

قرآن، نزول تاریخی و حضور فراتاریخی

تحلیلی بر مبانی معرفتی تاریخ گروهی و انطباق آن با کلام الهی

محمد باقر سعیدی روشن*

چکیده

تاریخ گروهی نظریه‌ای است که همه پدیده‌ها و حقایق را در بستر تاریخی وقوع آن تفسیر می‌کند. قرآن آخرین وحی آسمانی خداوند در فرهنگ و اجتماع بشر است. آیا نظر به سویه بشری نزول آن در یک بستر زمانی معین و با مخاطبان مشخص در آن زمان، ما را ناگزیر می‌سازد که قرآن را بر اساس تاریخ گروهی مقوله بندی کنیم و هویت الهی و جاویدان آن را محکوم گذر زمان سازیم؟ یا آن که اساساً تاریخ گروهی موضوع و متعلق معلومی داشته، و نمی‌تواند نظریه‌ای مطلق و فراگیر برای تمامی قلمروها قلمدا شود؟

مطالعه و بررسی موضوع فوق مورد اهتمام مقاله حاضر است. در این اثر، نخست فروض و دیدگاه‌های مختلف در نسبت جاودانگی قرآن با واقعیت‌های عصر نزول و متغیرهای زندگی بشر، و همین‌طور مبانی معرفتی دیدگاه تاریخ گروهی و قابلیت انطباق آن بر قرآن کریم امعان نظر شده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، وحی، جاودانگی، تاریخ گروهی، عصری‌نگری، مبانی معرفتی،

متغیرهای زندگی.

* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

طرح مسئله

یکی از مسائل قابل اعتنا در دوران معاصر مسئله تاریخی بودن و عصری انگاری اندیشه‌هاست. تاریخ‌گرایی (Historicism) قرن نوزدهم بر آن بود که در جامعه‌شناسی معرفت، صدق یک گزاره به وضعیت تاریخی و ارزش‌های مربوط به آن موقعیت وابسته است. (علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، ۴۳)

مارکس (۱۸۸۳) با طرح نظریه ماتریالیسم تاریخی هرگونه اندیشه انسانی را تابع عوامل مادی و مناسبات اجتماعی معرفی کرد. (مارکس: ۳ و ۱۳۵۸، ۲؛ مارکس و انگلس: ۱۳۵۹، ۷۸) ديلتای (۱۹۱۱) تاریخی بودن را لازمه اجتناب ناپذیر هر نوع اندیشه و جهان‌بینی انسانی دانست که آمیخته با نسبیست است. (علیزاده و دیگران، همان، ۳۹، ۱۳۶؛ کاپلستون: ۱۳۶۷، ۳۶۴/۷)

برخی روان‌شناسان جدید بر آن شدند که: پیدایش اصول و مبادی عقلی و به اصطلاح، بدیهیات تصدیقی، معلول عوامل حیاتی یا اجتماعی است. برابر این نظریه، پیدایش این اصول همواره متناسب و مرتبط با محیط طبیعی یا اجتماعی انسان است و با تغییر محیط طبیعی یا اجتماعی آن اصول نیز تغییر پیدا می‌کند. به بیان دیگر، میان ادراکات عقلانی و احتیاجات زندگانی و عوامل حیاتی یا اجتماعی که تولید کننده، آن احتیاجات است، رابطه تابعیت و متبوعیت است. (نک: مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۱۳۵/۲ - ۱۳۸)^۱

عصری‌نگری که در ذات خود با گذار از مبانی فلسفی و عقلی علوم، هیچ معرفت‌ثابتی را بر نمی‌تابد و نظریه‌پردازی و خلاقیت فکری را بر اساس عناصر معرفتی زمینه و عصر خود مقوله‌بندی و تمامی اندیشه‌ها را مشروط و موقت ارزیابی می‌کند، چالشی

۱. گفتنی است مطلب فوق را مرحوم مطهری از کتاب علم النفس از نظر ابن سینا و تطبیق آن با روان‌شناسی جدید، فصل نظریه‌های جدید درباره عقل و مبادی آن، از دکتر علی اکبر سیاسی نقل می‌کنند، اما نویسنده نتوانست اصل کتاب را به دست آورد.

اساسی در پیش روی اندیشه دینی است. با این وصف، این دیدگاه با پیامدهای خیره‌کننده‌ای که فراروی معرفت دینی قرار می‌دهد، با اقبال برخی روشن‌فکران مسلمان مواجه شده است. آنان با الهام از این نظریه، نخست «معرفت دینی» را در این چارچوب ارزیابی کردند و در گامی فراتر، با فروگاهی وحی الهی در جامعه تجربه تحول‌پذیر بشری، در صدد انطباق آن بر اصل متن دینی و قرآن که در اساس، معرفتی الهی و فرابشری است، برآمدند.

بر اساس نگرش توحیدی و جهان بینی الهی، نزول وحی تشریحی به مقتضای ربوبیت خداوند در هدایت انسان جهت هدف آفرینش توجیه می‌شود. بر اساس این نگاه، وحی گشایش افقی ویژه از معرفت به روی انسان است که به منظور تصحیح و تغییر بیش و کنش آدمیان از وضع موجود به وضع مطلوب و عبور آنان از انواع گمراهی‌ها و تاریکی‌های عالم طبیعت به نور بیکران معنا نزول یافته است. سرچشمه وحی آسمانی بارقه‌ای از علم الهی است که به مشیت و تدبیر خداوند تجلی می‌یابد. سویه قابل‌وحی و دریافت‌کننده مستقیم آن نیز شخصیت متصاعد و من‌متعالی پیامبر و برگزیده خداست که البته هستی وی در ظرف زمان و مکان و در میان جامعه‌ای معین زاده شده و در همانجا رشد یافته اما سرانجام از آن در گذشته و به افقی متعالی رسیده است. بنابراین، اساس وحی تشریحی از منظر تبارشناسی، معرفت شهودی برگزیدگان ویژه الهی است که فیض خویش را از سرچشمه هستی و ذات پروردگار دریافت می‌کنند و به مثابه نقطه اتصال ساحت مطلق و جهان متغیر به هدایت انسان‌ها می‌پردازند. بستر نزول وحی جامعه انسانی است با تمام واقعیت‌ها، نیازها و اقتضات آن. معبر وحی و ابزار انتقال معارف آن به جامعه بشری، کلام و زبان (گفتار) است.

اکنون پرسش آن است که آیا قرآن به عنوان یک حقیقت فراطبیعی و مصداق کامل وحی الهی با داعیه اشتغال بر حقایق ابدی، با لحاظ سویه آسمانی آن بی‌هیچ نسبتی با واقعیت‌های عینی زندگی مخاطبانش ارزیابی می‌شود؟ یا با نظر به جریان تدریجی آن در بستر اجتماعی و فرهنگی مشخص، باید آن را رنگ و بوی زمینی بخشید و هویت

مانای آن را پای‌بند ظرف نزول و تاریخی بودن کرد؟ و یا فرض سومی قابل جست و جوست که در عین پذیرش رویکرد واقع‌نگرانه قرآن بر شرایط ویژه معاصران، فلسفه نزول آن در دگرسانی حیات ایمانی تمامی آدمیان و ارکان استوار معارف و آموزه‌های آن را پای‌بست متغیرهای چهره زندگی مخاطبان عصر نزول نمی‌سازد؟ این مقاله کوشیده است تا در مسئله تاریخی بودن در انطباق با قرآن کریم مذاقه کند و به دیدگاهی هم‌سو با مبانی معرفتی و باورهای قرآنی نایل آید.

فرض‌های قابل تصور در مسئله

در تطبیق دیدگاه تاریخی بودن بر ساختار زبانی و یا محتوای مضمونی قرآن کریم، سه فرض قابل تصویر است:

فرض نخست آن است که قرآن صرفاً یک حقیقت آسمانی و الهی تلقی شود که هیچ گونه ربط و نسبتی با زمینه‌های اجتماعی عصر نزول خود ندارد.

