

New Approaches to
Quran and Hadith Studies

Vol. 50, No. 1, Issue 100

Spring & summer 2018

DOI: 10.22067/naqhs.v50i1.44872



رهیافت‌هایی در

علوم قرآن و حدیث

سال پنجاهم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۰

بهار و تابستان ۱۳۹۷، ص ۹۷-۱۱۳

نقدی بر هفت نمونه از دعاوی اعجاز علمی قرآن*

دکتر روح الله نجفی

استادیار دانشگاه خوارزمی

Email: rnf1981@yahoo.com

چکیده

مدعیان اعجاز علمی قرآن برآنند که در این متن قدسی، به پاره‌ای از مکشوفات علمی سده‌های اخیر اشاره شده است. «دشواری تنفس با افزایش ارتفاع»، «نسبت بسیار دقیق اجزاء پدید آورنده یک گیاه»، «نقش باد در تلقیح درختان و میوه‌ها»، «حرکت زمین و مرور کوه‌ها به همراه آن»، «وجود موجودات زنده در کرات آسمانی»، «گسترش جهان و دور شدن کهکشان‌ها از یکدیگر» و «تفاوت خطوط سرانگشتان انسان‌ها» از جمله مصادیقی هستند که مدعیان اعجاز علمی، بدان‌ها استشهاد می‌جویند. مقاله حاضر با بررسی نقادانه هفت نمونه مزبور نشان می‌دهد که ادعای اعجاز علمی در این موارد، مستلزم عبور از معهودات ذهنی مخاطبان اولیه قرآن و نادیده انگاری بستر تاریخی نزول بوده و به تساهل در پابندی به ظواهر آیات و ضوابط فهم متن می‌انجامد.

کلیدواژه‌ها: اعجاز علمی، تفسیر قرآن، تفسیر علمی، تفسیر فراتاریخی، تفسیر تاریخی.

* تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۲/۱۱؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۵/۰۱/۲۹.

مقدمه

به گفته اهل فن، اصطلاح «اعجاز» بدین معنی است که فرد مدعی منصبی از مناصب الهی، به عنوان شاهدی بر صدق ادعایش، کاری خارق قوانین طبیعت کند که دیگران از انجام آن ناتوان باشند (خوئی، ۳۵). قرآن باوران با وجود اجماع بر اعجاز قرآن، در تعیین وجه اعجاز، اختلافاتی چند ورزیده‌اند. وجه اعجاز، خصوصیتی است که وجودش در قرآن، آوردن مثل آن را ممتنع و ناممکن ساخته است. در جهان اسلام، پس از سده‌ها تألیف و صدها سخن پیرامون وجه اعجاز قرآن، در سده ۱۴ و ۱۵ هجری، وجهی جدید با عنوان «اعجاز علمی قرآن» مطرح شد. «اعجاز علمی» از دل جریانی تفسیری برآمد که با عنوان «تفسیر علمی» شهرت یافته بود و هواداران آن، به ارتباط یابی میان قرآن و علم پرداخته و آیات قرآن را بر وفق داده‌های جدید علم تجربی، تفسیر به رأی می‌کردند. هواداران این رویکرد، چون در ارتباط یابی‌های خود، نکته‌ای شگفت و عجیب ملاحظه می‌کردند از مصطلح «اعجاز علمی» بهره می‌جستند. بدینسان مراد از «علم» در تعبیر «اعجاز علمی»، صرفاً علم تجربی است (نه مطلق علم و دانش).

پرسش از میزان صحت یا سقم ادعاهای اعجاز علمی، پرسشی در خور کاوش است و در این راستا، تحقیق حاضر به بررسی هفت نمونه از دعاوی اعجاز علمی قرآن می‌پردازد. هویدا است که ردّ انگاره‌های اعجاز علمی، خللی در معجزه بودن خطاب قدسی قرآن پدید نمی‌آورد چون قرآن می‌تواند به وجوه دیگر، کتابی اعجازین شمرده شود، چنانکه در کتب «اعجاز القرآن» عالمان سده‌های پیشین نیز سخنی از اعجاز قرآن در حوزه علوم تجربی به میان نیامده است.

به هر تقدیر، فرایند تفسیر در طول تاریخ اسلام، با مسائل و نیازهای جامعه اسلامی مرتبط بوده است. در این راستا، مفسران کم و بیش طیف مخاطبان خود را در نظر داشته‌اند و حاجت‌های زمانه، برانگیزنده و جهت دهنده به فعالیت‌های تفسیری ایشان بوده است. تفسیر علمی نیز متأثر از شرایط زمانه و مبتنی بر این پندار پدید آمد که در دنیای مدرن، حقایقی والا و برتر، به مدد دانش تجربی بشر کشف شده است که برای افزایش کارآمدی دین و به روز شدن گفتمان قرآن پژوهی، باید آموزه‌های قرآن را با آن حقایق علمی، پیوند و ارتباط دهیم.

به عقیده راقم این سطور، جریان تفسیر علمی و دعاوی اعجاز علمی، مبتنی بر مفروضاتی تفتیح ناشده و نقد پذیر شکل گرفته‌اند. به عنوان نمونه، محمد هادی معرفت در مقام تقریر مقدمات مبحث اعجاز علمی، بیان می‌دارد که قرآن، مرحله به مرحله از محدوده زمانی خویش فراتر رفته و دامنه تحدی را گسترش داده است و نه تنها عرب، بلکه تمامی بشریت را برای ابدیت به هم‌وردی فراخوانده است (معرفت، ۲۵۱).

بدینسان وی نمی‌پذیرد که روی سخن در آیات تحدی تنها با عرب معاصر نزول قرآن بوده باشد (همان). به باور این قلم، گرچه تحدی قرآن در دوران‌های متأخر از عصر نزول نیز قابل نقض شدن نیست اما در مقام

فهم آیات تحدّی، باید عرب هم عصر رسول خدا را مخاطب مستقیم آن آیات دانست و با در نظر داشتن آن مخاطبان مستقیم، مراد قرآن را در مقام تحدّی درک کرد و وجه اعجازش را تشخیص داد. به عقیده سید مرتضی نیز تحدی قرآن، بر وفق عادت و عرف عرب در همآورد طلبی واقع شده است (سید مرتضی، ۱۱۷). به علاوه، اگر به فرض در آیات قرآن، افراد ناموجود مورد خطاب قرار گرفته‌اند، باید آن خطاب به زبان مخاطبان باشد، حال آنکه خلافی نیست که قرآن بر وفق عربی سده‌های متأخر سخن نگفته است و دست کم، در معنایابی الفاظ قرآن، معیار و میزان، عربی عصر نزول است. فراتر از این، مراد قرآن - به عنوان یک کلام بلیغ و گویا - باید نزد مخاطبان مستقیمش قابل دست یافتن باشد. از این رو قرائتی که در عصر نزول موجود نبوده‌اند، در مقام فهم مراد آیات، قرائتی فاقد اعتبارند. مدّعی این قلم آن نیست که تک تک مخاطبان مستقیم، همه آنچه را که در قرآن موجود است می‌فهمیده‌اند بلکه مدعا آن است که اگر مدلولی برای مخاطبان مستقیم، امکان فهم نداشته است، قطعاً متکلم بلیغ هم آن را اراده نکرده است. زیرا قرآن، با زبان متعارف انسان‌ها و به نحو رسا سخن می‌گوید و در زبان متعارف، هدف از سخن گفتن، انتقال معنا به مخاطبان است. به تصریح قرآن نیز هیچ پیامبری، جز به زبان قومش ارسال نشده است: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه» (ابراهیم: ۴) بدینسان چون قرآن را به سان خطابه‌ای بلیغ در نظر گیریم، خطاب به افراد ناموجود در زمان نزول، فاقد معناست و ارتباط فراتاریخی از طریق زبان تاریخمند، ناممکن جلوه می‌کند.

مقدمه نقد پذیر دیگری که معمولاً موافقان تفسیر و اعجاز علمی بر آن تکیه می‌کنند، تفکیک گزاره‌های علمی، به دو قسم فرضیه‌ها و قوانین ثابت شده است. مثلاً مکارم شیرازی - به عنوان یکی از موافقان تفسیر علمی معتدل - بیان می‌دارد که «اگر از محیط فرضیه‌ها قدم بیرون بگذاریم و در جریان قوانین علمی که با دلایل قطعی یا مشاهدات مسلم ثابت شده است، وارد شویم و دلالت آیات قرآن در این امور صریح و روشن باشد، چرا از تطبیق این مسائل بر آیات قرآن، سر باز زنیم؟» (مکارم، پیام قرآن، ۸/ ۱۴۵). حال آنکه در علم، گاه بسیاری از مطالبی که پیش‌تر قطعی تلقی شده‌اند، امروزه نقض می‌شوند و چنین نیست که فقط فرضیه‌ها در معرض ابطال باشند و نظریه‌های اثبات شده از تعدیل و اصلاح و حتی ابطال مصون باشند و چنین نیست که بتوان به سهولت و سادگی، مرز فرضیه‌ها را از نظریات ثابت شده جدا کرد. به علاوه، امکان تحولی که در علم تجربی جاری است در خود دانش تفسیر نیز جریان دارد و سخن گفتن از تفسیر صریح و قطعی بدون مقید کردن آن به معلومات وقت مفسر، نوعی تفسیر ناشناسی است.^۱ به هر تقدیر، در باب مقدمات مبحث اعجاز علمی، جای سخن فراوان است اما تحقیق حاضر صرفاً به نقد هفت نمونه از مصادیق مفروض اعجاز علمی نظر دارد و بر آن نیست که در مقدمات این بحث، توقف نماید.

۱. راقم این سطور در مقاله‌ای با عنوان «فرضیه‌ای در باب علت خطا پذیری فهم‌ها از قرآن» در این باره به تفصیل سخن گفته است.

بررسی هفت نمونه از دعاوی اعجاز علمی

۱- دشواری تنفس با افزایش ارتفاع

«... و من یرد أن یضلّه یجعل صدره ضیقاً حرجاً کأنما یصعد فی السماء...» (انعام: ۱۲۵) (... و هر که گمراهی‌اش را اراده کند، سینه‌اش را تنگ و سخت می‌گرداند گویی که می‌خواهد در آسمان بالا رود...)

محمد هادی معرفت در سیاق سخن از اعجاز قرآن، به این آیه استشهاد جسته و آن را اشاره به «دشواری تنفس با افزایش ارتفاع» می‌شمارد (معرفت، ۲۵۶). به گفته وی این آیه دلالت دارد که اگر کسی در لایه‌های فوقانی جو، فاقد وسیله حفاظتی باشد، دچار دشواری و تنگی نفس می‌گردد (همان، ۲۵۷). خاستگاه استدلال معرفت آن است که وی «تصعد نفس» را به معنای دشواری نفس کشیدن و تنگی سینه و احساس درد و رنج می‌داند (همان، ۲۵۷-۲۵۶) و از دیگر سو بر آن است که علم امروز به پدیده فشار هوا در سطح زمین و تناسب آن با فشار درجه خون از داخل بدن که موجب تعادل فشار بیرونی و درونی است، پی برده است (همان، ۲۵۶).

به عقیده موسوی سبزواری نیز علوم جدید ثابت کرده‌اند که هنگام بالا رفتن به آسمان، تعادل میان فشار هوا و فشار داخلی بدن انسان از بین می‌رود. پس هر مرحله‌ای که انسان بالاتر می‌رود، فشار داخلی‌اش افزون می‌شود تا آنکه به مرحله مرگ می‌رسد (سبزواری، ۱۴/۳۶۵). بدینسان مفسر ما بر آن است که قرآن کریم در این آیه، متذکر امری شده که علم جدید آن را کشف کرده است (همان). مراغی هم بر آن است که مفسران گذشته نتوانستند که این آیه و امثال آن را تفسیری روشن کنند چون به سرّ آن راه نیافتند تا آنکه علوم پیشرفت کرد و کشف‌های جدید رخ داد و در نتیجه آن، شرح عمق و بیان مراد آیه امکان پذیر شد (مراغی، ۱۹۸/۳).

در مقام تبیین «یصعد فی السماء» باید عنایت نمود که قاریان هفتگانه در خوانش آن اختلاف ورزیده‌اند. ابن کثیر «یصعد» - به سکون صاد و بدون تشدید -، عاصم در روایت ابوبکر «یصاعد» - به تشدید صاد و با الف - و باقی ایشان «یصعد» - به تشدید صاد و عین - خوانده‌اند (ابن مجاهد، ۲۶۹-۲۶۸). قرائت «یصعد» (از ابن کثیر) به صیغه ثلاثی مجرد است اما در قرائت ابوبکر از عاصم، این فعل به باب «تفاعل» و در قرائت مشهور به باب «تفعل» در آمده است. یعنی «یصاعد» در اصل «یتصاعد» و «یصعد» در اصل «یتصعد» بوده است. به گفته راغب، «الصعود» به معنای رفتن به مکان بلند است (راغب، ۲۹۱). ابن خالویه هر سه قرائت را از «الصعود» و دارای معنایی واحد تلقی کرده است (ابن خالویه، ۱۰۶). اما به نظر می‌رسد که قرائت مشهور - بر خلاف دو قرائت دیگر - از طلب کردن بالا شدن به آسمان سخن می‌گوید. زیرا، یکی از معانی باب «تفعل» طلب کردن چیزی است. چنانکه «تبتین» در آیه «إذا ضربتم فی سبیل الله فتبتنوا» (نساء: ۹۴) یعنی طلب بیان و وضوح امر و «تسمع» در آیه «لا یسمعون الی الملا الاعلی...»

(صافات: ۸) یعنی طلب شنیدن.^۱ به همین سان، «یتصعد فی السماء» یعنی بالا رفتن در آسمان را طلب می‌کند. پس آیه بر وفق قرائت مشهور - از کسی سخن نمی‌گوید که در حال بالا رفتن در آسمان است بلکه موضوع سخن، کسی است که درصدد بالارفتن در آسمان برآمده و طبعاً نمی‌تواند بالا رود. بدینسان، سینه کافر، تنگ و سخت است به سان سینه آن کس که می‌خواهد در آسمان بالا رود. اما چرا چنین کسی که درصدد بالارفتن برآمده ولی نمی‌تواند بالا رود، سینه‌اش دچار تنگی و سختی می‌شود؟ چون وی درصدد انجام کاری برآمده که قابلیت، زمینه و توانایی انجام آن را ندارد. هویداست که در فضای نزول قرآن، بالا شدن در آسمان در زمره امور ممتنع و محال بوده است.

بر این اساس، در آیه ۱۲۵ انعام، تنگی سینه کافر به تنگی سینه انسانی تشبیه شده است که کاری طاقت فرسا و نامقدور را بر عهده گرفته است. به گفته فیض کاشانی، بالا رفتن به آسمان، تمثیل است برای آنچه که از استطاعت آدمی دور است و توانش در قبال آن به تنگ می‌آید (فیض، ۹۷/۳). مفسرانی چون آلوسی (۳۷۱/۸) و قاسمی (۴۲۳/۶) نیز بر تمثیلی بودن بالا رفتن به آسمان، انگشت نهاده‌اند. بدینسان چنانکه بالا رفتن در آسمان برای آدمی سخت و سنگین است، سینه کافر برای پذیرش ایمان، سخت و سنگین است. در نتیجه وی، از اجابت دعوت حق، ناتوان است چنانکه از بالا رفتن به آسمان ناتوان است و ایمان آوردن او ممتنع می‌گردد چنانکه صعودش به آسمان ممتنع است. به علاوه، ممکن است مراد آیه آن باشد که سینه کافر برای پذیرش حق چنان تنگ است که گویی وی برای فرار از حق، می‌خواهد در آسمان بالا رود. گرچه متبادر از ظاهر آیه، همان وجه پیشین است. یعنی کافر سینه‌اش تنگ است به سان کسی که می‌خواهد در آسمان بالا رود و این کار از قدرت و توانایی‌اش بیرون است، در نتیجه به مشقت و حرج می‌افتد. بر این اساس، نهایت دلالت آیه آن است که بالا رفتن در آسمان ملازم به سختی افتادن و تنگی سینه است و از این مطلب، «دشواری تنفس با افزایش ارتفاع» استفاده نمی‌شود، چون تنگی سینه در آیه مزبور معنایی کنایی دارد. مدعیان اعجاز علمی پنداشته‌اند که سینه (صدر) در این موضع، معنای واقعی خود را دارد و تنگ شدنش در آسمان به سبب تغییر فشار هواست. حال آنکه گشادگی سینه (شرح صدر) و تنگی سینه (ضیق صدر) هر دو در آیه ۱۲۵ انعام، معنایی کنایی دارند. گشادگی سینه، کنایه از فراهم بودن آمادگی و قابلیت و تنگی سینه کنایه از فقدان آمادگی و قابلیت است. آیه می‌گوید هر کس را که خداوند بخواهد گمراه کند^۲، سینه‌اش را تنگ می‌گرداند. تنگ گرداندن سینه از سوی خداوند یعنی خدا زمینه‌های پذیرش دعوت حق را از او سلب می‌کند و قابلیت‌ها و توانایی‌های او را می‌ستاند. به همان سان که آدمی

۱. «لایتسمعون» در اصل «لایتسمعون» بوده است که تاء در سین ادغام شده است. «لایتسمعون» یعنی طلب شنیدن نمی‌کنند و گوش نمی‌سپارند.

۲- برخی نظیر قرطبی (۵۴/۴) این آیه را ردّ بر قدریه می‌شمارند چون گمراه کردن کافر را به خدا نسبت داده است اما در جبهه مقابل، مفسرانی چون طبرسی (۴۳۲/۲) قبول ندارند که مراد از «گمراه کردن» جبر انسان‌ها بر گمراهی باشد.

چون درصدد بالا شدن در آسمان برآید، خود را فاقد زمینه، قابلیت و توانایی می‌یابد. از دیگر سو، دیدیم که محمد هادی معرفت در سیاق سخن از اعجاز آیه ۱۲۵ انعام، «تَصَعَّدَ نَفْسُهُ» را به دشواری نفس کشیدن معنا کرده است. به گفته راغب نیز، «الصَّعُودُ» و «الصَّعْدُ» به «عقبه» (گردنه بلند در کوه) گفته می‌شود و این دو واژه، از باب استعاره برای هر امر مشقت آور و سخت استعمال می‌شوند (راغب، ۲۹۱) چنانکه «عَذَاباً صَعْدًا» (جن: ۱۷) یعنی عذابی سخت و مشقت بار و «سَأْرَهُنَّ صَعُودًا» (مدثر: ۱۷) یعنی گردنه‌ای سخت و مشقت بار بر او بار می‌کنم (همان). به گفته ابن منظور نیز «تَصَعَّدَ نَفْسُهُ» به معنای آن است که خروج نفسش، سخت شد (صَعَبَ مَخْرَجُهُ) (ابن منظور، ۸/ ۲۳۹). با این همه، به نظر می‌رسد که مفهوم اصلی ریشه «صعد»، رفتن به بلندی است و چون بالا رفتن مستلزم سختی و مشقت است، گاه از مشتقات این ریشه برای بیان مشقت استفاده شده است و به هر تقدیر، آیه از «تَصَعَّدَ فِي السَّمَاءِ» سخن می‌گوید نه «تَصَعَّدَ نَفْسُهُ». بدینسان ظاهر «تَصَعَّدَ فِي السَّمَاءِ» یعنی طلب بالا شدن در آسمان کرد نه آنکه در آسمان به سختی و مشقت افتاد، گرچه طلب کردن بالا شدن در آسمان، ملازم مشقت و سختی است. به علاوه حتی اگر فرضاً «تَصَعَّدَ فِي السَّمَاءِ» را به معنای بالا رفتن توأم با مشقت و یا حتی صرفاً به معنای دچار سختی و مشقت شدن بدانیم، باز هم ادعای اعجاز علمی در این موضع وجهی نمی‌یابد. چون بر وفق این فرض، آیه از مطلق سختی و مشقت در آسمان سخن می‌گوید (نه از سختی نفس کشیدن). و حتی اگر به فرض آیه را ناظر به سختی تنفس بدانیم، باز هم اشاره‌ای ولو بعید به علت علمی آن (مثلاً برهم خوردن تعادل فشار هوا و...) در آیه دیده نمی‌شود.

به دیگر بیان، در زمان نزول قرآن نیز آدمیان از کوه‌های مرتفع بالا می‌رفتند و طبعاً تجربه دشواری تنفس در ارتفاعات بسیار بالا را داشته‌اند و این نکته‌ای نیست که در عصر جدید کشف شده باشد. آنچه مکشوف علم جدید است، تبیین علت رخ دادن این تنگی تنفس است و آیه از قریب یا بعید در باب علت تنگی تنفس در ارتفاعات سخنی نگفته است (خواه «تَصَعَّدَ» به معنای دچار مشقت شدن باشد، خواه به معنای طلب بالا رفتن باشد و خواه هر دو معنا توأمان لحاظ شوند).

۲- نسبت بسیار دقیق اجزاء پدید آورنده یک گیاه

«...وَأُنَبِّتُ فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مُّوَزَوْنَ» (حجر: ۱۹) (و در آن از هر رویدنی متناسب و سنجیده، رویاندیم). به عقیده صاحب تفسیر المنار، بر وفق علم جدید، عناصری که یک گیاه از آن‌ها تکوین می‌یابد و نسبت آن عناصر با یکدیگر، مقادیری کاملاً دقیق و معین دارد، از این رو لفظ «موزون» در آیه فوق، از حقیقتی علمی حکایت می‌کند که پیش از این عصر، به ذهن بشر خطور نمی‌کرد (رشیدرضا، ۱/ ۱۷۶) ابوالقاسم خوئی نیز در مقام تقریر اعجاز قرآن، به این آیه استشهاد جسته است. به عقیده وی، علم اخیراً ثابت کرده است که هر نوع از انواع نبات، مرگب از اجزائی است که آن اجزاء وزنی مخصوص دارند و نسبتشان به یکدیگر بسیار

دقیق است^۱ (خوئی، ۷۲).

از دیگر سو، مفسران گذشته نیز تعبیر «موزون» را تبیین کرده‌اند بی آنکه در فهم آن دچار خلل و نقصانی باشند. فی المثل فخر رازی، چهار وجه ذیل را در توضیح «شیء موزون» بر می‌شمارد:

۱) «موزون» به معنی «مقدر شده به مقدار حاجت» است. یعنی خدا به مقداری که مردم احتیاج دارند و از آن نفع می‌برند، نباتات را در زمین می‌رویاند.

۲) نباتات به واسطه ترکیب طبایع این جهان آفریده می‌شوند و زمین، آب، هوا، تأثیر خورشید و ستارگان و ... باید به میزان مخصوصی باشد، تا نباتات پدید آیند. پس «موزون» بودن یک «شیء» یعنی خدا به علم و حکمتش، میزان هریک از عوامل دخیل در پیدایش آن را سنجیده است.

۳) «موزون» بودن کنایه از دارا بودن تناسب و حسن است.

۴) «موزون» یعنی چیزی که می‌توان آن را وزن کرد. چنانکه معادن (سنگ‌ها، نمک‌ها و...)، دانه‌های گیاهان و بیشتر میوه‌ها را می‌توان وزن کرد (فخر رازی، ۱۴۸/۷).

به باور مفسرانی نظیر طبری (۲۱/۱۴) و شوکانی (۱/۱۱۷۴) «موزون» یعنی تقدیر و اندازه گیری شده و دارای حد معلوم.

به باور راقم این سطور، آیه یاد شده در سیاق احتجاج با مخاطبان مستقیم قرآن و بر کشیدن قدرت و نعمت الهی به رخ ایشان است و در سیاق احتجاج باید به دانسته‌های مخاطبان احتجاج نمود نه به امری که نادانسته است و قرار است توسط آیندگان در آینده‌ای دور کشف شود. به علاوه، چگونه می‌شود آیه بر مطلبی دلالت داشته باشد اما طیّ بیش از هزار سال، هزاران مخاطب متبخر - از جمله همه مفسران بزرگ - آن را بخوانند و درنیابند؟ این سخن زیاد خواهی‌ها و گزافه‌گویی‌ها در راستای نسبت دادن کشفیات علم تجربی به قرآن، موضع «ژوستین» (Justin) - عالم مسیحی قرن دوم میلادی - را به یاد می‌آورد که گفته است «هر مطلبی که به درستی توسط دیگران بیان شود، به ما مسیحیان تعلق دارد» (لین، ۱۴).

خلاصه آنکه «موزون» به معنی «سنجیده شده و متناسب» است و آیه یاد شده، از متناسب و سنجیده بودن رویدنی‌های بر آمده از دل زمین سخن می‌گوید بی آنکه در مقام پیش‌گویی علمی برای افراد ناموجود در فضای نزول قرآن باشد.

۳- نقش باد در تلقیح درختان و میوه‌ها

«و أرسلنا الرّیاحَ لواقحِ فأنزلنا مِنَ السّماءِ ماءً فأسقیناکُمُوه...» (حجر: ۲۲) (و بادها را حمل کننده فرستادیم، پس از آسمان آبی فرود آوردیم و آن را به شما نوشاندیم...)

صاحب تفسیر المنار، ضمن آنکه بیان مسائل علمی مجهول بر بشر را از وجوه اعجاز قرآن شمرده است، آیه

۱- متأسفانه نه رشیدرضا و نه خوئی، هیچ یک سخن خود را به یک منبع معتبر در علم تجربی ارجاع نداده‌اند.

فوق را از مصادیق این وجه معرفی می‌کند (رشیدرضا، ۱/ ۱۷۵).

به عقیده مفسر ما، آیه ۲۲ حجر، بیانگر «نقش باد در تلقیح درختان و میوه‌ها» است و این مطلبی است که دانشمندان اروپایی قرن‌ها بعد از نزول قرآن، بدان پی برده‌اند (همان). ابوالقاسم خوئی نیز در سیاق سخن از اعجاز قرآن، به این آیه استشهاد جسته و آن را اشاره به نقش بادهای در لقاح درخت و گیاه می‌شمارد (خوئی، ۷۳-۷۲). به همین سان، محمد صادقی تهرانی، این آیه را در بردارنده مطالبی غیبی می‌داند که بشریت در گذشته آن را نمی‌دانست (صادقی، ۱۵/ ۳۹۲).

از دیگر سو، به گفته راغب، عرب می‌گوید «لَقِحَتِ النَّاقَةَ تَلْقَحُ لِقْحاً و لِقَاحاً» تا از باردار شدن شتر ماده خبر دهد. (راغب، ۴۷۲) به گفته ابوالفتوح رازی، «لواقح» جمع «لاقح» به معنای آبستن است (ابوالفتوح، ۱۱/ ۳۱۷). ابن عاشور، جایز می‌داند که «لواقح» جمع «لاقح» یا جمع «مُلَقَّح» باشد (ابن عاشور، ۱۳/ ۳۱-۳۰). به گفته وی «لاقح» به معنای «شتر باردار» (الناقة الحبلی) است (همان، ۱۳/ ۳۰) و «مُلَقَّح» یعنی شتر نری که شتر ماده را باردار می‌کند^۱ (همان، ۱۳/ ۳۱).

ابن عاشور در حالی جایز می‌شمارد که «لواقح»، جمع «مُلَقَّح» باشد که تصریح دارد آمدن «فواعل» به عنوان جمع «مُفَعَّل» (که مذکر است)، نادر است (همان). اما طبری ظاهراً روا نمی‌شمارد که «لواقح»، جمع «مُلَقَّح» باشد زیرا وی این پرسش را مطرح می‌کند که با آنکه بادهای بارور کننده اند چرا با تعبیر «لواقح» که بر بارور شدگی دلالت دارد، توصیف شده‌اند؟ (طبری، ۱۴/ ۲۷).

ابوالفتوح در این باره می‌گوید «عبدالله مسعود گفت باد هم «لاقح» باشد و هم «مُلَقَّح». «لاقح» بود چون آب بردارد، «مُلَقَّح» بود چون القا کند بر ابر» (ابوالفتوح، ۱۱/ ۳۱۸).

به هر تقدیر، آیه ۲۲ سوره حجر، در سیاق به تصویر کشیدن فرود آوردن باران از آسمان توسط خداوند است و آنچه از ظهور آیه، به ذهن تبادر می‌یابد آن است که بادهای حاملان بارانند و به وقت فرود آمدنش از آسمان، آبستن و حمل کننده آن هستند. وجه شایسته دیگر آن است که بادهای حاملان ابرها شمرده شوند. چنانکه به عقیده شوکانی، چون بادهای حاملان ابرها هستند از آن‌ها تعبیر به «لواقح» شده است (شوکانی، ۱/ ۱۱۷۵). مفسر ما به آیه «و هو الذی ارسل الریاح بشرأ بین یدی رحمته حتی اذا اقلَّت سحاباً ثقالاً سَفَنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ ...» (اعراف: ۵۷) (و اوست آنکه بادهای را پیشاپیش رحمت خود فرو فرستاد تا آنکه ابری گرانبار را حمل کردند و ما آن را برای سرزمینی مرده برانیم...) استشهاد جسته و می‌گوید «اقلَّت» یعنی «حمل کرد». (همان) به عقیده ابوالفتوح رازی نیز «ریاح لواقح» آن بود که «میغ» را جمع کند تا از او باران زاید و درخت را باردار کند و آن که ابر بپراگند و برگ ریزد ضد این باشد و آن را «عقیم» خوانند (ابوالفتوح، ۱۱/ ۳۱۷).

۱- به گفته تفسیر نمونه نویسان «لواقح، جمع لاقح به معنی بارورکننده است و در این جا اشاره به بادهایی است که قطعات ابر را به هم پیوند می‌دهند و آن‌ها را آماده باران می‌سازند.» (مکارم، تفسیر نمونه، ۱۱/ ۶۱) اما اگر «لواقح» جمع «لاقح» باشد، نمی‌تواند به معنای بارورکننده باشد بلکه باید جمع «مُلَقَّح» باشد تا این معنا، صدق کند.

خلاصه آنکه، با توجه به مقصود آیه که به تصویر کشیدن نزول باران است، مراد از باردار و حامل بودن بادها، حمل باران یا حمل ابرهاست و آیه به «نقش باد در تلقیح درختان و میوه‌ها»، عنایت و ارتباطی ندارد و از این رو مدعای مدعیان اعجاز علمی در این موضع، ناصواب جلوه می‌کند. به عقیده سید قطب نیز تفسیر آیه به اینکه بادها، لقاح را از درختی به درخت دیگر حمل می‌کنند، با سیاق آیه همخوانی ندارد بلکه با توجه به تعبیر «فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه» مراد تنها آن است که بادها حامل آب هستند و در این جمله، ذکری ولو بعید از زایش گیاهان نیست تا جمله پیش، به لقاح گیاهان ارتباط یابد (قطب، ۱۹۸/۵). «تفسیر نمونه» نویسان نیز بدین نکته عنایت ورزیده و بیان داشته‌اند که «گرچه بعضی دانشمندان معاصر خواسته‌اند این آیه را اشاره به تلقیح گیاهان بوسیله بادها و گرد افشانی بگیرند... ولی نمی‌توان آیه فوق را اشاره به آن دانست. چرا که بعد از این کلمه، بلافاصله نازل شدن باران از آسمان (آن هم با فاء تفریع) آمده است که نشان می‌دهد تلقیح کردن بادها، مقدمه‌ای برای نزول باران است.» (مکارم، تفسیر نمونه، ۱۱/۶۱).

۴- حرکت زمین و مرور کوه‌ها به همراه آن

«وترى الجبال تحسبها جامده و هي تمرّ من السحاب صنع الله الذى اتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون» (نمل: ۸۸) (و کوه‌ها را می‌بینی و ثابت می‌پنداری حال آنکه [پس از شیپور رستاخیز] آن‌ها به سان ابر به حرکت در می‌آیند. این کار خدا است که همه چیز را به انجام و فرجام رساند. همانا او بدانچه انجام می‌دهد داناست.)

جمال الدین قاسمی از «علامه مرجانی» نقل می‌کند که آیه فوق را صریح در حرکت زمین و مرور کوه‌ها به همراه آن در عالم کنونی دانسته است (قاسمی، ۱۳/۴۱۳) و این خبر را معجزه‌ای مخصوص پیامبر اسلام خوانده است (همان، ۱۳/۴۱۴). ابن عاشور (۱۹/۳۱۹) نیز حرکت زمین را از آیه برداشت نموده و آن را «معجزه علمی» قرآن می‌شمارد.

از دیگر سو، مفسرانی چون طباطبایی (۱۵/۴۰۳) و شوکانی (۲/۳۸۲) این آیه را بیانگر یکی از نشانه‌های قیامت یعنی حرکت کوه‌ها در آن روز دانسته‌اند. ابن کثیر نیز مراد از آیه را جابجا شدن کوه‌ها از مکان خود در روز قیامت شمرده و مراد از تعبیر «صنع الله» را آن می‌داند که خدا این کار را با قدرت عظیم خود انجام می‌دهد (ابن کثیر، ۴/۵۲۵-۵۲۴). زمخشری با توجه به سیاق، مراد از «صنع الله» را ثواب دادن و عقاب کردن خداوند معرفی می‌کند (زمخشری، ۳/۲۹۳). وی «الذی اتقن کلّ شيء» را بدان معنا می‌داند که مقابله نیکی با ثواب و بدی با عقاب از جمله استوار سازی‌های حکیمانه خداوند است (همان). به عقیده فخر رازی نیز چون خدا از اموری خبر داد که جز او کسی قادر بر آن نیست، بر پا ساختن آن‌ها را از جمله چیزهایی دانست که او استوار ساخته و بر وفق حکمت و صواب، پدید آورده است (فخر رازی، ۲۴/۱۹۶).

به هر تقدیر مفسرانی چون زمخشری (۳/۲۹۳)، فخر رازی (۲۴/۱۹۶)، ابن کثیر (۴/۵۲۵-۵۲۴) و شوکانی (۲/۳۸۲) هیچ یک در تفسیر آیه یاد شده، از دلالتش بر حرکت زمین سخنی نگفته‌اند.

به باور راقم این سطور نیز سیاق آیات، موید آن است که این آیه از احوال کوه‌ها در روز رستاخیز خیر می‌دهد. زیرا در آیه پیشین، سخن از دمیده شدن در شیپور رستاخیز و ترس و فزع عمومی خلق در صحنه قیامت است: «و یوم یُنْفَخُ فی الصور ففزع مَنْ فی السموات و مَنْ فی الارض الا من شاء الله و کُلُّ اتوه داخرین» (نمل: ۸۷) و در دو آیه پسین نیز سخن از پاداش نیک نیکوکاران و جزای بد بدکاران در روز رستاخیز است: «من جاء بالحسنه فله خیر منها و هم من فزع یومئذ امنون و من جاء بالسیئه فکبت وجوههم فی التار...» (نمل: ۹۰-۸۹) بدینسان به نظر می‌رسد آیه ۸۸ نمل، از حرکت ابر مانند کوه‌ها در روز رستاخیز خیر می‌دهد؛ به سان آیات ذیل: «یوم تمور السماء موراً و تسیر الجبال سیراً» (طور: ۱۰-۹) (روزی که آسمان به آمد و شد در آید و کوه‌ها روان گردند.) «و یوم نسیّر الجبال...» (کهف: ۴۷)، (و روزی که کوه‌ها را به حرکت در آوریم.) «و سیرت الجبال...» (نبأ: ۲۰) (و کوه‌ها روان گردند...).

ممکن است اشکال شود که جمله «صنع الله الذی اتقن کلّ شیء» با احوال جهان فعلی تناسب دارد نه با روز رستاخیز که زمان ویرانی و نابودی است. در پاسخ باید گفت: «صنع الله» یعنی فعل الهی و قیامت با نشانه‌هایی چون دمیده شدن در شیپور، بیمناک شدن موجودات در صحنه محشر و حرکت ابر مانند کوه‌ها، فعل عجیب و متقن الهی است که با تعبیر «صنع الله» از آن یاد شده است.

همچنین این اشکال می‌تواند مطرح شود که حرکت کوه‌ها در روز رستاخیز شدید خواهد بود نه ابرمانند. بنابراین جابجایی و حرکت کوه‌ها در رستاخیز، در فرض مشاهده شدن، به وضوح قابل احساس خواهد بود حال آنکه آیه به دلیل تعبیر «تحسبها جامده» (آن را در جای خود ساکن می‌پنداری) از حرکتی آرام و کم وضوح، سخن می‌گوید. در پاسخ این اشکال، می‌توان گفت که آیه به حرکت اولیه کوه‌ها پس از دمیده شدن در شیپور، اشاره دارد که آرام است و نافی آن نیست که در مراحل دیگر از رستاخیز، احوالی دیگر بر کوه‌ها عارض شود. البته قید «پس از دمیده شدن در شیپور» قیدی زاید است اما با توجه به سیاق آیات، می‌توان آن را در فهم آیه ۸۸ نمل لحاظ کرد.

از دیگر سو، جمله «انه خبیر بما تفعلون/ یفعلون» در پایان آیه ۸۸ نمل نیز متناسب با علم الهی به احوال مجرمان در روز رستاخیز است و تناسبی با آن ندارد که مراد از حرکت کوه‌ها، حرکتشان در همین نظام فعلی عالم فرض گردد.

افزون بر این، در فضای نزول قرآن، محتمل نبود که مخاطبان از این گزاره که «کوه‌ها به آرامی حرکت می‌کنند» به حرکت زمین به دور خود یا به دور خورشید منتقل شوند. زیرا در آن عهد، سخن گفتن از حرکت زمین، حرکت آن را بر روی آب، به ذهن مخاطب متبادر می‌ساخت. چنانکه ابوالفتوح باور به

حرکت زمین بر روی آب در ابتدای خلقت را از «وہب بن منبہ» نقل می‌کند: «وہب منبہ گفت خدای تعالی زمین بیافرید؛ می‌جنبید چنان که کشتی باشد بر سر آب» (ابوالفتوح، ۱۲/۱۷). در موضعی دیگر ابوالفتوح می‌گوید «زمین بر متن آب بود به مانند آن که کشتی باشد بر سر آب، می‌جنبید و آرام نمی‌گرفت» (همان، ۱۱/۱۸۰).

به همین سان، فخر رازی از ابن عباس نقل می‌کند که «چون خدا زمین را بر روی آب بسط داد، مانند کشتی همراه با اهلش منحرف و مضطرب می‌شد، پس خدای تعالی آن را با کوه‌های سنگین، ثابت نمود تا به همراه ساکنانش دچار اضطراب و انحراف نشود.» (فخر رازی، ۱۹/۱۴۷). فخر رازی در موضعی دیگر، این نظرگاه را قول مشهور در میان جمهور مفسران معرفی می‌کند گرچه خود در صحت آن تشکیک می‌کند (همان، ۲۰/۸). به عقیده آلوسی نیز «وجه مانع شدن کوه‌ها از اضطراب و لرزیدن زمین آن است که زمین مانند یک کشتی بر روی آب است و کشتی چون در آن اجرام سنگین نباشد به لرزیدن می‌افتد و با کوچک‌ترین چیزی، از سمتی به سمت دیگر منحرف می‌شود. پس زمین هم اگر بر روی آن، این کوه‌ها نباشند، به لرزش می‌افتد.» (آلوسی، ۱۴/۴۷۷).

به هر تقدیر، با توجه به سیاق آیات، آیه ۸۸ نمل، از حرکت ابر مانند کوه‌ها در روز رستاخیز خبر می‌دهد بی آنکه به حرکت زمین و مرور کوه‌ها به همراه آن در عالم کنونی اشاره‌ای داشته باشد.

۵- وجود موجودات زنده در کرات آسمانی

«و من آیاتہ خلق السموات والارض و ما بت فیہما من دابّہ و هو علی جمعہم اذا یشاء قدیر» (شوری: ۲۹) (آفرینش آسمان‌ها و زمین، از نشانه‌های اوست و نیز راه روندگانی که در آن دو، پراکنده ساخت. و او بر گردآوردنشان، چون اراده کند، تواناست.)

برخی بر آن شده‌اند که آیه فوق از «وجود موجودات زنده در کرات آسمانی» خبر اعجازین داده است. به عنوان نمونه، جمال الدین قاسمی، از نظرگاهی خبر می‌دهد که بر وفق آن، مراد از «دابّہ»، فرشتگان نیستند بلکه حیواناتی به سان حیوانات زمین هستند و بعید نیست که میان آن‌ها حیوان عاقلی شبیه انسان باشد (قاسمی، ۱۴/۱۷۶). بر این اساس، اظهار شگفتی شده است از این که آیه فوق، ۱۳۲۰ سال قبل بر حضرت محمد (ص) فرود آمده است و از حقیقتی خبر داده است که امروزه اهل علم با همه کوشش‌های مستمر خود طی سه قرن، تنها به گمان (ظنّ) درباره آن دست یافته‌اند (همان، ۱۴/۱۷۷-۱۷۶). بدینسان پنداشته‌اند که مفسران کهن حق تفسیر را درباره این سنخ آیات ادا نکرده‌اند و البته ایشان را در این فقدان فهم، معذور شمرده‌اند [!]. (همان، ۱۴/۱۷۷).

از دیگر سو، به گفته اهل لغت، عرب درباره راه رفتن مورچگان می‌گوید: «دبّ النمل یدبّ دبیبا» (خلیل بن احمد، ۱/۵۴۹).

به باور ابن منظور (۲۰۶/۵)، بر هر راه رونده بر زمین، «دابه» و نیز «دیبب» می‌گویند.^۱ فراتر از این، خلیل بن احمد (۵۴۹/۱) بر آن است که «الدابه» بر همه مخلوقات خدا قابل اطلاق است.^۲

طبری (۳۹/۲۵) بر وفق نقلی از مجاهد، مصداق «دابه» را در آیه ۲۹ شوری، مردم و فرشتگان معرفی می‌کند. زمخشری (۱۷۱/۴) اطلاق لفظ «دابه» بر فرشتگان را جایز می‌شمارد با فرض اینکه ایشان همراه با پرواز، راه رفتی هم داشته باشند. اما ابن منیر (۱۷۱/۴) این نظرگاه زمخشری را بر نمی‌تابد. به عقیده وی، اطلاق «الدواب» بر انسان‌ها از عرف لغت بعید است چه رسد به آنکه بر فرشتگان، اطلاق گردد (همان). به باور ابن عاشور (۱۵۸/۲۵) نیز بر فرشتگان و ارواح، لفظ «الدابه» اطلاق نمی‌شود. به همین سان طباطبایی (۵۸/۱۸) بر آن است که اطلاق «الدابه» بر فرشته نامعهود و از این رو ناپذیرفتنی است. مکارم شیرازی (پیام قرآن، ۱۵۹/۸) در این باره می‌گوید «این که تصور کنیم منظور از موجودات زنده آسمان‌ها، فرشتگان است کاملاً اشتباه می‌باشد چرا که واژه «دابه» (جنبنده) تنها به معنی موجودات جسمانی است و بر فرشتگان اطلاق نمی‌شود.»

از دیگر سو، به عقیده ابن عاشور (۱۵۸/۲۵)، پرنده از مصادیقی است که در این آیه اراده شده است زیرا «الدابه» یعنی آنچه بر زمین راه می‌رود و پرنده نیز چون بر زمین فرود می‌آید بر آن راه می‌رود.

راقم این سطور - به سان نقل طبری از مجاهد - بر آن است که در آیه یاد شده مراد از راه رونندگان در زمین، آدمیان و مراد از راه رونندگان در آسمان‌ها، فرشتگان هستند زیرا تعبیر «و هو علی جمعهم اذا یشاء قدیر» در پایان آیه به جمع و حشر راه رونندگان در روز رستاخیز نظر دارد و این با عاقل بودن راه رونندگان اشاره شده، تناسب و همخوانی دارد، اگرچه در لغت «دابه» شامل حیوانات هم می‌شود. اما اینکه برخی ادعا کرده‌اند، در عرف اهل زبان، «دابه» بر فرشته اطلاق نمی‌شود، محتمل است که این عرف زبانی در زمانی متأخر از نزول قرآن پدید آمده باشد. و به هر تقدیر، برخی از اهل لغت نظیر خلیل، اطلاق «دابه» را بر هر مخلوق و برخی نظیر مجاهد و زمخشری اطلاق آن را بر فرشته جایز شمرده‌اند، و در آیاتی نظیر «و کم من ملک فی السموات...» (نجم: ۲۶)، آسمان‌ها مسکن فرشتگان معرفی شده‌اند. بدینسان بر فهمنده قرآن رواست که راه رونده‌های در آسمان‌ها را فرشتگان بدانند. فراتر از این، تا مصداق معهودی چون فرشته برای راه رونده در آسمان وجود دارد نمی‌توان آن را ناظر به موجودات نامعهود دانست. به علاوه، حتی اگر آیه ۲۹ شوری، به وجود موجوداتی زنده در کرات آسمانی اشاره داشته باشد که در عصر نزول ناشناخته بوده‌اند، صرف این سخن، خیر اعجازین مکشوف شده در عصر اخیر به شمار نمی‌آید. زیرا قداما هم به سهولت می‌توانستند وجود موجوداتی شبیه انسان را در آسمان‌ها فرض و تخیل کنند. چنانکه زمخشری (۱۷۱/۴) ذیل این آیه

۱- «و کلّ ماش علی الارض دابه و دیبب»

۲- «کلّ شیء ممّا خلق الله یستی دابه»

می‌گوید بعید نیست که خدا در آسمان‌ها حیوانی می‌آفریند که به سان راه رفتن آدمیان بر زمین، او هم راه می‌رود. افزون بر این، هرچند امروز علم می‌گوید «حیات در سایر سیارات و در نزدیکی یک ستاره در کهکشانی دیگر امکان پذیر است.» (هارویت، ۵۲۹) اما تا کنون، موجود زنده‌ای در آسمان‌ها یافت نشده است. از این رو، برخی نظیر احمد قبانچی ضمن رد ادعای اعجاز علمی در آیه ۲۹ شوری، از مدعیان پرسیده‌اند چه وقت علم جدید، وجود حیات و موجودات زنده را در سیارات آسمانی، ثابت کرده است تا این آیه کشف علمی اعجازین برای قرآن به شمار رود؟ (قبانچی، ۱۱۸).

۶- گسترش جهان و دور شدن کهکشان‌ها از یکدیگر

«وَالسَّمَاءَ بَنِينَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ» (ذاریات: ۴۷) (و آسمان‌ها را با دستان [خود] بنا کردیم و ما گشاده دستیم).

مکارم شیرازی مضمون این آیه را یکی از معجزات علمی قرآن می‌شمارد (مکارم، پیام قرآن، ۸/ ۱۵۸). خاستگاه استدلال وی آن است که بر وفق علم جدید، ستارگانی که در یک کهکشان قرار دارند، به سرعت از مرکز کهکشان دور می‌شوند (مکارم، تفسیر نمونه، ۲۲/ ۳۷۳). به علاوه، کهکشان‌ها نیز به سرعت از هم دور می‌شوند (مکارم، پیام قرآن، ۸/ ۱۵۷).

به تعبیر رضایی اصفهانی نیز «جهان در حال گسترش است و کهکشان‌ها از همدیگر دور می‌شوند» (رضایی، ۱/ ۱۵۳). بدینسان فرض شده که آیه فوق از این حقیقت علمی تازه مکشوف خبر داده است. البته رضایی اصفهانی (۱/ ۱۵۸) در این باره محتاط‌تر عمل می‌کند. وی گرچه بر آن است که ظاهر آیه، بیانگر گسترش آسمان‌ها به صورت مداوم است و این مطلب را راز گویی قرآن می‌شمارد که با جدیدترین یافته‌های علوم تجربی مطابق است، اما در پاسخ بدین پرسش که «آیا این تطابق نظریه گسترش جهان با آیه ۴۷ ذاریات، دلیل اعجاز علمی قرآن است؟» بیان می‌دارد «اگر نظریه گسترش جهان به صورت قطع اثبات شود، ... می‌توانیم بگوییم که اعجاز علمی قرآن را اثبات می‌کند ولی با توجه به اینکه نظریه‌های علمی همیشه پابرجا نیست و احتمال خطا و تغییر در آنها وجود دارد، پس نمی‌توان به طور قطعی نظریه گسترش جهان را به قرآن نسبت داد و اعجاز علمی آن را نتیجه گرفت بلکه حداکثر می‌توان گفت ظاهر قرآن (ذاریات: ۴۷) با نظریه گسترش جهان هماهنگی دارد و تا وقتی این نظریه پا بر جاست، می‌تواند یکی از معانی و تفسیرهای آیه به شمار آید.» (رضایی اصفهانی، ۱/ ۱۵۸) در مقام نقد باید گفت ماحصل سخن مزبور آن است که اگر این نظریه درست باشد، قرآن آن را گفته است و دلیل بر اعجاز قرآن است، اما اگر خطا باشد قرآن آن را نگفته است و دامن قرآن از آن میرا و منزه است. بدینسان در ارتباط یابی میان قرآن و علم، قرآن فقط در سود شریک است و در نقصان و زیان سهیم نمی‌شود. حال آنکه اگر قرآن بر مطلبی دلالت دارد در حدی که آن را دلیل اعجاز می‌شماریم، در فرض خطا در آمدنش، نمی‌توان دلالت قرآن را

بر آن گزاره، انکار کرد. انکار دلالت تنها در فرضی رواست که از آغاز چنین دلالتی وجود نداشته و به خطا ادعا شده باشد. به هر تقدیر، نویسنده مزبور باید موضع خود را معین کند که آیا آیه آن دلالت ادعا شده را دارد و یا آنکه ندارد. اینکه اگر درست درآید، دلالت دارد و اگر خطا درآید، دلالت ندارد، بیشتر به طنز شبیه است تا سخنی برخاسته از ضوابط علمی.

از دیگر سو، طبری، «الموسع» را در آیه ۴۷ ذاریات به معنای «ذو سعه» (صاحب توانایی و قدرت) می‌داند به سان آیه «و متعهن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره»^۱ (بقره: ۲۳۶)، که در آن نیز «الموسع» را به «القوی» (دارای قدرت) معنا می‌کند (طبری، ۱۲/۲۷). به همین سان، زمخشری (۴/۳۰۶) «الوسع» را به «الطاقه» (توانایی) و «موسعون» را به «قادرین» معنا می‌کند. به گفته ابن عاشور (۲۷/۳۶) نیز «الموسع» اسم فاعل از «أوسع» به معنای «ذو وسع» یعنی دارای قدرت است. بدینسان آیه ۴۷ ذاریات از توانمندی، گشاده دستی و غنای الهی در خلقت آسمان‌ها خیر می‌دهد بی آنکه بر نظریه گسترش جهان - که نزد مخاطبان مستقیم، نامعهود و غیر قابل فهم بوده است-، دلالتی داشته باشد.

۷- تفاوت خطوط سرانگشتان انسان‌ها

«بلی قادرین علی أن نسوی بنانه» (قیامه: ۴) (آری قادریم که سرانگشتانش را مرتب سازیم.) آیه فوق در سیاق سخن از روز رستاخیز است و به باز آفرینی انگشتان یا سر انگشتان آدمی در آن روز اشاره دارد. به گفته ابن عاشور (۲۹/۳۱۶) «البنان» جمع «البنانه» به معنی انگشتان دست و پا یا سرانگشتان دست و پاست. مکارم شیرازی در مقام تبیین اعجاز علمی قرآن، بدین آیه استشهاد جسته است. به عقیده وی، آیه می‌تواند اشاره به کشف مهمی باشد که در عصر ما نسبت به خطوط سرانگشتان پدید آمده است (مکارم، پیام قرآن، ۸/۱۸۷) یعنی خطوط سرانگشت هر انسانی با دیگر انسان‌ها متفاوت است. از دیگر سو، به عقیده طبری، «البنان»، انگشتان دست و پاست و تسویه آن‌ها بدان معناست که آن‌ها را شیء واحدی قرار دهند مانند سم شتر یا الاغ، اما خدا میان انگشتان آدمی را جدا ساخته است (طبری، ۲۹/۲۰۸). وی در تأیید این قول، روایاتی را از ابن عباس، عکرمه، مجاهد و قتاده نقل می‌کند (همان، ۲۹/۲۰۸-۲۰۹). شوکانی (۲/۱۱۲۶) نظرگاه مزبور را قول جمهور مفسران تلقی می‌کند. مقاتل بن سلیمان (۳/۴۲۱) نیز آیه را بر وفق همین نظرگاه تفسیر کرده و آن را نازل شده درباره «عدی بن ربیع» و «احسن بن شریق» شمرده است. به عقیده راقم این سطور، به دلیل آیه دوم سوره قیامت یعنی «أیحسب الانسان أن لن نجمع عظامه» (آیا آدمی می‌پندارد که ما استخوان‌های او را گرد نخواهیم آورد؟) ناظر دانستن آیه سوم، به باز آفرینی انگشتان یا سر انگشتان آدمی در روز رستاخیز، راجح است. اما وجه ذکر انگشتان از میان همه

۱- «و ایشان: [زنان طلاق داده شده فاقد مهریه تعیین شده] را بهره‌مند سازید؛ بر گشاده دست به میزان توانش و بر تنگدست به میزان توانش [واجب است.]»

اعضاء بدن، کوچکی و ظرافت آن‌هاست و آیه از بیان اینکه سرانگشتان انسان‌ها شبیه یکدیگر است یا متفاوت، ساکت است و با هر دو فرض قابل جمع است. هویداست که اگر آیه بر تفاوت سرانگشتان دلالت داشت، در فرض آنکه در عالم واقع چنین نبود، صدق آیه مخدوش می‌گشت. حال آنکه اگر فرضاً سرانگشتان آدمیان شبیه یکدیگر نباشد، باز هم این آیه صادق است و مدلولش مخدوش نمی‌شود. چون خدا قادر است در قیامت سرانگشتان آدمیان را به نیکی باز آفرینی کند. از اینکه در فرض همسانی سرانگشتان آدمیان، صدق مدلول آیه مخدوش نمی‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که دلالت بر تفاوت سرانگشتان در آن وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

مدعیان اعجاز علمی قرآن، در مقام درک یک ارتباط دو جانبه (متکلم - مخاطب) فقط بر یک جانب آن یعنی متکلم انگشت می‌نهند و مخاطب تاریخمند را از صحنه حذف می‌کنند و بدینسان نادانسته بر آن می‌شوند که یک خطاب زبانی، با انسان‌هایی سخن می‌گوید که در زمان خطاب، ناموجود هستند. حال آن که زبان انسانی، نمی‌تواند از تاریخ و زمان و مکان مبرا باشد. بدینسان از حیث کلی، ادعاهای اعجاز علمی قرآن، با ترویج نگاهی غیر تاریخی، ضوابط اولیه فهم خطاب در بستر تاریخی‌اش را نقض می‌کنند. از حیث جزئی و مصداقی نیز، در هفت نمونه بررسی شده در مقاله حاضر، ملاحظه شد که خاستگاه ادعای اعجاز علمی، تساهل در پایبندی به ظواهر آیات و نادیده انگاری وجوه و احتمالات تفسیری بوده است. به واقع، ادعای اعجاز در هفت نمونه مزبور، فقط در فرضی قابل دفاع است که ضوابط و دقت‌های علمی نادیده انگاشته شوند و نوعی ساده انگاری و عاطفه‌مداری مذهبی حاکم گردد. از این رو، راجح آن است که وجه واقعی اعجاز قرآن از میان عوامل و وجوه دیگر جستجو شود تا دعوی اعجاز بر مبانی و مصداقی متقن‌تر متکی گردد.

منابع

- ابن خالویه، ابوعبدالله حسین بن احمد، *اعراب القرائات السبع و عللها*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۷ ق.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، *التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*، بیروت: موسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۷ م.
- ابن مجاهد، *کتاب السبعه فی القراءات*، تحقیق: شوقی ضیف، قاهره: دار المعارف، ۱۹۷۲ م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، ۲۰۱۱ م.

- ابن منیر اسکندری، احمد بن محمد، *الانتصاف فیما تضمنه الکشاف من الاعتزال*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۶۶.
- آلوسی، شهاب‌الدین محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- خلیل بن احمد، *[ترتیب] کتاب العین*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۲۵ ق.
- خونی، ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم: دار الثقلین، ۱۴۱۸ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: موسسه الصادق، ۱۴۲۹ ق.
- رشیدرضا، محمد، *تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، *پژوهشی در اعجاز علمی قرآن*، قم: انتشارات پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، ۱۳۸۵.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.
- سبزواری، عبدالاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، قم: دار التفسیر، ۱۴۳۱ ق.
- سید مرتضی، علی بن حسین، *الموضح عن جهه اعجاز القرآن (الصرفه)*، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
- شوکانی، محمد بن علی، *فتح القلید*، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۳۰ ق.
- صادقی تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، بیروت: الامیره، ۱۴۳۴ ق.
- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه دارالمجتبی، ۱۴۳۰ ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات نور وحی، ۱۳۸۸.
- طبری، محمد بن جریر، *تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- فخررازی، محمد بن عمر، *تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۶-۱۴۲۵ ق.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *الصفافی فی تفسیر القرآن*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۹ ق.
- قاسمی، محمد جمال‌الدین، *تفسیر القاسمی: محاسن التأویل*، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۳۱ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، بیروت: المکتبه العصریه، ۱۴۳۰ ق.
- قطب، سید، *فی ظلال القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۱ ق.
- لین، تویی، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه: روبرت آسریان، تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز، ۱۳۸۶.
- مراغی، احمد مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ ق.

معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها - قم: موسسه التمهید، ۱۳۹۰.

مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن: تفسیر موضوعی، قم: انتشارات نسل جوان، ۱۳۷۴.

_____، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.

هارویت، مارتین، مفاهیم اختر فیزیک، ترجمه سعید عطارد- بهرام خالصه، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۷۹.

