



جهان شناخت علمی - قرآنی

در داوری فضل الله*

دکتر سید عباس صالحی

عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

چکیده:

تفسیر علمی رویکرد تفسیری است که می‌کوشد از داده‌های علمی در تفسیر و تبیین آیات وحی سود جوید و از این منظر، هم کشف مفاهیم صورت گیرد و هم احیاناً به اعجاز علمی ره سپرده شود. این رویکرده در سده اخیر رونق ویژه‌ای یافت و تفاسیر گوناگون و نیز نگاه‌های مستقل فراوان با این رویکرد نگاشته شد. این رویکرد موافقان و مخالفانی یافت. این نوشتار به بررسی دیدگاه‌های آیت الله فضل‌الله می‌پردازد و موضع ایشان را به گونه‌ای اجمالی و نیز در مقایسه با تفاسیر شیعه معاصر (المیزان، الفرقان، الکاشف و نمونه) بررسی می‌کند. این بررسی‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه ایشان گرچه نفی مطلق تفسیر علمی نیست، اما ایشان با موضع بسیار انقباضی و با احتیاط بسیار، با تفسیر علمی برخورد می‌کند. این احتیاط و ملاحظه برخاسته از نگرش و مبانی خاصی است که ایشان دارند.

کلیدواژه‌ها:

فضل‌الله / تفسیر علمی / اعجاز علمی / تفاسیر معاصر / جهان‌شناسی

دیدگاه‌های جدید علمی، رویکرد تفسیری - قرآنی را در میان مفسران و قرآن‌پژوهان گسترش داد که در کنار اعجاز بیانی، اعجاز در عدم تناقض و اختلاف و ... به‌گونه‌ای دیگر از مصادیق «اعجاز قرآن» تأکید می‌ورزد: اعجاز علمی. در این تصویرنمایی از اعجاز (که البته از سابقه و دیرینه برخوردار است) دیدگاه‌های علمی که در عصر نزول قرآن بی‌سابقه بوده‌اند و آیات قرآن به آن دلالت و یا اشارت دارند، مطرح می‌شود و نمایه‌ای از اعجاز و وحی‌انیت قرآن تلقی می‌گردد.

گسترش و توسعه این رویکرد، مخالفان جدی را در «تفسیر علمی» به‌وجود آورد، چه اینکه شیوه‌های افراطی در کاربرد دیدگاه‌های علمی در تفسیر قرآن، احساس خطرهایی را پدید آورد که آیا این گونه برداشت‌ها از مصادیق «تفسیر به رأی» نیست؟!

برای دریافت موضع «فضل‌الله» در این موضوع، دو مسیر را می‌توان پیمود: نخست آنکه موضوع یادشده در دیدگاه‌های کلی ایشان چه پاسخی یافته است، و دوم آنکه با رهیابی تفصیلی به آیاتی که تفسیر علمی از آن صورت گرفته است، موضع ایشان مشخص و تبیین شود.

اما در مورد نخست، به نظر می‌رسد که «فضل‌الله» با نگاهی بیشتر انتقادی (و نه تأییدی) به تفسیر علمی می‌نگرد. به‌عنوان نمونه، ایشان در داوری نسبت به تفسیر علمی، دو نکته اصلی انتقادی را مطرح می‌کند:

نخست آنکه واژگان قرآنی، تحمل و ظرفیت اکتشافات علمی را ندارند. در این مورد می‌توان به تفسیری که از آیه ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ داشت، مثال زد که آن را به اکتشافات علمی در «اتم» تفسیر کرده‌اند؛ با آنکه مراد از «ذره» در آیه، کوچک‌ترین جزء است و ما نمی‌توانیم معنایی را به واژه تحمیل کنیم که مسلمانان در طول تاریخ آن گونه برداشت نکرده‌اند.

نکته انتقادی دیگر آن است که اکتشافات علمی متبدل و متحول‌اند. امروز نظریه‌ای مطرح می‌شود و چند سال بعد جایگزین می‌شود و خطای نظریه قبلی روشن می‌گردد. حال وقتی که قرآن با نظریه امروزی تفسیر شود، پس از کشف



خطای آن، چنین برداشت می‌شود که قرآن به خطا رفته است. (فضل‌الله، الندوة، ۵۰۷/۱۱؛ نیز ۵۴۲/۹)

به‌رغم نگرش انتقادی فوق، «فضل‌الله» تفسیر علمی را با حدود و قیود منکر نیست و دو مورد زیر را می‌پذیرد:

مورد نخست آنکه بین دیدگاه‌ها و نظریات علمی با حقایق قطعی علمی تفاوت است. در مورد حقایق علمی، در صورتی که انسجام کامل با الفاظ قرآن داشته باشند، می‌توان آن را پذیرفت. (همان، ۵۰۷/۱۱)

مورد دوم آنکه گرچه قرآن کتاب شیمی، فیزیک و علوم طبیعی نیست، اما گاه اشاراتی به برخی از اسرار طبیعت دارد، به‌گونه‌ای که می‌توان از برداشت‌های علمی آیندگان در فهم آن بهره جست. ایشان به‌عنوان نمونه، به آیاتی استشهد می‌ورزند؛ از جمله: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نَسُوفَ بَنَانَهُ﴾ (قیامه/۴) که با اکتشافات معاصر، به مباحث انگشت‌نگاری (تفاوت انگشتان انسان‌ها) می‌تواند اشاره داشته باشد. (همان، ۵۴۳/۹)

بدین گونه می‌توان گفت که «فضل‌الله» در دیدگاه‌های فوق، موضعی میانه و احتیاط‌آمیز را در تفسیر علمی می‌پذیرد، گرچه کاربرد آن را نفی مطلق نمی‌کند، اما به حساسیت‌ها و مخاطرات آن هشدار می‌دهد.

اما با بررسی آیات قرآن در تفسیر او، می‌توان گفت که رویکرد ایشان در تفسیر «من وحی القرآن» بس مضیق‌تر و با احتیاطاتی مضاعف است. او تقریباً در اکثر نزدیک به تمام آیاتی که در تفاسیر علمی معاصر، از داده‌های علوم جدید برای تفسیر آیات بهره بردند، چونان مسیری را نیموده‌اند و گاه به صراحت و گاه با اعراض خود از یادکرد آن گونه تفسیرها، ناهمسازی خود را با برداشت علمی از قرآن نشان داده‌اند.

برای اثبات این ادعا، تقریباً محورهای اصلی و قابل اعتنا که در تفاسیر معاصر از دیدگاه‌های علمی جدید استفاده شده، یاد می‌شود و در هر یک، موضع «فضل‌الله» مطرح می‌گردد.

یادآور می‌شود برای دریافت روشن‌تر نظریات او، آیات مربوط به حوزه جهان‌شناسی در پنج تفسیر شیعی معاصر (المیزان، الفرقان، الکاشف، نمونه و من

وحی القرآن) بررسی و مقایسه می‌گردند تا تفاوت‌های رویکردی تفاسیر چهارگانه نخست با شیوه و روش فضل‌الله متمایزتر گردد.

پیدایش جهان

برخی از نویسندگان مسلمان، از برخی از آیات قرآن، خواسته‌اند پیدایش جهان را با نظریات علمی معاصر همراه نشان دهند و از این منظر، اعجاز علمی قرآن را به اثبات برسانند.

یکی از نظریات علمی معروف در بین کیهان‌شناسان، نظریه «مهانگ» (انفجار بزرگ) است. برابر این نظریه، جهان در آغاز، در نقطه‌ای بسیار کوچک و فشرده متمرکز بود و با یک انفجار بزرگ، این نقطه متمرکز و بی‌نهایت فشرده، منفجر گردید، ماده و انرژی از هم جدا شدند و کهکشان‌ها و ستارگان و سیارات تحت تأثیر این انفجار بزرگ پدید آمدند و ...

برخی مفسران از برخی آیات قرآن چونان دیدگاهی را استفاده کرده‌اند. از جمله:

﴿أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (انبیاء/۳۰)

«آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بودند و ما آنها را از هم جدا کردیم.»

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (فصلت/۱۱)

«سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد و آن دودی بود.»

در تفسیر نمونه، ذیل آیه ۱۱ فصلت می‌خوانیم:

«جمله نشان می‌دهد که آغاز آفرینش آسمان‌ها از توده گازهای گسترده و

عظیمی بوده است و این با آخرین تحقیقات علمی در مورد آغاز آفرینش کاملاً

هماهنگ است.» (مکارم شیرازی، ۲۰/۲۲۸)

همچنین در ذیل آیه ۳۰ انبیاء، ۳ احتمال تفسیری را ذکر می‌کند. احتمال نخست

همان است که مجموعه جهان به صورت توده عظیم از بخار سوزان بود که به

تدریج بر اثر انفجارات درونی، تجزیه شد و کواکب و سیارات به وجود آمدند. پس

از یادکرد سه احتمال تفسیری در آیه، اظهار می‌دارد:

«هیچ مانعی ندارد که آیه فوق دارای هر سه تفسیر باشد که هر کدام در جای



خود صحیح باشد و بارها گفته‌ایم که استعمال لفظ در بیش از یک معنا نه تنها

ایراد ندارد، بلکه گاهی دلیل کمال فصاحت است.» (همان، ۳۹۴/۱۳-۳۹۶)

در تفسیر «الکاشف» نیز در ذیل همین آیه، بیان می‌دارد که در این آیه، بیان شده است که منظومه شمسی، متلاصق و پیوسته بوده‌اند و بعداً از یکدیگر جدا شده‌اند. نکته‌ای که دانشمندان جدید نیز تأیید می‌کنند، هرچند در جزئیات آن اختلاف دارند و قرآن نیز از کیفیت تجزیه و انفصال ساکت است. (مغنیه، ۲۷۳/۵)

همچنین ذیل آیه ۱۱ فصلت می‌نویسد:

«آیه، ایما به آن دارد که فضا قبل از خلقت ستارگان، چونان دود بود.» (همان،

۴۸۰/۶)

در تفسیر «الفرقان» نیز چونان رویکردی دیده می‌شود. ذیل آیه ۳۰ انبیاء نگاشته‌اند: «آسمان‌ها و زمین در این آیه و آیات دیگر، تعبیر دیگری از «هستی» است ... آن دو، در مبدأ آغازین، «رتق» و یکپارچه بودند. این مبدأ آغازین در انفجاری هولناک، منقسم به «گازهای آسمانی» و «کف زمینی» شد و ...» (صادقی،

۲۸۵/۱۷-۲۸۶)

و در تفسیر آیه ۱۱ فصلت اظهار می‌دارد که مبدأ آغازین هستی، حالت ثانوی که پیدا کرد، این بود که آسمان‌ها به صورت «دخان» درآمد. اما باید توجه داشت که مراد از «دخان» صرفاً دود برخاسته از آتش هیزم و همانند آن نیست، بلکه مراد هر آن است که همراه با «لهیب» و «گدازه» باشد؛ چه گدازه هیزم افروخته و چه سنگ‌های آسمانی و چه گدازه فلزات و یا گدازه گازهایی که از انفجارات اتمی به وجود می‌آیند و ... (همان، ۳۸/۲۴-۳۹)

در تفسیر المیزان، ذیل آیه ۳۰ انبیاء، برداشت تفسیری را ارائه می‌کند که به برداشت علمی نزدیک است. محتوای این دیدگاه، در ادامه در کلام فضل‌الله خواهد آمد (طباطبایی، ۲۷۸/۱۴-۲۷۹). اما ذیل آیه ۱۱ فصلت، با تعبیری اجمالی، از تفسیر آیه عبور می‌کند. اینکه ماده آسمان که خداوند صورت آسمان را به آن داد، چیزی بود که خداوند از آن با نام «دخان» یاد می‌کند. (همان، ۱۷/۳۶۵)

همان‌گونه که می‌نگرید، چهار تفسیر معروف شیعی معاصر، تقریباً در پرتوی برداشت‌های معاصر علمی، به تفسیر دو آیه ۳۰ انبیا و ۱۱ فصلت پرداخته‌اند. حال می‌توان این برداشت‌ها را با تفسیر فضل‌الله از این آیات مقایسه کرد.