همچنان که واضح است این فرض هم‌سو با جریان نزول تدریجی و هم‌مین‌طور عناصر مضمونی قرآن نیست. قرآن در طول دوره نزول، انگشت اشارت خویش را بر واقعیت‌هایی گذاشت که جسم و روان جامعه آن روز در پی آن بود. پیامبر اکرم (ص) به حسب رسالت آسمانی خویش، چونان طیبی دردآشنا و دلسوز بر درمان دردهای بی‌شماری چون: جهل و خرافه، کفر و شرک، ظلم و بی‌عدالتی، فساد و تباهی و انواع آلودگی‌های اندیشگی و رفتاری که سراسر جامعه بشری را دربر گرفته بود، مرهم نهاد. بدین روی، با توجه به این که فرض یاد شده مدعی چندانی ندارد، تطویل آن نیز چندان ضرورت ندارد. فرض دوم آن است که قرآن نیز به عنوان یک پدیده همانند دیگر پدیده‌های انسانی، مولودی انسانی و تراوشی از خاستگاه‌های درونی گوینده و تابعی از متغیرهای بیرونی و سطح فکر و فرهنگ جامعه عصر نزول، مقوله‌بندی شود.

و سرانجام فرض سوم آن است که قرآن در عین ناظر بودن بر واقعیت‌ها عینی زندگی مخاطبان عصر نزول، در اساس، دارای هویتی متافیزیکی و معلول مشیت الهی

است، نه معلول متغیرها و شرایط بیرونی تا با دگرگونی آنها، دگرگونی پذیرد. قرآن بر اساس این نظر به مثابه نمودی از علم و تقدیر پیشین الهی در سنت هدایت و راهبرد معنوی بشر در دوران خاتمیت ارزیابی می‌شود که فراهم‌شدن زمینه‌های عینی جامعه و فرارسیدن زمان ظهور، شرط نزول آن در مشیت الهی است. نظر به اهمیت دو فرض اخیر به بررسی آن دو می‌پردازیم.

دیدگاه فراعصری قرآن

همان‌طور که از نظر تاریخی مسلم است تلقی عموم مسلمانان درباره قرآن از همان آغاز آن بوده که قرآن را آخرین پیام آسمانی خداوند برای همه انسان‌ها در نظر می‌گرفته‌اند. باورمندان به قرآن هرگز در این اندیشه مناقشه و تردید نکرده‌اند. البته این دیدگاه مبتنی بر مبانی مدلل و اصول مبرهن در مورد نبوت حضرت محمد(ص) در جایگاه خاتم پیامبران و ویژگی‌های اختصاصی قرآن و ظرفیت معنایی آن در گشایش دشواری‌ها و جهت‌دهی به زندگی ایمانی تمامی آدمیان، در پرتو اجتهاد روش‌مند بوده است. به عبارت دیگر، مسئله نسبت و مناسبت دین ثابت با وجود تحولات زندگی اجتماعی در این دیدگاه، براساس پیش‌فرض‌های مشخصی مورد نظر، و توجه بوده است. این مبانی به طور عمده در دو بعد، یعنی خصوصیات ذاتی خود قرآن از یک سو، و شرایط بیرونی ظرف نزول آن از دیگر سو، قابل ملاحظه است.

قرآن با نظر به ذات خود برخوردار از ویژگی‌هایی به قرار ذیل است که ضامن بقا و استمرار آن در میان بشر است:

۱. ظرفیت معنایی پایان‌پذیر که قابلیت تطبیق با زمان را داراست.

۲. هم‌سویی با فطرت و سرشت مشترک آدمیان.

۳. خردآجینی و هماهنگی با عقل.

۴. واقع‌نگری و توازن میان همه خاست‌گاه‌های آفرینشی انسان، اعم از مادی و

معنوی، فردی و اجتماعی.

۵. انعطاف‌پذیری و پیش‌بینی متغیرهای گوناگون حیات بشر، همچون توان مخاطبان و موارد عسر و حرج، شرایط اضطرار و مصالح اهم و مهم آنها و رده‌بندی این موارد در قالب اصول ثابت.

۶. پیش‌بینی ساز و کار مشارکت اندیشه‌خلاق انسان در تعامل مستقیم با متن وحی و منبع دینی در قالب اجتهاد و تفقه دینی به منظور کشف معارف و آموزه‌های دینی جدید همپای رشد فرهنگی و اجتماعی زمان.

۷. پیش‌بینی مرجعیت دینی اوصیای معصوم (ع) که عامل اساسی در مرجعیت تفسیر و تبیین کتاب، روش آموزی مردم در بهره‌گیری صحیح از متن دینی و پیش‌گیری از وقوع انحراف و آسیب در حریم دین و ارزش‌های دینی است.

شرایط بیرونی مربوط به نزول قرآن نیز که در تضمین استمرار قرآن اثر غیر قابل انکار دارد، به طور عمده به بعد رشد نسبی فرهنگ اجتماعی بشر در توان نگه‌داری و بهره‌گیری اجتهادی از کتاب خدا برمی‌گردد.

اصول نامبرده فوق که نشان‌دهنده کمال و جامعیت قرآن در راستای رسالت خویش است، در آیات متعددی تصریح شده است. در دو مورد به طور مشخص مسئله جامعیت قرآن بیان شده است.

«وَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل ۱۶/۸۹). در روایات تفسیری مربوط به آیه، تبیان کل شیء بودن بر جامعیت قرآن نسبت به نیازهای هدایتی و دینی توجه شده است. (نک: حویزی، ۷۴/۳؛ کلینی، ۶۰/۱) قدر متیقن از مفاد آیه این است که تبیان کل شیء، بیان‌کنندگی قرآن در امور مربوط به هدایت انسان و معارف و آموزه‌های قلمرو دین را دربرمی‌گیرد. همچنان‌که «تفصیل کل شیء» (یوسف، ۱۱۱/۱۲) بودن قرآن نیز شمول داشته و به طور قطع امور مربوط به وظایف هدایتی وحی اعم از امور بینشی و ارزشی را شامل است. در روایات متعدد اهل بیت نیز مسئله اشتمال قرآن بر تمامی نیازهای دینی هر عصر و نسلی تأکید شده است.

«ام انزل الله دیناً ناقصاً فاستعان بهم علی اتمامه، ام كانوا شركاء له؟ فلهم ان يقولوا و

علیه ان یرضی، ام انزل دیناً تاماً فقصّر عن تبلیغہ و ادائہ و اللہ سبحانہ یقول: ما فرطنا فی الكتاب من شیء و فیہ تبیان کل شیء» (نهج البلاغہ، خطبہ ۱۸؛ نک: همان، ۱۵۸)

آیا خداوند دین کاملی فرستاده، اما پیامبر در رساندن و بیان آن کوتاهی ورزیده است؟ در حالی که خداوند می‌فرماید: ما هیچ چیز را در کتاب فروگذار نکردیم و قرآن بیان‌کننده هر چیزی است.

در تعبیر قرآن شریعت حضرت محمد (ص) به کمال رسیده (مائده، ۴/۵) و بر اساس آگاهی الهی به مصالح آدمیان، خاتم شرایع و ناسخ همه آنهاست. «ما کان محمد ابا احد من رجالکم و لکن رسول اللہ و خاتم النبیین و کان اللہ بکلّ شیء علیماً». (احزاب، ۴۰/۳۳) استناد خاتم بودن پیامبر به علم مطلق پروردگار، به وضوح دلیل بر نفی هر گونه نقصان در شریعت حضرت محمد (ص) و طرد هر نوع ترمیم‌پذیری در اصل دین خاتم است.

