامع‌تر است. (ر.ک: سروش، ۱۳۸۱: شماره ۲۷)

ب) قرآن، برترین کلام در طول زمان

یکی دیگر از مبانی قرآن‌شناسی در برخورد با فرهنگ زمان، اعتقاد به برتر بودن آیات

قرآن تا پایان حیات بشری است. هر رأیی که مخالف این نظریه باشد، نه با جاودانگی دین اسلام سازگار است و نه با آیات و روایت‌های بسیاری انسجام خواهد داشت و نه با حقانیت اسلام و لزوم ترک ادیان دیگر متناسب خواهد بود.

دکتر سروش برتری جاودانه قرآن را انکار می‌کند و دست‌کم در بسیاری از آیات، به چنین باوری پای بند است. او می‌گوید:

همین که خدا (یا پیامبر) با زبان عربی سخن می‌گوید و عرف اعراب را امضا می‌کند، پیشاپیش محدودیت‌های بسیاری را پذیرفته است. هیچ دلیلی قایم نشده که زبان عربی تواناترین زبان ممکن است و مفاهیم فریه را می‌تواند در تنگنای خود جای دهد. گزاره‌ها گرچه از پیامبر است، اما تصورات و مفاهیم از زبان است و این تصورات و مفاهیم مهر محدودیت‌های خود را بر تصدیقات او می‌نهند. همین طور است عرف و آداب زمانه پیامبر که به هیچ رو بهترین آداب موجود و متصور و ممکن نبودند، اما اکثرشان از طرف شارع مهر تصویب پذیرفتند و صفت احکام الله گرفتند. (سروش، «طوطی و زنبور»)

نیز در مورد پیامبر می‌گوید:

اگر حیاتی طولانی‌تر و تجربه‌های فراوان‌تر می‌داشت، درس‌نامه او هم قطورتر و رنگارنگ‌تر می‌شد. به عوض اگر زندگی در غار و عزلت را ادامه می‌داد، جز چند کشف متعالی چیزی در دفتر عمر خود به جای نمی‌گذاشت. (همان)

کلام فوق باتوجه به اینکه وحی پیامبر را همان تجربه معمول عارفان و نه سنخ دیگری می‌داند، دلالت دارد که اگر عارفی بیش از پیامبر به تجربه عرفانی همت گمارد، دستاوردهای او از پیامبر بهتر می‌گردد.

ج) آیات قرآنی و سودمندی جاودانه آنها

یکی دیگر از مبانی، مفید بودن تمامی آیات موجود در قرآن مجید است. هدایتگری، حقانیت، سعادت پروری، و قداست، اقتضای مفید و مؤثر بودن تمامی آیات قرآنی را در پی دارد.

آقای دکتر سروش پس از تاریخی و بشری دانستن متن قرآن می‌گوید:

دیگر شگفت‌زده نمی‌شویم اگر ببینیم قرآن به سؤالاتی پاسخ می‌دهد که نه خود چندان مهم‌اند و نه برای آدمیان غیر از اعراب آن زمان، جاذبه دارند؛ چون سؤال از اهل و سؤال از ذوالقرنین و از قاعدگی زنان و از جنگ در ماه‌های حرام... که یا به پیشینه ذهنی و تاریخی جزیره نشینان بر می‌گردد یا به شیوه ویژه زندگی‌شان. (سروش، «طوطی و زنبور»، ۱۳۸۷)

جناب آقای سروش از کجا فهمیده‌اند که این مطالب برای غیر اعراب در زمان‌های مختلف جاذبه ندارد، برآستی اگر جاذبه ندارد، چرا این همه تفاسیر غیر اعراب بر قرآن و این همه تحقیق عجم‌ها از همین مطالب و استنتاج‌های کلی از آن‌ها رخ داده است؟

۱۶. پیامی جاودانه، اما مرتبط با فرهنگ زمانه

معقول آن است که پیام وحی گرچه جاودانه و جهانی است، باید با محیط نزول و زمان آن رابطه داشته باشد تا بتواند امتی نمونه تربیت کند و تربیت شدگان، به شکل پیوسته در نسل‌های بعدی اثرگذار باشند. از این گذشته، برای تقریب مفاهیم عالی به امتی سطح پایین، به مثال‌ها و حل معضلات روزمره آنان نیاز است تا مردم عادی بتوانند به درک نسبی قرآن دست یابند.

در این زمینه، به چند عنوان مربوط اشاره می‌شود:

الف) نزول قرآن، براساس زبان قوم.

قرآن می‌فرماید:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ. (ابراهیم (۱۴): ۴)

هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستاده‌ایم تا حقایق را برای آنان باز گویند.

لغت به معنای زبان است؛ حال یا مراد همان زبان عربی است یا منظور زبان قابل فهم برای مردم حجاز است. آنچه یقینی است، منظور ارتباط رسالت با مردم است که به هیچ وجه و در نظر هیچ مفسری این آیه به معنای فرستادن پیامبران برای پذیرش فرهنگ باطل مردم تفسیر نشده است و اساساً چنین تفسیری حتی با ظاهر آیه ناسازگار است.

در تفسیر تبیان در توضیح آیه یاد شده آمده است: خداوند خیر می‌دهد که در زمان‌های گذشته هیچ‌گاه پیامبری نفرستاده است؛ مگر به زبان قوم آن پیامبر تا آن پیامبر هرگاه برای آنان مطلبی را ذکر کند، مردم آن را بفهمند و نیازمند به مترجم نباشند. (طوسی، ۱۴۰۹ق: ج ۶، ص ۲۷۳) پس استدلال به این آیه برای پذیرش فرهنگ زمانه کاملاً نادرست است. (ر.ک: ۱۳۷۳: ش ۲۳؛ ۱۳۷۴: ش ۵، ص ۷۷) بنا بر آنچه گذشت برای فهم لغات، اصطلاح‌ها و پیام قرآن تا حد زیادی نیازمند فهم فرهنگ، تاریخ و زبان مردم حجاز در عصر نزول هستیم تا به پیام‌های کلی دست یابیم و مصداق‌های جدید را بهتر شناسایی کنیم.

ب) اسباب تنزیل نه ابزار تخصیص

رابطه داری آیات قرآنی با محیط نزول و پاسخ پرسش‌ها سبب شده است حوادث دوران نزول سبب نزول آیاتی گردد که به حوادث اسباب نزول معروف است. در عین حال، عمومی بودن آیه محفوظ است و با الغای قیود زمانی و مکانی که در اصل حکم دخیل نیست، احکام کلی قابل استخراج است. از این رو، از قدیم این قاعده مطرح شده است که سبب نزول موجب تخصیص عموم الفاظ نمی‌شود. این قاعده، بر اساس احادیث موجود در کتاب‌های شیعه و سنی است. (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق: ج ۲، ص ۳)

۱۶۵



ج) برخورد سازنده؛ نه سرکوب ظالمانه و نه پذیرش جاهلانه

دین اسلام و آیات قرآن، بر حق استوار است. پس هر جا باطلی باشد، جای درگیری و ارشاد و هر کجا حقی بود، جای همدلی و انسجام است و هر کجا حق و باطل درهم آمیزند، جای فصل و اصلاح است. این همان کاری است که قرآن مجید با فرهنگ و عادات و رسوم مردم حجاز کرده است. بت برستی، شرک و شراب‌خواری را به کلی نفی کرد؛ حرمت جنگ در ماه‌های حرام را پذیرفت و اعمال حیح را اصلاح کرد. این برخوردهای سه‌گانه، نشان از حقانیت قرآن دارد؛ نه اثرپذیری از فرهنگ زمانه.

د) مماشات در نوع بیان؛ نه در تغییر محتوای پیام

آنچه از آیات قرآن و تاریخ صدر اسلام برمی‌آید، مماشات و گاه‌سازش در مواردی خاص برای بیان احکام است؛ مانند تحریم شراب‌خواری و حکم جهاد و دفاع و غیره. اساساً نزول تدریجی قرآن را هم می‌توان بر همین شیوه، توجیه کرد، ولی این برخورد در نوع بیان است، نه در محتوای پیام قرآنی. پیام‌ها و خطاب‌های قرآنی سرشار از تهدیدها، تحریم‌ها، سرزنش‌ها است که از اطرافیان پیامبر و همسران او تا افراد دیگر را فراگرفته است. شاید بیش از نیمی از قرآن کریم در مخالفت با عقاید، افکار و فرهنگ مردم زمان پیامبر است. با وجود چنین امری، چگونه امکان دارد که بگوییم آیات قرآن برای مماشات با مشتی مردم عرب، فرهنگ باطل آنان را در قلبی که حکایتگر پذیرش است، قرار داده است؟

ه) اقناع مردم زمانه؛ نه انعکاس بطلان و خرافه

قرآن و هر کتاب آسمانی دیگری باید به شکلی با مردم زمانه ارتباط برقرار کند که اهل انصاف را قانع سازد و حق پذیران را به پذیرش دین متقاعد کند. رسیدن به چنین هدفی لوازمی دارد و قرآن از برخی روش‌ها، همچون شیوه‌های ذیل برای رسیدن به این هدف سود برده است:

اول - معجزه متناسب

معجزه باید به شکلی باشد که اهمیت و آثار آن برای مردم محسوس باشد و فرهیختگان هر عصری را در بهترین دستاوردهای علمی زمان، از آوردن همانندی برای وحی عاجز گرداند. به همین دلیل، اعجاز پیامبران با یکدیگر مختلف است. در روایتی ابن سکیت از علت اختلاف معجزه‌ها می‌پرسد و امام هادی شعاع پاسخ می‌دهند چون در زمان حضرت موسی سحر غالب بود، خداوند هم به آنان چیزی داد که هم نمی‌توانستند مانند برای آن آورند و هم با آن سحرشان را باطل کرد و هم حجت بر آنان تمام شد. نیز حضرت عیسی را زمانی برانگیخت که مرض‌های زمین‌گیر و بی‌درمان ظاهر گردیده بود و مردم نیازمند علم پزشکی بودند. خداوند هم چیزی به آنان داد که نزدشان نبود و به شدت به آن نیاز داشتند؛ چیزی که مردگانشان را زنده می‌کرد، کور مادرزاد و مرض پیسی را به اذن الهی برطرف می‌کرد و بدین وسیله، حجت را بر آنان تمام کرد. همچنین زمانی که حضرت محمد را مبعوث کرد، وقتی بود که ایراد خطبه‌ها و کلام و شعر غلبه داشت. خداوند هم از نزد خود پندها و حکمت‌هایی به آنان داد که برتری آنان را در کلام، باطل کرد و حجت را بدین وسیله بر آنان تمام کرد. (کلینی، ۱۳۸۸ق: ج ۱، ص ۲۴)

دوم - مثال‌های قابل فهم

قرآن که در منطقه حجاز نازل می‌شد، نمی‌شود برای تفهیم مطالب خود مثال نزد و نیز نمی‌تواند مثال‌هایی بیاورد که به مناطق دیگر کره زمین مربوط باشد. باید مثال‌هایش قابل درک برای مخاطبان و جذاب برای شنوندگان و مفهوم برای عرب‌ها باشد. بی‌گمان چنین مثال‌هایی به معنای راه یافتن بطلان و خرافه به قرآن نباید باشد. کسانی که گفته‌اند خداوند و یا خود پیامبر، مثال‌های خرافه و باطل را به شکل قابل قبولی در قرآن آورده است، هم از نظر مبنایی مشکل دارند و هم در توجیه مثال‌ها و ارتباط آن‌ها با فرهنگ باطل به خطا رفته‌اند. آقای دکتر سروش، مسئله هفت آسمان در قرآن، مس شیطان، رجم شیاطین با

شهاب و موارد دیگری را که ایشان مطالبی ابطالی و خرافه می‌داند، مصداق اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه می‌داند (ر.ک: سروش، ۱۳۸۷: ش ۶۵)؛ در حالی که با مراجعه به تفسیرهای معتبر شیعه و سنی، مثال‌های ذکر شده برابر کلام عرب و مبانی دینی و عقلی به شکلی تفسیر گردیده‌اند که نشان‌گر هیچ امر باطلی نمی‌باشند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن مجید، ترجمه استاد محمد مهدی فولادوند.
۲. اسدی نسب، محمد علی، ۱۳۸۶، قرآن و سکولاریسم، تهران، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، اول.
۳. الانصاری، مرتضی، ۱۳۸۶، فرائد الاصول، قم، مجمع الفکر الاسلامی، هفتم ۱۴۲۷ق.
۴. باربور، ایان، ۱۳۲۷، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، آخرت و خدا، هدف بعثت، تهران، انتشارات خدمات رسا.
۶. بوکای، موریس، ۱۳۷۲، مقایسه‌ای میان تورات و انجیل و قرآن و علم، ترجمه ذبیح‌الله دبیر، انتشارات فرهنگ اسلامی، ششم.
۷. بیضاوی، ناصر الدین ابی سعید عبدالله بن عمر، ۱۴۱۰ق، تفسیر البیضاوی، بیروت، موسسه اعلمی.
۸. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۶، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، اول.
۹. پراود فوت، وین، ۱۳۷۷، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم، موسسه فرهنگی طه.
۱۰. جیمزهاکس، ۱۳۴۹، قاموس کتاب مقدس، تهران، انتشارات کتابخانه طهوری، دوم.
۱۱. حکیم، سید محمدسعید، ۱۴۱۴ق، المحکم فی اصول الفقه، قم، موسسه المنار، اول.

۱۲. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۴: *بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن*، مجله بینات، ش ۵، موسسه معارف اسلامی امام رضا .
۱۳. زمانی، محمدحسن، ۱۳۸۵، *قرآن و مستشرقان*، موسسه بوستان کتاب، اول.
۱۴. زمخشری، الامام جار الله محمود بن عمر، ۱۴۱۵ق، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، قم، القدس .
۱۵. سروش، عبد‌الکریم، ۱۳۸۱، *اسلام، وحی و نبوت*، مجله بازتاب اندیشه، ش ۲۷، تهران.
۱۶. _____، ۱۳۸۷، *طوطی و زنبور*، پاسخ دوم به آیه‌الله سبحانی.
۱۷. _____، ۱۳۸۷، *نظریه دکتر سروش در مورد وحی قرآنی؛ جوابیه دکتر سروش*، مجله کلام اسلامی، ش ۶۵، قم، موسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق .
۱۸. _____، ۱۳۷۴، *معنی و مبنای سکولاریسم*، مجله کیان، ش ۲۳ و ۲۶.
۱۹. سعیدی روشن، محمدباقر، ۱۳۷۵، *تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت*، قم، موسسه فرهنگی اندیشه، اول.
۲۰. طالقانی، سیدمحمود، ۱۳۸۱، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشارات، پنجم.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه اعلمی.
۲۲. طبرسی، ابی‌علی‌الفضل، ۱۴۱۵ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه اعلمی.
۲۳. ظاهر، عادل، ۱۹۹۳م، *الاسس الفلسفیه للعلمانیه*، بیروت، انتشارات دار الساقی.
۲۴. عبد‌الرازق، علی، ۱۹۹۶م، *الاسلام و اصول الحکم*، تونس، انتشارات دار الجنوب.
۲۵. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش السلمی السمرقندی، ۱۳۸۰ق، *تفسیر عیاشی*، تهران، انتشارات المکتبه الاسلامیه.
۲۶. غازی، عنایه، ۱۹۹۶م، *شبهات حول القرآن و تفنیدها*، بیروت، دار مکتبه الهلال، اول.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، *اصول کافی*، تهران، انتشارات دار الکتب الاسلامیه.
۲۸. گیروشه، ۱۳۷۰، *کنش اجتماعی*، ترجمه هما زنجانی، مشهد، دانشگاه فردوسی، دوم.
۲۹. معرفت، محمد هادی، ۱۴۲۴ق، *شبهات و ردود حول القرآن*، قم، موسسه التمهید، دوم.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، شانزدهم.
۳۱. نصر حامد، ابوزید، ۲۰۰۳م، *نقد الخطاب الدینی*، قاهره، مکتبه المدبولی.