

دوفصلنامه تخصصی «اسلام پژوهی»  
شماره چهارم، بهار و تابستان ۱۳۸۹: ۲۷-۴۴  
تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۶/۲۱  
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۳/۲۳

## سید مرتضی و استفاده از علوم زمانه در تفسیر قرآن

محسن آرمین\*

### چکیده

تفسیر علمی همزمان با آشنایی مسلمانان با معارف و دانش‌های دیگر جوامع و رشد و شکوفایی علمی در قرون سوم و چهارم رونق زیادی داشته است. استفاده از دستاوردهای علمی بشری با هدف اثبات اعجاز قرآن و نیز فهم بهتر آیات الهی در میان مسلمانان امری پذیرفته شده بود و بسیاری از دانشمندان و مفسران مسلمان به همین شیوه عمل کرده‌اند. سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۵ ه.ق) یکی از قله‌های فقه و کلام و تفسیر و ادب شیعی است. او دانشمندی عقل‌گرا و پیرو مکتب اصالت عقل است. در نظر او عقل مبنا و ملاک معرفت و شناخت جهان است. پایبندی سید مرتضی به رویکرد عقلی به دین چنان است که در طرد هر گزاره یا عقیده دینی مغایر با دلیل مسلم عقلی تردیدی به خود راه نمی‌دهد. در نظر او عقل مقامی همچون وحی دارد تا آنجا که می‌توان گفت که خداوند به وسیله دلایل عقلی با ما سخن می‌گوید و به حقایق رهنمون می‌سازد. یکی از نتایج عقل‌گرایی سید مرتضی، التزام به دستاوردهای مسلم و قطعی علم تجربی در فهم آیات قرآن است. او را می‌توان یکی از معتقدان به تفسیر علمی به معنای معتدل آن دانست که از دستاوردهای علمی زمان خود در فهم آیات و روایات بهره برده است. اساساً یکی از ملاک‌های او در ضرورت تأویل یک روایت یا یک آیه، عدم انطباق آن با قواعدی بوده که از نظر عقل و دانش زمان خویش مسلم انگاشته می‌شده است.

واژه‌های کلیدی: سید مرتضی، تفسیر علمی، تفسیر قرآن.

## مقدمه

برخلاف تصور شایع، تفسیر علمی در حوزه تفسیر قرآن، مربوط به دوران اخیر و آشنایی مسلمانان با علوم جدید نیست و در قرون سوم و چهارم و حتی پیش از آن نیز رواجی گسترده داشته است. این درست است که پیشرفت چشمگیر علوم تجربی و انسانی در دوره جدید، موجب رونق تفسیر علمی شده است، اما در قرون سوم و چهارم هجری نیز با اوج‌گیری نهضت ترجمه و آشنایی مسلمانان با علوم یونان، گرایش به تفسیر علمی رونقی درخور داشته است. در آن دوره و نیز دوران‌های بعدی همانند امروز انواع مختلف تفسیر علمی، قائلان و طرفدارانی جدی داشته است.

با بررسی رهیافت‌های علمی مفسران به قرآن می‌توان دو نوع تفسیر علمی را از یکدیگر باز شناخت.

۱- بنا به یک تعریف، تفسیر علمی مضمون کوششی است که طی آن مفسر سعی می‌کند علوم و دانش‌های مختلف را از قرآن استخراج کند. امین الخولی در تعریف این نوع تفسیر گفته است: «تفسیر علمی عبارت است از تفسیری که در آن اصطلاحات علمی بر عبارات قرآن حاکم شده و مفسر می‌کوشد علوم مختلف و نظریات فلسفی را از قرآن استخراج کند» (امین الخولی، ۱۹۶۸م: ۲۸۷). همچنین دکتر محمد حسین الذهبی تفسیر علمی را تفسیری می‌داند که: «طرفداران آن به استخراج همه علوم قدیم و جدید از قرآن پرداخته، قرآن را عرصه‌ای گسترده از دانش‌های فلسفی، انسانی در زمینه‌های پزشکی، کیهان‌شناسی و فنون مختلف می‌دانند» (ذهبی، التفسیر و المفسرون، ۱۹۸۹، ج ۲: ۵۱۹) این نوع تفسیر چنان که پیداست مسبوق به این عقیده است که قرآن حاوی تمامی علوم و دانش‌های بشری است.

تفسیر علمی به این معنا نیز در سنت تفسیری مسلمانان سابقه‌ای دیرپا دارد، تا آنجا که در قرون میانی اعتقاد به این که قرآن جامع کلیه علوم بشری است، به باوری رایج و مسلم تبدیل شد. از جمله زرگشی معتقد بود که «دانش اولین و آخرین در قرآن وجود دارد و هیچ دانشی نیست مگر آن که برای کسی که خداوند او را توفیق فهم داده است، استخراج آن از قرآن میسر باشد» (زرگشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۳۲۰) همچنین سیوطی

در کتاب ارجمند اتقان به نحو مشروح به تأیید این نظر و آراء دانشمندان مسلمان در این زمینه می پردازد (سیوطی، ۱۹۸۷م، ج ۲: ۳۶۰-۳۴۸). به گزارش امام ابوحامد غزالی برخی دانشمندان شمار دانش‌های مذکور در قرآن را به هفتاد و هفت هزار و دویست دانش رسانده‌اند. (غزالی، ۱۳۵۱، ج ۱: ۳۴۱؛ غزالی، بی‌تا: ۸) ابن ابی الفضل مرسی (۵۷۰-۴۵۵ق) در این‌گونه تفسیر علمی، گوی سبقت را از اقران خود ربوده است. به گزارش سیوطی، مرسی در تفسیر خود قرآن را جامع علوم اولین و آخرین می‌دانست، آنچنان که معتقد بود دانشی حقیقی یافت نشود مگر آن که قرآن از آن سخن گفته باشد. سیوطی سپس تلاش مرسی را در اثبات وجود دانش‌های مختلف از جمله طب و جدل و هیئت و هندسه و جبر و مقابله و طالع‌بینی به تفصیل گزارش می‌کند (سیوطی، ۱۹۸۷م، ج ۲: ۳۵۰-۳۵۵).

۲- براساس تعریفی دیگر، تفسیر علمی به رویکردی تفسیری اطلاق می‌شود که در آن مفسر می‌کوشد از دستاوردهای علمی بشری در فهم معانی آیات و به‌ویژه آیات ناظر به عالم تکوین و حوادث و رخدادها استفاده کند. این رویکرد نیز در سنت تفسیر قرآن سابقه‌ای طولانی دارد.

به‌طور کلی این اعتقاد که درک و فهم قرآن جز در سایه دانش‌های بشری میسر نیست، اعتقادی راسخ در میان عالمان سلف بوده است. در نظر آنان آشنایی با صرف و نحو شعر و ادب عرب و نیز تاریخ و فلسفه و نجوم برای فهم بهتر قرآن ضروری است. برهان‌الدین زرکشی به‌نقل از راغب اصفهانی در مقدمه جامع التفاسیر به همین حقیقت اشاره کرده، می‌نویسد: «کل من کان حظه فی العلوم اوفر کان نصیبه من علم القرآن اکثر» (زرکشی، ۱۴۱۰ق، ج ۲: ۴۸).

از این رو مفسران و عالمان مسلمان به ویژه از دوران آشنایی مسلمانان با دانش‌های دیگر اقوام و رشد و شکوفایی علمی از قرن سوم به این سو همواره کوشیده‌اند از علوم مختلف بشری از جمله علوم تجربی که به کار تبیین پدیده‌های هستی می‌آید، در فهم آیات قرآن بطور عام و آیات ناظر به عالم تکوین بطور خاص بهره ببرند.

عبدالرحمن العک این نوع تفسیر را چنین تعریف می‌کند: «هدف از این نوع شرح و توضیح آیاتی از قرآن است که به عظمت آفرینش الهی و تدبیر عظیم و تدبیر او توجه می‌دهد» (العک، ۲۰۰۷ : ۲۱۷).

هدف از تفسیر علمی به معنای دوم:

نکته قابل توجه این که مفسران و طرفداران تفسیر مذکور در فهم آیات قرآن بر یک سیاق طی طریق نکرده‌اند.

**الف:** برخی با هدف اثبات اعجاز علمی و عظمت قرآن این شیوه را در تبیین آیات ناظر به عالم تکوین بکار گرفته و کوشیده‌اند همراهی و عدم ناسازگاری قرآن با دانش‌های بشری را ثابت کنند. دکتر احمد عمر ابو حجر با اشاره به نکته اخیر تفسیر علمی را چنین تعریف می‌کند: «تفسیر علمی تفسیری است که طی آن مفسر می‌کوشد در پرتو آنچه علم ثابت کرده‌است قرآن را بفهمد و از رازی از رازهای اعجاز قرآن پرده بردارد. از این حیث که از نظر او آیات قرآن متضمن معلومات علمی دقیقی است که بشر در زمان نزول از آنها آگاهی نداشت. این امر خود دلالت بر آن دارد که قرآن نه کلام بشر، بلکه از جانب خداوند خالق قادر است» (احمد عمر ابو حجر، ۱۴۱۱ق: ۶۶).

**ب:** برخی دیگر با اعتقاد به این که فهم بهتر قرآن جز در سایه علوم و دانش‌های قطعی بشری ممکن نیست از این شیوه برای تفسیر قرآن بهره برده‌اند، چه در نظر آنان در این زمینه هیچ تفاوتی میان علمی نظیر صرف و نحو و شعر و ادب عرب با فلسفه و هیئت و نجوم و جامعه‌شناسی و ... نیست و همانگونه که علوم ادبی و بلاغی به کار فهم قرآن می‌آید، آگاهی از دیگر علوم بشری نیز به فهم بهتر قرآن مدد می‌رساند.

**ج:** برخی نیز از این شیوه برای تبیین مادی آیات معجزات بهره برده و کوشیده‌اند آیات مذکور را با یافته‌ها و قواعد علوم تجربی تأویل و تفسیر کنند. بدیهی است رویکرد گروه اخیر به تفسیر قرآن، نقطه مقابل رویکرد کسانی است که بر اثبات نامتعارف بودن و خارق عادت بودن اعمال پیامبران و حوادث و رخدادهای تاریخی امم پیشین در قرآن اصرار دارند و می‌کوشند از هر حادثه و واقعه‌ای تاریخی و طبیعی که قرآن به آن اشاره کرده است، تبیینی غیر مادی و راز آلود به دست دهند. تفسیر علمی با جهت‌گیری و

هدف اخیر مصداق روشنی از تفسیر به رأی است. این نوع تفسیر علمی نیز همانند روزگار ما در دوران گذشته به ویژه همزمان با گسترش نهضت ترجمه و آشنایی مسلمانان با علوم معارف بشری رواج داشته است. در آن دوره نیز برخی مفسران همانند بعضی از مفسران دوره معاصر نظیر سر سید احمدخان و نیز شاید صاحب تفسیر جواهر، می‌کوشیده‌اند تا آیات معجزات را همسو و سازگار با علم روز تفسیر کنند. همچنان که برخی دیگر سعی در ارائه تصاویری غیر عادی از امور طبیعی و عادی داشتند. کسانی که به قول مقدسی: «داستان‌های برساخته قصه‌پردازان را که خرد از پذیرش آن ابا دارد خوشتر می‌دانند ... سخن گفتن از شتری که می‌پرد آنان را خوشتر می‌آید تا سخن گفتن از شتری که راه می‌رود و سخن گفتن از خواب و رؤیای افراد در نظر ایشان مقبول تر است از روایتی که نقل شود» (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴).