تاریخی‌نگری قرآن

اما در دوران معاصر و به ویژه پس از پیدایش دیدگاه تاریخ‌گروی و در پی یک رشته مطالعات دینی خاورشناسان، و بالاخص در پی طرح و بسط نظریه تأویلی جدید، یعنی هرمنوتیک فلسفی در غرب، دیدگاه دیگری در میان پاره‌ای از متجددان مسلمان مطرح شد که بر جانب تاریخی بودن معنا و زبان قرآن تمایل و بلکه اصرار می‌ورزد. نوع تعبیرات نگرش دوم متفاوت است، اما شالوده اصلی تعبیرهای این دیدگاه اعطای هویتی زمینی و بشری به وحی و نادیده گرفتن بُعد الهی آن است.

در برخی از آنها اساساً قرآن نه به عنوان وحی، بلکه به عنوان اخذ و اقتباس آراء، عقاید و آیین‌های موجود آن دوران، به دست شخصیتی که دارای نبوغ اجتماعی است؛ یعنی حضرت محمد (ص) مطرح شده است، چنان‌که در بیشتر آثار مستشرقان این رویکرد به چشم می‌خورد. (برای نمونه ر.ک: ویل دورانت: ۱۳۷۱، ج ۴، فصل ۸ و ۹؛ گوستاولوبون: ۱۳۱، ۱۳۳؛ مونتگمری وات: ۱۳۷۳، ۱۹ تا ۴۸)

در پاره‌ای از تقریرهای تجدّدگرایان مسلمان نیز با نگاهی برون دینی و به تأثیر از مطالعات فلسفه دینی غرب، به‌ویژه هرمنوتیک فلسفی (بی‌آن‌که نامی از آن به میان آید)، قرآن و وحی نه به عنوان یک معرفت ویژه الهی، بلکه دارای یک ماهیت به تمام معنا بشری و در قلمرو مکاشفه و تجربه درونی تأویل می‌شود که دامنه آن متناسب با شخصیت پیامبر و مناسبات اجتماعی وی برایش ظهور یافته، منشأ زایش آیینی انسانی می‌شود و استمرار آن تجارب برای دیگران نیز بر غنای دین می‌افزاید. (سروش: ۱۳، ۱۳۷۸، ۱۶، ۲۱، ۲۴، ۲۷) بر اساس این تقریر قرآن پدیده‌ای کاملاً تاریخی و انسانی شمرده می‌شود و نه پدیده‌ای آسمانی. بدین رو، کتاب را باید به صورت متنی که تدریجاً تهیه شده و حاصل بسط تجربه پیامبر بوده است، نظر کرد، نه صورت متنی که از قبل آماده بود و زمان خاصی بر پیامبر نازل شده، (سروش، زبان قرآن، مجله فراراه، ش ۱، ص ۱۰-۱۲) و وحی نیز همان الهامات منبعث از شعور باطنی انبیا و امری مستمر و نه تعطیل‌بردار معرفی می‌شود. (فراستخواه: ۱۳۷۷، بخش سوم، گفتار ۲۲).

در همین تقریر با تقدّم زبان، فرهنگ و بافت تاریخی اجتماعی بر متن قرآن، آن را انفصال‌ناپذیر از فرهنگ مذکور دانسته، مشکل تفکر رایج و سنتی، باورهای پایه مربوط به خدا و انسان، معرفی می‌شود. «ما نقطه آغاز و انجام کار خود را مخاطب این سخنان، یعنی انسان با همه واقعیتهای اجتماعی و تاریخی او می‌دانیم، مشکل تفکر رایج آن است که با یک رشته تصورات اعتقادی، مذهبی درباره خدا و انسان و رابطه آنها با نصوص دینی می‌آغازد...». (ابوزید: ۱۹۹۴، ۲۰۰)

بدین لحاظ، آنچه متعلق به گذشته است، تاریخی است. (سروش، فقه در ترازو، مجله کبان، ش ۴۶، ص ۱۴) و قرآن محصولی فرهنگی و تاریخ‌مند است و نگاه متافیزیکی به وحی نگاهی وهمناک است. (فراستخواه: ۱۳۷۷، ش ۱، ص ۲۱) در دیدگاه روشن‌فکران مذکور یک چیز مشترک است و آن این است که به متون دینی بیرون از حوزه انسانی و جدای از تاریخ و فرهنگ انسان نگاه نمی‌شود و همه می‌خواهند به گونه‌ای به نقش «انسان» در آن تأکید کنند. در این منظر، خلاقیت‌کردگاری، بیرون از انسان و تاریخ و

فرهنگ او نیست، بلکه از ذهن و جان خود او و از متن فرهنگ ظهور می‌کند. متون دینی حاصل کوشش انسانی بوده است، الوهیت از خویشتن خویش انبیا (که انسان‌هایی بودند مثل دیگران و در میان آنان) موج می‌زده، در تجربه‌های لطیف و معنوی آنها جلوه می‌کرده و از این طریق متون دینی (مثل صحف ابراهیم، زبور داوود، تورات، گات‌ها، انجیل و قرآن) به ثمر می‌رسیده است. متون دینی چیزی از نوع دیگر نبودند... و بیرون از جریان زمان انسانی و تاریخ بشری و امری مقدس و فراتاریخی نبوده‌اند...» (همان، ص ۲۳)

و در تقریری دیگر با تقسیم مفاد دین به ذاتی و عرضی، تقریباً تمامی موضوعات مطرح در متن دینی از عرضیات شمرده می‌شود و حتی حضور مفهوم خدا، معاد، اخلاق و عبادات نیز در متن دینی اجتناب‌ناپذیر به‌شمار نمی‌آید. این نظر با شرح و بسط مصادیق عرضیات، همه آنها را به اعتبار این که اسلام به ذاتیاتش اسلام است، زوال‌پذیر و قابل کنار نهادن (پایان یافتن تاریخ آنها) می‌داند. (سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲۹، ۳۵، ۳۶، ۵۷، ۵۹، ۶۲، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۸ و ۷۹) البته در این بیان مشخص نمی‌شود که ذاتی اسلام چیست؟

و گاه نیز با استناد به نگاه مدرن و ضرورت قرائت لیبرال از دین، حوزه احکام اجتماعی و یا تمامی احکام و مقررات دینی به عنوان امور تاریخی، بشری، و متعلق به دوران گذشته قلمداد می‌شود. (سروش، «ذاتی و عرضی دین»، مجله کیان، ش ۴۲، ص ۴) با مطالعه به روش تاریخی در کتاب و سنت می‌توان نتیجه گرفت که متون مربوط به سیاست و حقوق کتاب و سنت هم‌سو با فرهنگ و واقعیات اجتماعی عصر نزول بوده است؛ برای مثال احکام حدود و قصاص برای مهار کردن عادلانه و اخلاقی انتقام‌کشی رایج اعراب عصر بوده است و دلالت آنها بر عصر حاضر منتفی است. (شبه‌سری: بستر معنوی و عقلانی علم فقه، مجله کیان، ش ۴۶، ص ۵؛ همو: ۱۳۷۹، ۸؛ همو، زنان، کتاب و سنت در مورد نابرابری‌های حقوقی زن و مرد، ماهنامه زنان، ش ۵۷، ص ۱۹) یا گفته می‌شود: احکام زنان در قرآن را که ناعادلانه است باید مطابق عرف عصر

نزول پیامبر معرفی کرد، که ما امروز نه پیرو آنها، بلکه باید از طریق عقل مدرن، بیندیشیم. (کدیور، سایت www.kadivar.com؛ سروش، رهایی از یقین و یقین به رهایی، مجله کیان، ش ۴۸، ص ۲)

یا گفته می‌شود: احکام فقهی مجوز خشونت در اسلام‌اند و روش‌های مناسب عصر پیامبر یا پیامبرانی چون سلیمان و موسی هستند و ادامه آنها در جهان امروز خطاست ... مقررات در خور مردمند ... و اگر مردم عوض شوند، آنها هم باید در خور مردم شوند... (سروش، دیانت، مدارا و مدنیت، مجله کیان، ش ۴۵، ص ۲۰)

و سرانجام در برخی تقریرها نیز با استناد به «لسان قوم»، بازتاب فرهنگ عصر در دامنه تعبیرهای رایج فرهنگ جاهلی در زبان عربی، تشبیه‌ها، کنایه‌ها، مجازها و همین‌طور کار برد واژگانی همانند کید، اضلال، انتقام و غضب درباره خدا از باب رعایت لسان قوم دانسته و اعلام تاریخی، جغرافیایی قرآن نیز از منظر اکتفا به باور ذهنی مخاطبان (بی‌نظر به درستی یا نادرستی) و تنها به منظور نصیحت و عبرت، ارزیابی می‌شود. (ذکاوته قراگزلو، زبان قرآن، مجله بینات، ش ۵ ص ۷۴؛ اطرقچی: ۱۹۸۷، فصل ۲ و ۳) و گاه نیز استفاده از زبان بشر و لسان قوم را ناگزیر اثرگذار در محتوای وحی دانسته و ملازم بشری کردن وحی قلمداد و با بیان نمونه‌هایی از واژگان معهود دوران نزول، در قرآن، نگرش دیگرسانی به جز فهم رایج را بر این نظر مترتب دانسته‌اند که از جمله آنها اخذ غرض و چشم‌پوشی از تطبیق جزء به جزء آیات با حقیقت است! (جلیلی: ۱۳۷۳، ۳۷)

نقد و نظر

از میان دو دیدگاه یادشده باید دید مبانی معرفتی، باورهای اساسی مربوط به قرآن و دلایل، کدام یک از دو دیدگاه فوق را تأیید می‌کند. صرف‌نظر از علل و عوامل پیدایش دیدگاه دوم، به نظر می‌رسد این دیدگاه ذاتاً در معارضه با مبانی معرفتی و همین‌طور مبانی اعتقادی مربوط به وحی عموماً و قرآن به ویژه است. برای توضیح مطلب به بررسی نکاتی چند می‌پردازیم.

تاریخی بودن حقیقت یا طبیعت ؟

آیا به عنوان یک اصل فراگیر می‌توان این نظر را مطرح کرد که: هر چه در ظرف تاریخ نشسته محکوم تاریخی بودن است؟ همچنان که پیداست این ادعا یک کبرای کلی فلسفی است. بی‌گمان، این موجبه کلیه یک قضیه بدیهی به‌شمار نمی‌آید، بنابراین، نیازمند برهان است. گزاره یادشده به صورت کنونی خود نه‌تنها فاقد برهان تأییدکننده که دارای موارد نقض روشن است؛ برای مثال روح انسان پدیده‌ای تاریخی و دارای حدود تاریخی است، اما پس از پیدایش، فنای تاریخی و فیزیکی نداشته، دارای آثار ابدی است. بنابراین، ملازمه‌ای عقلی میان پیدایش در زمان معین و عصری بودن نیست. در این جا مغالطه‌ای صورت گرفته و اصل تغییرپذیری و عدم ثبات که مختص پدیده‌ها و ترکیبات مادی جهان است، به تمامی پدیده‌ها و حتی تمام حقایق تعمیم داده شده است. مسلم آن است که «طبیعت» نمایشگاه «قوه و فعل» و تغییر و «شدن» دائمی است (نک: مطهری: ۱۳۶۷، ۵/۴)، اما ماهیت «علم» که هویتی مجرد دارد، محکوم خصایص عمومی ماده نیست. (طباطبائی، مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۶۱/۱) همچنان‌که حقیقت «یعنی قضیه ذهنی مطابق با واقع» نیز دارای صفت «دوام» است، هرچند موضوع آن از امور طبیعی این عالم باشد، مانند: «فلزات در اثر حرارت منبسط می‌شوند» یا «ارسطو در قرن چهارم پیش از میلاد شاگرد افلاطون بوده است». (همان، ۹۶/۱، ۱۰۲، ۱۰۳) مرحوم استاد مطهری در مباحث علمی جلسات اسلام و مقتضیات زمان در نقد این سخن که: «مفهوم قضایا تغییر می‌کند» می‌گوید:

ما در اصول فلسفه درباره این که طرفداران منطق دیالکتیک می‌گویند: «حقیقت متغیر است» بحث کرده‌ایم. دو مسئله است: یکی این که واقعیت متغیر است؛ یعنی دنیای خارجی متغیر است؛ دیگر این که حقیقت متغیر است؛ یعنی قضایای منطقی که راست و درست هست، تغییر می‌کند. این از آن حرف‌هایی است که ما هنوز نتوانسته‌ایم بفهمیم، واقعیت متغیر است. اما حقیقت چگونه می‌تواند متغیر باشد؟ یعنی قضیه راستی که بیان می‌کنیم، در طول زمان خودش تغییر بکند! ما می‌گوییم اگر حقایق، حقایق‌اند،

برای همیشه راست‌اند و اگر حقایق نیستند برای همیشه دروغ‌اند. بله، ممکن است بشر چیزی را زمانی حقیقت بداند، ولی بعد بفهمد حقیقت نبوده...» (مطهری: ۱۳۷۷، ۴۸/۲)

اتکای علم و معرفت بر مبادی لایتغیر

موقت ارزیابی کردن حقایق علمی (گزاره‌های مطابق با واقع) و یا درگامی فراتر، روبنا قرار دادن و وابسته کردن مبادی عقلی علوم به نیازها و اقتضات زندگی، منشأ تزلزل و بی‌اعتباری تمام قواعد کلی و موجب از میان بردن پایه‌های علم و نظریه‌های علمی و از جمله خود این نظریه است؛ یعنی صحت و اعتبار این نظریه مستلزم بطلان و عدم اعتبار آن است، زیرا مفاد این نظریه این است که نمی‌توانیم قائل شویم که در واقع و نفس الامر مبادی عقلی تابع اوضاع محیط است، بلکه همین مقدار می‌توانیم بگوییم که بر حسب اصولی که فعلاً بر اذهان ما تحمیل شده چنین حکم می‌کنیم، اما نفس الامر چگونه است؟ نمی‌دانیم. بدین رو، استحکام، بلکه امکان علم جز با نظریه عقل و معقولات یقینی و ثابت و لایتغیر معنا ندارد و با قبول فرضیه تجربه‌گرایان در مورد مبادی عقلی یا فرضیه برخی روان‌شناسان در وابسته نمودن مبادی عقلی به نیازهای بشر باید برای همیشه علم را کنار نهاد. (نک: مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۲ / ۱۴۰-۱۴۱)

آیا اندیشه انسان به طور مطلق محکوم تاریخی بودن است؟

در این جا باید اشاره شود که تأثیر اقتضایی محیط بر افکار انسان، معرفت‌های وابسته به نیازهای گذرای زندگی اجتماعی (اعتباریات خاص) و تفاوت علوم تجربی از معرفت‌های برهانی، حقیقت قابل توجه و مانع بروز خطا در ارزیابی معرفت‌هاست. این واقعیت است که محیط و به ویژه محیط اجتماعی در سطح فکر و اندیشه و همین طور خلیقات و منش انسان‌ها تأثیر قابل توجهی دارد. اما این واقعیت نمی‌تواند ما را به این استنتاج رهنمون شود که تمام هویت و اندیشه‌های انسان را معلول نیازهای زندگی وی و محکوم جبر مادی و اجتماعی و دوران‌های تاریخی بدانیم. مادیت تاریخ یا نیروی محرک تاریخ را صددرصد مادی ارزیابی کردن و سایر شئون حیات بشری را روبنا

شمردن، البته از اندیشه‌های اساسی مکتب ماتریالیسم بوده است. یکی از سران ماتریالیست‌ها می‌نویسد: افکار و حتی وجدان آدمیان نیز زاده اجتماع و شرایط مادی زندگی است. (ژرژ پولیت سر، اصول مقدماتی فلسفه، ۱۹۵، ۱۹۸) هویت انسان را نمی‌توان به تمامی تابع محیط و تاریخ دانست که با تغییر موقعیت تاریخی دگرگونی پذیرد. (مطهری: ۱۳۷۷، ۱۵/۱) علوم قراردادی که طفیل نیازهای گذرا در روابط زندگی اجتماعی انسان است و به تبع تبدیل نیازها تغییر می‌پذیرد، نمی‌تواند منتج این نظر شود که اعتباریات و معرفت‌های عملی عمومی و ثابت همچون وجوب، حسن و قبح، متابعت علم و مانند آن را که لازمه نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی انسان به ما هو انسان است، دست‌خوش دگرگونی پنداریم. (طباطبائی، روش رئالیسم، ۱۸۶/۲، ۱۸۹) همین طور نمی‌توان نادیده گرفت که نظریات تجربی، خواه در قلمرو طبیعت و خواه در قلمرو علوم اجتماعی و انسانی به اقتضای ابزار و روش این حوزه علمی دارای اعتبار نسبی است. بنابراین، فی‌الجمله می‌توان گفت که فکر و زبان بشر در عرصه نظریه‌های برخاسته از تجربه، عصری و تاریخی است.

اما این همه منتج آن نیست که حقائق لایتغیر (معلومات مطابق واقع)، مبادی پایدار علوم، معرفت‌های اعتباری که لازمه طبع انسان بما هو انسان است، همه را موقتی ارزیابی کنیم و بر آن باشیم که در میان اندیشه‌های انسانی هیچ یافته‌ای تولید نمی‌شود که اعتبار دائمی داشته باشد، هرچند آن یافته‌ها مبتنی بر مقدمات صحیح برهانی باشد.

فضل آن فضلست، عدل آن عدل هم گرچه مستبدل شد این قرن و امم
قرن‌ها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بر دوام

(مولوی، مثنوی، دفتر ۶، ابیات ۳۱۷۶۷)

بنابراین، تعمیم قاعده تاریخی بودن بر تمامی گفته‌های بشر به صورت موجبه کلیه، فاقد دلیل و نوعی مغالطه است، صرف نظر از این که صحت این قضیه به صورت مطلق، خود شمول است و به صورت غیر مطلق نیز مدعای موردنظر را اثبات نمی‌کند.

خروج موضوعی سخن خدا از اقتضات عصری

با فرض پذیرش تاریخی بودن فکر و زبان بشر و اذعان به این واقعیت که لازمه محدودیت‌های ذاتی وجود انسان آن است که معلومات و همین‌طور گفته‌ها و نوشته‌های او (زبان)، برخاسته از افق دانش و فرهنگ روزگار وی باشد، آیا می‌توان همین قانون را بر سخن خداوند نیز تعمیم داد؟ یا سخن خدا موضوعاً از شمول این قاعده خارج است؟ پاسخ روشن است، زیرا قلمرو این ادعا به طور طبیعی سخن انسان است. بنابراین، اگر با متنی سر و کار داشتیم که به فرض، سخن خدای منزّه از محدودیت‌ها و نقصان‌های اجتناب‌ناپذیر حیات بشری است، به صرف این که این سخن در تاریخ معینی بیان شده، نمی‌توان آن را محکوم قاعده تاریخی بودن دانست، زیرا دلیلی وجود ندارد تا مجوز تعمیم قانونی که موضوع آن «سخن انسان» است بر غیر موضوعش شود. به بیان دیگر، اگر سخن و زبان هرکس برخاسته از بینش، جهان‌بینی و میزان معلومات اوست، ناگزیر باید سخن خدا را که نشأت یافته از علم مطلق اوست موضوعاً از تاریخی بودن خارج بدانیم.

قرآن، متن الهی نه بشری

در پی آن چه گفته شد ممکن است این پرسش به ذهن آید که مدعای یاد شده در صورتی تمام است که قرآن به لفظ و معنا سخن خدا باشد و نه صرفاً معنای آن به بشر انتقال یافته باشد. از آیات متعدّد قرآن به وضوح این مطلب استفاده می‌شود که قرآن به لفظ و معنا وحی خداست و پیامبر اسلام صرف نظر از وحی هیچ نقشی در چینش و ترکیب آن نداشته است؛ برای نمونه در دو آیه ذیل عربی بودن و تفصیل یافتگی قرآن کریم در ساختار زبان به صراحت به خداوند نسبت داده شده است.

﴿إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنه فِى ام الْكِتَابِ لَدِينَا لَعَلِى حَكِيمٌ﴾

(زخرف، ۳/۴-۴)

﴿تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ كِتَابٌ فَصَّلَتْ، آيَاتِهِ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

(فصلت، ۲/۴۱ و ۳)

﴿کتاب احکمت آیاته ثم فصلت من لدن حکیم خبیر﴾ (هود، ۱/۱۱)

آقای طباطبائی حتی در آیه‌ای که ایهام نزول معنایی قرآن را دارد؛ یعنی ﴿نزل به الروح الامین علی قلبک﴾ (شعرا، ۱۹۳/۲۶) می‌نویسد: ضمیر در «نزل به» به قرآن برمی‌گردد به عنوان این که سخنی است ترکیب یافته از الفاظی که دارای معانی حقیقی است. چه این که الفاظ قرآن نیز همانند معانی آن نازل شده و برگزیده خداست و از سوی خدا نازل شده است، همچنان که از ظاهر تعبیرهای: ﴿فاذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ (قیامه، ۱۸/۷۵)، ﴿تلك آیات الله نتلوها علیک بالحق﴾ (آل عمران، ۱۰۸/۳؛ جاثیه، ۶) و مانند اینها استفاده می‌شود. سپس می‌نویسد: اعتبار و اعتنایی نیست سخن آن کس که گفته است: روح‌الامین معانی قرآن را بر پیامبر (ص) نازل کرده و پیامبر آن را به الفاظ عربی تعبیر کرده است. (طباطبائی: ۱۳۹۳، ۳۱۷/۱۵). از سوی دیگر، اعجاز قرآن که منشأ برتری ذاتی آن است تنها به جنبه معنا بر نمی‌گردد، بلکه معارف و معانی هدایت آفرین در نظم و ساختار ترکیبی ویژه که نشأت یافته از علم مطلق الهی است مبدأ برتری ذاتی قرآن و تمایز آن از هر سخنی حتی سخنان شخص حضرت محمد(ص) شده و تحدی را می‌آفریند. (ر.ک: سعیدی روشن: ۱۳۷۵، ۷۳، ۹۸؛ همو: ۱۳۷۹، ۱۱۵ تا ۱۲۳؛ زرقانی، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ۱/ ۴۴)

﴿ام یقولون تقوله بل لایؤمنون فلیأتوا بحدیث مثله ان كانوا صادقین﴾

(طور، ۳۳/۵۲-۳۴)

یا می‌گویند آن را به خدا افترا بسته، ولی آنان ایمان ندارند. اگر راست می‌گویید، سخنی همانند آن بیاورید.

آیا تاریخ را می‌توان بدون فلسفه تاریخ توجیه کرد؟

این واقعیت تازه‌ای نیست که قرآن در برهه‌ای معین از تاریخ حیات بشر بر حضرت محمد(ص) نازل شده است. اما پرسش آن است که نگاه تحلیلی ما به قرآن چیست؟ آیا بعثت حضرت محمد(ص) به عنوان آخرین پیامبر در زمان مشخصی از

تاریخ و در میان جامعه‌ای خاص و نزول قرآن برایشان و عربی‌بودن زبان آن، امری اتفافی و براساس محاسبات بشری توجیه می‌شود؟ یا این مسئله یک حقیقت از پیش تدبیرشده الهی تلقی می‌شود؟ البته جهان‌بینی تجربی به طور طبیعی فصل‌های تاریخ بشر را بریده‌بریده و رها از حاکمیت یک تدبیر حکیمانه می‌نگرد و برای تاریخ انسان، فلسفه تاریخی نمی‌بیند. اما جهان‌بینی الهی چگونه؟ آیا می‌توان جهان‌بینی توحیدی را پذیرفت و در عین حال، زاد و شد، فراز و فرود و فرایندهای کتاب هستی و حیات بشر را که بالضروره یک زندگی اجتماعی است، بدون فلسفه تفسیر کرد؟ از بدیهیات معارف قرآن است که سلسله نبوت‌ها و هدایت و حیانی یک سنت الهی و فلسفه تاریخ بشر است. از افق نگاه قرآن، هیچ قطعه از تاریخ بشر بی حساب و کتاب نیست. در هر برهه این تاریخ به تناسب واقعیت‌ها، نیازها، سطح درک بشر، هدایت و ربوبیت تشریحی خدا بر انسان به گونه ای جریان داشته است. در این میان، قرآن به حسب سنت «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر» (حجر، ۲۱/۱۵) نه بی سابقه که از پی گذر دوران‌ها و فراهم شدن زمینه‌های مناسب برای پذیرش شریعت ختمیه الهی نزول یافته است. براساس این نگرش قرآن و تمامی اجزا و درون مایه‌هایش نه از سر اتفاق، که به علم پیشین و فعل حکیمانه الهی از پیش تعیین یافته و در موقع مقتضی نازل شده و بر رخدادهای عصر نزول انطباق یافته است. افزون بر این که زمینه‌ها، پیش‌آمدها، پرسش‌ها و واقعیت‌های موجود دوران نزول علت تامه نزول قرآن به شمار نمی‌روند که با از میان رفتن آن زمینه‌ها نقش و کارکرد قرآن نیز از میان برود.

فلسفه اساسی وحی قرآنی تغییر و تصحیح فرهنگ بشر، زدودن تیرگی‌ها و بیرون آوردن مردم از تاریکی‌ها و جهالت‌های بی‌شمار فکری و رفتاری به نور هدایت الهی است، پس چگونه می‌توان آن را متأثر از فرهنگ بشر دانست؟ آیا غالب‌بندی قرآن، در افق فرهنگ عصر مستلزم لغویت آن نمی‌شود؟

شگفت آن که برخی بدون هیچ نوع دلیل موجهی تعبیر «لسان قوم» (ابراهیم، ۴) را به مفهوم هم‌زبانی و مماشات با فرهنگ عصر جاهلی قلمداد کرده‌اند. لسان به معنای

پیشانی‌های قومی

لغت است و تفاسیر کهن فریقین در تفسیر آیه مورد اشاره همگی بر همین معنا، تصریح کرده‌اند. (نک: طبری: ۱۴۱۲، ۷/جزء سیزده، ۱۲۱؛ طوسی: ۱۴۰۹، ۲۷۳/۶؛ طبرسی: ۱۴۰۶، ۶۶۶/۶؛ زمخشری، الکشاف، ۵۳۸/۳؛ فخر رازی: ۱۴۱۳، ۷۱/۱۹) بنابراین، دلیلی وجود ندارد که ما لسان قوم را به معنای آداب، رسوم و فرهنگ قوم بگیریم. پیوند زدن قرآن با خواسته‌ها، پندارها و رفتارهای مردمان یک عصر با استناد به چند مثال افزون بر معارضت با فلسفه وحی قرآنی، تلاشی است در مسیر پاره‌پاره کردن قرآن ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ غِصِينًا﴾ (حجر، ۹۱/۱۵) است. مسدود بودن راه نفوذ باطل و خصیصه حق بودن قرآن مانع آن است که قرآن را هم‌سو و پذیرای باورهای پنداری بدانیم. (نک: طباطبائی: ۱۳۹۳، ج ۴۱۲/۲؛ ۲۰/۵؛ ۲۷۱/۱۹). بگذریم از این‌که مخالفت پایان‌ناپذیر مشرکان عصر نزول با قرآن، همه از آن روی بود که قرآن بنیان‌های اندیشگی آنان را به چالش کشید. بر آگاهان به تاریخ و همین‌طور آیات منعکس‌کننده گفتگوهای مشرکان با پیامبر پوشیده نیست که قدرت‌مندان مغرور جزیره العرب، پس از آن که دریافتند تمام تلاش‌های آنان در نابودی یا محدود کردن این فکر تازه ناکارآمد است، پیشنهاد مشارکت در باورها، آداب و رسوم را مطرح کردند و پذیرش برخی از پنداشت‌های خود را از پیامبر خواستند. پاسخ قرآن در قطع این معامله صریح و کوبنده بود. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ... لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينٌ﴾. (کافرون، ۱/۱۰۹-۶) ﴿وَ إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتِ بِقرآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ آتِهُ لَه مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي أَنْ آتِيعَ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ أَنِّي أَخَافُ أَنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ، قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَ لَا أَدْرِيكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يونس، ۱۰/۱۵ و ۱۶) هنگامی که آیات روشن ما بر آنها خوانده می‌شود، آنان که امید لقای ما (رستاخیز) را ندارند می‌گویند قرآنی غیر از این بیاور و یا آن را عوض کن! بگو مرا نرسد که آن را از پیش خود تغییر دهم، من فقط از آنچه وحی می‌شود، پیروی می‌کنم، من اگر خدای را نافرمانی کنم از کیفر روز بزرگ قیامت می‌ترسم. بگو اگر خدا می‌خواست من این آیات

را بر شما نمی‌خواندم و از آن آگاهتان نمی‌کردم، چه این که مدت‌ها پیش از این در میان شما زندگی کردم، آیا اندیشه نمی‌کنید؟

قرآن به صراحت بیان کرد که راه توحید و شرک، هدایت و ضلالت، حق و باطل، ایمان و کفر، دو راه است هر یک با ویژگی‌های بینشی و کنشی خود، پس چگونه می‌توان گفت که قرآن متأثر از فرهنگ عصر و یا در مماشات با فرهنگ و باورهای اعراب بیان شده است؟

مانایی قرآن و محدودیت ناپذیری مخاطبان آن

در تبیین این مطلب که سخن خدا به طور موضوعی از قانون تاریخی بودن خارج است، ممکن است گفته شود این ادعا در صورتی تمام است که سخن خداوند در فضا، فرهنگ و مقتضیات خاصی نازل نشود، اما اگر فرض این باشد که سخن خدا نیز برای مراعات موقعیت، فضای ذهنی و درک مخاطبان، ناگزیر اقتضات فرهنگ عصری را ملحوظ می‌دارد.

در ارزیابی این مسئله باید دو مطلب را در کنار هم دید و نمی‌توان با توجه به یکی از دیگری غفلت ورزید. ناظر بودن قرآن بر واقعیات جامعه عصر نزول یک واقعیت است، اما واقعیت دیگر آن است که قرآن مخاطب خود را تنها انسان‌های عصر پیامبر ندانسته، بلکه دعوت خود را جهان شمول و مخاطب خویش را تمامی انسان‌ها معرفی کرده است. بنابراین، باید در جمع این دو مطلب با یکدیگر چاره اندیشی کرد.

قرآن در عین آن که بر مخاطبان خاصی نازل شده است، خود را جامع نیازهای انسان در راهبرد هدایتی می‌شمارد.

(و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لكل شیء و هدی و رحمة و بشری للمسلمین)

(نحل، ۸۹)

و نازل کردیم بر تو کتاب قرآن را که روشن‌گر هر چیز (مربوط به هدایت انسان نک: زمخشری، الکشاف، ۲/ ۶۲۸؛ طبرسی: ۱۴۰۶، ۶/ ۵۸۶؛ طباطبائی: ۱۳۹۳، ۱۲/ ۳۲۴) است و راهنما، رحمت و بشارت‌بخش مسلمانان است.

هم‌چنین قرآن رسالت خویش را جهانی می‌داند:

﴿و ما ارسلناک الا کافّة للنّاس بشیراً و نذیراً﴾ (سبأ، ۳۴ / ۲۸)

﴿تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیراً﴾ (فرقان، ۲۵ / ۱)

در آیات تحدّی نیز همه جن و انس را فراخوانده است:

﴿قل لئن اجتمعت الانس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لایأتون بمثله و

لو کان بعضهم لبعض ظهیراً﴾ (اسراء، ۱۷ / ۸۸)

بگو: اگر آدمیان و پریان با یکدیگر همکاری کنند که مانند این قرآن را بیاورند،

مانند آن را نخواهند آورد، هرچند در این کار همدیگر را پشتیبانی نمایند.

و همین‌طور قرآن به صراحت می‌گوید: فساد و تباهی در آن راه نخواهد یافت و

مصون از هر گزندی جاودانه خواهد ماند:

﴿و انه لکتاب عزیز لایأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم

حمید﴾ (فصلت، ۴۱ / ۴۱ و ۴۲)

و بالاخره قرآن رسالت حضرت محمد را پایان بخش همه وحی‌های تشریحی و

نبوت می‌داند. ﴿ماکان محمداً ابا احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین و کان الله

بکل شیء علیماً﴾. (احزاب، ۳۳ / ۴۰) محمد پدر هیچ‌یک از مردان شما نیست، بلکه او

برگزیده خدا و پایان بخش پیامبران است و خداوند به هر چیزی داناست.

بنابراین، با توجه به این تصریحات نمی‌توان با گزینش چند مثال به این نتیجه

رسید که قرآن چون از سنخ سخن است حقیقت جاودانه آن را که به اصطلاح علم

اصول فقه از سنخ قضایای حقیقیه است، محکوم تاریخی بودن کرد، زیرا بر خلاف

قضایای خارجی که در آنها حکم بر افراد خارجی رفته و شامل غیر آنها نمی‌شود، در

قضایای حقیقیه حکم بر روی عنوان کلی رفته است نه افراد خارجی. اگر گفته شود:

همه افراد حاضر باسوادند، روشن است که حکم یاد شده تنها شامل افراد حاضر

می‌شود و شامل غیر آنها نمی‌شود. اما اگر گفته شود که هر آهنی در اثر حرارت منبسط

می‌شود ولو این گزاره یک قضیه تجربی است که تعمیم پیدا کرده است، اما شامل تمام آهن‌های فعلی و آتی می‌شود. آموزه‌ها و جعل قوانین اسلامی همانند: نماز واجب است، خمر حرام است، گوشت گوسفند حلال است و مانند آن از نوع دوم است. به تعبیر استاد شهید مطهری، وضع قوانین اسلامی در این چارچوب، هم شمول این قوانین را می‌رساند، هم انعطاف پذیری آنها را برای موارد اهم و مهم و غیره. (مطهری: ۱۳۷۶، ۲

۱۶) به دیگر بیان، سازوکار ثبات معارف و آموزه‌های قرآن در انطباق با زندگی متطور، از این منظر قابل ارزیابی است که از سویی، تطوّرپذیری مطلق در زندگی انسان مفهوم ندارد، چه این که زندگی انسان همچنان که دارای چهره‌های متغیر به حسب دگرگونی شیوه و ابزارهاست، در عین حال، به اقتضای طبیعت آفرینشی خود دارای یک جنبه‌های کلی و چارچوب‌های پایدار است که انسانیت انسان بر اساس آنها تفسیر می‌شود.

از سوی دیگر، محتوای قرآن نیز که از سنخ حقایق است به عنوان آخرین وحی آسمانی، متضمن جنبه‌های مسیری حرکت معنوی انسان است که با ویژگی‌های ذاتی نشأت گرفته از علم الهی «فاعلموا انما انزل بعلم الله»، انطباق با متغیرهای زندگی انسان را پیش‌بینی کرده است. (نک: مطهری: ۱۳۷۶، ۱۱۲/۲)

عوامل مؤثر در تاریخی‌نگری مفاهیم قرآن

توجه به زمینه‌ها، علل و عوامل پیدایش رویکرد عصری به قرآن از این منظر حائز اهمیت است که معلوم می‌نماید که این نظریه بیش از آن که مبتنی بر دلایل کافی باشد، ناشی از یک رشته علل و اسباب ویژه‌ای است که توجه به آنها در ارزیابی منصفانه این نظریه مؤثر است.

۱. ۶. هرمنوتیک فلسفی. چنان‌که بر آشنایان این رشته مباحث معلوم است عصری‌نگری معنا اساسی‌ترین خاستگاه هرمنوتیک فلسفی در دوران معاصر است. مطالعه آثار غرب‌گرایان مسلمان نیز به وضوح نشان‌دهنده دل بستگی عمیق ایشان به این رویکرد تأویلی است.

۲.۶. روش معرفت شناختی تجربی و جهان بینی مادی. رویکردی که فرهنگ و

بافت تاریخی اجتماعی را بر متن وحی قرآن و سخن خدا مقدم می‌شمارد، دانسته یا ندانسته، با روش معرفت‌شناسی تجربی به داوری نشست و آثار و نتایج این روش معرفتی را به تمام قلمروهای پژوهشی از جمله وحی و سخن خدا که اساساً یک حقیقت متافیزیکی است، تعمیم بخشیده است.

«جهان‌بینی قبل از روش نقد تاریخی این بود که ممکن است از خارج این عالم، از عالم غیب، از عالم ماورای طبیعت، یک متن به این عالم بیاید... بنابر تفکر سنتی دینی، وقوع همه معجزات و از جمله نزول وحی بر چنین تصور و جهان‌بینی مبتنی بود ... ولی روش نقد تاریخی بر جهان‌بینی دیگری مبتنی است. آن جهان‌بینی این است که عالم یک نظام بسته علی و معلولی است و از خارج این عالم در داخل آن مداخله‌ای نمی‌تواند صورت گیرد. خارج عالم نیز در این باب از نظر عده‌ای مسکوت است و از نظر عده‌ای دیگر مردود. در این جهان‌بینی، گونه‌ای یکسانی، هماهنگی، هم‌نواختی و قابل مقایسه بودن پدیده‌های عالم با یکدیگر وجود دارد. این طور تصور می‌شود که آن چه حالا واقع نمی‌شود در گذشته هم واقع نمی‌شده است و اگر آن چیزی که می‌گویند در گذشته واقع شده و حقیقتاً واقع شده باشد، از سنخ همان اموری است که حالا هم واقع می‌شود؛ گرچه گذشتگان آنها را از سنخ این امور نمی‌دانسته‌اند و تافته‌ای جدابافته می‌دیده‌اند. باید همه امور عالم را با موازین عقلانی و قابل وقوع بودن بسنجیم، نه این‌که به خارج عالم ارتباط دهیم...» (شبه‌ستری، مجله نقد و نظر، ش ۲، ص ۱۳۱)

همان طور که ملاحظه می‌شود، عبارات فوق بر دو نکته تأکید دارد؛ یکی نوع جهان‌بینی جدید، و دیگر روش نقد تاریخی و عقلانیت جدید که بر تجربه‌پذیری استوار است.

۳.۶. ایدئولوژی لیبرالیستی. پذیرش ایدئولوژی و فرهنگ لیبرالیستی که به اقتضای

هویت خود همه مفاهیم و ارزش‌های اجتماعی را در منطق نسبیت و تمایلات بشری ارزیابی می‌کند؛ بالطبع نمی‌تواند ارزش‌های مطلق و مقررات فراگیر دینی را که منشأ

محدودیت‌های ویژه است برتابد. از همین رو، نسبت غالب ارزش‌ها بیت‌الغزل سخنان پذیرندگان تعلیق تاریخی آموزه‌ها و دستورات اجتماعی قرآن است.

۶. ۴. انسان محوری. از جمله عوامل چشم‌گیر در این رویکرد جای‌گزین شدن امانیزم به جای خدامحوری است. نگاهی که با استناد به سخن فویر باخ، اعتقاد به خدای متشخص را منشأ از خودبیگانگی انسان می‌داند، خواسته یا ناخواسته این دست‌آورد فکری را دارد که وحی را تراوش خویشتن انسان و محصولی عصری و متعلق به فرهنگ سنتی همین انسان به شمار آورد و نه چیز دیگر. (ر.ک: فراستخواه: ۱۳۷۷، ش ۱، ص ۲۰، ۲۳ و ۲۴؛ ابوزید، مجله کیان، ش ۵۴، ص ۸).

نتیجه

گفته شد قرآن به عنوان آخرین وحی آسمانی در برهه ای خاص از تاریخ و فرهنگ بشر، با نظر به واقعیت‌ها، اقتضات و ضرورت‌های دینی - هدایتی جامعه انسانی نازل شد. هویت الهی وحی قرآنی که از سنخ حقایق پایدار است و نه واقعیت‌های متطور، و همین‌طور فلسفه آن در تغییر اندیشه و کنش آدمیان، و ویژگی‌های اختصاصی متن قرآن، تشکیل‌دهنده عناصر استمرار قرآن و جاودانگی شریعت حضرت محمد (ص) در هدایت جامعه انسانی است. از این رو، قرآن کریم به طور موضوعی خارج از شمول نظریه تاریخی بودن بوده، نمی‌توان این نظریه را بر آن تطبیق کرد. تغییرات پیش‌بینی شده در مورد پاره‌ای از آموزه‌های رفتاری مربوط به روابط اجتماعی که سازوکار آن در حیطه اصول پایدار، در متن اسلام تعبیه شده، نیز نسبتی با نظریه تاریخی بودن ندارد.

این همه صرف نظر از مناقشه در مبانی معرفتی و ارکان دیدگاه تاریخ‌گروی است، چه این که عصری‌انگاری اندیشه‌ها به عنوان یک نظریه فراگیر، بیش از هر چیز برخاسته از خطایی معرفتی و نوعی مغالطه در تعمیم قوانین عالم ماده، خصایص نظریه‌های تجربی و اعتباریات برخاسته از نیازهای تحوّل‌پذیری بر تمامی حقایق و اصول پایدار حیات انسان است.

افزون بر این که مقوله‌بندی همه عناصر خلاق و ساحات تغییر ناپذیر هستی انسانی و اصول و مبانی حاکم بر هر نوع تفکر علمی، بر اساس عامل متغیرهای مادی شیوه زندگی، افزون بر بطلان از ناحیه خود شمولی، فاقد هر نوع وجاهت علمی است.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابوزید، *تقد الخطاب الدینی*، طبع دوم، نشر سینا، مصر، ۱۹۹۴.
۴. _____، *مجله کیان*، ش ۵۴.
۵. اطرقچی، *واجده مجید، التشبیحات القرآنیة و البینه العربیة*، وزارة الثقافة الفنون، بغداد، ۱۹۸۷.
۶. پولیت سر، ژرژ، *اصول مقدماتی فلسفه*، ترجمه جهانگیر افکاری، بی جا، بی نا، بی تا.
۷. جلیلی، سید هدایت، «وحی در هم‌زمانی با بشر و هم‌لسانی با قوم»، *مجله کیان*، ش ۲۳، ۱۳۷۳.
۸. حویزی، *تفسیر نور الثقلین*، ج ۳، تصحیح رسولی محلاتی، مطبعه الحکمه، قم، بی تا.
۹. ذکاوتی قراگزلو، علی رضا، «زبان قرآن»، *مجله بینات*، ۱۳۷۴، ش ۵.
۱۰. رازی، *فخرالدین، التفسیر الکبیر*، مکتب الاعلام الاسلامی، چ چهارم، ۱۴۱۳.
۱۱. زرقانی، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ج ۱.
۱۲. زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل*، نشر ادب الحوزه، بی جا، بی تا.
۱۳. سروش، عبد الکریم، «*فقه در ترازو*»، *مجله کیان*، ش ۴۶، ۱۳۷۸.

۱۴. _____ ، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۸.
۱۵. _____ ، «دیانت، مدارا و مدنیت»، مجله کیان، ش ۴۵، ۱۳۷۷.
۱۶. _____ ، «ذاتی و عرضی دین»، مجله کیان، ش ۴۲، ۱۳۷۷.
۱۷. _____ ، «رهایی از یقین و یقین به رهایی»، مجله کیان، ش ۴۸، ۱۳۷۸.
۱۸. _____ ، «زبان قرآن»، مجله فصل نامه فراراه، ش اول، ۱۳۷۸.
۱۹. سعیدی روشن، محمد باقر ، معجزه شناسی، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ ۱، تهران، ۱۳۷۹.
۲۰. _____ ، تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ ۱، تهران، ۱۳۷۵.
۲۱. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۵، ج ۲، مؤسسه اعلمی مطبوعات بیروت، ۱۳۹۳ق.
۲۲. _____ ، _____ ، مؤسسه اعلمی مطبوعات بیروت، ۱۳۹۳ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷-۸، ناصر خسرو، افست از چاپ دارالمعرفه بیروت، ۱۴۰۶.
۲۴. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، مجلد السابع، جزء الثالث عشر، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن ، مکتب الاعلام الاسلامی، چ اول، ۱۴۰۹.

۲۶. فراستخواه، مقصود، دین و جامعه (مجموعه مقالات)، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۲۷. _____، مجله فراراه، ش ۱، ۱۳۸۰.
۲۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه غرب، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۷.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، نرم افزار معجم الفاظ کتب اربعه.
۳۰. کدیور، محسن، سایت www.kadivar.com.
۳۱. گوستاولوبون، تمدن اسلام و عرب، ترجمه سیدهاشم حسینی، انتشارات کتاب فروشی اسلامیة، بی تا.
۳۲. مارکس، کارل و انگلس، مانیفست حزب کمونیست، ترجمه محمد پور هرمان، انتشارات حزب توده، تهران، ۱۳۵۹.
۳۳. مارکس، کارل، نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران، بی تا، ۱۳۵۸.
۳۴. مجتهدشبهستری، محمد، «پاسخ‌های دینی و اقناع عقلی»، روزنامه حیات نو، ش ۱۱۱، ۷۹/۷/۲۴.
۳۵. _____، «زنان، کتاب و سنت در مورد نابرابری‌های حقوقی زن و مرد»، ماهنامه زنان، ش ۵۷، ۱۳۷۸.
۳۶. _____، «بستر معنوی و عقلانی علم فقه»، مجله کیان، ش ۴۶، ۱۳۷۸.
۳۷. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، انتشارات صدرا، چاپ سیزدهم، ۱۳۷۷.
۳۸. _____، _____، ج ۲، انتشارات صدرا، چاپ هشتم، ۱۳۷۶.
۳۹. مولوی، مثنوی، نسخه نیکلسون، نشر طلوع، تهران، ۱۳۷۳.

۴۰. مونتگمری وات، ویلیام، برخورد آرای مسلمانان و مسیحیان، تفاهمات و سوء تفاهمات، ترجمه حسین آریا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳.
۴۱. ویل دورانت، تازیخ تمدن، ج ۴، (عصر ایمان)، ترجمه ابوطالب صارمی، ابوالقاسم پاینده و ابوالقاسم طاهری، چ سوم، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۱.