فضل‌الله در تفسیر «من وحی القرآن» در ارتباط با جمله «وَهِيَ ذُخَانٌ» (فصلت/۱۱) اظهار نظری نمی‌کند و با سکوت از کنار مفاد آن می‌گذرد. اما در ارتباط با آیه نخست (انبیاء/۳۰) در آغاز به نقل سخن از علامه طباطبایی می‌پردازد. اینکه گرچه ما آغاز و پایان جهان را ندیده‌ایم، اما ماده و قوانین آن جاری است و تخلف‌پذیر نیست. هم‌اکنون در جهان مادی، مشاهده می‌کنیم که جزئیات مرکبات و موالید از زمین برمی‌آید و همچنین از آسمان. این روند ما را بدان راهنمایی می‌کند که تمامی موجودات زمینی، در روزگاری به هم پیوسته و غیرمنفصل و در درون زمین جای داشتند. همچنین ما را به مرحله پیشین‌تری راهنمایی می‌کند که تمایز و انفصال بین آسمان و زمین نبود و هستی، به هم پیوسته بود تا آنکه خداوند آن را متمایز و منفصل از یکدیگر ساخت و این نکته، همان است که با مباحث علمی روز نزدیک است. (همان، ۲۷۸/۱۴-۲۷۹)

فضل‌الله پس از نقل کلام علامه طباطبایی، به این اظهارنظر می‌پردازد که این دیدگاه که کهکشان‌ها و منظومه شمسی در ابتدا به هم پیوسته بودند و بعد منفصل شدند، دیدگاه دقیق علمی است، اما آیات قرآنی، به موضوعاتی اشاره می‌کند که با برداشت‌های حسی - شهودی مخاطبان قرابت دارد. به عبارت دیگر، مفاهیم قرآنی از موضوعات و نکاتی یاد می‌کند که مخاطب در پرتوی تجربه ساده زندگی خویش می‌تواند آن را بفهمد و تصدیق کند. اما اینکه آسمان‌ها و زمین به هم پیوسته بودند و بعد مرکبات آسمانی و زمینی از یکدیگر جدا شدند و ...، از غموض و پیچیدگی برخوردارند. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۱۷/۱۵-۲۱۸)

بدین گونه، ایشان با چنان برداشتی از سبک زبانی قرآن، از تفسیر علمی فاصله می‌گیرد و معیاری را ارائه می‌کند که وضوح و شفافیت معانی و مفاهیم واژگان و جملات قرآنی برای مخاطبان اعصار گوناگون است. وی با همین تلقی، برداشت دیگری از آیه را که از روایات اهل البیت علیهم‌السلام نقل شده است که مراد از «رتق»



آسمان و زمین، نباریدن باران و نرویدن گیاه است، و مراد از «فتق» آن دو، نزول باران و رویش گیاهان است، متناسب‌تر می‌داند، چه اینکه هر انسان در هر روزگار، تجربه و شهودی از خشکسالی و رویش‌ها دارد. به‌ویژه آنکه با این تفسیر، جمله بعدی آیه (و جعلنا من الماء کلّ شیء حی) معنای روشن‌تری می‌یابد. (همان)

دوره‌های آفرینش

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (اعراف/۵۴، یونس/۳)

﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (هود/۷، حدید/۴)

﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ (فرقان/۵۹، سجده/۴)

آیات فوق (و برخی آیات دیگر) مراحل خلقت را در «ستتة ایام» تعریف می‌کند. در اینکه مراد از «یوم» در این آیات چیست، اختلاف دیدگاه‌های زیادی وجود دارد. از جمله گفته‌اند: شبانه‌روز، روز مقابل شب، معادل یکی از آن دو، یوم ربوبی، دوره و برهه‌ای از زمان و ...

علامه طباطبایی ضمن تأکید بر معنای اخیر «یوم» (برهه‌ای از زمان) اظهار می‌کند که چهار مرحله خلقت در سوره فصلت بیان شده است: ﴿قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ... ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ... فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ﴾ (فصلت/۹-۱۲). برابر این آیات، دو مرحله در خلقت آسمان‌هاست (از مرحله دخان بودن تا آسمان‌های هفت‌گانه) و دو مرحله از خلقت زمین طرح می‌شود که دو برهه متفاوت‌اند چونان مرحله خامی و پختگی یا ذوب و انجماد و یا ... (طباطبایی، ۳۶۲-۳۶۳/۱۷) و مراد از دو روز باقی مانده - پس از چهار روز - دو برهه زمانی برای خلقت غیر آسمان‌ها و زمین در هستی. (همان، ۱۵۱/۱۰)

در تفسیر نمونه، مراحل شش‌گانه خلقت با توجه به آیات ۵۴ اعراف و ۱۲-۹ فصلت و با انضمام داده‌های علمی جدید، بدین گونه مطرح شده است:

اول: جهان به‌صورت توده گازی شکل بود.

دوم: توده‌های عظیمی از آن جدا شد و بر محور توده مرکزی به گردش درآمد.

سوم: تشکیل منظومه شمسی

چهارم: زمین، سرد و آماده حیات شد

پنجم: به وجود آمدن گیاهان در زمین

ششم: به وجود آمدن حیوانات و انسان‌ها در زمین (مکارم شیرازی، ۲۰۲/۶ و

۲۲۲/۲۰)

تفسیر «الکاشف» ضمن تفسیر «یوم» به برهه‌ای از زمان، از ورود به جزئیات تفسیر آن خودداری می‌کند و وجوه تفسیری مطرح در تعیین آن را صرفاً احتمالات تفسیری می‌شمرد و هیچ‌کدام را برنمی‌گزیند، بلکه راهی را برای تعریف و تبیین قطعی آن در فراراه نمی‌یابد. (مغنیه، ۳۳۹/۳)

اما تفسیر «الفرقان» مشروح‌تر به تفسیر مراحل خلقت می‌پردازد و در پرتوی آیات قرآن، مراحل خلقت را چنین تفسیر می‌کند که مبدأ نخستین هستی مادی، «ماء» بود (و کان عرشه علی الماء)، اما مراد از «ماء»، آب شناخته شده که مرکب از اکسیژن و هیدروژن است، نیست.

در مرحله بعد، «ماء» در اثر انفجارات فوق اتمی، به دو بخش «دخان آسمانی» و «زبد زمینی» تقسیم می‌شود (كَانَتْ رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا).

«زبد زمینی» (که از ماده متکاتف‌تر است) هم در دو برهه به «خلقت زمینی» منتهی می‌شود (خلق الارض فی یومین).

و «دخان آسمانی» در دو برهه به آسمان‌های هفت‌گانه می‌انجامد (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ).

بنابراین دو روز برای خلقت زمین و دو روز برای خلقت آسمان‌های هفت‌گانه است و در اینکه دو روز بعد چگونه تقسیم شدند و خلاق به وجود آمدند، بیان و تصریحی وجود ندارد. (صادقی، ۲۹/۲۴-۳۲)

همان‌گونه که مشاهده می‌کنید، در تفاسیر نمونه، الفرقان و المیزان، تلاش برای تطبیق مراحل شش‌گانه صورت می‌گیرد و به صراحت و یا اشارت از داده‌های علمی جدید، استفاده‌هایی در تطبیق صورت می‌گیرد.

اما فضل‌الله در ذیل آیات مرتبط، به چند نکته کلی اشاره می‌کند و از ورود به ساحت تفصیل پرهیز می‌کند:



اول: مسلماً مراد از «یوم» متفاوت با آن است که در کاربردهای مادی دنیوی به کار می‌رود. چون برداشت‌های ما از «روز» متناسب با حرکت زمین است و این معیار نمی‌تواند قبل از خلقت زمین مطرح باشد. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۹۵/۲۰)

دوم: مفهوم «یوم» در آیات، یا به معنای «تتابع» است که وجه مشابهت آن با زمان هم همین «تتابع» است، و یا به معنای برهه و دوره‌ای از زمان، و یا مراد از «یوم»، مقیاس‌هایی است که در عالم علم الهی قرار دارد و از حوزه درک ما بیرون است، چون تجربه‌ای از آن را نداریم. (همان)

سوم: خداوند می‌توانست جهان را با امر دفعی خود پدید آورد ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾، اما حکمت خفی او بر آن تعلق نگرفت. و این نکته، بخشی از اسرار الهی است که بر ما پنهان است. (همان، ۲۶۵/۱۱)

فضل‌الله به‌رغم تکرار مراحل خلقت در شش دوره در آیات متعدد قرآنی، به این نکات کلی بسنده می‌کند و ورودی در زمینه تطبیق‌شناسی مراحل شش‌گانه ندارد. به نظر می‌رسد که او این گونه ورودها را با اغراض و اهداف اصلی نزول قرآن ناهماهنگ می‌بیند و به‌همین خاطر در این موارد، با ایجاز و یا سکوت عبور می‌کند.

انبساط جهان

برخی از مفسران و نویسندگان باور دارند که جهان دائماً در گسترش و انبساط است و این مدعا را از آیاتی از قرآن استفاده می‌کنند؛ از جمله:

﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ (ذاریات/۴۷)

«و ما آسمان را با قدرت بنا کردیم و همواره آن را گسترش می‌بخشیم.»

در تفسیر نمونه ذیل آیه می‌خوانیم:

«با توجه به مسئله آفرینش آسمان‌ها در جمله قبل و با توجه به کشفیات اخیر

دانشمندان در مسئله گسترش جهان که از طریق مشاهدات حسّی نیز تأیید شده

است، معنی لطیف‌تری برای آیه می‌توان یافت و آن اینکه خداوند آسمان‌ها را

آفریده و دائماً گسترش می‌دهد.» (مکارم شیرازی، ۳۷۳/۲۲)

در تفسیر «الکاشف» با صراحت بیشتر، چونان تطبیقی صورت گرفته است. اینکه مراد از «موسعین» آن است که خداوند، به مرور ایام، «فضا» را گسترش و توسعه می‌دهد. او سپس به نقل از کتاب «التکامل فی الاسلام» (احمد امین عراقی) به نقل پاره‌ای از اطلاعات علمی جدید می‌پردازد. از جمله اینکه حجم فضای کنونی، ده برابر زمان پیدایش آن است و ... (مغنیه، ۱۵۷/۷)

در تفسیر «الفرقان» نیز با صراحت و تأکید، این دیدگاه مورد دفاع قرار می‌گیرد. اینکه اسم فاعل (موسعون) و لام تأکید، استمرار و دوام توسعه جهان را می‌فهماند. این تفسیر نیز به ارائه شواهد از مقالات علمی می‌پردازد و سؤالاتی را نیز طرح می‌کند که آیا اتساع و انبساط هستی، در داخل آسمان‌های هفت‌گانه است؟ یا آسمان‌های هفت‌گانه هم امکان اتساع به هشت، نه و... را می‌یابند؟ (صادقی، ۳۳۵/۲۷)

در تفسیر «المیزان» نیز به صورت احتمال، از این معنا و برداشت یاد شده است. ایشان فرموده‌اند:

«و من المحتمل ... فيكون المراد توسعه خلق السماء كما تميل اليه الابحاث
الرياضية اليوم.» (طباطبایی، ۳۸۲/۱۸)

فضل‌الله نیز این دیدگاه را مطرح می‌کند و می‌نویسد:

«و هناك نظرية حديثة تقول بإمكانية اتساع السماء بطريقة مآ.» (فضل‌الله، من
وحي القرآن، ۲۱/۲۱۷)

«نظریه جدیدی وجود دارد که معتقد است اجمالاً گسترش و انبساط آسمان
ممکن است.»

ایشان پس از نقل این دیدگاه، دیدگاه دیگری را مطرح می‌کنند و آن را ترجیح می‌دهند. در این برداشت، آیات پیشین ناظر به قدرت خداوند است که توانست با خلقت آسمان، زمین، خورشید، باران و ... منابع نعمت را برای انسان‌ها بیافریند. پس از بیان این نکته، با این جمله (و انا لموسعون) نکته دومی را مطرح می‌کند که او همان گونه که با قدرت لایزال خویش «منابع نعمت» را آفرید، بر توسعه و گسترش نعمت نیز قادر است و می‌تواند در ابعاد و جزئیات، به توسعه نعمت رو آورد؛



«فاذا كان الله قد أكد النعمة من ناحية المبدأ فإنه قادر على توسيعها من ناحية

التفاصيل.» (همان)

به نظر می‌رسد که این برداشت (و فاصله از برداشت پیشین) براساس همان مبنایی است که ایشان در سلوک بیانی قرآن برگزیده‌اند. اینکه قرآن از موضوعاتی سخن می‌گوید و مفاهیمی را به کار می‌برد که انسان در هر عصر و زمان، با تجربه حسی و شهودی خویش آن را درمی‌یابد و بدون تردید، معنای اخیر، چونان معنایی است. چه اینکه انسان در زندگی روزانه خویش، هم خداوند را خالق منابع نعمت خویش می‌یابد، و هم او را گسترش‌دهنده و افزون‌ساز در بهره‌وری‌ها و توسعه‌های زندگی.

آسمان و زمین‌های هفت‌گانه

در قرآن کریم مکرراً از آسمان‌های هفت‌گانه سخن به میان آمده است (بقره/۲۹؛ اسراء/۴۴؛ مؤمنون/۸۶؛ فصلت/۱۲؛ طلاق/۱۲؛ ملک/۱۳؛ نوح/۱۵ و ...). در آیه ۱۲ سوره طلاق، زمین‌های هفت‌گانه هم مطرح شده است: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾.

پاره‌ای از مفسران، عدد هفت را در آیات فوق، نماد کثرت دانسته‌اند و آن را مشابه آیه ۲۷ لقمان دانسته‌اند: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾
«اگر درختان زمین قلم گردد و دریا مرکب گردد و هفت دریا بر آن افزوده شود، کلمات خدا را نمی‌توان با آن نوشت.»

به نظر می‌رسد که تفسیر «الکاشف» با چونان رویکردی، آیه ۲۹ بقره را تفسیر می‌کند و اظهار می‌دارد که ذکر عدد هفت، دلالت بر انحصار ندارد و نفی بیش از هفت آسمان نمی‌کند (مغنیه، ۷۸۹/۱). اما ذیل آیه ۱۷ مؤمنون، از این برداشت عدول می‌کند و می‌نویسد که من ذیل آیه ۲۹ بقره نوشتم که عدد «هفت» دلالت بر انحصار نمی‌کند و در تفسیر آن آیه، به این مقدار بسنده کردم، چون اطلاعات من در آن سطح بود و آشنایی نجومی نداشتم. اما وقتی که به تفسیر این آیه (۱۷ مؤمنون) رسیدم، مقاله‌ای علمی از نشریه «الأخبار المصریه» (۱۷ تموز ۱۹۶۹) با عنوان «خدا، انسان و ماه» را خواندم که در آن از عوالمی غیر از عالم ما یاد شده

است که در هر عالم خورشیدی است و ... نویسنده الکاشف پس از نقل چند بند از مقاله یاد شده می‌نویسد:

«بنابراین مراد از «سماوات سبع» هفت عالم فضایی است (و نه ستارگان و یا سیارات هفت‌گانه) و هر عالم از هفت عالم، مجموعه‌ای گسترده از ستارگان را در خود دارد و مراد از زمین‌های هفت‌گانه - که در آیه ۱۲ طلاق آمده است - در همان عوالم هفت‌گانه است که در هر مجموعه از کواکب (در هر عالم) یک «سیاره زمینی» وجود دارد.» (مغنیه، ۳۶۲/۵)

همان‌گونه که مشاهده می‌کنید، یک مقاله علمی، دیدگاه مفسر را از آیه ۲۹ بقره (جلد اول تفسیر) تا آیه ۱۷ مؤمنون (ج ۵ تفسیر) تغییر و تبدیل می‌دهد!

تفسیر نمونه ضمن تأکید بر اینکه عدد هفت عدد کثرت نیست، اظهار می‌کند که تمام کرات و ثوابت و سیارات جزء آسمان اول است: ﴿وَزَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ﴾ (فصلت/۱۲) و نیز: ﴿إِنَّا زَيْنًا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ (صافات/۶).

اما شش آسمان دیگر فعلاً برای ما مجهول است و ممکن است که علوم در آینده از آن پرده بردارد. سپس اشاره‌ای به یک مقاله علمی می‌کند که تمام این دنیای عظیم با صدها هزار میلیون کهکشان، به نظر می‌رسد که جز ذره‌ای کوچک و بی‌مقدار از یک دنیای عظیم‌تر نیست و هنوز اطمینان نداریم که در فراسوی آن، دنیای دیگری نباشد. (مکارم شیرازی، ۱۶۷/۱-۱۶۹)

تفسیر الفرقان ذیل آیات ۱۲-۹ فصلت، در ضمن یادکرد مراحل خلقت، اشاراتی به هفت آسمان و زمین دارد. براساس برداشت این تفسیر، هر زمین در دل آسمانش مکنون است، همان‌گونه که سیارات و ستارگان دیگر چنین‌اند که فضا در گرد ایشان می‌چرخد. و مسیر خلقت آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه آن بوده است که در آغاز، زمین پس از انفجار نخست از «ماء» خارج شده و انعقاد و انجماد یافت و سپس در مرحله دوم به زمین‌های هفت‌گانه تبدیل شده است. آسمان‌ها نیز در ابتدا، پس از انفجار «ماء» به «دخان» و سپس به هفت آسمان تبدیل شدند. نکته مهم در برداشت این تفسیر، تأکید بر آن است که زمین‌های هفت‌گانه در دل آسمان‌های هفت‌گانه قرار دارند. (صادقی، ۳۴/۲۴-۴۰)



علامه طباطبایی در تفسیر المیزان اظهار می‌کنند که مراد از هفت آسمان، آسمان جسمانی و مادی است و نه ملکوتی. نزدیک‌ترین آسمان به ما، دنیای سیارات و ستارگانی است که بر فراز ماست. اما قرآن درباره آسمان‌های دیگر (شش آسمان) سخنی جز آن ندارد که طبقه - طبقه‌اند. (طباطبایی، ۱۷/۳۶۹-۳۷۰)

به نظر می‌رسد که تفاسیر الکاشف، نمونه و فرقان با نگاهی علم‌گرایانه‌تر به تفسیر و توضیح «هفت آسمان» پرداخته‌اند.

فضل‌الله در ذیل آیه ۱۲ طلاق می‌نویسد که تنها در این آیه از زمین‌های هفت‌گانه سخن به میان آمده است، با آنکه درباره آسمان‌های هفت‌گانه، آیات فراوانی است. سپس می‌افزاید: مراد از زمین‌های هفت‌گانه چیست؟ آیا هفت کره زمین وجود دارد که یکی از آن، کره زمینی است که ما در آن زندگی می‌کنیم؟ یا مراد این است که هفت لایه در کره زمین موجود است؟ و یا مراد تقسیم بخش آبادان زمین به هفت قسمت است؟ این دیدگاه‌ها در تفسیر آیه گفته شده است. اما فضل‌الله پس از نقل اقوال می‌گوید که ما راهی برای دریافت مفهوم آیه نداریم، چون خداوند آن را به‌گونه‌ای مجمل بیان کرده است و سنت صحیح هم تفصیلی روشن ارائه نمی‌کند. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۲/۳۰۱)

مشابه این مواجهه را در پاسخ به این سؤال که مراد از آسمان‌ها و زمین‌های هفت‌گانه چیست، بیان می‌کند و می‌نویسد:

«هذا امر استقلَّ اللهُ بعلمه و لانعلمُ إلا ما علّمنا.» (فضل‌الله، الندوه، ۱۲/۴۹۵)

در ذیل آیه ۱۲ نبأ ﴿وَبَيْنَنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾ نیز این پرسش را مطرح می‌کند که مراد از آسمان‌های هفت‌گانه چیست؟ آیا مراد هفت کهکشان است که در یکی از آنها که به منظومه شمسی و کره خاک مربوط می‌شود، حدود صد میلیون ستاره است؟ یا مراد از آن مطلب دیگری است که خداوند، دانش آن را به ما نیاموخته است؟ پس از طرح سؤال، اظهار می‌کند:

«فلنحمل ما اجمله اللهُ ممَّا لاسبيلَ الى معرفته و لافائدة لنا من البحث عنه.» (همو،

من وحی القرآن، ۲۴/۱۳)

زندگی در غیر زمین

این سؤال که آیا «حیات» در غیر کره زمین وجود دارد یا خیر، مطلبی است که از دیرباز مورد توجه دانشمندان بوده است، اما در دوره معاصر، با گسترش علم و دریافت گستره پهناور هستی، پرسش جدی‌تری را برای دانشوران جدید پدید آورده است.

برخی از مفسران و محققان، برخی از آیات قرآن را ناظر به پاسخ مثبت دانسته‌اند. از جمله آیه‌ای که برای این دیدگاه بیان شده است، آیه زیر است:

۱- ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ (شوری/ ۲۹)

علامه طباطبایی در تفسیر آیه فرموده‌اند که ظاهر آیه آن است که در غیر زمین، جنبندگانی وجود دارد و نمی‌توان گفت که مراد از «دابه» در غیر زمین، فرشتگان‌اند؛ زیرا «دواب» در مورد ایشان به کار نرفته است. (طباطبایی، ۵۸/۱۸)

و در تفسیر نمونه نیز گفته شده است که کلمه «دابه» شامل موجودات ذره‌بینی تا حیوانات گول‌پیکر می‌شود ... و این آیه دلالت بر وجود انواع موجودات زنده در آسمان دارد. گرچه هنوز دانشمندان به صورت قاطعی در این زمینه قضاوت نمی‌کنند، ولی قرآن با صراحت این حقیقت را بیان می‌دارد که در پهنه آسمان نیز جنبندگان زنده فراوان وجود دارد. (مکارم شیرازی، ۴۳۶/۲۰-۴۳۹)

در تفسیر «الفرقان» با تأکید، صراحت و دامنه بیشتری، از آیه چنان استفاده‌ای شده است. مؤلف در اثبات سخن خود نوشته‌اند که مراد از «دابه» حیوانی است که راه می‌رود. ایشان این برداشت را از این آیه شریفه دارند: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ﴾ (نور/ ۴۵).

همچنین «دابه» به پرندگان اطلاق نمی‌شود، زیرا خداوند فرمود: ﴿وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ (انعام/ ۳۸). همچنین «دابه» در فرشتگان به کار نمی‌رود، زیرا در آیه شریفه می‌خوانیم: ﴿وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ (نحل/ ۴۹). بنابراین آیه شریفه ۲۹ شوری که می‌فرماید: ﴿وَمِنْ



آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ ﴿۱۹۹﴾، دلالت بر آن دارند که جنبندگان زنده فراوان در آسمان‌ها چونان زمین وجود دارد. (صادقی، ۱۹۷/۵-۱۹۹)

اما در تفسیر «الکاشف»، «دابه» به هر موجود زنده تفسیر شده است؛ اعم از حیوانات، فرشتگان و ... و با این برداشت، طبعاً موجودات زنده غیر فرشتگان در آسمان‌ها، از آیه شریفه استفاده نشده است. (مغنیه، ۵۲۶/۶)

فضل‌الله در تفسیر آیه، سه احتمال را مطرح می‌کند:

نخست: مراد از «سماوات»، کرات آسمانی نیست، بلکه مراد جو اطراف زمین است، چه اینکه «سما» در معنای «علو» کاربرد دارد. در این صورت مراد از «دواب» فی السماوات همان پرندگان و مشابه آن خواهد بود.

دوم: آیه اشاره به آن داشته باشد که در آسمان‌ها نیز چونان کره زمین، مخلوقات زنده وجود دارند.

سوم: مراد از «دواب آسمانی» فرشتگان باشند.

فضل‌الله احتمال سوم را ترجیح می‌دهد و آن را متناسب با تصویری معرفی می‌کند که قرآن در آیات فراوان، از ساکنان آسمانی ارائه می‌کند [که در تصویر قرآنی، موجودات آسمان‌زیست فقط فرشتگان‌اند]. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۸۲/۲۰)

همان‌گونه که مشاهده می‌کنید، گرچه ایشان موجودات زنده در کرات آسمانی را به‌عنوان یک احتمال ذکر می‌کند، اما آن را پذیرا نیست و متبادر از آیه را احتمال سوم می‌داند؛ همان احتمال که علامه طباطبایی آن را مردود شمردند، با این استدلال که «دواب» در فرشتگان کاربرد ندارد.

اما شیوه فضل‌الله در فهم واژگان قرآنی، تصلب در مدلول لغوی نیست، بلکه او بارها و بارها در تفسیر خود مطرح می‌کند که مدلول ایحائی را در فهم واژگانی مورد توجه قرار می‌دهد. او با استفاده از این روش، مراد از موجودات آسمانی در آیه ۲۹ شوری را فرشتگان می‌داند. چه اینکه در مجموعه وسیعی از آیات قرآنی که ساکنان آسمان مورد اشاره و تصریح قرار گرفته‌اند، صرفاً از فرشتگان سخن به میان آمده است. با این ملاحظه، می‌توان این مجموعه را قرینه معنایی دانست که دواب آسمانی در آیه ۲۹ شوری، ناظر به فرشتگان است.

۲- ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾
(نحل/۴۹)

در تفسیر نمونه می‌خوانیم:

«اینکه آیه فوق می‌گوید تمام جنبندگانی که در آسمان و زمین هستند، برای خدا سجده می‌کنند، از آن استفاده می‌کنیم که موجودات زنده مخصوص به کره زمین نیست، بلکه در کرات آسمانی نیز موجودات زنده و جنبنده‌ای وجود دارد.» (مکارم شیرازی، ۱۱/۲۵۵)

و در تفسیر الفرقان نیز چونان برداشتی وجود دارد. مؤلف تفسیر مدعی است که این آیه، از آیاتی است که صراحت در آن دارد که در آسمان‌ها، «دواب» زندگی می‌کنند و «داب» در پرندگان و فرشتگان به‌کار نمی‌رود؛ زیرا «دابه» موجود زنده‌ای است که دائماً در حال جنبیدن است و پرندگان و فرشتگان چونان نیستند. (صادقی، ۱۴/۳۶۷-۳۶۸)

در تفسیر میزان نیز چونان برداشتی مورد تأیید قرار گرفته است. مؤلف نوشته‌اند: «و فی الآیه دلالة علی ان فی غیر الارض من السماوات شیئاً من الدواب یسکنها و یعیش فیها.» (طباطبایی، ۱۴/۲۶۶)

اما در تفسیر «الکاشف» اشاره‌ای به این برداشت نشده است. (مغنیه، ۴/۵۱۹)
فضل‌الله تفسیر آیه را این گونه ارائه می‌کند که آیه شریفه، از سه جمله تشکیل شده است: نخست «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ» و جمله دوم «وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ» و جمله سوم «وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ».

فضل‌الله گرچه با این صراحت سخن خویش را بیان نمی‌کند، اما کاملاً چونان تفکیکی از بیان ایشان نمایان است. چه اینکه او «من دابه» را قید معنایی «ما فی الارض» تفسیر می‌کند و نه قید برای هر دو واژه «ما فی السماوات و ما فی الارض». او می‌نویسد:

«و یشمل السجود کلّ المخلوقات الحیة التي تدبّ علی الارض من انس و جنّ و حیوان.» (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۳/۲۳۷)

«تمامی موجودات زنده که در زمین جنبندگی دارند، به سجود می‌پردازند؛



انسان، جن و حیوان.»

با این تفسیر، طبعاً نمی‌توان وجود موجودات زنده و متحرک در کرات آسمانی دیگر را از این آیه برداشت کرد.

قانون جاذبه

قانون جاذبه عمومی از نکاتی است که برخی از مفسران و نویسندگان گفته‌اند که آیات قرآنی اشاراتی به آن دارند؛ از جمله:

۱- ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ (رعد/۲)

در تفسیر نمونه می‌خوانیم:

«مقید ساختن آن (عمد) به «ترونها» دلیل بر این است که آسمان، ستون‌های نامرئی دارد. مفهوم این سخن آن است که ستون‌هایی دارد، اما قابل رؤیت نیست ... این تعبیر لطیفی است به قانون جاذبه و دافعه که همچون ستونی بسیار نیرومند، اما نامرئی، کرات آسمانی را در جای خود نگه داشته است.» (مکارم شیرازی، ۱۷/۲۹)

تفسیر الفرقان با توجه به اینکه «عمد» جمع «عمود» است، و نیز تعبیر «سماوات» و نه «سما»، به این نکته می‌پردازد که عمودها و ستون‌های نامرئی متعددی آسمان‌ها را برافراشته می‌دارند که یکی از آنها، قانون جاذبه عمومی است. (صادقی، ۱۳/۲۴۷)

اما دو تفسیر «المیزان» و «الکاشف» در تفسیر آیه، اشاره‌ای به قانون جاذبه نداشته‌اند. (طباطبایی، ۱۱/۲۸۹؛ مغنیه، ۴/۳۷۳)

فضل‌الله نیز اشاره‌ای به آن ندارد و صرفاً به این نکته بسنده می‌کند که آیه، یادآور پدیده‌ای شگفت و تفکرآفرین است. اینکه انسان‌ها با نگاه عام و یا نگاه علمی به اسرار آن پی برند و از الفت‌ها و عادت‌ها، که موجب غفلت از بدایع هستی و عظمت گیتی است، فاصله گیرند. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۳/۱۵)

۲- ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا﴾ (مرسلات/۲۵)

در تفسیر الفرقان با تفسیر واژگانی «کفات» به پرنده‌گان تیزپرواز، ضمن آنکه از آیه استفاده حرکت زمین را می‌کند (که بعداً به آن خواهیم پرداخت)، به استفاده قانون جاذبه از آیه نیز اشاره می‌کند و یادآور می‌شود که برخلاف گمانه‌ها، نمی‌توان کوپرنیک و نیوتون را کاشف قانون جاذبه عمومی دانست و اینکه اگر این قانون نمی‌بود، نه زندگان در سطح زمین و نه مردگان در درون آن، آرام و قرار نداشتند؛ ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ۖ أَحْيَاءٌ وَأَمْوَاتًا﴾. (صادقی، ۳۴۱/۲۹-۳۴۵)

در تفسیر نمونه گرچه احتمال اینکه «کفاتاً» ناظر به حرکت زمین باشد، ذکر شده است (هرچند به عنوان احتمال مرجوح)، اما به دلالت آن بر قانون جاذبه عمومی اشاره‌ای نشده است. (مکارم شیرازی، ۴۱۲/۲)

و در دو تفسیر المیزان و الکاشف هیچ اشاره‌ای به مبنای دیدگاه (که «کفاتاً» به معنی پرنده تیزپرواز باشد) و نیز استفاده قانون جاذبه، نشده است. (طباطبایی، ۱۵۳/۲۰؛ مغنیه، ۴۹۰/۷)

فضل‌الله نیز در تفسیر آیه، هیچ اشاره‌ای به قانون جاذبه ندارد. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۹۴/۲۳)

۳- ﴿يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ (فاطر/۴۱)

در تفسیر نمونه آمده است:

«کره زمین، میلیون‌ها بلکه میلیارد‌ها سال است به دور آفتاب و در مسیر خود با نظم دقیقی که از تعادل نیروی جاذبه و دافعه سرچشمه می‌گیرد، می‌چرخد.»

(مکارم شیرازی، ۲۸۷/۱۸)

و در تفسیر الفرقان گرچه این تفسیر از آیه ارائه شده است که مراد آن است که جهان در تداوم وجودی نیازمند به ایجاد حضرت حق است، اما به این نکته نیز اشاره می‌کند که جهان در دایره نظام اسباب و مسببات قرار دارد و سبب امساک، عمودهای نامرئی‌اند که در آیه ۲ رعد فرمود: ﴿رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ و آن که قوه جاذبه را «عمود» قرار داد، جز او چه کسی است؟ (صادقی، ۳۵۲/۲۲-۳۵۳)



در تفسیر کاشف با صراحت، آیه شریفه با قانون جاذبه پیوند داده شده است. در تفسیر آیه می‌خوانیم:

«امسک سبحانه الكواكب بنظام الجاذبيه ... و اسند تعالی الامساک الیه لانه خالق الكون و مسبب الاسباب.» (مغنیه، ۶/۲۹۶)

«خداوند با قانون جاذبه، ستارگان را در آسمان نگاه داشته است ... اما اینکه خداوند آن را به خود نسبت داد، به واسطه آن است که خدا خالق هستی و مسبب تأثیرگذاری تمامی علل است.»

اما در تفسیر المیزان هیچ اشاره‌ای به چونان برداشتی وجود ندارد. (طباطبایی، ۵۵/۱۷)

فضل‌الله در تفسیر آیه، چونان علامه طباطبایی تفسیر می‌کند و آیه را ناظر به وابستگی حیات در جهان، در تداوم و بقاء به اراده و مشیت الهی می‌داند و هیچ اشاره‌ای به قانون جاذبه در تفسیر آیه شریفه ندارد. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۹/۱۱۷)

قانون زوجیت

از برخی از آیات قرآن، مفسران و قرآن‌پژوهان معاصر، قانون زوجیت را استفاده کرده‌اند. از جمله آیات مورد استناد، می‌توان از آیه ۴۹ ذاریات یاد کرد: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾

در تفسیر نمونه در ذیل آیه فوق می‌خوانیم:

«بسیاری از مفسران «زوج» را در اینجا به معنای «اصناف مختلف» دانسته ... که به صورت زوج زوج درآمده است؛ مانند شب و روز، نور و ظلمت، دریا و صحرا و ... ولی چنان‌که قبلاً در ذیل آیات مشابه نیز گفته‌ایم، «زوجیت» در این گونه آیات می‌تواند اشاره به معنای دقیق‌تری باشد، زیرا واژه «زوج» را معمولاً به دو جنس نر و ماده می‌گویند. خواه در عالم حیوانات باشد یا گیاهان، و هرگاه آن را توسعه دهیم، تمام نیروهای «مثبت» و «منفی» را شامل می‌شود. و با توجه به اینکه قرآن در آیه فوق می‌گوید: «من کلّ شیء» (از همه موجودات) نه فقط موجودات زنده، می‌تواند اشاره به این حقیقت باشد که تمام

اشیاء جهان از ذرات مثبت و منفی ساخته شده و امروز مسلم است که اتم‌ها از اجزاء مختلفی تشکیل یافته‌اند.» (مکارم شیرازی، ۲۲/۳۷۶)

تفسیر الفرقان نیز با صراحت و بسط کلام، به این موضوع می‌پردازد و اظهار می‌دارد که در موجودات هستی - در هر شکل و قالب - قانون زوجیت حاکم است و بدون «دو شریک»، موجودیت یک موجود تحقق نمی‌یابد. به عبارت دیگر در جهان مادی، موجود منفرد بدون قرین پیدا نمی‌شود. بشر در ابتدا گمان می‌کرد که عناصر چهارگانه، عناصر بسیط‌اند و سپس به بیش از صد عنصر دست یافت؛ با این تصویر که بسیط‌اند و تجزیه‌پذیر نیستند. سپس به ذرات اتمی دست یافت و سپس ... تاکنون بشر، به «ازواج» گوناگون در هستی پی برده است. و آیه شریفه فرموده است: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (یس/۳۶). بدین گونه مؤلف مباحث تفصیلی خویش را در حوزه قانون زوجیت در جهان مادی مطرح و پیگیری می‌کند. (صادقی، ۲۴/۳۳۷-۳۴۳)

در تفسیر الکاشف ذیل آیه، اشاره به آن می‌کند که از ظاهر آیه استفاده می‌شود که خداوند در هر جنس خلقت، نر و ماده‌ای قرار داده است (انسان، حیوان، گیاه، جماد). چون کلمه «شیء» واژه‌ای است که همه این موجودات را فرا می‌گیرد. سپس در ادامه می‌نویسد:

«آنچه که ما از کلمات دانشمندان جدید خوانده‌ایم، این است که هیچ ذره‌ای در هستی نیست، مگر آنکه ترکیبی از ذرات مثبت و منفی است، که یکی حاوی عنصر جذب و دیگری دربردارنده عنصر دفع است. آیا می‌توان گفت که آیه، منطبق بر این دیدگاه است؟» (مغنیه، ۷/۱۵۷-۱۵۸)

علامه طباطبایی در ذیل آیه، مراد از «زوج» را هر ترکیبی دانسته‌اند که در عین تفاوت، مکمل یکدیگرند؛ مانند نر و ماده. بدین گونه ایشان «زوج» را در آیه، نه صرف دو موجود متقابل معنا می‌کنند که مثل شب و روز، نور و ظلمت و .. را هم فرا بگیرد، و نه صرفاً محدود به نر و ماده می‌کنند (طباطبایی، ۱۸/۳۸۲). بدین گونه ایشان ورودی به برداشت‌های علمی در آیه ندارند و صرفاً در ساحات اولیه و نخستین، به تفسیر آیه می‌پردازند.



فضل الله در تفسیر آیه ۴۹ ذاریات، برداشت قانون زوجیت فراگیر را می‌کند؛ چه در حیوانات و نباتات و چه در جمادات. او از اکتشافات بشری در ترکیب اتم یاد می‌کند. (فضل الله، من وحی القرآن، ۲۱/۲۱۸)

حرکت زمین

نظریه حرکت زمین، نظریه‌ای نادر در تاریخ علم بود که پس از کوپرنیک، به نظریه‌ای شایع - و اکنون نظریه‌ای قطعی علمی - تبدیل شده است.

برخی از مفسران و نویسندگان اظهار کرده‌اند که آیات متعددی از قرآن ناظر به حرکت زمین است. از جمله:

۱- ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ (نمل/۸۸)

در تفسیر نمونه می‌خوانیم:

«قراین فراوانی وجود دارد که تفسیر دیگری [اینکه آیه مربوط به قیامت نیست] را تأیید می‌کند و آن اینکه آیه از قبیل آیات توحید و نشانه‌های عظمت خداوند در همین دنیا است و به حرکت زمین که برای ما محسوس نیست، اشاره می‌کند.» (مکارم شیرازی، ۱۵/۵۶۹-۵۶۸)

در تفسیر الفرقان نیز آیه شریفه در دو نشأه دنیوی و اخروی مورد توجه و برداشت قرار گرفته است. در جهان دنیوی، زمین چونان ابر حرکت می‌کند؛ یعنی بدون آنکه انسان حرکت را در آن حس کند. همان‌گونه که حرکت ابرها وقتی حس می‌شود که دیدگان فرو بسته و مجدداً باز گردد یا در مقایسه با دیگر ابرها ... آنچه مؤید آن است که آیه در مقام بیان نشأه دنیا است، ادامه آیه است که فرمود: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

همچنین آیه می‌تواند ناظر به قیامت هم باشد. مؤلف پس از تبیین این برداشت، در نهایت می‌نویسد:

«آیه، لفظاً و معنأً، صلاحیت آن را دارد که هر دو جهان را فرا گیرد.» (صادقی،

تفسیر الکاشف آیه شریفه را ناظر به عالم قیامت می‌داند و تفسیر آیه را به حرکت زمین، نادرست می‌داند (مغنیه، ۴۳/۶). علامه طباطبایی نیز چونان برداشتی دارند. (طباطبایی، ۴۰۱/۱۵)

فضل‌الله اشاره‌ای به برداشت حرکت زمین از آیه می‌کند و دو دلیل بر نفی این احتمال ذکر می‌کند: نخست آنکه آیه، در سیاق آیات قیامت است، و دوم آنکه آیات متعدد در قرآن آمده است که از حرکت کوه‌ها به عنوان نشانه‌ای از نشانه‌های قیامت سخن می‌گوید. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۵۰/۱۷)

۲- ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾ (زخرف/۱۰)

در تفسیر نمونه می‌خوانیم:

«خداوند زمین را گهواره انسان قرار داد. در حالی که چندین نوع حرکت دارد. در پرتوی قانون جاذبه ... چنان آرام است که ساکنان آن کمترین ناراحتی احساس نمی‌کنند.» (مکارم شیرازی، ۱۷/۲۱)

در تفسیر الفرقان در تفسیر آیه گفته شده است که خداوند زمین را بعد از آنکه با حرکات متعدد و مضطرب، سرکش و ناآرام بود، چونان گهواره‌ای رام قرار داد. (صادقی، ۲۸۰/۲۵-۲۸۱)

اما در تفسیر میزان و الکاشف چه ذیل این آیه و چه در آیات مشابه، چونان برداشتی دیده نمی‌شود. (طباطبایی، ۸۶/۱۸؛ مغنیه، ۵۳۸/۶ و نیز ۳۷۴/۴؛ ۲۲۳/۵)

فضل‌الله «مهد» و «مهاده» را به‌گونه‌ای دیگر تفسیر می‌کند. به نظر او، نباید در محدوده مدلول لغوی واژگان توقف کرد، بلکه بایستی مدلول ایحائی آن را مورد توجه قرار داد. در زمین، تمهید مادی و معنوی برای انسان را می‌توان یافت. از یک سو تمامی نیازهای مادی ضروری او را دربر دارد؛ چونان خوراک، پوشاک، مسکن و ... و از سوی دیگر مکانی است متناسب با ویژگی‌های اخلاقی و روحی انسان و فضایی است که خلافت الهی او را میسور می‌کند. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۱۱/۲۴)

۳- ﴿وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ (نازعات/۳۰) ﴿وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَاهَا﴾ (شمس/۶)

برخی از مفسران، دو آیه فوق را ناظر به حرکات انتقالی و یا وضعی (و یا هر دو) دانسته‌اند.



تفسیر نمونه ذیل آیه ۶ شمس می‌نویسد که برخی از مفسران، این تعبیر را اشاره اجمالی به حرکت زمین می‌دانند، چه اینکه یکی از معانی «طحو» راندن است. (مکارم شیرازی، ۴۴/۲۷)

در تفسیر الفرقان با توضیحات افزون‌تر، این دیدگاه را مورد پذیرش قرار می‌دهد و هر دو آیه را ناظر به حرکات منظم و آرام زمین می‌داند (پس از ناآرامی‌های نخستین پس از خلقت زمین). اینکه حرکات پرشتاب نخستین در زمین، موجب پیدایش کوه‌ها شد: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ﴾، اما پس از آن دارای حرکات متعادل و منظم گردید. (صادقی، ۸۹/۳۰-۹۱)

اما دو تفسیر میزان و الکاشف اشاره‌ای به این برداشت ندارند. (طباطبایی، ۱۹۰/۲۰ و ۲۹۷؛ مغنیه، ۵۱۰/۷ و ۵۷۰)

فضل‌الله نیز چونان برداشتی را مطرح نمی‌کند. او «دحو» را به معنای «بسط» دانسته است و در نتیجه آیه ۳۰ نازعات را چنین تفسیر می‌کند:

«پوسته زمین را بسط داد تا حرکت انسان بر آن به آسانی صورت گیرد. همچنین با بسط پوسته زمین، امکان رویش نباتات و نیز جوشش چشمه‌ها را فراهم کرد. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۴۴/۲۴)

همچنین او «طحو» را معادل «دحو» می‌داند و در نتیجه آیه ۶ شمس را مشابه آیه ۳۰ نازعات تفسیر می‌کند. (همان، ۲۸۲/)

۴- ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا﴾ (مرسلات/۲۵)

در تفسیر الفرقان با صراحت و توضیحات گسترده، از دلالت آیه بر حرکت زمین سخن به میان آمده است. مختصری از سخن مؤلف آن است که «کفات» به معنای سرعت در دویدن و پرواز کردن است. خداوند زمین را «کفات» قرار داد، یعنی با تیزپروازی در آسمان حرکت می‌کند. بدین گونه قرآن، بیانگر حرکت زمین است، قبل از آنکه دانشمندان از حرکت آن سخن بگویند. زمین دارای حرکات متنوع است که برخی از دانشمندان تا چهارده حرکت برای آن برشمرده‌اند. مشابه آیه کفات، آیات دیگرند که از حرکات زمین سخن گفته‌اند. نظیر آیات مهد، مهاد، قرار، ذلول، یسبحون و کره زمین چونان پرنده‌ای قوی است که در آسمان پرواز

می‌کند و کشتی فضایی است که در دریای محیط خود سباحه و شنا می‌کند و گاهواره‌ای برای نوزادش و مرکبی راهوار برای سوارگانش می‌ماند و ... (صادقی، ۳۴۰/۲۹-۳۴۵)

در تفسیر نمونه، دلالت آیه بر حرکت زمین به عنوان یک احتمال ذکر شده است، اما نه احتمال منتخب و راجح. (مکارم شیرازی، ۴۱۲/۲۵)

و در تفسیر المیزان و الکاشف، هیچ اشاره‌ای به مبنا (کفات به معنای پرندۀ تیزپرواز) و احتمال مبتنی بر آن نشده است. (طباطبایی، ۱۵۳/۲۰؛ مغنیه، ۴۹۰/۷)

فضل‌الله نیز چونان برداشتی ندارد و صرفاً «کفات» را به معنای «قبض و ضم» تفسیر می‌کند و منظور از آیه را آن می‌داند که سطح زمین، انسان‌های زنده و درون زمین، مردگان را گرد یکدیگر می‌آورد. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۹۴/۲۳)

۵- ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا﴾ (ملک/۱۵)

در تفسیر نمونه آمده است:

«ذلول به معنای رام، تعبیر جامعی در مورد زمین است؛ چرا که زمین با حرکت‌های متعدد و سریعی که دارد، آن‌چنان آرام به نظر می‌رسد که گویی ساکن است.» (مکارم شیرازی، ۲۴/۳۳۷)

تفسیر الفرقان نیز چونان رویکردی را در تفسیر آیه دارد. مؤلف در تبیین و توضیح آن می‌نویسد که زمین، حرکات متلائم و سازوار چونان حرکات مرکب راهوار دارد. حرکات زمین چونان نرم و آرام بود و هست که بشر آن را حس نمی‌کرد و تا دانش بر آن استدلال و برهان نیاورد، تصدیق‌اش نمی‌کرد. اما قبل از اکتشافات علمی، آیات ینات وحی صراحتاً آن را مطرح کرد و از جمله آیات، همین «آیه ذلول» است. هرچند مفسران پیشین به تأویل آن پرداختند (به واسطه باور به سکون زمین). بدین گونه آیاتی چون این آیه، آیات قرار، آیه کفات، آیات مه‌اد، آیات الراجفہ، آیه «کل فی فلک یسبحون» و ... صراحت در حرکت زمین دارند. (صادقی، ۳۹/۲۹)



علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان نوشته‌اند:

«فی عَدَّ الارض ذلولاً و البشر علی مناكبها تلویح ظاهر الی ما ادّت الیه الابحاث

العلمیة اخیراً من کون الارض کرة سیارة.» (طباطبایی، ۳۸۵/۱۹)

اما در تفسیر الکاشف اشاره‌ای به این برداشت نشده است (مغنیه، ۳۷۸/۷) فضل‌الله نیز به چنان برداشتی اشاره نمی‌کند. او تعبیر در آیه را تعبیر تشبیهی می‌داند، اینکه خداوند، زمین را چونان مرکب راهوار قرار داده است که منقاد راکب خویش است و نیازهای او را تأمین می‌کند. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۳/۲۲)

کرویت زمین

برخی برای اثبات کرویت زمین از آیاتی بهره گرفته‌اند که تعبیر «مشارق» و «مغارب» را در آن می‌بینیم. مانند: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ (معارج/۴۰).

و در آیات ۱۳۷ اعراف و ۵ صافات نیز همین تعبیر به کار رفته است: ﴿مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا﴾، ﴿رَبُّ الْمَشَارِقِ﴾. در تفسیر نمونه می‌خوانیم:

«در یک سرزمین پهناور، حتماً اختلاف افق و مشرق‌ها و مغرب‌ها به‌خاطر خاصیت کرویت زمین است.» (مکارم شیرازی، ۳۲۹/۶)

در تفسیر الکاشف دو احتمال را در تفسیر آیه ذکر می‌کند. مشارق ستارگان و مشارق خورشید. در ادامه احتمال دوم می‌نویسد:

«خورشید پدیدار و نهان از دیدگان می‌شود، به‌واسطه اینکه زمین، حرکت دورانی گرداگرد آن دارد.» (مغنیه، ۴۲۱/۷)

در تفسیر الفرقان در تفسیر آیه گفته شده است که تمامی خورشیدها و ستارگان تابان هستی، مشارق و مغارب دارند. کره زمین هم مشارق و مغارب دارد. مشرق و مغرب کره زمین در طول ایام سال تغییر می‌کند. در روایتی از امام علی علیه السلام است: ۳۶۰ مشرق و ۳۶۰ مغرب برای خورشید و زمین وجود دارد. هر روزی که می‌تابد، روز دیگر در همان افق نمی‌تابد. مؤلف در ادامه می‌نویسد:

«و مما توحیه هذه الآیات هو کرویة ارضنا و اَلَّا لَم یکف لها اَلَّا مشرق واحد.»

(صادقی، ۱۴۰/۲۹)

«این آیات دلالت دارند که زمین ما کروی است، و آلا تنها یک مشرق بیش

نمی‌داشت.»

علامه طباطبایی در ذیل آیه (و آیات مشابه)، این احتمال را ترجیح می‌دهند که مراد از مشارق و مغارب، طلوع و غروب‌های خورشید است. اما بیش از آن سخنی به میان نمی‌آورند و از آیه (و آیات دیگر) برداشت کروییت زمین را مطرح نمی‌کنند. (طباطبایی، ۲۰/۲۲)

فضل‌الله دو برداشت از این آیات دارد. برداشت نخست آنکه مراد از «مشارق» و «مغارب»، محل‌های طلوع و غروب ستارگان باشد. و احتمال دوم آنکه مراد از مشارق و مغارب، طلوع و غروب خورشید باشد که به حسب حرکت زمین، طبعاً مکان‌های مختلف را در طلوع و غروب در نقاط مختلف پیدا می‌کند. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۳/۱۱۰؛ الندوه، ۱۱/۵۰۹)

ایشان در ادامه، ذیل برداشت اخیر می‌نویسد که در این صورت از قرآن کریم، استفاده کروییت زمین می‌شود؛

«و بذلك يستفاد من القرآن الكريم كروية الارض فلو كانت مسطحة لكان لها مشرق واحد و مغرب واحد.» (فضل‌الله، الندوه، ۱۱/۵۰۹)

فرجام جهان

در رابطه با پایان جهان مادی، مفسران (و قرآن‌پژوهان معاصر) دیدگاه‌های تفسیری را ارائه کرده‌اند که با نظریات علمی معاصر پیوندهای روشنی دارد.

الف) پایان خورشید، ماه و ستارگان: در آیات متعددی از قرآن کریم، درباره فرجام سیارات و ستارگان سخن به میان آمده است. سخنان مفسران را ذیل تنها یک آیه بررسی می‌کنیم: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ* وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ*﴾ (تکویر/ ۱-۲).

در تفسیر نمونه می‌خوانیم:

«خورشید در حال حاضر کره‌ای است فوق‌العاده داغ و سوزان، به اندازه‌ای که تمام مواد آن به صورت گاز فشرده‌ای درآمده و در گرداگرش شعله‌های سوزانی زبانه می‌کشد که صدها هزار کیلومتر ارتفاع آنهاست ... ولی در پایان



این جهان و در آستانه قیامت این حرارت فرو می‌نشیند و آن شعله‌ها جمع می‌شود و روشنایی آن به خاموشی می‌گراید و از حجم آن کاسته می‌شود و این است معنای تکویر.» (مکارم شیرازی، ۱۷۱/۲۶)

در تفسیر الفرقان در ذیل آیه، به تفصیل دیدگاه‌های علمی معاصر بیان شده است که جرم و نور خورشید و ستارگان رو به کاهش و نقصان است و دائماً از جرم و نور آن کاسته می‌شود تا به پایان خویش برسد. (صادقی، ۱۳۷/۳۰-۱۴۲)

اما در دو تفسیر المیزان و الکاشف، اشاره‌ای به نکات علمی از قبیل مطالب فوق نشده است. (طباطبایی، ۲۱۳/۲۰؛ مغنیه، ۵۲۳/۷)

مشابه برداشت‌های فوق را می‌توان در بسیاری از آیات دیگر دید. اما فضل‌الله در تفسیر آیات مرتبط با این موضوع، بیشتر در ساحت محتوایی آیه توقف می‌کند و به حیطه‌های علمی روز نگاهی نمی‌افکند. او «تکویر خورشید» را چنین تفسیر می‌کند که حرارت و نور خود را از دست می‌دهد و جسم مدووری می‌شود چونان گوی خاموش. و «انکدار ستارگان» را به معنای از دست دادن فروغ و یا نظم و انتظام آن تفسیر می‌کند. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۸۸/۲۴)

در «جَمْعَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ» هم به این نکته بسنده می‌کند که نظام معهود خورشید و ماه درهم می‌ریزد و بعد از آنکه در فاصله از یکدیگر می‌زیستند، در یک محیط جمع می‌شوند و در نتیجه شب و روز و تتابع زمانی امروزمین به پایان می‌رسد. (همان، ۲۴۱/۲۳)

در «وَ إِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَهَرَتْ» نیز چنین می‌نویسد که ستارگان، در مدارات خاص حرکت می‌کنند، اما در آغاز راه قیامت و در نظام جدید، مدارات آن درهم می‌ریزد و در نتیجه ستارگان در فضا سقوط می‌کنند و پراکنده می‌شوند و فروغ خود را از دست می‌دهند و چه بسا در گردونه نابودی قرار گیرند. (همان، ۱۰۶/۲۴)

همان‌گونه که می‌نگرید، فضل‌الله در تفسیر آیات فوق (و آیات مشابه) عنایت به آن ندارد که از نظریه‌های علمی جدید در پایان خورشید، ماه و ستارگان بهره جوید.

ب) پایان پدیده‌های زمینی: در مورد آیات مربوط به فرجام دریاها، کوه‌ها و ... نیز برخی از تفسیرهای معاصر، بهره‌هایی از دانش جدید را به کار گرفته‌اند. به عنوان نمونه، در ذیل آیه ﴿وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ﴾ (تکویر/۶)، در تفسیر نمونه چنین آمده است:

«اگر این تعبیر قرآن در گذشته برای مفسران عجیب بود، امروز برای ما جای تعجب نیست. زیرا می‌دانیم آب از دو ماده «اکسیژن» و «هیدروژن» ترکیب یافته که هر دو سخت قابل اشتعال است. بعید نیست که در آستانه قیامت، آب دریاها چنان تحت فشار قرار گیرد که تجزیه شوند و تبدیل به یکپارچه آتش شوند.» (مکارم شیرازی، ۱۷۵/۲۶)

در تفسیر الفرقان از پایانه دریاها با تفصیل بیشتر و توضیحات علمی چنین یاد شده است که مواد شیمیایی، با افزایش حرارت، از هم گسسته می‌شوند و به سوی ماده نخستین - که آخرین تغییرات ترکیبی است - رو می‌آورند و هر قدر انحلال ترکیبات به سوی موارد بسیط سیر کند، حرارت ماده افزایش می‌یابد و این مسیری است که تمامی مرکبات شیمیایی جهان می‌پیمایند؛ از جمله آب دریاها که انحلال ترکیبی در آن رخ می‌دهد و گدازان می‌گردد. دو عنصر آب (اکسیژن و هیدروژن) از هم جدا می‌شوند و در آن دو نیز تحلیل و انحلال رخ می‌دهد و بالاخره دریاها فروزان و شعله‌ور می‌شوند و به آتشی ملتهب و هولناک تبدیل می‌گردند. (صادقی، ۱۴۷/۳۰)

در تفسیر الکاشف نیز دیدگاه تفسیری محمد عبده را در ذیل آیه نقل می‌کند که در لایه‌های زیرین زمین از جمله زیر دریاها آتش است و یا زلزله‌هایی که در آستانه قیامت رخ می‌دهد. آن آتش خود را از دل دریاها می‌نمایاند و آب‌های دریا به بخار تبدیل می‌شود و در مکان دریاها جز آتش دیده نمی‌شود. پس از این نقل، ادامه می‌دهد: «و البحث العلمی یساعده» (دیدگاه‌های علمی جدید مؤید این تفسیر است). بدین گونه، مؤلف الکاشف نیز از زاویه دیگر، به تفسیر علمی آیه رو می‌آورد و آن را پذیرا می‌گردد. (مغنیه، ۵۲۴/۷)



بلی، در المیزان چونان رویکرد علمی در تفسیر آیه دیده می‌شود. (طباطبایی، ۲۱۴/۲۰)

فضل‌الله در مورد فرجام دریاها، در ذیل آیه ۶ تکویر دو احتمال را مطرح می‌کند. احتمال نخست آنکه آیه اشارت به آن دارد که دریاها، پر و سرشار از آب می‌شوند؛ یا به واسطه جوشش آب‌ها (تحت تأثیر تغییر عوامل جوی در زمین مثل بروودت) و یا به واسطه آنکه زلزله‌ها و ... موانع را برمی‌دارند و دریاها را به هم وصل می‌کنند و در نتیجه دریاها، پر و سرشار از آب می‌شوند (و زمین را آب فرا می‌گیرد).

احتمال دوم آن است که دریاها شعله‌ور شوند. برای تبیین این احتمال، سخن سیدقطب را از «فی ظلال القرآن» نقل می‌کند که مبتنی بر همان نظریه علمی است که از آن یاد شد. (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۹۱/۲۴)

در ذیل آیه ۳ انفطار نیز چند احتمال را مطرح می‌کند. اینکه موانع بین آب‌ها در کره زمین برداشته می‌شود، یا آب زمین را هم فرا می‌گیرد، و یا آنکه آب تجزیه به دو عنصر اکسیژن و هیدروژن می‌شود و احتمالات دیگر. (همان، ۱۰۶)

بدین گونه، فضل‌الله فقط به صورت یک احتمال در مورد فرجام دریاها از یک دیدگاه علمی معاصر بهره می‌جوید و آن را در تفسیر آیه مورد استفاده قرار می‌دهد.

معیارهای فضل‌الله در نقد تفسیر علمی

از مجموعه ده‌ها آیات یاد شده در حوزه جهان‌شناسی، می‌توان به این جمع‌بندی رسید:

۱- فضل‌الله تنها در یک آیه به صورت قاطع (و نه احتمالی) به برداشت علمی در تفسیر آیه رو می‌آورد. او از آیه ۴۹ ذاریات، استفاده قانون زوجیت را می‌کند. (همان، ۲۱۸/۲۱)

۲- فضل‌الله در آیات ۴۷ ذاریات و ۲۹ شوری، احتمالاتی را در تفسیر آیه ذکر می‌کند که یک احتمال به تفسیر علمی نزدیک است. اما او احتمال دیگری را ترجیح می‌دهد. (همان، ۲۱۷/۲۱؛ ۱۸۲/۲۰)

۳- فضل‌الله در آیات ۶ تکویر، ۳ انفطار و ۴۰ معارج چند احتمال را ذکر می‌کند که یک احتمال به تفسیر علمی نزدیک است. اما او به ترجیح هیچ یک از احتمالات نمی‌پردازد. (همان، ۹۱/۲۴ و ۱۰۶؛ ۱۱۰/۲۳)

مجموعه فوق از ده‌ها آیه نقل شده در صفحات پیشین، نشانگر تفاوت رویکرد فضل‌الله با بسیاری از مفسران معاصر است، حتی با کسانی چون علامه طباطبایی که به رویکرد تفسیر علمی چندان اقبال ندارند. با این تحلیل مفهومی - آماری، این پرسش جدی‌تر می‌نماید که فضل‌الله از چه منظری به چگونگی رهیافتی رسیده است؟ به نظر می‌رسد که موضع انقباضی فضل‌الله در برابر تفسیر علمی، برخاسته از معیارها و قوانینی است که او خود را به آن ملتزم می‌داند. در برخی از این معیارها، دیگران نیز همراه‌اند. هرچند احیاناً در مصادیق و جزئیات و انطباق، تفاوت‌هایی وجود دارد که در عملیات تفسیر خود را نشان داده است، اما در برخی از معیارها، فضل‌الله دیدگاهی تأسیسی دارد که همین دیدگاه‌های تازه، فاصله او را با بسیاری از مؤلفان و مفسران معاصر در مواجهه با تفسیر علمی نشان می‌دهد.

در محورهای زیر، مجموعه معیارها عرضه می‌شوند:

۱- **ناسازگاری واژگانی:** گاه واژه به‌کار رفته در آیه، فاصله‌ای جدی با برداشت علمی معاصر از آیه را دارد. به نظر فضل‌الله، تفسیر «ذره» به اتم (فضل‌الله، الندوه، ۵۰۷/۱۱ و نیز ۵۴۲/۹) و ... از این گونه مواردند.

۲- **تحول‌پذیری علوم:** داده‌های دانش جدید بیشتر در قالب فرضیه‌های ابطال‌پذیرند و در نتیجه تغییر و تحولات در فرضیه‌های علمی متعارف و گسترده‌اند. از این رو، پیوست تفسیر قرآن به دیدگاه‌های خطاپذیر، فهم آیات را با شائبه تغییر و خطا مواجه می‌کند (همان). بنابراین تنها از حقایق علمی قطعی می‌توان بهره گرفت و نه فرضیات و یا دیدگاه‌های ظنی علمی.

به نظر می‌رسد که این عامل و معیار، از عوامل عمده فاصله‌یابی فضل‌الله از تفسیر علمی است. گرچه شاید در اصل سخن، مؤلفان دیگر نیز با ایشان اختلاف نظر چندان‌ی نداشته باشند، اما مهم آن است که فضل‌الله مخاطره‌ای جدی را در تفسیر علمی می‌بیند که برخی از مفسران معاصر در آن حدّ و سطح به آن ملتزم



نیستند، بلکه فواید این گونه تفسیر را (که توجه به داده‌های علمی جدید، موجب جذب به قرآن است و یا علامتی بر اعجاز علمی و یا ...) ارجح می‌شمرند.

۳- تحلیل‌شناسی مخاطب قرآن: فضل‌الله مخاطب قرآن را دانشوران یا

فرهیختگانی که دقایق علمی را می‌فهمند یا می‌توانند بفهمند، نمی‌داند. از این رو معتقد است که قرآن به مفاهیم و معارفی اشاره می‌کند که تمامی انسان‌ها (در هر درجه از درک و دانش) با حواس و یا وجدان شهودی خویش می‌توانند آن را درک کنند و در تجربه ساده زندگی خویش، آن را می‌توانند بیابند.

یکی از مهم‌ترین مبانی فضل‌الله در نقد و یا اعراض از برداشت‌های علمی از آیات به این معیار بازمی‌گردد، چه اینکه در بسیاری از موارد، چونان برداشت‌هایی را نمی‌توان مفهوم و متبادر برای انسان عادی امروز قرار داد، تا چه رسد به عرب حجازی بی‌سواد آن روزگار!

به‌عنوان نمونه، فضل‌الله در نقد تفسیرهای علمی از ﴿أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ (انبیاء/۳۰) می‌نویسد:

«اما تعلیقنا علی ذلک فهو انّ الفکره طریفه و دقیقه و لکنها لا تقترب من الحاله الوجدانیه التي یریدها الله للانسان ان یرعشها فی تجربته الذاتیه، فی مایکون له بعض من العمق، و لکنه یکون قریباً من الحسّ من خلال ما یمکن له ان یتلقی فیہ.» (فضل‌الله، من وحی القرآن، ۲۱۷/۱۵)

«حاشیه انتقادی ما به این برداشت آن است که این دیدگاه گرچه نظریه‌ای نو و دقیق است، ولی با آنچه خداوند از انسان خواسته است، قرابت ندارد. خدا از انسان می‌خواهد در تجربه‌های وجودی خود زیست کند؛ تجربه‌هایی که گرچه رگه‌هایی از ژرفا را دارند، اما به مواجهه‌هایی که با حس سروکار دارند، نزدیک‌اند.»

فضل‌الله - همان‌گونه که پیش از این گذشت - با این مبناسازی، تفاسیری را که در چونان تجربه‌های شخصی - اما تعمیم‌پذیر - در نمی‌آیند، مورد نقد و انتقاد قرار می‌دهد. او در تفسیر آیه ۴۷ ذاریات نیز با همین رویکرد، «إِنَّا لَمَوْسِعُونَ» را از تفسیر انبساط جهان مادی دور می‌کند و آن را به‌معنای دریافت تجربی - شهودی

انسان‌ها معنا می‌کند که خداوند هم خالق منابع رزق است و هم گسترش بخش آن. (همان، ۲۱۷/۲۱)

۴- **ابهام و تفصیل در آیات وحی:** فضل‌الله آیات قرآن را به دو دسته کلی تقسیم می‌کند. در بسیاری از موارد، قرآن کریم، به روشنی و تفصیل به یک موضوع پرداخته است و در مواردی، به اجمال از یک موضوع گذر کرده است.

به نظر فضل‌الله، در مواردی از قبیل مورد دوم، نباید با حدس و گمانه‌های شخصی و یا علمی به دنبال تفصیل برآمد. به‌عنوان نمونه، در آیات بسیار، از «هفت آسمان» سخن به میان آمده است، اما قرآن از خصوصیات و مصادیق و ... آن سخنی نیاورده است. با این ویژگی، نباید ما خود را در تاب و تب تعیین و رفع ابهام قرار دهیم. او بارها و بارها این تعبیر و مشابه این تعبیر را می‌نویسد:

«فلنجل ما اجمله الله مما لاسبيل الي معرفته.» (همان، ۱۳/)

با این رویکرد، او برخی از تکاپوهای علم‌گرایانه را در برداشت‌های تفسیری، ورود در منطقه‌هایی می‌داند که خداوند خواسته است به سکوت و اجمال از آن عبور کند.

۵- **سیاق آیات:** فضل‌الله برخی از برداشت‌های تفسیر علمی را به دلیل ناسازگاری با سیاق آیات رد می‌کند. او با همین استدلال، استفاده حرکت زمین از آیه ۸۹ نمل را رد می‌کند، چه اینکه آیه را در سیاق آیات قیامت می‌بیند. (همان، ۲۵۰/۱۷)

۶- **آیات هم‌مضمون:** فضل‌الله آیات هم‌مضمون را قرینه‌ای بر نقد برخی از دیدگاه‌های علمی می‌بیند. به‌عنوان نمونه، آیه ۸۹ نمل را که در مورد حرکات کوه‌هاست، ناظر به نشانه‌های قیامت می‌داند و نه دنیا (تا از آن استفاده حرکت زمین شود). او این دیدگاه خویش را با این استدلال مستدل می‌کند که در آیات متعدد، از «حرکت کوه‌ها» به‌عنوان نشانه‌ای از نشانه‌های روز قیامت یاد شده است. (همان، ۲۵۰/)

۷- **مدلول ایحائی:** فضل‌الله بر مفهوم ایحائی آیات، جملات و واژگان قرآنی تأکید می‌کند. به نظر او، نباید صرفاً در محدوده واژگان لغوی توقف کرد، بلکه بایستی مدلول ایحائی آن را در افق آیات وحی جست‌وجو کرد. همان‌گونه که یاد



شد، عده‌ای از مفسران از اینکه از زمین به‌عنوان «مهد» و گاهواره انسان یاد شده است، استفاده «حرکت زمین» داشته‌اند. فضل‌الله آن را استفاده معنا از محدوده لغوی واژه دانسته و آن را نادرست می‌شناسد، چه اینکه باید دید که از واژه «مهد» در مدلول ایحائی آن چه برداشتی وجود دارد. (همان، ۱۱/۲۴)

۸- توجه به سبک بلاغی قرآن: در مواردی، مفسران بدون توجه به سبک بلاغی قرآن، به برداشت‌های علمی رو می‌آورند. به‌عنوان نمونه، در ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا﴾ (ملک/۱۵) برخی مفسران، بدون توجه به سبک تشبیهی - بلاغی قرآن، آن را در قالب ارائه معنای حقیقی تصویر کرده‌اند و نوشته‌اند که قرآن، زمین را مرکب راهوار می‌داند و در نتیجه از آن، «حرکت زمین» را استفاده کرده‌اند.

فضل‌الله بر ادبیات تشبیهی مستتر (که البته سبک قرآن است) تصریح می‌کند و اینکه خداوند زمین را چونان مرکبی قرار داده است که منقاد راکب خویش است و نیازهای او را تأمین می‌کند (همان، ۲۲/۲۳). بدین گونه با کم‌توجهی به سبک بلاغی قرآن، تعبیراتی تشبیه‌گون بسان تعابیر و گزاره‌های کاملاً واقع‌نما تفسیر شده‌اند و در نتیجه برداشت‌هایی چون حرکت زمین و ... از آن شده است. (برای دریافت توضیحات بیشتر از دیدگاه فضل‌الله در سبک بیانی قرآن، رک: صدر، سید موسی، پژوهش‌های قرآنی، مقاله بلاغت محوری در شیوه تفسیری علامه فضل‌الله، شماره ۶۴)

۹- شبکه معنایی قرآنی: در معیارهای پیشین، از نقش آیات هم‌مضمون در نقد و داوری تفسیری سخن گفتیم. اما معیار دیگر - که مکمل آن می‌نماید - این نکته است که علاوه بر آیات همگرا، بایستی به شبکه معنایی توجه کرد که آیه مورد نظر با آن پیوند مفهومی برقرار می‌کند. به‌عنوان نمونه همان گونه که یاد شد، عده‌ای از مفسران از آیه ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ﴾ (شوری/۲۹) چونان استفاده کرده‌اند که موجودات زنده در آسمان‌ها وجود دارد و ...

فضل‌الله این برداشت را نمی‌پذیرد و استدلال و استناد او این نکته است که ما وقتی به مجموعه آیاتی که راجع به «آسمان‌ها» سخن می‌گویید مراجعه می‌کنیم، جز فرشتگان، ساکن دیگری برای آسمان‌ها ذکر نمی‌کند. پس نمی‌توان با این استدلال

لغوی که «دابه» در فرشته به کار نمی‌رود، به این تک آیه تمسک کرد و از انبوه آیات که ساکنان آسمان‌ها را فرشتگان می‌دانند، صرف‌نظر کرد. (همان، ۱۸۲/۲۰)

۱۰- قواعد دستوری: ناهمسازی فضل‌الله با برخی از تفاسیر علمی، به قواعد نحوی باز می‌گردد. به عنوان نمونه، در آیه ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ﴾ (نحل/۴۹) برخی مفسران، «من دابه» را قید برای «ما فی السماوات و الارض» دانسته‌اند و در نتیجه، استفاده موجودات زنده در آسمان‌ها را داشته‌اند. اما فضل‌الله «من دابه» را قید واژه اخیر یعنی «الارض» می‌داند و در نتیجه، چونان استفاده‌ای از آیه را ندارند. (همان، ۲۳۷/۱۳)

در پایان سخن یادآور می‌شود که ملاحظات ده‌گانه فوق - و شاید معیارهایی دیگر - موجب آن شده است که گرچه فضل‌الله استفاده از داده‌های علمی جدید را در تفسیر آیات قرآن به صورت مطلق تخطئه نمی‌کند، اما در کاربرد «تفسیر علمی» بسیار احتیاط‌آمیز و با رویکردی بس انقباضی عمل می‌کند. تحلیل مبانی و معیارهای ایشان به فرصت دیگری موکول می‌گردد.

منابع و مآخذ

۱. صادقی، محمد؛ تفسیر الفرقان، دمشق، دارالفکر، ۲۰۰۳م.
۲. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان، قم، اسماعیلیان، بی‌تا.
۳. فضل‌الله، سید محمد حسین؛ من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ق.
۴.؛ الندوه، چاپ دوم، بیروت، عادل القاضی، ۱۴۱۸ق.
۵. مغنیه، محمد جواد؛ الکاشف، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۶۸م.
۶. مکارم شیرازی، ناصر؛ تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲ش.