

**The Rightfulness of Real Science in the Qur'an (A Critique of the Theory
of the Rightfulness of Apparent Science in the Qur'an)**

Sayyid Isa Mostarhami¹

Abstract

The expansion of empirical sciences and the revelation of some apparent conflicts between the propositions of these sciences and the Holy Qur'an led to various reactions from Muslim and non-Muslim thinkers. Some, considering these conflicts to be real, fabricated examples and evidence for this assumption and used it as a pretext to attack the sacredness of the Holy Qur'an. Some, accepting this view, tried to defend the sacredness of the Qur'an by proposing premises such as the non-scientific nature of the Holy Qur'an, the conventionality of the language of the Qur'an, the truthfulness of what the audience of the era of its revelation considered true in their apparent view of nature, and as a result, accepting the legitimacy of apparent science in the Qur'an. They tried to document them without paying attention to the consequences of accepting these alleged premises. A critical analysis of this view shows its many shortcomings; because the rightfulness of the Qur'an and the absence of falsehood in it, as well as the guidance, immortality, and wisdom of this divine text, require that the issues raised in it, whether in the field of human or natural sciences, be completely true and reflect the realities of existence; unless an indication such as the allegory or polemic nature of a verse indicates that God Almighty did not intend to present reality in that particular verse.

Keywords: norm evasion, Sūrat al-Nāzī'āt, phonetic analysis, lexical analysis, syntactic analysis, semantic analysis.

¹ Associate Professor and Director of the Qur'an and Science Department, Qur'an and Hadith Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qum, Iran. (Corresponding author) dr.mostarhami@chmail.ir

حقانیت علم واقعی در قرآن (نقدی بر نظریه حقانیت علم ظاهری در قرآن)*

سید عیسی مسترحمی^۱

چکیده

گسترش علوم تجربی و آشکارشدن برخی تعارضات ظاهری میان گزاره‌های این دانش‌ها و قرآن کریم، واکنش‌های گوناگونی را از سوی اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان به همراه داشت. برخی با واقعی پنداشتن این تعارضات، به طرح نمونه‌ها و شواهدی برای این پندار پرداختند و آن را دستاویزی برای حمله به ساحت مقدس قرآن کریم قرار دادند. برخی نیز با پذیرش این نگرش و مطرح کردن مقدماتی همچون علمی نبودن قرآن کریم، عرفی بودن زبان قرآن، حق بودن آنچه مخاطبان عصر نزول آن را در نگاه ظاهری به طبیعت حق می‌پنداشتند، حقانیت علم ظاهری در قرآن را پذیرفتند و از این طریق به دفاع از ساحت مقدس قرآن پرداختند. اینان بدون توجه به پیامدهای پذیرش این مقدمات ادعایی، کوشیدند آنها را مستند کنند. تحلیل انتقادی این دیدگاه کاستی‌های فراوان آن را نشان می‌دهد؛ زیرا حقانیت و عدم ورود باطل در قرآن و نیز هدایت‌گری، جاودانگی و حکیمانه بودن این متن الهی اقتضا دارد مسائل مطرح شده در این کتاب چه در حوزه علوم انسانی و چه طبیعی، کاملاً حق و بازگوکننده واقعیت‌های هستی باشند، مگر اینکه قرینه‌ای همچون تمثیلی یا جدلی بودن آیه‌ای، بر عدم قصد ارائه واقعیت از سوی خداوند متعال در آن آیه خاص دلالت کند.

واژگان کلیدی: حقانیت قرآن، علم ظاهری، علم واقعی، زبان عرفی، خطاهای علمی قرآن.



* تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۲۴، تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۵/۷.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2025.72136.4238

۱. دانشیار و مدیر گروه قرآن و علم، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم،

ایران. (نویسنده مسئول) dr.mostarhami@chmail.ir

درآمد

تا چند قرن اخیر به سختی مرزی جداکننده میان معرفت دینی و معرفت تجربی وجود داشت و پژوهشگران نیز کمتر به دنبال جداسازی این دو قسم از یکدیگر بودند (حکیمی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۳)؛ از این رو دانشمندان هر بخش در محدوده دیگری اظهار نظر می کردند؛ چنان که یک فرد همزمان دین شناس، فیلسوف، طبیب و منجم بود (sarton, Introduction to the History of science, p ۵۲۰)

در برخی دوره های تاریخی دنیای مسیحیت، گروهی که قدرت بیشتر و موقعیت بهتری داشت، می کوشید دیگران را تابع خود کند. نمونه آن را می توان در قرون وسطی و دادگاه های تفتیش عقاید کلیسایی مشاهده کرد. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۳۸) در دنیای غرب مسیحی و یهودی، اظهار نظر علم و عهدین در موضوعات و مسایل مربوط به دیگری، تعارضاتی را به همراه داشت و از طرفی با پیشرفت علم و دانش بشری، کلیسا که خود را نماینده دین می دانست، عقب نشینی می کرد و هر روز خطایی تازه در حیطه دعاوی اش آشکار می شد (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۲۱ کوستلر، ۱۳۹۱، ص ۵۲۷). روشن است این چالش ها به دلیل بشری بودن بخش زیادی از متن عهدین و اثرپذیری آن از فرهنگ عصر نگارشش بود.

در دنیای اسلام نیز رابطه قرآن و علوم بشری مسئله ای است که همواره موضوع گفتگوی صاحب نظران مخالف (شاطبی، ۱۴۱۷، ص ۸۶؛ ذهبی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۱۹؛ الخولی، ۱۹۶۱، ص ۲۸۷، محتسب، ۱۴۰۲، ص ۲۴۷) و موافق (ابوحجر، ۱۹۹۱، ص ۶۶؛ معرفت، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۴۴۳؛ ایازی، ۱۳۷۳، ص ۹۳؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰، ص ۶۲) بوده است. این مسئله از یک سو به زبان قرآن و اهداف نزول این کتاب و از سوی دیگر به فلسفه علم گره می خورد و چالش های ظاهری قرآن و علم نیز بر اهمیت پرداختن به این مسئله افزوده است. اگر رابطه قرآن و علم سازگارانه باشد می توان از این کتاب به عنوان منبعی برای جهت دهی علوم بهره برد و اگر قرآن و علم را بی ارتباط یا متعارض بدانیم، سخن گفتن از مباحث علمی در قرآن بی وجه است.



طرح مسئله

برخی زبان قرآن در گزاره‌های علمی را واقع‌نما و رابطه قرآن و علم را سازگار دانسته‌اند. گروهی نیز زبان قرآن را غیرواقع‌نما برمی‌شمارند و براین اساس، طرح مسئله رابطه قرآن و علم را از ریشه، باطل می‌دانند. معدود افرادی نیز از ناسازگاری قرآن و علم و همچنین ورود خطاهای علمی در قرآن سخن گفته‌اند. اظهارنظرهای هر دسته بر مبانی و رویکردهای خاصی استوار است که بررسی آنها مجالی گسترده می‌طلبد.

جعفر نکونام از جمله افرادی است که به وجود تعارضات واقعی میان برخی آیات قرآن و علم اعتقاد دارد. البته وی در تلاش برای دفاع از ساحت قدسی قرآن کریم راه‌حلی را پیشنهاد می‌دهد که در ادامه آن را بررسی می‌کنیم. وی دیدگاهش را در مقاله‌ای با عنوان «حقانیت علم ظاهری در قرآن» که در کنگره بین‌المللی قرآن کریم، انسان و جامعه، در سال ۱۳۹۲ در مشهد ارائه شد، چنین تبیین می‌کند: «با توسعه علوم تجربی و آشکارشدن تعارض پاره‌ای از دستاوردهای آنها با آیات قرآن رویکردهای مختلفی در قبال این رویداد در میان مسلمانان پدیدار شد» (نکونام، ۱۳۹۲، ص ۱). ایشان در بیان مسئله نیز این ادعا را با عبارتی دیگر تکرار می‌کند و می‌نویسد: «در پاره‌ای از آیات قرآن به‌طور ضمنی درباره جهان مطالبی آمده است که با دستاوردهای علوم تجربی سازگاری ندارد، بلکه با نگاه ظاهری و اندیشه ابتدایی بشر که به دوران پیش از توسعه علوم تجربی تعلق دارد، سازگار است» (همان).

این نویسنده، با مفروض دانستن تعارض پیش‌گفته معتقد است تا قبل از پیشرفت علم، این تعارض مخفی بود و اگر علم پیشرفت نمی‌کرد همچنان مخفی می‌ماند و بنابراین شاید امروزه هنوز تعارضاتی باشد که گذر زمان و پیشرفت علم، آنها را آشکار خواهد کرد. او با بیان اینکه در وجود مطالب خلاف علم در قرآن به معنای بطلان قرآن نیست، می‌نویسد: «آنچه در این مقاله در مقام بیان هستیم، این است که اساساً، چنان نیست که مخالف علم، باطل باشد». ایشان در استدلال بر این نگرش، به طرح مسئله زبان قرآن پرداخته و می‌نویسد: «قرآن کتاب علمی نیست و به زبان علمی سخن نگفته است تا مخالفت قرآن با دستاوردهای علمی خللی در قرآن ایجاد کند».



عرفی بودن زبان قرآن از اصلی ترین پایه های استدلال وی است؛ او معتقد است: «قرآن به زبان متعارف عرب حجاز عصر پیامبر ﷺ سخن گفته است و نظر به این که دانش آنها از جهان بر نگاه ظاهری آنان مبتنی بود، بیانات قرآن هم با همین نگاه است و این نگاه هم حق است؛ زیرا از منظر دیگری متفاوت از نگاه علمی به جهان می نگرد». نکونام در وبلاگ رسمی اش ذیل عنوان «اختصاص خطابات قرآن به عرب حجاز عصر پیامبر ﷺ» به مبنای دیگری از دیدگاهش می پردازد و می نویسد:

ادعای این که قرآن خطاب به مردمان اعصار و امصار دیگر نازل شده، خلاف واقع است و اظهار این ادعای خلاف واقع موجب می شود، جوانان ما انتظار داشته باشند، در قرآن از موضوعاتی که خاص عرب حجاز عصر پیامبر ﷺ است، سخن نرفته باشد و به حاجات و پرسش های امروز ما پاسخ گویی کند، اما وقتی قرآن را چنین نمی یابند، از آن روی گردان می شوند». (<http://nekoonam.parsiblog.com/Posts/425>)

با توجه به پیامدهایی که این دیدگاه در فهم و تفسیر آیات علمی قرآن خواهد داشت، لازم است مستندات آن نقد و بررسی گردد.

۱. ادعای ظاهری بودن نگاه قرآن به علم و نقد آن

همان گونه که گذشت، جعفر نکونام معتقد است آنچه از گزاره های مرتبط با علوم طبیعی در قرآن آمده است، با نگاه ظاهری مخاطبان اولیه یعنی اعراب صدر اسلام هماهنگ است. وی در تبیین این اعتقاد، چند ادعای ضمنی را مطرح می کند که در ادامه آنها خواهیم پرداخت.

۱-۱. ادعای علمی نبودن قرآن

نکونام معتقد است چون قرآن، کتاب هدایت است، نباید از آن انتظار مطالب علمی داشت. وی می نویسد: «قرآن، به طور عمده خود را کتاب موعظه و تذکر و هدایت و حکم شرعی و قصه اخلاقی معرفی کرده است و لذا نباید انتظار داشت که قرآن، کتاب علمی یا فلسفی و حتی تاریخی

و فقهی باشد و در آن، گزاره‌های علمی و فلسفی آمده باشد». نویسنده با استناد بر توصیفاتی که قرآن کریم از خود ارائه می‌دهد، انتظار محتوای علمی از قرآن را نابه‌جا می‌داند و مدعی است: «قرآن، کتاب علمی نیست و به زبان علمی سخن نگفته است تا مخالفتش با دستاوردهای علمی خللی در آن ایجاد کند». ایشان مدعای خویش را به روایتی از امام صادق علیه السلام مستند می‌سازد و می‌نویسد: «همین‌طور امام صادق علیه السلام فرمود: قرآن بر چهار بخش نازل شد: یک بخش، حلال و یک بخش، حرام و یک بخش، سنت‌ها و احکام و یک بخش خبر آنچه پیش از شما بوده و پس از شما خواهد بود و رفع دعاوی میان شماست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۲۷). خلاصه این آیات و روایات نشان می‌دهد قرآن در بردارنده اخبار و احکامی است که برای کسب فضایل اخلاقی انسان لازم است. به این ترتیب، نباید از قرآن، دانش‌های بشری را طلب کرد و انتظار برد».

این ادعا از چند جهت قابل تأمل است. نخست اینکه: ما نیز می‌پذیریم قرآن کریم، کتاب علم نیست، اما کتاب علم نبودن قرآن، با علمی سخن نگفتن - که مراد نویسنده است - تفاوت دارد. ما معتقدیم اگرچه قرآن، کتاب علم نیست - یعنی کتاب فیزیک و شیمی و نجوم نیست - ولی هر جا در راستای اهداف هدایتی‌اش نکته‌ای علمی را مطرح کرده است، کاملاً با واقع و حق مطابقت دارد. اما منظور نویسنده از علمی سخن نگفتن قرآن چیست؟ آیا منظور، عدم تقید خداوند متعال به مطابق بودن گفته‌هایش با واقع است؟ و اگر در مواردی، یافته‌های بشری با آیات قرآن هماهنگ بود، اتفاقی و نادر است؟ در این صورت باید موارد متعددی از هماهنگی‌های آیات قرآن با یافته‌های نوین بشری در حوزه علوم طبیعی را توجیه کند.

مسئله دیگر این که به نظر می‌رسد این نگرش، نتیجه برخی استبعاداتی است که نویسنده نسبت به پاره‌ای از مفاهیم قرآنی همچون هفت آسمان، استراق سمع و رجم شیاطین دارد. (ر.ک. <http://nekoonam.parsiblog.com>) عرفی و غیرعلمی دانستن زبان قرآن در مورد گزاره‌های علمی، به منظور یافتن محملی برای پذیرش این مفاهیم است؛ مفاهیمی که وی می‌پندارد در صورت واقعی و حقیقی دانستن آنها، قابل پذیرش نیستند. این نوع نگرش، سابقه طولانی دارد و می‌توان نمونه‌هایی از آن را در مورد مفسرانی که به تحلیل مادی معجزات و خوارق



عادات قرآنی می‌پرداختند، مشاهده کرد. تفسیر «ابابیل» به مگس‌هایی آلوده به میکروب آبله (عبده، بی تا، ص ۱۵۸) و عبور حضرت موسی علیه السلام و بنی اسرائیل از رود بر اساس جزرومد (هندی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۸۶) جلوه‌هایی از جریان این مبناست.

اشکال سوم این است که این تقریر از رابطه قرآن و علم، بدون اینکه به دنبال حل مسئله و رفع تعارض ظاهری باشد، صورت آن را پاک می‌کند؛ بدین معنا که ایشان تعارض را می‌پذیرد و سپس به دنبال راهکارهایی برای دفع پیامدهای این تعارض بر می‌آید.

نکته چهارم اینکه نویسنده گمان می‌کند واقع‌نما و علمی بودن قرآن بدین معناست که بخش پنجمی به چهار بخش یادشده در روایت اضافه می‌شود؛ در حالی که ما نیز مباحث علمی قرآن را مباحثی مستقل نمی‌دانیم تا لازم باشد در کنار این چهار بخش بیایند، بلکه اعتقاد ما این است قرآن کریم این چهار بخش را در قالب‌های مختلفی بیان کرده است؛ گاهی در قالب داستان، گاهی در چارچوب تمثیل و در مواردی نیز در قالب مثال‌های علمی.

ابهام دیگر این نظریه آن است که اگر قرآن، کتاب هدایت است، آیا با خرافات و آنچه واقعیت ندارد می‌تواند هدایت‌گر باشد و آیا نگرش انسان معاصر را نسبت به دیگر گزاره‌های قرآنی دگرگون نخواهد کرد و شک و تردید او را درباره صحت و اعتبار دیگر گزاره‌های قرآنی بر نخواهد انگيخت؟ به بیان دیگر، با توجه به توصیف قرآن به «هُدًى لِلنَّاسِ» (بقره/۱۸۵) و «ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ» (تکویر/۲۷) که بیان‌گر هدایت همگانی قرآن برای همه انسان‌هاست و نه تنها برای عرب‌های صدر اسلام، چگونه می‌توان تفسیر قرآن را مبتنی بر نگاه ظاهری دانست و درعین حال آن را به عنوان راهنمایی جامع و کامل برای تمام انسان‌ها، از جمله کسانی که به محدودیت‌ها و خطاهای ادراکات حسی ظاهری آگاه شده‌اند، معرفی کرد؟

۱-۲. ادعای معنایی خاص برای حقانیت قرآن

نکونام در تعریف خاصی از «حق» می‌نویسد: حق یا حقیقت عبارت است از گزاره مطابق واقع، اما همان واقعی که بشر درک می‌کند، نه واقع، همان طور که هست. درک واقع برای همه افراد و اعصار و اقوام یکسان نیست؛ از این رو حق، واحد نیست، بلکه متکثر است و حسب درک

هر کس و هر عصر و هر قومی می تواند حقی متمایز وجود داشته باشد. به موجب این سخن هرگز روا نیست آنچه در قرآن به عنوان آثار و آیات و نشانه های خدا بر شمرده شده اند، برای مخاطبان قرآن، ناشناخته و مبهم باشد. ایشان معتقد است حق از منظر قرآن می تواند به معنای «حجیت منطقی داشتن» باشد، چه واقع را نشان دهد یا نشان ندهد، ولی دست کم باید براساس تلقی مخاطب، از واقع حکایت کند. حجیت در جدل منطقی به همین معناست. به گفته نکونام:

براساس این تعریف خداوند در مقام احتجاج و جدل می تواند به گزاره های باطل برای اقناع خصم استدلال کند. خداوند وظیفه ندارد، آنچه را که مطابق واقع است، به بشر بگوید؛ بلکه باید آنچه را که در غرضش مدخلیت دارد، همان را بگوید. غرض الهی هم در قرآن موعظه و هدایت است و نه بیان گزاره های علمی. در تأمین این غرض هم مماشات با همان گزاره های غیر علمی مخاطبان کفایت می کند.

در نقد این نوع نگاه به حقانیت باید پرسید: چه کسی حق را این گونه تعریف کرده است؟ این گونه تفسیر از حق، نوعی جعل اصطلاح و تحمیل بر واژگان قرآنی برای اثبات مدعای خویش است.

نکته دوم اینکه همان طور که به اعتقاد نویسنده «روا نیست، آنچه در قرآن به عنوان آثار و آیات و نشانه های خدا بر شمرده می شود، برای مخاطبان قرآن، ناشناخته و مبهم باشد» روا نیست که تصورات خیالی و ظاهری که با واقعیت عینی و خارجی هماهنگی ندارد، نشانه خداوند معرفی شوند؛ در حالی که در آیات فراوانی (روم/۲۰؛ شوری/۲۹؛ انبیا/۳۲) پدیده های طبیعی، نشانه خداوند متعال معرفی شده اند.

اشکال سوم این است که حجیت منطقی داشتن، با حق بودن یک گزاره متفاوت است. بیشترین چیزی که می توان درباره این نوع از گزاره ها گفت این است که استفاده از این گزاره ها در جدل، حق است نه اینکه خود گزاره حق باشد؛ زیرا خود جدل کننده هم معتقد است مواد استدلالش، باطل است، ولی چون مخاطب آن را قبول دارد، از آن در برابر خصم استفاده می کند. این در حالی است که قرآن می گوید خود گزاره ها، حق است، نه اینکه استفاده و نوع کاربرد آنها حق باشد.



ایراد چهارم این نظریه آن است که نویسنده مدعی است: «خداوند وظیفه ندارد هرچه را مطابق واقع است به بشر بگوید، بلکه باید آنچه را که در غرضش مداخلیت دارد، همان را بگوید». نویسنده در اینجا مرتکب مغالطه شده است. مراد او این است که: «لازم نیست همیشه خدا واقعیت‌ها را بگوید». (به مکان قرارگرفتن ویرگول در عبارت دقت کنید.) وگرنه ما نیز معتقدیم قرار نیست خداوند همه واقعیت‌های جهان هستی را در قرآن برای بشر بازگو کند. شاهد این برداشت از عبارت نویسنده این نکته است که اختلاف وی با بقیه در این نیست که آیا خداوند همه واقعیت‌ها را در قرآن گفته است یا بخشی از آن را، بلکه نزاع بر سر این است که آیا خداوند همیشه واقعیت‌ها را گفته است یا در برخی موارد خرافات را (در مقام بیان واقعیت و به‌عنوان واقعیت و نه جدل) بیان کرده است. این نوع نگرش نویسنده، بدین معناست که خداوند می‌تواند از امر باطل و خرافی برای رسیدن به هدفش بهره ببرد. این همان اندیشه باطل ماکیاولی (ماکیاولی، شهریار، ص ۴۰؛ برای توضیح بیش‌تر دیدگاه او بنگرید به شوالیه، ۱۳۷۳، ص ۵۳؛ دورانت، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۵۹۵) است که معتقد بود هدف، وسیله را توجیه می‌کند.

نکته ششم اینکه اتفاقاً بر اساس اندیشه نکنونام که معتقد است الفاظ و عبارات قرآن را باید بر معنای متبادر عرفی آن حمل کرد، این پرسش پیش می‌آید که عرب عصر نزول قرآن از آیاتی که از حق بودن گزاره‌های قرآنی سخن می‌گوید، چه می‌فهمید. آیا این‌گونه می‌فهمید که قرآن، آنچه را می‌گوید که من آن را حق می‌دانم؟ و یا این برداشت را داشت که گزاره‌های قرآن مطابق با واقع و عالم خارج است. عرب عصر نزول برداشت دوم را از مفهوم «حق بودن قرآن» داشت به شهادت اینکه در مقام مخالفت با پیامبر نمی‌گفتند: «ای محمد تو چطور می‌گویی که قرآن حق است؛ درحالی‌که با اعتقادات ما هماهنگ نیست». بلکه می‌گفتند قرآن با آنچه واقعیت دارد، مطابق نیست، بلکه اعتقادات ما صحیح و مطابق با واقع است. به‌عنوان مثال، چون قرآن را با آنچه از پدران‌شان فراگرفته بودند متفاوت می‌دیدند، به مخالفت با آن می‌پرداختند (مائده/۱۰۴؛ زخرف/۲۲). حال پرسش ما این است که نکنونام چرا و چگونه حقانیت را به معنای اول تفسیر کرده است.

پرسش دیگری که از صاحب این نظریه می‌توان پرسید این است که عرب عصر نزول، آیه «لَا

يَا أَيُّهَا الْبَاطِلُ مَنْ يَبْنِي يَدَيْهِ وَلَا مِمَّنْ خَلْفِهِ^۱» (فصلت/۴۲) را چگونه می‌فهمید؟ باطل، متضاد با حق است و مفهوم عامی دارد که در بردارندهٔ خلاف علم نیز می‌شود. از آنجاکه هر بشری در آن عصر، علم را کاشف از واقع و نشان‌دهندهٔ واقعیت می‌دانست و به تبع، معتقد بود چیزی که مخالف علم باشد، واقعیت و حقیقت را به او نشان نمی‌دهد و بنابراین باطل است و در قرآن راه ندارد. این تفسیر از حق لوازمی را به همراه دارد که قابل‌پذیرش نیست. اگر تعبیر «حق» در قرآن به معنای مطابقت با چیزی است که مخاطب آن را حق می‌داند، پس کفار و مشرکان عرب صدر اسلام نباید هراس و گریزی از قرآن داشته باشند؛ زیرا قرآن همان چیزهایی را می‌گوید که آنها آن را حق می‌دانند. به بیان دیگر، اگر قرار بود حقایق قرآن به معنای یادشده باشد، پس مخالفت‌های شدید قرآن با خرافاتی که آنان حق می‌پنداشتند، چه توجیهی دارد؟ مگر بت پرست، بت پرستی را حق و مطابق واقع نمی‌دانست و در راه اعتقادش نذر نمی‌کرد و فدا نمی‌داد؟ (یونس/۱۰-۱۸؛ هود/۱۰۱؛ کهف/۱۸؛ انبیا/۲۱؛ حج/۷۱) پس چرا قرآن با آن مخالفت کرد؟!

۱-۳. ادعای ظاهری بودن علم در قرآن

در ادامهٔ مقاله، نکونام در تعریف علم ظاهری می‌نویسند:

مراد از ظاهر صورتی از یک چیز است که از طریق حواس ظاهری برای انسان قابل درک است؛ در مقابل باطن که عبارت از صورت پنهان آن چیز است که معمولاً با ابزارها و روش‌های عادی و معمولی بشر قابل درک نیست. نگاه ظاهری و نگاه علمی مانند نگرستن به یک چیز از دوزاویه است: اگر از جلوی خانه به آن نگرسته شود، در آن دیده می‌شود، اما اگر از پشت خانه به آن نگرسته شود، دیوار خانه دیده می‌شود. این دو نگاه در عین این که با هم تفاوت دارند، هر دو حق هستند. وی در تبیین تفاوت نگاه ظاهری به حرکت خورشید با نگاه علمی به آن، به نوع نگاه سرنشینان قطار در حال حرکت به درختان و خانه‌ها و دیگر اشیای اطراف قطار، مثال می‌زند و می‌نویسد: آنچه را سرنشینان قطار مشاهده می‌کنند، این است که درختان و خانه‌ها و دیگر

۱. «که هیچ‌گونه باطلی، نه از پیش رو و نه از پشت سر، به سراغ آن [قرآن] نمی‌آید.»



اشیای بیرون قطار در حال حرکت به سمت عقب هستند، اما کسانی که بیرون از قطارند، آن اشیا را ثابت و خود قطار را در حال حرکت به سمت جلو می‌بینند. حال اگر سرنشینان قطار دربارهٔ مشاهدات خود بگویند: ببینید که این درختان و خانه‌ها و دیگر اشیای چطور حرکت می‌کنند و چه مناظر زیبایی از جلو چشم ما می‌گذرد، هیچ سخن ناحقی نگفته‌اند. آنان آن چیزی را توصیف کرده‌اند که با نگاه ظاهری خود دیده‌اند. همین‌گونه است وقتی با نگاه ظاهری به آسمان نگریسته می‌شود و مشاهده می‌گردد که خورشید از مشرق به مغرب حرکت می‌کند و وقتی غروب می‌کند، گویا در یک چشمهٔ گل‌آلود فرو می‌رود. در قرآن همین نگاه ظاهری انعکاس یافته؛ چنان که حضرت ابراهیم در معرفی خدایش گفت: «فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ (بقره/۲۵۸)؛ خدا [ی من] خورشید را از خاور برمی‌آورد، تو آن را از باختر برآور» یا دربارهٔ ذوالقرنین آمده است: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ» (کهف/۸۶)؛ تا آن گاه که به غروب گاه خورشید رسید، به نظرش آمد که [خورشید] در چشمه‌ای گل‌آلود و سیاه غروب می‌کند.

به نظر می‌رسد نکونام در تمثیل و استدلال خود بر حقانیت نگاه ظاهری دچار مغالطه شده است؛ زیرا نگاه از دو جهت متفاوت به یک خانه، با نگاه ظاهری و واقعی به یک شیء کاملاً متفاوت است و قیاس یادشده، مع الفارق است. مثال دیگری هم که به مشاهدات سرنشینان قطار زده شد، با موضوع ما ارتباط ندارد؛ زیرا سرنشینان قطار، تنها مشاهدات خود را بیان می‌کنند و خود آنها نیز باور دارند که این مشاهدات، واقعی نیست؛ این درحالی است که بسیاری از گزاره‌های علمی قرآن، تنها توصیف مشاهدات عرب زمان نزول قرآن نیست، بلکه به‌طور مستقیم از زبان خداوند و توصیف‌گر واقعیات است.

دربارهٔ برخی از آیات مورد استشهاد نکونام نیز باید این نکته را مدنظر داشت که اگر در آیه‌ای از قرآن کریم تصریح شود و یا قرینه‌ای وجود داشته باشد که آیه درصدد توصیف نگاه ظاهری است، ما نیز آن را بر نگاه ظاهری حمل می‌کنیم؛ مانند آنچه خداوند در آیهٔ ۸۶ سورهٔ کهف، به توصیف مشاهدات ذوالقرنین می‌پردازد. در این آیه، خداوند متعال با قرینه قرار دادن تعبیر

«وَجَدَهَا»، یافته‌های حسی ذالقرنین را بازگو می‌کند و می‌فرماید که ذوالقرنین این‌گونه می‌یافت نه اینکه در واقع نیز این‌گونه است. این آیه به درستی مشاهدات حسی ذوالقرنین را توصیف و بازگو می‌کند. این گفتار مانند سخن کسی است که می‌گوید می‌بینم که خورشید برای ایرانیان از پشت گنبد امام رضا علیه السلام طلوع می‌کند.

نکته دیگر اینکه نگاه ظاهری در صورتی می‌تواند پذیرفتنی باشد که حکمی بر آن بار نشود و یا حداکثر، احکام مناسب با نگاه ظاهری بر آن حمل شود؛ درحالی‌که بر بسیاری از آیات قرآن که در آنها نکته‌ای علمی طرح شده است، حکمی واقعی بار شده است. به‌عنوان مثال، آفرینش انسان از خاک (روم/۲۰) آفرینش آسمان و زمین (شوری/۲۹) و سقف بودن آسمان (انبیا/۳۲) نشانه‌های خداوند متعال شمرده شده‌اند. مدعیان حقایق نگاه ظاهری در قرآن باید پاسخ دهند که آیا نگاه ظاهری می‌تواند نشانه خداوند باشد؟ آیا امکان دارد درک و تصویری ظاهری و خیالی، خدا و صفات او را بنمایاند؟ و آیا پس از روشن شدن حقیقت و آشکار شدن خیالی و ظاهری بودن نگرش قبلی، خداوند متهم به دروغ نمی‌شود؟ و آیا دیگر گزاره‌های دینی، متهم به امکان خطانمی‌گردد؟

آیه دیگری که مستند دیدگاه نویسنده قرار گرفته است، آیه ۲۵۸ سوره بقره می‌باشد که ماجرای مجادله ابراهیم علیه السلام با نمرود را بازگو می‌کند. حضرت ابراهیم علیه السلام برای نشان دادن عجز نمرود، از شیوه جدل بهره می‌برد. همان‌گونه که نویسنده به درستی گفته است، آنچه در جدل اهمیت دارد، مطابقت مواد جدل با اعتقادات طرف مقابل است، اگرچه مطابق با واقع نباشد. باید توجه داشت که حضرت ابراهیم علیه السلام در این ماجرا، در مقام جدل است. وقتی نمرود (با کشتن یک نفر و آزاد کردن نفر دیگر) جدل می‌کند، ابراهیم نیز از باب جدل وارد می‌شود. اصلاً اینجا جای استدلال علمی نیست. چون اگر ابراهیم علیه السلام مقدمات قیاس را به‌صورت برهانی مطرح می‌کرد و می‌گفت خداوند زمین را می‌چرخاند و تو آن را از حرکت بازدار، نمرود نتیجه این استدلال برهانی را نمی‌پذیرفت؛ زیرا مقدمات آن را قبول نداشت.

در این باره نیز باید از مدعیان حقایق علم ظاهری پرسید آیا می‌توان با استناد بر آیاتی که به‌روشنی، صورت جدلی دارد، برای تمام موارد و حتی مواردی که صورت برهانی دارد، استدلال



کرد و آنها را نیز غیرحاکمی از واقع هستی دانست. روشن است که ویژگی تلفیقی بودن زبان قرآن اجازه نمی‌دهد نوع زبانش در برخی از گزاره‌ها، بر برخی دیگر تحمیل گردد و بر آن سرایت داده شود.

۲. استدلال برای اثبات حقانیت نگاه ظاهری

نکونام بر ادعای خویش دلایلی از روایات، عرف و لغت اقامه می‌کند که در ادامه به تقریر و بررسی آنها خواهیم پرداخت.

۲-۱. استدلال به حقانیت نگاه ظاهری در کاربردهای امروزه

نویسنده با ادعای اینکه هرگز مخالف علم بودن به معنای باطل بودن نیست و نگاه ظاهری با نگاه علمی هیچ منافاتی ندارد، می‌نویسد:

هم نگاه ظاهری، حق است و هم نگاه علمی. از نشانه حقانیت نگاه ظاهری قرآن این که حتی هم اکنون که توسعه علمی به گونه انفجاری روبه‌پیش است، وقتی می‌خواهند از حرکت ماه و خورشید خبر بدهند، می‌گویند خورشید در حال بالا آمدن است یا به وسط آسمان رسیده و یا به مغرب نزدیک شده است. وقتی حتی در عصر حاضر که نظریه خورشیدمرکزی مشهورترین است و بلکه نظریه‌ای اجماعی است، باز با تکیه بر نگاه ظاهری از خورشید و ماه و حرکت‌های ظاهری آنها سخن گفته می‌شود، چرا باید انتظار داشت، در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله که هیچ اثری از دانش نجوم جدید مطرح نبوده است، طبق نجوم جدید سخن گفته شده باشد؟

این بیان و استدلال نیز از جهات مختلفی خدشه‌دار است؛ زیرا همان‌طور که قبلاً نیز گفته شد، زبان قرآن، زبانی تلفیقی و به تعبیری عرف خاص است و همان‌گونه که در عرف عام بشری برخی تعبیر به‌عنوان مشیر استفاده می‌شود، در این کتاب آسمانی نیز از این شیوه زبانی بهره برده شده است. تعبیر «زمان طلوع و غروب خورشید» در زبان عرف، عنوانی است که به زمان و لحظه خاصی اشاره دارد، این تعبیر در برخی آیات قرآن به همین منظور و با همین زبان به‌کاررفته

است، این همان مسئله است که ما از آن با تعبیر «عنوان مشیر» یاد می‌کنیم. شاید بتوان، تعبیر «مجنون» در برخی از آیات قرآن را نیز از مصادیق این زبان دانست و معتقد شد که قرآن، مجنون را مشیر به حالتی می‌داند که شخص، تصمیم غیرعقلانه‌ای می‌گیرد و رفتار ناشایستی از خود بروز می‌دهد؛ نه اینکه واقعاً جن در دیوانگی شخص تأثیر داشته باشد. روشن است که عنوان مشیر بودن برخی از تعبیر، مجوز نمی‌شود که همه آیات را این‌گونه دانست و هر جا نکته‌ای علمی مطرح شده آن را با این زبان تفسیر کرد.

۲-۲. استدلال به عدم درک نکات علمی توسط عرب عصر نزول

نکونام معتقد است:

مدعیان مطابقت آیات قرآن با نجوم جدید باید بپذیرند که مشرکان قریش معنای صحیح این آیات را نفهمیدند یا اشتباه فهمیدند. این در حالی است که چنین ادعایی با ظاهر و سیاق چنین آیاتی که خطاب به آنان نازل شده و طی آنها از آنان خواسته شده است، به نشانه‌های الهی توجه کنند و به قدرت خدا پی ببرند و او را عبادت کنند، سازگار نیست.

میزان و چگونگی فهم آنها از این آیات نکته مهمی است که نویسنده می‌کوشد آن را به نفع خود مصادره کند، اما باید گفت: از آنجاکه در عرف زمان نزول و حتی ایش از آن، مفهوم نگاه ظاهری، جدل و علم واقعی شناخته شده بود و اعراب زمان نزول قرآن، با دقت در تمایز این سه مقوله به فهم آیات قرآن می‌پرداختند و همچنین چون از لغت، اصول محاوره زبان عربی به‌درستی بهره می‌بردند، به فهم معتبری از آیه دست می‌یافتند. این سطح از فهم و دریافت‌های تفسیری می‌توانست آنان را به‌سوی کمال رهنمون سازد. البته در این بین نیز ممکن بود کسانی به دلیل رعایت نکردن معیارهای فهم قرآن و اعتماد و بسنده کردن بر ارتکازات و پیش‌فرض‌های ذهنی، خویش در فهم قرآن، نتوانند به فهم درستی از مراد واقعی خداوند متعال دست یابند. به‌عنوان مثال وقتی عرب زمان نزول قرآن با آیه «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...



يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ» (رعد/۲) روبه‌رو می‌شد؛ اگر واژهٔ عمد را بر همان معنای ستون که معنای عرفی‌اش نیز هست، حمل می‌کرد و نیز با توجه به ادبیات نحوی آیه، جملهٔ ترونها را صفت عمد (دعاس، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۱۰؛ نحاس، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۲۱۸) می‌دانست، به‌درستی و آسانی می‌توانست درک کند که خداوند در این آیه از برافراشته شدن آسمان‌ها به‌وسیلهٔ ستون‌های غیر مریی خبر می‌دهد. جالب اینکه همین میزان فهم درست از آیه می‌تواند نمایان‌گر قدرت الهی و نیز دلیلی بر وجود موجودات غیر مریی برای بشر باشد که خداوند در آیه به دنبال تبیین آن برای بشر است. ولی اگر کسی با بی‌دقتی و عدم‌توجه به بایسته‌های فهم، از آیه چنین برداشت کند که آسمان هیچ‌گونه ستونی ندارد، مشکل از فهم اوست؛ زیرا خداوند مجبور نیست بر اساس فهم او سخن گوید. پس می‌توان گفت عرب زمان نزول قرآن با همان سطح اطلاعات می‌توانست به درکی معتبر از آیات قرآن دست یابد و در آن تأمل کند و هدف خداوند از نزول آن آیات را درک نماید.

از سویی، هر کس کمترین آشنایی با روش تفسیر علمی داشته باشد، می‌داند که در این روش معتبر تفسیری، هیچ‌چیز تازه‌ای بر قرآن تحمیل نمی‌شود و تنها با استخدام دانش تجربی، ابعاد و نکاتی تازه از آیات قرآن آشکار می‌گردد و یا مصادیق آن آشکارتر می‌شوند. به‌عنوان نمونه، در تفسیر علمی آیهٔ دوم سورهٔ رعد، دانش فیزیک به کمک مفسر می‌آید و برخی از مصادیق آن ستون‌های نامریی را که در قرآن از آن سخن به میان آمده است، آشکار می‌سازد (مسترحمی، ۱۳۷۸، ص ۲۶۶) و یا دربارهٔ آیهٔ «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»^۲ (یس/۳۸). یافته‌های مکانیک سماوی، چگونگی و جهت جریان خورشید را معین می‌نماید (سیدز، ۱۳۸۴، ص ۵۲؛ دیکسون، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵؛ عدالتی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۴). این در حالی است که مخاطبان اولیهٔ این آیات، جریان‌داشتن خورشید را از این آیات می‌فهمیدند، ولی از چندوچون آن اطلاع دقیقی نداشتند (طبری، ۱۴۰۶، ج ۲۳، ص ۵؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹،

۱. خدا کسی است که آسمان‌ها را، بدون ستون‌هایی که آنها را ببینید، برافراشت... آیات (و نشانه‌های خود) را شرح می‌دهد تا شاید شما به ملاقات پروردگارتان یقین پیدا کنید.

۲. و خورشید که تا قرارگاهش روان است؛ این اندازه‌گیری (خدا) شکست‌ناپذیر داناست.

ج ۴، ص ۳۶۹؛ نجفی سبزواری، ۱۴۱۹، ص ۴۱۹؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۶، ص ۲۷۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۶۴).

حال باید مدعیان حقایق علم ظاهری در قرآن است که به این پرسش پاسخ دهند که چگونه ممکن است آنچه بر اساس نگاه ظاهری، درست و حقیقت پنداشته می شود، نشانه الهی باشد و چگونه عرب زمان نزول در خرافاتی که آنها را حقیقت می پندارد، تفکر کند و به عظمت، علم و حکمت الهی پی ببرد؟

نکته دیگر اینکه مباحثی همچون مراحل بیان شده در قرآن کریم درباره آفرینش انسان، از نطفه امشاج [مخلوط] گرفته تا علقه، مضغه و مخلقه و غیر مخلقه و غیره (حج/۵، مؤمنون/۱۴ و غیره) چه تناسبی با دانش و معتقدات مردم عصر نزول دارد؟ اینها نکات اعجاز آمیز جنین شناسی قرآن است که ظرایف و دقایق آن تا قرن ها بعد مخفی بود و دانشمندانی همچون پروفیسور کیت مور و پرساود که از اساتید مسلم جنین شناسی معاصر هستند، در برابر آن سر تعظیم فرود می آورند. (مور، ۱۳۸۴، ص ۲۳)

۲-۳. استدلال به نزول قرآن بر اساس ظرفیت عقل عرب عصر نزول

نکونام معتقد است مخاطب قرآن، تنها عرب عصر نزول است و بلاغت قرآن اقتضا می کند تمام محتوای این کتاب بر اساس ظرفیت عقلی عرب آن عصر نازل شده باشد. او در یکی دیگر از مقالاتش که به تفسیر آیه آفاق و انفس (فصلت/۵۳) در بستر تاریخی پرداخته است دیدگاه کسانی که مراد از آیات را عذاب اقوام گذشته و یا یافته های علمی آیندگان می دانند، نقد می کند و می نویسد:

به نظر می رسد، سبب راه یافتن دیدگاه های تفسیر دوم و سوم این بوده است که گویا مفسران بر اثر گذشت زمان به کلی فراموش کرده اند که مخاطب قرآن عرب حجاز عصر پیامبر اسلام ﷺ بوده است. آنان تصور کرده اند، مخاطب قرآن همه مردم در تمام اعصار و امصار است. (نکونام، ۱۳۸۷، ص ۳۴)

نکونام در بخشی از مقاله مورد نقد معتقد است خداوند با بشر در چارچوب ظرفیت عقلی اش



سخن می‌گوید و تکالیف را مقرر می‌کند. او در وبلاگ رسمی خویش با صراحت بیشتری به این مسئله می‌پردازد و می‌نویسد:

خداوند به پیامبران فرموده بود، در حد فهم مردم با آنان سخن بگویند؛ چنان که پیامبر اسلام ﷺ فرمود: انا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم؛ ما گروه پیامبران امر شدیم که با مردم به اندازه عقل هایشان سخن بگوییم. (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۲۷۴) عقل و فهم مردم به هنگام بعثت پیامبر اسلام و نزول قرآن، در حد حواس غیر مسلح و خیال آنان بوده است؛ از این رو در قرآن در قالب همین حد از فهم از جهان با آنان سخن گفته شده است. (<http://nekoonam.com>)
(parsiblog.com/Posts/425)

وی می‌نویسد:

قرآن در زمانی نازل شد که ظرفیت عقلی مخاطبان قرآن در حد نگاه ظاهری بود؛ از این رو طبق نگاه ظاهری با آنان سخن گفته و تکلیف کرده است و بی‌تردید هرگاه که ظرفیت عقلی بشر گسترش یابد و نگاه علمی رایج شود، باید متناسب با آن، بیانات قرآن را در مواردی که با نگاه علمی نمی‌سازد، بازتولید کرد و نیز در مواردی که تکالیف با مقتضیات زمان نمی‌سازد، آنها را تجدید نمود.

او با استناد به روایات متعددی (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۷۸، ص ۳۰۰) که عقل را حجت درونی معرفی می‌کند و عقل را میزان محاسبه اعمال انسان‌ها در قیامت می‌داند، مدعی است می‌توان این آیات را شاهی بر این دانست که قرآن هم بر اساس ظرفیت عقل انسان‌های عصر نزول نازل شده است.

در مورد این بخش از سخنان نویسنده، چند نکته و پرسش به ذهن خطور می‌کند.

نخستین پرسش این است که مراد نویسنده از رعایت ظرفیت چیست؟ ظرفیت زمان نزول یا ظرفیت مخاطبان؟ رعایت ظرفیت مخاطبان اهمیت دارد و از آنجاکه مخاطبان قرآن در هر زمان، ظرفیت متفاوتی دارند، بنابراین باید ظرفیت‌های گوناگون رعایت شود. این پرسشی است که نویسنده نتوانسته است برای آن پاسخی بیابد و مجبور شده است مخاطبان قرآن را در عرب عصر

نزول منحصر کند. پاسخ این است که خداوند با استفاده کردن از زبان تلفیقی، جری و تطبیق، زبان نمادین در برخی آیات، قرارداد بطن برای آیات و غیره به گونه ای سخن گفته است که هم انسان عصر نزول با آگاهی های محدودش قرآن را واقع نما می دانست و از آن بهره می برد و هم انسان مدرن امروزی با اطلاعات و دانش فراوانش، باید این کتاب را نشان دهنده واقعیت ها بداند و از آن بهره مند شود.

پرسش دیگر اینکه، آنچه به عنوان «بازتولید مفاهیم علمی قرآن و نیز تجدید تکالیف مقرر شده در قرآن» از سوی نویسنده مطرح شده است، بسیار ابهام دارد. مراد از بازتولید کردن چیست؟ آیا اصلاح عبارات قرآن، مراد است؟ آیا اصلاح تفاسیر است؟ به طور مسلم آنچه نگویند بدان معتقد است، با اثرگذاری زمان و مکان در اجتهاد که مورد پذیرش صاحب نظران است، تفاوت دارد. همچنین به یقین اصلاح تفاسیر غلط از آیات را هم مدنظر ندارد، بلکه آنچه از عبارت «بازتولید مفاهیم علمی و تجدید تکالیف مقرر شده در قرآن» برمی آید، این است که وی گمان می کند احکام، قوانین و گزاره های قرآنی همچون ارث، دیه، تعدد زوجات و غیره با واقعیت و حقیقت ناسازگار است. منشأ این سخن، تفکر هرمنوتیک فلسفی است که نقد آن مجالی دیگر می طلبد.

مسئله سوم، روایاتی است که برای حجیت عقل به آنها استشهاد شده است. روایات یادشده بیانگر این نکته است که هر کس به اندازه عقلش مؤاخذه می شود و نمی توان نتیجه گرفت که قرآن نیز تنها به همان اندازه محتوا دارد. در واقع، این مسئله موجب می شود بپذیریم قرآن کریم در تمام گزاره هایش با سطح عقل بشر امروزی هماهنگ است؛ زیرا هر دو حجت الهی هستند و همیشه بر اساس هر دو حجت بر بشر احتجاج می شود.

اشکال چهارم این است که شاید مراد از روایاتی که می گویند پیامبران مأمور هستند به اندازه عقل مردم با آنان سخن بگویند، لزوم رعایت اندازه عقول مردم، از جهت سطح سخن و نوع به کارگیری زبان باشد نه سطح پیام. بدین معنا، باید معارف از جمله معارف علمی با زبان هایی همچون داستان، مثال، تمثیل، تصریح و یا استعاره و کنایه برای مردم تبیین کنند. این احتمال نیز وجود دارد که پیامبران مأمور شده اند تمام حقیقت را بیان نکنند؛ زیرا مردم تاب تحمل و پذیرش تمام حقایق را ندارند. این مطلب کجا و همراهی با خرافات عرب زمان نزول کجا؟!.



نکته نهایی این است که جاودانگی و جهانی بودن قرآن با آنچه نویسنده مطرح می‌کند و آن را به عصری شدن تکالیف منتج می‌داند، ناسازگار است.

۲-۴. استدلال به وجود خطای علمی در دومین آیه سورة شمس

از جمله آیاتی که مستند مدعیان حقانیت علم ظاهری در قرآن قرار گرفته‌اند، آیات آغازین سورة شمس است: «وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّهَا» (شمس/۱-۲) نکنونام با استدلال به اینکه عرب زمان نزول نمی‌توانسته است غیر از حرکت ظاهری خورشید و ماه در آسمان، از این آیات چیز دیگری را بفهمد و با استناد به کلام ابن عباس، مراد از «تلاها» را دنباله‌روی ماه از خورشید می‌داند و می‌نویسد: «تردید نیست که حرکت ماه و خورشید و شب و روز به دنبال هم، براساس نگاه ظاهری توجیه‌پذیر است و گر نه طبق نگاه علمی هرگز ماه و خورشید به دنبال هم حرکت نمی‌کنند. مدار حرکت خورشید به گرد کهکشان راه شیری است، اما مدار حرکت ماه به دور زمین است».

این ادعا و استدلال از چند جهت دارای خدشه است. نخست اینکه، چه دلیل و شاهی وجود دارد که اثبات کند عرب زمان نزول قرآن از این آیه برداشت دیگری نداشت و آن را تنها بر حرکت ظاهری و کاذب خورشید حمل می‌کرد؟ جالب اینکه برخی از مفسران گذشته، مراد از «تلاها» را تبعیت دائمی ماه از خورشید در اکتساب نور از آن منبع دانسته‌اند. قرینه این تفسیر از آیه، واژه «ضحاها» در آیه قبل است که خداوند به نور خورشید قسم یاد کرده است. (زمخشری، ۱۴۰۷، ص ۷۵۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۷۵۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج ۲، ص ۱۴۴۶) اشکال دوم اینکه آنچه از ابن عباس در تفسیر این آیه نقل شده است (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۹۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۱۱) تعبیر «تبعها» است. پرسش این است که چرا نویسنده محترم عبارت ابن عباس را به «در پی آن رود» ترجمه کرده و آن را به نفع خود مصادره نموده است. در حالی که تبعیت، مفهومی عام دارد و هیچ لغت‌شناسی آن را به معنای دنباله‌روی در حرکت ندانسته است، اگرچه ممکن است دنباله‌روی، یکی از مصادیق تبعیت باشد.

اشکال سومی به این نظریه وارد است که به نظر می‌رسد منشأ آن کم‌توجهی به یافته‌های

دانش نجوم باشد. نکونام مدعی شده است «براساس نگاه علمی هرگز ماه و خورشید به دنبال هم حرکت نمی‌کنند [پس باید آیه را بر حرکت ظاهری حمل کرد]». درحالی‌که خورشید و ماه، حرکات متعددی دارند که در آنها ماه در پی خورشید حرکت می‌کند. یکی از این حرکات، [همان‌گونه که نویسنده نیز به آن اشاره می‌کند] گردش منظومه شمسی به دور مرکز کهکشان راه شیری است. در این حرکت، خورشید و منظومه خورشیدی - که ماه جزئی از آن است و تحت گرانش خورشید قرار دارد - با سرعت ۲۴۰ کیلومتر در ثانیه، مرکز کهکشان را در مدت ۲۵۵ میلیون سال یک دور می‌گردند. (دیکسون، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵)

اشکالی لغوی نیز بر این تفسیر وارد است به این مضمون که ماده «تلو» بر وقوع چیزی پس از چیز دیگر دلالت دارد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۳۴؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۶۰؛ ابن فارس، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۵۱؛ راغب، ۱۴۲۶، ص ۱۶۷) روشن است که این معنا، هیچ تلازمی با حرکت ندارد. بنابراین می‌توان «تلاها» را در این آیه به معنای دنباله‌روی ماه از خورشید در دو جهت دانست؛ یکی دنباله‌روی در ایجاد و آفرینش؛ زیرا ماه پس از خورشید آفریده شده است. (ویلیامز، ۱۳۷۸، ص ۷۲) و دیگری دنباله‌روی در آشکار شدن در آسمان است؛ یعنی پدیدار شدن هلال و بدر ماه پس از غروب خورشید.

پنجمین اشکال این است که مفسّم علیه باید امری واقعی باشد نه توهمی و خیالی و این دلیل دیگری است که در آیه «وَ الْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا» به امری واقعی قسم خورده شده است نه چیزی که غیر واقعی است، ولی مخاطب آن را حقیقت پنداشته است.

پرسش دیگری که از نویسنده می‌توان پرسید این است که بسیاری از آیات علمی قرآن، از موضوعات و مسائل علمی به‌عنوان نشانه‌های خداوند سخن می‌گویند. (روم/۲۰؛ شوری/۲۹؛ انبیا/۳۲) آیا پذیرفتنی است که این آیات، تنها برای عرب صدر اسلام نشانه و آیه خداوند باشد؟ و آیا این مظاهر طبیعی نمی‌تواند برای آیندگان نشان‌گری کند؟ و چگونه پس از کشف خطای نگاه ظاهری، آیاتی که بر علم و نگاه ظاهری حمل شده است، می‌تواند نشانه باشد؟

هفتمین ایراد این نظریه آن است که قرار نیست همه قرآن را همگان بفهمند؛ زیرا بطلان این نگرش که عرب صدر اسلام، قرآن را با تمام ظرایف و دقایق و نکاتش درک می‌کرد، روشن است



و این همان چیزی است که آیات امرکننده به تعقل در مفاهیم قرآنی (بقره/۷۳ و ۲۱۷؛ یوسف/۲) و همچنین روایات گسترده در این حوزه (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۷۳) بر آن تأکید دارند و شاهد آن، وجود تفاسیر متکامل از زمان نزول تا عصر حاضر است. به عنوان مثال، انسان‌های عصر نزول نیز با همان میزان ادبیات و لغتی که می‌دانستند، هنگام تلاوت آیه «وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»^۱ (یس/۳۸) درک می‌کردند که آیه از حرکت خورشید به سمت قرارگاهش سخن می‌گوید. اما آنان مصداق این حرکت را نمی‌دانستند. دانش بشری در دوران معاصر به کمک آمده است تا مصداق و برخی از ویژگی‌های این حرکت را معرفی کند؛ حرکتی که می‌تواند همراه با منظومه شمسی و دور مرکز کهکشان راه شیری باشد.

افزون بر دومین آیه از سورة شمس، مسئله شهاب‌ها از دیگر مسائل قرآنی است که در نظر نکنونام از جمله امور خلاف علم به شمار می‌آید. رجم شیاطین به وسیله شهاب، از چالش برانگیزترین مسائل قرآن و اختریف یک است. این ادعا به صورتی مستوفی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل رابطه شهاب در قرآن و دانش اختریف یک» (مسترحمی، ۱۳۹۷، ص ۴۵-۶۵) پاسخ داده شده است که از تکرار آن خودداری می‌کنیم.

۱. و خورشید (نیز برای آنها آیتی است) که پیوسته به سوی قرارگاهش در حرکت است؛ این تقدیر خداوند قادر و داناست.

نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل داده‌های ارائه‌شده، می‌توان استنباط کرد زبان قرآن در گزاره‌های علمی، زبانی حقیقی و مبتنی بر مطابقت با واقعیت‌های عینی است. بر اساس این دیدگاه، خداوند از گزاره‌های واقع‌نما که بازتاب‌دهنده حقایق جهان خارج هستند، به‌عنوان ابزاری جهت هدایت بشر استفاده کرده است. انکار حقیقی بودن زبان قرآن یا تفسیر نادرست از این حقیقت (همان‌گونه که در مقاله مورد نقد آمده است)، پیامدهای معرفت‌شناختی و الهیاتی دارد که مقبولیت آن را با چالش مواجه می‌سازد. عصری شدن قرآن کریم (حداقل در برخی گزاره‌ها)، ورود خطا در قرآن، و عدم هدایت‌گری برای ادوار و اعصار کنونی، از جمله این پیامدهای منفی و غیرقابل‌پذیرش دیدگاه حقانیت علم ظاهری در قرآن است. به نظر می‌رسد توجه نکردن به جهانی و جاودانه بودن قرآن کریم، همانند دانستن قرآن با متون بشری در بیان معارف، عدم توانایی در حل تعارضات ظاهری قرآن و علم، از پیامدهای مهم دیدگاه حقانیت علم ظاهری در قرآن باشد.

شایسته نیست با قیاس مع الفارق قرآن و عهدین در مسئله تعارض ظاهری علم و دین و بهره‌گیری از روش‌های چالش‌برانگیز کلام مسیحیت برای توجیه خطاهای علمی عهدین، برای حل برخی شبهات و پرسش‌های قرآن و علم اقدام کنیم و یا با جعل اصطلاح درباره «حق» آن را به معنای چیزی بدانیم که مخاطب آن را حق می‌داند. گذشته از این، توجه و تدبر در مجموعه آیات محکمی که از مطابقت قرآن با واقعیات خارجی سخن می‌گوید، می‌تواند فصل الخطاب این پژوهش باشد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم (۱۳۸۴ش). ترجمه گروهی زیر نظر محمدعلی رضایی اصفهانی. قم: دارالذکر.

۱. ابن حجر العسقلانی، أحمد بن علی (۱۳۹۰ق). لسان المیزان. لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

۲. ابن فارس، احمد (۱۴۲۰ق). معجم مقاییس اللغة. بیروت: دارالکتب اسلامیة.

۳. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.

۴. ابوحجر، احمد عمر (۱۹۹۱م). التفسیر العلمی للقرآن فی المیزان. بیروت: نشر دارقتیبه.

۵. ایازی، محمدعلی (۱۳۷۳ش). المفسرون حیاتهم و منهجهم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۶. باربور، ایان (۱۳۶۲ش). علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی. تهران: نشر دانشگاهی

۷. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶ش). عقل و اعتقاد دینی (ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی). تهران: طرح نو.

۸. حکیمی. محمد رضا (۱۴۰۰ش). دانش مسلمین. قم: دلیل ما.

۹. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین. قم: هجرت.

۱۰. الخولی، امین (۱۹۶۱م). مناهج التجدید فی النحو و البلاغه و التفسیر و الادب. بیروت: دارالمعرفة.

۱۱. دعاس، حمیدان قاسم (۱۴۲۵ق). اعراب القرآن الکریم. دمشق: دارالمنیر.

۱۲. دورانت، ویلیام جیمز (۱۳۶۷ش). تاریخ تمدن. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۳. دیکسون، رابرت تی (۱۳۸۲ش). نجوم دینامیکی (ترجمه احمد خواجه نصیر طوسی). تهران: نشر دانشگاهی.

۱۴. ذهبی. محمد حسین (۱۳۹۶م). التفسیر و المفسرون. قم: دارالکتب الحدیثه.

۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۶ق). مفردات ألفاظ القرآن. قم: ذوی القربی.



۱۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۰ ش). تعامل قرآن و علوم. قم: آثار دانشوران.
۱۷. رومی، فهد بن عبدالرحمن (۱۴۱۸ ق). اتجاهات التفسير فى القرن الرابع عشر. بيروت: موسسه الرساله.
۱۸. زمخشري، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دارالكتب العربی.
۱۹. سيدز، مايكل، ا. (۱۳۸۴ ش). اساس ستاره شناسی (ترجمه محمد تقی عدالتی). مشهد: دانشگاه امام رضا علیه السلام.
۲۰. سیوطی. عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۴۰۴ ق). الدر المنثور فى تفسير بالماثور. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۱. شاطبی، ابراهیم بن موسی (۱۴۱۷ ق). الموافقات. بيروت: دار ابن قیم.
۲۲. شوالیه، ژان ژاک (۱۳۷۳ ش). آثار بزرگ سیاسی از ماکیاولی تاهیتلر. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۳. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ ق). المحيط فى اللغة. بيروت: عالم الكتاب.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ ش). مجمع البیان فى تفسير القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۵. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۰۶ ق). جامع البیان فى تفسير القرآن. بيروت: دارالمعرفه.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). التبیان فى تفسير القرآن. بيروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۷. عبده، محمد، (بی تا). تفسير القرآن الکریم (عم جزء). قم: ادب حوزه.
۲۸. عدالتی، تقی و فرخی (۱۳۸۵ ش). حسن. اصول و مبانی جغرافیای ریاضی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۹. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. بيروت: داراحیاء التراث



العربی.

۳۰. فیض کاشانی، مولی محسن محمد (۱۴۱۸ ش). الاصفی فی تفسیر القرآن. قم: دفتر

تبلیغات اسلامی.

۳۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ ش). الجامع لاحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو.

۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامية.

۳۳. کوستلر، آرتور (۱۳۹۱ ش). خوابگردها (ترجمه منوچهر روحانی). تهران: شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۴. ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۵ ش). شهریار (ترجمه داریوش آشوری). تهران: نشر مرکز.

۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۳۶۲ ش). بحار الانوار. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۶. محتسب، عبدالسلام عبدالمجید (۱۴۰۲ ق). اتجاهات التفسیر فی العصر الراهن.

اردن: النهضة الاسلامیه.

۳۷. مسترحمی، سید عیسی (۱۳۷۸ ش). قرآن و کیهان شناسی. قم: پژوهش های تفسیر

و علوم قرآن.

۳۸. مسترحمی، سید عیسی (۱۳۹۷ ش). «تحلیل رابطه شهاب در قرآن و دانش

اخترفیزیک». دوفصلنامه مطالعات قرآن و علوم. ش ۴.

۳۹. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ ق). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد:

الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية.

۴۰. مور و دیگران (۱۳۸۴ ش). جنین شناسی کاربردی انسان (ترجمه علیرضا فاضل و

دیگران). مشهد: دانشگاه علوم پزشکی مشهد.

۴۱. نجفی سبزواری، محمد بن حبیب الله، (۱۴۱۹ ق) ارشاد الازدهان الى تفسیر القرآن.

بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

۴۲. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، (۱۴۲۱ ق) اعراب القرآن. تهران: دارالکتب العلمیه.

۴۳. نکونام، جعفر (۱۳۹۲ ش). «حقانیت علم ظاهری در قرآن». مجموعه مقالات نخستین

کنگره بین المللی قرآن کریم. مشهد: دانشگاه آزاد اسلامی.

۴۴. نکونام، جعفر (۱۳۸۷ش). «تفسیر آیه افاق و انفس در بستر تاریخی»، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره پنجم.

۴۵. ویلیامز، آی. پی (۱۳۷۸ش). منشأ سیارات (ترجمه تاج الدین بنی هاشم و ایرج ملک پور). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۴۶. هندی، سرسید احمد خان (۱۹۹۸م). تفسیر القرآن وهو الهدی والفرقان. لاهور: الکریم مارکت.

47. G. sarton (۱۹۲۷) ، Introduction to the History of science .Baltimore: carnegie Institution of Washington.

48. [http://nekoanam.parsiblog.com/Posts/\(1404/1/5](http://nekoanam.parsiblog.com/Posts/(1404/1/5) (تاریخ دسترسی)