

## نبايسته ها در تفاسير يكصد ساله اخير

محمد فرجاد

چنانکه در بخش نخست اين تحقيق يادآور شديم، دستاوردهای دانش بشری در زوایای گوناگون، برای رشد معارف انسانی و درک ژرف تر مفاهيم دينی و منابع معرفتی، مؤثر و مفيد بوده است، اما در کنار اين نوش و در گذرگاه دستیابی به عطر معرفت، نیشها و آفتهايی نیز رخ نموده است. مطلق پنداری دريافتهای تجربی و پايدار شمردن آنها و اعتماد بیش از حدّ به فرضیه ها و... از جمله اين آفات است. چنانکه دلبستگی و فریفتگی برخی مفسران نسبت به بخشی از دیدگاههای علوم تجربی و طبیعی، باعث یک سونگری و توجیه گری آنان در تفسير و تبیین آیاتی از قرآن شده است. ما در اين نوشته برآنيم تا گوشه های دیگری از اين لغزشهای نبايسته را در نظر درنگ و تدبّر قرآن پژوهان و رهپويان شناخت وحی قرار دهيم.

نقد آرای مفسران سده اخير، در مباحث اقتصادی

اقتصاد به معنای آنچه به تأمين معاش و مواد، منابع، ابزار و شیوه های تولید، توزيع و مصرف باز می گردد، هرچند در قرون اخير به شکل دانشی درازدامن و پرمسأله و پرمشغله درآمده است، اما به لحاظ اين که اصولاً معاش، ضرورت زندگی فردی و اجتماعی انسان است و ناگزير تأمين آن هرگز از فکر و ياد آدمی بيرون نبوده است، می توان اظهار داشت که موضوع اقتصاد، منابع، ابزار، تولید و مصرف از دیرزمان برای انسانها مطرح بوده و بخشی از زندگی جدی آنان را به خود اختصاص داده و به تبع، دين نمی توانسته است هيچ نگاهی بدان نداشته باشد.

موضوعات و مسائل زندگی انسان هرچه گسترده تر و وجدتی تر و ضروری تر باشد، نظر و نگاه دين به آن نیز حساس تر و شديدتر خواهد بود و بی گمان مباحث مربوط به اقتصاد و تأمين معاش و تدارک امکانات بنيادین تولید، توزيع و مصرف، از آن جمله است. با اين ویژگی انسان به دليل محدوديتهای علمی خود، در گذشته تاريخ کم تر به اهميت آن توجه کرده و در قرون اخير به دليل کند و کاوهای علمی و تجربی فراوان، کاوشها و دريافتهای و آرای خود را در قالب دانشی وسيع تدوين کرده و به مرحله اجرا درآورده است.

صاحب نظران مباحث اقتصادی و اجتماعی براین باورند که آنچه در جهان غرب، تحوّل دیدگاهها را درباره سرمایه، مواد، ابزار و... پديد آورد نظریات (آدام اسمیت) بود. نظریاتی که سیستم سرمایه داری را پی ریخت و آن را بر شبکه عظیمی از بانکهای دولتی و خصوصی و کارتلهای مالی بنا نهاد. گسترش سیستم سرمایه داری، همزمان با سياستهای توسعه طلبانه و استعماری کشورهای غربی در چنگ اندازی به منابع اقتصادی کشورهای توسعه نیافته، اقتدار اقتصادی عظیمی را برای آنان پديد آورد که فرهنگ و باور و منش آنان را در زمینه های مختلف علمی و اخلاقی و اجتماعی و نیز اقتصادی به سایر ملّتها رسوخ داد و از آن جمله، کشورهای اسلامی را می توان نام برد.

از آن جا که بنیان اقتصاد سرمایه داری بر بهره های کلان بانکی تکیه دارد، موضوع بهره بانکی به سیستم بانکداری غربی، به کشورهای اسلامی راه یافت و بر خلاف اعتقاد آنان به حرام بودن ربا، در عمل آن را پذیرفتند.

کسانی که سیستم سرمایه داری و بانکداری ربوی را، لازمه انکار ناپذیر رشد اقتصادی و صنعتی می شمردند واز سوی دیگر دلبستگی و تعلق عقیدتی به مبانی دینی نداشتند، بی اعتنا به آرای دین، بانکداری ربوی را پذیرفتند، ولی گروه دیگری که پایبند شریعت و معتقد به مبانی دین ی بودند، دو راه مختلف را اتخاذ کردند، برخی به تجدید نظر در فهم آرای دین و ارائه تعریف جدید از عناوین دینی مانند (ربا) روی آورده و با این کار سعی کردند تا بهره بانکی را، از قلمرو (ربای حرام) بیرون شمارند و گروهی هم با اعتراف به ضرورت اصل بانکداری و ممکن نب ودن حذف آن از سیستم اقتصادی کشورها، در تلاش برآمدند تا به جای بهره ربوی، نوع دیگری از سود را (که محکوم به حرمت نباشد) جایگزین آن کنند.

پژوهشی در سیر رویارویی مسلمانان با بانکداری غربی نشان می دهد که، نخست عالمان و مصلحان اجتماعی به تجدید نظر در فهم و تعریف عناوین قرآنی در زمینه (ربا) پرداختند و در مرحله بعد نظریه هایی در زمینه جایگزینی بهره مجاز به جای ربا، ارائه داشتند.

برخی حرام بودن ربا را از جهت مقدار تخصیص زدند و بعضی قرض تولیدی را از محدوده ربا بیرون شمردند و اظهار داشتند که هرگاه برای تولید، وام دریافت شود، سودی که بر آن وام تعلق گیرد، ربا به شمار نمی آید.

به سیدجمال الدین اسدآبادی، نسبت داده اند که وی گفته است:

(بهره پول، آن گاه که از اصل پول و قرض بیش تر نباشد، جایز است و محکوم به حرمت نیست.) ۱  
سنهوری، زکی الدین بدوی و نیز رشیدرضا، نویسنده تفسیرالمنار اظهار داشته اند که ربای تحریم شده درقرآن، ربای عصر جاهلی است و نه هرگونه سودی که به پول تعلق گیرد.  
ربای جاهلی عبارت بود از این که وام گیرنده متعهد می شد تا زمان معینی وام را برگرداند و بهره هم بدهد و وقتی درآن زمان نمی توانست پرداخت کند، وام دهنده کل مبلغ را (اصل وام و بهره آن را) ملاک قرار می داد و بر همه آنها بهره جدیدی قرار می داد.

رشیدرضا، ذیل آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱ سوره بقره می نویسد:

(این آیات درباره تحریم ربایی است که در جاهلیت معروف و مرسوم بوده است و یهود و مشرکان براساس آن قرض می داده اند.) ۲

ذیل آیه (احلّ الله البیع و حرّم الربا) می نویسد:

(الف و لام (الربا) عهد است و مراد از آن ربای جاهلی است و در حقیقت این آیه شریفه نیز مانند آیه (لاتأكلوا الربا اضعافاً مضاعفة) دلالت بر حرمت ربای جاهلی دارد.) ۳

او در ادامه بحث، آن جا که دیدگاه خود را درباره ربا مطرح می کند، می نویسد:

(آیات قرآن دلالت بر حرام بودن ربای جاهلی دارد و از اقسام دیگر ربا ساکت اند، چنانکه آیه ۱۳۰ آل عمران که می فرماید: ( ای کسانی که ایمان آورده اید ربا (و سود پول) را چند برابر نخورید.) به

عنوان نخستین آیه ای که در تحریم ربا نازل شده است، دلالت بر حرام بودن ربا با جاهلی دارد و (اضعافاً مضاعفه) قید ربا است و غیر آن را شامل نمی شود.

بنابراین ربای در آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱ سوره بقره هم حمل بر ربای جاهلی می شود؛ زیرا الف و لام در (الربا) عهد است و نظر به ربای معهود دارد و مؤید آن، این است که در آیه ۱۳۰ آل عمران، قطعاً موضوع ربا، ربای جاهلی است و از نظر نزول، آیه ۱۳۰ آل عمران مقدم بر آیات ۲۷۵ تا ۲۸۱ بقره است.

و افزون بر این، ربا در آیه ۱۳۰ آل عمران مقید است و ربا در آیه (حرم الربا) مطلق و قاعده اقتضاء دارد که مطلق را بر مقید حمل کنیم و بگوییم مراد از (الربا) در (حرم الربا) نیز همان ربای جاهلی است یعنی همان (اضعافاً مضاعفه). ۴

بر این اساس از نظر رشیدرضا و برخی نویسندگان مصری، تا وقتی ربا (اضعافاً مضاعفه) نباشد و میزان بهره به اندازه اصل وام نرسد، دادن و گرفتن ربا اشکالی ندارد! اما این دیدگاه نقد پذیر است.

۱. اضعافاً جمع (ضعف) است و ضعف در لغت به معنای برابر با شیء یا مثل شیء است. ۵ و از نگاه زهری (ضعف) حداقلی دارد که عبارت است از (برابر با شیء) و حداکثر آن محدود نیست. ۶ فقها نیز معتقدند که ضعف شیء یعنی دوبرابر شیء. ۷ بنابراین (اضعاف) یعنی چندین برابر شیء و چون اقل جمع سه است، اگر بخواهیم کم ترین احتمال را بپذیریم باید بگوییم که خداوند از ربایی نهی کرده است که سه برابر اصل وام باشد و اما اگر کم تر باشد محکوم به حرمت نیست!

آیا رشیدرضا و زکی الدین بدوی، می توانند این نظر را بپذیرند! یا بطلان آن روشن است و آنان ناگزیرند از واژه (اضعاف) صرف نظر کنند و آن را ملاک توجیه نظر خود قرار ندهند!

۲. استدلال رشیدرضا در آیه، مبتنی بر آن است که وصف (اضعافاً) دارای مفهوم باشد. در حالی که عالمان اصولی تبیین کرده اند که هرگاه وصف ناظر به موارد اکثری باشد، نمی توان از آن مفهوم گرفت. ۸ مانند وصف (اللائئ فی حجورکم) در آیه ۲۳ نساء که قطعاً نظر به اکثر موارد دارد و نمی توان از آن نتیجه گرفت که اگر دختر همسر یک مرد در خانه دیگری بزرگ شده یا سکونت گزیده باشد می تواند به ازدواج آن مرد درآید.

از این آیه نیز نمی توان نتیجه گرفت که اگر ربا کم تر از (اضعاف) و کم تر از اصل مال باشد حرمت ندارد. ۹

۳. عالمان اصولی به طور کلی، مفهوم وصف را مورد انکار قرار داده اند. ۱۰ که بررسی تفصیلی آن باید در خود علم اصول جست و جو شود.

#### ربا در قرض مصرفی و قرض تولیدی

گروه دیگری از محققان اهل سنت، حرام بودن ربا را منحصر در قرض مصرفی دانسته اند و اظهار داشته اند که هرگاه قرضی برای تولید باشد، ربا در آن حرام نیست و آیه بدان نظر ندارد.

از نظر این گروه هرگاه قرضی به منظور مصرف در ضرورت‌های زندگی باشد و از روی اضطرار و ناگزیری صورت گیرد، قرضی مصرفی است و رباگرفتن و ربا دادن در چنین موردی به حکم آیه حرام است،

ولی چنانچه فرد قرض گیرنده، برای گسترش دادن به کار و تجارت و فعالیت اقتصادی خود، وامی را دریافت کند، این گونه موارد، قرضی تولیدی نامیده می شود و ربای آن بی اشکال است. رفیق یونس المصری می نویسد:

(حکمت تحریم ربا، این است که مردم به نیازمندان قرض دهند و گشایش در کار محتاجان پدید آید، بنابراین اگر ثروتمندی برای مصارف غیرضروری و یا توسعه در تجارت و تولید، پولی را وام گیرد، وام دادن به چنین شخصی، بدون دریافت سود از وی، ناسازگار با عقل است.) ۱۱

این گونه تفسیر و تجزیه و تحلیل، از جهات مختلف نقد پذیر است.

۱. تنها حکمت و فلسفه حرام بودن ربا، آن نیست که نیازمندان از وام بدون بهره، برخوردار شوند و از روی اضطرار به ربا تن ندهند، بلکه افزون بر این ممکن است حکمتهای دیگری مانند جلوگیری از رکود اقتصادی، قطع رابطه بین ثروت و کار، فاصله طبقاتی و... در کار باشد و اینها اخ تصاص به قرض مصرفی ندارد، بلکه در قرض تولیدی هم مطرح است و چه بسا حکمتهای دیگری نیز در کار باشد که اکنون بشر به دریافت آنها نائل نیامده و در آینده بدانها پی برد.

۲. چنانکه استاد شهید مطهری یاد آور شده است:

(حق این است که ربا شامل هر دو قسم می شود، زیرا در آیه شریفه (احلّ الله البیع و حرّم الربّاء) بیع و ربا در برابر یکدیگر آمده اند. و اگر حرمت ربا اختصاص به قرض مصرفی داشته باشد و بر پایه اخلاقی اصطناع بنا شده باشد. نقض مشرکان (انّما البیع مثل الربّاء) و جواب (ا حلّ الله البیع و حرّم الربّاء) درست نبود؛ زیرا حرمت ربا در قرض مصرفی که به منظور ترحم بر ضعفا است مناسبتی با حلیّت بیع ندارد به خلاف حرمت ربا در قرض تولیدی که شبیه تجارت است از لحاظ به کار انداختن سرمایه) ۱۲

۳. هنگام تحریم ربا و نهی خداوند از آن، قرض تولیدی میان عرب رایج بوده و خداوند از آن نیز نهی کرده است. در برخی روایات برای حرام بودن ربا سخنانی می یابیم که مربوط به قرض تولیدی است مانند روایت امام رضا(ع) (ولما فیه من ترک التّجارات) یعنی؛ به کارگیری پول در مسیر ربا، باعث ترک تجارت و رکود اقتصادی می شود. ۱۳

لغزشها در تحلیل حقوق زن (تعدد زوجات)

تعدد زوجات از جمله مسائل اجتماعی و حقوقی است که همیشه از سوی مخالفان اسلام مغایر با حقوق زن معرفی شده است.

برخی محققان و مفسران مسلمان، به منظور مقابله با سمپاشیهای مخالفان، اظهار داشته اند:

(آیه شریفه ای که به ظاهر دلالت بر اباحه تعدد زوجات دارد، در واقع حرام بودن تعدد زوجات را اثبات می کند، زیرا در یک آیه (عدالت) شرط تعدد زوجات بیان شده، در آیه ای دیگر رعایت عدالت میان همسران ناممکن شمرده شده است:

(فانکحوا ما طاب لکم من النّساء مثنی و ثلاث و رباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة... ) نساء / ۳

وبا زنان پاک ازدواج کنید دو یا سه یا چهار همسر واگر می ترسید عدالت را رعایت نکنید، تنها یک همسر بگیرید.

(ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة... ) نساء  
۱۲۹/

شما هرگز نمی توانید میان زنان، به عدالت رفتار کنید هرچند کوشش کنید، ولی تمایل خود را به کلی متوجه یک طرف نسازید که دیگری را به صورت زنی که شوهرش را از دست داده درآورید. بنابراین درمی یابیم که خداوند به وسیله آیه سوم سوره نساء حلال بودن تعدد زوجات را از بین برده است و با دست کم تعدد زوجات را کاری مخدوش معرفی کرده است؛ زیرا در آن شرطی ذکر شده که هیچ گاه تأمین نخواهد شد.) ۱۴

آن چه این نویسندگان را به این گونه اظهار نظرها و تفسیرها کشانده، بی توجهی به مفهوم و مصداق عدالت در دو آیه است؛ زیرا در آیه سوم از سوره نساء مراد از عدالت میان همسران عدالت مربوط به امور زندگی و به اصطلاح عدالت در جنبه های عملی و مادی مانند پرداخت نیازهای مادی و برآوردن نیازهای جنسی است که امکان پذیر است.

ولی در آیه ۱۲۹ سوره نساء مراد از عدالت، علاقه درونی است؛ زیرا چنان که قرآن می فرماید: عدالت در محبت های قلبی خارج از قدرت انسان است و تا وقتی این محبت ها موجب برتری بعضی از همسران بر بعض دیگر از جنبه های عملی نشود اشکالی ندارد.

چنانکه امام صادق(ع) در پاسخ هشام بن حکم فرمود:

(مراد از عدالت در آیه سوم نساء عدالت در نفقه است و مراد از عدالت در آیه ۱۲۹ نساء که امری ناممکن خوانده شده، عدالت در تمایلات قلبی است.) ۱۵

امام(ع) این پاسخ را برای رفع ایراد ابن ابی العوجاء فرمودند؛ زیرا او نیز مانند برخی از نویسندگان امروزی معتقد بود تعدد زوجات مشروط به عدالت است و عدالت نیز ناممکن است، پس تعدد زوجات ممنوع است.

عجیب است که فردی چون رشیدرضا نوشته است:

(اگر کسی در این زمان درباره تعدد زوجات درنگ کند درمی یابد که مفساد بسیاری بر آن مترتب است. وقتی در خانه ای دو زن با یکدیگر زندگی کنند نه در آن خانه روحیه ای است و نه نظامی، بلکه مردخانه هم با کمک همسران خود در خرابی محیط خانواده می کوشد و مفسده تعدد زوجات به خانواده سرایت می کند و از خانواده به محیط مدرسه و کار سرایت می کند و تنشها در جامعه رو به فزونی می نهد.) ۱۶

استاد شهید در پاسخ این گونه داوریه ها می نویسد:

(به عقیده ما همه این ناراحتیه ها معلول طبیعت تعدد زوجات نیست، بلکه بیش تر معلول طرز اجرای آن است.) ۱۷

در فلسفه سیاسی و تحلیل دموکراسی

یکی دیگر از ره آوردهای تمدن غرب برای قرن چهارده، دموکراسی یا حکومت مردم بر مردم بود. این ره آورد غرب همانند بسیاری از دستاوردهای آن ظاهری بس فریبنده و دلنواز و باطنی ناهنجار و دگرگونه داشت.

در تعریف دموکراسی، معمولاً حکومت مردم بر مردم و یا حکومت اکثریت آورده می شود، درحالی که این عنوان در بسیاری از موارد تحقق واقعی نیافته و سرانجام به حکومت عواملی سیاسی و اقتصادی و نظامی (البته به صورت پنهان و غیرمستقیم) منتهی شده است. به هر حال این شعار سیاسی، همراه با برتری صنعتی و رفاه اقتصادی غرب، خواه ناخواه تأثیر خود را بر اندیشه ملل جهان برجا نهاد.

عالمان و متفکران مسلمان دو رویکرد ناهمگن در برابر این شعار و باور سیاسی از خود نشان دادند، برخی درصدد تحمیل پندارهای دموکراسی غربی بر باورهای سیاسی - اجتماعی دین برآمدند و گروهی از بیم حرکت نخست و از ترس درغلتیدن در دامان بی بند و باری و انکار حاکمیت الهی، برای باطل کردن پندار دموکراسی، به ردّ آرای مردم و بی اعتباری رأی اکثریت و بی اساس بودن شورا در همه زمینه ها پرداختند! ۱۸

اینان برای بی اساس نمودن رأی اکثریت به آیاتی از قرآن تمسک کردند که در آن آیات، تعبیری این چنین وجود دارد: (اکثر الناس لایشکرون) (بقره/ ۲۴۳) (اکثرهم الفاسقون) (آل عمران/ ۱۱۰)، (اکثرهم لایعقلون) (مائده/ ۱۰۳)، (وان تطع أكثر من فی الأرض یضلّوک عن سبیل اللّٰه) (انعام/ ۱۱۶) و ...

در این آیات، اکثر مردم ناسپاس، فاسق، بی اندیشه و گمراه کننده معرفی شده اند. اشتباه و لغزش این نویسندگان در تمسک به این آیات، برای باطل کردن رأی اکثریت در همه زمینه ها، معلول بی توجهی آنان به مورد آیات است!

چه این که در بسیاری از این آیات، مرجع ضمیر (هم) به قرینه سیاق آیات و گاه صریح آیات، مربوط به کافران و اهل کتاب است و در مواردی هم که آیه شمول دارد و همه انسانها یا مسلمانان را در برمی گیرد، مراد نفی رأی اکثر در همه زمینه ها نیست، بلکه نظر به ناآگاهی مردمان به جهان غیب و صفات و افعال الهی دارد. ۱۹

در قوانین جزائی و کیفری

مشکل انسان علم گرا و تجربه گرا این است که با ابزار ناپایدار و تجربیات لرزان خود در صدد ارائه بینش نهایی درباره هستی و روابط و بایسته های آن است، روزی دین را یکسره نفی می کند و زمانی آن را در زندگی فردی انسانها می پذیرد و گاه بی ایمانی را بزرگ ترین خلأ زندگی انسان در عصر تکنیک می داند!

مانند این داوریهای زودهنگام و نسنجیده، درباره احکام جزایی و کیفری اسلامی نیز صورت گرفته است و نا آشنایان با اسلام، از سرناسازگاری برخی احکام را زیر سؤال برده اند و به تبع آنان برخی مدعیان مسلمان نیز، سخنان ایشان را تکرار کرده اند!

برای نمونه احمد خان هندی ذیل آیه حدّ سرقت می نویسد:

(حدّ دزدی و قطع کردن دست دزدان در اسلام با توجه به زمان وامکانات جامعه بوده است و درجایی درخور اجراست که وضع کشور طوری نباشد که بتوان مجرم را در زندان نگه داشت یا او را به جزیره ای تبعید کرد.) ۲۰

وی در بخشی دیگر می نویسد:

(درقرآن نیامده است که اگر فردی برای بار دوم دزدی کرد، اعضای دیگر او را ببریم چه این که اگر بنا باشد با هر دزدی عضوی بریده شود، پس از چند بار دزدی، موجودی بی دست و پا خواهیم داشت و این مخالف حکمت خداست که انسان را به صورت مضغه درآوریم. بنابراین کسانی که ح کم به قطع دست دزد می کنند در اجتهاد خود خطا کرده اند.) ۲۱

درجای دیگر می نویسد:

(این کیفر، کیفری است وحشیانه.) ۲۲

نویسنده دیگری درآیات مربوط به حدّ دزد و حدّ زانی تلاش کرده است تامله قطع دست دزد یا شلاق زدن فرد زناکار را حمل بر اباحه کند و نه وجوب. این درحالی است که هیچ کدام ازاین توجیه ها مبنای علمی و مستند معتبر شرعی ندارند، زیرا آیه درمورد حدّ دزد مطلق است و نسبت ب ه امکان زندانی کردن، یا تبعید کردن دزد اطلاق دارد و از خود آیات و روایات دلیل بروجوب اجرای این حدود، وجود دارد و نمی توان آنها را حمل بر اباحه کرد.

بلی این گونه نویسندگان گاه تحت تأثیر اندیشه های غربی گاه برای نشان دادن عکس العمل در برابر اشکالهای مستشرقان و منتقدان از موضع دفاع و توجیه و هماهنگ ساختن دین با دریافتهای و پندارهای بشری، گام دراین وادی نهاده اند. درحالی که دقت در واقعیت زندگی بشر و تجزیه و تحلیل افکار کسانی که قطع دست و یا اجرای حدّ بر زناکار را کاری خشن جلوه می دهند، خود نشان می دهد که این سخنان، تنها ظاهر کاری است که همانان برای حفظ منافع سلطه گرانه خود در دنیا از هیچ قتل عامی دریغ نکرده اند و چه بسا با انفجار یک بمب هزاران انسان رامع لول و ناتوان کرده اند و از سوی دیگر با زندانی کردن جنایتکاران و متهمان به قتل امروز با مشکل جدیدی روبه رو شده اند و چه بسا درآینده ای نه چندان دور، براساس ضرورتها، خود همان راهی را تجویز کنند که اسلام در گذشته تجویز کرده است. چنانکه گه گاه، شاهد چنین بازگشت هایی از سوی آنان هستیم.

جا داشت که مدافعان اندیشه اسلامی، به جای تحمیل پندارهای خود بر قرآن به فهم صحیح آن همت می گماشتند و توجه می کردند که در اسلام، دست هر دزدی قطع نمی شود، بلکه با شرایط بسیاری این کار صورت می گیرد که توجه به آن شرایط، در توجیه علمی و عقلی اجرای این حدّ تأث یر فراوان دارد و همچنین در سایر مسایل مورد انتقاد.

لغزشهای تفسیری در فلسفه تاریخ

در فلسفه علم تاریخ سخن از علم شناسی علم است و در آن از مقولاتی چون روش شناسی پژوهش تاریخی، تفسیر تاریخی، تجربه در تاریخ، تفاوت علم تاریخ با دیگر علوم و... بحث می شود. در نیمه اول قرن نوزدهم بود که فلسفه تاریخ از طریق نوشته های هگل و سن سیمون به صورت عامل فکری مؤثر و مهمی درآمد. ۲۳

در اصل وجود علمی به نام فلسفه تاریخ دیدگاه های گوناگون وجود دارد. بعضی معتقدند فلسفه تاریخ جدا از فلسفه جامعه شناسی و مسائل مربوط به آن نیست و نمی توان آن را یک دانش مستقل دانست. ۲۴

از سوی دیگر، اگر کسی در بحث اصالت فرد و جامعه معتقد به اصالت فرد باشد، در این صورت تاریخ جوامع نمی تواند فلسفه داشته باشد چون در این صورت زندگی فقط از آن افراد است، نه از آن جامعه و اگر چنین فردی با استفاده از آیات قرآن اصالت فرد را اثبات کند، در این صورت، بین برداشتهای فلسفه تاریخ از قرآن با آیاتی که اصالت فرد را ثابت می کنند ناسازگاری پیش خواهد آمد!

گروهی به تکامل تاریخ می اندیشند و آن را باور دارند و در برابر آنان عده ای معتقدند: تاریخ رو به انحطاط و نابودی است و نویسنده کتاب (برداشتهایی درباره فلسفه تاریخ) و (حیات و مرگ تمدنها) معتقد به ادواری بودن فلسفه تاریخ است؛ یعنی ترقیها و انحطاطها همیشه یک حرکت چرخشی را می پیماید، از یک نقطه شروع می شوند، اوج می گیرند و سپس به افول می گرایند.

این نویسنده در بحث (ستمگری عامل اول نابودی تمدنها و نظامهای اجتماعی) تحت عنوان (تجاوز به حق مالکیت الهی یا بعد اقتصادی ظلم) انحراف از اصل مالکیت الهی بر نعمتها و ثروتهای زمینی را به نظر قرآن، ظلم می خواند و گویا با استدلال به آیه شریفه (الا ان لله ما فی السموات والأرض) (یونس / ۵۵) در صدد است تا با اصل مالکیت الهی، مالکیت خصوصی را نفی کند. ۲۵

همچنین در کتاب (فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن) با عنوان (پیدایش مالکیت خصوصی و آغاز استثمار) استثمار را نتیجه پذیرش مالکیت خصوصی می داند، غافل از این که مالکیت الهی با مالکیت دیگران مقایسه نمی شود، زیرا مالکیت در مباحث اقتصادی امری قراردادی و اعتباری است، ولی مالکیت خدا حقیقی و تکوینی است. و اثبات مالکیت مطلقه خداوند، به معنای نفی دیگر مالکیتها نیست. چنان که در قرآن هم آیاتی وجود دارد که بر مالکیت خداوند دلالت دارد. وهم آیاتی مانند، آیات زکات و انفاق که نشانگر مالکیت انسان است.

(کلوا من ثمره اذا اثمر و اتوا حقه يوم حصاده) انعام / ۱۴۱

از میوه آن باغها به هنگامی که به ثمر می نشیند بخورید و حق آن را به هنگام درو بپردازید. چگونگی دلالت آیه این گونه است که غیر از حق زکات بقیه از آن مالک باغ شمرده شده است. آیه های توبه / ۴۱، سبأ / ۳۷، حشر / ۸، بقره / ۱۸۸ و... نیز بر همین نکته دلالت دارند، چنانکه مالکیت خصوصی را بپذیریم و تفاوت استعدادها را در زمینه های اقتصادی پذیرا شویم در این صورت ممکن است افرادی با استعدادها و نبوغ اقتصادی که خداوند به آنان اعطا کرده است به ثروت هنگفتی دست یابند.



به هر حال، تب داغ شعارهای مارکسیستی در مقطعی از قرن چهاردهم، سبب شد که کسانی چون نویسنده (فلسفه تاریخ از دیدگاه قرآن) و (حیات و مرگ تمدن‌ها) بینش مکتب‌های اصالت اقتصاد را پذیرفته و به همین جهت دسراسر هر دو کتاب خویش زیربنای فعالیت‌های اجتماعی و حرکت تاریخ را اصالت اقتصاد معرفی کند!

استفاده‌های نادرست از روش‌های علمی در کار تفسیر رشد روز افزون و سریع علم در قرن هفدهم و هیجدهم و پیدایش فاصله علمی میان مسلمانان و دنیای غرب مصلحان و متفکران مسلمان را به ریشه‌یابی و شناخت علّت‌ها واداشت. تا آن جا که برخی اظهار داشتند که یکی از عوامل عمده این رکود فقدان روش مناسبی برای استفاده مؤثر و بهینه از قرآن است. اینان روش پیشینیان در تفسیر قرآن را اشتباه شمرده و در مواردی موجب بروز تناقض و ناسازگاری بین آیات دانستند. برخی بهترین روش را اصالت عقل و گروهی اصالت عمل و شماری پوزیتویسم و بعضی روش تحلیلی را بهترین راه تفسیر بایسته از قرآن معرفی کردند و نویسنده ای نیز با ردّ روش تحلیلی بهترین روش علمی در تفسیر قرآن را روش سیستم‌ها معرفی می کند و روش تحلیلی را به علّت پیچیدگی آن نمی پذیرد و سایر روشها را نیز باطل می خواند. طرفداران مکتب پوزیتویسم و اصالت تجربه، تحت عنوان (بازنگرشی اساسی به اسلام) یادآور شده اند:

(ما در این شرایط مصمم تر از همیشه به انتشار این چنین دستاوردهای اسلام پرداختیم تا بار دیگر ثابت کنیم آیات قرآن درباره طبیعت، علمی و دقیقاً ناظر به حقایق تجربی است و دیدگاه تحقیقی (پوزیتویستی) تنها دیدگاه مورد قبول قرآن است آری ما عمیقاً اعتقاد داریم که تمامی نظریات قرآن در زمینه شناخت طبیعت، انسان شناسی، جامعه شناسی و تاریخ بر پایه این دیدگاه (یعنی پوزیتویستی) قابل بررسی است و از بوته آزمایش سخت آن سربلند و پیروز بیرون خواهد آمد.) ۲۶ و سپس در ردّ روش تفسیری پیشینیان می نویسند:

(می خواهیم نشان دهیم که سخن پردازی و کلی گویی و حرف‌های دور از تجربه و نامربوط به قرآن زدن گرچه برای بازار گرمی چند روزه مفید می افتد، اما در فهم آیات عین گرای قرآن پیشیزی ارزش نخواهد داشت و این گونه برخورد تنها گواه جهل کامل نسبت به قرآن است.) ۲۷ و در پایان پس از تفسیر آیاتی از قرآن بر اساس روش پوزیتویستی می نویسند:

(در تمامی طول کتاب، خود شاهد بودید که از توجیه فلسفی یک کلمه و لفظ بازی با آن در تفسیر قرآن استفاده نشد و جز بر موارد صد درصد تجربی تکیه نداشتیم. به عبارت دیگر در بررسی مسأله مورد نظر قرآن کاملاً پای بند دیدگاه تحقیقی بودیم و قدمی از این دیدگاه که مورد وثوق تمامی دانشمندان علوم دقیقه است پافراتر ننهاده‌یم.) ۲۸

صاحبان این بینش تنها راه دستیابی به خزائن علمی قرآن را استفاده از روش پوزیتویستی و تجربی و تحقیقی و تحصّلی می دانند در حالی که ناپایداری دریافت‌های تجربی، بارها و بارها تجربه شده است،

چنانکه اصل قطعی نبودن هایزنبرگ در فیزیک مدرن، پایه های بسیاری از فرضیه های پیشین را سست کرد و عدم امکان تعیین همزمان مکان و سرعت جسم تأییدی بود بر توانا نبودن دانش بشری برای رسیدن به دانش مطلق عینی که مورد نظر طرفداران پوزیتویسم بود.

افزون بر این بسیاری از فیزیکدانان در ردّ مکتب پوزیتویستها سخن گفتند و مقاله و کتاب نوشتند. ماکس پلانک در کتاب (علم به کجا می رود) و تحت عنوان (آیا جهان خارجی واقعیت دارد) به مکتب پوزیتویسم اشاره می کند و ایرادهایی بر آن وارد می کند و در کتاب دیگری به نام (تصویر جهان در فیزیک جدید) با عنوان (فلسفه تحصلی (پوزیتویسم) و جهان حقیقی خارجی) به بحث درباره مکتب تحصلی می نشیند و آن را با دلایلی چند باطل می خواند.

اینک برای نمونه به برخی لغزشگاههایی که مفسران پوزیتویسم دچار شده اند، اشاره خواهیم داشت: تفسیر شیطان به خطرات جو زمین

نویسندگان بازنگرشی اساسی به اسلام که نگرشی پوزیتویستی به قرآن دارند و هر آن چه را درخور دیدن و تجربه نباشد غیرعلمی و کاذب می خوانند.

شیطان را به خطراتی که جو زمین را تهدید می کنند تفسیر کرده اند و می نویسند:

(خطرات جوی زمین عبارتند از: اشعه الکترومغناطیسی، اشعه کیهانی (کهکشانی و خورشیدی) ذرات غبار و سنگهای آسمانی و اطلاق نام شیطان بر این خطرات سه گانه ای که جو زمین را تهدید می کند کاملاً بجاست). ۲۹

در تفسیر آیه شریفه (وزینا السماء الدتیا بمصابیح وحفظا) (فصلت / ۱۲) می نویسند:

(پس کار چراغها در طی روز جلوگیری از نفوذ شیاطین یعنی اشعه های مخرب ماوراء بنفش و راندن آنهاست). و مراد از چراغها را اکسیژن و ازت در اتمسفر می دانند که با جذب مقدار زیادی از اشعه ماوراء بنفش از درون آن به سطح زمین و نابودی موجودات زنده جلوگیری می کند و شیطان مارد در آیه (وحفظاً من کلّ شیطان مارد) (صافات / ۷) را به خطرات جوی تفسیر کرده اند که در برخورد با صفوف اولیه میدان مغناطیسی زمین رانده نمی شوند و از صفوف می گریزند، ولی با وجود این نمی توانند به آسمان پایین یا به طور کلی حیات بر روی کره خاک دست یابند.

در تفسیر این آیات برخی ابراز داشته اند که انسان قادر بر فهم و درک این آیات نیست و وظیفه دارد به ظواهر آن متعبد باشد و گروهی دیگر اظهار کرده اند که این آیات از قبیل تمثیل و کنایه است و مراد از آسمانهایی که فرشتگان ساکن آن هستند عالم ملکوت است و منظور از است راق سمع شیاطین و شهاب این است که هرگاه شیاطین بخواهند به عالم ملکوت نزدیک شوند و از اسرار

آفرینش و حوادث با خبر شوند نور ملکوت آنها را می راند). ۳۰

آنچه می توان گفت این است که به هر حال تفسیر پوزیتویستی و تجربی که برای این آیات شده است، به دلایل مختلف درخور پذیرش نیست، زیرا:

اولاً: (والسّماء) در آیه ششم الصّافات به جو زمین تفسیر شده است، در صورتی که (والسّماء) در آیه شریفه به قرینه (ما آسمان نزدیک را با ستارگان آراستیم) فضا به طور مطلق است چه این که ستارگان در جو زمین قرار ندارند.

ثانیاً: آنچه از ظاهر آیات فهمیده می شود این است که شیاطین از پایین برای پی بردن حقایق آفرینش و خبرها و رخداد‌های آینده به سمت آسمان می روند، ولی برابر با دیدگاه نویسندگان یادشده، شیاطین از بالا به پایین برای دست یابی به کره خاکی فرود می آیند.

بنابراین هرچند دیدگاه نویسندگان محترم را درباره (سماء) بپذیریم و آن را به جو زمین معنی کنیم باز مشکل حل نخواهد شد؛ زیرا براساس دیدگاه آنان شیاطین به جو زمین (سماء) وارد می شوند و در آن جا از بین می روند یا وادار به عقب نشینی می گردند در صورتی که ظاهر آیات شریفه این است که شیاطین نمی توانند به آسمان نزدیک شوند و آن گروه هم که نزدیک می شوند نابود می گردند.

ثالثاً: آیاتی وجود دارد که صفات و حالاتی را برای شیاطین اثبات می کند که با وجود و شعور و ادراک و اراده استقلالی ملازمند و روشن است که خطرات جوی از پدیده های طبیعی به شمار می آیند و شعور و ادراک ندارند.

نمونه ای دیگر

برخی مفسران در تفسیر آیه (کَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ) (بقره/۲۷۵) به پیروی از بیضاوی نوشته اند:

(در زمان نزول قرآن، اعراب گمان داشتند که شیطان انسان را دیوانه می کند و به اصطلاح فرد جن زده می شود و قرآن تنها این باور عرب را یاد کرده است، نه این که واقعاً شیطان در دیوانگی افراد نقش داشته باشد.) ۳۱

برخی دیگر از مفسران مانند رشیدرضا در واکنش نسبت به این دیدگاه، در واژه شیطان تصرف کرده، می نویسد:

(ما بارها درالمنار گفته ایم که موجودات زنده کوچکی که به کمک میکروسکوپها شناسایی می شوند و میکرب نامیده می شوند، از جتیان به شمار می آیند.) ۳۲

بنابراین شیطان در این گونه آیات عوامل نامرئی هستند که میکربها نیز در شمار آن عوامل به شمار می آیند.

علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

(این گونه برداشتها از قرآن برداشتهای مادی است. اینان پنداشته اند که اگر برخی حوادث به روح یا ملائکه یا شیاطین نسبت داده می شود، معنای آن نفی علل طبیعی است، درحالی که این علل در طول علت‌های طبیعی هستند نه در عرض آنها.) ۳۳

سومین نمونه

احمد حنفی در تفسیر سوره فیل می نویسد:

(مراد از (طیراً ابابیل) مجموعه ای از سنگهای سختی است که بر سپاه ابرهه فرو ریخته اند نه پرندگان واقعی.) ۳۴

شیخ محمد عبده می نویسد:

(اعتقاد به این که پرنده مورد نظر درآیه از جنس پشه و مگس بوده و حامل میکروب برخی از امراض بوده اند و یا مراد این است که سنگهایی سمی به وسیله باد به پای پشه و مگس چسبیده و با نشستن این حیوانات بر روی افراد، آنان مسموم می شده اند و گوشتهای بدنشان می ریخته است، امری بعید نیست.) ۳۵

این گونه تفسیرها با ظاهر آیات ناسازگارند و تا زمانی که قرینه ای قطعی برخلاف ظاهر آیات اقامه نشود نمی توان دست از ظهور آیات برداشت.

وافزون براین، اگر ابابیل را به سنگهای سخت یا به تعبیر احمد حنفی به (حجارة من سجیل) معنی کنیم، پرتاب کننده و پرتاب شده یک چیز می باشد و این امری نامفهوم خواهد بود.

نظریه عبده نیز، متین نمی نماید؛ زیرا بنابر نظر وی، پشه و مگس بایستی بر بدن اصحاب فیل بنشینند در صورتی که درآیه تعبیر (پرتاب) به کار رفته است.

علاوه براین اگر هلاکت سپاه ابرهه با بیماری حصبه و آبله بوده است، باید هلاکت آنان را تدریجی دانست و نه هلاکتی ناگهانی و سریع، با این که از آیات موضوع نزول عذاب و هلاکت سریع استفاده می شود و اگر برآستی موضوع شیوع بیماری واقعیت داشت، در منابع تاریخی عرب دست کم به اجمال ثبت شده بود.

توجیه مادی معجزات انبیا!

معجزه به عنوان امری فراتر از توان وامکانات و دانش بشری، یکی از دلیلهای نبوت خاصه به شمار می آید. اما برخی تسلیم شدگان در برابر منطق مادی تجربه گرایان به جای درنگ و تردید در فراگیری منطق ایشان، به توجیه مادی معجزات و یا انکار آنها رو آورده اند.

احمد خان هندی به روشنی می نویسد:

(در قرآن مجید، امری که برخلاف قانون فطرت باشد وجود ندارد و مسأله معجزات نیز چنانکه از قرآن استفاده می شود، پیامبر هیچ گاه ادعای معجزه نکرده است.)

(قل انما انا بشر مثلکم یوحی الیّ انما الهمکم اله واحد) کهف / ۱۱۰

بگو: من فقط بشری هستم مثل شما؛ [امتیازم این است که] به من وحی می شود که تنها معبودتان معبود یگانه است.

(قل لا املک لنفسی نفعاً ولا ضرراً الا ما شاء الله ولو کنت اعلم الغیب لاستکثرت من الخیر وما مستنی السوء ان انا الا نذیر و بشیر لقوم یؤمنون) اعراف / ۱۸۸

بگو: من مالک سود و زیان خویش نیستم، مگر آن چه را خدا بخواهد و اگر از غیب باخبر بودم سود فراوانی برای خود فراهم می کردم و هیچ بدی و زیانی به من نمی رسید. من فقط بیم دهنده و بشارت دهنده ام برای گروهی که ایمان می آورند. ۳۶

وی درباره معجزه حضرت موسی و شکافتن دریا می نویسد:

(راجع به گشوده شدن دریا، در قرآن مجید سه نوبت یادی به میان آمده است:

اول در سوره بقره، آن جا که فرمود: (وهنگامی که دریا را برای شما شکافتیم) بقره/ ۵۰  
دوم در سوره شعراء که فرمود: (... به موسی وحی کردیم عصایت را به دریا بزن و دریا از هم  
شکافته شد وهربخشی همچون کوه عظیمی بود!) شعراء/ ۶۳

سوم: در سوره طه (ما به موسی وحی فرستادیم که شبانه بندگانم را با خود ببر و برای آنان راهی  
خشک در دریا بگشا که نه از تعقیب خواهی ترسید و نه از غرق شدن در دریا، فرعون با لشگریانش  
آنان را دنبال کردند و دریا آنان را به طور کامل درکام خود فرو برد!) (طه/ ۷۷ - ۸۷) ۳۷  
وازنگاه احمد خان هیچ یک از این سه آیه بر شکافتن دریا دلالت ندارد و گفته ها و نوشته های  
مفسران در این باره از اسرائیلیات شکل گرفته است! ۳۸

برخلاف این توجیهاات و اظهارنظرها معجزه درقرآن به عنوان دلیل قاطع وحجت مسلم عقلی  
و منطقی بر راستی ادعای پیامبران شناخته شده و معجزات بعضی از انبیاء را بیان کرده است. افزون  
براین، در معجزه عصای موسی(ع) و شکافته شدن دریا، این تعبیر قرآن (وهربخشی همچون کوه  
عظی می بود) به روشنی دلالت دارد که آب شکافته شده به گونه ای که دوطرف خشکی آبهای  
انباشته شده، چونان دوکوه ایستاده بود و این پدیده در جزر و مدّ دریا مشهور نیست تا پیدایش  
خشکی در رود نیل را معلول جزر و مدّ طبیعی آن بدانیم.

احمد خان، درباره ولادت عیسی(ع) می نویسد:

(ولادت عیسی بدون داشتن پدر و به طریق اعجاز نیز امری است که نمی شود آن را معجزه نامید  
چه این که معجزه در برابر منکران نبوت آورده می شود و قبل از ولادت مسیح، بلکه قبل از دعوی  
نبوت یا الوهیت منکری وجود نداشته است تا نیاز به معجزه باشد.) ۳۹

و در توجیه پدر نداشتن حضرت عیسی(ع) می نویسد:

(چنان که در کتابهای انجیل هم آمده عیسی از ذریه داود است حال اگر پدر نداشته باشد چگونه  
نسبت او به داود می رسد...) ۴۰

(باید دانست که خود خواری حضرت عیسی و تمام عیسویان این را قبول دارند که مریم برای یوسف  
خواستگاری شده بود...) ۴۱

(البته پس از ادای این رسم یعنی رسمی که یهودیان داشتند مرد وزن با هم حکم زوج و زوجه را  
پیدا می کردند واز آن پس به جز رفتن زن به خانه شوهر که آن هم در موعد معین صورت می  
گرفت، رسم دیگری که وقوع نکاح یا جواز تزویج محصور برآن باشد اجرا نمی شد، تا این که بعد از  
رسم مزبور و قبل از مرخصی و رفتن به خانه شوهر، اولادی از آن مرد پیدا می شد آن اولاد  
غیرمشروع به شمار نمی آمد... منتها... باعث خجالت و شرمندگی مرد و زن می شد.) ۴۲

و سپس در توجیه و تأویل آیه شریفه (فارسلنا الیها روحنا) می نویسد:

(این امر درعالم رویا برای حضرت مریم واقع شده است، چه این که همه بنی اسرائیل می دانستند  
که مولودی دنیا خواهد آمد که پادشاهی و قدرت یهود را احیا می کند، بدین جهت همه زنها آرزو  
می کردند که آن شخص فرزند آنها باشد و حضرت مریم در این افکار بود و این قضیه در خواب ب  
رایش پیش آمد و از انجیل متی هم همین امر را می توان استنباط کرد.) ۴۳

و در تفسیر آیه شریفه (قالوا کیف نکلّم من کان فی المهد صبیباً قال انّی عبداللّه آتانی الکتاب وجعلنی نبیاً) (مریم / ۲۹ - ۳۰) می نویسد:

(باید دانست که مراد از مهد، روزگار خردسالی است، نه زمانی که هیچ طفلی به مقتضای فطرت انسانی نمی تواند در آن زمان تکلم کند.) ۴۴

وی در موردی دیگر می نویسد:

(تکلم عیسی(ع) در دوازده سالگی رخ داده است، چنان که در انجیل لوقا باب دوّم آمده است. در این سنین بود که یک عالم یهودی به مریم پرخاش کرد و گفت که پدر و مادرت هر دو نیک بودند، این چه بچه عجیب (یعنی بی دینی است) که به عمل آورده ای! سپس حضرت عیسی در جواب گفت: (ا) نّی عبداللّه آتانی الکتاب وجعلنی نبیاً) ۴۵

مطالعه ظاهر آیات قرآن در این زمینه نشان می دهد که تا چه اندازه، سعی احمد خان برای توجیه مادی رخدادهای اعجازی انبیا، غیرمستدل و ناهماهنگ با قرآن است، چه این که اگر براستی مریم همسری داشت و نطفه عیسی(ع) از طریق وی منعقد شده بود، دلیلی نداشت که قرآن یادی از پدر نکند و صرفاً عیسی را به مادرش نسبت دهد.

و نیز دلیلی نداشت که قرآن یک مسأله قراردادی و ساده اجتماعی را (قباحت همبستری در دوران نامزدی) با این آب و تاب یاد کند و بخشهایی از قرآن و کلام جاودان رابه ذکر آن اختصاص دهد.

افزون بر این، در قرآن عبارات و قراین دیگری وجود دارد که هر کدام گوشه ای از مسأله را روشن می سازد و نادرستی هر توجیه مادی را آشکار می کند، مانند ترسیم مقدمات بارداری مریم (فتمثل لها بشراً سوّياً) ویا تعبیر (اعوذ بالرحمن منک) و نیز تعبیر (لم اک بغیاً) و از همه روشن تر (ولم یمسسنی بشر) زیرا مریم تصریح دارد که مرا بشری مسّ نکرده است و از این رو اظهار شگفتی می کند که چطور ممکن است دختری بدون داشتن شوهر و نزدیکی جنس مخالف، باردار شده باشد.

اینها همه نشان می دهد که تلاشهای مادی گرایانه در توجیه معجزات انبیا کاری ناموفق و ناموزون است.

نمونه ای از لغزشهای تفسیری پلورالیستها

پلورالیسم را به دو قسم می توان تقسیم نمود:

۱. پلورالیسم دینی

۲. پلورالیسم مذهبی

در قسم اوّل هدف این است که دین داران با توافق و اشتراک مساعی به دیدگاه واحدی در موضوعات اختلافی بین ادیان دست یابند و در نتیجه بتوانند با حقوق مساوی همزیستی مسالمت آمیز داشته باشند. برای نمونه در مورد مسائلی چون خاتمیت پیامبر(ص)، عروج عیسی(ع)، تحریف انجیل و ... بایستی نخست توافقی در این مبانی که شاخصه اصلی بینش هر یک از مسیحیان و مسلمانان است، صورت گیرد.

درپلورالیسم مذهبی نیز وضع همین گونه است وهریک از مذاهب اسلامی برای دست یابی به این منظور بایستی در اصول ومبانی به دیدگاه واحدی برسند.

هر دو قسم پلورالیسم در کتابهای تفسیری وآثار نویسندگان که وجهه قرآنی دارند یافت می شود. برخی از آنها هرچند با این اصطلاح ناآشنا بوده اند، ولی در مسیری حرکت کرده اند که نشان از گرایش به پلورالیسم و پذیرش آن از سوی ایشان دارد.

تفسیر پلورالیستی عروج عیسی(ع)

درباره فوت عیسی(ع) ویا عروج او سخن بسیار گفته اند. مسیحیان با استفاده از روش تحلیل تاریخی مرگ عیسی(ع) را باور دارند و دیدگاه عروج عیسی(ع) را نمی پذیرند. و گروهی از مسلمانان نیز به پیروی از آنان آیات قرآن را به گونه ای تأویل و تفسیر می کنند که همسو با نظر مسیحیان باشد.

پروفسور محمود ایوب نویسنده لبنانی در مقاله ای با عنوان (مرگ عیسی واقعیت یا پندار) ذیل آیه شریفه: (وقولهم انا قتلنا المسيح عیسی بن مریم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن و ماقت لوه یقیناً) (نساء/ ۱۵۷) وگفتارشان که: ما مسیح عیسی بن مریم پیامبر خدا را کشتیم) درحالی که نه او را کشتند و نه بردار آویختند لکن امر بر آنها مشتبه شد و کسانی که در مورد قتل او اختلاف کردند از آن در شک هستند و علم به آن ندارند و تنها از گمان پیروی می کنند و قطع او را نکشتند. می نویسد:

(قرآن... منکر مرگ مسیح نسبت در عوض انسانهایی را به معارضه طلبید. که با کار جاهلانه خود را فریب داده و باور کرده اند که کلمه خدا، عیسی و مسیح پیامبر خدا را از بین برده اند. گمراهی یهودیان که گفتند:

ما مسیح عیسی بن مریم رسول خدا را گشتیم که درآیه ۱۵۷ با آن شروع می شود متوجه بیان یک دروغ تاریخی نسبت و یا نمی خواهد خبر کذبی بدهد). ۴۶  
واحمد خان نیز در این زمینه می نویسد:

(حضرت مسیح پس از چند ساعت که بردار بود، حالتی به او عارض شد که گمان کردند مرده است درحالی که او نمرده بود، بدین جهت اجازه دفن او را دادند و کسانی هم که او را دفن کردند معلوم نبود که آیا فهمیدند زنده است و به خاطر پنهان داشتن از دشمن او را در قبر گذاشتند و ی این که نمی فهمیدند!

به هر حال شبانگاه او در این قبر نبوده است... ۴۷

(حضرت عیسی پس از گذشت زمانی به اجل خودش از دنیا رفت و به خاطر عداوت یهودیان باید قبر او مخفی می ماند، چنانکه تا به امروز نامعلوم است). ۴۸

وی در توجیه آیاتی که درباره عیسی(ع) رسیده است می نویسد:

(از آیات زیر چنین فهمیده می شود که عیسی(ع) به اجل طبیعی از دنیا رفته است:

اذ قال الله يا عيسى اُتِ متوفيك و رافعك الی و مطهرک من الذین کفروا... ) آل عمران / ۵۵  
هنگامی را که خدا به عیسی فرمود: (من تو را برمی گیرم و به سوی خود بالا می برم و تو را از کسانی  
که کافر شدند پاک می سازم... )

(و کنت علیهم شهیداً مادمت فیهم فلماً توفیتنی کنت أنت الرقیب علیهم وأنت علی کلّ شیء شهید)  
مائده / ۱۱۷

و تا زمانی که میان آنها بودم مراقب و گواهشان بودم، ولی هنگامی که مرا از ایشان برگرفتی تو خود  
مراقب آنها بودی و تو بر هر چیز گواهی.

(والسلام علیّ یوم ولدت ویوم اموت ویوم ابعث حیّاً) مریم / ۳۳

و سلام خدا بر من در آن روز که متولد شدم و در آن روز که می میرم و آن روز که زنده برانگیخته  
خواهم شد!

آنچه در این گونه تفسیرها قابل توجه است، مخالفت آنها با ظاهر و صریح آیات است؛ زیرا قرآن  
صریح دارد که (عیسی را به صلیب نکشیدند) ولی احمد خان می نویسد:

(عیسی را به صلیب کشیدند و به گمان آن که او جان سپرده او را به خود و انهداند و جان سالم به  
دربرد و بعدها در نتیجه مرگ طبیعی درگذشت.) ۴۹

#### لغزشهای تفسیری سکولاریستی

دنیویگری و یا علمانیت مکتبی است که به جدایی دین از شؤون دنیوی و اجتماعی و سیاسی معتقد  
است.

این تفکر که رگه هایی از آن در منابع کهن به چشم می خورد در دهه های اخیر شکل کاملاً جدیدی  
به خود گرفته و به صورت مکتب درآمده است و بسیاری از روشنفکران غربی و مسیحی به جهت این  
که مسیحیت تحریف شده بر احکام و مقررات و دستورهای دنیوی نظر ندارد و بعضی دربرگیرنده احکا  
م و دستوراتی برخلاف امور دنیوی است، واز سوی دیگر اصل دین را برای زندگی انسان ضروری  
و مثبت شناخته اند، برای جمع بین این دو ویژگی، سکولاریزم را پذیرفته و دین را در قلمرو زندگی  
فردی و انسانی تجویز کرده و حضور آن را در صحنه های اجتماعی نفی کرده اند.

نفوذ فرهنگ غرب در سرزمین و فرهنگ ملت های شرق، سبب شد تا این اندیشه به برخی تحصیل  
کردگان غرب سرایت کند و آنان بی آن که فرق ماهوی و اساسی اسلام و مسیحیت را مورد توجه  
قرار دهند، بر اسلام همان حکم کردند که غربیان بر مسیحیت روا داشتند!

برای نمونه نویسنده ای که سالها در برابر جریانهای سکولاریستی و گرایشات لائیکی موضعی ناسازگار  
گرفته بود و فریاد دین برای آخرت را مردود می خواند به یک باره دیدگاه و اندیشه جدیدی مطرح  
ساخت و مدعی شد (قرآن که ثمره و خلاصه دعوت و زبان رسالت است، نه تنها سفارش و دس توری  
برای دنیای ما نمی دهد، بلکه ما را ملامت می کند که چرا این اندازه به دنیا می پردازید و آخرت  
را که بهتر است و ماندگارتر فراموش و رها می کنید (بل تؤثرون الحیاء الدّتیة و الآخره خیر و أبقى (در  
سوره اعلی)، کلاً بل تحبّون العاجله و تذرّون الآخره.) ۵۰



وسپس در راستای استفاده از قرآن برای اثبات اندیشه خود تحت عنوان (دستورهای عملی و اجتماعی یا احکام و حدود و تعزیرات که در قرآن آمده است حکایت از چه چیز دارد) می‌کوشد منظور وهدف قرآن از این دستورهایی که با زندگی روزمره افراد واجتماعات ومصالح امور دنیایی بشریت سروکار دارد، صرفاً اخروی معرفی کند! او می‌نویسد:

(مثلاً در حرمت شراب هیچ کجا (قرآن) نمی‌گوید: چون شراب به معده و کلیه یا اعصاب شما و به عقل شما زیان رسانده و سلامتی و سعادتتان را مخدوش می‌سازد از نوشیدن آن احتراز نمایید. در نخستین آیه نازل شده در این زمینه که می‌فرماید: (یا ایها الذین آمنوا لاتقربوا الصلوة وانتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون) نوشیدن شراب و مست بودن را مانع درک نماز و نزدیک شدن به خدا دانسته است.

پس از نزول دوآیه یا دو دستور تکمیلی درباره شراب (وبازی قمار) پای شیطان را که دشمن خدا و سعادت ابدی انسان است به میان آورده وهدف شیطان را ایجاد دشمنی بین مؤمنان و بویژه جلوگیری از یاد خداوند و نماز اعلام می‌دارد:

(انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکرالله وعن الصلوة فهل انتم منتهون) ۵۱

تأمل در استدلالهای این نویسنده، به خوبی نشان می‌دهد که وی همواره در صدد جهت دادن به آیه و تفسیر و تأویل آن به نفع پیش فهمهای سیاسی - اجتماعی خویش است چه این که اگر در جست وجوی فهم همه جانبه قرآن بود از تعبیر (حتی تعلموا ما تقولون) به آسانی نمی‌گذشت و با دآور می‌شد که مخدوش شدن فهم و درک آدمی در نتیجه استفاده از شراب تا بدان جا مورد خشم الهی است که به بندگان اجازه نداده است در آن حال با او هم سخن شوند و یاد او را بر زبان جاری کنند!

اگر برآستی این نویسنده در صدد حمل قرآن با باورهای خود نبود، از تعبیر (انما یرید الشیطان لیوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر) به روشنی نتیجه می‌گرفت که یکی از حکمتهای حرمت شراب، پیشگیری از مشاجرات و ناهنجاریهای اخلاقی - اجتماعی است.

و اگر قدری با درنگ و تدبّر و انصاف به فهم قرآن روی می‌کرد می‌دانست که حتی (تعبیر لایصدکم عن ذکرالله وعن الصلوة) نیز صرفاً دارای ملاک عبادی و اخروی نیست؛ چرا که در قرآن، نماز عامل دوری از فحشا و منکر دانسته شده است و دوری از نماز، مساوی با فروغلتیدن در فحشا منکر است که هم جنبه فردی دارد و هم جنبه اجتماعی و البته جنبه اجتماعی آن بیش تر است.

شگفت این است که صاحبان این دیدگاه، هر جا که مصالح اجتماعی و دنیوی احکام الهی نیز در قرآن یاد شده و به خاطر صراحت آن آیات نتوانسته اند آن را یکسره انکار کنند، سعی کرده اند تامصالح دنیوی احکام را فرعی و غیرضروری جلوه دهند و ابعاد فردی و عبادی را اصیل معرفی کن ند!

این نوع برخورد با آیات الهی، مصداق قابل تفسیر به رأی و تحمیل پیش فهمهای خویش بر آیات وحی است.

بدان امید که یادکرد این نمونه ها مایه عبرت و تذکار قرآن پژوهان و جویندگان زلال مفاهیم وحی باشد و خویش را از لغزش در این میدانها برحذر دارند.

۱. ابوریه، محمود، سید جمال الدین اسد آبادی / ۹۸.
۲. رشید رضا، محمد، المنار، (بیروت، دارالمعرفة)، ۹۳/۳.
۳. همان، ۹۴/۳.
۴. همان، ۱۱۳/۳ - ۱۱۴.
۵. احمد بن فارسی بن زکریا، معجم مقاییس اللغة (الاعلام الاسلامی) ۳/ ۳۶۲.
۶. تهذیب اللغة، ۱/ ۴۸۰ وابن منظور، لسان العرب، ۹/ ۲۰۴.
۷. شهید ثانی، مسالک الافهام، (معارف اسلامیة) ۶/ ۲۹۰ - ۲۹۱.
۸. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، (نشر دانش) ۱/ ۱۱۳.
۹. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، (اسماعیلیان) ۴/ ۲۷.
۱۰. مظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ۱/ ۱۷۵.
۱۱. یونس المصری، رفیق، الجامع فی الاصول الربّی، (دارالقلم، دارالشامیه) / ۱۱.
۱۲. مطهری، مرتضی، ربا، بانک، بیمه (صدرا) / ۱۶۱.
۱۳. همان / ۱۶۲.
۱۴. شریف، محمود، القرآن ودنیا المرأة (الهلال) / ۱۳۵ - ۱۳۶.
۱۵. بحرانی، سیدهاشم، البرهان، ( ) / ۱ / ۴۲۰.
۱۶. رشید رضا، محمد، المنار، ۴/ ۳۴۹.
۱۷. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام / ۴۳۶ - ۴۳۷.
۱۸. قرضایی، یوسف، المرجعیة العلیا فی الاسلام للقرآن والسنة، (الرسالة) / ۲۸۶ - ۲۸۷.
۱۹. طبرسی، فضل، مجمع البیان، (ناصر خسرو) ۱ - ۲ / ۶۰۴.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۶/ ۱۵۸.
۲۰. هندی، سراحمد خانی، تفسیرالقرآن وهو الهدی والفرقان، ۳/ ۱۸۲.
۲۱. همان، ۳/ ۱۸۵.
۲۲. همان، ۳/ ۱۸۳.
۲۳. باتومور، تی بی، جامعه شناسی، ترجمه: سید حسن منصور و سید حسن حسینی (کتابهای جیبی) / ۴ - ۵.
۲۴. اچ والش، دبلیو، مقدمه ای بر فلسفه تاریخ، ترجمه، ضیاء الدین علایی (امیرکبیر) / ۱۱.
۲۵. پایدار، حبیب الله، حیات و مرگ تمدتها، از دیدگاه قرآن، (قلم) / ۶۷.
۲۶. بازنگری اساسی به اسلام دفتر دوم (هفت آسمان) / ۱۵.
۲۷. همان / ۱۶.
۲۸. همان / ۱۴۵ - ۱۴۶.

۲۹. همان / ۱۰.
۳۰. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۱۷ / ۱۲۴ - ۱۲۵.
۳۲. رشیدرضا، محمد، المنار، ۳ / ۹۵ - ۹۶.
۳۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۲ / ۴۱۳.
۳۴. حنفی، احمد، التفسیرالعلمی للآیات الکوئیة / ۱۹۳.
۳۵. عبده، محمد، تفسیر جزء عم / ۱۶۱.
۳۶. هندی، احمد خان، تفسیر القرآن وهو الهدی والفرقان، ۱ / ۱۲.
۳۷. همان، ۱ / ۱۱۰ - ۱۱۱.
۳۸. همان، ۱ / ۱۱۴ - ۱۱۷.
۳۹. همان، ۳ / ۲۰.
۴۰. همان، ۳ / ۲۲.
۴۱. همان، ۳ / ۲۵.
۴۲. همان، ۳ / ۲۷.
۴۳. همان، ۳ / ۳۵.
۴۴. همان، ۳ / ۱۹۴.
۴۵. همان، ۳ / ۴۲.
۴۶. مونتمگری، ویلیام، برخورد آراء مسیحیان و مسلمانان، ترجمه محمد حسین آریا (فرهنگ اسلامی) / ۲۱۵.
۴۷. هندی، سراحمد خان، تفسیرالقرآن وهو الهدی والفرقان، ۳ / ۵۳ - ۵۴.
۴۸. همان، ۳ / ۵۶.
۴۹. همان، ۳ / ۶۲.
۵۰. کیان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، شماره ۲۸ / ۵۲.
۵۱. همان.