

تأملی پیرامون فهم نوین تفسیر قرآن و نقد دیدگاه تحول پذیری

سید حسین تقوی^۱

چکیده:

موضوع معرفت و فهم متون دینی در سالهای اخیر موجب بروز اشکالاتی شده مبنی بر این که نمی توان تفسیر ثابتی ارائه داد. تحلیل محتوای تفاسیر قرآنی گواه صادقی بر تفاوت فهم بشر از دین است؛ اما این اصل را به انحراف کشانده اند تا جایی که می گویند اصلاً هیچ فهمی نمی تواند دینی باشد و تمامی معارف دین را بشری تلقی می کنند.

مؤلف کتاب قبض و بسط شریعت سخن از بشری بودن دین می راند و در کتاب بسط تجربه نبوی از بشریت خود دین و تجربه دینی سخن می گوید. وی اعتقاد به وحی و تفسیر قرآن و متون دینی داشته و ایراداتی به مفسرانی چون علامه طباطبایی در رابطه با فهم نوین تفسیر قرآن و هماهنگی این فهم با معارف جدید بشری و عصری کردن دین و تحول پذیری آن حتی در احکام فطری و سستی قضاوت بر مبنای فطرت و نسبت حقیقت و عدم وجود مقدسات و تطهیر انسان غربی بیان کرده و با استشهادی که از تفسیر آیت الله طالقانی آورده هماهنگی فهم نوین با فرهنگ و علوم روز را نتیجه گرفته است.

ایشان برای اثبات نظریه خویش فرضیه تکامل، توفان نوح و ازدواج فرزندان آدم را که در تفسیر المیزان آمده به گونه‌ای دیگر تبیین نموده که در این مقال به بررسی و نقد آن پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی:

معرفت دینی، فهم نوین، دکتر سروش، علامه طباطبایی، فرضیه تکامل، تجربه دینی، تفسیر نوین، ازدواج فرزندان آدم

موجب بروز ابهامات و اشکالات زیادی شده است. به دلیل ابتدای برخی مسائل کلام جدید و فلسفه دین بر این موضوع، ناگزیر به ذکر چند نکته درباره آن می پردازیم.

بررسی تاریخی تفکر دینی در تمامی ادیان و حیانی از این واقعیت پرده بر می دارد که در هیچ کدام از آنها نمی توان از تفسیر ثابت و لا یتغیر از متون دینی سخن گفت. تحلیل محتوای تفاسیر قرآنی خود گواه صادقی است بر این مدعا. برای مثال، تفاسیر عرفانی چهره ای کاملاً متفاوت با تفاسیر روایی و یا تفاسیر کلامی دارند. تردیدی نیست که در بستر تاریخی معرفت دینی، همواره فهم بشر از دین و الهام دینی متفاوت، متغیر و حتی متکامل بوده است، اما این اصل تردید ناپذیر در فهم دینی در جهت انحرافی خود به جایی رسیده است که اصولاً هیچ فهمی از دین را «دینی» نمی داند، و تمامی معارف دینی را بشری تلقی می کند. بر اساس این رأی، دیگر هیچ فهم یا معرفتی الوهی و مقدس نیست، و هر چه از دین فهمیده شده و می شود، بشری، ولذا در عرض معارف دیگر انسانی است. نظریه «قبض و بسط تئوریک شریعت» با مرزبندی و تفاوت گذاری کامل بین دو مقوله «دین» و «معرفت دینی»، مدعی است که معرفت دینی معرفتی کاملاً بشری است، (قبض و بسط تئوریک شریعت، سروش، ص ۳۰-۱۰) بدین معنا که چون معرفت دینی مرتبط با معارف بشری است، و معارف بشری با یکدیگر مرتبط و در حال تکامل اند، لذا معرفت دینی نیز متحول و متکامل و کاملاً بشری است.

آقای سروش می نویسد:

من در نظریه قبض و بسط کوشیده ام تا راز تکثر فهم دینی را توضیح دهم و مکانیسم های آن را بیان کنم. اجمالاً سخن این است که فهم ما از متون دینی بالضرورة متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست. نه تنها متنوع است، بلکه سیال است، دلیلش هم این است که متن دین (قرآن و سنت) صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آنها، خواه فقه باشد، خواه حدیث، خواه تفسیر قرآن، از

تحويلند، ناچار تفسیرهایی در پرتو خواهند یافت. این مجمل نظریه ای است که در قبض بسط آمده است. اصل این معنا را نمی توانید انکار کنید که کتاب الهی و سخن پیامبر، تفاسیر متعددی بر می دارد و به تعبیر روایات، کلام الهی ذوبطون است و سخن حق چند لایه است، به طوری که وقتی پوسته اول معنا را برمی دارید، سطح دیگری از معنا بر شما نمودار می شود. (صراطهای مستقیم، سروش، ص ۲-۳)

نقد و بررسی

۱. مدعیات قبض و بسط تئوریک شریعت مدعیاتی بی دلیل اند و آن چه به عنوان ادله آنها آورده شد، مانند استقرا و یا برهان بالذات و یا پارادوکس تأیید و یا ترابط علوم در روش اثبات و ... ناقص و نارسا است.

۲. اعتقاد به تحول پذیر بودن تمام معارف بشری و یا تمام معارف دینی، چیزی جز نسیبیت و یا شگاکیت تمام عیار نیست.

۳. اعتقاد به سیال بودن همه معارف بشری و نیز معارف دینی با اعتقاد به وجود ضروریات و بدیهیات، در عرصه معرفت های بشری و دینی سازگار نیست.

۴. مهم ترین مشکل اعتقاد به تحول پذیری در همه معارف بشری مشکل خود شمولی است همانند طنابی به گردن همین نظریه می پیچد و آن را بی جان می سازد؛ یعنی اگر تمام معارف بشری در تحول اند مدعیات قبض و بسط هم به عنوان بخشی از معرفت های بشری در گذر و دگرگونی خواهد بود. (صراط مستقیم، نیکزاد، ص ۴۱-۴۲)

... فی المثل شفا یافتن در خواب از یک بیماری خاص، برای یک مسلمان به دست پیامبر اسلام (ص) جلوه می کند و برای یک مسیحی به دست حضرت عیسی (ع)، چرا که ذهن هر کدام پیشاپیش با یکی از این ها آشنا است. هم چنین است تجربه پیامبر اسلام از نعیم اخروی بهجت و لذت معنوی که در مقام بیان در قالب حور(زنان سیه چشم) آمده است و هیچ گاه در قرآن ذکری از موهای بور و چشمان آبی به میان نیامده است. این ها

هم نیکو است ، اما عارفان ما در این مقام ، به خصوص بر منظر انگشت نهاده و گفته اند که وقتی دیدگاه های اهل کشف و تجربه متفاوت باشد ، محصول تجربه شان هم متفاوت خواهد بود. (صراطهای مستقیم ، سروش ، ص ۱۳)

یا می گوید: حقیقت یکی بوده که سه پیامبر موسی ، عیسی ، محمد(ص) از سه زاویه به آنان نظر کرده اند. یا بر پیامبران سه گونه و از سه زاویه تجلی کرده است و لذا سه دین عرضه کرده اند.(همان ص ۱۴)

با توجه به این اظهارات چه جایی برای معیار بودن سخن و تفسیر انبیاء باقی می ماند؟ اگر پیامبران هم همانند مردم در تفسیر و تجربه دینی به ناچار پیش ذهنیت های خود را دخالت دهند چه جایی برای عصمت باقی می ماند اگر تفسیر پیامبر از نعمت و لذت معنوی به حور ، قصور ، انهار و باغ ها به این دلیل بوده که در منطقه شرق و شبه جزیره عرب می زیسته است و اگر در منطقه غرب بود به گونه ای دیگر تفسیر می کرد پس اعتقاد به عصمت پیامبر در دریافت و تبیین و تبلیغ وحی چه می شود؟

از بشری بودن معرفت تا بشری بودن معرفت دینی

در قبض و بسط تئوریک شریعت سخن از بشری بودن معرفت دینی می رفت و اینک در کتاب بسط تجربه نبوی سخن از بشریت خود دین و تجربه دینی می رود(مجله فصل و وصل شماره ۱ ص ۶۲) براین اساس اصلاً و ابداً رسالتی و وحیی از بیرون و از سوی خدا نازل نشده بلکه خود پیامبر خودش موجد و فاعل وحی است و لذا وحی تابع اوست نه او تابع وحی و نیز قرآن مجید مستقیماً از سوی خدا نیست بلکه خداوند حضرت محمد(ص) را با آن روح متعالی آفریده و قرآن تراوش روح اوست «خداوند همچون باغبانی است که درخت میوه ای می کارد و آن درخت میوه می دهد، قرآن میوه شجره وجود پیامبر است.» شاید تعجب کنید این مطالب را فردی که خود را مسلمان می داند ابراز کند خیر تعجب نکنید این مطالب از آقای سروش است. وی در جای دیگر می گوید: «محمدی بودن قرآن سخنی است کاملاً معقول و مبرهن!» و اضافه می کند: «چه فرقی می کند که

بگوئیم وحی خدا از تلاطم و جوششی که در شخصیت پیامبر رخ می دهد و خود برتر پیامبر با خود فروتر او سخن می گوید البته همه اینها باذن الله صورت می گیرد.» و در جای دیگر می گوید: آن وحی از خدایی است که در میان آدمیان نشسته، او از آدمی است پر از خدا شده و لایه هایی برای وجود پیامبر قائل می شود و می گوید که لایه ای در گوش لایه ای دیگر راز می گوید.

می گوید: خدا بحر وجود خود را در کوزه کوچک شخصیتی به نام محمد بن عبدالله «ص» می ریزد و لذا همه چیز یکسره محمدی می شود. چون محمد عرب است لذا قرآن هم عربی می شود و در حجاز و در میان قبایل چادر نشین زندگی می کند، لذا بهشت هم گاه چهره عربی و چادر نشینی پیدا می کند. و نیز می گوید: قرآن هم به تبع احوال پیامبر پستی و بلندی می گیرد. آنگاه که در حال دیگری است فرومی نشیند و در همه جا از اشعار عارفان برای توجیه سخنان خود کمک می گیرد. سرانجام می گوید: اما قصه ورود خطا در قرآن و علم پیامبر، غرض از خطا مطالبی است که از دیدگاه بشری خطا محسوب می شوند یعنی ناسازگار است با یافته های علمی بشر. سپس به سه مورد از این خطاها اشاره می کند، مساله هفت آسمان در قرآن و شهاب ثاقب، «رجوم الشیاطین» و جنون بر اثر تماس شیاطین و نتیجه می گیرد که علم و دانش پیامبر، در غیر دانش دینی، هم طراز دانش مردمان روزگار وی بوده است. «خطاهای آقای سروش از اینجا ناشی شده است.»

اینگونه سخنان هیچ گونه سازگاری با متون اسلامی به خصوص قرآن مجید ندارد و دانسته یا ندانسته جسارت عظیمی به قرآن و پیامبر عظیم الشان اسلام «ص» است و قداست قرآن را زیر سوال می برد و نیز به مفسر عالیقدر قرآن علامه طباطبایی خیلی تند می تازد و مطالب ایشان را تحریف می کند که ما بطور مستند در بخشهای بعدی به نقد آن می پردازیم.

آقای سروش و بازگویی سخن مستشرقان

مطالب و نظریاتی که از سوی آقای سروش در ایران رواج پیدا کرده عمدتاً اقتباس و برگرفته از دیدگاههای مستشرقان و دانشمندان غربی است که ایشان طوطی وار تکرار می

کند و از این رو مطالبی کهنه و نخ نماست برای نمونه به ذکر دو مورد از آن بسنده بسنده می‌کنم:

چنانکه «آدامز» می‌نویسد: فرایند روان‌شناختی مورد بحث نمی‌تواند بی‌شبهت به نزول الهام‌هایی باشد که به یک شاعر یا هنرمند می‌شود. (جوزف آدامز، مدخل قرآن از دایره‌المعارف دین، جلد ۱۲).

آقای سروش هم می‌نویسد: وحی الهام است و این همان تجربه‌ای است که شاعران و عارفان دارند (سروش، مصاحبه، بشر و بشیر، روزنامه کارگزاران).

«گوستاولبون» می‌نویسد: علت اصلی بی‌نظمی‌های موجود در بین سوره و آیات درسی نخواندگی پیامبر است، اینطور معروف است که پیغمبر امی بوده است و آن مقرون به قیاس هم هست زیرا اگر اهل علم بود ارتباط مطالب به هم بهتر می‌شد. (تمدن اسلام و عرب ص ۲۰).

آقای سروش هم می‌نویسد: حضرت محمد نبی بود نه دانشمند و عالم و نیز می‌نویسد: آیات که ناسازگار است خواه این آیات از سر هم‌زمانی با اعراب وارد شده باشند خواه به سبب دانش محدود پیامبر (سروش، طوطی و زنبور).

تلاش آقای سروش در بشری معرفی کردن ساختار و الفاظ قرآن از ابتکارات او نیست این مطالبی است که از دیر زمان مستشرقان نوشته‌اند که بجای اسلام، واژه محمدیسم را بکار می‌برند یعنی اسلام چیزی جزء آموزه‌های شخصی محمد نیست چنانکه «گیپ» می‌نویسد: اسلام واقعاً مبتنی بر ایده‌ای از جانشینی و وراثت وابسته به حواریون یا پاپ است که در محمد گسترش یافته. (گیپ، محمد گرایی ص ۲ و ۹).

بیان موضوع

موضوع بررسی دیدگاه‌های نویسندگان معاصر از جمله دکتر سروش در رابطه با فهم نوین در تفسیر قرآن است که آقای سروش در توجیه نظریه خویش در هماهنگی فهم نوین دین با معارف جدید بشری یا به اصطلاح عصری کردن دین انتقاداتی به علامه طباطبائی مفسر بزرگ قرآن نموده است ما در این جزوه ضمن بررسی انتقادات نامبرده آنها را نقد

نموده ایم نامبرده بر اساس اعتقاد خویش که معرفت دین ثبات ندارد و از تحولات سایر علوم متأثر شده و متحول می گردد و حتی احکام فطری را در اثر تغییر مصالح دستخوش تغییر و تحول می داند و فطری بودن احکام دین را امری ابطال پذیر و اثبات ناپذیر تجربی می داند و قضاوت بر مبنای فطرت را امری سست می داند (دانش و ارزش، سروش ص ۲۷۰) ایشان عقاید کارل پوپر یهودی زاده را که استاد وی است اشاعه می دهد و نسبیّت حقیقت و بی اعتقادی به هر اصل و معرفت ثابت از جمله کلام، اصول، فقه، فلسفه، تفسیر و آرای مفسران و وحی را جزء معتقدات خود قرار داده و طرفداری از اینکه همه عقاید باید در معرض نقد قرار گیرد و به عبارتی نداشتن مقدسات در مقام فکر و تطهیر انسان غربی و جایگزین سازی عقاید و فرهنگ غربی در برابر فرهنگ اسلامی را وجهه همت خویش نموده است و از کسی که قرآن را متأثر از فرهنگ زمانه می داند جز این انتظاری نیست.

قرآن از فرهنگ زمانه تأثیر پذیرفته است

آقای عبدالکریم سروش می گوید: «... محمد بن عبدالله (ص)، در حجاز و در میان قبایل چادر نشین زندگی می کرد. لذا بهشت هم گاه چهره عربی و چادر نشینی پیدا می کند. زنان سیاه چشمی که در خیمه ها نشسته اند (حور مقصورات فی الخیام، سوره الرحمن). بلاغت قرآن هم به تبع احوال پیامبر پستی و بلندی می پذیرد. باران رحمت خدا شمرده می شود... همین است معنای آن که وحی و جبرئیل تابع شخصیت پیامبر بودند و همین است مدعای حکیمانه فارابی و طوسی که قوه خیال پیامبر در فرآیند وحی دخالت می کند.» (سروش، بشر و بشیر)

قرآن تألیف محمد (ص) است

عبدالکریم سروش در این باره می گوید:

«محمد کتابی بود که خدا نوشت و محمد کتاب وجود خود را که می خواند قرآن می شد و قرآن کلام خدا بود. محمد را خدا تألیف کرد و قرآن را محمد» (سروش، طوطی و زنبور)

اصولا قرآن کریم با فرهنگ عرب جاهلی دو برخورد داشت:

۱. عناصر مثبت فرهنگ زمانه مثل مهمان دوستی، وفای به عهد، امانت داری و... را پذیرفت و در پاره ای از موارد مثل مراسم حج ابراهیمی، پیرایش کرده و خرافات عرب را از آنها زدود.

۲. عناصر منفی عرب جاهلی مثل زنده به گور کردن دختران،ظهار، شرک و بت پرستی و... را نفی کرد.

آیت الله معرفت در نقد دیدگاه تاثیر پذیری قرآن از فرهنگ زمانه می نویسد: «هر که آموزه های والای قرآن را بنگرد به درستی می یابد که از هر گونه هم نوایی و هم سازی با شیوه های فرهنگی زمان خویش به دور است و هرگز شباهتی با آن ندارد، چه رسد که از آن تاثیر پذیرفته باشد! ولی با این همه کسانی گمان برده اند در بسیاری از موارد نشانه هایی از نوعی تاثیر پذیری از آیین های جاهلی عرب به چشم می خورد که با پیشرفت علم و تحول فرهنگ ها در عصر حاضر دمساز نیست! برای نمونه: اگر گزاره های قرآن درباره نعمت های اخروی و حور و قصور و درختان و آبهای جاری یاد می کنند که با در نظر گرفتن زندگی سخت و دشوار عرب آن روز، بهجت انگیزی می نماید...» در جای دیگر می افزاید: «توصیف زیبایی و خرمی سایه درختان و جوی های روان تنها برای صحرا گردان و بادیه نشینان جذابیت ندارد، بلکه برای همگان حتی ساکنان سرزمین های سرسبز و دره ها و جلگه های حاصلخیز نیز دل انگیز است. قرآن نیز از این دست توصیفات فراوان دارد، مانند: «متکئین فیها علی الارائك» یعنی بر تخت های باشکوه و پر جلوه تکیه می زنند» (معرفت، نقد شبهاتی پیرامون قرآن کریم، ۱۴۶ و ۲۴۵).

هماهنگی فهم نوین دین با علوم، در تفسیر قرآن

عصری کردن دین: آقای سروش در توجیه نظریه خود در هماهنگی فهم دینی با معارف جدید بشری یا به اصطلاح عصری کردن دین، (یک اندیشه که متعلق به یک زمان قرار می گیرد) چنین شاهد می آورد: «در آیه ۲۷۶ سوره بقره آمده است که: «آنان که ربا

می خورند بر نمی خیزند مگر مانند کسی که شیطان با مسّ خود او را پریشان کرده است «مرحوم طالقانی در تفسیر «کالذی یتخبطه الشیطان من المس» را تمثیل بیماری صرع و دیگر اختلالات روانی دانسته اند، چون عرب این گونه بیماریها را اثر مسّ جن (دیوزدگی) می پنداشتند و در زبان فارسی هم این گونه بیمار را دیوانه (گرفتار دیو) می نامند. بعضی از مفسران جدید گفته اند: شاید مسّ شیطان اشاره به میکروبی باشد که در مراکز عصبی نفوذ می یابد. و شاید نظر به همان منشأ وسوسه و انگیزنده اوهام و تمنیات باشد».

سپس آقای سروش ادامه می دهد: «پرسیم چرا مرحوم طالقانی در تفسیر این آیه، چنین احتمالاتی را در میان آورده است؟ مگر دیوانه شدن در اثر مس شیطان معنی صحیح و صریحی ندارد؟ چه چیز ایشان را الزام کرده است که بگویند قرآن در اینجا، به زبان اعراب سخن گفته و با پندار آنان مماشات و مسامحه ورزیده است؟ چرا از علم جدید کمک گرفته و به تأثیر میکروبها اشارت کرده است! شک نیست که این ها یک علت بیشتر ندارد و آن هماهنگی کردن فهم دینی خویش با فرهنگ روزگار است. آخر کسی که معتقد شده که مصروع یا دیوانه شدن، دلایل مادی (انگلی، دارویی، مغزی، ارثی و ...) دارد چگونه می تواند این اعتقاد خود را نادیده بگیرد و بدان تعارض رضا دهد؟ ...»

نقد هماهنگی فهم نوین با علوم جدید :

۱- سخن ما در همین یکی دو جمله اخیر است و آن اینکه جناب آقای سروش قاطعانه اظهار نظر می کند «شک نیست که اینها یک علت بیشتر ندارد و آن ...» می پرسیم این حصر را جناب ایشان از کجا استنباط کرده اند که یا باید انسان به علل مادی بروز جنون جاهل و به آنها بی اعتقاد باشد تا بتواند آیه کریمه را به معنای حقیقی خود بگیرد و یا اینکه پس از آشنایی با این علل مادی الزاماً برای حلّ تعارض! باید آیه را از معنای حقیقی خود منصرف و به معنای مجازی حل نماید؟ آری به چه معجزی مؤلف به چنین حصری قائل شده اند؟ آیا راه توجیه دیگری برای صدور چنین آرائی در تفسیر کتاب الهی قابل تصور

نیست؟ عجیب این که مؤلف خود در چند عبارت بعد به توجیه همین آیه از قول علامه طباطبائی در تفسیر المیزان پرداخته و می نویسد: «به علاوه علامه طباطبائی، خود اولاً گفته اند که آنچه آیه بر آن دلالت دارد بیش از این نیست که دست کم بعضی انواع دیوانگی مستند به مسّ جنّ است و ثانیاً استاد جنون به عللی چون شیطان، موجب ابطال علل طبیعی نیست بلکه آن علل غیر طبیعی بالاتر و در طول علل طبیعی اند و نه در عرض آنها...»

با این حساب آیا طبیعی تر و معقول تر نیست که بگوئیم علّت پیدایش چنین آراء تفسیری در تفسیر «پرتوی از قرآن» و پیش از آن در کتب تفسیری دیگر از اهل سنت، بیشتر عدم تعمق و آشنائی یا عدم اعتقاد و دلبستگی این دسته از مفسران به مبانی عقلی و معارف حکمی را می رساند تا آشنائی آنها با علوم جدید، و جهل دیگران به این علوم، روشن است آنجا که می توان یک آیه را با توجیه صحیح و معقول به معنای حقیقی آن حمل کرد مجوزی برای اینگونه تکلفات و خروج از معنای حقیقی نمی باشد. در هر صورت مقصود ما توجه دادن به این نکته است که آقای سروش برای نیل به مقصود خود در حالی که راه برای توجیه صحیح روش تفسیری این دسته از مفسران باز است «بدون شک» اعلام می دارد که تنها علّت اینگونه تفاسیر «هماهنگ کردن فهم دینی است با علوم و معارف جدید» و نه غفلت و بی توجهی و یا عدم اعتقاد آنان به اصول و مبانی عقلی پیشینیان. (نقد نظریه شریعت صامت، حسین غفاری ص ۲۲۷)

۲- آقای سروش در ادامه ی همین بحث می نویسد: «شیوه مرحوم طالقانی در میان پاره ای از مفسران جدید اهل سنت نیز مقبول و متبوع افتاده است (قبض و بسط تنوریک شریعت، سروش ص ۲۲۲)» .

جای تعجب است، در حالی که نظریات این چنینی مرحوم آیت الله طالقانی غالباً و از جمله در همین فقره مورد بحث مأخوذ و مقتبس از تفسیر «المنار» تألیف مشترک شیخ محمد عبده و محمد رشید رضا شاگرد وی می باشد که حداقلّ چهل سال قبل از تفسیر پرتوی از قرآن به طبع رسیده است (طبع اول تفسیر المنار در ۱۳۴۳ هجری قمری است و تفسیر پرتوی از قرآن در ۱۳۸۳ قمری نگاشته شده است) و غالب مواردی که علامه

طباطبائی در تفسیر شریف المیزان اینگونه گرایشها را مورد انتقاد قرار می دهد نظر به تفسیر المنار دارند. و نیز سابقه اینگونه مباحث و تفسیرها در بین اهل سنت که ناشی از نفوذ فرهنگ غربی در ممالک عربی است متجاوز از یک قرن می باشد (التفسیر و المفسرون، دکتر ذهبی ص ۴۹۵-۶۰۸)، پس چگونه آقای سروش می نویسد که: «شیوه مرحوم طالقانی در میان مفسران جدید اهل سنت مقبول و متبوع افتاده است».

آیا مجازها و استعاره ها و ادراکات اعتباری، دروغ است؟

آقای سروش می نویسد:

«علامه طباطبائی در مواضعی از تفسیر همین آیه مربوط به ربا بر آنان طعن زده و گفته اند که لازمه این قول، این است که قرآن را حاوی لغو و باطل بدانیم. در حالیکه خود قرآن می گوید: «انه لقول فصل و ماهو بالهزل». با این همه خود مرحوم طباطبائی از نظر فلسفی، همه مجازها و استعاره ها و ادراکات اعتباری را دروغ می شمارند. و قرآن را هم پیراسته از مجازات و اعتباریات نمی دانند. یعنی ایشان هم، با حفظ نظر فلسفی خویش، باید از «کذب و باطل» یا از «قیح کذب و باطل» تفسیر تازه ای بدهند تا در آراء شان سازگاری پدید نیاید و قرآن نیز متضمن هزل و باطل نگردد. (قبض و بسط تنویریک شریعت، سروش ص ۲۲۳)»

نقد و بررسی

معلوم نیست این چه «دروغی» است که مؤلف به علامه طباطبائی نسبت می دهند عبارات وی در اینجا به گونه ای است که در نظر خواننده، فلسفه علامه طباطبائی بعنوان فلسفه «توجیه دروغ» تداعی می شود. اولاً نظریه علامه طباطبائی هیچگاه متضمن تغییر معنای کذب و باطل یا «قیح کذب و باطل» نیست. قضیه کاذب در نظر ایشان همانند دیگران همیشه بمعنای قضیه غیر مطابق با واقع است. وقتی می گوئیم «ماست سیاه است» این قضیه ای کاذب است چون مطابقت با جهان خارج ندارد. پس دروغ یعنی عدم مطابقت با واقع. علامه متذکر می شوند که ادراکات اعتباری مفاهیمی هستند که اگرچه در اصل خود از معانی حقیقیه اخذ شده اند ولی در کاربرد مجازی و اعتباری خود به قصد اخبار از

جهان خارج بکار نمی روند و لذا اگر کسی آنها را از این دید در نظر بگیرد عنوان دروغ و یا غلط به آنها خواهد داد ولی تصریح می کنند که آنها غلط و دروغ حقیقی نمی باشند. زیرا تطابق آنها در ظرف واهمه صورت می گیرد مثلاً وقتی بگوئیم رستم شیر است، اگر این جمله را از نظر تطابق با واقعیت خارج در نظر بگیریم چون رستم حقیقتاً حیوانی درنده بنام شیر نیست پس جمله ای دروغ و غلط خواهد بود. ولی ما هیچگاه جمله رستم شیر است را به قصد اخبار از خارج بکار نمی بریم تا دروغ انگاشته شود پس این قضیه، دروغ حقیقی نیست و نباید با کاربرد مشترک لفظ دروغ در این موارد حکم قبح دروغ حقیقی را به این موارد سرایت داده و آنگاه اگر همچون آقای سروش در صدد تفسیر جدیدی از معنای « قبح دروغ » باشیم. زیرا چنانکه دیدیم در اینگونه قضایا حقیقتاً دروغی در کار نیست. البته این قضایا نیز بنویه خود دارای متعلق و مطابق بیرون از خود می باشند ولی این مطابقت در ظرف توهم صورت می گیرد، مثلاً در ظرف توهم رستم بعنوان انسان شجاع و شیر بعنوان حیوان شجاع و سمبل شجاعت با یکدیگر مرتبط و از جهت متحد شده و جمله رستم شیر است ما بازاء توهمی می یابد و جمله صادقی است و لذا نمی توان گفت رستم موش است، و سر اینکه نمی توان چنین جمله ای گفت اینست که قضایای اعتباری اساساً به منظور اخبار از خارج نبوده و برای ایجاد یک مقصود عملی وضع می شوند. لذا چنانچه این قضایا قادر به ایفای مقصود عملی خود که مثلاً تحریک حس شجاعت است نباشند امری لغو خواهند بود و چون دارای فایده عملی نباشد آنها را از نظر واقع نمائی نگریسته و دروغ حقیقی محسوب می شوند. خلاصه اینکه از اشتراک لفظ «دروغ» در میان مفاهیم حقیقی و اعتباری نباید سوء استفاده کرد. آنچه در عرف عام بعنوان دروغ یعنی عدم مطابقت با واقع شناخته می شود و قبیح است دروغ حقیقی است که از صفت قضایای کاذبی است که در صدد اخبار از جهان خارج هستند. ولی قضایائی که از اساس بدین منظور بیان نمی شوند اگر چه از این لحاظ و به این اعتبار دارای مطابقت خارجی نمی باشند، ولی چون این لحاظ و اعتبار در آنها ملحوظ و معتبر نیست بنابر این در حد خود «دروغ» نمی باشند. به کلامی در این باب از علامه طباطبائی توجه می دهد: «این معانی

وهمی در این حال که غیر واقعی هستند، آثار واقعیه دارند. پس می توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه را فرض کنیم که اثر خارجی نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و دروغ حقیقی خواهد بود پس این معانی هیچگاه لغو نخواهد بود.» (اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی، مقاله ششم ص ۱۵۲)

آقای سروش با حفظ موضع صد در صد تماشایانه خود که به درستی و نادرستی آراء مورد بحث خود کاری ندارد و فقط بدون نظر! با ذکر تناقضات درصدد ریشه کشیدن آنهاست، با همین دید به داوری در باب برخی آراء علامه طباطبائی نشسته و به نحوی کاملاً بی طرفانه فتوا به کم عمقی و عدم صلابت دین شناسی معظم له می دهند که البته از نظر آقای سروش این امر ناشی از نداشتن موضع مشخصی از جانب علامه طباطبائی درباره مسائل مربوط به «فلسفه علم» می باشد! بهر حال ما نیز همچون آقای سروش با بی طرفی کامل به ذکر انتقادات ایشان پرداخته و هر یک از آنها را ارزیابی می کنیم.

تحریف، نه اشکال

وی می نویسد:

«علامه طباطبائی، در پاره ای از آرای تفسیری خویش، چنین گرایشی را ابراز کرده اند و حفظ ظاهر کتاب را مستلزم ابزاری شمردن پاره ای از فرضیات علمی یافته اند ما بدون اینکه در درستی یا نادرستی رأی ایشان سخنی بگوئیم خواننده را دعوت می کنیم که نیکو بنگرد که معرفت دینی چه ارتباط و ثیقی با پاره های دیگر معرفت بشری دارد و آدمی تا معرفت شناسی (انسان شناسی و جهان شناسی) خود را تنقیح نکرده باشد و از ناسازگاری نپیراسته باشد، معرفت دینی اش عمق و صلابت کافی نخواهد یافت و از این بالاتر، این معارف بشری چون سیال اند معارف دینی هماهنگ با خود را هم وادار به سیلان خواهند کرد.

وی ادامه می دهد:

«ترجمه نخستین آیه سوره نساء اینست: «ای مردم از خدایی بترسید که شما را از نفس

واحد آفرید و همسرش را از جنس خودش خلق کرد و از آن دو، مردان و زنان زیادی را پراکند...» و ایشان [یعنی مرحوم علامه طباطبائی] در تفسیر این آیه می نویسد معنی ظاهر قریب به نص آن اینست که آدمیان موجود همه از نسل آدم و همسر اویند و موجود دیگری در تولید آدمیان سهم نبوده است. آنگاه فرضیه قائلان به تکامل انواع را نقل می کنند و می افزایند که این فرضیه را برای توجیه خواص و آثار انواع جانوران فرض کرده اند، نه تطوّر ذات آنها. و دلیلی بر نفی رقیب آن ندارند و در هیچ تجربه ای فی المثل فردی از میمون را ندیده اند که بدل به انسان شود بلکه همه تجارب بر خواص و لوازم جانوران جاری شده است. و به همین سبب آن فرضیه، کارش فقط توجیه مسائل خاص و مربوط به آن است و دلیل قاطعی هم بر آن اقامه نشده است و لذا قول قرآن که آدمی را نوعی مستقل می داند با هیچ سخن علمی معارض و منافی نیست.»

آقای سروش سپس سخن علامه طباطبائی را با قول داروین مقایسه کرده آنگاه می گوید:

«و نیز توجه کنید به معیار علامه طباطبائی که طالب آنست که تحوّل یک میمون به آدمی به رأی العین مشاهده گردد تا آن نظریه علمی و مقبول افتد. یعنی نهایتاً مطلب به فلسفه علم، یا معرفت شناسی منتهی می گردد و نیز آن را با قول دوئم و ماخ بسنجید که عین همین معنی را درباره فرضیات نجومی و ترمودینامیکی و فیزیکی قائل بودند و لذا اتم و الکترون و انتروپی و... همه را موجوداتی وهمی می دانستند و به دست آورید که دامنه این سخن به کجا خواهد رسید.»

آنگاه وی که به گمان خود نقطه ضعف بزرگی در نظریه معرفت شناسی علامه طباطبائی به دست آورده است سخت در این میدان می تازد و در گرد و غبار حاصل از این حمله کلّ نظام فکری علامه از معرفت شناسی و انسان شناسی گرفته تا اخلاق و دین شناسی را زیر سؤال می برد. و می نویسد:

«بر اینجانب معلوم نیست که ۱- علامه طباطبائی این نظر خود درباره آزمون فرضیات علمی ورد و قبول آنها را در جایی بسط داده اند و پرورانده اند یا نه. ۲- آیا برآستی شرط

صدق تئوریه‌ها را همه جا آن می‌دانند که مصادیق تئوری مستقیماً مشاهده شوند یا نه؟ ۳- آیا ایشان معرفت‌شناسی مضبوط و منقحی بنا نهاده‌اند یا نه؟ ۴- آیا فی‌المثل ایشان در باب کپرنیک هم بر همین رأی‌اند و معتقدند که تا حرکت زمین به دور خورشید «دیده» نشود و یا سکون خورشید «مشاهده» نگردد، نباید آنرا پذیرفت؟ ۵- آیا در شیمی هم طالب آن‌اند که ملکول کلوروسدیم یا بنزن مشاهده مستقیم می‌شوند؟ ۶- از «مشاهده» به دقت چه نتیجه‌ای منظور دارند و این واژه پر مناقشه و معضل فلسفه علم را چه معنی می‌کنند؟ ۷- آیا مشاهده با ابزار را نیز مشاهده می‌دانند یا نه (مشاهده از درون میکروسکوپ یا تلسکوپ) ۸- آیا ابزارها را ادامه حواس آدمی می‌دانند، یا تئوریه‌های مجسم؟ ۹- آیا مشاهده بی‌تئوری و غیر مسبوق و مسبوق به فرضیه را میسر می‌شمارند یا نه؟ جواب این سوالات هر چه باشد این مسلم است که تا به این سؤالات پاسخی اجمالی یا تفصیلی ن داده باشند، آن داوری در باب فرضیه تکامل، و آن معیار برای آزمون تئوریه‌های علمی، نارسا خواهد بود.

عدم رعایت ادب اسلامی

ابتدا از یک نکته اخلاقی شروع می‌کنیم و منظورمان «ادب» است از آقای سروش که مدافع «فرهنگ انسان‌نواز» سبک غربی است و از حریت فکر و نظر دم می‌زند انتظار نمی‌رفت که پس از سالها تنفس در فضای جامعه اسلامی بعد از انقلاب مجدداً به سبک و روش کتاب «دانش و ارزش» سخن گوید و به بهانه حریت فکر، حرمت استوانه‌های تفکر و معنویت را به هیچ‌انگاشته و نحوه برخوردش با عالمی ربّانی همچون علامه طباطبائی بسان برخورد با فلان پرفسور غربی باشد آیا خواننده آشنا به فرهنگ اسلامی روا می‌شمارد که شخصیتی چون علامه طباطبائی که در آشنائی ایشان با قرآن در مقام یکی از بزرگان مفسران کلام الهی در جهان اسلام، و تعمق و تدبیرشان در معارف اسلامی از ابواب گوناگون روایت معصومین علیهم‌السلام گرفته تا تاریخ اسلام و ادبیات و کلام و سایر علوم رایج در حوزه معرفت دینی و نیز تفرّد ایشان در معرفی و ارائه حکمت اسلامی در

قرن اخیر برای خاص و عام جای تردید نیست چنین تعبیر کند که معرفت دینی اش عمق و صلابت کافی نخواهد داشت»! بار دیگر به عبارت آقای سروش توجه کنیم:

« علامه طباطبائی نیز در پاره ای از آرای تفسیری خویش چنین گرایشی را ابزار کرده اند ... ما باز هم بدون اینکه در درستی یا نادرستی رأی ایشان سخنی بگوئیم، خواننده را فقط دعوت می کنیم که نیکو بنگرد که معرفت دینی چه ارتباط و وثیقی با پاره های دیگر معرفت بشری دارد و آدمی تا معرفت شناسی (انسان شناسی و جهان شناسی) خود را تنقیح و تدوین نکرده باشد و از ناسازگاری نپیراسته باشد، معرفت دینی اش عمق و صلابت کافی نخواهد داشت.»

سخن از رأی آقای سروش نسبت به علامه طباطبائی در رها کردن ادب اسلامی و چسبیدن به آداب غربی است (که در آن انسانها چون اشیاء همه با هم مساویند و حرمت و حریم نگاه داشتن تنها در بکار بردن کلمات خوش قواره است).

آقای سروش و تحریف کلمات علامه

۱. فرضیه تکامل

اینک در اصل سخن علامه طباطبائی درباره نظریه تکامل انواع داروینی می پردازیم که متأسفانه در این قسمت ناقد به تحریف لفظی و معنوی کلام علامه دست زده و سپس بر پایه این تحریف، بنائی سست تر از بیت عنکبوت برپا کرده است. ابتدا عین عبارت علامه را با ترجمه و توضیح آورده و سپس به مقایسه نقل قول ناقد از کلام معظم له می پردازیم. علامه در المیزان در فصلی با عنوان «کلام فی ان الانسان غیر متحول من نوع آخر» پس از توضیح مختصری راجع به نظریه علمای امروز درباره نظریه تحول انواع که به موجب آن انسان امروز نتیجه تحولات تکامل یابنده ای بوده که در برخی انواع حیوانات واقع شده و آن حیوانات نیز خود نتیجه تحولات تکامل انواع قبلی و پست تر از خود و همینطور رشته تکامل در سیر قهقرائی خود از جانوران روی زمین به جانوران دریائی و سرانجام به نباتات و از آنجا نیز به ترکیب های ساده موجود آلی و بی جان می رسد، آنگاه پس از این توضیحات می فرماید:

«وهذه فرضية افتراضت لتوجيه ما يلحق بهذه، الانواع من الخواص و الاثار من غير قيام دليل عليها بالخصوص ونفى ماعداها، مع امکان فرض هذه الانواع متبائنه من غير اتصال بينها بالتطور، و قصر التطور على حالات هذه الانواع دون ذواتها وهى التى جرى فيها التجارب فإن التجارب لم يتناول فرداً من افراد هذه الانواع تحوّل الى فرد من نوع آخر كقرده الى انسان و انما يتناول بعض هذه الانواع من حيث خواصّها و لوازمها وأعراضها. واستقصاء هذا البحث يطلب من غير هذا الموضوع ، وانما المقصود الاشارة الى انه فرض افترضوه لتوجيه ما يرتبط به من المسائل من غير أن يقوم عليه دليل قاطع، فالحقيقة التى يشير اليها القرآن الكريم من كون الانسان نوعاً مفصلاً عن سائر الانواع غير معارضة بشيء علمي.» (الميزان، علامه طباطبائي، ج ٤ ص ١٤٤)

«این فرضیه تکامل)فرضیه ای است که فرض آن برای توجیه ویژگی ها و آثار خاصی است که هر یک از انواع دارا میباشند بدون اینکه دلیلی برای خصوص این فرضیه (یعنی تبدل انواع به یکدیگر) در کار باشد که بتواند دیگر فرضیه های مخالف را نفی نماید . و حال آنکه میتوان چنین فرض کرد که انواع کنونی موجود به طور کلی بایکدیگر متباین بوده و هیچ رشته متصل تکاملی بین آنها ارتباط برقرار نمی کند و تکامل و تحول تنها در حالات و خصوصیات هر یک از این انواع واقع می شود نه در اصل نوعیت آنها؛ و آنچه که مورد تجربه قرار گرفته نیز همین مقدار است . زیرا که تجربه ها هیچگاه موردی را که یکی از افراد یک نوع به نوع دیگر تحول یافته باشد به دست نداده است مثل این که میمونی انسان شده باشد ، و بلکه تجارب تنها و آنها به مواردی نائل آمده است که پاره ای از این انواع از جهت ویژگیها و آثار و لوازم و اعراض خود دچار تحول می شوند. کاوش در این بحث را باید در جای دیگر جستجو کرد، و در اینجا مقصود تنها اشاره به این مطالب بود که فرضیه تکامل تنها یک فرضی است که برای تبیین مسائلی که در حوزه این فرضیه قرار دارند بکار می آید. و دلیل قاطعی نیز برای آن اقامه نشده است. پس این حقیقتی که قرآن کریم بدان اشاره دارد که انسان، نوعی است متمایز از سایر انواع، با هیچ مسئله (مسلم) علمی تعارض ندارد.»

توضیح مسئله چنین است که، نظریه تکامل انواع را در پاسخ به دو سؤال اصلی و فرعی می توان تصور کرد، سؤال نخستین که اصلی تر است اینکه وجود نظم شگفت آور سیستم های پیچیده و حیرت انگیزی که در ساختمان همه موجودات زنده از نباتات و کوچکترین حشرات همچون پشه گرفته تا انسان که بحق نسخه کوچکی از عالم کبیر است، بقدری دارای عظمت و برخوردار از دقت و طراحی پیشین است که استناد صورت فعلی جهان، به ماده بیجان، امری ناممکن است، لذا این دانشمندان بر آن شدند و بر آن شواهد و قرائنی نیز یافتند که جانداران فعلی جهان هر کدام ثمره تکامل مستمری هستند که در طول قرنهای متمادی در اثر نیاز و خاصیت انطباق با محیط یا تنازع بقا برای هریک از انواع حاصل شده است، پس از این مرحله سؤال دوم این است که آیا همین رابطه تکاملی تبدیل از ناقص به کاملتر در میان خود انواع متباینی که هزاران سال قبل می زیسته اند نیز وجود داشته است یا نه، به این پرسش نیز به دو گونه پاسخ داده اند گروهی اصل هریک از انواع را امری ثابت انگاشته و وجود تطور و تکامل را تنها در خصوصیات و ویژگیهای فرعی و عرضی هر نوع قابل قبول دانستند (نظریه فیکسیسم) و گروهی دیگر برعکس وقوع تکامل و تطور در سلسله انواع را نیز جاری دانسته و هر یک از انواع را به ترتیب مرحله تکاملی نوع پست تر قبلی خود دانستند (نظریه ترانسفورمیسم).

سخن علامه در اینست که شواهد تجربی دال بر نظریه تکامل بفرض تمامیت در محدوده اثبات وقوع تطور در خصوصیات و آثار عرضی هریک از انواع در طول تاریخ می باشند. ولی هیچ شاهد و دلیل تجربی که بتواند اثبات وقوع تکامل در اصل هریک از انواع و نسبت به یکدیگر را بنماید بنحوی که مانع قبول نظریه مقابل آن شود (یعنی نظریه ثبات اصل هریک از انواع تطور آثار و خصوصیات عرضی آنها) در کار نیست. زیرا دلائل اقامه شده بر نظریه تکامل از نوع دلائل مربوط به تشریح تطبیقی نمونه های بدست آمده موجودات از طریق سنگواره ها و فسیل های بجای مانده در رسوبات دریاهاست و از این راه ترسیم خط سیر تکامل تدریجی ساختمان فیزیولوژیک موجودات از پست ترین مرحله تا مرحله کنونی میسر گردیده است، و یا از سنخ دلائل مربوط به تجربه آزمایشگاهی که

در آن از راه تکثیر متوالی برخی حشرات و یا جانوران که دوره باروری و تولید مثل کوتاهی دارند، موفق به ایجاد جهش (موتاسیون) در برخی صفات جاندار مزبور می شوند مثلاً در تولید مثل یک نوع مگس در طی ده نسل موفق به انتاج مگس هایی با رنگ های نسبتاً متفاوت بانژاد اولیه می شود.

هیچ یک از این شواهد، دلیل قاطع بر اثبات کلی تحول نوعی به نوع دیگر و نفی امکان ثبات نوعی از موجودات نمی باشد. زیرا دلائل مربوط به تشریح تطبیقی حداکثر ایجاد گمان ضعیفی را می نماید، و در فرض ثبات نوعی موجودات نیز کاملاً امکان پیدایش چنین سنگواره ها و فسیل هایی که متوالیاً یک زنجیره کامل تکامل را تشکیل دهند در کار هست و میتوان گفت که انواع تکامل یافته هر یک مخلوق مستقلی هستند که پس از نوع پست تر خود و بی هیچ ارتباط فیزیکی با آنها پدید آمده و از خود آثار رسوبی نیز بجای گذاشته باشند و در باره دلائل آزمایشگاهی نیز روشن است هیچ موردی دال بر پیدایش نوع مستقلی در اثر موتاسیون گزارش نشده است و بفرض وجود چنین موردی در آینده، هنوز این برای حکم درباره همه جانوران کافی نیست زیرا چه بسا که مثلاً مگس قابلیت تبدیل به زنبور را داشته باشد ولی این چه ربطی به قابلیت تبدیل میمون به انسان را دارد. اینگونه نتیجه گیری ها همه بصورت گمان بوده و بر پایه هیچیک از قوانین علمی استوار نمی باشد. و لذا قابلیت معارضه با بیان روشن کتاب الهی در باب خلقت انسان را دارا نیست.

نقد و بررسی:

تحریف لفظی و معنوی مورد اشاره که آقای سروش در ترجمه خود از این عبارت: فان التجارب لم يتناول فردا من افراد هذه الانواع تحول الى فرد من نوع آخر كقردة الى انسان « تجربه ها هیچگاه موردی را که یکی از افراد یک نوع به نوع دیگر تحول یافته باشد به دست نداده مثل اینکه میمون انسان شده باشد» را به این صورت تحریف کرده است: «...و در هیچ تجربه ای فی المثل فردی از افراد میمون را ندیده اند که بدل به انسان شود، بلکه همه تجارب بر خواص و لوازم جانوران جاری شده است.»

همانگونه که ملاحظه می شود، کلمه «ندیده اند» در عبارت آقای سروش در ترجمه کلمه «لم يتناول» آمده است که به معنای «نائل نگردیدن» و «به دست نیاوردن و نرسیدن» می باشد و هیچ ربطی با الفاظ «دیدن» و «مشاهده» ندارد. البته در یک ترجمه سرسری و معمولی که مقصود استاد بر خصوصیات کلماتی نباشد شاید آوردن چنین کلماتی به جای یکدیگر مجاز باشد ولی در جایی که جناب ناقد بر اساس این ترجمه و بر محور «دیدن» و «مشاهده» داد سخن داده و تشقیق شقوق کرده و به خیال خود «پاشنه آشیل» از علامه طباطبائی به دست آورده و مکرر می پرسند که «توجه کنید به معیار علامه طباطبائی که طالب آن است که تحول یک میمون به آدمی به رأی العین مشاهده گردد» و نیز آن را با قول دوئم و ماخ مقایسه می کند که چون اتم و الکترون و آنتروپی را با چشم خود نمی دیدند آنها را وهمی می دانستند، و نیز مطلب را به قدری شور کرده که می گوید: «آیا فی المثل ایشان معتقدند که تا حرکت زمین به دور خورشید «دیده» نشود و یا سکون خورشید «مشاهده» نگردد؟... و از شیمی و فیزیک و میکروسکوپ و تلسکوپ و هر چه در توان داشته اند برای به سخریه گرفتن نظریه علامه طباطبائی!! استفاده کرده اند گاهی با ژست عالمانه می پرسند «بر این جانب معلوم نیست که مرحوم علامه طباطبائی این نظر خود را در باب آزمودن فرضیات علمی و ردّ و قبول آنها را در جایی بسط داده اند یا نه» و یا، از «مشاهده» چه منظوری دارند و این واژه پر مناقشه و معضل فلسفه علم را چه معنی می کنند؟» اینها همه تحریف است.

جای این است از ناقد پیرسیم ایشان از نوشتن جمله «به دقت» چه منظوری دارند؟ آیا در جایی که در عبارت علامه هرگز لفظ «دیدن» و «مشاهده» نیامده آیا علامه باید پاسخ دهند که از مشاهده چه منظوری دارند یا جناب ناقد؟

برای توجیه این جملات دو احتمال قابل ذکر است. یکی اینکه ایشان مطلب مورد استاد از علامه را مستقیماً از تفسیر المیزان نقل نموده و از ترجمه فارسی آن استفاده کرده آری در ترجمه فارسی لفظ «دیدن» و «مشاهده» آمده به این صورت که «...مثلاً هیچ میمون را ندیده ایم که انسان شده باشد، بلکه تنها تحولی که مشاهده شده در خواص و لوازم و

عوارض آنهاست.» ولی این احتمال قابل قبول نیست زیرا اولاً: آقای سروش در آخر مقاله که به مآخذ بحث خود اشاره کرده این مطلب را «از تفسیر المیزان ج ۴ ص ۱۳۴» نقل کرده و نه از ترجمه. ثانیاً، حتی اگر ایشان به نقل خود از متن المیزان تصریح نمی نمود، برای مؤلفی مثل ایشان که اهل کار علمی و موشکافی های محققانه هستند بعید است که بر روی کلماتی که از ترجمه یک متن آمده چنین استدلال کنند، و ثالثاً: ترجمه فارسی المیزان متأسفانه ترجمه ای است فاقد دقت های علمی و ادبی. در همین پاراگراف مورد بحث اساساً مطلب بطور واژگون ترجمه شده و جملاتی در آن آمده که بهیچوجه در متن المیزان نیست. احتمال دوم اینست که بگوئیم استناد نامبرده به واژه های «دیدن» و «مشاهده» مستقیماً از عبارت علامه ناشی نشده بلکه لازم سخن معظم له می باشد بدین صورت که وقتی ایشان می فرمایند «تجربه هیچگاه موردی را که یکی از افراد یک نوع به فرد نوع دیگری تبدیل شود به دست نداده است مثلاً میمون به انسان بدل شود» روشن است که تجربه ای که بخواهد چنین موردی را شامل شود جز از راه مشاهده و دیدن نمی باشد.

این احتمال نیز مردود است چون اگر واقعاً لازمه قول علامه که «تبدل نوعی به نوع دیگر مثل میمون به انسان تجربه نشده است»، این باشد که تبدل نوعی به نوعی «مشاهده» نشده و لذا ناقد سخن را به مشاهده کشانیده آری با فرض چنین ملازمه ای این لازم، لازم اعمّ است و نه لازم اخصّ و فرد منطقی هیچگاه لازم اعمّ یک قول را مرادف با آن نمی انگارد.

علامه می فرمایند ما یک برداشت قطعی قریب به یقین از ظواهر آیات قرآن کریم داریم و آن اینکه «انسان نوعی است متمایز از انواع دیگر که به همین نحو متمایز مورد خلقت الهی واقع شده است و نه اینکه حیوانی تکامل یافته باشد. اکنون برای اینکه از این برداشت از کتاب الهی دست برداریم حکم عقل اینست که باید به نتیجه ای مخالف با این نظریه به همین قطعیت در علوم تجربی دست یافته باشیم. همه سخن علامه اینست که آنچه علمای علوم تجربی بعنوان تجربیات علمی خود گزارش نموده اند همه در خصوص معنای عام تطوّر است که با نظریه تطوّر در اعراض و خصوصیات انواع نیز سازش دارد و هیچ

تجربه علمی دال بر تبدل انواع به یکدیگر گزارش نشده است و آنچه در کلمات دانشمندان آمده صرفاً بعنوان حدس و گمان بیان شده که هیچگاه در قطعیت به پای برداشت قرآنی ما نمی رسد. یعنی علامه در این بحث نظری به خصوصیات تجارب نداشته و در این جهت اعتماد بر نظر دانشمندان علوم تجربی دارند، هر چه را که آنان نظریه قطعی تجربی اعلام کنند ایشان هم پذیرای آنند ولی مسئله تکامل فاقد چنین تجربه ای می باشد.

۲. فراگیری توفان نوح

ناقد می نویسد:

«از اینها گذشته علامه تصریح می کنند که ظاهر قرآن کریم این است که توفان نوح همه زمین را شامل شده است و تمام آدمیان روی زمین را غرق کرده و تا کنون هیچ حجت قطعی که آن آیه را از این معنای ظاهر منصرف کند، یافت نشده است. یعنی اگر حجّت قطعی یافته بشود، لاجرم دست از ظهور آیه خواهیم کشید.»

نقد و بررسی:

با توجه به اظهارات قبلی ناقد در باب ظهور، که تصریح در «مطلق نبودن ظهور» داشت بنظر می رسد که تلاش ایشان در معارضه اطلاق ظهور، زمینه ساز برداشتهای نوینی است که ایشان در آینده از ظواهر آیات و روایات خواهند داشت! یاد آور می شویم که بیان علامه نکته نو و خرق اجماعی نیست که آقای سروش را به وجد آورد و او را به مقایسه میان روحانیون یهودی و مسیحی و مسلمان و نشان دادن وحدت روش آنها در اعراض از ظهور کتاب الهی و ادار نمایند.

اطلاق ظهور امری است مستفاد از سیره عقلا و نه تنها درباره کتاب الهی که درباره هر مکتوب و گفتاری صادق است و آنچه که کتب سماوی و کلمات معصومین را از سایر بیانات متمایز می کند اهمیت فوق العاده ای است که انسان مؤمن برای گوینده آن کلمات قائل است و لهذا سعی بیشتری در حفظ اصالت آنان دارد و این کار به درجات پائین تری در فهم نوشتهجات همه بزرگان جاری است. و اما حل مسئله تعارض ظاهر کتاب با حقیقتی علمی نیز بحثی عقلی است. به این معنی که در هر کلامی اگر هر نوع قرینه لفظی یا غیر

لفظی برای انصراف لفظ از ظاهر خود یافت شود آن لفظ به معنای مجازی حمل خواهد شد. و در کلام وحی به علت آنکه احتمال کذب آن منتفی است هرگاه ظاهر کلام با یک اصل مسلم علمی و عقلی تعارض پیدا کند، آن کلام از معنای ظاهری خود منصرف و معنای مجازی خواهد یافت ولی در اینجا دو نکته قابل اهمیّت است.

اولین نکته: با توجه به سیاق مباحث ناقد، اینک انصراف کلام از معنای ظاهری هیچگاه به معنای نسبیّت ظهور نمی باشد زیرا در این صورت مسئله ظهور منتفی خواهد شد. این انصراف، تنها به معنای عدم حجیّت ظاهر کلام می باشد و در همان حال معنای ظاهری نیز به جای خود باقی است و تا ابد نیز به همان حال باقی خواهد بود.

نکته دوم: شرط اینک یک اصل علمی یا عقلی بتواند قرینه برای انصراف کلام وحی از معنای ظاهری خود شود این است که آن اصل علمی یا عقلی دارای آنچنان درجه ای از یقین باشد که نزد اهل فن به عنوان قانون مسلم تلقی شود، البته در چنین فرضی به حکم اصل عقلی امتناع اجتماع نقیضین دست از حجیّت ظهور بر خواهیم داشت. ولی در صورتی که قانون علمی مورد نظر، دارای آن درجه از قطعیت و ظهور نباشد، از حکم قرینه انصراف خارج شده و تنها به عنوان یک احتمال مطرح می شود.

۳. چگونگی ازدواج فرزندان آدم

آقای سروش می نویسد:

«علامه، با قبول پدری و مادری آدم و همسرش برای همه بشر، با سوال دشواری مواجه شده و آن اینک آیا فرزندان آدم با هم ازدواج کردند؟ پاسخ داده؛ بلی. و آنگاه به سؤال بعدی که مگر ازدواج خواهر، برادر خلاف فطرت نیست پاسخ داده، نه. و در تایید غیر فطری نبودن ازدواج خواهر و برادر قصص منقول از ایرانیان پیشین را گواه آورده و نیز عمل بعضی از اروپاییان امروز را، ایشان در دفاع از نظر نخستین خویش، لازم دیده در باب فطری بودن و نبودن ملاکی را عرضه کنند که به کار گرفتن آن سؤالات و جوابهای تازه ای را پیش خواهد آورد. و من حیث المجموع فهم دینی جدید بنا خواهد نهاد. لاجرم به

نظر ایشان همجنس بازی و شرب خمر و زنا و رباخواری اقوام گذشته رایج بوده و در اروپائیان امروز هم رایج است امری خلاف فطرت نیست و بلکه به خودی خود نه خوب است و نه بد. معنی ندارد که در شریعتی حلال و در شریعت دیگر حرام گردد. و دین (و بالاخص اسلام) که در نظر ایشان به معنی راهی است واحد برای رساندن فرد و جامعه به کمال لایق خویش و تمام احکامش به همین معنی فطری است، اینک چهره دیگری می یابد و معلوم می شود که کثیری از احکام دین اسلام می توانست چیز دیگری باشد و باز هم فطری باشد. اینها همه نوعی دین شناسی است که مناسبت دارد با نوعی انسان شناسی و جهان شناسی، یعنی تا مفسری از انسان و جهان و از مفهوم حسن و قبح و از نیازهای آدمی درک و شناخت خاصی نداشته باشد، نمی تواند حکم کند که ازدواج خواهر و برادر، گاهی فطری است و گاهی غیر فطری و یا نه فطری است و نه غیر فطری!

و باز معلوم می شود که فطری بودن احکام دین امری است ابطال ناپذیر تجربی و اثبات ناپذیر تجربی، چرا که به نظر ایشان در بدو خلقت انسان چون غرض شارع و مصلحت جهان، تکثیر نسل انسان بوده تزویج خواهر و برادر (که امری است اعتباری نه حقیقی) مجاز و مشروع شده است و اینک چون چنان مصلحتی نیست، تحریم گردیده است. این سخن اولاً دست ما را در اثبات فطری بودن احکام شرع به طور کامل می بندد، و از آنجا که نمی دانیم غرض شارع در جعل فلان حکم چه بوده، هر حکمی را می توانیم موافق فطرت قلمداد کنیم و لذا فطری و غیر فطری عملاً ارزش استدلالی و روان شناختی خود را از دست خواهد داد. و ثانیاً برای اظهار آن نظر باید نظریه اخلاقی خاصی را مبنا قرار دهیم که می گوید حسن و قبح اعمال اعتباری است و انحاء روابط فردی و جمعی (روابط جنسی و حکومتی و...) به خودی خود، خوب و بد نیستند. خوبی و بدیشان منشا دیگری دارد گاهی مصلحتی (مثل تکثیر نسل) کاری را مشروع می گرداند و گاهی ممنوع و اگر این امر تزویج خواهر و برادر جایز است چرا در موارد دیگر جایز نباشد؟

(فی الواقع نظر مرحوم طباطبائی در باب اخلاق همین است. و این را به وضوح در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم آورده اند.) اصلاً برای رها کردن ذهن از گریبان

این دشواری ها بود که پاره ای از مفسران به احادیث حاکی از ازدواج جن و حوری با پسران آدم توسل جسته اند و همین نظر هم لواحق و لوازمی می دارد که اگر بسط یابد فهم دینی تازه ای را به دنبال خواهد آورد.

نقد و بررسی:

الف: اینکه نوشته اند: «بعلاوه ایشان «علامه طباطبائی»، با قبول پدری و مادری آدم و همسرش برای همه نوع بشر خود را با سوال دشواری مواجه کرده اند» باید گفت قبول اینکه انسان ها از نسل آدم و حوا هستند نه مسئله فلسفی است و نه مربوط به علم تجربی است، این آیه شریفه قرآن کریم است که می فرماید «و بث منهما رجالا كثيرا و نساء» یعنی «و پراکند از آن دو (آدم و حوا) مردان و زنان بسیاری را» و حضرت علامه می فرمایند، این آیه به ظاهر خود اطلاق دارد و همه انسان ها را شامل می شود و خلاصه اینکه «مفهوم» جمله «بث منهما» این است که «و لا من غیرهما». بنابراین پذیرش این مطلب نه به دلخواه علامه طباطبائی است و نه به خواست جناب ناقد، و با توجه به آنچه که قبلا در باب «اطلاق ظهور» بیان گردید، مشکل بودن پاسخ به سوالات بعدی نمی تواند مجوزی برای انصراف آیه از ظهور خود باشد.

ب: و اما اینکه ناقد می نویسد: «و آنگاه به سوال بعدی که مگر ازدواج خواهر و برادر خلاف فطرت نیست، پاسخ داده اند، نه.» تحریف آشکار در کلام مرحوم علامه است زیرا عبارت ایشان چنین است .

«و القول بانه علی خلاف الفطرة... فاسدٌ، فإن الفطرة لا تنفیه و لا تدعو الی خلافه من جهة تنفرها عن هذا النوع من المباشرة (مباشرة الاخ بالاخت) وانما تبغضه و تنفیه من جهة تأدیته الی شیوع الفحشاء و المنکر و بطلان الغریزة العفة بذلک و ارتفاعها عن المجتمع الانسانی...».

«و این گفته که این ازدواج بر خلاف فطرت است... سخنی است فاسد، زیرا فطرت این نوع مباشرت (با خواهر) از این جهت که از این عمل نفرت دارد نفی نمی کند و به خلاف آن دعوت نمی کند، بلکه همانا دشمنی فطرت با این نوع ازدواج و طرد آن، به

لحاظ این است که این عمل موجب رواج فحشاء و اعمال قبیح گردیده و به این وسیله غریزه عفت و پاکدامنی نابود شده و از جامعه انسانی رخت می بندد...»

می بینید در جمله مرحوم علامه در همان جا که این ازدواج به یک اعتبار، امری خلاف فطرت شمرده نمی شود بلافاصله آن را مخالف فطرت می انگارد و سپس توضیح می دهد که علت دشمنی فطرت با این عمل نه به جهتی است که مستشکل گمان کرده (یعنی به جهت تنفر غریزی) بلکه به جهت این که اشاعه فحشاء و گسیختن نظام اجتماع و فرو ریختن کانون خانواده می باشد. سپس ادامه می دهند که این جهت معقول در اجتماع ابتدائی آن روز که افرادش منحصر به همین چند خواهر و برادر بوده و ازدواج بین آنها نیز مجاز بوده معنا نداشته و در جوامع بعدی مصداق می یابد. به وضوح معلوم است که در اشکال مقدّر، مرحوم علامه در صدد تفکیک میان امر فطری و امر غریزی است. می فرماید که اگر ما می گوئیم ازدواج خواهر و برادر خلاف فطرت است، اگر فطرت را به معنای غریزه جنسی و طبیعت حیوانی آدمی بگیریم، خیر، ازدواج میان خواهر و برادر در این صورت خلاف فطرت نیست بلکه هر کس در خود می یابد که صرف نظر از تعالیم دینی و آموخته های اخلاقی اینچنین نیست که اساساً میل جنسی به سمت محارم در عالم تکوین و در طبیعت و غریزه انسانی تحقق و وقوع نداشته باشد. و پس از این بیان به صراحت می فرمایند که «ولی این ازدواج خلاف فطرت است زیرا حکم فطرت جلوگیری از شیوع فساد و فحشاء است»، که در واقع اینهم حکم ثانوی است و حکم اولی فطرت جلوگیری از اختلاط نسب و رحم است که این علت ایجاد علائق خانوادگی و سبب پیدایش تربیت و اخلاق است و از این جهت قانون فطری قانونی است که با هر امری که بر هم زننده ای حفظ نسب و ایجاد کانون خانوادگی باشد مخالفت کند، و باز به همین دلیل است که مثلاً حکم حجاب را که حکمی اجتماعی است فطری می دانیم.

ناقد علی رغم تصریح علامه طباطبائی به خلاف فطرت بودن ازدواج میان خواهر و برادر، به ایشان نسبت فطری دانستن این مطلب را داده و بر اساس آن صغری و کبری می چیند.

و اما برای اینکه بدانیم مقصود از فطری دانستن این نوع ازدواج در ابتدای جمله، تمایل غریزی و طبیعی است نه فطری به معنای مصطلح، علاوه بر مویداتی که در خود آن عبارت وجود دارد به عبارتی دیگر از ایشان در همین جلد از تفسیر المیزان آنجا که درباره فطری بودن سنت نکاح سخن گفته اند توجه می دهیم.

«الفحشاء والسفاح الذی یقطع النسل و یفسد الانساب اوّل ما تیغضه الفطرة الانسانية القاضية بالنکاح، و...والانسان مع اذعانه بسنة النکاح لا یتقید فيه بحسب الطبع، و لا یحرم علی نفسه ذا قرابة او أجنبیاً، و لا یجتنب الذکر من الانسان اما و اختاً و لا بنتا و لا غیرهن، و لا الانثی منه اباً و لا اماً و لا ابناً بحسب الداعية الشهوية، فالتاریخ و النفل یشیت نکاح الامهات و الاخوات و البنات و غیرهن فی الامم العظيمة الراقية و المنحطة... فالطاقية الشهوية لا یقوم لها شیء...» (المیزان، علامه طباطبائی، ج ۴ ص ۱۴-۳۱۳)

«پس فحشاء و سفاح که نسل آدمی را قطع و انساب را نابود می کند اولین چیزی است که فطرت انسانی - که حکم به ازدواج می کند - آن را دشمن دارد... و انسان با وجود اعتراف به سنت ازدواج، از نظر طبیعی مقید و پایبند آن نیست، از این جهت بر خویشتن کسی را حرام نمی شمارد، خواه از خویشان و نزدیکان او باشند یا از بیگانگان و مردان از آمیزش با مادر و خواهر و دختر خود و زنان از آمیزش با پدران و برادران و پسران خود به حسب انگیزه شهوی و طبیعی خود دوری نمی جویند. آنچنانکه تاریخ آمیختن با مادران و خواهران و دختران و دیگر اقربا را در ملت های بزرگ پیشرفته و فرو افتاده ثبت کرده است... پس شهوت طغیانگر چیزی از آنها را باقی نمی گذارد...»

آیا باز جای تردیدی در این هست که فطری دانستن ازدواج خواهر و برادر در ابتدای آن جمله به معنای غریزی و طبیعی دانستن آن است و از نظر فطرت به معنای جنبه انسانی و کمال جویانه آدمی این مسئله از اولین چیزهایی است که آن را دشمن می دارد!

علامه طباطبائی در تأیید فطری نبودن ازدواج خواهر و برادر قصص منقول از ایرانیان

پیشین را گواه آورده اند

اینکه ناقد وقوع و شیوع ازدواج با محارم در جوامع فاسد و منقولات تاریخی را به

عنوان دلیل علامه طباطبائی بر فطری بودن این ازدواج قلمداد می کند، از شنیع ترین گونه ی تحریف است! عین عبارت مرحوم علامه چنین است:

«الدلیل علی أنّ الفطرة لا تنفیة من جهة النفرة الغریزية تداوله بین المجوس اعصاراً طویلة (علی ما یقصدّه التاریخ) و شیوعه قانونیاً فی روسیا (علی ما یحکی) و کذا شیوعه سفاحاً من غیر طریق الازدواج القانونی فی اوربا»

«و دلیل بر اینکه فطرت، اینگونه آمیزش را از جهت نفرت غریزی خود نفی نمی کند مرسوم بودن آن به مدت طولانی در بین مجوس بوده است (آن چنانکه تاریخ بیان می کند) و رواج قانونی آن در روسیه است (چنانکه گفته شده است) و نیز رواج آن به نحو غیر ازدواج قانونی در اروپا می باشد»

که می بینید ناقد قید روشن «لا تنفیة من جهة النفرة الغریزة» را به کلی ندیده گرفته است. و نیز در جمله بعدی به عنوان اشکال و پاسخ حضرت علامه می فرمایند: «وربما یقال..انه مخالف للقوانین الطبيعية و هی التي تجری فی الانسان قبل عقده المجتمع الصالح لاسعاده...» و بعد پاسخ می دهند که «و فیه انه ممنوع کما تقدم اولاً...» خلاصه اینکه مستشکل اشکال می کند که چنین ازدواجی مخالف با قوانین و مقتضیات طبیعی وجود انسان است که حتی قبل از وجود جامعه مدنی بر انسان حاکم است و پاسخ می دهند که آنچه قبلاً گفتیم یعنی متداول بودن این ازدواج در بین برخی اقوام گذشته و حال، مبطل نیست که بگوئیم انسان به طور غریزی و طبیعی قادر به انجام چنین ازدواجی نیست.

ناقد دامنه گستاخی در تحریف را تا بدان جا کشانیده که فطری دانستن هم جنس بازی و شرب خمر و زنا و ربا خواری را نیز که در اقوام گذشته رایج بوده به همین ملاک به علامه طباطبائی نسبت می دهد. که اگر در باطن انسان ذره ای علقه و احترام نسبت به معارف اسلامی و به استوانه هایی چون علامه طباطبائی مجسمه تقوا، وجود داشته باشد آیا می توان چنین نسبت های شرم آوری را در عقاید بدیشان داد. آیا علامه طباطبائی که خود پیشگام طرح نظریه فطرت در معارف اسلامی می باشند و بنا به نقل ناقد، فطرت را به معنای راه واحد رسیدن به کمالات و فضائل انسانی دانسته و احکام دین را به این معنا فطری می -

داند، آیا ایشان امری چون هم جنس بازی و شرب خمر و زنا و رباخواری را فطری می دانند؟ ثانیاً گیریم که در مقام دفاع از ناقد پذیریم که مقصود ایشان این است که لازمه نظریه علامه طباطبائی درباره ملاک فطری دانستن، این است که امور قبیحه مذکور نیز فطری است. گرچه هیچ تصریحی در کلام وی به لازم بودن این معانی نگردیده است - ولی آیا برای شخصی که داعیه تحقیق داشته و مدعی بلد بودن «بازی علمی» است، پذیرفتنی است که ده ها مورد تصریحات علامه طباطبائی در سر تا سر تفسیر المیزان را در خصوص همین اعمال شنیعه که منافرت آنها را با فطرت انسانی ملاک طرد و رد آنها شمرده است (المیزان، علامه طباطبائی، ج ۱۳ ص ۸۹ و ج ۲ ص ۴۱۰ و ج ۱۰ ص ۳۵۳) نادیده بگیرد و در صورت دیدن این موارد آیا نمی بایست به جای بیان فوق، می گفت قول علامه به ضدیت فطرت با این اعمال شنیعه با معیار فطری دانستن ایشان در تضاد است!

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران موسسه فرهنگی صراط، سال ۱۳۷۹، چاپ هفتم
۳. مجله فصل و وصل شماره ۱ ص ۶۲
۴. سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش، تهران موسسه فرهنگی صراط
۵. غفاری، حسین، نقد نظریه شریعت صامت، بهار سال ۱۳۶۸، انتشارات حکمت
۶. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم، قم انتشارات صدرا، پنج جلدی
۷. طالقانی، سید محمود، تفسیر پرتوی از قرآن، شرکت سهامی انتشار، تهران، سال ۱۳۶۰، ۶ جلدی
۸. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۳ قمری، ۲۰ جلدی، ج ۱۳، ۱۰، ۲، ۴
۹. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، بی جا، دارالکتب الحدیثه، الطبع الثانیه، ۱۳۹۶ قمری، ۲ جلدی
۱۰. موسوی، سید محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی، ۲۰ جلدی
۱۱. معرفت، محمد هادی، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ترجمه حسن حکیم باشی و دیگران، انتشارات التمهید، قم، ۱۳۸۵
۱۲. سروش، عبدالکریم، بشر و بشیر، روزنامه کارگزاران ۱۹ و ۲۰ / ۱۲ / ۱۳۸۶
۱۳. سروش، عبدالکریم، طوطی و زنبور، ۱۳۸۷
۱۴. نیکزاد، عباس، صراط مستقیم، بوستان کتاب قم، سال ۱۳۸۰
۱۵. میرچایلیاد، دایرة المعارف دین، جلد ۱۲