

بررسی سه نمونه از دعاوی ناسازگاری قرآن و علم

روح‌الله نجفی*

چکیده

تحقیق حاضر به بررسی سه نمونه از ادعاهای تعارض قرآن و علم می‌پردازد. ساکن‌انگاشتن زمین، ریزش تگرگ از کوه‌هایی در آسمان و اختصاص علم به جنین به خداوند، در زمره مصادیقی هستند که مدعیان تعارض قرآن و علم - از جمله «کامل نجار» در کتاب *قرائه منهجیه لاسلام* - بدان‌ها استشهاد جسته‌اند. مقاله حاضر بر آن است تا با بازکاوی آیات مربوط بدین سه موضوع و عرضه مدالیل آنها به دانش تجربی، ناتمام‌بودن ادعای تعارض را مدلل و آشکار سازد. بدین‌سان بیان خواهد شد که از عدم تصریح به حرکت زمین در قرآن، نمی‌توان ساکن‌انگاری زمین را نتیجه گرفت و وصف «قرار» برای زمین نیز صرفاً دال بر سکون عرفی است. به همین‌سان، نفی «زوال» از «ارض» در قرآن، بیانگر حفظ زمین از حرکتی است که به دگرگونی و نابودی بینجامد (نه حفظ آن از مطلق حرکت).

درباره ریزش تگرگ از کوه هم بیان خواهد شد که مراد از تعبیر «جبال فیها من برد»، کوه‌هایی از ابرهای یخ‌گون هستند که در آسمان‌اند و بر وفق دانش هواشناسی نیز ابرهای بسیار سرد و یخ‌گون خاستگاه بارش‌های گوناگون‌اند. درباره علم به جنین هم، تعبیر «و یعلم ما فی الارحام»، صرفاً دانش همه‌جانبه و مطلق درباره جنین را به خداوند منحصر می‌گرداند و این امر با شناخت برخی خصوصیات جنین از سوی انسان‌ها منافاتی ندارد.

کلیدواژه‌ها: رابطه قرآن و علم، شبهات قرآنی، خطاناپذیری قرآن، حرکت زمین در قرآن، تگرگ در قرآن، کوه در قرآن، شناخت جنین در قرآن.

* استادیار دانشگاه خوارزمی mf1981@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۲۴

۱. مقدمه

پیراسته‌دانستن قرآن کریم از گزاره‌های کاذب و خلاف واقع، پیامد طبیعی تصدیق آن به عنوان کلام باری است. از این رو، در مقام تعریف هیچ‌گونه ناسازگاری میان قرآن و داده‌های مسلم علم تجربی متصور نیست. با وجود این، پاره‌ای از نویسندگان غیرمسلمان — و گاه مسلمان^۱ — مدّعی آن‌اند که مجموعه‌ای از گزاره‌های معارض علم در قرآن دیده می‌شود. هویداست که ادّعای تعارض قرآن و علم، اصالت، قداست، خطاناپذیری و جاودانگی قرآن را به چالش فرامی‌خواند. از این رو، عرضه پژوهش‌هایی عالمانه و گره‌گشا در این باب ضروری جلوه می‌کند. به هر تقدیر، از جمله نویسندگان مدّعی ناسازگاری قرآن و علم تجربی جدید، کامل نجار است که در کتاب خویش با عنوان *قرائه منهجیه للاسلام*، به مصادیقی چند از جمله ساکن‌انگاری زمین، ریزش تگرگ از کوه‌هایی در آسمان و اختصاص علم به جنین به خداوند استشهد می‌جوید. در این مقاله و در ادامه، نمونه‌های سه‌گانه مزبور را به ترازوی تحقیق نهاده و در فرجام سخن، نتیجه را رقم خواهیم زد.

۲. بررسی ساکن‌انگاری زمین

۱.۲ بیان مدّعا

علم جدید از ساکن و ثابت‌نبودن زمین پرده برداشته و برای آن حرکات متعددی را به رسمیت شناخته‌است. مشهورترین این حرکات، حرکت وضعی زمین به دور خود و حرکت انتقالی آن به دور خورشید است. از دیگر سو، برخی از نویسندگان مدّعی ساکن‌انگاری زمین در قرآن گشته‌اند. کامل نجار (۱۴۲۵: ۱۵۴) در این باره اظهار می‌دارد که با وجود تکرار آیات بیانگر حرکت خورشید در قرآن و وجود تعبیری چون «والشمس تجری» (یس: ۳۸)، تعبیر «والارض تجری» حتی یکبار هم در قرآن نیامده است (یس: ۴۰؛ انبیاء: ۳۳؛ لقمان: ۲۹؛ رعد: ۲؛ فاطر: ۱۳؛ زمر: ۵؛ بقره: ۲۵۸). افزون بر این، در دو موضع از قرآن، «ارض» با تعبیر «قرار» توصیف گشته است و برخی نویسندگان وصف قرآنی فوق را دلیل بر ساکن‌انگاری زمین قلمداد نکرده‌اند؛ به عنوان مثال، یوسف فضایی (۱۳۵۶: ۱۵۷) در کتاب *پیدایش انسان*، آیه ۶۴ سوره غافر (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا) را بیانگر موافقت قرآن با عقیده قدما مبنی بر ساکن‌بودن زمین شمرده است. همچنین، آیه ۴۱ سوره فاطر، که خداوند را نگهدارنده آسمان‌ها و زمین از «الزّوال» معرفی می‌کند، در فرض معناشدن «الزّوال» به حرکت، ممکن است قرینه‌ای بر ساکن‌انگاری زمین در قرآن پنداشته شود.

۲.۲ بررسی تفصیلی مدعا

هویدا است که از عدم تصریح قرآن به حرکت زمین، نمی‌توان ساکن‌انگاری آن را از منظر قرآن نتیجه گرفت. بنابراین، در این مقام، صرفاً بررسی وصف «قرار» درباره «ارض» و نیز نفی «زوال» از آن ضروری جلوه می‌کند. در قرآن کریم در دو موضع ذیل به «قرار» بودن «ارض» تصریح شده است:

«اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا...» (غافر: ۶۴)

«أَمْ نَجْعَلُ الْأَرْضَ قَرَارًا...» (نمل: ۶۱)

به گفته راغب (۱۴۲۶: ۳۹۸)، عرب می‌گوید: «قَرَفِي مَكَانَهُ يَقَرُّ قَرَارًا: هُنْكَامِي كَمَا يَكُنُّ شَيْءٌ ثَابِتٌ وَبِي حَرَكَةٍ غَرْدًا» و اصل این استعمال از «قَرُّ» به معنای خنکی و سردی است و سردی مقتضی سکون است، [برخلاف] گرما که مقتضی حرکت است.^۲ لغت‌پژوه ما «قرار» را در آیات ۶۴ غافر و ۶۱ نمل هم به «مستقر» (محل آرام و قرار گرفتن) معنا می‌کند (همان). به گفته ابن‌عاشور (۱۴۲۰: ۲۴ / ۲۳۴) نیز «قرار» در اصل مصدر «قَرَّ» به معنای ساکن شدن است.^۳ خلاصه آنکه می‌توان از وصف «ارض» به «قرار»، سکون زمین را استفاده کرد. اما مراد از این سکون، سکون فیزیکی نیست، بلکه می‌توان مراد از آن را سکون و قرار عرفی دانست؛ یعنی، زمین نسبت به آدمی و از منظر زندگی عرفی او در حالت سکون است و آن‌گونه نیست که با حرکات ناسازگار و زندگی برانداز خود امکان حیات را از آدمی سلب کند. تعبیر «لکم» در آیه ۶۴ غافر نیز می‌تواند مؤید این برداشت به‌شمار رود؛ افزون بر آنکه اساساً روح کلی قرآن در آیات، توصیفگر پدیده‌های هستی، بیان نسبت آن پدیده‌ها با زندگی آدمی و به‌تصویر کشیدن منت‌ها و نعمت‌های خداوندی است (نه بیان روابط فیزیکی موجود در میان پدیده‌ها).

از دیگر سو، ممکن است آیه ۴۱ سوره فاطر: «إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَ لَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكْتُهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا»، دلیلی بر ساکن‌انگاری زمین در قرآن تلقی گردد؛ چنان‌که آلوسی (۱۴۱۷: ۲۲ / ۳۰۴) ذیل این آیه، از اجماع مسلمین بر سکون زمین خبر می‌دهد. به گفته ابن‌الاعرابی، «زوال» به معنای حرکت است. گفته می‌شود شبیحی دیدم سپس دچار زوال شد یعنی حرکت نمود»^۴ (ابن‌منظور، بی‌تا: ۳۱۳ / ۱۱). بر پایه همین معنا و به استناد آیه یادشده، ابن‌مسعود گفتار «کعب» را مبنی بر دورزدن آسمان‌ها تکذیب کرده است (طبری، ۱۴۱۵: ۲۲ / ۱۷۳-۱۷۴؛ آلوسی، ۱۴۱۷: ۲۲ / ۳۰۳-۳۰۴). به نظر ابن‌مسعود، کعب [درباره چرخش آسمان‌ها] دروغ گفته است، چون خدای تعالی می‌فرماید:

«خداوند آسمان‌ها و زمین را از زوال نگه می‌دارد» و برای تحقق زوال [حرکت]، دورزدن کفایت می‌کند^۵ (همان‌جا).

مقاتل (۱۴۲۴: ۷۹/۳) نیز «آن تزولا» را با تعبیر «الآن تزولا آن موضعهما: برای آنکه از مواضع خود جابه‌جا نشوند»، تبیین می‌کند. با این همه، در معنای زوال، علاوه بر حرکت و جابه‌جایی، باید نابودی و انعدام را هم لحاظ کرد. به گفته ابن‌منظور (بی‌تا: ۳۱۳/۱۱)، «الزوال الذهاب والاستحاله والاضمحلال: زوال به معنای رفتن، دگرگون‌شدن و نابودی است».

بدین‌سان، هرچند پاره‌ای از معناشناسان «زوال» در آیه ۴۱ فاطر، نظیر طبری (۱۴۱۵: ۲۲/۱۷۳)، تنها بر مفهوم حرکت و جابه‌جایی و برخی دیگر نظیر آلوسی (۱۴۱۷: ۲۲/۳۰۳) و طباطبایی (۱۳۹۲: ۱۷/۵۵) فقط بر مفهوم نابودی و اضمحلال تکیه کرده‌اند، جمع این دو مفهوم شایسته جلوه می‌کند. در نتیجه، مراد از زوال آسمان‌ها و زمین را در آیه یادشده می‌توان گونه‌ای جابه‌جایی توأم با پراکندگی، دگرگونی و نابودی دانست. و هویدا است که خداوند آسمان‌ها را با همه آنچه در آنهاست و نیز زمین را از چنین سرنوشتی حفظ کرده‌است و اگر روزی آسمان‌ها و زمین در معرض چنین سرنوشتی قرار گیرند، هیچ‌کس جز او قادر به حفظ آنها نخواهد بود. خلاصه آنکه آیه ۴۱ فاطر نیز دلالتی بر ساکن‌انگاری زمین در قرآن ندارد.

۳. بررسی ریزش تگرگ از کوه‌هایی در آسمان

۱.۳ بیان مدعا

آیه ۴۳ سوره نور از نازل کردن تگرگ توسط خداوند و از کوه‌هایی در آسمان خبر می‌دهد. کامل نجار (۱۴۲۵: ۱۵۳) با اشاره به مضمون این آیه، مدعی ناسازگاری آن با علم کنونی شده و بیان می‌دارد که در آسمان کوهی از برف یا یخ نیست که تگرگ از آن فرودآید، بلکه تگرگ قطره‌های باران است که در هنگام فرود آمدن از ابر به دلیل شدت سردی هوا، منجمد گشته‌اند. بدین‌سان، وجه مفروض ناسازگاری در این باره آن است که تگرگ از ابرها نازل می‌شود نه از کوه‌هایی در آسمان. به دیگر بیان، در جَو زمین که منشأ تگرگ بدانجا برمی‌گردد، نه کوه‌هایی از خاک و سنگ وجود دارد و نه حتی کوه‌هایی از تگرگ یا یخ.

۲.۳ بررسی تفصیلی مدعا

«... و يُنزلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ ...: و از آسمان، از کوه‌هایی که در آن است، تگرگ فرومی‌فرستد. پس آن را به هرکس که بخواهد می‌زند و از هرکس که بخواهد دور می‌گرداند» (نور: ۴۳).

در آیه بالا، «يُنزَلُ» (از باب تفعیل)، به صورت «يُنزَلُ» (از باب افعال) نیز قرائت شده است (الخطیب، ۱۴۲۲: ۱۴۲/۶) که تأثیری در معنا ندارد.

کاربرد قرآنی واژه «بَرَدٍ» را تنها در همین آیه می‌توان ملاحظه کرد. خلیل (۱۴۱۴: ۱/۱۴۸)، ابن‌منظور (بی‌تا: ۳/۸۵) و راغب (۱۴۲۶: ۵۳)، به ترتیب «بَرَدٍ» را چنین معرفی کرده‌اند: «مَطَرٌ كَالْجَمْدِ: باران یخ‌مانند»، «حَبُّ الْغَمَامِ: دانه‌های تگرگ»، «ما يبرد من المطر في الهواء فيصلب: بارانی که در هوا سرد شده و در نتیجه سخت و محکم می‌گردد».

عموم مفسران از جمله پارسی‌نویسانی چون ابوالفتوح (۱۳۶۶: ۱۴/۱۶۴)، سوراآبادی (۱۳۸۱: ۳/۱۶۸۶) و نگارندگان ترجمه تفسیر طبری (۱۳۴۳: ۵/۱۱۱۹) نیز «بَرَدٍ» را به معنای «تگرگ» دانسته‌اند.

از دیگر سو، درباره محلّ تعلق جار و مجرور «مِنْ بَرَدٍ» در آیه، دو وجه قابل‌تصور است: نخست آنکه «مِنْ بَرَدٍ» متعلق به فعل «يُنزَلُ» باشد. در این فرض، «بَرَدٍ» در اصل مفعول به «يُنزَلُ» بوده که اکنون «مِنْ زائده» بر سر آن نشسته است؛ یعنی، «يُنزَلُ بَرَدًا مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا».

اما فرض دوم آن است که «مِنْ بَرَدٍ» متعلق به «كائنه» مقدر و «مِنْ» در مقام بیان جنس جبال باشد؛ یعنی، «مِنْ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ كائنه فِيهَا مِنْ بَرَدٍ».

بنا بر فرض نخست، آنچه خداوند فرودمی‌آورد، به‌صراحت بیان شده و آن «بَرَدٍ» است، اما جنس کوه‌ها در آیه بیان نشده است. سکوت مزبور چنین می‌نماید که باید آن کوه‌ها را هم جنس کوه‌های متعارف و معمول قلمداد کنیم. البته، می‌توان اظهار داشت که چون از آن کوه‌ها برد (تگرگ) فرودمی‌آید، پس باید جنس آنها را هم متناسب با تگرگ تعیین کرد. بدین‌سان، آنها کوه‌هایی از تگرگ هستند. ابن‌جوزی (۱۴۳۱: ۳/۳۰۱) «مِنْ» در تعبیر «مِنْ بَرَدٍ» را برای تبیین شمرده و اظهار می‌دارد که جنس آن کوه‌ها از تگرگ است. به گفته فخر رازی (بی‌تا: ۲۴/۱۴) نیز اکثریت مفسران کوه‌های مذکور در این آیه را کوه‌هایی از تگرگ دانسته‌اند.

اما بنا بر فرض دوم، مفعول به ینزل - یعنی آنچه خداوند نازل می‌کند - محذوف است، اما در عوض، به جنس کوه‌ها تصریح شده است و هویدا گشته که آن کوه‌ها از جنس تگرگاند (جبال من برد).

از دیگر سو، از تگرگی بودن کوه‌ها می‌توان نتیجه گرفت که آنچه از آنها فرودمی‌آید نیز باید همان تگرگ باشد. از این رو، معنای این فرض دوم در نهایت همانند شق دوم فرض نخست می‌گردد.

خلاصه این شقوق سه‌گانه آن می‌شود که در آسمان کوه‌هایی همانند کوه‌های متعارف زمینی یا کوه‌هایی از تگرگ وجود دارد و خداوند از کوه‌های مزبور، تگرگ را نازل می‌نماید.

اما از منظر علم تجربی، «بارندگی عبارت است از نزول آب به صورت مایع یا جامد یا ترکیبی از این دو بر زمین» و «تگرگ یکی از شکل‌های اصلی بارندگی است» (مباشری، ۱۳۷۹: ۷۴).

به گفته اهل فن، «بخار آب منشأ تمام فرم‌های انقباض و ریزش‌های جوی است» (فشارکی، ۱۳۵۶: ۲) و «ابر عبارت است از بخار آب مترکم در هوا» (همان: ۱۰۲)؛ بدین‌سان «ابرها منبع باران هستند اگرچه تمام ابرها باران‌زا نیستند» (همان)؛ «اگر تغییرات درجه حرارت هوا در قشرهای جو خیلی ناگهانی باشند، بخار آب تبدیل به قطرات باران شده و بعد منجمد می‌گردد و به شکل تگرگ درمی‌آید» (همان: ۱۰۸).

خلاصه آنکه از نظر علمی، آشکار است که کوه‌هایی سنگی یا تگرگی منشأ بارش تگرگ نیستند، بلکه خاستگاه تگرگ، همانند سایر ریزش‌های جوی، به ابرها بازمی‌گردد. بدین‌سان، امروزه تصور پاره‌ای از قدما مبنی بر وجود کوه‌هایی از تگرگ در آسمان پذیرفتنی جلوه نمی‌کند؛ چنان‌که فی‌المثل ابن جوزی (۱۴۳۱: ۳/ ۳۰۱)، به نقل از مفسران اظهار می‌دارد که اشاره‌ای به کوه‌هایی در آسمان است که از تگرگ آفریده شده‌اند.^۶

هویدا است که اگر به فرض در هوا کوهی از یخ باشد، به‌ناچار سقوط خواهد کرد و چون آن کوه از ارتفاعی بلند می‌آید، سرعتی شگفت گرفته و باعث هلاکت و نابودی خواهد شد.

حال، آیا می‌توان بر این باور شد که نبودن کوه‌های خاکی - سنگی یا تگرگی در آسمان، آیه ۴۳ نور را در تقابل با علم قرار می‌دهد؟ و آیا وجه متین دیگری در تفسیر این آیه قابل شناسایی نیست؟

در پاسخ به این پرسش، باید به گفتار جمعی از محققان قدیم و جدید از جمله شوکانی (بی تا: ۴/ ۴۱)، آلوسی (۱۴۱۷: ۱۸/ ۲۷۸)، ابن‌عاشور (۱۴۲۰: ۱۸/ ۲۰۹)، مهدی‌بزرگان (۱۳۴۴: ۱۴۰-۱۴۱) و صادقی‌تهرانی (۱۳۹۷: ۱۸/ ۱۹۲) اشاره کرد که مراد از «جبال» را در آیه یادشده، «ابرها» دانسته‌اند؛ یعنی، چون ابرها همانند کوه‌ها بزرگ و عظیم‌اند، می‌توان مجازاً از آنها به «جبال» تعبیر کرد و ظهور آیه مزبور در این فرض، آن است که «خداوند از آسمان، از ابرهایی که در آن است، تگرگ فرودمی آورد»؛ امری که کاملاً با موازین علمی هم‌خوانی دارد.

بر وفق نظرگاهی دیگر، مراد از «جبال» خود همان قطعات تگرگ هستند که به دلیل کثرت و تراکم، از آنها با تعبیر «جبال» یاد شده‌است؛ به عنوان مثال، صاحب‌المیزان، «البرد» را به قطعات یخی که از آسمان فرودمی‌آیند، معنا کرده و بیان می‌دارد که «کوه‌بودن قطعات یخ در آسمان، کنایه از کثرت و تراکم آنهاست» (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۵/ ۱۳۷).^۷ به باور سید عبدالله شبّر (۱۴۲۵: ۳۵۶) نیز مراد از کوه کثرت است، چنان‌که می‌گویند فلانی کوهی از طلا دارد. به باور راقم این سطور، معنای حقیقی «جبال» همان کوه‌هاست و حمل آن بر معنای مجازی ابرها یا کنایه دانستن آن از کثرت و تراکم قطعات تگرگ، چندان قابل‌دفاع جلوه نمی‌کند. به دیگر سخن، عدول از معنای حقیقی «جبال» و حمل آن بر معانی مجازی و کنایی یادشده، نیازمند قرینه‌ای شفاف است و چنین قرینه‌ای در ظاهر دیده نمی‌شود. ممکن است تصور شود که ناهم‌خوانی آیه با داده‌های علمی در صورت حقیقی‌دانستن معنای «جبال»، قرینه‌ای بر اراده‌شدن معنای مجازی جبال - در این موضع - است، اما باید دقت کرد که قرینه مزبور در ادوار متأخر از نزول قرآن حاصل آمده و در فضای نزول، هیچ مانعی وجود نداشته که مخاطبان قرآن کوه‌هایی از تگرگ یا حتی کوه‌هایی از خاک و سنگ در آسمان تصور کنند. از دیگر سو، در ادبیات قرآن واژه «جبال» در همه مواضع به معنای حقیقی آن استعمال شده (اعراف: ۷۴؛ هود: ۴۲؛ رعد: ۳۱؛ ابراهیم: ۴۶؛ حجر: ۸۲؛ نحل: ۶۸؛ نحل: ۸۱؛ اسراء: ۳۷؛ کهف: ۴۷؛ مریم: ۹۰؛ طه: ۱۰۵ و ...) و تغایر آن با «سحاب» کاملاً مراعات گشته‌است. در آیه ۴۲ هود نیز که امواج دریا به کوه‌ها تشبیه شده‌اند، «کاف تشبیه» به صراحت نمایان گشته‌است (و هی تجری بهم فی موج کالجبال).

حال، چگونه می‌توان در اینجا بی‌هیچ‌قرینه، «جبال» را به «سحاب» معنا کرد و یا آن را کنایه از کثرت و فراوانی قطعات تگرگ دانست، در حالی که برای مخاطبان مستقیم قرآن، فهم آیه بر وفق معنای حقیقی جبال، امری ممکن و میسر بوده‌است؟

خلاصه آنکه حمل «جبال» بر ابرها از تکلف و تصنع خالی نیست و برای برون‌شدن از این اشکال، جستن طریقی دیگر اولویت می‌یابد؛ به‌ویژه آنکه صاحب *لسان‌العرب*، علاوه بر معناکردن «برد» به «تگرگ»، از معنای دیگری هم برای آن خبر داده‌است. به گفته وی «البرد: سحابٌ کالجَمَد: برد یعنی ابرهای مانند یخ» (ابن‌منظور، بی‌تا: ۳/ ۸۴).

بنابراین، می‌توان «برد» را به جای تگرگ، به ابرهایی معنا کرد که از شدت سردی، یخ‌گون گشته‌اند. بدین‌سان، «جبال فیها من برد»، یعنی کوههایی از ابر بسیار سرد و یخ‌گون که در آسمان قراردارند. در حقیقت، آن ابرها از جهت سرد بودن، همانند یخ هستند نه آنکه واقعاً یخ باشند.

در این فرض، مفعول به «ینزل» محذوف است و «جبال» مذکور در آیه نیز - به تصریح خود آیه - از جنس ابر یخ‌گون است. بدین‌سان، ترجمه آیه چنین می‌شود: «و او از آسمان، از کوههایی از ابرهای یخ‌گون که در آن است، [بارش‌یافتنی‌ها را] نازل می‌نماید. پس آن بارش را بر هرکس که بخواهد می‌زند و از هرکس که بخواهد دور می‌گرداند». هویداست که این مضمون با داده‌های علمی منافاتی ندارد.

۴. بررسی اختصاص علم به جنین به خداوند

۱.۴ بیان مدعا

بر وفق آیه پایانی سوره لقمان، علم به آنچه در «رحم» هاست، از اختصاصات علم خداوندی است. برخی نویسندگان مدلول این آیه را در تقابل با امکان شناخت جنسیت یا تعداد جنین، که در عصر حاضر به سهولت امکان‌پذیر گشته‌است، قلمداد کرده‌اند. کامل نجار (۱۴۲۵: ۱۷۷) در این باره اظهار می‌دارد که پزشکان اکنون می‌توانند دریابند که جنین مذکر است یا مؤنث و یکی است یا بیشتر، در حالی که هنوز او در رحم مادرش است.

۲.۴ بررسی تفصیلی مدعا

«ان الله عنده علم الساعة و ينزل الغيث و يعلم ما فی الارحام و ما تدری نفس ما ذا تکسب غداً و ما تدری نفس بای ارض تموت؛ همانا علم قیامت نزد خداست و او باران را فرودمی‌آورد و می‌داند آنچه در رحم هاست و هیچ‌کس نمی‌داند که فردا چه کسب می‌کند و هیچ‌کس نمی‌داند که در کدام سرزمین خواهد مُرد» (لقمان: ۳۴).

نظم و سیاق این آیه، عطف «يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ» به ماقبل آن، و تعبیر «ما تدری نفس» و «ما تدری نفس» در دو مورد پس از آن، همه حکایت از آن دارند که تعبیر «و يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ» مفهوم مخالف داشته و در مقام اختصاص دادن علم مزبور به خداوند و نفی آن از دیگران است. از پیامبر (ص) هم نقل شده که فرمود: «این پنج چیز جز خدای نداند» (ابوالفتوح، ۱۳۶۶: ۳۰۵/۱۵) و یا آنکه «مفاتیح الغیب خمسہ: کلیدهای غیب پنج چیز است» و سپس این آیه را تلاوت کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۵: ۱۰۶/۲۰). بنابراین، علم به «ما فی الارحام» هم‌ردیف علم به قیامت تنها نزد خداست.

از دیگر سو، در عصر حاضر، امکان تشخیص جنسیت جنین و تعداد آن پیش از تولد فراهم شده‌است. به گفته اهل فن، اندام‌های تولید مثل خارجی جنین در ماه سوم نمایان شده و جنسیت وی در این مرحله قابل تشخیص است (رودس و فلانزر، ۱۳۸۴: ۹۴۳/۲). اما، هویداست که دانستن آنچه در رحم‌هاست، به دانستن جنسیت یا تعداد جنین محدود نمی‌گردد، گرچه اینها از موارد بارز و برجسته آن هستند. به دیگر سخن، علم خداوند به آنچه در رحم‌هاست، علمی شامل، همه‌جانبه و بی‌شریک است، چراکه او به همه رحم‌ها احاطه دارد و در مورد هر رحمی نیز در هر لحظه می‌داند که جنین درون آن در چه وضعیتی است و چه وضعیت‌های حادث‌شونده‌ای را در پیش رو خواهد داشت. بدین‌سان، خداوند آنچه را در رحم‌هاست می‌داند، به گونه‌ای که غیر او نمی‌داند. ممکن است ایراد شود که غیر خدا هیچ چیز را مثل خدا نمی‌داند و این امر اختصاص به «ما فی الارحام» ندارد، بنابراین ذکر آن در این میان چه وجه و تناسبی می‌تواند داشته‌باشد؟ در پاسخ باید گفت که «ما فی الارحام» به صورت نسبی جزو امور پوشیده و مخفی است (چه در زمان نزول قرآن و چه در حال حاضر)؛ از این رو، ذکر آن موجب و مناسب جلوه می‌کند. به هر تقدیر، علم مطلق و همه‌جانبه درباره آنچه در رحم‌هاست، صرفاً به خداوند اختصاص دارد و این منافاتی با آن ندارد که انسان‌ها بتوانند به پاره‌ای از احوال جنین آگاه گردند. از بیان نهج‌البلاغه نیز نامحدود بودن مضمون این آیه شریفه به شناخت جنسیت یا تعداد جنین قابل استفاده است، آنجا که می‌فرماید: «... انما علم الغیب علم الساعه و ما عدده الله سبحانه بقوله "ان الله عنده علم الساعه و ينزل الغیب و يعلم ما فی الارحام و ما تدری نفس ماذا تکسب غداً و لا تدری نفس بای ارض تموت" يعلم الله سبحانه ما فی الارحام من ذکره و اثنی و قبیح او جمیل و سخیّ او بخیل و شقی او سعید و من یکون فی النار حطباً او فی الجنان للنیین مراقفاً... علم غیب تنها علم قیامت است و آنچه خدای سبحان در گفتار خود برشمرده

است که همانا علم قیامت نزد خداست و باران را فرودمی آورد و آنچه را در رحم‌هاست می‌داند و هیچ‌کس نمی‌داند که فردا چه کسب می‌کند و هیچ‌کس نمی‌داند که در کدام سرزمین خواهد مرد، پس خدای سبحان می‌داند آنچه در رحم‌هاست از پسر یا دختر، زشت یا زیبا، سخاوتمند یا بخیل، سعادت‌مند یا تیره‌بخت، و آنکه در جهنم هیزم است و آنکه در بهشت همدم پیامبران است» (سید رضی، ۱۳۸۰: ۶۷). بر این اساس، از نگاه نهج‌البلاغه نیز علم به «ما فی الارحام» بسیار گسترده و وسیع است و به هیچ رو نمی‌توان آن را به شناخت جنسیت جنین محدود کرد. افزون بر این، حتی اگر بگوییم که امروزه دانش بشری به قلمرو دانش اختصاصی خداوند در زمینه «ما فی الارحام» دست‌اندازی کرده و روزبه‌روز هم دامنه این دست‌اندازی‌ها را توسعه می‌دهد، به گونه‌ای که اختصاص یادشده را کم‌رنگ یا بی‌معنا جلوه می‌دهد، در این فرض، باز مضمون آیه دفاع‌کردنی است، چون در زمان نزول قرآن این اختصاص به نحو شایسته‌ای برقرار بوده‌است و برای صدق دلالت آیه همین مقدار کفایت می‌کند.

می‌دانیم که در قرآن به جمع‌آوری اسب برای جهاد فرمان داده شده است (انفال: ۶۰) و یا بر انسان‌ها به دلیل آفرینش چهارپایان منت نهاده شده‌است و بیان شده که آدمی بدون این چهارپایان، قادر به حمل وسایل سنگین خود به شهرهای مختلف نیست مگر با مشقت فراوان (نحل: ۷). هویداست که امروزه جمع‌آوری اسب برای جهاد موضوعیت ندارد و آدمی بدون چهارپایان هم به سهولت می‌تواند وسایل سنگین خود را به هر جا که می‌خواهد حمل کند. از این رو، این گونه بیانات قرآن را باید در چارچوب فضای نزول فهمید و از تعمیم‌دادن لفظ به لفظ آن به همه ادوار پرهیز کرد. با همین استدلال و بر همین مبنا، بعید نیست اگر اختصاص داشتن علم الهی به «ما فی الارحام» مختص فضای نزول قرآن قلمداد گردد (نه بیانگر صفتی ازلی و ابدی برای خداوند). درباره تعبیر «ینزل الغیث» و دلالت آن بر اختصاص داشتن دانستن باران به خداوند هم باید توجه کرد که پاره‌ای از مفسران نظیر سید قطب (۱۳۹۱: ۶/ ۴۹۹) و صادقی تهرانی (۱۳۹۷: ۲۱/ ۲۵۵)، این تعبیر را جزو مختصات علم الهی قلمداد نکرده‌اند و آن را صرفاً بیانگر اختصاص داشتن قدرت این امر (نزول باران) به خداوند دانسته‌اند. البته، به نظر می‌رسد که به دلیل سیاق، این تعبیر هم در مقام مختص‌گرداندن دانستن زمان نزول باران به خداوند است. چنان‌که طبرسی (۱۳۸۸: ۴/ ۴۰۴) معنی صحیح آن را علم به نزول باران در مکان و زمان می‌داند. به هر تقدیر، می‌توان بر آن شد که علم همه‌جانبه و مطلق به نزول باران و یا قدرت همه‌جانبه و مطلق به نزول

باران، صرفاً به خداوند اختصاص دارد، اگرچه گاه و به نحو نسبی انسان‌ها بتوانند زمان نزول باران را پیش‌بینی کنند و یا با دخالت در طبیعت، امکان بارش باران را افزایش دهند. به علاوه، همانند تعبیر «و يعلم ما فی الارحام»، در اینجا نیز ناظر دانستن انحصار مزبور به فضای نزول قرآن، موجه و ممکن به نظر می‌رسد.

۵. نتیجه‌گیری

ادعای ناسازگاری قرآن و علم در سه نمونه بررسی شده در این تحقیق (ساکن‌انگاری زمین، ریزش تگرگ از کوه‌هایی در آسمان و اختصاص علم به جنین به خداوند) ادعایی نامقبول جلوه می‌کند؛ بدین شرح که وصف «ارض» به سکون و قرار در آیات ۶۴ غافر و ۶۱ نمل، وصف عرفی آن و بیان نسبتش با آدمی و زندگی اوست و سکون عرفی با حرکت فیزیکی تصادمی نمی‌یابد. همچنین، آیه ۴۱ فاطر، بیانگر حفظ‌شدن زمین از گونه‌ای حرکت و جابه‌جایی است که به دگرگونی و نابودی بینجامد (نه حفظ آن از مطلق حرکت و جابه‌جایی). ریزش تگرگ از کوه و تقابل مفروض آیه ۴۳ نور با داده‌های علمی نیز مبتنی بر آن است که در آن آیه از واژه «برد»، معنای «تگرگ» اراده شده باشد، در حالی که بر وفق گواهی *لسان‌العرب*، معنایش «برد» به «سحاب کالجمد» (برهای یخ‌گون) نیز جایز است. بدین‌سان، مراد از «جبال فیها من برد» کوه‌هایی از برهای یخ‌گون می‌گردد که در آسمان هستند و بر وفق علم تجربی نیز ابرهای بسیار سرد و یخ‌گون خاستگاه بارش‌های جوئی‌اند.

اختصاص داشتن علم به «ما فی الارحام» به خدا نیز بدان معناست که دانش همه‌جانبه و مطلق در این زمینه مخصوص خداست و این مطلب منافاتی با امکان شناخت جنسیت یا تعداد جنین از سوی بشر ندارد. به علاوه، حتی اگر بپذیریم که انسان‌ها در این زمینه به قلمرو علم اختصاصی خداوند دست‌اندازی کرده‌اند و از شکوه و عظمت آن کاسته‌اند، باز هم می‌توان با ناظر دانستن مضمون آیه به فضای نزول قرآن، دفاعی موجه و مقبول از آن ارائه داد.

پی‌نوشت

۱. از باب نمونه، بهاء‌الدین خرمشاهی (۱۳۷۴: ۹۵/۵) بر آن است که «خداوند صاحب قرآن به همان‌گونه که از قطعه یا قطعی از زبان مردم عربستان سده هفتم میلادی یعنی زبانی با زمان و مکان و تاریخ و جغرافیای معین و معلوم، برای بیان وحی خود استفاده برده است، به همان‌گونه

- قطعه یا قطاعی هم از کل فرهنگ آن عصر برگرفته است تا بر مبنای آن بتوان نامتناهی را در متناهی بازگفت و دریا را در برکه انعکاس داد. لذا اگر در قرآن هیئت بطلمیوسی یا طب جالینوسی منعکس باشد، نباید انکار کرد و اگر پیشرفت علم، هیئت بطلمیوسی و طب جالینوسی را ابطال کرد، نباید نتیجه گرفت که احکامی از قرآن را ابطال کرده است، زیرا قرآن فرهنگ زمانه را بازتافته است نه لزوماً و در همه موارد حقایق ازلی و ابدی را.»
۲. متن تعبیر چنین است: «قر فی مکانه یقر قراراً إذا ثبت ثبوتاً جامداً واصله من القر وهو البرد و هو یقتضی السکون والحر یقتضی الحركة».
۳. متن تعبیر چنین است: «القرار اصله مصدر قر إذا سکن».
۴. متن تعبیر چنین است: «الزوال الحركة یقال رأیتُ شبحاً ثم زال أی تحرک».
۵. متن تعبیر چنین است: «کذب کعب ان الله تعالی یقول «ان الله یمسک السموات والارض أن تزولا» و کفی به زوالاً أن تدور».
۶. متن تعبیر چنین است: «قال المفسرون وهی جبال فی السماء مخلوقه من البرد».
۷. متن تعبیر چنین است: «کونه جبلاً فیها کنایه عن کثرته و تراکمه». البته، قطعات تگرگ متراکم نیستند، بلکه از یکدیگر منفک و جدا هستند. بدین سان، مشخص نیست که مفسر ما از متراکم بودن قطعات تگرگ، دقیقاً چه امری را اراده کرده است.

منابع

- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۳۱ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالفکر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۳۶۶). *روض الجنان و روح الجنان*، مشهد بنیاد پژوهش های اسلامی.
- آلوسی، شهاب الدین محمود (۱۴۱۷ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالفکر.
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۴). *باد و باران در قرآن*، قم: مؤسسة مطبوعاتی دارالفکر.
- ترجمه تفسیر طبری (۱۳۴۳). *تصحیح حبیب یغمایی*، تهران: توس.
- خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۴). «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، *بینات*، ش ۵.
- الخطیب، عبداللطیف (۱۴۲۲ق). *معجم القراءات*، دمشق: دار سعدالدین.
- خلیل بن احمد فراهیدی (۱۴۱۴ق). [ترتیب] کتاب العین، ترتیب و تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم: اسوه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۶ق). *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- رودس، رادنی؛ و ریچارد فلانزر (۱۳۸۴). *فیزیولوژی بدن انسان*، ترجمه حمید علمی غروی و حسین دانش فر، تهران: مدرسه.

- سورآبادی، عتیق‌بن محمد (۱۳۸۱). تفسیر سورآبادی، تهران: فرهنگ نشر نو.
- سید رضی، محمدبن حسین (۱۳۸۰). نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: مشهور.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۲۵). تفسیر القرآن الکریم، قم: دارالهجره.
- شوکانی، محمدبن علی (بی تا). فتح‌القادر، بیروت: دارالمعرفه.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۹۷ق). الفرقان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الوفاء.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۲ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل‌بن حسن (۱۳۸۸). مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۱۵). جامع‌البیان عن تأویل آیات القرآن، بیروت: دارالفکر.
- فخر رازی، محمدبن عمر (بی تا). التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فشارکی، پریدخت (۱۳۵۶). جغرافیای اقلیمی، تهران: چاپخانه دانشگاه تربیت معلّم.
- فضایی، یوسف (۱۳۵۶). پیدایش انسان و آغاز شهرنشینی، تهران: امیرکبیر.
- قطب، سید (۱۳۹۱). فی ظلال القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مباشری، محمدرضا (۱۳۷۹). آشنایی با فیزیک هوا، مشهد: شرکت به‌نشر.
- مقاتل‌بن سلیمان (۱۴۲۴ق). تفسیر مقاتل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- نجار، کامل (۱۴۲۵). قرائه منهجیه للاسلام، طرابلس: تاله للطباعة و النشر.