بی‌تردید اعتقاد به معجزه به‌عنوان امری خارق عادت در اثبات قدرت الهی و یا صدق ادعای رسول از مسلمانات اعتقادات دینی است و توجیه معجزات الهی به حوادث یا امور طبیعی مخالف مذاق دین و قرآن و به معنای انکار باور مشترک ادیان الهی است. اما از سوی دیگر افراط در ارجاع اموری که به سادگی توجیهی طبیعی دارند به معجزه و اصرار بر تبیین غیر مادی رخدادها و حوادث زندگی پیامبران و امت‌های گذشته به مثابه اموری خارق عادت، مخالف عقل سلیمی است که قرآن همواره پیروان خود را بدان دعوت کرده است. افراطی که نتیجه آن چیزی جز رواج خرافه و عقاید باطل در میان دینداران و متشرعان نیست.

به هر حال تفسیر علمی به معنای دوم در صورت افراط و خروج از مبانی فهم صحیح و بدون رعایت ضوابط فهم متعارف کلام الهی، معنایی جز تحمیل نظریه‌ها و آرا بر متن کتاب مقدس نخواهد داشت و این همان روش مذمومی است که عالمان مسلمان بر آن نام تفسیر به رأی یا تفسیر به رأی مذموم نهاده‌اند. همین نکته موجب شده است برخی قرآن پژوهان این رویکرد انحرافی به تفسیر علمی را از تفسیر علمی به دو تعریف سابق الذکر جدا کرده و آن را تحت عنوان مستقل «تحمیل نظریه‌ها و آرا بر قرآن» طبقه‌بندی کنند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۰: ۹۰).

### سابقه تفسیر علمی به تعریف دوم:

در هر صورت عالمان و متفکران مسلمان با تفسیر علمی به معنای دوم چه با هدف اثبات اعجاز و عظمت قرآن و چه برای فهم بهتر آیات قرآن موافقت داشته، بعضاً بدان عمل می‌کرده‌اند. بسیاری از متفکران بزرگ مسلمان از آن بخش از دستاوردهای علمی زمان خود که آن را مسلم می‌انگاشته‌اند، در تبیین معانی آیات سود برده‌اند. به‌عنوان مثال ابوعلی سینا بر اساس یافته‌های علم نجوم در دوران خود واژه «عرش» در آیه «وَ الْمَلِكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ» (حاقه: ۱۷) را فلک نهم یا فلک الافلاک (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ.ق: ۱۲۸) و هشت فرشته مذکور در این آیه را افلاک هشتگانه یعنی: قمر خورشید، زهره، عطارد، زحل، مشتری و مریخ و فلک ثوابت تفسیر نموده است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۳) وی همچنین براساس یافته‌های فلسفی، واژه‌های «الجن»، «الناس»، و «خناس» را در سوره ناس به‌ترتیب حواس باطنی و حواس ظاهری و قوه متخیله تفسیر می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰هـ.ق: ۳۳۴) یا «نفاثات» را در سوره فلق قوه و نفس نباتی معنا می‌کند که تدبیر رشد و نمو بدن را برعهده دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۲۸) همچنین فخر رازی در تفسیر خود از دانش‌های زمانه برای فهم آیات فراوان بهره برده است.

در عین حال عالمان مسلمان همواره اشکال افراطی تفسیر علمی به تعریف دوم را انکار کرده و آن را نه تفسیر بلکه تحمیل آراء و نظریات بر قرآن و مصداق آشکار تفسیر به رأی تلقی کرده‌اند.

مطهرین طاهر مقدسی (۳۸۱-۳۳۵ق) که خود در دوران آغاز شکوفایی تمدن اسلامی می‌زیسته است، در کتاب *البدء و التاريخ* نمونه‌هایی از صور افراطی تفسیر علمی به این معنا را در زمانه خود چنین گزارش می‌کند: «گویند معنی «و جویای مرغان شد و گفت: چرا هدهد را نمی‌بینم» (نمل: ۳) این است که وی مردی چابک و هوشیار بوده است و این در میان مردم شهرت بسیار دارد که سبکروان چابک را از باب تشبیه در سرعت سیر به نام پرندگان می‌خوانند. گویند معنی «تا آنگاه که به دره مورچگان رسیدند و مورچه‌ای گفت: ای موران» (نمل: ۱۸) این است که ایشان مردمی بسیار ضعیف و ناتوان

بودند و هراس داشتند از لشکر سلیمان که بر ایشان ستم کنند، و معنی «و از سخن او تبسم کرد و خندید» (نمل: ۱۹) این است که وی زبان ایشان را می‌دانست اما یارانش نمی‌دانستند. گویند معنی دیوان و پریان، مردمان سرکش و سخت و ماهران و آگاهان ایشان در کارها و صنعت‌های دشوار و سخت است. گویند و تسخیر باد که در یک بامداد یک ماه راه او را می‌برد و در یک شامگاه باز می‌گرداند، نشانه‌ای است از بسیاری و بلندی هیبت سلیمان در زمین و چیرگی دولت او که در فاصله یک ماه راه در یک ماه راه، مردم از او در هراس بودند و اطاعتش می‌کردند» (مقدسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۷۷).

یا درباره داستان گلستان شدن آتش بر ابراهیم می‌گوید: «بعضی که در اسلام عقیده خالصی ندارند، تصور کرده‌اند که ابراهیم را در آتش نیفکندند، ولی قصدش را داشتند و دلیل آورده‌اند که این امر در کتاب نیامده و گفته‌اند که معنی قول خدای به آتش که سرد و سلامت باش، این است که ایشان همداستان شده بودند بر اینکه او را در آتش افکنند، ولی بعد پشیمان شدند و خلاف آنچه که ایشان خواسته بودند آتش و آن بلا بر ابراهیم سرد و سلامت شد. بعضی دیگر از همانندان چنین کسان معتقدند که ابراهیم ایشان را سحر کرد و بعضی دواها به بدنش مالید تا آتش کارگر نباشد و در کار خود حيله ورزید و این قصه را کشانده‌اند به بعضی قصه‌های هندیان و مشابه آن دانسته‌اند. بعضی گفته‌اند آتش مثالی است برای اجتماع و همسخن و همداستان شدن ایشان بر زیان او و مجادله با وی و سرد و سلامت شدن عبارت است از ناتوان شدن و شگفتی ایشان در برابر دلیل‌های او، همان گونه که در مورد عصای موسی و شتر صالح و دیگر معجزات انبیا گفته‌اند» (همان: ۴۴۴).

مقدسی نگاه دقیقی به مبانی این گونه تأویل‌ها و تفسیرهای ناروا از معجزات انبیا دارد و آن را ناشی از نگرش تجربی-حسی ایشان به جهان می‌داند. او در این باره می‌گوید: «ایشان معجزات انبیا و وجوب نبوت و آوردن آیات و نشانه‌های بیرون از حسّ و ابعاد آن را- که مرز شناخت پیامبران و پیغمبر نمایان و نیرنگسازان است- منکرند...» (همان: ۴۳۶).

مخالفت مقدسی با افراط‌گری‌های فوق‌البته بدان معنا نیست که او با تفسیر علمی به این معنی مخالفت بنیادی داشته است. چه او پس از نقل ماجرای حمله ابرهه به مکه در عام الفیل، درباره آنچه بر وی و سپاهیان‌ش گذشت، نظر برخی از گذشتگان را در تبیین علمی آن ماجرا به دیده تأیید، چنین نقل می‌کند: «در این داستان اختلاف بسیاری است در چگونگی آمدن پرندگان و شماره فیله‌ها و وجود معجزه در غیر زمان پیغمبر مبعوث. ما در کتاب *المعانی* آنها را یاد کرده‌ایم. هیچ جای انکار باقی نیست که به گفته بعضی احتمال رود این قوم را میوه‌های یمن آزار داده باشد و آب و هوای آنجا ایشان را مبتلا به وبا ساخته باشد که آبله و سرخک گرفته باشند و هلاک شده باشند. این امر، در میان ایشان رایج و آشکارتر از آن است که کتمان شود و ایشان در این‌باره شعرهایی دارند که جای هیچ گونه شکی باقی نمی‌گذارد، از آن جمله است سخن عبد الله بن زبیری: «از میانه مکه گرفتار بلا شدند/ که این خانه از دیر باز حریمش محترم بود و کس آهنگ آن نمی‌کرد/ از سرکرده سپاه بپرس که چه دید/ و به زودی بی‌خبران را دانای آن آگاه خواهد کرد/ شصت هزار تن بودند که دیگر به سرزمین خویش بازنگشتند/ و بیمارانی که به سرزمین خود رسیدند، دیگر زنده نماندند» (همان: ۵۳۲).

#### آشنایی مختصر با سید مرتضی

علی بن الحسین الموسوی مشهور به شریف مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۵ هـ. ق) یکی از قله‌های فقه و کلام و تفسیر و ادب شیعه به شمار می‌رود. اگرچه سنت عقلی در کلام شیعی با شیخ مفید آغاز می‌شود اما سید مرتضی را به حق باید پرچمدار این میدان در تاریخ تفکر شیعی دانست. چه نقش او در تقویت عنصر عقل و استدلال در کلام شیعی و قوام و استواری آن کمتر از استادش نیست. علاوه بر این وی را باید پایه گذار سنت عقلی در فقه و تفسیر شیعی اندیشه شیعی دانست. او مؤسس فقه استدلالی و فقه مقارن و پایه گذار روش عقلی در تفسیر قرآن است. آثار سید مرتضی در عرصه‌های مختلف اصول فقه، فقه و به‌ویژه کلام و تفسیر هنوز از تازگی و طراوت برخوردار است. به‌طوری‌که برخی از بزرگان کتاب «الشافی فی الامه» او را جامع‌ترین کتاب کلامی در



بحث امامت شیعی دانسته‌اند. اگرچه سید مرتضی فرصت تألیف تفسیری جامع بر آیات قرآن نیافت اما امروزه هیچ عالم و مفسر قرآنی بی‌نیاز از آثار تفسیری او به‌ویژه مباحث تفسیری مشهورترین کتاب او یعنی «غرر الفوائد» و «درر القلائد» مشهور به «امالی» سیدمرتضی نیست. وی علاوه بر پایه‌گذاری روش عقلی در تفسیر شیعی خود در کاربست این روش و التزام به لوازم آن در فهم قرآن کار را به نهایت رسانید به‌طوری‌که عالمان پس از وی تاب همراهی او نیاوردند، چنان‌که در تفاسیر عقلی شیعی پس از سید مرتضی و حتی تفسیر تبیان متعلق به شاگرد او شیخ طوسی نقش و حضور عنصر عقل هرگز به وضوح و درخشش نقش عقل در مباحث تفسیری امالی وی نرسید. مباحث تفسیری سید مرتضی به ویژه مباحث تفسیری کتاب امالی سرشار از یافته‌ها و دقایق بدیع تفسیری و نکاتی ارزشمند در باب روش تفسیر قرآن است که بررسی آنها نیازمند مجالی موسع‌تر از این است.

### گرایش علمی در تفسیر سید مرتضی

سید مرتضی دانشمندی عقل‌گرا و پیرو مکتب اصالت عقل است. در نظر او عقل مبنا و ملاک معرفت و شناخت جهان است.

پایبندی سید مرتضی به رویکرد عقلی به دین چنان است که در طرد هر گزاره یا عقیده دینی مغایر با دلیل مسلم عقلی تردیدی به خود راه نمی‌دهد. در نظر او عقل مقامی همچون وحی دارد تا آنجا که می‌توان گفت که خداوند به وسیله دلایل عقلی با ما سخن می‌گوید و به حقایق رهنمون می‌سازد (سید مرتضی، ۱۳۷۳ق، ج ۲: ۲۰۷).

این ویژگی از او عالمی مخالف با خرافه و جمود و تقلید و ظاهرگرایی ساخته است. ضدیت و مخالفت او با اهل حدیث دقیقاً ریشه در رویکرد عقلانی او به دین و دنیا دارد. از نظر سید مرتضی اهل حدیث اهل تقلید و تسلیم و تفویض هستند و آرایشان فاقد اعتبار علمی است. او در فهم احکام و آموزه‌های دینی برای نظر مخالف اهل حدیث اعتباری قائل نیست، زیرا همانگونه که خود می‌گوید: نظر مخالف زمانی در اجماع معتبر است که از آن اهل علم و فضل و روایت و تحقیق باشد.

سید مرتضی در رساله فی الرد علی اصحاب العدد که در باره مسئله رویت هلال و نظر مخالف اهل حدیث در این مسئله می‌گوید: «کسانی از اصحاب ما که در این مسئله نظر مخالف دارند، تعداد اندکی هستند که قولشان نه در اصول و نه در فروع حجت نیست و از جمله کسانی هستند که به دلیل قصور فهم و نقصان تیز بینی صلاحیت ابراز نظر در این مسئله و نه حتی در مسائل ساده‌تر را ندارند» (سید مرتضی، ۱۴۱۰-۱۴۰۵ق، ج ۳: ۱۸).

رویکرد عقلانی سید مرتضی اختصاصی به حوزه دین ندارد. نظر او نسبت به دلالت احوال کواکب در سرنوشت و آینده انسان‌ها به روشنی از التزام او به منطق و برهان عقلی حکایت دارد. او تنجیم یا پیشگویی از طریق تأمل در احوال ستارگان را خرافه و مدعیان آن را شعبده‌بازان دجال می‌نامد و اعتقاد به تأثیر نجوم و سیر کواکب و اثر طالع‌ها و نحوست و میمنت ایام را بی اساس و عاری از حقیقت می‌داند. او به سخره می‌گفت اگر تنجیم و احکام آن بهره‌ای از حقیقت داشت، باید سلامت و رفاه منجمان بیشتر و مصائب و گرفتاریهای آنان کمتر باشد، زیرا آنان با علم خود قادر به پیش بینی مصائب هستند. (سید مرتضی، ۱۳۷۳ق، ج ۲: ۳۸۸) سید مرتضی تأکید می‌کند: «پیش بینی منجمان در باره وقوع کسوف و اقتران کواکب و فاصله آنها جملگی نتیجه اطلاع از چگونگی حرکت کواکب و تابع روش محاسبه و اصول صحیح است و حرکت ستارگان هیچ تأثیری بر خیر و شر و نفع ضرر انسان‌ها ندارد» (همان: ۳۹۱). این سخن به روشنی از استواری و التزام سید مرتضی به منطق عقلی حکایت دارد. گفتگوی سید با یکی از وزرا که خود آن را نقل کرده است، در این زمینه بسیار گویا است: «یکی از وزرا که در ادب و کتابت صاحب فضل بود و به علم نجوم علاقه داشت، وقتی از بی‌پایگی علم نجوم در نظر من آگاه شد و شگفتی مرا از کسانی که عمر خود را در این علم بیهوده تلف کرده‌اند، دریافت، از من سؤال کرد که آیا دلیلی بر بی‌پایگی احکام نجوم در باره نامناسب بودن سفر و یا پوشیدن لباس جدید و یا رفع نیاز در فلان روز دارم؟ به او گفتم الحمد لله آری نه یک دلیل بلکه دلایل بسیار بر بطلان این امور دارم. از جمله این که در منزل من تقویمی در میمنت و نحوست روزها نیست و من به این امور توجهی ندارم و

در عین حال جز خیر و نیکی ندیده‌ام» (همان: ۳۸۷). او همچنین درباره صحت پیش بینی منجمان در باره وقوع کسوف و اقتران کواکب و فاصله آن‌ها می‌گوید: «روش محاسبه و حرکت کواکب تابع اصول صحیح و قواعد استوار است، اما ادعاهای ایشان در باره تأثیر کواکب در خیر و شر و نفع و ضرر چنین نیست» (همان: ۳۹۱).

همچنین است نظر سید مرتضی در باره حجیت رؤیا. او حتی منکر وحی به انبیا از طریق رؤیا است و روایات مربوط به وحی و الهام به انبیا به هنگام خواب را ضعیف و غیر قابل استناد می‌داند. وی درباره رؤیای ابراهیم(ع) می‌گوید: «صحت اخبار وارده از این نوع [در باره وحی به صورت رؤیا] نه قطعی است و نه این اخبار موجب علم هستند. ممکن است که خداوند متعال به وسیله وحی پیامبرش را از طریق فرشته و به وجهی که موجب علم باشد آگاه کند که در فلان زمان آنچه را که باید انجام دهی در خواب به تو نشان خواهیم داد و پیامبر بر صحت رؤیا از این طریق - و نه به مجرد دیدن رؤیا در خواب - اطمینان یابد. ماجرای خواب حضرت ابراهیم در باره ذبح فرزندش به همین وجه حمل می‌شود. و اگر این گونه نباشد که ما گفتیم، چگونه ابراهیم(ع) مطمئن شد که موظف به ذبح فرزندش شده است؟» (سید مرتضی، ۱۴۱۰-۱۴۰۵ق، ج ۲: ۱۲).

عقل در نظر سید مرتضی اساس و بنیاد معرفت انسانی است و براهین و ادله دیگر را باید بدان ارجاع داد. مقصود او از عقل، برهان عقلی قطعی است که در آن احتمال و مجاز راه نداشته باشد. (سید مرتضی، ۱۳۷۳ق، ج ۱: ۳۴۰، ۴۷۷ و ج ۲: ۳۵۰) به عقیده او چنین عقل و برهانی مرجع اصلی و اساس معرفت دینی و فهم و استنباط از متون دینی نیز هست و سایر ادله دینی و شرعی حجیت و اعتبار خود را از آن کسب می‌کنند. یکی از آثار و نتایج عقلگرایی سید مرتضی التزام به دستاوردهای مسلم و قطعی علم تجربی در فهم آیات قرآن است.

بنابراین آنچه گفته شد تفسیر علمی به معنای استفاده از یافته‌های علمی قطعی بشری در فهم آیات قرآن و یا اثبات اعجاز و منشاء ماورایی آن در میان عالمان مسلمان امری معمول و پذیرفته بوده است.

سید مرتضی را می‌توان معتقد به تفسیر علمی به همین معنا دانست. او از دستاوردهای علمی زمان خود در فهم آیات و روایات بهره می‌برده است. اساساً یکی از ملاک‌های او در ضرورت تأویل یک روایت یا یک آیه، عدم انطباق آن با قواعدی بوده که از نظر عقل و دانش آن زمان مسلم انگاشته می‌شده است.

در مباحث حدیثی و تفسیری متعلق به سید مرتضی موارد متعددی می‌توان یافت که او در اثبات یا رد معنایی از روایت یا آیه قرآن به داده‌های علمی زمان خود استناد می‌کند. از جمله او در توجیه خبر رد شمس، با استناد به علم هیئت زمان خود می‌گوید: «دلایل صحیح و روشن بر این دلالت دارند که فلک و آن چه در آن است مانند ماه و خورشید و ستارگان از خود حرکتی ندارند و حرکت، طبیعی و ذاتی ایشان نیست و این خداوند است که آن را به حرکت در آورده و به اختیار خود در آن تصرف می‌کند و ما در بسیاری از کتاب‌های خود دلایل صحت این نظر را به طور کامل ارائه کرده‌ایم» (سید مرتضی، ۱۳۷۳ق، ج ۲: ۳۴۲).

پیش از این به نظر سید مرتضی درباره اعتقاد به علم تجربی و دستاوردهای آن اشاره کردیم و گفته او را در رد اعتبار پیش‌گویی سرنوشت انسان از طریق حرکت ستارگان بیان نمودیم. اکنون در باره استفاده او از دستاوردهای علوم طبیعی در تفسیر آیات قرآن به یکی دو نمونه اشاره می‌کنیم.

ظاهراً در دوران سید مرتضی معلق بودن زمین در فضا و کروی بودن زمین نظریه‌های علمی قابل اعتنا و بلکه نظریه‌هایی مقبول در نزد ستاره‌شناسان بوده است. مقدسی که پیش از این از او نام بردیم پس از نقل روایات مربوط به آسمان رفتن ادریس پیامبر در نفی استبعاد چنین حادثه‌ای می‌گوید: «حال اگر بالا رفتن اجسام به آسمان دشوار می‌نماید، پس دشوارتر از آن این ابر را کد است که در فضا ایستاده و زمین با همه سنگینی و انبوهی در میان آسمان ایستاده چنان که می‌بینی، و بدین گونه هرگز اشکالی نخواهد داشت اگر به آسمان رفتن ادریس را نیز شبیه همین واقعیت بدانیم و به آن ارجاع دهیم» (مقدسی، ۱۳۷۴ش، ج ۳: ۱۳) سخن مقدسی به روشنی بیانگر آن است که در زمان وی معلق بودن زمین در فضا عقیده‌ای شایع و مورد پذیرش عالمان بوده

است. نظریه کروی بودن زمین نیز در آن دوره همانند معلق بودن زمین در فضا نظریه‌ای مقبول بوده است. از جمله موارد استفاده سید مرتضی از دستاوردهای علمی زمان خود در فهم آیات قرآن، نقدی است که او به نظر ابوعلی جبایی در معنای آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً» (بقره: ۲۲) وارد کرده است.

ظاهراً ابوعلی جبایی با استناد به واژه «فراشاً»، این آیه را دلیلی بر رد نظر منجمان زمان خود مبنی بر کروی بودن زمین دانسته و بدان بر مسطح بودن زمین استدلال کرده است. (شیخ طوسی، بی تا، ج ۱: ۱۰۳) سید مرتضی در تفسیر آیه مذکور و در نقد نظر وی می‌گوید: «...این نظر صحیح نیست؛ زیرا در تحقق نعمت بر ما همین قدر کافی است که در روی زمین مکان‌ها و نقاط مسطح قابل تصرف و تحرک برای انسان وجود داشته باشد و لزومی ندارد که تمام زمین مسطح باشد. بالضروره معلوم است که تمام زمین مسطح نیست، اگر چه برخی مناطق که مورد بهره‌برداری ما است دارای این صفت است و منجمان هم نفی نمی‌کنند که در زمین مناطق مسطح برای بهره‌برداری و استقرار زمین در آن وجود دارد؛ بلکه آنها معتقدند که زمین بالجمله کروی شکل است» (سید مرتضی، ۱۳۷۳ق، ج ۲: ۱۸۸-۱۸۷)

نمونه دیگر استناد سید مرتضی به یافته‌های علمی زمان خود در باره رعد و برق است. به موجب روایات اسلامی رعد و برق از فرشتگان الهی هستند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۹: ۳۷۸) از ظاهر آیه «وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ» (الرعد: ۱۳) چنین فهمیده می‌شود که رعد از جمله فرشتگان الهی است. اما ظاهراً سید مرتضی به تفاوت ادبیات دینی و علمی و یا به عبارتی دقیق‌تر تفاوت میان تبیین دینی و تبیین علمی پدیده‌های جهان طبیعت آگاه بوده و این تفاوت موجب نمی‌شده که او به تناقض میان تبیین مادی و علمی پدیده‌های طبیعی معتقد شود و به‌عنوان یک عالم دینی از اولی به نفع دومی چشم ببوشد. او در رساله جوابات المسائل المصریات در پاسخ به سئوالی در باره آیه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُرْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ

مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقَهُ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ» (النور: ۴۳) ابتدا تأکید می‌کند که ابر پدیده‌ای مادی است. دلیل او بر این امر مشاهده پذیر بودن ابر است. وی سپس درباره رعد و برق می‌گوید: «اما در باره رعد و برق روایت شده است که آنها دو فرشته هستند. به نظر ما رعد صدای ناشی از اصطکاک جرم ابرها با یکدیگر و برق پدیده ناشی از تصادم آنها با یکدیگر است» (سید مرتضی، ۱۴۱۰-۱۴۰۵ق، ج ۴: ۱۸) عبارات فوق به روشنی گویای رویکرد اعتدالی و علمی سید مرتضی به آیات قرآن و اجتناب شدید و اکید او از رویکردهای بی‌مبنایی است که به موجب آن پدیده‌های طبیعی و محسوس ماهیتی رازآلود و غیرمتعارف تلقی می‌شود.

رویکرد اعتدالی سید مرتضی به علوم و دانش‌های بشری و نیز اصول عقاید دینی، اندیشه او را از گرفتار آمدن به تحمیل بی‌پروای رأی و نظر بر قرآن و متقابلاً دچار شدن به عقاید خرافی و اصرار بی دلیل بر ارائه تصویری ماورایی از حوادث و رخدادهای طبیعی مورد اشاره در قصص قرآن محفوظ داشته است. در این میان تسلط حیرت‌انگیز او بر شعر و ادب عرب جامعیت و چیره دستی وی در بلاغت و فصاحت عرب مددکار او در حفظ طریق میانه در تفسیر قرآن بوده است.

سید مرتضی در تفسیر آیات ۲۲ الی ۲۶ سوره نمل و در توجیه چگونگی سخن گفتن هدهد با سلیمان(ع) نظری ویژه دارد. رویکرد عقلانی او به معارف دینی مانع از آن است که وی به ظاهر آیات مذکور اکتفا کرده، حیوانی را که از قدرت عقل و تفکر و نطق بی‌بهره است، بر جایگاه موجودی عاقل بنشانند. پیش از این از زبان مقدسی نقل کردیم که مطابق برخی آراء افراطی در داستان حضرت سلیمان در قرآن، هدهد کنایه از مردی چابک و نمل کنایه از مردمانی ضعیف است. ظاهراً در نقد همین آراء سخیف است که سید مرتضی می‌گوید: «هدهدی که سلیمان(ع) او را مخاطب قرار داد و با کتاب به سوی ملکه سبا روانه ساخت موجودی عاقل نبوده است، زیرا در زبان عرب و عرف اهل لغت عرب، هدهد نام حیوانی غیر عاقل است و به حیوانی باصورت و هیئت مخصوص اطلاق می‌شود. اگر هدهد موجودی عاقل بود خداوندی که با زبان عربی با ما سخن می‌گوید او را هدهد نمی‌نامید. زیرا این اسم برای حیوان غیرعاقل وضع شده است و

اطلاق آن بر موجود عاقل خروج از ضابطه زبان است». از این رو او خود را ملزم می‌بیند از آیات مذکور و گفتگوی میان حضرت سلیمان(ع) و هدهد تأویلی سازگار با موازین عقلی به دست دهد. وی پس از مقدمه فوق می‌گوید: «در معنای این آیات دو وجه می‌توان ذکر کرد:

وجه اول آن که سخنی که از هدهد واقع شده، درواقع عین نطق او نبوده است، بلکه از او حرکت یا حالتی نمایان شده که به معنای این سخن دلالت داشته یا این‌که سخن مذکور به مجاز به هدهد نسبت داده شده است. این شیوه نقل قول در زبان عرب معمول است و اشعار و کلام عرب پر است از این شیوه سخن گفتن. از جمله این شعر است که می‌گوید:

إِمْتَلِئِ الْحَوْضُ وَقَالَ قَطْنِي مَهْلًا رُوَيْدًا قَدْ مَلَأَتْ بَطْنِي

حوض لبریز از آب شد و گفت کافی است مهلتی باید که درونم از آب لبریز است

نیک می‌دانیم حوض سخنی نگفته است بلکه هنگامی که لبریز از آب شده و دیگر گنجایشی ندارد، گویی که می‌گوید: کافی است و دیگر گنجایشی برای آب بیشتر ندارم....سخنی که از هدهد حکایت شده است شبیه به همین شعر است. زیرا سلیمان(ع) هنگامی هدهد را دید که از شهر سبا باز می‌گشت و از او در باره احوال و اوصاف کشور سبا همان چیزی حکایت شده است که اگر زبان داشت می‌گفت. این مطلب روشن است، زیرا هدهد که آن سرزمین را دیده بود اگر زبان داشت می‌گفت: چیزی دریافته‌ام که تو دریافته‌ای، و از سبا برایت خبری درست آورده‌ام. من زنی - بلقیس نام - را یافتم که بر آنان پادشاهی می‌کند...» (نمل: ۲۲-۲۳)

در لسان قرآن و روایات پیامبر(ص) شبیه این‌گونه نقل قول از موجودات بی‌جان بسیار آمده است. از جمله این سخن خدای متعال است که به نقل از آسمان و زمین فرمود: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) معنای این آیه آن است که اگر آسمان و زمین می‌توانستند سخن بگویند، چنین می‌گفتند. و یا این سخن خداوند متعال که فرموده است: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا

الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب: ۷۲) یعنی اگر آسمان‌ها و زمین موجوداتی بودند که ترس و امکان خودداری برایشان متصور بود، سرباز می‌زدند و می‌ترسیدند... بنا بر معنایی که ما به دست دادیم سلیمان(ع) از وضعیت هدهد درباره کشور سبأ مطلع شد و بلکه او پیش از آن که هدهد به سوی او بازگردد از حقیقت آگاه بود و هنگامی که هدهد پس از غیبت بازگشت می‌دانست که او از آن سرزمین آمده است سخنی را به او نسبت داد که اگر قادر به خبر دادن بود آن را بر زبان می‌راند درست مانند سخن حوض در شعر پیشین» (سید مرتضی، ۱۴۰۵-۱۴۱۰ق، ج ۱: ۴۲۵-۴۲۹).

سید مرتضی در تفسیر آیات «حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ» (نمل: ۱۸-۱۹) نیز از چگونگی سخن گفتن مور و انذار سایر موران تفسیری مشابه دارد و می‌گوید: «حیوانات گاه به وسیله صدا یا عمل، بسیاری از اغراض و خواسته‌های خود را به یکدیگر تفهیم می‌کنند. از این رو است که پرندگان و بسیاری از چارپایان نر را مشاهده می‌کنیم که با صوتی خاص مادینه را به سوی خود می‌خوانند. صدایی متفاوت با سایر صداهایی که در مواقع دیگر از ایشان صادر می‌شود و دلالتی بر چنین خواستی ندارد. این پدیده یعنی تفهیم مراد و اغراض به وسیله عمل و یا صوتی که از آنها صادر می‌شود در انواع حیوانات روشن‌تر از آن است که بتوان آن را نادیده گرفت. چه جای انکار است که موری دیگر موران را انذار داده و از حادثه‌ای بترساند؟ چه بسیار مشاهده می‌کنیم که موری در مسیر حرکت خود با موری دیگر در جهت مقابل مواجه شده و سپس مسیر خود را تغییر داده با او باز می‌گردد. حکایت بلیغ و طولانی قرآن از یک مور نمی‌تواند موجب آن شود که آن حیوان را به واقع گوینده عبارات حکایت شده بدانیم. همین که آن مور از ضرر حادثه نامطلوبی که موران در معرض آن قرار گرفته بودند، آنان را ترسانده باشد برای کسی که شاهد این ماجرا است، کافی است که آنچه را دیده با عبارات بلیغ و شیوا حکایت کند. زیرا اگر آن



مور قدرت نطق داشت و قادر به سخن گفتن بود همین گونه سخن می گفت» (سیدمرتضی، ۱۴۰۵-۱۴۱۰ق، ج ۱: ۳۵۶-۳۵۵).

البته سید مرتضی در هر یک از دو نمونه فوق این امکان را که سخن گفتن مور و هدهد به قدرت و اعجاز الهی صورت گرفته باشد و خداوند بر مور و هدهد کلامی جاری کرده باشد، نفی نمی کند، اما چنان که به تفصیل گذشت این احتمال را نیز که رخدادهای مذکور اموری طبیعی و معمول و نقل قول قرآن از مور و هدهد نوعی استعاره و مجاز باشد، منتفی نمی داند.



## منابع

- ابوحجر، احمد عمر (۱۴۱۱ هـ.ق). التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان، بیروت، دار قتیبة.
- ابوعلی سینا، شیخ رئیس (۱۴۱۱ هـ.ق). رسائل ابن سینا، قم، بیدار.
- ابوعلی سینا، شیخ رئیس (۱۳۸۳) رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- امین الخولی (۱۹۶۸ م). مناہج التجدید، بیروت، دارالمعرفة.
- ذهبی، محمد حسین (۱۹۸۹ م). التفسیر و المفسرون، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- رضایی اصفهانی، محمد علی (۱۳۸۵) «روش برداشت علمی از قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، سال ۱۲، شماره ۴۵.
- الزرکشی، محمد بن عبدالله بدرالدین (۱۴۱۰ هـ.ق). البرهان فی علوم القرآن، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دارالمعرفة.
- سید مرتضی (۱۴۱۰ هـ.ق). الشافی فی الامامة، تحقیق السید عبدالزهراء الحسینی الخطیبی، ۴ ج، تهران، مؤسسة الصادق للطباعة و النشر.
- سید مرتضی (۱۰-۱۴۰۵ هـ.ق). رسائل الشریف المرتضی، تصحیح السید احمد الحسین، ۴ ج، قم، دارالقرآن الکریم مدرسه آیه الله العظمی الگلپایگانی.
- سید مرتضی (۱۳۷۳ هـ.ق). الأمالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، داراحیاء الکتب العربیة.
- سیوطی، جلال الدین (۱۹۸۷ م). الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق ابوالوفاء الافغانی، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا) التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- العک، خالد عبدالرحمن (۲۰۰۷ م). اصول التفسیر و قواعده، ۲ جلد، بیروت، دار النفائس للطباعة و النشر و التوزیع.
- غزالی، محمد ابوحامد (بی تا) جواهرالقرآن، دمشق، المركز العربی للكتاب.
- غزالی، محمد ابوحامد (۱۳۵۱) احیاء علوم الدین، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ هـ.ق). بحار الأنوار، ۱۱۰ جلد، لبنان، بیروت، مؤسسة الوفاء.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴) آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگه.