

# علم و قرآن

نویسنده: پروفسور احمد دلال

ترجمه: دکتر محمد جواد اسکندر لو

بررسی و نقد: دکتر محمدعلی رضائی اصفهانی

ابوریحان بیرونی، غزالی، فخررازی، قرطبی، نیشابوری و... را گزارش می‌کند و می‌پندارد این مفسران به جداانگاری قرآن و علم معتقد بودند. سپس دیدگاه‌های سید جمال اسدآبادی، سید احمد خان هندی، طنطاوی، مورس بوکای، عزالدین دانی و... را بیان می‌کند که به طرح سازگاری قرآن و علم یا اعجازهای علمی و نظریه‌پردازیهای علمی قرآنی پرداخته‌اند یا قرآن را منبع معرفت و در برخی موارد داور نهایی معرفی کرده‌اند. در پایان به رویکرد برخی مثل سید حسین نصر اشاره

## چکیده

مقاله «علم و قرآن»

(Science and the Quran)

در دائرة المعارف قرآن لایدن را «احمد دلال» (Ahmad Dallal) به نگارش در آورده است و در بردارنده گزارشی از تاریخچه مباحث «قرآن و علم» و ارائه رویکردهای قدیمی و جدید به این مبحث است. وی نظرات

۱. پست الکترونیک:

( Encyclopaedia of the Quran,  
Leiden, Brill )

مقاله‌ای با عنوان «علم و قرآن»  
نوشته است ( Science and the Quran )  
که حاوی مطالبی در مورد رابطه قرآن و  
علم است. چون این مقاله را دکتر  
محمدجواد اسکندرلو، ترجمه کرده  
بودند، به برخی اصلاحات جزئی با  
مشورت مترجم، بسنده کردیم و به  
بررسی محتوای آن پرداختیم.

زندگی‌نامه:

احمد دلال، پروفیسور، استاد مطالعات  
عربی و اسلامی و مسئول دپارتمان عربی  
دانشگاه جورج تاون واشنگتن دی سی  
است.

برخی آثار علمی<sup>۱</sup>:

کتاب: شریعت از صدر اسلام،  
تعدیل حیات الافلاک، پاسخ به دانش  
ستاره شناسی یونان

مقالات:

می‌کند که مبانی فرافیزیکی و اسلامی  
علم و علوم حاوی قداست و مبتنی بر  
یگانگی معرفت را مطرح و بر نقد  
معرفت شناسی علم جدید تاکید می‌کنند.  
ناقد مقاله نیز به ارزیابی مقاله و منابع  
آن پرداخته و معتقد است گزارش  
تاریخی مقاله ناقص است. سپس  
برداشت نویسنده از شیوه مفسران  
قدیمی (جدانگاری قرآن و علم) را به  
چالش کشیده و مخدوش دانسته است.  
اقسام تفسیر علمی و معیارهای آن را  
یادآوری و مباحث نویسنده در مورد  
رویکردهای جدید به قرآن و علم را  
بررسی کرده است. همچنین با دفاع از  
اعجاز علمی قرآن و نظریه‌پردازیهای  
علمی آن و مبحث تاثیر قرآن در مبانی  
علوم انسان و هدف دهی به علوم و  
پیامدهای سیاسی، اجتماعی آنها را مطرح  
و غفلتهای نویسنده در این موارد را  
یادآوری کرده است.

واژگان کلیدی: قرآن، علم، علوم  
طبیعی، علوم انسانی، اعجاز علمی،  
تفسیر علمی، دائرة المعارف لایدن.

مقدمه

آقای «احمد دلال» در دائرة المعارف

قرآن لایدن

<sup>۱</sup> منبع:

<http://contact.georgetown.edu/index.cfm?Action=View&NetID=asd6>

مناقشات یمن در مورد وضعیت غیر  
مسلمانان در فقه اسلامی

Yemeni Debates on the Status  
of Non-Muslims in Islamic Law  
مبانی و اهداف اندیشه‌ی اسلامی  
The Origins and Objectives of  
Islamic Revivalist Thought, 1750-  
1850

نمونه‌های اسلامی رابطه علم و دین  
Islamic Paradigms for the  
Relationship Between Science  
and Religion ."

علوم، طب و تکنولوژی. دائرة  
المعارف اسلام آکسفورد  
Science, Medicine and  
Technology

### متن مقاله علم و قرآن

ابوریحان بیرونی (۱) (م: حدود ۴۴۲  
ه. ق، ۱۰۵۰ م) که از معروف‌ترین  
دانشمندان مسلمان دوران قدیم است، در  
بررسی خود از تاریخ مردم‌شناسی هند،  
فصلی را درباره‌ی هیأت نجوم آسمانها و  
زمین براساس نظریات منجمین هندی  
آغاز می‌کند که در آن به مقایسه‌ی مفصلی  
میان مسائل ضروری فرهنگی مسلمان با  
علوم هندوستان می‌پردازد.

بیرونی معتقد است که دیدگاه  
منجمان هندی به شیوه‌ای متفاوت با

آرای دانشمندان ستاره‌شناس مسلمان،  
تغییر و تحوّل یافته است و این بدان  
علت است که قرآن برخلاف کتب  
آسمانی نازل شده قبل از خود، درباره‌ی  
این موضوع [ستاره‌شناسی] یا هر نوع  
دانش دیگر اظهارنظری صریح و قطعی  
نکرده است (۲) که به منظور ایجاد  
هماهنگی نظر قرآن با دیدگاههای  
شناخته شده‌ی دیگر، مستلزم تفاسیر آشفته  
و بی‌ثبات گردد (بیرونی، تحقیق،  
ص ۲۱۹).

وی می‌افزاید: قرآن از اموری که  
مربوط به اختلافات بیهوده همچون  
تاریخ می‌شود، سخن نمی‌گوید (۳)  
(ر.ک، به: مدخل تاریخ و قرآن). مطمئناً  
اسلام از کسانی لطمه خورده است که  
ادعای مسلمانی کرده‌اند، اما بسیاری از  
آموزه‌های ادیان پیشین را حفظ نموده و  
مدعی شده‌اند این آموزه‌ها بخشی از  
نظریات اسلام است. به‌عنوان نمونه  
می‌توان «مانوی‌ها» را مثال زد که دیدگاه  
مذهبی خود و نظراتشان درباره‌ی آسمانها  
را به غلط به اسلام منسوب نموده‌اند  
(بیرونی، تحقیق، ص ۲۲۰). طبق نظر  
بیرونی، این انتساب نظرات علمی به  
قرآن، ادعاهای منابع غیراسلامی

است. (۴) بر عکس، تمام کتب دینی و منقول از هندیان در واقع از هیأت و ترکیب جهان به گونه‌ای سخن می‌گویند که با آنچه برای منجمان آنها به‌عنوان حقیقت آشکار گردیده، در تضاد است، اما منجمان هندی برای تأیید روایات دینی چاره‌ای نیافتند، جز اینکه وانمود کنند نسبت به نظریات ستاره‌شناسی اینگونه کتابها ایمان دارند؛ حتی هنگامی که به نادرستی آنها پی می‌بردند. با گذشت زمان، نظریات درست ستاره‌شناسی با نظریاتی که از قبل در کتب دینی مطرح شده بود آمیخته گردید و موجب شده وقتی انسان به نجوم هندیان می‌نگرد دچار خلط و ابهام شود (بیرونی، تحقیق، ص ۲۲۱ - ۲۲۰؛ رک، به شماره ششم در مورد مثال اخیر در زمینه خلط و ابهام مذکور - در این مورد، یک نقشه هندی از جهان که پر است از مطالب نادرست برگرفته از افسانه‌های مربوط به اسکندر یونانی و نیز برخی از مطالب قرآنی درباره زندگی ذوالقرنین: رک، به اسکندر: خرافات و افسانه‌ها در قرآن).

گرچه همه آرای مذهبی هندیها با دیدگاههای مربوط به دانش ستاره‌شناسی

متضاد نیست؛ تعارض میان ادعاهای دینی و علم ستاره‌شناسی موجب تضعیف ستاره‌شناسی هند گردید و علتی برای ضعفها و اشتباهات آنان محسوب می‌شود. بیرونی در مقام سنجش میان تعارض دین و علم با دیدگاه روایی نجوم اسلامی، اظهار می‌دارد که این دیدگاه بی‌عیب و نقص است (گرچه دین و علم احتمالاً در دوران قدیم اسلام تداخلی با هم نداشته‌اند. رک، به مدخل قبله. این مطلب در شماره چهارم و پنجم توصیف شده است. به منظور ارائه نمونه‌ای از یک نوع رابطه تکمیلی (و متممی) میان دین و علم که تاریخ آن به قرون اولیه اسلام بر می‌گردد، رک، به: مدخل کتاب آسمانی و قرآن؛ مدخل الهیات و قرآن). بنابراین طبق نظر بیرونی، قرآن نه در کار علم مداخله می‌کند، نه متناقض با حوزه علم سخن می‌گوید.

با چشم پوشی از آرای بیرونی، (۵) مباحث اسلامی معاصر درباره قرآن و علم پر است از اظهار نظرهای فراوان در مورد رابطه بین این دو. این رابطه مفروض به شیوه‌های گوناگونی تعبیر و توجیه شده است که رایج‌ترین آنها

تلاشهایی است که به منظور تبلیغ جنبهٔ وحیانی قرآن از راه علوم جدید صورت گرفته است.

این تلاشها شامل فعالیتهای گسترده‌ای می‌شود، از قبیل: ایجاد مؤسسات، برگزاری نشستها و همایشهای علمی، تألیف کتب و مقالات، و استفاده از اینترنت برای تبلیغ ایدهٔ معجزات علمی قرآن (ر.ک، به: مدخلهای معجزات، امور خارقالعاده، تفسیر قرآن در دورهٔ مدرن و معاصر).

به عنوان مثال، یک شبکه تحقیقاتی اخیراً فهرستی در حدود دو میلیون تحقیق و پژوهش دربارهٔ اسلام و علم ارائه داده بود که بیشتر آنها بیانگر این مطلب هستند که پیش‌گویی قرآن نسبت به بسیاری از تئوریها و حقایق علوم جدید دلیل ماهیت معجزه‌ای و آسمانی بودن قرآن است (مظفر اقبال، اسلام و علوم جدید، ص ۱۵ و ۳۸؛ ر.ک، به: مدخل تقلیدناپذیری، وحی و الهام).

این آراء بخشی از اعتقادات عامهٔ مردم تلقی نمی‌شود، ولی در آثار و تألیفات اندیشمندان و روشنفکران مسلمان معاصر انعکاس یافته است. نمونهٔ آشکاری از رواج این دیدگاه،

تشکیل جامعه جهانی مسلمانان در مکه در اواخر سال ۱۹۸۰ است که انجمن بررسی معجزات علمی قرآن و سنت را به وجود آورد (احادیث نبوی؛ ر.ک، به: مدخلهای سنت؛ حدیث و قرآن). این انجمن از آن زمان تاکنون همایشهای بین‌المللی فراوانی برگزار نموده و از فعالیتهای علمی گوناگونی حمایت کرده است و همه اینها به منظور کشف و اثبات رابطهٔ بین علم و قرآن انجام گرفته است. (۶) در یکی از نشستهای اخیر این انجمن در قاهره، آنچنان که رسانه‌های گروهی گزارش نمودند، به مسلمانان توصیهٔ زیاد شد که آن دسته از حقایق علمی که در آیات قرآن تأیید شده‌اند را به کار بگیرند و استفاده نمایند. اخیراً علم جدید توانسته است نسبت به برداشتهای نادرست رایج از اسلام، نوعی ترمیم و اصلاح را کشف نماید و این حقایق اثبات می‌کنند که «اسلام دین علم است». ریاست وقت این انجمن، آقای زغلول النجار اظهار می‌دارد که درست پیش از آنکه بشر وارد عصر اکتشافات علمی شد و دارای دقیق‌ترین ابزار تحقیقات علمی گردید و انبوهی از پژوهشگران سراسر جهان را بسیج کرد،

در آن هنگام بود که ما تازه معنای این سخن خدای متعال را فهمیدیم که می‌فرماید: «لِكُلِّ نَبَاٍ مُّسْتَقَرٌّ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ» (انعام: ۶۷) برای هر خبری هنگام [وقوع] است و آن موقع آن را خواهید فهمید.

این آیه طبق نظر آقای نجار به حقایق علمی مطرح شده در قرآن اشاره دارد که پس از گذشت قرن‌ها از نزول قرآن، در عصر جدید کشف و دانشمندان و اندیشمندان جهان را شگفت زده کرده است» (الشرق الأوسط، ۲۰۰۳، ۵ سپتامبر).

به نظر او معجزات علمی قرآن یگانه اسلحه‌ای‌اند که مسلمانان معاصر با آن می‌توانند از قرآن دفاع کنند و یگانه زبان قانع‌کننده در این عصر علم و مادی‌گری است. (همان، ۲۰۰۳، م، ۲۳ سپتامبر).

رویکرد قرآن به علم - در واقع رابطه علوم انسان و مطالعات علمی - به سادگی قابل تشخیص نیست و اختلاف دیدگاه‌های اسلامی جدید و گذشته در این دربار اساسی است (ر.ک، به: آموزش انضباطی سنتی درباره مطالعات قرآنی). به اطمینان می‌توان گفت تقریباً همه منابع قدیم و جدید موافق این مطلب هستند که قرآن

تحصیل علم و معرفت علمی را تجویز و حتی تشویق می‌نماید و افراد را به تدبیر کردن در پدیده‌های طبیعی به‌عنوان آیات و نشانه‌های آفرینش الهی توصیه می‌کند (ر.ک، به: همین دائرةالمعارف؛ مدخل طبیعت به‌عنوان آیات و نشانه‌ها، تأمل و تدبیر، علم و فراگیری). در واقع یک بررسی از فرهنگ مادی پدید آمده در جهان اسلام (ر.ک، به: مدخل فرهنگ مادی و قرآن) انبوهی از ابزار علمی را آشکار می‌سازد که شواهد و نمونه‌های نقل شده از قرآن را ثبت کرده‌اند (ر.ک، به: شماره‌های ۱ و ۳). همچنین بیشتر منابع از این بحث می‌کنند که پرداختن به دانش کار ارزشمند دینی است و به یک معنا می‌توان ادعا نمود که وظیفه همگانی امت اسلامی است. درعین حال مناظره‌های انجام گرفته درباره قرآن و علوم گویای این است که آراء مهم‌تر از این دیدگاه همگانی است. این مناظرات را بیش از هر جای دیگر می‌توان در تفاسیر قرآن و در چند تألیف دیگر دنبال نمود که در آنها استفاده‌های خاصی از قرآن ترویج شده یا در جاهایی که یک چارچوب قرآنی و فلسفه علم مورد استناد و استشهاد قرار گرفته است.

بنابراین، نقطه آغازین مطالعات قرآن و علم، خود قرآن نیست، (۷) چون همان‌گونه که خواهید دید، در تفسیر آیاتی که احتمالاً مربوط به علوم یا پدیده‌های طبیعی می‌شوند، اختلافات قابل توجهی وجود دارد. به همین دلیل شایسته نیست بکوشیم یک موضع خاص قرآنی درباره علم، تعیین نماییم، بلکه مؤثرتر این است که به شیوه‌ای که در آن رابطه علم و قرآن از سوی اندیشمندان مختلف مسلمان تبیین شده است نگاهی بیفکنیم هر چند میزان اعتبار نظرات آنان متفاوت باشد. آن منبع اصلی که الگوهای قرآنی درباره علم در آن آشکارا بیان شده، نوع تفاسیر قرآنی است (تفسیر، جمع آن تفاسیر؛ رک، به: مدخل تفسیر قرآن در دوران قدیم و قرون وسطی). بیشتر آنچه که آنان در مورد مبانی خود در زمینه متن تغییرناپذیر قرآن بر آن تأکید می‌ورزند این است که آثار تفسیری، ذخایر گسترده‌ای از مناظره‌های فرهنگی است و دیدگاه‌های رایج در زمانها و مکانهای آنها را منعکس می‌نماید. هدف ما، به‌جای معرفی یک الگو یا تصویر ثابت قرآنی درباره علم باید این باشد که

تکامل گفتمان اسلامی راجع به قرآن و علم را ردیابی کنیم (۸) و به عواملی استناد و استشهاد کنیم که موجب تحقق این جریان تکاملی شده‌اند.

آثار تفسیری قرآن مربوط به دوران قدیم مشتمل بر مطالب فراوانی است که دارای مفاد و اهمیت علمی‌اند. اما امروزه به رغم اهمیتی که نسبت به قرآن و علم در جهان معاصر قائل هستند، هنوز این جنبه تفسیری توجه عالمانه چندانی را جذب نکرده است. به طور کلی می‌توان گفت که یک دلیل ممکن برای این بی‌توجهی این است که این مطالب قدیمی به آن حد رسیده‌اند که بتوان به طور منطقی آنها را تفسیر علمی قرآن نامید. مفسران قدیمی خودشان را چنین ارائه نموده‌اند که با عملیات تفسیری درگیر و رویارو شده باشند.

مورد مبانی خود در زمینه متن تغییرناپذیر قرآن بر آن تأکید می‌ورزند این است که آثار تفسیری، ذخایر گسترده‌ای از مناظره‌های فرهنگی است و دیدگاه‌های رایج در زمانها و مکانهای آنها را منعکس می‌نماید. هدف ما، به‌جای معرفی یک الگو یا تصویر ثابت قرآنی درباره علم باید این باشد که

اقلیتی از عالمان دوران میانی [قرون وسطی] بویژه ابوحامد غزالی (م: ۵۰۵ هـ. ق و ۱۱۱۱م) و جلال‌الدین سیوطی (م: ۹۱۱ هـ. ق و ۱۵۰۵م) معتقدند که قرآن منبع جامع معرفت است، از جمله معرفت علمی (ذهبی، مفسرون، ۲/۴۶۴ - ۴۵۴).

مبانی نظرات غزالی و سیوطی چنین آیاتی از قرآن است:

«وَوَكَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّمَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل / ۸۹). قابل ذکر است که آیه چنین آغاز می‌شود: «وَيَوْمَ نَبِّئُكَ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ» (ر.ک، به: مدخل گواهی و شهادت و مدخل روز قیامت) آیه پس از توصیف کتاب به «بیانگر همه چیز» ادامه می‌دهد: «وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (ر.ک، به: مدخلهای خطا، گمراهی، رحمت، و بشارت). بنابراین احتمالاً استناد به این آیه برای بیان معرفت، به آن شناخت و معرفتی مربوط می‌شود که بیانگر حوادث روز رستاخیز و سرنوشت مؤمنان می‌باشد (۹) (ر.ک، به: مدخلهای ایمان و کفر، پاداش و کیفر، معادشناسی؛ اعتقاد و باور). به رغم ادعای غزالی و سیوطی هیچ کدام موفق نشده‌اند در قالب یک کار تفسیری نظام‌مند و پیراسته، متن قرآن را مرتبط با علم تبیین نمایند. به علاوه، مصادیقی دال بر اینکه این دو نفر یا مفسرانی دیگر در آن موارد، به خاطر شناختشان از قرآن مدعی اعتبار و حجیت در موضوعات علمی شده باشند، وجود ندارد. شاید

مهم‌ترین دلیل برای تصریح نکردن به یک الگو و تصویر قرآنی راجع به علم در دوران پیش از مدرن این بود که هیچ نیازی به چنین تصریحی در نبود ادعاهای مخالف درباره فرهنگ برتر علم و نگرش ایدئولوژیک که همراه نهضت علم جدید، نبود. (۱۰) (اقبال، اسلام و علم جدید، ص ۳۰).

مطمئناً موضوعات علمی در بسیاری از آثار تفسیری قرآن مربوط به قرون میانی مطرح شده است، لیکن رویکرد آنها در این منابع اساساً با رویکرد مفسران معاصر متفاوت می‌باشد. کاربرد معاصر برخی از آیاتی که نوعاً به عنوان آیات علمی به آنها استناد شده، در ذیل مقاله بحث خواهد شد، اما ابتدا من معنایی را که در تفاسیر قدیم به این آیات منتسب نموده‌اند، بررسی خواهم کرد؛ از قبیل مواردی که در آنها چنین مباحث علمی بیشتر به نام آثار عالمانی مانند زمخشری (م: ۵۸۳ هـ . ق و ۱۱۴۴م) و فخرالدین رازی (م: ۶۰۶ هـ . ق و ۱۲۱۰م) اعلام شده است.

نمونه‌هایی از گفتمان علمی در تفاسیر قرآنی قدیم با انواع دیگری از مباحثی که ارتباطی با علم ندارند، آمیخته



شده‌اند. مفسران قرآن از آنچه تشکیل‌دهنده تأکید موضوعی ویژه قرآن بوده برداشت مستقلی داشته‌اند و آنان اغلب - نه همیشه - مباحث گسترده خود درباره موضوعات خاص را در این چارچوب ارائه نموده‌اند. از این رو برای نمونه فخر رازی در تفسیری که از آیه ۵۴ سوره اعراف ارائه داده، چهار موضوع را به طور دقیق مطرح کرده است؛ موضوعاتی که مباحث مختلفی از قرآن بر محور آنها دور می‌زند. لازم به ذکر است که آیه مزبور، به نظام طبیعی جهان مربوط است:

«در واقع پروردگار شما، خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز [دوره] آفرید؛ سپس بر تخت (ر.ک): مدخل عرش الهی و مدخل انسان انگاری) (تدبیر هستی) تسلط یافت؛ و روز را به شب می‌پوشاند، در حالی که شتابان آن را می‌طلبد؛ (ر.ک: مدخل شب و روز) و خورشید و ماه و ستارگان را (آفرید) در حالی که به فرمان او رام شده‌اند. آگاه باشید که آفرینش و فرمان (تدبیر جهان)، تنها برای اوست؛ خجسته (و پایدار) است خدایی که پروردگار جهانیان است.»

فخر رازی پیش از ورود به بحث مفصل از این آیه، چهار موضوع بسیار مهم قرآنی را مطرح می‌سازد: یگانگی خداوند (ر.ک، به: مدخل خدا و صفات او)، نبوت (ر.ک، به: مدخل انبیاء و نبوت)، معاد (همان)، و قدرت پایان ناپذیر خدا (ر.ک، به: مدخل قدرت و عجز) یا مسئله دیگری که به تقدیر و سرنوشت مربوط است (رازی، تفسیر، ۹۶/۱۴ به بعد، همچنین ر.ک، به: ابوحنیفان، نحر، ۸۱۱/۱ - ۸۰۹؛ مدخل اختیار و تقدیر)؛ تمام موضوعات دیگر از جمله موضوعات مربوط به این آیه، در نهایت یکی از چهار مسئله اساسی را مورد تأکید قرار می‌دهند.

رازی به گونه‌ای به شرح مسئله مورد بحث ادامه می‌دهد که آیه را که در ظاهر ارتباطی با آن مسئله ندارد، به گونه‌ای به یگانگی خدا و قدرت او مرتبط می‌نماید و سپس فهرستی از چند تفسیر مؤید این ربط را ارائه می‌دهد. انسان باید بحث کند از اینکه آسمانها و زمین به اندازه خاصی آفریده شده‌اند، حال آنکه طبیعت آنها مانع از این احتمال نیست که دارای اندازه‌ای کوچک‌تر یا بزرگ‌تر باشند. این مطلب نشان می‌دهد که یک آفریننده با

اراده خواسته است به آنها این اندازه خاص را بدهد؛ نه اندازه‌ای دیگر را. از این رو وجود آفریدگار با اراده اثبات می‌گردد (رازی، تفسیر، ۹۷/۱۴ - ۹۶).

دیگر اینکه، آفرینش آسمانها و زمین در یک زمان ویژه در حالی که می‌توانستند زودتر یا دیرتر آفریده شوند، یک گزیده الهی بود، نه اینکه مقتضای ذاتی هر یک از آنها باشد. همین مطلب در مورد شکلها و جایگاههای اجزای مختلف جهان صدق می‌کند و همین طور [نظم و انتظامهای دیگر] (همان منبع، ص ۹۸ - ۹۷). رازی پس از گریز طولانی از بحث اصلی برای ابطال صفت مکان‌پذیری و جهت داری خدا (همان، ص ۹۸ به بعد؛ ر.ک، به؛ مدخلهای «نسبت‌های خاص»؛ زمان)، با دیدگاهی متفاوت به موضوع نخست باز می‌گردد. او فوائد زیادی را بر می‌شمرد که از پی در پی بودن روز و شب ناشی می‌گردند، همچنین بر اینکه خدا جهان را به شکل و نظامی خاص آفریده تا بهره‌مند شدن افراد بشر از جهان را به حداکثر ممکن برساند، دلیل اقامه می‌کند. (همان، ص ۱۱۷).

سپس به بررسی یک بحث زیان‌شناختی می‌پردازد، نمونه‌ای از

تفاسیر قرآنی تمام انواع (ر.ک، به؛ مدخل ادبیات و قرآن) معنای واژه (مسخرات). او گزارش می‌دهد که خورشید دو نوع حرکت دارد؛ یک حرکت دورانی که در طول یک سال تکمیل می‌گردد و نوع دیگر در طول یک روز انجام می‌پذیرد. البته گردش شب و روز به خاطر حرکت خورشید نیست، بلکه معلول حرکت کره بزرگ است که همان عرش و مقام است (همان، ص ۱۱۸ - ۱۱۷). به علاوه بر هر جسم آسمانی یا هر سیاره‌ای فرشته‌ای گماشته شده است تا آن را به حرکت درآورد؛ موقعی که طلوع یا غروب می‌کند. (همان، ص ۱۱۹ - ۱۱۸) و خداوند به عرش یا به کره بیرونی بزرگ قدرتی بخشیده است که بتواند بر تمام کره‌های دیگر تأثیرگذارد؛ به گونه‌ای که آنها را به اجبار از شرق به غرب به حرکت درآورد، یعنی در مسیر مخالف، در حرکتی آهسته از غرب به شرق بروند (همان، ص ۱۲۰ - ۱۱۹). این طبق نظر رازی همان معنای انقیاد و رام شدن است: که کرات و سیارات به وسیله خداوند در یک نظم و نظام خاصی سامان‌دهی می‌شوند (نه اینکه مقتضای ذاتی خود آنها باشد) تا آنها مطلوب‌ترین فایده را

برای افراد بشر فراهم آورند (همان؛ ص ۱۲۰؛ ر.ک، به: مدخلهای لطف؛ رحمت).

نگرش رازی هم در جنبه زبان‌شناختی آن و هم تأکیدش بر منافع آفرینش برای آدمیان به‌عنوان دلیلی بر وجود خالق با اراده، نمونه‌ای است در میان بسیاری از مفسران دیگر. بیشتر مفسران نه فقط نسبت به معنا و تناسب کاربرد واژگان و اصطلاحاتی خاص، بلکه نسبت به منطقی ترتیب کاربرد آنها در قرآن توجه و اهمیت قائل می‌شوند. برای مثال، یکی از بحثها و استدلالهای مهمی که در تفسیر رازی مطرح شده، تفسیر او درباره آیه ۲۲ سوره بقره است: «همان [خدایی] که زمین را برای شما فرشی [گسترده] و آسمان را بنایی [افراشته] قرار داد؛ و از آسمان آبی فرو آورد؛ و بدان از میوه‌ها رزقی برای شما بیرون آورد؛ پس برای خدا همتیانی قرار ندهید، در حالی که خود می‌دانید» (ر.ک، به مدخل‌های شرک و الحاد؛ بت‌ها و مجسمه‌ها).

رازی در این آیه معتقد است پنج نوع آیات یا ادله (ر.ک، به: مدخل دلیل) هست که ایمان به خدا را تقویت

می‌کنند؛ دو آیه انفسی و سه آیه از آیات آفاتی (دلایل الآفاق؛ رازی، تفسیر، ۱۰۱/۲).

از آنجا که مردم به احتمال قوی‌تر قدر آیات انفسی را می‌دانند و شناخت نفس، روشن‌تر از شناخت انواع دیگر است، قرآن ابتدا به آفرینش انسانها اشاره می‌کند. دلیل دیگر در مورد اینکه خداوند ابتدا آفرینش انسانها را مطرح کرد، این است که همه نعمتهای الهی برای بشر پیش از آفرینش او فراهم شده تا بتواند از این نعمتها بهره برد. (ر.ک، به: مدخلهای منعم؛ شکرگذاری و ناسپاسی). بدین‌طریق قرآن آفرینش آدمیان را ذکر می‌کند؛ پیش از آنکه آفرینش آنچه را که می‌توانند از آنها بهره‌مند شوند، مطرح نماید. رازی همچنین دلیل دیگری مطرح می‌کند درباره اینکه چرا خداوند ابتدا آفرینش انسان را مطرح نمود و آن این است که تمام آیات و نشانه‌های آسمانی و زمینی در وجود انسانها نظیر و مانند دارد، ولی بر عکس آن صادق نیست؛ ویژگیهای بی‌نظیری که خدا در وجود انسان قرار داده است عبارتند از: حیات، قدرت، میل و اشتیاق (ر.ک، به: مدخل خواست و

میل)، عقل و خرد و امثال آن. در جایی دیگر رازی به بیان ادله این مطلب می‌پردازد که چرا در بیشتر مواردی که دو واژه زمین و آسمان در کنار هم ذکر شده‌اند، خداوند واژه «آسمانها» را قبل از واژه زمین مطرح نمود (ر.ک، به: مدخل جفتها و قرینها).

از برتریهای آسمانها این است که به وسیله ستارگان درخشان، خورشید، ماه، عرش، قلم (ر.ک، به: ابزارآلات، نگارش و افزار نگارش) و لوح محفوظ از سوی خداوند زینت یافته‌اند. خداوند نیز نامهای ستایش‌آمیزی در اشاره به آسمانها به کار می‌برد تا به جایگاه بلند آنها تأکید نماید. امتیاز دیگر آسمانها این است که اقامتگاه فرشتگان است (ر.ک، به: مدخل فرشته). جایی که خداوند هرگز نافرمانی نمی‌شود (ر.ک، به: مدخلهای اطاعت؛ معصیت؛ هبوط انسان، شیطان) و دعاها به سوی آنجا متوجه می‌گردد، دستها جهت دعا و استغاثه به سمت آسمانها بلند می‌شود و آنها دارای رنگ و شکل کامل و مطلق هستند. یک امتیاز آسمانها نسبت به زمین که برخاسته از یک دیدگاه علمی رایج در آن زمان بود، این است که جهان آسمانی بر دنیای زمینی و

پایین تأثیرگذار است، در حالی که زمین تنها عنصری تأثیرپذیر است. رازی همچنین براساس دیدگاه کسانی که زمین را بر آسمانها ترجیح می‌دهند، برخی از برتریهای زمین را نقل می‌نماید، از جمله این حقیقت که پیامبران در زمین بر انگیخته شده‌اند و مساجد (ر.ک، به: مدخل مسجد) به منظور عبادت خدا در زمین ساخته می‌شوند (همان؛ ص ۱۰۷ - ۱۰۶). ویژگی قابل توجه در این مقایسه عبارت است از نبود هر گونه بحث و گفت و گو از برتری طبیعی و ذاتی آسمان نسبت به زمین؛ نکته‌ای که به آن باز خواهیم گشت. در اینجا کافی است یادآوری نماییم که به جای استفاده از قرآن برای تبیین علم یا استنباط معنایی خاص برای علم، از متن قرآن، مباحث نیمه علمی بیشتر در پی تبیین نظم و ترتیب واژگان در آیات قرآنی و اثبات اعجاز ادبی و زبان‌شناختی قرآن هستند (ر.ک، به: مدخلهای بلاغت و قرآن؛ زبان عربی؛ زبان و سبک قرآن). در واقع تنها آفرینش یک جهان کامل و شگفت‌انگیز نیست که مورد تأکید تفاسیر قرار گرفته است، بلکه این حقیقت نیز مطرح است که خداوند با استفاده از واژگان و

عباراتی به این خلقت اشاره می‌کند که فصیح‌ترین افراد بشر هم نمی‌توانند از آن تقلید نمایند (همان؛ ص ۱۰۵).

اعجاز و شگفتی آفرینش موضوعی رایج در تفاسیر قرآنی است. این شگفتیها به عنوان آیات الهی و ادله‌ای مطرح می‌شود که خدای قادر مطلق و عالم مطلق و آفریدگاری با اراده که همه موجودات را آفریده است، وجود دارد.

دعوتها و پیامهای متعددی در قرآن برای افراد بشر وجود دارد؛ مبنی بر اینکه آسمانها و زمین را مشاهده نموده و در آن تأمل و تدبّر ورزند (مانند آیه ۱۰۱ سوره یونس). بسیاری از مفسران این گونه پیامهای قرآنی را دلیل این گرفته‌اند که هیچ راهی برای شناخت مستقیم خدا وجود ندارد و تنها با تدبّر در آیات او می‌توان خدا را شناخت (ر.ک، به: رازی، تفسیر، ۱۷/ ۱۶۹؛ ابوحنّان، نحر، ۲/ ۴۹؛ زمخشری، کشاف، ۳۲/۱).

چنین تدبّری در یک سطح اساسی به این نتیجه می‌رسد که نظام و حکمتی در آفرینش هست که به نوبه خود بدین معناست که سازنده حکیمی باید آن را ایجاد کرده باشد. اسرار پیچیده آفرینش همچنین بشر را به این نکته رهنمون

می‌سازد که محدودیتهای درک بشر و ناتوانی در پی بردن به علم و حکمت پایان‌ناپذیر خدا را تشخیص دهند؛ چیزی که بیشتر جزئیات آفرینش را مورد بررسی قرار می‌دهد، اعتقاد قوی‌تر نسبت به حکمتی است که در پشت خلقت، بروز می‌کند (رازی، تفسیر، ۱۲۱/۱۴، ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف).

یکی از آیاتی که بیشتر برای توصیف در تدبّر درباره آیات آسمانها و زمین نقل می‌شود آیات ۱۹۰ و ۱۹۱ سوره آل‌عمران است:

«قطعاً در آفرینش آسمانها و زمین، و پی در پی آمدن شب و روز، نشانه‌هایی برای خردمندان است، همان کسانی که [در حال] ایستاده و نشسته، و بر پهلویشان [آرمیده]، خدا را یاد می‌کنند: [بنگرید به: مدخل ذکر] و در آفرینش آسمانها و زمین تفکر می‌کنند؛ [در حالی که می‌گویند: ای پروردگار ما! این [ها] را ببوده نیافریده‌ای؛ منزهی تو؛ پس ما را از عذاب آتش، حفظ کن! (ر.ک، به: مدخل دوزخ و آتش جهنم).

رازی در تفسیر این آیه اظهار می‌دارد که ذهن بشر، توانایی درک وضعیّت این را ندارد که یک برگ درخت چگونه

آفریده شده و چطور سامان یافته است یا چگونه رشد می‌کند؛ بدیهی است که هدف بزرگ‌تر یعنی پی بردن به حکمت الهی در آفرینش آسمانها و زمین کاملاً ناممکن است. بنابراین انسان باید اذعان کند که آفریدگار، ماورای درک کامل است. در نتیجه انسان باید حکمت پایان‌ناپذیر و اسرار بزرگ آفرینش را تصدیق نماید، حتی اگر راهی برای شناخت آنها نداشته باشد (ر.ک، به: مدخل پنهان و مکتومات). سرانجام موقعی که مردم در آسمانها و زمین تدبیر کنند، در خواهند یافت که آفریدگارشان آنها را بیهوده نیافریده، بلکه حکمت شگفت‌انگیز و اسرار بزرگی در کار بوده است و اندیشمندان از درک آن اسرار ناتوانند. (رازی، تفسیر، ۱۴۱/۹ - ۱۲۸).

این بدین معناست که هدف نهایی از تأمل و تدبیر، ایجاد محدودیتهای دانش بشری و ناتوانی آن در درک آفرینش است، نه ایجاد یک حقیقت علمی و اثبات مطابقت آن با قرآن. به علاوه، همان‌گونه که در این تفاسیر فهمیده شده است، تأمل و اندیشه‌ای که قرآن به آن دعوت می‌کند ذاتاً بیرون از متن قرآن قرار می‌گیرد؛ نه به خود متن برگردد و

نه از هیچ طرح و برنامه قرآنی پیروی یا با آن مطابقت می‌کند. همچنان که این تأمل و تدبیر مستلزم وجود رابطه‌ای میان علم و قرآن نیست؛ اعم از آنکه آن علم، فلسفه طبیعی (ر.ک، به: فلسفه و قرآن) ستاره‌شناسی یا پزشکی باشد. (ر.ک، به: مدخل پزشکی و قرآن). براساس این تفاسیر قرآن مردم را به تأمل در حکمت آفرینش رهنمون می‌سازد، نه اینکه جزئیاتی درباره نظام طبیعی یا شیوه‌های کشف طبیعی را در اختیار بشر بگذارد و این جزئیات - بر فرض که در تفاسیر قرآنی دوران قدیم مشاهده شود - در واقع برگرفته از معرفت علمی رایج در همان زمان است. این مرور اجمالی بر شیوه‌ای که مفسران با آن به استناد و بررسی آفرینش به عنوان دلیلی بر وجود خدا و ویژگیهای او می‌پردازند، گویای جدایی و تمایز اساسی میان علم و قرآن است. (۱۱)

همان‌گونه که در بالا یادآوری نمودیم آیات قرآنی مربوط به خلقت، بیشتر به دو دسته درون نفسی (دلایل الأنفس) و جهان بیرونی (دلایل آفاق) دسته‌بندی شده‌اند. به سخن دیگر، آیات قرآن به آیات و نشانه‌های موجود در

آسمانها، در زمین، یا در آنچه آن دو قرار دارد طبقه‌بندی می‌شوند. آیات آسمانی شامل حرکات کرات آسمانی، عظمت و جایگاه آنها و اجزای آسمانها مثل خورشید، ماه و سیارات می‌شود. آیات زمینی شامل معادن، گیاهان و انسانها است (ر.ک، به: قرطبی، جامع، ۲/۲۰۱ - ۱۹۱؛ ابوحنیفان، نحر، ۱/۱۵۶ به بعد؛ رازی، تفسیر، ۲/۱۰۱ به بعد؛ ۹/۱۳۷؛ ۱۷/۱۶۹؛ ر.ک، به: مدخلهای فلزات و معادن؛ کشاورزی و زراعت). جالب‌ترین ویژگی مباحث مربوط به این آیات و نشانه‌ها - بویژه آیات آسمانی - عبارت است از آمیختن برخی اطلاعات برگرفته از ستاره‌شناسی و فلسفه طبیعی با انبوهی از مطالب دیگر غیرعلمی. بنابراین، به عنوان نمونه، یکی از فواید طلوع و غروب ماه این است که در حالی که طلوع آن به مسافره‌های شب‌رو کمک می‌کند راهشان را بیابند، غروب آن نیز به پناهندگان کمک می‌کند که بکشند از دست دشمنان خویش بگریزند. به علاوه، از جمله آیات آسمانها این حقیقت است که ستاره‌های شهاب یا شهابهای آسمانی مثل موشک‌هایی عمل می‌کنند و موجب

می‌شوند شیاطین رانده شوند و در جاسوسی درباره فرشتگان آسمانی ناموفق بمانند (رازی، تفسیر، ۲/۱۰۹ - ۱۰۸؛ ۱۵/۷۶؛ ۱۷/۳۷؛ قرطبی، جامع، ۷/۲۳۰ به بعد، ۸/۳۸؛ زمخشری، کشاف، ۱/۲۹۱ و ۳۵۵ - ۳۵۴؛ ابوحنیفان، نحر، ۱/۷۱؛ ۲/۵۰ - ۴۹).

ویژگی رایج دیگر تفاسیر درباره آنچه که به‌عنوان آیات تکوینی به آن اشاره می‌گردد (ر.ک، به: مدخل علائم و نشانه‌ها) این است که در حالی که پیچیدگی و کمال موجود در آفرینش و درباره آفرینش، نشانی از وجود آفریدگار حکیم است، دلیل اصلی تنها در مورد آفرینش یک نظام طبیعی پیچیده نیست، بلکه درباره فواید و منافع است که از این خلقت عاید بشریت می‌گردد. از این رو، یک تفسیر نمونه متمرکز در بیان شیوه خاصی می‌شود که براساس آن ابعاد مختلف پدیده‌های طبیعی تنظیم شده‌اند تا فواید و منافع بشریت از آنها به حداکثر ممکن برسد. چون هیچ دلیل ذاتی نیست که جهان به شیوه خاصی تنظیم و سامان یافته باشد، باید یک سازنده با اراده و مختاری باشد که آفرینش این‌چنینی جهان را اراده کرده

باشد. بنابراین به نفع بشر است که سرانجام، وجود آفریدگاری حکیم و با اراده اثبات گردد.

به یقین با توجه به اینکه خدا همه آفرینش را برای خدمت به افراد بشر، رام نموده است، نیازمندیهای حیات آنان و نیز استقلالشان را تأمین می‌کند چون بدون آن نمی‌توانند خدا را عبادت نمایند؛ همچنان که این سود در این جهان و هم در سرای آخرت واقع می‌گردد (زمخشری، کشاف، ۴۳/۱؛ ابوحیان، نحر، ۵۴/۱)؛ البته سود و منفعت، اهداف نهایی خلقت نیستند، بلکه چیزی است که مردم را به تدبیر و اندیشه در آفرینش الهی تشخیص عظمت قدرت او و آنگاه ایمان به او ترغیب می‌کند.

در حالی که منفعت مادی به عنوان یک هدف فرعی و ثانوی خلقت خدمت می‌کند، هدف اصلی عبارت است از فایده دینی که در این جهان حاصل می‌گردد و ناشی از ایمان به خدا می‌باشد. به عنوان مثال، چنین چیزی نکته اصلی تفسیر آیه ۲۲ سوره بقره است که در بالا ذکر گردید: «الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الشَّرَائِرِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ إِندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ».

براساس نظر یکی از مفسران، واژه «فراش» در این آیه به معنای مکانی است که مردم می‌توانند روی آن راه بروند و مسکن گزینند و تمام قسمتهای زمین در ممکن ساختن حیات برای انسان در روی زمین نقش دارند (قرطبی، جامع، ۲۲۷/۱ به بعد)؛ البته معنای نهایی آیه این است که خدا افراد بشر را مستقل از دیگر بخشهای خلقت آفریده است تا بدون هیچ نیازی بتوانند خدا را عبادت کنند و آسیبی به این عبادت بی‌نظیر آنان وارد نشود. در عوض صوفیه معتقدند که این آیه شیوه [گزینش] فقر و مبارزه با نفس را آموزش می‌دهد؛ از این طریق که به مردم توصیه می‌کند به صورت باز به خواب و استراحت پردازند، یعنی زمین، بستر آنان و آسمان، رواندازشان باشد. (همان، ص ۲۳۱ - ۲۲۹؛ ر.ک، به: مدخلهای زهد و ریاضت؛ تصوف و قرآن؛ فقر و فقرا). آیاتی دیگر بحث مفصل‌تری را درباره مفهوم نفع و فایده ارائه می‌دهند، چنانکه در تفاسیر ذیل آیه ۲۹ سوره بقره مطرح نموده است:

«اوست آن کسی که آنچه در زمین هست، همه را برای شما آفرید؛ سپس به [آفرینش] آسمان پرداخت و هفت آسمان را استوار کرد و او به هر چیزی داناست».



قرطبی (م: ۶۷۱ ه. ق و ۱۲۷۲م) گزارش می‌دهد که برخی افراد استدلال می‌کنند این آیه قاعده‌ای را در ارتباط با همه موجودات اثبات می‌نماید؛ اینکه همه چیز مُجاز و مشروع است، مگر دلیل صریح قرآنی بر حرمت آن باشد یا مقررات و احکامی را برای آن وضع نماید (ر.ک، به: مدخلهای ممنوع؛ حلال و حرام). فایده در اینجا براساس استفاده از همه مخلوقات درک می‌گردد. قرطبی بدون پرسش این اعتقاد دربارهٔ جواز یا مشروعیت، معتقد است که آیهٔ مزبور به معنای این است که همه موجودات به‌خاطر انسان آفریده شده‌اند تا افراد بشر بتوانند در اعجاز آفرینش تأمل ورزند و در نتیجه به خدا ایمان آورند که همان فایدهٔ نهایی برای انسانها به‌شمار می‌رود. (قرطبی، جامع، ۲۵۲/۱ - ۲۵۰؛ زمخشری، کشاف، ۴۳/۱؛ ابوحیان، نحر، ۵۴/۱).

تفاسیر قدیم بیشتر مباحث گسترده‌ای دربارهٔ موضوعات علمی ارائه می‌کنند تا ایدهٔ گزینش خردمندانهٔ الهی را در آفرینش به گونه‌ای تبیین نمایند که بیانگر شیوهٔ به حداکثر رساندن منفعت و سود بشر باشد. به عنوان نمونه رازی در

تفسیر خود ذیل آیهٔ ۲۲ سورهٔ بقره که در بالا ذکر گردید، چند پیش‌شرط را به اختصار در مورد بستر سازی زمین مطرح ساخته است. پس از بیان این مطلب که یکی از این پیش‌شرطها حرکت نکردن زمین است، سخن خود را ادامه می‌دهد تا این اعتقاد را اثبات نماید (رازی، تفسیر، ۱۰۱/۲ به بعد) که اگر زمین قرار بود حرکت کند، حرکتش یا به صورت طولی بود و یا دورانی. در صورت اول سقوط می‌کرد اما چون اشیای سنگین‌تر، زودتر از اشیای دیگر حرکت می‌کنند، زمین دارای سرعتی سریع‌تر از این بود که مردم بتوانند روی آن زندگی کنند. در نتیجه از سطح زمین جدا می‌شدند و بنابراین نمی‌توانستند از آن به عنوان یک بستر استفاده نمایند. از سوی دیگر اگر حرکت زمین چرخشی می‌بود، فایدهٔ مردم از آن، کامل نمی‌شد؛ زیرا شخصی که در مسیر مخالف آن حرکت می‌نمود، هرگز به مقصد نمی‌رسد. (۱۲)

آنگاه رازی به بررسی دلیلی می‌پردازد که برای اثبات سکون زمین مورد استناد عالمان متعددی قرار گرفته است. آنچه می‌آید یک بحث نیمه علمی

است که مورد استفاده قرار می‌گیرد، البته علم را به عنوان مرجع معتبری درباره این موضوع مطرح نمی‌سازد.

رازی گزارش می‌دهد که برخی استدلال می‌کنند عمق زمین نامحدود است، لذا انتهایی برای حرکت آن وجود ندارد و به همین علت حرکت صورت نمی‌پذیرد. رازی بر این باور است که چنین دیدگاهی نادرست می‌باشد، زیرا همه مخلوقات محدودند. لازم به ذکر است که محدودیت مخلوقات براساس مبانی کلامی مطرح می‌گردد و نه براساس ادله علمی. دیگران نیز محدودیت اشیاء را می‌پذیرند، ولی استدلال می‌آورند بر اینکه زمین ساکن است، زیرا نیم کره‌ای است که انتهای سطح آن روی سطح آب شناور می‌باشد. رازی چنین استدلالی را رد می‌کند؛ با این مبنا که حتی اگر چنین مطلبی درست بود، زمین و آب که زمین روی آن شناور است، هر دو می‌توانستند حرکت نمایند. به علاوه، رازی از اینکه چرا یک طرف زمین، مسطح و طرف دیگرش مدور می‌باشد، شگفت‌زده است. همچنین، رازی در حالی که می‌توانست برای کروی بودن زمین به

ادله‌ای تمسک جوید که بیشتر در راستای علوم آن زمان قرار داشتند، پاسخ او کاملاً کلی است و بر علم مبتنی نیست. استدلال سومی را که رازی رد می‌کند این است که کرات اجزای مختلف زمین را با نیروهای یکسان از جهت مختلف جذب می‌نماید. این نیروها می‌توانند یکدیگر را در نقطه مرکزی یعنی جایی که زمین قرار گرفته است، خنثی سازند. این تئوری مردود دانسته شده است، زیرا اشیاء سبک‌تر و چیزهایی که دورتر از مرکز زمین قرار گرفته‌اند سریعتر از آنهایی که سنگین‌تر یا نزدیک‌تر به مرکز هستند، می‌توانند جذب شوند و این بدان معناست که اتمهایی که از مرکز، دور افکنده می‌شوند، هرگز به سطح، باز نخواهند گشت. با چشم‌پوشی از اینکه این استدلالها چگونه می‌توانند از نقطه‌نظر علم جدید برای ما علمی پدید آورند منعکس کننده دیدگاه علمی رایج در دوران رازی هم نیستند. در زمانی که رازی گزارش می‌دهد و مطلبی را رد می‌نماید، نزدیک‌ترین نکته علمی که رازی تقریباً به آن اشاره می‌نماید، دیدگاه ارسطو است، مبنی بر اینکه زمین ذاتاً در

جست و جوی مرکز جهان است. رازی به درستی متذکر می‌گردد که این دیدگاه ارسطو و اکثر پیروان او در میان فلاسفه طبیعی می‌باشد. رازی به چنین دیدگاهی اعتراض می‌کند که زمین با ویژگی مادی همه اشیا دیگر جهان مشترک است و تحصیل ویژگی خاصی را که موجب سکون آن شده به صورت منطقی، امری اتفاقی می‌باشد. از این رو، این اراده آزاد خداوند است، - نه هیچ طبیعت ذاتی دیگری - که سکون را برای زمین تعیین کرده است. او می‌افزاید: اگر چیزی بنابر طبیعت زمین بخواهد در آب فرو رود، خداوند می‌تواند طبیعت آن را وارونه نماید؛ به گونه‌ای که در آب غرق نشود تا منفعت بشری افزون یابد و آن را مکانی برای اقامت آنان قرار دهد (رازی، تفسیر، ۱۰۴/۲ - ۱۰۲).

این بحث مفصل ظاهراً علمی که آزادانه درباره معرفت علمی آن زمان مطرح شده است، آشکارا در پی تأیید یک دیدگاه علمی خاص درباره طبیعت نیست و نیز تلاش نمی‌کند نسبت به مجموعه پذیرفته شده معرفت علمی، نظرات مثبتی ارائه نماید، بلکه هدف اساسی‌اش، بحث از احتمال تصادفی

بودن نظم و نظام آفریده شده و وابستگی نهایی آن به خداوند است (رک، به: مدخل هستی‌شناسی). در هیچ جایی از این تفسیر یا دیگر تفاسیر قدیم، انسان با این اعتقاد مواجه نمی‌شود که یک حقیقت علمی خاص با یک تئوری در قرآن پیش‌گویی شده باشد، یا حتی مورد تأیید و توجه قرار گرفته باشد. در عوض، این تفاسیر توضیحات آیات قرآنی را که در زمینه اعتقاد به نظم طبیعی مطرح شده‌اند، با تأکید رد می‌کنند آیات تکوینی [که در قرآن به آنها استناد شده] به عنوان دلیلی بر وجود آفریدگار در مورد دانشی خاص ارائه نمی‌شوند تا مطلبی را درباره طبیعت بیان نمایند، بلکه گویای این نتیجه نهایی‌اند که اگر در هر آیه‌ای بحث از انتخاب خاص در آفرینش شده و اینکه یک آفریدگار این تصمیم را برگزیده است، غرض این بوده که «جهان براساس مدیریتی کامل، تصمیمی جامع، حکمت مطلق و قدرت بی‌انتها آفریده شده است» (همان، ص ۱۰۹).

ضرورتاً، هر گفتمانی از طبیعت در متون اسلامی دوره میانی باید به مسئله علیت و نظم طبیعی که به طور گسترده

میان اندیشمندان آن زمان بحث می‌شد پرداخته باشد. روشن‌ترین بیان در زمینه دیدگاه اسلامی سنتی درباره این موضوع از آن ابوحامد غزالی است که در کتاب «تهافت الفلاسفه: ناسازگاری فلاسفه» مطرح نموده است، اما آن نیز در قالب تفسیر ذکر گردیده است.

همان‌گونه که قبلاً در مثالهای بالا اظهار شد، گرایش در منابع تفسیری این است که پدیده‌های طبیعی را به آفرینش مستقیم الهی نسبت می‌دهند، به جای اینکه به علل میانی نسبت دهند، که زمانی خداوند می‌آفریند و آنها را به حرکت درمی‌آورد، آنگاه آنها در مسیر خودشان به صورت عللی مستقل و آزاد در می‌آیند. برای نمونه در تفسیر آیه ۲۲ سوره بقره از خدایی سخن می‌گوید که «باران را از آسمانها می‌فرستد تا میوه‌ها بتوانند رشد کنند...» یکی از مفسران آشکارا می‌گوید: اسناد رشد میوه‌ها به باران نازل شده از آسمان، مجازی است و باران علت واقعی نیست، بلکه علت واقعی همان خدایی است که همه انواع موجودات را آفریده است (ابوحیان، نحر، ۴۰/۱ به بعد). توضیحات فخر رازی درباره این آیه، مفصل‌تر است

(رازی، تفسیر، ۱۱۰/۲). با چشم پوشی از اینکه علت رشد میوه باران نازل شده از آسمان باشد یا آفرینش مستقیم خداوند، وجود یک سازنده حکیم، ضروری است. از اینرو او از ابتدا هر دو دیدگاه را در حیطه امکان می‌پذیرد. و سخن خود را ادامه می‌دهد؛ در مخالفت جدی با متکلمان متأخر (متکلمان نظری) که قدرت نامحدود الهی آسیب نمی‌بیند؛ اعم از آنکه او نباتات را از نیستی بیافریند یا از راه نیروهای میانی مؤثر یا منفعل در اجسام. همچنین به حکمت محتمل ذاتی در آفرینش وسائط اشاره می‌کند: اگر آفرینش مستقیم بود، نقش آفریدگار کاملاً بدیهی بود؛ در حالی که در مورد وسائط، مردم باید درباره پیچیدگیهای فرایند خلقت، تأمل و تدبیر ورزند تا وجود یک خالق را دریابند. مرحله دوم تأمل، آن گونه که رازی می‌گوید، دشوارتر است و پاداش بیشتری برای تأمل کننده می‌آورد.

اذعانی مشابه و حتی شاید علنی‌تر نسب به وجود علیت، در تصویری که نیشابوری (مربوط به قرن نهم هجری یا پانزدهم میلادی) از طبیعت در کتاب «غریب القرآن» خود ارائه نموده،

انعکاس یافته است. اثر نیشابوری یگانه اثری است که به گونه‌ای منقح و منسجم مورد بررسی قرار گرفته است؛ به خاطر تصویرش از طبیعت و رابطه‌ای که با علم دارد. (مُریسون، تصویر طبیعت). نیشابوری در تفاسیری که دربارهٔ ستاره‌شناسی و فلسفهٔ طبیعی ارائه می‌دهد، توصیفات از پدیده‌های طبیعی بیان می‌دارد و محدود به ظواهر نمی‌شود، بلکه واقعیت پدیده‌ها در مسئله را فرض می‌نماید. (۱۳)

از این رو، نیشابوری وجود یک سلسله از علل فرعی واقعی در طبیعت را پذیرفته است (مُریسون، تصویر طبیعت، ۱۳/۳ به بعد)؛ البته همان‌گونه که بررسی نیشابوری نشان می‌دهد، این پذیرش تا حدودی تعدیل یافت؛ با اعتقاد به اینکه علل واقعی موقعی که خدا خواست آنها را به کار گیرد، تحت نظارت مستقیم خدا عمل کردند (همان، ص ۹ - ۵). برداشت مذکور نیشابوری، همان دیدگاه تسخیر (انقیاد) است که مقابل دیدگاه تفویض قرار دارد (واگذاری یا تسلیم) قدرتی میانی، که دیدگاه او مستلزم نقش مستقیم خدا در کنترل این علل است (همان، ص ۱۳).

به علاوه، با چشم پوشی از پذیرش علل میانی، بحث‌های نیشابوری دربارهٔ پدیده‌های طبیعی با چارچوب کلی دیگر تفاسیر قدیم در دو جهت مهم سازگار است؛ اول: از قرآن به عنوان یک منبع شناخت طبیعت استفاده نمی‌کند. (۱۴) دوم: تبیین او از نظریات علمی گوناگون و بیانات مختلف، به ندرت برای ترجیح یکی نسبت به دیگری انجام می‌پذیرد، بلکه این تبیین معمولاً برای اظهار این حقیقت است که قرآن در برابر توضیحات ممکن مختلف، نگرش و موضع بی‌طرف دارد. (۱۵) اظهار تعدد تبیینات ممکن دربارهٔ پدیده‌های طبیعی به سختی با واقعیت نگرش علمی سازگار می‌باشد. گرچه آثار تفسیری قدیم پر از چنین اظهاراتی است. بیشتر تفاسیر دربارهٔ آیات تکوینی مشتمل بر تفاسیر متعددی‌اند که از آنها تنها برخی با علم ارتباط دارند، (۱۶) در حالی که برخی از این تفاسیر «علمی» رد و بسیاری به‌عنوان احتمالاتی پذیرفتنی پذیرفته شده‌اند.

اطلاعاتی که از مباحث علمی گردآوری شده‌اند، در موارد بسیاری به جای تأیید رد شده‌اند؛ از طریق آنچه به

عنوان تفاسیر بدیل جایگزینی پذیرفتنی پنداشته شده‌اند. یک نمونه آنها تفسیری است که درباره آیات ۱۶ و ۱۷ سوره حجر ارائه شده است:

«ما در آسمان برجهایی قرار دادیم؛ و آن را برای بینندگان آراستیم (ر.ک، به: مدخل دیدن و شنیدن). و آن را از هر شیطان رانده شده‌ای حفظ کردیم».

قرطبی (جامع، ۱۰/۱۰ - ۹) اظهار می‌دارد: واژه «بروج» به معنای قصرها و عمارتهای بزرگ و نشانه‌هایی از منطقه البروج می‌باشد. در مورد اخیر می‌افزاید: شاید اشاره به علم نجوم داشته باشد، زیرا عربها در زمان وحی برای ستارگان ارزش والایی قائل بودند. رازی معمولاً در ارتباط با این موضوع مطالب بیشتری برای گفتن دارد. او از این بحث می‌کند که آیات نجومی به عنوان ادله‌ای بر وجود آفریدگار با اراده مطرح می‌شوند، زیرا همان‌گونه که صاحب نظران در ستاره‌شناسی معتقدند، ماهیت این نشانه‌ها مختلف می‌باشد. بنابراین کرات آسمانی از اجزاء و عناصر فراوانی ترکیب یافته‌اند که دارای جوهرهای متفاوتی‌اند. و این به نوبه خود بدین معناست که کره آسمانی یک

ذات مرکب و از این رو نیازمند ترکیب‌دهنده‌ای است که براساس حکمت برتر و اراده الهی، اجزای مختلف آن را کنار هم قرار دهد (رازی، تفسیر، ۱۹/ ۱۶۸ ذیل آیه ۱۶ سوره حجر؛ ر.ک، به: شماره دوم، به منظور پی بردن به یک نمونه از تأکید توصیفات پیش از اسلام درباره آیات نجومی در دوران اسلامی).

قرطبی و رازی هر دو معتقدند که حفاظت آسمانها با پرتاب شهابهایی برای راندن شیاطین صورت می‌پذیرد. ویژگی چنین تفاسیری عبارت است از توضیح و تبیین اندک در مورد آنچه از معرفت علمی متداول گرفته شده و در قالب انبوهی از مطالب دیگری که با معرفت علمی رایج در آن زمان، متناقض می‌باشد، درج شده است. یک نمونه مشابه در تفسیر آیه سی و هشتم سوره یس مطرح شده است:

«و خورشید (نیز برای آنها آیتی است) که پیوسته به سوی قرار کاهش در حرکت است؛ این تقدیر خداوند قادر و داناست».

ترجمه‌های معاصر معمولاً قسمت نخست این آیه را اینگونه معنا می‌کنند: «در حالی که خورشید در مدار خود

پیوسته می‌چرخد» و این ترجمه نسبت به درک دوران قدیم از این آیه کاملاً بیگانه نمی‌باشد. (۱۷) در واقع، محور بیشتر تفاسیر درباره معنای محتمل واژه «مستقر» است. از جمله این معانی، محلی است که خورشید نمی‌تواند به پشت آنجا برود، به گونه‌ای که هر گاه به آن نقطه برسد، دوباره سیر عقب‌گرایی به همانجایی که حرکت را شروع کرده بود آغاز می‌کند، و این آشکارا همان معنایی است که واژه کره می‌رساند (قرطبی، جامع، ۱۵/ ۲۷۸؛ رازی، تفسیر، ۲۶/ ۷۱ ذیل آیه سی و هشتم سوره یس). سایر معانی که البته از میزان احتمال یکسانی برخوردارند نیز فهرست شده‌اند، از جمله اینکه احتمال می‌رود «مستقر» به معنای نقطه ثابتی زیر عرش باشد؛ جایی که خورشید سجده می‌کند (رک، به: مدخل کرنش و سجود)، پیش از آنکه به آن دستور داده شود که دوباره طلوع نماید و به همان جا که آمده است برگردد؛ یا به معنای روز قیامت است، پس از آنکه خورشید دیگر حرکت نخواهد کرد؛ یا به معنای مکانی خاص است، و معانی احتمالی دیگر (قرطبی، جامع، ۱۵/ ۲۷۸؛ رازی، تفسیر، ۲۶/ ۷۲). رازی نسبت به همه این تفاسیر بی‌طرف نیست. درک ترجیحی او از واژه مستقر،

یک محلی است که خورشید به ورای آنجا نمی‌تواند نفوذ کند. او ادامه می‌دهد که این معنا با بالاترین و نیز پایین‌ترین نقاط حرکت چرخشی خورشید در روز مطابقت دارد. جالب توجه است که رازی معنای مختار خود را براساس یک مشاهده ساده استوار نکرده، بلکه گزینه او مبتنی بر این حقیقت است که این حرکت وضعی خورشید موجب پیدایش روز و شب می‌شود که هر دوی آنها برای به اوج رساندن فایده برای افراد بشر لازم و ضروری‌اند.

بار دیگر یادآور می‌شویم که به رغم ارجاعات و اسنادهایی که به علم می‌دهند، یک اصل راهنما برای کار تفسیری عبارت است از اصل کلامی؛ نه یک قاعده علمی (۱۸) که بیرون از خود متن قرآن قرار می‌گیرد. (۱۹)

رازی در بیانی که خط مشی تفسیری خویش را بیشتر روشن می‌نماید، در تفسیر همان آیه یادآور می‌گردد که بیشتر مفسران معتقدند آسمان هواپیمایی بی‌بال و نوک است (رازی، تفسیر، ج ۲۶، ص ۷۶ - ۷۵).

او در پاسخ اظهار می‌دارد که در متن قرآن هیچ آیه‌ای نیست که با قاطعیت بگوید آسمان باید مسطح باشد؛ نه کروی. از سوی دیگر می‌افزاید «دلیل

محسوس دلالت دارد بر اینکه آسمان در حقیقت کروی است، بنابراین، چنین مطلبی باید پذیرفته شود. پس از ارائه مقداری از این دلیل محسوس به منظور تبیین دیدگاه خودش، می‌افزاید: چنین دلیلی مفصل و طولانی است و جای مناسب آن در کتب نجومی است. بنابراین در نظر رازی منبع این مطلب، علم ستاره‌شناسی است؛ نه قرآن؛ هر چند که آن برداشت شده باشد. تنها دلیلی که او را به این بحث فرا قرآنی کشانده، تضعیف نمودن ادعاهای مفسران دیگری است که به خطا حجیت قرآن را به بیرون از حوزه مناسب خود کشانده‌اند. (۲۰) بعد دیگر خط‌مشی تفسیری رازی در ارتباط با آیات تکوینی همچنین در تفسیر او ذیل همان آیه آشکار گردیده است. هر چند که این بار او دیدگاه منجمان را مطرح نموده است؛ نه نظر مفسران را. ستاره‌شناسان معتقدند: کرات آسمانی اجسام جامد کروی‌اند، رازی اظهار می‌دارد که مطلب در این مورد الزاماً، چنین نیست. مبنای تکذیب و اعتراض او این است که از نقطه‌نظر ستاره‌شناسی، امکان ندارد کره‌ای داشته باشیم که صفحه‌ای مذکور یا حتی یک

دایره تخیلی باشد که سیاره در حرکت خودش آن را تعقیب نماید. به علاوه، از حیطة خداوند بیرون نیست که چنین آشکالی را بیافریند (رازی، تفسیر، ۷۶/۲۶؛ رک، به نوشته موريسن، تصویر طبیعت، ص ۲۲ - ۲۰، به منظور پی بردن به دیدگاه‌های مختلف نیشابوری)، در حالی که بحث رازی در این موضوعات نیمه علمی، نظرات مفسران دیگر را نیز فرا می‌گیرد. این بحث در عین حال منعکس‌کننده یک رویکرد رایجی است که در تفاسیر قدیم یافت می‌شود. معرفت علمی آزادانه مورد استناد قرار می‌گیرد و گهگاهی در این تفاسیر به چالش کشیده می‌شود. در عین حال، هدف از ردّ برخی دیدگاه‌های علمی، ترویج دیگر نظرات جایگزین یا به معنای اظهار حجیت و مرجعیت قرآن در مورد زمینه‌های مختلف معرفت علمی نیست.

در نبود عبارتی روشن در قرآن، شخص به دنبال یافتن پاسخهایی برای پرسشهای علمی در زمینه‌های مربوط به آنها می‌رود؛ البته بر عکس قضیه، صادق نیست، زیرا متن قرآنی، علم شمرده نمی‌شود. هنگامی که تعارضی میان متن



قرآن و یک حقیقت علمی پدیدار شود، مفسران متن قرآن را به‌عنوان داور معرفی نمی‌کنند؛ بلکه تنها می‌کوشند احتمال توجیحات علمی دیگری را کشف نمایند؛ و از این رو می‌گویند معرفت علمی در این گونه آراء و نظرات قطعی نیست. (۲۱) در این مورد می‌توان بحث رازی در زمینه تعداد کرات آسمانی را مثال زد. او پس از ارائه چکیده و دیدگاه کلی و مختصر از نظرات ستاره‌شناسی رایج دربارهٔ این موضوع، اظهار می‌دارد: این مطلب خارج از قدرت الهی نیست که آسمانهایی را در این شکل و ساختار ویژه بیافریند. البته او می‌افزاید که هیچ دلیلی مبنی بر اینکه یگانه نظم ممکن آسمانها همین وضعیّت موجود باشد، وجود ندارد (رازی، تفسیر، ۷۷/۲۶).

از مباحث بالا به این نتیجه می‌رسیم که هریک از معرفت دینی و معرفت علمی برای بخش خاص خود معین شده‌اند. (۲۲) این مطلب جست و جوی علم و حتی کاربرد گفتمان علمی در تفسیر قرآن را توجیه می‌کند و البته این کاربرد را نیز محدود می‌نماید. یک مورد در این زمینه، اعتقاد رازی است دربارهٔ اینکه برخی از افراد جاهل ممکن است

به استفاده غیرمعارف او از علم ستاره‌شناسی در شرح کتاب الهی اعتراض کنند. او در پاسخ اظهار می‌دارد که خداوند کتاب خود را از ادله علم و قدرت و حکمت خود پر ساخته است که اینها از اوضاع آسمانها و زمین استنباط می‌گردند. اگر کشف این موضوعات و تدبیر و اندیشه دربارهٔ آنها مجاز نبود، خداوند به‌طور فراوان و بارها افراد بشر را به تأمل در این آیات توصیه نمی‌کرد.

او می‌افزاید که «علم ستاره‌شناسی» معنای دیگری جز این ندارد که نسبت به چگونگی نظم و آفرینش الهی قسمتهای مختلف آسمانها تأمل ورزده (رازی، تفسیر، ۱۲۱/۱۴). هدف از این کار، ایجاد مطابقت میان حقایق علمی و قرآن نیست، (۲۳) بلکه تنها تدبیر و در نتیجه تقویت ایمان به آفریدگار جهان با عظمت است. این نوع تدبیر در خدمت ایمان و اعتقاد، معرفتی در باب نظم طبیعی فراهم نمی‌آورد.

به رغم تمام سخنان رازی دربارهٔ جواز استفاده از ستاره‌شناسی در تفسیر، او اظهار می‌دارد که همهٔ آفرینش از خداست؛ به‌گونه‌ای که سیارات هیچ

تأثیری در جهان زمینی ندارد و اظهارنظر درباره طبیعتها، عقلها و روحها به شیوه‌ای که از سوی فلاسفه و غیب‌گویان دفاع و مطرح شده، بی‌اعتبار است. (همان، ص ۱۲۳ - ۱۲۲؛ ر.ک، به: مدخل روح)، البته این بیانات در اصل به عالمان دینی توجه دارد؛ نه اینکه مخاطب آنها دانشمندان باشد. هنگام بحث از مفاد قرآنی به مفسران توصیه می‌شود خود را در حوزه متن قرآنی متوقف سازند و تلاش نکنند معرفت نجومی را بر قرآن تحمیل نمایند (۲۴) یا به منظور تفسیر قرآن چنین وانمود کنند که این برداشت قرآنی درباره ستاره‌شناسی می‌باشد. متن قرآن که رازی و مفسران هم‌نوعش می‌خواهند خود را به آن محدود سازند، مفاد علمی ندارد و در محدوده حقایق علمی ترجمه نمی‌شود. قرآن نسبت به وجود حکمت و قدرت نهفته در ورای آفرینش تأکید می‌ورزد، اما هیچ مطلبی درباره نظم دقیق جهان آفرینش نمی‌گوید. (۲۵) پیچیدگی و طبیعت شگفت‌انگیز جهان موجب تقویت ایمان به خدا می‌شود، ولی این پذیرش هیچ نظریه علمی خاصی را در پی ندارد. در واقع، حقایق و نظریات

علمی به تنهایی دلیلی برای اثبات یگانگی خداوند را فراهم نمی‌آورند، بلکه عیناً این حقیقت وجود دارد که دیگر نظامهای طبیعی ممکن است به وجود آفریدگاری با اراده اشاره کنند که او یکی از این نظامهای ممکن را برگزیده است (ر.ک، به: رازی، تفسیر، ۱۶۲/۲۲ - ۱۶۱ ذیل آیه ۳۳ سوره انبیاء)، البته وی توضیح داده است که براساس این منطق، هر چیزی در طبیعت و نیز تمام اکتشافات و حقایق علمی با چشم پوشی از قطعیت آنها، به‌عنوان دلایلی برای وجود خالق ارائه می‌شوند و این همان علت اساسی برای این است که چرا مطالب علمی و غیرعلمی می‌توانند در کنار هم در تفاسیر قرآن ظاهر شوند (ر.ک. به: همان منبع، ص ۱۶۳). همان‌گونه که نگرش کلی بالا نشان می‌دهد، دیدگاه آقای بیرونی موافق با دیدگاه حاکم میان فرهنگ پراکنده تفاسیر قرآنی بود. این نقطه پیوند میان دانشمندانی مثل بیرونی و مفسران قرآن، بیشتر گویای نوعی جدایی مفهومی بین علم و دین در سیر کلی فرهنگ اسلامی دوران قدیم است. (۲۶)

این مطلب را در زمینه گفت‌وگوهای  
اسلامی درباره علم و دین و دیدگاه‌های  
اسلامی معاصر پیرامون رابطه میان قرآن  
و علم نمی‌توان اظهار نمود. جای تعجب  
است هنگامی که مسلمانان منبع اصلی  
علم در دنیا بودند از فکر پیوند علم و  
دین حمایت نکردند، در حالی که پیام  
معاصر در مورد چنین پیوندی با کاهش  
مشارکت مسلمانان در تولید فرهنگ  
جهانی علم هم زمان است. (۲۷)

همان‌گونه که دیدگاه کلی و مختصر  
فوق نشان می‌دهد، مفسران قدیم قرآن  
هرگز حتی اشاره‌ای به اعجاز قرآن در  
بعد پیش‌گویی نسبت به اکتشافات علمی  
که قرن‌ها پس از نزول وحی پیدا  
می‌شوند، نکرده‌اند. (۲۸) و هیچ برداشت  
قرآنی را به عنوان منبع معرفت علمی  
تبلیغ و تأیید ننموده‌اند. در عین حال، هر  
دو ادعای مذکور در مباحث اسلامی  
معاصر فراوان یافت می‌شود. پرسشهایی  
پیرامون علم و دین در مباحث اسلامی  
جدید به گونه‌های مختلف به هم نزدیک  
و شبیه شده‌اند، اما مسلماً رایج‌ترین  
رویکردها در این موضوع گویای این  
باور است که بسیاری از یافته‌های جدید  
علم، از قبل در قرآن بود و پیش‌گوییها

دلیل و مستندی برای آنچه با عنوان  
اعجاز قرآن از آن یاد می‌شود، فراهم  
آورده است (به عنوان نمونه بنگرید به:  
نوفل، قرآن و علم، ص ۲۴).

به یقین این دیدگاه به گونه‌های  
مختلفی با صراحت بیان شده است.  
گاهی در یک قالب، این برداشت بیانگر  
چنین مطلبی است که برخلاف دیگر  
کتب آسمانی، قرآن هیچ اظهار نظر  
نمی‌کند که با یافته‌های علم جدید  
ناسازگار باشد. معروف‌ترین حامی این  
استدلال، پزشکی فرانسوی به نام  
موریس بوکای (۲۹) است. کتاب بوکای  
«تورات، انجیل، قرآن و علم. بررسی  
کتب مقدس آسمانی در پرتو معرفت  
جدید» است این کتاب در سایه  
ترجمه‌ها و ویرایشهای فراوان، فوق‌العاده  
معروف شده و الهام بخش یک شرح  
تقریباً فرقه‌ای و مذهبی در میان تعدادی  
از مسلمانان سراسر جهان گشته است.

بوکای استدلال می‌کند که قرآن پر از  
مباحثی مربوط به موضوعات علمی از  
قبیل آفرینش، ستاره‌شناسی، شرح مطالب  
ویژه‌ای مربوط به زمین، ... حوزه و  
قلمرو حیوانات و نباتات و تولید مثل  
انسان می‌باشد. بوکای اظهار می‌دارد:

برخلاف تورات و انجیل که در بررسی اینگونه موضوعات دچار اشتباهات عظیم و ماندگاری شده‌اند، «توانسته حتی یک اشتباه در قرآن بیابد». در واقع، بوکای اظهار می‌دارد که قرآن شامل هیچ بیانی نیست که از نقطه نظر علم جدید انتقادپذیر باشد و همین موجب شده است معتقد شود که هیچ نویسنده‌ای در قرن هفتم نتوانسته «حقیقی» را بنویسد که امروزه یکسانی و مطابقت آن با معرفت علمی جدید اثبات گردد. (بوکای، کتاب مقدس، ۱۲۱/۸ - ۱۲۰).

بوکای همچنین در این کتاب مطلبی را با صراحت ذکر می‌کند که در میان مفسران جدید درباره این موضوع، رایج بوده است؛ اینکه «معرفت علمی جدید به ما اجازه می‌دهد آیات خاصی از قرآن را درک نماییم که تاکنون تفسیر آنها ناممکن بوده است» (همان، ص ۲۵۱). بنابراین، دو نکته اصلی این استدلال عبارتند از: سازگاری معجزه‌آسا میان بینات قرآنی و علم، و دیگری فراهم آوردن امکان لازم برای تفسیر علمی قرآن در پرتو یافته‌های علم جدید. (۳۰)

زمانی که پیوند میان قرآن و علم اظهار می‌گردد، تنها میزانی از همان

منطق را می‌طلبد که کار اختیاری گردآوری اکتشافات و حقایق قرآنی آغاز شود و بیاناتی از قرآن استخراج گردد که با آنها مطابقت داشته باشد. اینکه این اکتشافات جدید علمی، هیچ مطلبی ندارند که در ارتباط با قرآن مطرح کنند، (۳۱) مانع نمی‌شود که برخی مفسران جدید با افتخار همین نظریات را به عنوان دلیلی بر اعجاز قرآن معرفی و ارائه نمایند.

متن قرآن با این حقایق به اصطلاح علمی در ذهن مرور می‌گردد؛ بی‌آنکه اذعان شود که چنین قرائتی خودش تفسیری از متن قرآن است که مشروط به التزامات مفسران و تمرکز محدود آنان به بررسی متن شده است. در موارد بسیار زیادی، محدوده این رویکرد براساس آیین و مسلک و به لحاظ نوع و شیوه کاملاً ترویج یافته، به عنوان اعجاز رقمی یا عددی قرآن شناخته می‌شود. (۳۲) این گونه از اعجاز ریاضی، نظم و ترتیبی برای کاربرد واژگان خاصی در قرآن معین می‌سازد که بیانگر نوع دیگری از اعجاز عددی می‌باشد. از این رو برای نمونه، یک نویسنده معتقد است واژه «دریا» ۳۲ بار در قرآن و واژه

«خشکی» ۱۳ بار به کار رفته است. آنگاه اظهار می‌دارد که نسبت ۱۳ به ۳۲ برابر با نسبت واقعی خشکی به آب روی سطح زمین (سُودان، اعجازالقرآن، در صفحات مختلف؛ و ابوالسعود، اعجازات حدیثه، صفحات گوناگون). این به هیچ‌وجه یک دیدگاه مستقل نیست؛ همان‌گونه که در آمار کتب انتشار یافته درباره این موضوع و درصدها پست الکترونیکی شبکه‌های رایانه‌ای انعکاس یافته است.

یک مورد معروف دیگر که محملی برای این استدلال است به نسبت معروف هم می‌باشد، عبارت است از ارایه قرآن به عنوان یک منبع معرفت، یک کتاب مشتمل بر علوم مختلف و در پاره‌ای از موارد حتی به عنوان منبعی جامع از تمام اشکال معرفت از جمله علم معرفی شده است. (۳۳)

آیاتی که بیشتر به عنوان نمونه‌هایی از پیش‌بینی قرآن نسبت به علم جدید ذکر می‌گردد شامل ارجاعات قرآنی به کوههایی است که به عنوان نگهدارندگان زمین مطرح شده‌اند که سطح بیرونی زمین را در برابر زلزله ثابت و محکم می‌دارند (مانند آیه سی و یکم از سوره

انبیاء). این حقیقت علمی قرآن براساس نظر ریاست وقت انجمن معجزات علمی قرآن و سنت، و نویسنده یک کتاب کامل درباره این موضوع، در نیمه قرن نوزدهم کشف شد و تا نیمه دوم قرن بیستم کاملاً درک نشده بود (نَجَّار، منابع، صفحات مختلف).

اشارات قرآنی به مراحل رشد جنین بیشتر به عنوان نمونه دیگری ذکر می‌شود که در آن گفته شده قرآن به‌طور اعجاز‌آمیز اکتشافات علم جدید جنین‌شناسی را پیش‌گویی نموده است (رک، به: مدخل زیست‌شناسی و آفرینش و مراحل حیات). کیث مور، نویسنده کتابی درباره جنین‌شناسی، سومین چاپ کتابش را در سال ۱۹۸۳ با حمایت انجمن معجزات علمی قرآن و سنت، با «اضافات اسلامی» توسط عبدالمجید عزین دانی، نخستین رئیس انجمن منتشر ساخت. عنوان این چاپ جدید چنین است: «رشد انسان: جنین‌شناسی با تکیه بر درمان بالینی. با اضافات اسلامی: بررسی‌های رابطه قرآن و حدیث، تألیف عبدالمجید عزین دانی».

همین اواخر، مهم‌ترین همه مدّعیات معجزات علمی یعنی اشارات قرآنی به

آسمان‌ها و زمین که پیش از آنکه خداوند آنها را از هم جدا سازد، به صورت یک توده به هم آمیخته بودند (مانند آیه ۳۰ سوره انبیاء) به عنوان جزء مختصری از ترجمان فشرده یک نظریه کاملاً مشهور مطرح شده است (ر.ک، به: سعدی، آثار، ص ۴۱؛ نوفل، قرآن و العلم، ص ۲۴).

ریشه‌های مکتب تفسیر علمی قرآن می‌تواند به قرن نوزدهم بازگردانده شود. (۳۴) پس از آنکه بیشتر سرزمینهای اسلامی زیر قیومیت کامل اروپا درآمد، روشنفکران مسلمان بیشتر برتری در پیشرفت علمی را به اروپا نسبت دادند، البته علم همچنین بخشی از ایدئولوژی فتح اروپائیان بود، یعنی آن کسانی که بیشتر خودشان را حاملان برتر فرهنگ علم و خرد معرفی کرده بودند. روشنفکران مسلمان پس از آنکه با ایدئولوژی روشن‌بینی متأخر علم و نیز با آثار تکنولوژی نظامی اروپا رو به رو شدند، یک گفتمان احتجاج دینی را طرح کردند که یا ادعاهای غربیها درباره علم را، ذهنی و درونی کنند یا صرفاً ادعا نمودند که ارزشهای غربی درباره علم برای مسلمانان بیگانه نبوده است. پاسخ

معروف دانشمند مسلمان و فعال قرن نوزدهم جمال‌الدین افغانی (م: ۱۸۹۷) به خاورشناس فرانسوی ارنست رنان (م: ۱۸۹۲) عبارت بود از همان مسئله سازگاری علم و اسلام (کدی، پاسخ اسلامی، ص ۱۸۷ - ۱۳۰). مسلمانان دیگر بر ترویج یک فهم اسلامی تأکید ورزیدند مبنی بر اینکه اسلام با علم سازگار است. نمونه برجسته این رویکرد، سیداحمدخان (م: ۱۸۹۸) است؛ همان کسی که قرآن (سخن خدا) را با طبیعت (اثر خدا) مورد سنجش قرار داد؛ به عنوان دو نوع تجلی یک واقعیت که نمی‌توانند با هم متعارض باشند، البته احمدخان براساس درک پوزیتیستی از علم، اظهار نمود که در مورد تعارض ظاهری میان سخن و کار خدا، دومی ترجیح دارد، در حالی که اولی باید به صورت مجازی [استعاری] تفسیر گردد [خان، تفسیر، صفحات مختلف؛ همچنین بنگرید به مدخل «مجاز و استعاره»]. (۳۵)

علاوه بر افغانی و خان که نظرات هر دو در زمینه هماهنگی میان قرآن و علم، اثرات سیاسی بسیار متفاوتی به همراه داشت، (۳۶) بیشتر مباحث مسلمانان

نگرش، سعید نورسی (۱۸۷۷ - ۱۹۶۰) بود. گر چه تفاسیر به نسبت ساده و بسیط بودند، تأثیر چشمگیری بر گروه عظیمی از دانشجویان و پیروان ترک (اهل ترکیه) داشت. تفاسیر علمی نورسی مشتمل بر این اظهار نظر بود که داستان قرآنی سلیمان نبی (همان؛ سلیمان؛ آیه دوازدهم سوره سبأ) اختراع هوانوردی را پیش‌گویی کرد (ر.ک، به: مدخل پرواز) و آیه نور (آیه ۳۵) به اختراع برق در آینده اشاره دارد (کلین، سه دیدگاه، ص ۵۵ - ۵۲؛ نورسی، سوزلر، صفحات مختلف). تلاشهای نورسی، برخلاف احتجاج‌کنندگان دینی پیشین، مشتمل بر هدف اثبات راستگویی قرآن براساس یافته‌های علم جدید بوده است. اثر دیگری که به صورت نقطه عطفی در همان مسیر، شاخص شده، تفسیر ۲۶ جلدی طنطاوی جوهری تحت عنوان الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم می‌باشد.

جوهری نکته‌ای را مطرح کرده که بارها در گفتمان معاصر درباره قرآن و علم تکرار می‌شود؛ اینکه قرآن مشتمل بر ۷۵۰ آیه است که مستقیم و آشکارا به جهان مادی مربوط می‌باشد، در حالی

درباره این موضوع عبارت بود از ایجاد کارایی برای دینشان در عصر علم و خرد و نیز ترغیب مسلمانان به تحصیل علوم مختلف. بسیاری از روشنفکران و اندیشمندان برجسته مسلمانان این دوره از جمله محمد اقبال (م: ۱۹۳۸) از هند و محمد عبده (م: ۱۹۰۵) از مصر درباره این موضوع یا موضوعات مربوط به آن کتبی را تألیف نمودند؛ هر چند آثار این اندیشمندان به تفصیل بیانگر رابطه قرآن و علم نبود، بلکه عمدتاً محدود به حوزه کلیات بود. برای مثال اقبال با اشتیاق کامل از این بحث نمود که طلوع اسلام با پیدایش استدلال استقرائی و شیوه‌های تجربی، شاخص گردید، ولی او قرآن را به عنوان منبعی برای معرفت علمی معرفی نمود و نیز بیان نکرد که انسان می‌تواند با قرآن به حقایق علمی برسد. (ر.ک، با: اقبال، بازسازی، ص ۱۳۱ - ۱۱۴). در عین حال گفتمان مفصل‌تری درباره این موضوع در همان اواخر قرن نوزدهم از سوی مسلمانانی که می‌خواستند ادعا کنند کتاب آسمانی آنان و نظام اعتقادیشان در سازندگی فرهنگ جدید علم نقش داشته است، ارائه گردید. (۳۷) یکی از حامیان مهم این

که در مورد امور حقوقی و قانونی بیش از ۱۵۰ آیه ندارد (۳۸) (ر.ک، به: مدخل قانون و قرآن). از این رو جوهری خطاب به مسلمانان می‌کند و به آنها می‌گوید نگاه خود را نسبت به اولویت‌سنجی موضوعات تغییر دهند و برای آیات علمی اولویت قایل شوند؛ بویژه عنایت داشته باشند که هم‌اکنون در عصر علم زندگی می‌کنند (جوهری، تفسیر، ۲/ ۴۸۴ - ۴۸۳).

تلاشهای اولیه برای تفسیر و پژوهش قرآنی در پرتو اکتشافات علم جدید در دهه‌های اخیر قرن بیستم افزایش یافته است، زمانی که تلاشهای صورت گرفته به منظور تبیین گویایی از مبانی نظری شیوه نوین تفسیر که نه تنها در پی ارائه یک تفسیر علمی از قرآن برآمده‌اند، بلکه خواسته‌اند معجزات علمی قرآن را نیز تبیین کنند. حامی اصلی این تلاش نظریه‌پردازی، عبدالمجید عزین دانی، اولین ریاست انجمن معجزات علمی قرآن و سنت بوده است. همان‌گونه که قبلاً یادآور شدیم، در حالی که بسیاری از نویسندگان درباره سازگاریهای ویژه میان قرآن و ابعاد مختلف علم جدید، آثاری ارائه داده‌اند. «عزین دانی» اثر

مستقلی را با عنوان «المعجزة العلمية في القرآن والسنة» تدوین نمود که در آن به معرفی قواعد علم جدید قرآن، علم اعجاز قرآن پرداخت. عزین دانی اظهار می‌دارد این علم جدید، ثمره نوعی از تفسیر است که برای عالمان مسلمان آشنا به اسرار خلقت شناخته شده است و متفاوت با تفسیر علمی قرآن می‌باشد (عزین دانی، معجزه، ص ۲۳). تفسیر علمی قرآن در جایی به‌کار می‌رود که یک مفسر از آخرین تحولات در «دانش کیهانی» برای تفسیر آیه‌ای از قرآن استفاده کند. ولی اعجاز علمی همان حقیقت کیهانی است که معنا و مفاد آیه به آن اشاره می‌نماید، در عین حال وقتی نمود حقیقت مورد نظر آیه در جهان مورد استناد قرار می‌گیرد، تفسیر آیه درباره آن حقیقت، تثبیت می‌گردد. (۳۹) ابعاد بیشتری از عالم ممکن است به مرور زمان معلوم گردد و به اثبات بیشتر «عمق و جامعیت اعجاز علمی» بینجامد؛ همان‌گونه که نظم جهانی خودش روشن‌تر می‌گردد. (عزین دانی، معجزه، ص ۲۴ - ۲۳). بنابراین در مورد باز شدن این فرایند اعجاز، چند مرحله وجود دارد. اول: یک حقیقت کلی کیهانی از



قبل در قرآن بیان شده است، گرچه الزاماً مورد درک واقع نشده بود تا اینکه ناگهان از راه علوم تجربی آشکار گردیده است. عزین دانی می‌گوید پس از انتظاری طولانی، بشریت هم‌اکنون توانسته است مهارت‌های فنی را توسعه دهد و سرانجام به اسرار جهان پی ببرد، فقط در این جهت که تشخیص دهد آنچه را که پژوهشگران پس از تحقیقات فراوان و بررسی و استفاده از ابزارهای جدید پیچیده کشف می‌کنند، همان چیزی است که چهارده قرن قبل، در قالب یک آیه یا یک حدیث بیان شده است (همان، ص ۲۷؛ ر.ک، به: سعدی، آثار، ص ۲). آنگاه این کشف یا روشنگری وقتی معنای آیه به جایگاه ثابت خود برسد، به تعدد تفاسیر خاتمه می‌بخشد. کشفیات بیشتر در آینده تنها می‌تواند این تفسیر ثابت شده را تأیید نماید و در نتیجه مفهوم اعجاز را تعمیق بخشد (عزین دانی، معجزه، ص ۲۵ - ۲۴). عزین دانی همچنین بر این باور است که اگر تعارضی بین یک مفاد صریح و خاص متن قرآن با یک نظریه علمی پیدا شود، آنگاه این نظریه باید رد گردد؛ در حالی که اگر میان آن دو

سازگاری مشاهده شود، متن قرآن به عنوان یک دلیل بر اثبات این تئوری ارائه می‌شود. از سوی دیگر اگر متن مبهم باشد، ولی نظریه علمی، قطعی و صریح باشد، متن قرآن باید براساس آن نظریه تفسیر گردد (همان؛ ص ۲۶).

درباره موردی که متن قرآن و نظریه علمی هر دو قطعی و صریح باشند، عزین دانی هیچ اظهارنظری نمی‌کند. (۴۰) آنچه روشن است این است که متن قرآن به‌عنوان مرجع نهایی در علم مورد استناد قرار می‌گیرد و نه فقط در دین، اخلاق و یا فرا فیزیک (بنگرید به: مدخل اخلاق و قرآن). یاد کرد این نکته در اینجا اهمیت دارد که میان دو سطح از حجیتی که به قرآن منسوب می‌گردد، تمایز هست؛ براساس نظر عزین دانی، متن قرآن نه تنها برای اعتبار یک دریافت علمی بلکه در مورد بی‌اعتباری آن دریافت نیز مورد استناد واقع می‌شود. نقش اولی محدود است و به منظور برجسته ساختن ماهیت اعجاز‌آمیز قرآن، بدون فرض کردن آن به عنوان منبعی برای معرفت علمی، ارائه می‌شود در حالی که قرآن در مورد اخیر در حوزه خودش در موضعی برتر از علم قرار می‌گیرد. عزین دانی می‌افزاید: دانشمندان مسلمان در واقع می‌توانند

رهنمودهایی را در قرآن بیابند که موجب تسهیل تحقیقات علمی آینده آنها بشود (همان؛ ص ۳۵)؛ احتمالاً با تعیین طرحهای پژوهشی یا یافتن پاسخهایی برای پرسشهای علمی مفروض.

شیوه‌ای که با آن «عزین دانی» به بررسی موارد تعارض بین بیانات قرآنی و نظریات علمی می‌پردازد، بیانگر تفاوت بین مکتب جدید تفسیر با مکاتب تفسیری قدیم است. عزین دانی در چنین مواردی از تعارض، تأکید دارد که قرآن برای تعیین اعتبار یا بی‌اعتباری نظریات علمی، باید به عنوان مرجع نهایی مطرح گردد. (۴۱) برعکس، مفسران قدیم به‌گونه برجسته‌ای، امکان نظریات و توجیهات علمی مختلف را مطرح می‌کردند؛ بی‌آنکه مرجعیت قرآن را به نفع هیچ یک از این نظریات معین سازند؛ همان‌گونه که در بالا یاد شد. تأثیر این خط‌مشی عبارت است از حفظ استقلال حجیت و مرجعیت قرآن در حوزه نظریات دینی، بدون نقض استقلال علم در قلمرو خود. قرآن و علم در تفاسیر قدیم از هم جدا بودند. (۴۲)

گفتمان جدید درباره اسلام و علم، به تلاش مذکور در زمینه پدید آوردن مصادیقی برای معجزات علمی قرآن

محدود نمی‌باشد. دو رویکرد دیگر اخیراً در محافل علمی، مؤثر و نافذ بوده‌اند.

اولین رویکرد: بر نقد معرفت‌شناختی علم جدید تأکید می‌ورزد و معرفت علمی را در ساختار فرهنگی و تاریخی خود جای می‌دهد (سردار، اکتشافات؛ آینده‌های اسلام).

در مقابل ادعاهای علم جدید درباره حقیقت کلی، این رویکرد، نسبت به ویژگی فرهنگی همه انواع معرفت تأکید می‌ورزد. این نقد علم، در تبیینهای گوناگون خود، در میان فلاسفه علم، بسیار نافذ بوده و خواسته‌اند معرفت‌شناسی اسلامی را پیشنهاد دهند؛ به رغم آنکه هیچ نوع مطلب خاص اسلامی در آن زمینه وجود ندارد. علاوه بر اینکه محتوای این معرفت‌شناسی اسلامی مفروض، بدون دفاع باقی می‌ماند (کالین، سه دیدگاه، ص ۶۲-۵۷).

رویکرد دوم: مبانی چارچوب متافیزیکی را مطرح می‌سازد که قالب در آن، علم جدید عمل می‌کند و تلاش می‌نماید که یک چارچوب اسلامی دیگری را به‌گونه روشن تبیین کند. این رویکرد به بهترین وجه در آثار سیدحسین نصر ارائه شده است. او تضاد میان علوم قدیم و جدید را مسلم فرض کرده و معتقد است علوم قدیم دارای

مفاهیم قداست و یگانگی معرفت بوده‌اند (کالین، سه دیدگاه، ص ۶۳ به بعد؛ و بنگرید به: مدخل «پلید و مقدس»)(۴۳)

با این حال اگر ویژگی متمیزه این چارچوب فرا فیزیکی قدیم در بُعد قداست و یگانگی معرفت می‌باشد، روشن نیست که به عنوان مثال، علم اسلامی چگونه می‌تواند از علم یونانی کفرآمیز متفاوت باشد.(۴۴) به علاوه همان‌گونه که در رویکرد معرفت‌شناختی مطرح شد، محتوای چارچوب فرا طبیعی اسلامی، مبهم باقی می‌ماند. مطمئناً هر دو رویکرد، نمونه‌های تنیدی از روشنفکری به شمار می‌روند، البته حتی هنگامی که تلاش کنند استناد به آیاتی از قرآن نمایند، عمدتاً فراقرائی باقی می‌مانند. هیچ‌یک از این دو رویکرد به صورت منقح با متن قرآن به‌طور کلی یا آن میراث فرهنگی که با معانی تاریخی خاص به آن داده شده است، سروکار ندارند.(۴۵)

گفتمان اسلامی تازه تأسیس درباره علم در تمام گونه‌های خود، بر پایه درک رابطه میان قرآن و علم مبتنی نشده است.(۴۶) در یک سطح، این علم جدید است که قابل فهم و دفاع بوده و پیوسته در پی یافتن پاسخهای متعدد و قوی در

میان مسلمانان و نیز غیرمسلمانان می‌باشد. چالشهای مطرح شده از سوی فرهنگ جدید علم، هیچ مشابهی در جوامع پسا مدرن ندارد. بنابراین، درک کردنی است که رویکردهای اسلامی به علم جدید که با چالشهایی رو به رو شده است، متوجه دوران قدیم اسلام نبوده‌اند، اما تصمیم بر تبیین مسائل انتقادی معاصر درباره علم به زبان اسلامی نمی‌تواند عدول مبنایی این توجیحات جدید را از موارد قدیم آن پنهان نماید.(۴۷) برخلاف آمادگی و میل مفسران معاصر در تضعیف و پیچاندن آیات قرآنی به‌گونه‌ای که گویای معانی علمی برای آنها بشود، مفسران قدیم از اینکه بخواهند قرآن را تابع یک علم دائم‌التغییر قرار دهند، امتناع می‌ورزیدند. (۴۸) مفسران قدیم در مقام اصرار بر امکان توجیحات علمی مختلف درباره پدیده‌های طبیعی، می‌توانستند استقلال معرفت دینی، قرآنی را، نه از طریق گزیده‌هایی از علم، بلکه از راه تطبیق آن با حوزه مستقل خود، حفظ نمایند.(۴۹)

## بررسی و نقد مقاله

### الف: نگاه کلی

مقاله «علم و قرآن» دارای نقاط قوت و ضعفی است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

### اول: نقاط قوت

۱. نگاه نقّادانه به مبحث رابطه قرآن و علم که زمینه تضارب آراء و کاوش بیشتر در این زمینه را فراهم می‌سازد.

۲. نگاهی تاریخی - تحلیلی به مبحث قرآن و علم و بررسی رویکردهای قدیمی و جدید در این رابطه.

### دوم: نقاط ضعف

۱. اشکالهای شکلی: نویسنده به صورت فنی و دائره‌المعارفی وارد بحث نشده است، یعنی مقاله دارای مفهوم‌شناسی نیست و اصطلاحات کلیدی مثل: علم، تفسیر علمی، اعجاز علمی و... را، که بارها از آنها استفاده می‌کند، تعریف نکرده است. از این رو ناچاریم این تعاریف را ذکر کنیم تا اختلاف برداشتها روشن شود.

تاریخچه منسجمی از تفسیر علمی قرآن را نیز ذکر نمی‌کند، بلکه به صورت گزینشی که معیار آن مشخص نیست، افرادی از قرن پنجم و ششم (ابوریحان،

غزالی و فخررازی) را ذکر می‌کند، سپس به دانشمندان یک قرن اخیر می‌پردازد. بنابر این بسیاری از دانشمندان در قرون میانی از قلم افتاده‌اند و تاریخچه بحث حلقه‌های مفقوده زیادی دارد که ناچاریم به اختصار به آنها اشاره کنیم. اصولاً مقاله آغاز مناسبی ندارد، زیرا مطلب را از «ابوریحان بیرونی» شروع می‌کند، و حال آن که باید تبیین موضوع و مفاهیم قبل از آن ذکر شود.

۲. چون نویسنده مفهوم «علم» و تقسیمات آن را روشن نکرده، در کل مقاله به یک شاخه از علوم یعنی علوم طبیعی پرداخته و از علوم انسانی غافل شده است، و حال آن که بسیاری از آیات به علوم انسانی (علوم تربیتی، سیاسی، اقتصادی و...) پرداخته است و محل بحث در مورد رابطه قرآن و علوم در عصر حاضر بیشتر همین شاخه علوم است.

۳. پیش‌انگاره نویسنده در کل مقاله «جدایی قرآن و علم!» است، بنابر این به گونه محسوس و نامحسوس تلاش کرده است خواننده را به همین نتیجه برساند، با اینکه دلایل کافی برای این مطلب ارائه نکرده و دلایل مخالفان را هم به صورت کامل بررسی نکرده است. بویژه در

حوزه علوم انسانی به این بحث مهم نپرداخته است، در حالی که در حوزه علوم انسانی جدایی قرآن و علوم امکان پذیر نیست و اصولاً تصور معقولی ندارد.

۴. دیدگاه کلی قرآن نسبت به علوم را به روشنی بررسی و بیان نکرده است و روح حاکم بر مقاله بررسی رابطه «قرآن و دانشمندان» است نه «قرآن و علم»! دیدگاههای دانشمندان در مورد رابطه «قرآن و علم» را نیز به صورت جامع بررسی نکرده است، چون تاریخچه بحث را ناقص مطرح کرده است.

۵. نویسنده بر «اعجاز علمی» قرآن تاکید می‌کند، البته اعجاز علمی قرآن مهم است و به گفته «راترود ویلانت» «مسلمانان همواره از این مسئله در برابر غرب استفاده می‌کنند و آن را نشانه اعجاز قرآن و برتری زمانی آن می‌دانند» (ن. ک. به: مقاله «تفسیر قرآن در دوره جدید و معاصر» دائرة المعارف قرآن لایدن، راترود ویلانت)؛ اما نتایج تفسیر علمی قرآن به اعجاز علمی منحصر نیست، بلکه هدف دهی به علوم، تغییر مبانی علوم انسانی، تاثیر در معرفت شناسی دانشها و نظریه پردازیهای علمی

قرآنی از نتایج مهم آن است که می‌تواند به تولید دانش جدید منجر شود، ولی نویسنده به این نتایج و ابعاد که در عصر ما به صورت جدی مطرح است فقط در صفحه آخر مقاله اشاره‌ای گذرا نموده است، در حالی که وحشت مخالفان تفسیر علمی از همین پیامدهای تفسیر علمی - بویژه سیاسی و اجتماعی - در حوزه علوم انسانی است که می‌تواند جهان اسلام را دگرگون و پیشتاز علم گرداند و در درون جامعه اسلام بلکه کل جهان تحولات سیاسی و اجتماعی ایجاد کند و نظام سرمایه‌داری و نظامهای اقتصادی و سیاسی سکولار را در خطر قرار دهد.

۶. دلال گاهی به صورت مبهم و دو پهلو سخن می‌گوید، بویژه در آغاز مقاله که سخنان ابوریحان را مطرح می‌کند؛ به گونه‌ای که سرنوشت تفسیر علمی قرآن را با خرافات هندی و مانوی گره می‌زند و گویا سخنی را از زبان دیگران القاء می‌کند.

۷. منابع مورد استفاده وی بیشتر از اهل سنت است و به هیچ منبع تفسیری شیعه ارجاع نداده است و تنها از یک شخصیت شیعی معاصر یعنی سید حسین نصر مطلبی کوتاه نقل می‌کند.

همین ضعف موجب شده است نویسنده نتواند دیدگاههای مسلمانان را به صورت کامل بازتاب دهد، لذا در چنبره دیدگاههای اشعری و گاه معتزلی گرفتار شده و نگاهی بدبینانه به مسائل قرآن و علم - بویژه در بررسی جبر و اختیار - پیدا کرده است.

### ب: نقد تفصیلی

۱. نویسنده مقاله را از ابوریحان بیرونی شروع کرده است، در حالی که بوعلی سینا (م: ۴۲۸ هـ - ق) در این زمینه پیشگام است و به تطبیق دیدگاههای هیئت بطلمیوسی با آیات قرآن پرداخته است (ن. ک. به: رسائل ابن سینا، ص ۱۲۵ - ۱۲۴؛ رضایی اصفهانی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، تاریخچه تفسیر علمی). علاوه بر آن، شروع خوبی برای یک مقاله علمی نیست، چون قبل از تعریف «علم» و معرفی مقصود از آن که آیا علوم طبیعی یا انسانی یا علوم عقلی و نقلی و شهودی است، و قبل از اینکه رابطه اصل قرآن با علم را روشن کند، به رابطه دانشمندان علوم و قرآن پرداخته است، در حالی که صفحه ۳ و ۴ مقاله این مطالب آمده است، از نظر شکلی و ساختاری بهتر بود مطالب صفحه ۳ و ۴

جلو می‌آمد، ولی شاید با غرض خاصی همچون شبیه‌سازی ذهنی و گره زدن خرافات نجوم هندی با قرآن، مطالب ابوریحان مقدم شده است.

۲. قرآن کریم کتاب کیهان‌شناسی یا هر علم دیگر نیست، بلکه هدف آن هدایت بشر به سوی خدا است و اگر اشارات علمی دارد، در راستای همین هدف اساسی است. قرآن در بیش از هزار آیه به مطالب علمی صریحاً یا ضمناً پرداخته است و گاهی گزاره‌های علمی صریحی در مورد کیهان‌شناسی دارد که مخالف نظام هیئت بطلمیوسی است که در آن عصر بر فکر بشر حاکم بود، از جمله آیه «الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ أَلْهَاتِ» (یس / ۳۸) که صریحاً سخن از حرکت واقعی خورشید می‌گوید و آیه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا السَّحَابِ» (نمل / ۸۸) که به حرکت زمین تصریح می‌کند و... در حالی که هیئت بطلمیوسی براساس زمین مرکزی و سکون آن و حرکت کاذب خورشید به دور زمین بنیان گذاشته شده بود. بنابراین موارد فوق و آیات مشابه (نصوص قرآنی) نیازمند تفاسیر متفاوت و آشفته نیست و اصولاً آیات محکم چند تفسیر پذیر نخواهد بود.

۳. هر چند قرآن کتاب تاریخ نیست و جزئیات تاریخی را حتی در داستانهایی که بدانها پرداخته است - مثل داستان یوسف و موسی - به صورت کامل بیان نکرده است، بسیاری از حقایق تاریخی را در قالب قصص بیان کرده است، که منشأ پیدایش علم تاریخ در بین مسلمانان شد و امروز نیز قرآن یکی از منابع مهم و معتبر تاریخ بشر بشمار می‌آید.

۴. هر چند به نظر می‌رسد این جمله برداشت نویسنده از سخنان ابوریحان بیرونی است (چون ارجاع نداده است)، در هر صورت این جمله با تاریخ «تفسیر علمی» بویژه در قرون جدید ناسازگار است، چون بیشتر کسانی که به تفسیر علمی پرداخته‌اند، دانشمندان مسلمان بوده‌اند که برای فهم بهتر قرآن از علوم تجربی استفاده کرده‌اند یا خواسته‌اند با تطبیق قرآن و علم، اعجاز علمی قرآن را نشان دهند. برای مثال به تفسیر نمونه و دهها کتاب دیگر در این زمینه بنگرید (ر.ک. به: درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، کتابشناسی مفصلی در آخر آن آمده و بیش از دویست کتاب نام برده شده است). هر چند تعداد اندکی از افراد

مسلمان نیز به گونه‌ای افراط آمیز با این مسئله برخورد کرده و علم زده شده و بسیاری از نظریه‌های علمی را بر قرآن تحمیل کرده‌اند (ن. ک. به: آثار عبدالرزاق نوفل و تفسیر الجواهر طنطاوی و...)، ولی عملکرد این گروه اندک نمی‌تواند ارزش تفسیر علمی اکثریت و نتایج درخشان آن را محکوم کند و در هر صورت اینها ادعاهای منابع غیراسلامی نیست.

۵. نویسنده فاصله هزار ساله در سیر تفسیر علمی قرآن را نادیده انگاشته است، چون از بحث ابوریحان (م: ۱۰۵۰ م) به ۱۹۸۰ م جهش کرده است، در حالی که تفسیر علمی در این فاصله فراز و نشیبهای متعددی داشت (ن. ک. به: رفیعی محمدی تفسیر علمی؛ همان، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن). هر چند که در صفحات بعدی مقاله به نوعی اشاره به برخی شخصیت‌های مطرح در تفسیر علمی این دوران مثل ابوحامد غزالی (م: ۵۰۵ ق) و سیوطی (م: ۹۱۱ ق) کرده است، به تاریخچه کامل تفسیر علمی اشاره ننموده است. ما اشاره کوتاهی به تاریخچه تفسیر علمی و تحلیل آن می‌کنیم.

۶. مبحث قرآن و علم و بررسی رابطه بین آنها، شامل مطالب متنوعی می‌شود که یکی از ثمرات آن اثبات اعجاز علمی قرآن است، ولی همیشه به اعجاز علمی نمی‌انجامد و ثمرات دیگری مثل فهم بهتر قرآن، جهت دهی به مبانی علوم انسانی با آموزه‌های قرآنی، نظریه‌پردازیهای علمی به وسیله حقایق قرآنی و... نیز دارد که نویسنده از آنها غفلت کرده است.

۷. اصل جداسازی قرآن و دیدگاههای مفسران (معرفت درجه اول و دوم) پسندیده است و منحصر به قرآن نیست، بلکه در مورد همه کتب آسمانی و غیرآسمانی بلکه تمام علوم بشری جاری است، ولی این مطلب بدان معنا نیست که قرآن نسبت به علم دیدگاه نهایی ندارد یا دیدگاههای مفسران و دانشمندان اسلامی اعتبار ندارد و نظرگاه قرآنی را باز نمی‌تابد. همانطور که گذشت برخی گزاره‌های قرآنی به صورت صریح به مطالب علمی اشاره دارد و نیازمند تفاسیر متفاوت و آراء متضاد افراد نیست. این بخش از گزاره‌های قرآنی با عنوان «نص» خوانده می‌شود و آنقدر صراحت دارد که یک

معنا را بیشتر بر نمی‌تابد و فهم عمومی از آن حجت است.

همچنین فهم و تفسیر مفسران در موردی که براساس ضوابط تفسیر صحیح انجام شده باشد، معتبر است و تا خلاف آن ثابت نشود، به عنوان فهم معتبر قرآنی باقی می‌ماند. بنابراین اگر مقصود نویسنده از جمله «نقطه آغازین...» و جمله «شایسته نیست یک موضع خاص قرآنی درباره علم تعیین نمایم» آن است که هیچ گزاره قرآنی صریح و محکم در مورد هیچ مطلب قرآن نداریم، این مطلب صحیح نیست و اختلافات مفسران در مورد آیات متشابه و تطبیق ظواهر قرآنی با برخی نظریات علمی، موجب بی‌اعتبار شدن آیات محکم (نصوص) نمی‌شود.

۸. اشکالی که از اول مقاله مشاهده کرده و بارها یادآور شده‌ایم این است که بررسی موضوعاتی مثل تفسیر علمی که پیشینه هزار ساله دارد، نمی‌تواند بدون بررسی و تحلیل تاریخی آن به ثمر نشیند، ولی نویسنده به رغم اینکه در وسط مقاله به این نتیجه رسیده و متذکر شده، بررسی و تحلیل کامل تاریخی از تفسیر علمی ارائه نکرده است.



۹. در مورد آیه ۸۹ سوره نحل «وَيَوْمَ نَبُثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيداً عَلَى هَؤُلَاءِ وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» لازم است دو مطلب روشن شود:

الف: مقصود از «کتاب» در این آیه قرآن کریم است، نه کتابی که مطالب مربوط به رستاخیز در آن هست و در اصطلاح به آن «نامه اعمال» گفته می‌شود و ظاهراً برداشت نویسنده مقاله همین مطلب است. توضیح اینکه؛ آیات مربوط به رستاخیز از آیه ۸۴ سوره نحل شروع می‌شود و در اواسط آیه ۸۹ به پایان می‌رسد و از آغاز جمله «وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» مطالب مربوط به قرآن و دنیا آغاز می‌شود.

شاهد این مطلب آن است که بخش اول آیه ۸۹ با فعل مضارع «نعبث» همراه است که خبر از آینده (رستاخیز) می‌دهد و بخش دوم آیه با فعل ماضی «زلنا» همراه است که از گذشته (نزول قرآن) خبر می‌دهد. شاهد دیگر اینکه در آیات بعد سخن از مطالب دنیوی مثل عدالت و احسان و نیکی به خویشاوندان و...

است. بنابراین جمله اخیر «وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» تحت سیاق آیات رستاخیز قرار نمی‌گیرد و مفسران قرآن نیز واژه کتاب را در این آیه نامه اعمال تفسیر نکرده‌اند (ن. ک. به: طبرسی، مجمع البیان، ذیل آیه).

ب: اگر چه آیه فوق به قرآن مربوط است و قرآن را بیان کننده همه چیز معرفی می‌کند، ولی این بدان معنا نیست که همه جزئیات علوم و معارف بشری در ظواهر قرآن وجود دارد، چرا که قرآن بیان کننده هر چیزی است که در راستای هدف قرآن است و هدف قرآن هدایت مردم است (همانطور که در آیه فوق و آیات دیگر قرآن بارها اشاره شده است)، به عبارت بهتر آیات دیگر قرآن، به این آیه قید می‌زند همانطور که عقل انسان بدان قید می‌زند و به اصطلاح آیه قید لَبِّي دارد، چون بدیهی است که در ظواهر قرآن همه فرمولهای فیزیک و شیمی و... وجود ندارد و هر جمله کتاب در راستای هدف آن تفسیر می‌شود.

۱۰. همان طور که گذشت هرگاه گزاره قرآنی نص و صریح باشد مفاد آن حجت است و اگر گزاره قرآنی ظاهر

باشد، با شرایط خاص حجّت است، چرا که نصوص و ظواهر براساس بنای عقلاء حجّت است و این مطالب در علم اصول الفقه بیان شده است. علم اصول فقه یکی از مباحث مقدماتی و پیش نیازهای تفسیر قرآن است. بنابراین لازم نیست هنگام ذکر هر آیه (که مفاد آن مطالب علمی یا اعتقادی یا احکام عملی است) این حجت یادآوری شود تا بگوییم اگر غزالی و سیوطی یا هر مفسر دیگر یادآوری نکرد، به خاطر آن بود که مفاد آیه را حجّیت نمی‌دانست یا به خاطر آن بود که ادعاهای مخالف وجود نداشته است. البته برخی موضوعات جدید علمی در عصرهای گذشته مطرح نبود، بنابراین مفسران قدیمی متعرض آنها و رابطه قرآن با آنها نشده‌اند و این امری طبیعی است.

۱۱. در این پاراگراف نویسنده بین سه مطلب خلط کرده و نتیجه غیر صحیح به دست آورده است این سه مطلب عبارتند از:  
الف: هدف آیات قرآن از اشاره به مطالب علمی، خداشناسی و معادشناسی است (ن.ک: آیات آغازین سوره رعد و آیه ۵ سوره حج). بنابراین قرآن ما را به تدبیر و تفکر در طبیعت و نشانه‌های

آفاقی و انفسی دعوت می‌کند تا به خداشناسی و معادشناسی رهنمون شود. این هدف منافاتی با آن ندارد که گزاره‌های علمی قرآن صحیح و واقع نما باشد.

ب: برخی گزاره‌های قرآن مطالب علمی صحیحی را در حوزه علوم طبیعی و انسانی بیان می‌کنند. همان گونه که به حرکت واقعی خورشید (یس / ۳۸)، حرکت زمین (نمل / ۸۸) و یا مباحث اقتصادی، سیاسی و... اشاره دارند. این مطلب منافاتی ندارد با اینکه قرآن انسان را به تفکر بیشتر در این امور و حکمت و هدف آنها دعوت کند.

ج: برخی مفسران قرآن در تفسیر آیات به مطالب متنوعی پرداخته و کمتر به مفاد گزاره‌های علمی قرآن توجه کرده‌اند و حتی بشر را به ناتوانی در اسرار طبیعت متهم کرده‌اند.

خلط سه مطلب فوق موجب شده است نویسنده به این نتیجه برسد که قرآن از علم جدا است؛ در حالی که جمع مطلب «الف» و «ب» مانعی ندارد و لازمه ضروری آن مطلب «ج» نخواهد بود؛ بلکه هر کس می‌تواند به مفاد علمی آیات قرآن توجه کند و حتی آنها را در

قالب نظریه‌پردازیهایی علمی قرآن در حوزه علوم طبیعی (مثل وجود موجودات زنده در آسمانها طبق آیه ۲۹ / شوری) و در حوزه علوم انسانی (مثل اقتصاد بدون ربا طبق آیه ۲۷۹ / بقره) مطرح کند و در همان حال تفکر در این امور را مقدمه توجه بیشتر به خدا قرار دهد و در طبیعت به عنوان نشانه‌های الهی مطالعه کند که قرآن ما را به آن تشویق می‌کند. پس قرآن و علم از هم جدا نیستند، بلکه سازگار و موید هم و همسو هستند.

۱۲. در تفسیر آیات علمی قرآن ضوابط و شرایطی وجود دارد که شامل شرایط عام مفسر و شرایط خاص در تفسیر علمی است که اگر مفسر آن شرایط را رعایت کند، به تفسیر معتبر از قرآن دست می‌یابد وگرنه تفسیر او غیرمعتبر خواهد بود. این شرایط عبارتند از:

در روش‌های تفسیری دو گونه شرایط وجود دارد: یک قسم، معیارهایی عام است که باید در تمام روشهای تفسیری مراعات شود و قسم دوم، معیارهای خاصی است که باید در هر روش تفسیر خاص رعایت گردد. در این

جا هدف ما بیان شرایط و معیارهای قسم دوم است، اما برای یاد آوری، به قسم اول نیز اشاره می‌کنیم.

الف) معیارهای عام در روش تفسیر قرآن: این معیارها شامل شرایط مفسر و تفسیر می‌شود که در دو دسته خلاصه می‌کنیم.

۱- تفسیر علمی توسط مفسری صورت پذیرد که شرایط لازم را دارد. این شرایط عبارتند از: آشنایی با ادبیات عرب؛ آگاهی به شأن نزول آیه؛ آشنایی با تاریخ پیامبر(ص) و صدر اسلام در حدودی که به آیه مربوط است؛ اطلاع از علوم قرآن، مانند ناسخ و منسوخ؛ مراجعه به احادیث و اصول فقه؛ آگاهی از بینشهای فلسفی، علمی، اجتماعی و اخلاقی؛ پرهیز از هر گونه پیش‌داوری، تطبیق و تحمیل؛ آشنایی با تفسیر و تقلید نکردن از مفسران. (ر. ک. به: سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن؛ نگارنده، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۵۳-۷۴).

۲- معیارهای تفسیر معتبر در آن رعایت شده باشد؛ مانند: پیروی از روش صحیح تفسیر؛ منافات نداشتن تفسیر با سنت قطعی؛ پرهیز از پیش‌داوری غیر ضروری؛ منافات نداشتن تفسیر با آیات

دیگر و حکم قطعی عقل؛ استفاده از منابع صحیح در تفسیر. این معیارها لازم است در تفسیر علمی نیز رعایت گردد (همان).

۳- پرهیز از تفسیر به رأی و استقلال رأی در تفسیر قرآن؛ یعنی مفسّر باید قبل از تفسیر، به قراین عقلی و نقلی مراجعه کند. و پس از در نظر گرفتن آنها تفسیر نماید.

### ب) معیارهای خاصّ روشن تفسیر علمی قرآن

۱- تفسیر علمی به وسیله علوم تجربی قطعی صورت پذیرد. در این مورد در مبحث علم، مقصود از قطعی بودن علوم تجربی را توضیح دادیم، و در این جا اضافه می‌کنیم که:

یک. اگر علوم تجربی قطعی بود، می‌توان قرآن را بر اساس آن تفسیر کرد.

دو. اگر مطالب علوم تجربی به صورت نظریه‌های پذیرفته شده در علم باشد، می‌توان به صورت احتمالی بیان کرد که شاید این آیه اشاره به این مطلب علمی باشد، اما نمی‌توان به طور قطعی مطلبی را به قرآن نسبت داد؛ چرا که این علم قطعی نیست.

سه. اگر مطالب علوم تجربی به صورت فرضیه‌های احتمالی در علم

باشد و هنوز مورد پذیرش عام جامعه علمی قرار نگرفته و قطعی نیز نشده باشد، نمی‌توان قرآن را با آنها تفسیر کرد؛ (در قضایای علمی چند احتمال وجود دارد:

الف) قضیه علمی که یقین مطابق واقع می‌آورد؛ چرا که تجربه علمی همراه با دلیل عقلی است (و به مرحله‌ی بداهت رسیده باشد).

ب) قضیه علمی یقین به معنای اعم می‌آورد؛ یعنی اطمینان حاصل می‌شود، ولی احتمال طرف مقابل به صفر نمی‌رسد، چنانکه بیشتر قضایای اثبات شده علوم تجربی این گونه است.

ج) قضیه علمی، به صورت تئوری یا نظریه ظنّی باشد که هنوز به مرحله‌ی اثبات نرسیده است.

در صورت نخست تفسیر علمی جایز است، زیرا قرآن و علم قطعی (که به قطع عقلی برمی‌گردد) تعارضی ندارد، بلکه قراین قطعی «نقلی، عقلی و عملی» برای تفسیر قرآن لازم است. در صورت دوم تفسیر علمی، اگر به صورت احتمال ذکر شود، صحیح به نظر می‌رسد. برای مثال گفته شود: چون ظاهر قرآن با حرکت انتقالی خورشید مطابق است، به

احتمال قوی منظور قرآن همین حرکت است. در صورت سوم هم تفسیر علمی صحیح نیست زیرا همان اشکالاتی را پدید می‌آورد که مخالفان تفسیر علمی می‌گفتند، مانند انطباق قرآن با علوم متغیر، شک کردن مردم در صحت قرآن و... چرا که این فرضیه‌ها در معرض تغییر است و همان اشکالاتی را که مخالفان تفسیر علمی می‌کردند در پی دارد. (مضمون این معیار را ناصر مکارم شیرازی در کتاب قرآن و آخرین پیامبر، ص ۱۴۷ آورده‌اند و در کلمات بسیاری از قایلان به تفسیر هم هست).

۲- دلالت ظاهر آیه قرآن بر مطالب علوم تجربی مورد نظر روشن باشد و تحمیلی بر آیه صورت نگیرد؛ یعنی در تفسیر علمی باید تناسب ظاهر آیه با مسایل علمی مورد نظر رعایت شود، به طوری که معانی الفاظ و جملات آیه با مسایل علمی همخوان باشد و نیاز به تحمیل نظر بر آیه نباشد. به عبارت دیگر، در تفسیر علمی به گونه‌ای عمل شود که نیاز به توجیه و تفسیرهای خلاف ظاهر پیدا نکنیم (همان؛ عبدالرحمن العک، اصول التفسیر و قواعد، ص ۲۲۴؛ زنجانی، مبانی و روش تفسیر قرآن، ص ۲۵۶).

۳- استفاده از گونه صحیح تفسیر علمی؛ یعنی استخدام علوم در فهم علوم و تبیین و تفسیر قرآن، و پرهیز از گونه‌های ناصحیح همچون؛ استخراج علوم از قرآن و تطبیق و تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن.

برای فخررازی لازم بود که به ضوابط فوق و نیز به قرائن دیگری که در آیات قرآن وجود دارد توجه می‌کرد، چرا که آیات قرآن برخی مفسر برخی دیگر است.

آیات متعددی در قرآن به حرکت زمین اشاره دارد از جمله آیه «وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا السَّحَابِ» (نمل / ۸۸) این گونه آیات مفسر کلمه «فراشاً» در آیه ۲۲ بقره است که شباهت زمین با فرش در سکون آن نیست. بلکه در جهات دیگر مثل زیرانداز و آرام بودن و... آن است.

به هر حال خطای فخررازی در تفسیر آیه فوق و بحث علمی - کلامی او در مورد این آیه و سکون زمین، تفسیر علمی قرآن را بی‌ارزش نمی‌سازد. بویژه در مورد آیاتی که به صورت صریح و با رعایت ضوابط یادآوری شده به مطالب علمی اشاره دارند.

۱۳. نویسنده در این بخش به بررسی مسأله‌ای کلامی در تفسیر آیات پرداخته است، بدون آنکه آن را کاملاً ریشه‌یابی کند و به تمام ابعاد و نظریه‌ها در مسئله بپردازد، سرچشمه مسئله آن است که در جهان سه دیدگاه وجود دارد:

**الف: دیدگاه جبر:** منسوب به اشعریهاست و غزالی و فخر رازی و ابوحنیفان (براساس ظاهر سخنانی که از آنها نقل شده) متمایل به این دیدگاه هستند. براساس این دیدگاه علت واقعی خداست و علل طبیعی دیگر مثل انسان و آتش و... مجازی‌اند. از این رو انسان اختیاری از خود ندارد و هر کاری انجام می‌شود، در حقیقت خدا انجام می‌دهد.

**ب: دیدگاه تفویض:** منسوب به معتزلیهاست و براساس این دیدگاه خدای متعال امور را به علل طبیعی واگذار کرده است از این رو انسان و طبیعت به صورت موثر واقعی عمل می‌کنند.

**ج: دیدگاه امر بین امرین:** نفی جبر و تفویض می‌کند و حالتی میانه را می‌پذیرد که هم تاثیر علل طبیعی محفوظ می‌ماند و هم قدرت الهی در ایجاد علل و کنترل آنها حفظ می‌شود.

این دیدگاه سوم منسوب به اهل بیت (ع) و پیروان آنها (شیعیان) است.

نویسنده تصویر رابطه علل طبیعی و خدا را براساس دیدگاه «الف» و تا حدودی با اشاره به دیدگاه «ب» بیان کرده است، ولی به دیدگاه سوم توجه نکرده یا از آن اطلاع نداشته است، چرا که منابع مورد استفاده وی تفاسیر و منابع اهل سنت است و اگر به تفسیر المیزان و مانند آن مراجعه می‌کرد، تصویر روشن‌تری براساس دیدگاه سوم به دست می‌آورد.

۱۴. قرآن یکی از منابع شناخت است، چرا که آیات آن از منبع وحی الهی نازل شده‌اند و بیان‌کننده حقایق هستند. پس هر گاه به صورت صریح از پدیده‌ای طبیعی سخن گفته، توصیف حق از واقعیت خارجی است، یعنی مطابق واقع است. از این رو گاهی گزاره‌های قرآن (مثل اشاره به حرکت خورشید و زمین و...) بر خلاف نظریات علمی حاکم در عصر نزول قرآن بوده است، البته اینگونه نیست که همه جزئیات علوم در ظواهر قرآن وجود داشته باشد یا اشارات علمی قرآن در همه موارد صریح باشد.

۱۵. گزاره‌های علمی قرآن گاهی صریح و نص است، مثل حرکت خورشید (یس / ۳۸) و گاهی آیات قرآن مجمل است، مثل آیات مربوط به نظریه فیکسیم و نظریه تکامل که ظاهر برخی آیات موافق و برخی مخالف و برخی قابل انطباق با هر دو دیدگاه است (ن. ک. به: مشکینی، تکامل در قرآن). در اینگونه موارد قرآن نخواست است که دیدگاه روشنی ارائه کند و لازم هم نیست در مورد جزئیات همه علوم نظر بدهد.

۱۶. گویا نویسنده علم را جزمی و قطعی می‌پندارد، در حالی که دیدگاه اثبات پذیری و وجود قوانین ثابت در علم دهها سال است که از حوزه فلسفه علم رخت بر بسته است و دیدگاه ابطال پذیری جای آن را گرفته است. (ن. ک. به: کارل پوپر، منطق اکتشافات علمی). به عبارت دیگر گاهی چند نظریه مثل گسترش جهان و انقباض آن و یا نظریه مهبانگ و کهبانگ و... در مورد پیدایش جهان در عرض هم در کیهان‌شناسی مطرح هستند و برخی مشهورترند؛ بدون اینکه یکی اثبات و یکی ابطال شود.

۱۷. مشکل نویسنده در بررسی شهاب و حرکت خورشید این است که همه دیدگاههای مفسران قدیم و جدید را در کنار هم قرار نداده، بلکه به صورت گزینشی به دیدگاه قرطبی و فخررازی پرداخته است. قرطبی متخصص فقه القرآن (تفسیر آیات الاحکام) و فخررازی متخصص کلام است و تفاسیر آنها نمی‌تواند رنگ علمی داشته باشد و در مواردی که به مباحث علمی پرداخته‌اند لغزشهایی داشته‌اند.

اول: تفاسیر متعددی از شهاب در آیات ۱۶ و ۱۷ سوره حجر ارائه شده است، از جمله:  
الف: برخی مفسران همان معنای ظاهری آیه را پذیرفته‌اند، که مقصود همین آسمان حسی و همین شهاب سنگهای آسمانی است که شب می‌بینیم و شیطان همان موجودات خبیثی است که می‌خواهد به آسمانها برود و از اخبار ماورای زمین مطلع شود و برای دوستان زمینی خود جاسوسی کند، اما شهاب سنگها همچون تیری به سویش پرتاب می‌شود و از رسیدن به هدف باز می‌دارد.

برخی دیگر از مفسران این دیدگاه را ردّ می‌کنند، چراکه بر اساس نظریات فلکی قدیم است. (ن. ک. به: فخر رازی؛ تفسیر کبیر؛ آلوسی؛ روح المعانی؛ میزان علامه طباطبائی، ۱۳۰/۱۷). این در حالی است که انسان از جوّ زمین عبور کرده و به کره ماه نیز رفته است و شهاب مخصوص جوّ زمین است.

ب: برخی مفسران این تعبیرها را کنایه، تشبیه و مثال برای روشن شدن حقایق غیر حسّی دانسته‌اند. از نظر آنان مقصود از آسمان جایگاه فرشتگان و عالم ملکوت و ماورای طبیعت است که شیطانها می‌خواهند به این آسمان برتر نزدیک شوند تا از اسرار خلقت و حوادث آینده اطلاع یابند، ولی با انوار ملکوتی رانده می‌شوند (المیزان، همان).

ج: برخی آیات فوق را کنایه از انسانهایی دانسته‌اند که در زندگی مادی زمینی زندانی شده‌اند و چشم خود را به جهان برتر نمی‌دوزند، و به آوای آن گوش فرا نمی‌دهند، و شهابهای خودخواهی و شهوت و طمع و جنگهای خانمانسوز آنها را از درک معانی والا محروم می‌سازد (طنطاوی، الجواهر، ۱۱/۸، ۱۰/۱۸) ایشان نظر دومی نیز دارد

که طبق آن این آیات اشاره به احضار ارواح و تماس زندگان با روح مردگان و محدودیت ارواح در استفاده از اطلاعات جهان دیگر است.))

د: برخی مفسران مقصود از آسمان در اینجا را آسمان حق، ایمان و معنویت می‌دانند که همواره شیطانها و وسوسه‌گران می‌خواهند در این محدوده راه یابند و از طریق وسوسه‌ها به دلهای مؤمنان راستین و حامیان حق نفوذ کنند، اما ستارگان آسمان حقیقت یعنی رهبران الهی همچون پیامبران و امامان و دانشمندان متعهد، با امواج نیرومند علم و تقوا و قلم و زبان، بر آنان هجوم می‌برند، و آنها را از نزدیک شدن به آسمان معنویت باز می‌دارند (شیرازی، نمونه، ۱۱ / ۵۱-۴۹؛ برخی صاحب نظران مثل عبد الرزاق نوفل، برآندند که این آیات اشاره به موجودات پیشرفته کرات دیگر دارد که امواج نیرومند رادیویی از فضا برای ما می‌فرستند که برخی سعی می‌کنند آنها را دریافت کنند، ولی اشعه نیرومندی آنها را دور می‌راند (قرآن بر فراز اعصار، ص ۲۵۸ ترجمه)). البته ممکن است آیه دارای بطن و معانی مختلفی باشد و برخی کنایه و



مثال باشد. پس مانعی ندارد که مقصود آیه چند تفسیر اخیر باشد. هر چند تفسیر دوم و چهارم مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

در مورد حرکت‌های خورشید که در آیه ۳۸ / یس مطرح شده نیز تفاسیر متعددی ارائه شده که برخی آنها به عنوان اعجاز علمی شمرده شده است. از جمله:

دوم: مفسران قرآن در مورد آیات مربوط به حرکت خورشید دو گروه شده‌اند:

الف: مفسران گذشته: مفسران قرآن کریم از دیر زمان در پی فهم آیات مربوط به حرکت خورشید بودند، ولی از طرفی نظریه هیئت بطلمیوسی بر جهانیان سایه افکنده بود و از طرف دیگر ظاهر آیات قرآن (در مورد حرکت خورشید و زمین در مدار خاص خود) هیئت بطلمیوسی را بر نمی‌تافت، و لذا برخی از مفسران در پی آن شدند که با توجیه خلاف ظاهری، آیات قرآن را با هیئت بطلمیوسی و حرکت کاذب روزانه خورشید سازگار کنند (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۲۳ / ۵ - ۶).

طبرسی مفسر گرانقدر شیعه (م: ۵۴۸ ق) می‌گوید:

«در مورد استقرار خورشید سه قول است:

۱- خورشید جریان می‌یابد تا اینکه دنیا به پایان برسد. بنابراین به معنای این است که محل استقرار ندارد.

۲- خورشید برای زمان معینی جریان دارد و از آن فراتر نمی‌رود.

۳- خورشید در منازل خود در زمستان و تابستان حرکت می‌کند و از آنها نمی‌گذرد.

پس همان ارتفاع و هبوط خورشید محل استقرار اوست.» (طبرسی، مجمع البیان، ۴۲۴/۸ و ۴۲۵ ذیل آیه ۳۸ / یس).  
شهرستانی در مورد آیه: «وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ» (یس / ۴۰) می‌نویسد:

«هر یک در فلکی شنا می‌کنند» و بارها گفتیم که ظاهر این آیه با هیئت قدیم راست نمی‌آمد، زیرا بنابر آن هیئت حرکت کوکب در جسم فلک ممنوع است و از این جهت قدامت ظاهر آیه را حمل بر مجاز کرد، سباحت را هم به معنی مطلق حرکت گرفته و گفته‌اند مقصود این است که هر ستاره‌ای با فلک خود بالتبع حرکت می‌کند.»

این در حالی است که در آیه «فی» (در) دارد، یعنی خورشید در فلک و مدار شناور است.

در مورد آیه «والشمس تجری» (یس/ ۳۸) نیز می‌نویسد:

«مقدمین بدین آیه احتجاج کرده‌اند و حرکتی را که از طلوع و غروب آفتاب مشاهده می‌شود، به جرم خورشید متعلق دانسته‌اند، ولی در معنای کلمه «مستقر» دچار اضطراب و اختلاف عقیده شده‌اند.»

... برخی گفته‌اند آفتاب سیر می‌کند تا مستقر خود که برج حمل است. (لازمه آن سکون خورشید در برج حمل است و این معنا باطل است).

... برخی گفته‌اند شمس در فلک خود حرکت می‌کند. (از نظر هیئت قدیم باطل است) (شهرستانی، اسلام و

هیئت، ص ۱۸۳ - ۱۸۵ با تلخیص). صاحب تفسیر

نمونه نیز در تفسیر آیه «وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (یس/ ۶۰) احتمال می‌دهد

مقصود همین حرکت خورشید بر حسب حسّ ما یا حرکت ظاهری [کاذب و

خطای دید] باشد و آن احتمال را در کنار احتمالات دیگر می‌آورد و ردّ

نمی‌کند (ر.ک. به: همان، تفسیر نمونه، ۳۸۶/۱۸ - ۳۸۹)، در حالی که این آیات در مقام شمارش آیات خداست و حرکت کاذب نمی‌تواند آیه و نشانه الهی باشد (این سخن از ایشان عجیب است چون قرآن کریم هنگامی که می‌خواهد سخن از حرکت کاذب (طلوع و غروب با توجه به خطای دید بیننده) بگوید می‌فرماید: «وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ» (کهف/ ۱۷) «و آفتاب را می‌بینی که چون بر آید از غارشان». این آیه جمله با «تری» شروع می‌شود، یعنی شما می‌بینید و گمان می‌کنید خورشید طلوع می‌کند، اما هنگامی که در مقام بیان حقیقت امر حرکت خورشید است، می‌فرماید: «الشمس تجری ... کل فی فلک...» و چیزی که دلالت بر حرکت کاذب باشد نمی‌آورد).

ب: مفسران و صاحب نظران جدید: پس از آنکه در هیئت جدید، حرکت زمین به دور خورشید و سپس حرکت‌های چندگانه خورشید به اثبات رسید، آیات مربوط به حرکت خورشید معنای جدیدی پیدا کرد و متخصصان، صاحب‌نظران و مفسران قرآن در این مورد اظهار نظرهای متفاوتی کردند و

برداشت‌های زیبایی از آیات فوق ارائه دادند، که بدان‌ها اشاره می‌کنیم:

### الف: حرکت انتقالی خورشید در درون کهکشان راه شیری (حرکت طولی)

مفسر معاصر آیت الله مکارم شیرازی پس از اشاره به تفسیرهای «تجری، یس / ۳۸» می‌نویسد:

«آخرین و جدیدترین تفسیر برای آیه فوق همان است که اخیراً دانشمندان کشف کرده‌اند و آن حرکت خورشید با مجموعه منظومه شمسی در وسط کهکشان ما به سوی یک سمت معین و ستاره دور دستی می‌باشد که آن را ستاره «وگا» نامیده‌اند، (همان، تفسیر نمونه، ۳۸۲/۱۸). یکی از نویسندگان معاصر نیز در مورد قرارگاه خورشید همین مطلب را می‌نویسد و سپس آن را معجزه علمی قرآن می‌داند (نجفی، مطالب شگفت‌انگیز قرآن، ص ۲۵ - ۲۶) و در جای دیگر «جریان» را اشاره به حرکت طولی می‌داند. (همان، نمونه، ۳۸۸/۱۸)

یکی از صاحب‌نظران پس از اینکه حرکت خورشید از جنوب به سوی شمال آسمان را ۱۹/۵ کیلومتر در ثانیه می‌داند در ادامه به آیه ۲ سوره رعد و ۳۳ سوره ابراهیم در مورد حرکت

خورشید استناد می‌جوید (نوری، دانش عصر فضا، ص ۲۶ و ۲۵ - ۳۶).

علامه طباطبائی (ره) پس از آنکه جریان شمس را همان حرکت خورشید می‌داند، می‌فرماید:

«اما از نظر علمی تا آنجا که اباحت علمی حکم می‌کند قضیه درست بر عکس (حسن) است، یعنی خورشید دور زمین نمی‌گردد بلکه زمین بدور خورشید می‌گردد و نیز اثبات می‌کند که خورشید یا سیاراتی که پیرامون آن هستند به سوی ستاره (نسر ثابت) حرکت انتقالی دارند...» (المیزان، ۸۹ / ۱۷)

سید هبه‌الدین شهرستانی حرکت خورشید را به طرف ستاره‌ای بر ران راست «جائی» معرفی می‌کند و در جای دیگر آن را به طرف مجموعه نجوم (هرکیل) می‌داند (اسلام و هیئت، ص ۱۸۱) و کلمه «تجری» را اشاره به حرکت انتقالی خورشید می‌داند (همان).

طنطاوی در تفسیر الجوهر پس از ذکر مقدمه‌ای در انواع حرکات، آیه فوق را بر حرکت خورشید و مجموعه همراه او به دور یک ستاره (کوکب) حمل می‌کند و سپس مطالبی طولانی در مورد حرکت‌های هواپیماها، اتومبیل‌ها و... ارائه

می‌دهد که ربطی به تفسیر آیه ندارد (طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیر القرآن، ۱۷۲/۹ - ۱۷۲).

در همین مورد مهندس محمد علی سادات، (زنده جاویدو اعجاز قرآن، ص ۲۸ - ۳۰) و نیز مهندس جعفر رضایی‌فر، (قرآن و آخرین پدیده‌های علمی، ص ۱۳۱) و دکتر منصور محمد حسب النبی (القرآن الکریم و العلم الحدیث، ص ۲۶۴) مطالب مشابهی دارند.

#### ب: حرکت انتقالی خورشید همراه با کهکشان: (حرکت دورانی).

آیت الله مکارم شیرازی در مورد آیه «وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ» (یس / ۴۰) و «و هر کدام از آنها در مسیر خود شناورند.» دو احتمال می‌دهد:

اول: حرکت خورشید به حسب حس ما یا حرکت ظاهری [حرکت کاذب روزانه خورشید که در اثر حرکت زمین به خطا دیده می‌شود و عرف مردم این حرکت را به خورشید نسبت می‌دهند.] (به صفحات قبل مراجعه کنید که در مورد حرکت صادق و کاذب خورشید مطالبی بیان کردیم).

دوم: منظور از شناور بودن خورشید در فلک خود، حرکت آن همراه با منظومه شمسی و همراه با کهکشان که ما در آن قرار داریم می‌باشد، چه اینکه امروزه ثابت شده است منظومه شمسی ما جزئی از کهکشان عظیمی است که به دور خود در حال گردش است.

و در پایان این آیه «وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ» را اشاره به حرکت دورانی خورشید می‌داند که قرآن بر خلاف هیئت بطلیمیوسی حاکم در زمان نزول سخن گفته است و بدین ترتیب معجزه علمی دیگری از قرآن به ثبوت می‌رسد (ر.ک. به: تفسیر نمونه، ۳۸۶/۱۸ - ۳۸۹).

یکی از صاحب‌نظران نیز پس از آنکه حرکت دورانی خورشید را هر ۲۰۰ میلیون سال یک بار با سرعت ۲۲۵ کیلومتر در ثانیه به دور مرکز کهکشان می‌داند، به آیه ۲ سوره رعد و ۳۳ سوره ابراهیم برای اثبات حرکت خورشید استناد می‌جوید (ر.ک. به: نوری، دانش عصر فضا، ص ۲۶ و ۳۵ - ۳۶).

دکتر موریس بوکای با استناد به آیه ۳۳ سوره انبیاء و ۴۰ سوره یس «وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ» نتیجه می‌گیرد: قرآن



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

•



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي  
پرتال جامع علوم انساني

•



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





شروېشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي  
پرتال جامع علوم انساني

•



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي  
پرتال جامع علوم انسانی

•



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علوم او انسانیت د مطالعاتو د مرستی  
پرتال جامع علوم انسانیت



ثروءشكاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی





پڙوڙ شڪاوه علوم انساني ومطالعات فرهنجی  
پرتال جامع علوم انسانی



ثروءشكاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پڙهه ښکاري ځايو علوم انساني او مطالعاتو فرهيښي  
پر تال جامع علوم انساني



پڙهه ښكاره علوم انساني او مطالعات فرېښتې  
پر تال جامع علوم انساني

علمی آیات قرآن در آید و در این راستا تمام معیارها و ضوابط تفسیر صحیح رعایت شود و هیچ تحمیل یا استخراجی صورت نپذیرد.» (برای توضیح بیشتر ن. ک. به: نگارنده، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، ص ۲۷۴ و ص ۳۷۸).

**ب: اعجاز علمی قرآن: آیاتی در قرآن** هست که نوعی رازگویی علمی است، یعنی مطلبی علمی را که قبل از نزول آیه کسی از آن اطلاع نداشت، بیان می‌کند، به طوری که مدتها بعد از نزول آیه آن مطلب علمی توسط دانشمندان علوم تجربی کشف می‌شود و این مطلب علمی به طوری است که با وسایل عادی که در اختیار بشر عصر نزول بود، قابل اکتساب نمی‌باشد.

پس اگر قرآن در مورد مطلبی علمی خبر دهد که در کتابهای آسمانی گذشته بدان اشاره شده و یا در مراکز علمی یونان، ایران و... در لایه کتابهای علمی و آرای دانشمندان آمده است و احتمال می‌رود از راهی به محیط حجاز عصر نزول راه یافته است و یا مطلبی بود که به طور طبیعی با وسایل آن زمان و یا به صورت غریزی قابل فهم بود، معجزه علمی بشمار نمی‌آید (ن. ک. به: همان، پژوهشی در اعجاز قرآن، ص ۸۵).

۴۰. قبلاً بیان شد که این تعارض غیرممکن است، چون به تناقض می‌رسد، یعنی مفاد دو دلیل قطعی «الف ب است» و «الف ب نیست» مستلزم بود و نبود یک چیز در یک زمان است، بنابراین در اینگونه موارد باید گفت یا در فهم ما از آیه قرآنی خطا بوده یا در مقدمات یافته علمی خطا راه یافته است.

۴۱. این برداشت از مطالب عزالدین دانی، ناقص است، چرا که ممکن است مطالب او را به چهار صورت متصور در رابطه قرآن و علم بازگردانیم (که قبلاً بیان شد) در این چهار صورت، گاهی علم مرجع نهایی بود (هنگام تعارض علم قطعی با ظاهر ظنی قرآن) و گاهی قرآن مرجع نهایی بود (هنگام تعارض نص قطعی قرآنی با علم ظنی) و این مطلبی است که عقل می‌پذیرد، چرا که منطقاً هر مطلب قطعی بر مطلب ظنی مقدم است و هیچ عاقلی مطالب قطعی (دینی یا علمی) را به خاطر تعارض با مطالب ظنی کنار نمی‌گذارد.

در سخنان عزالدین دانی که در متن نقل شده بود، اشارات صریحی به دو صورت فوق بود و برداشت یک جانبه نویسنده از نظرات عزالدین دانی عجیب است.

۴۲. همان طور که بیان شد، این برداشت از دیدگاه مفسران قدیمی صحیح به نظر نمی‌رسد و برخی صاحب نظران مثل غزالی و سیوطی با آن مخالفت کرده‌اند. بر فرض که مفسران قدیمی به مرجعیت علمی قرآن در مورد تعارض نص با ظن علمی تصریح نکرده باشند، نمی‌توان به آنها نسبت داد که قرآن و علم را جدا از هم دانسته‌اند. نکته اساسی این است که اصولاً جدا انگاری قرآن و علم تصویر روشن و معقولی ندارد، چرا که چند تصور در این زمینه ممکن است:

الف: روشهای پژوهش قرآنی و علوم تجربی.

ب: برخی حوزه‌ها و قلمرو قرآن و علم.

ج: اهداف مفسران قرآن و عالمان

علوم تجربی.

د: دیدگاهها در موضوعات مشترک.

جدا انگاری در مورد الف، ب و ج وجود دارد، همان طور که بین بسیاری از علوم هست، ولی این مطلب موجب جدایی مطلق دو رشته علمی نمی‌شود، از این رو علوم بین رشته‌ای تعریف می‌شود که در علم جدید جایگاه ویژه‌ای دارد و یکی از زمینه‌های تولید و رشد

علم است، اما در مورد بند «د» که اساس مطلب است، جدا انگاری بی‌معنا و گاه ناسازگار است و نمی‌توان دانشمندان هیچ رشته علمی را از اظهار نظر در مورد موضوعات مرتبط با آنها منع کرد. پس به ناچار باید حوزه بین رشته‌ای برای قرآن و علوم تعریف شود و معیارها و مرجع علمی در تعارضها روشن گردد.

اگر مباحث بین رشته‌ای برای مفسران قدیمی به روشنی امروز مطرح نبود، دلیل آن نمی‌شود که کسی بگوید رویکردهای جدید به این مطلب غلط است و یا کسی بگوید قرآن حق دخالت در حوزه‌های علوم را ندارد، چرا که این مطلب به تعطیل کردن بسیاری از آیات حقوقی، اقتصادی، سیاسی، تربیتی و... قرآن می‌انجامد.

۴۳. شاید بتوانیم رویکرد دوم را مکمل رویکرد نخست بدانیم که در یکی نقد و نفی محور است و در دیگری اثبات، البته رویکردها به علم جدید و مبانی معرفت‌شناسی آنها منحصر به این دو نیست و معرفت‌شناسی اسلامی بدون مطلب و بدون دفاع نیست. در حقیقت یکی از اساسی‌ترین مسائل قرآن و علم در عصر کنونی همین مباحث

معرفت‌شناسی است که علوم جدید، بویژه علوم انسانی در غرب، مبتنی بر یک رشته از پیش‌فرضهای معرفتی و اهداف است که می‌تواند براساس آموزه‌های قرآنی تغییر کند و در نتیجه در مفاد این علوم و جهت دهمی به آنها تاثیرگذارد و موجب تولید علم جدید گردد و بسیاری از مشکلات فعلی بشر را حل کند.

۴۴. مشکل اساسی نویسنده مقاله آن است که بیشتر مباحث خویش را در حوزه علوم طبیعی رقم زده است، در حالی که علوم اسلامی جدید بیشتر در حوزه علوم انسانی مطرح است و در اینجاست که پیش‌فرضهای معرفت‌شناسی بیشترین تاثیر را خواهد داشت.

البته طرح بحث علم اسلامی در برابر علم یونانی، به بیراهه رفتن است، آنچه که امروز مطرح است، علوم تجربی (بویژه علوم انسانی) مبتنی بر آموزه‌های الهی قرآن در برابر علوم تجربی مبتنی بر پیش‌فرض‌های اومانیستی و سکولاریستی غرب است، یعنی علمی که در خدمت قدرت و سرمایه‌داری افسار گسیخته قرار گرفته است و بشریت را به سوی انحطاط اخلاقی و

ایمانی و سقوط در وادی هلاکت پیش می‌برد.

۴۵. کاش نویسنده مقاله روشن می‌کرد که چگونه رویکردهای جدید قرآن و علم، با قرآن سر و کار ندارد! ادعا کردن آسان، ولی اثبات آن مشکل است، بلکه همان‌طور که گذشت جدا دانستن قرآن و علم با آموزه‌های قرآنی در زمینه‌های مختلف علوم - بویژه علوم انسانی مثل آیات مربوط به سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت و... - ناسازگار است.

۴۶. این مطلب توهین به دانشمندان مسلمان است که در مباحث علمی جایی ندارد و سزاوار مقالات علمی نیست.

۴۷. بارها اشاره شد که برداشت نویسنده مقاله از رویکرد مفسران قدیمی به مبحث قرآن و علم صحیح و پذیرفتنی نیست، تا رویکرد جدید را عدول از آن بدانیم، و بر فرض که چنین باشد، آیا عدول از مبانی مفسران قدیمی و اتخاذ مبنای جدید جرم است؟! اگر مفسران و دانشمندان مسلمان مبنای جدیدی در راستای تکامل اندیشه اسلامی انتخاب کنند و یا در مورد مبانی گذشتگان براساس اطلاعات علمی جدید تجدیدنظر کنند، این مطلب در راستای

پیشرفت علمی در زمینه مطالعات قرآنی و تولید علم در مباحث بین رشته‌ای، تفسیر می‌شود و نه تنها مانعی ندارد، بلکه مفید و ممدوح است.

۴۸. همانطور که قبلاً بیان شد تفسیر علمی گونه‌های متعددی دارد که یکی از آنها تحمیل نظریه‌های علمی بر قرآن است که موجب تفسیر به رأی می‌شود و این شیوه جایز نیست، بلکه گناه کبیره بشمار می‌آید و یکی از آثار این شیوه آن است که قرآن تابع علوم متغیر می‌شود، اما اگر شیوه‌های صحیح تفسیر علمی (مثل استخدام علوم قطعی در فهم و تفسیر قرآن) انتخاب شود و معیارهای آن رعایت گردد، از این آسیب در امان است (ن. ک. به: درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، از نگارنده).

۴۹. عجیب این است که نویسنده مقاله بارها بر جدایی قرآن و علم تأکید می‌کند، و دغدغه اساسی خود را استقلال معرفت دینی معرفی می‌کند.

عجیب‌تر آنکه به حوزه علوم انسانی که مشکل اساسی بشر در عصر کنونی است و قرآن در این زمینه آیات زیادی دارد، اشاره نمی‌کند.

آیا قرآن در حوزه اقتصاد وارد نشده و اقتصاد بدون ربا را با تأکیدات مکرر مطرح نکرده است؟ آیا در حوزه سیاست وارد نشده و ولایت و اطاعت از خدا و پیامبر(ص) و اولوالامر را در طول هم مطرح نکرده، که نظام سیاسی خاصی را به دنبال می‌آورد؟ آیا اگر قرآن در این حوزه‌ها وارد شود و مبانی، اهداف و پیش‌فرضهای معرفتی علوم را مطرح کند و به آنها جهت‌دهی کند، معرفت قرآنی استقلال خود را از دست می‌دهد؟! یا نظامهای سیاسی سکولاریستی و نظامهای اقتصادی و... را در خطر قرار می‌دهد. آیا تفسیر علمی قرآن منحصر در تطبیق برخی مطالب علمی با آیات قرآن است (که در اوایل قرن بیستم رایج شد) و باید رویکردهای جدید قرآن و علوم که به تولید علم و تأثیرات مثبت بین مسلمانان منتهی می‌شود را می‌توان بدون دلیل رد کرد؟!!



## کتاب‌شناسی مقاله «علم و قرآن» دائره المعارف قرآن لايدن

منابع اصلى:

۱. ابوحیان الأندلسى، النحر الماد من البحر المحيط، ویراسته ب. دیناوى و ح. دیناوى، دو جلد در سه مجلد، بیروت، ۱۹۸۷.
۲. البیرونى، ابوریحان و تحقیق ماللهند من مقوله مقبوله فى العقل و...، حیدرآباد، ۱۹۵۸.
۳. ذهبى، مفسرون، بویژه ج ۲، ص ۴۹۶ - ۴۵۴.

۴. رازى، تفسیر، قاهره، ۱۳۵۲ / ۱۹۳۳.

۵. زمخشرى، کشاف، ویراسته بولاق، ۴ جلد، قاهره، ۱۸۶۴.

۶. سید احمدخان، تفسیرالقرآن، لاهور، ۱۹۹۴.

۷. قرطبی، جامع، قاهره، ۱۹۶۷ - ۱۹۵۲.

منابع فرعى

۱. أبوالسعود، اعجازات حدیثه علمیه و الرقمیة فى القرآن، بیروت، ۱۹۹۱.

۲. حامد أحمد، التفسیر العلمی للآیات الکوئیة فى القرآن، قاهره، ۱۹۸۰.

۳. عزیز دانی (عبدالمجید الزندانی)، المعجزة العلمیة فى القرآن و السنّة، قاهره.

۴. محمد اقبال، احیاء تفکر دینی در اسلام، لاهور، ۱۹۸۲.

۵. موريس بوكای، تورات، انجیل، قرآن و علم.

۶. کتب آسمانی مقدس، بررسی شده در پرتو معرفت جدید، ترجمه انگلیسی پائل و...، ۱۹۷۹.

### کتاب‌شناسی نقد مقاله

۱. الالوسى، ابوالفضل شهاب‌الدین انسیه محمود، تفسیر روح المعانی، فى تفسیر القرآن العظیم و السبع، ۳۰ جلد.

۲. اوبلاکر، دکتر اریک، فیزیک نوین، ترجمه‌ی بهروز بیضائی، تهران، انتشارات قدیانی، ۱۳۷۰ ش.

۳. ایازی، سیدمحمد علی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۴ ق.

۴. حسب النبى، دکتر منصور محمد، ۱۹۹۱ م، القرآن و العلم

- الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
۵. دياب، دکتر عبد الحميد و دکتر احمد قرقوز، ۱۴۰۴ ق، مع الطب في القرآن الكريم، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، الطبعة السابعة.
۶. ذهبي، دکتر محمد حسين، التفسير و المفسرون، دارالكتب الحديث، چاپ دوم، ۱۹۷۶ م.
۷. رازی، فخرالدين، ۱۴۱۱ ق، تفسير كبير (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، بيروت، ۳۲ جلد.
۸. الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تهران، المكتبة المرتضوية، ۱۳۳۲ ش، ۵۵۴ ص.
۹. رضائي فر، مهندس جعفر، ۱۳۷۵ ش، قرآن و آخرين پديده‌های علمی، انتشارات فوزان.
۱۰. رضايی اصفهانی، محمدعلی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، انتشارات کتاب مبین، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. رضايی اصفهانی، محمدعلی، درآمدی بر تفسير علمی قرآن، انتشارات اسوه، قم، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. رفیعی محمدی، دکتر ناصر، تفسير علمی قرآن، دو جلدی، انتشارات فرهنگ گستر، ۱۳۷۹ ش.
۱۳. زمانی، مصطفی، ۱۳۵۰ ش، پیشگوئیهای علمی قرآن، انتشارات پیام اسلام، قم.
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر، تفسير الكشاف، دار الكتاب العربي، بيروت، ۴ ج، بی تا.
۱۵. زنجانی، عباسعلی عمید، مبانی و روش‌های تفسیری، تهران، چاپ چهارم انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. سادات، مهندس محمد علی، ۱۳۵۷، زنده جاوید و اعجاز جاویدان، انتشارات فلق تبریز.
۱۷. سلیمان، احمد محمد، ۱۹۸۱ م، القرآن و العلم، دار العودة، بيروت، الطبعة الخامسة.
۱۸. سیوطی، جلال الدين عبد الرحمن ابی بکر، ۱۴۰۷ ق، الاتقان فی علوم القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، دو جلد.
- شوقی، ابوخلیل، غوستاو لوبون فی المیزان، دارالفکر، بيروت، ۱۹۹۰ م.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسير القرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۹ ش، چاپ سوم.
۲۰. الطبرسی (امین الاسلام)، ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع

البيان في تفسير القرآن، تهران، المكتبة الاسلاميه، چاپ پنجم، ۱۳۹۵ ق، ده جلدی.

۲۱. الطبرسی الطوسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ ق.

۲۲. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفه، بیروت، ۱۳۹۳ ق، ۳۰ جلد در ۱۲ مجلد.

۲۳. طنطاوی، جوهری، بی تا، الجواهر في تفسير القرآن، دار الفكر، سیزده جلد.

۲۴. العک، شیخ خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعدہ، بیروت، دارالفنایس، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۴ق.

۲۵. مؤذب، دکتر سیدرضا، روش‌های تفسیر قرآن، قم، دانشگاه (انتشارات اشراق)، ۱۳۸۰ ش.

۲۶. مشکینی اردبیلی، علی، ترجمه حسینی نژاد، تکامل در قرآن، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، بی تا.

۲۷. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۷ ش، معارف قرآن، انتشارات در راه حق، قم.

۲۸. مکارم شیرازی، آیه الله ناصر، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران چاپ بیست و ششم (۲۷ ج)، ۱۳۷۳ ش.

۲۹. نجفی، گودرز، ۱۳۷۷ ش، مطالب شگفت‌انگیز قرآن، نشر سبحان، تهران.

۳۰. نوری، آیه الله حسین، ۱۳۷۰ ش، دانش عصر فضا، نشر مرتضی، قم.

۳۱. نوفل، عبدالرزاق، القرآن و العلم الحديث، بیروت دارالکتاب العربی، ۱۹۷۳ م.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی