

تفسیر علمی در «المیزان»

علی هدایت زاده

علامه محمدحسین طباطبایی از بزرگ ترین مفسران تاریخ اسلام و از جمله افتخارات شیعه به شمار می آید. او بیشترین تأثیر را در مفسران و قرآن پژوهان داشته و ارج نهادن به دیدگاه های وی سنت مفسران اخیر گشته است.

اثر تفسیری علامه طباطبایی «المیزان» با گذشت سالها و تدوین تفاسیر جدید هنوز قرب و منزلت و ارزش خود را حفظ کرده است و یکی از شاهکارهای حوزه شیعه شناخته می شود. در نوشتار پیش رو که به منظور آشنایی با دیدگاه های علامه درباره تفسیر علمی سامان یافته است، تفسیر المیزان محور و مرجع قرار گرفته است و تلاش شده دیدگاه های علامه تنها با توجه به این تفسیر عرضه گردد.

تفسیر علمی

تعریف «تفسیر علمی» از نگاه علامه طباطبایی بدون توجه به دیدگاه ایشان درباره اصطلاح «تفسیر» امکان پذیر نیست. بدین جهت نخست تفسیر را تعریف می کنیم و پس از آن با بهره گیری از موارد تفسیر علمی در تفسیر «المیزان» به تعریف تفسیر علمی از منظر نویسنده المیزان خواهیم پرداخت.

تعریف تفسیر

هریک از مفسران و قرآن پژوهان از دریچه خاصی به تفسیر نگریسته اند و بر اساس همان دید و نگاه خاص تفسیر را تعریف کرده اند.

سیوطی در تعریف تفسیر می نویسد:

«علم نزول الآيات و شؤونها و اقصایها و الاسباب النازلة فیها، ثم ترتیب مکیها و مدنیها و محکمها و متشابهها و ناسخها و منسوخها و حلالها و حرامها و وعدها و وعیدها و امرها و نهیها و عبرها و امثالها.»^۱

زرکشی نویسنده «البرهان فی علوم القرآن» به صورت روشن تر و واضح تری تفسیر را تعریف می کند:

«علم يفهم به كتاب الله تعالى المنزل على نبيه محمد(ص) و بیان معانیه و استخراج احكامه و حکمه و استمداد ذلك من علم اللغة و النحو و التصريف و علم البيان و اصول الفقه و القراءات و یحتاج لمعرفة اسباب النزول و الناسخ و المنسوخ.»^۲

تفسیر علمی است که به کمک آن کتاب خداوند که بر محمد(ص) فرود آمده فهمیده می شود. تفسیر عبارت است از بیان معانی و استخراج احکام و حکمت آن به کمک علم لغت، نحو، صرف، بیان، اصول فقه، قرائت، ناسخ و منسوخ و اسباب نزول.^۳

چنان که روشن است سیوطی و زرکشی و بسیاری از قرآن پژوهان دیگر در تعریف تفسیر میان تفسیر، شرایط و ابزار آن خلط کردند و نتوانسته اند تفسیر را جدا از شرایط و ابزار آن تعریف کنند،

ولی علامه بزرگوار مرحوم طباطبایی تفسیر را بسیار روشن تعریف کرده و ابزار و شرایط تفسیر را در تعریف تفسیر به کار نگرفته است. او می نویسد:

«التفسیر و هو بیان معانی الآیات القرآنیة و الكشف عن مقاصدها و مدالیلها.»^۳

تفسیر عبارت است از بیان معانی آیات قرآن و پرده برداری از اهداف و مدلولهای آن آیات. در راستای همین تعریف و موارد تفسیر علمی در «المیزان» نگاه علامه طباطبایی درباره تعریف تفسیر علمی با نگاه قرآن پژوهان دیگر متفاوت است. گروهی از مفسران، تفسیر علمی را به معنای تطبیق آیات با یافته ها و دستاوردهای علمی به ویژه علم جدید دانسته اند، اما این نگاه در جای جای تفسیر المیزان برابر تفسیر به رأی معرفی شده که روایات زیادی بر نادرستی این شیوه تفسیری دلالت دارد. ولی مرحوم علامه طباطبایی تفسیر علمی را عبارت از بیان معانی آیات وحی و پرده برداری از آن با استفاده از یافته های قطعی علمی بدون تطبیق آیات بر آن یافته ها می داند.

پیشینه تفسیر علمی

در نگاه علامه طباطبایی از گذشته ای دور گروهی از فیلسوفان مسلمان که در فلسفه با معنای گسترده آن تبخّر داشتند و با ریاضیات، طبیعیات، الهیات و حکمت عملی آشنا بودند به تفسیر علمی و به اصطلاح علامه تطبیق آیات روی آوردند. او می نویسد:

«در طبیعیات و در بحث افلاک و نظام آن، فلاسفه فرضیه هایی برای خود تصور نمودند و روی این اساس فرضی دیوارها چیدند و بالا بردند که در اصطلاح این فرضیه ها را (اصول موضوعه) می نامند. افلاک کلی و جزئی فرض کردند و عناصر را سرچشمه پیدایش موجودات دانسته و بین آنها ترتیب قائل شدند و احکامی برای عناصر و افلاک ساختند و با این که خود اقرار داشتند که بر پایه های فرضی خشت چیده اند و دلیل قطعی و شاهی بر آن ندارند.

با این وجود اگر آیه ای را ناسازگار با این فرضیه ها می یافتند آن را تأویل می نمودند.»^۴
به نظر می آید مراد علامه از بحث افلاک و نظام آن، دیدگاه زمین مرکزی و گردش خورشید به دور زمین است که مدتها بلکه قرنها نظرگاه بیشتر منجمان و فلاسفه بود.

تفسیر علمی در نگاه علامه

تاریخ تفسیر نشان از کاربرد روشها و شیوه های گوناگون تفسیری دارد. در سده های نخست هجری بیشتر مفسران تفسیر نقلی را پذیرفته بودند و از روایات و سخنان صحابه در تفسیر، فهم و درک آیات وحی سود می بردند و گرایش شدیدی به ظاهر آیات از خود نشان می دادند و در این میان مفسرانی بودند که تفسیر عقلی را بیشتر مدّ نظر داشتند و آن را به عنوان معتبرترین روش بایسته تفسیری می شناختند و کوشش داشتند آیات را بر باورها و اندیشه های کلامی، فلسفی و... خود تطبیق کنند.

با آغاز عصر ترجمه و اهتمام مترجمان و حکومت وقت به ترجمه آثار سودمند در زمینه های گوناگون نجومی، فلسفی، پزشکی و... مسلمانان با انبوهی از اطلاعات روبرو شدند و از آن میان مفسران از اطلاعات به دست آمده که گاه سازگاری فوق العاده ای با آیات وحی داشت در تفسیر و یا

به عبارت بهتر تطبیق آیات سود می بردند و آن دسته از آیاتی را که به ظاهر با مسائل علمی ناسازگار می نمود تأویل می کردند.

روند تفسیر علمی که در عصر ترجمه به صورت محدود انجام می گرفت در سده های بعدی رشد فزاینده ای یافت تا آنجا که در قرن چهاردهم به عنوان شاخصه اصلی تفسیر شناخته شد.

در این سده طرفداران تفسیر علمی گرفتار علم زدگی شدید بودند و در تفسیر آیات از هر دستاورد و یافته علمی هرچند در حدّ فرضیه سود می بردند. آنها به شرایط تفسیر و روشهای سنتی فهم قرآن واقعی نمی نهادند و تنها به دنبال همگون سازی علم و دین بودند و گزاره های دینی را آن گاه می پذیرفتند که با علم جدید سازگار باشد.

در برابر این گروه، دو جناح دیگر قرار داشتند؛ برخی به کلی منکر نقش و تأثیر علم و مسائل علمی در فهم قرآن بودند و تفسیر علمی را شرعاً و عقلاً باور نداشتند. گروهی دیگر از مفسران از جمله علامه طباطبایی راه میانه را برگزیدند. آنها جانب شرع را داشتند و شیوه های سنتی تفسیر را ارج می نهادند و هم نقش علم را در فهم بایسته و درک بهینه قرآن باور داشتند، ولی تنها از قطعیات علمی آن هم با رعایت شرایط تفسیر مانند سیاق، لغت، آیات و... سود می بردند.

مرحوم علامه در این باره می نویسد:

«جمود بر ظواهر آیات نتیجه انس و عادت ذهنی مفسران است، و تنها راه رهایی از این جمود و در امان ماندن از لغزشهای تفسیری، استفاده از یافته ها و مسائل و مباحث علمی است.»

ایشان پس از آن که جمود بر ظواهر آیات را با گزاره های قرآنی ناسازگار می خواند می نویسد:

«همین جهت سبب شد که مردم در درک معانی آیات به فهم عادی و مصداقهای مأنوس ذهنی اکتفا نمایند. چنان که دور بودن از خطا و اشتباه و کشف نیافتن ها انسان را ناگزیر ساخت به مسائل و مباحث علمی متوسل شود... از یک سو انسان ناگزیر بود دنبال علم تفسیر برود و حقایق و هدفهای قرآنی را با ذهنی ساده و بی پیرایش (نه با عینک معلومات شخصی) موشکافی نماید.

و از سویی در فهم معانی آیات به فهم عادی و مصداق مأنوس ذهنی بسنده نکند و کلمه ای چون «چراغ» را بر چراغ های روغنی و پیه سوز حمل ننماید، زیرا اگر از روز نخست می خواست به فهم خود قناعت کند دنبال علم نمی رفت و اگر دو دستی دامن علم را گرفت از آن جهت بود که دریافت بدون بحث علمی از خطا و اشتباه مصون نخواهد ماند و افزون بر این فکر معمولی و عادی به تنهایی کاشف نیافتن ها نمی تواند باشد. بر سر این دو راهی کمتر کسی می تواند راه میانه را برگزیند؛ نه آن قدر علم را در درک و فهم حقایق قرآن دخالت دهد که سرانجام سراز علم ایقوف و زبر و بینه درآورد و نه آن اندازه به فکر خود جمود دهد که تا روز قیامت چراغ را بر چراغ پیه سوز و سلاح را بر گرز و کمند حمل نماید.»^۵

نتیجه اینکه علامه تأثیر و نقش علم را در بیان و فهم بهینه آیات و کشف منظورها و مدلول ها می پذیرد و به اصطلاح تفسیر علمی را به عنوان یکی از شیوه های تفسیر قرآن باور دارد. جز اینکه او به کارگیری یافته های علمی به صورت مستقیم در کشف مقاصد آیات را باور ندارد و پیشنهاد می کند: مفسران نخست از نظایر آیه برای فهم آن سود برند و پس از آن از همخوانی آیه با یافته های علمی سخن گویند.

ایشان می نویسد:

«تشخیص مقاصد قرآن و فهم حقایق آن از طریق مباحث و مسائل علمی به دو گونه صورت می پذیرد: ۱. در مسئله ای که قرآن متعرض آن است بحثی علمی و یا فلسفی را آغاز کنیم و همچنان دنبال نماییم تا حق مطلب روشن گردد و پس از آن بگوییم آیه نیز همین مطلب را می گوید. این روش هر چند تأیید و پذیرش بحثهای علمی و نظری را به همراه دارد اما قرآن چنین روشی را نمی پسندد.

۲. برای فهم و تشخیص مقصود آیه از آیات دیگری که از نظر محتوا با آیه مورد نظر همگون هستند، کمک گرفته و منظور و مراد از آیه مورد نظر را به دست آوریم و پس از آن اگر بگوییم علم نیز همین را می گوید اشکالی بر ما وارد نیست.» ۶

در همین رابطه علامه نقص و کاستی اساسی تمام شیوه های تفسیری حتی علمی را تطبیق یافته ها و مباحث گوناگون با قرآن می خواند:

«اگر خواننده عزیز در این روشهایی که برای او نقل نمودیم دقت نماید، خواهد دید که کاستی و نقص همه این روشها تطبیق بحثهای علمی یا فلسفی بر قرآن است.» ۷

ممکن است این سؤال برای خواننده پیش آید که اگر علامه تفسیر علمی را باور دارد و از یافته های علمی در تفسیر آیات سود می برد چگونه در مقدمه المیزان تفسیر حس گرایان و کسانی که اصالت عمل و ماده را باور دارند باطل می خواند و می نویسد:

«در این قرن مسلک تازه ای در تفسیر پدید آمده؛ گروهی خود را مسلمان می خوانند در اثر فرورفتگی و غور در مسائل اجتماعی که اساس آن تجربه و آمارگیری است روحیه حسی گری پیدا کرده، یا به طرف مذهب فلاسفه مادی و حسی سابق اروپا تمایل پیدا کردند، یا به سوی مذهب اصالت عمل لغزیدند؛ مذهبی که می گوید: «هیچ ارزشی برای ادراکات انسان جز آن ادراکاتی که خاستگاه عمل باشد نیست و مراد از عمل نیز آن دسته از اعمالی است که به درد نیازهای زندگی مادی بخورد». این مسلک اصالت است که پاره ای مسلمان نما به آن گرویده اند و می گویند: «معارف دینی ناسازگار با علم نمی باشد، علم می گوید اصالت وجود تنها از آن ماده و خواص مخصوص آن است، پس هر چه در دین و معارف آن از دایره مادیات بیرون است و حس آن را لمس نمی کند مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و... باید به گونه ای تأویل گردد. و اگر دین از وجود چیزی خبر می دهد که علوم متعرض آن نیست مانند: وجود، معاد و جزئیات آن، باید با قوانین مادی توجیه شود.» ۸

ایشان پس از ذکر دیدگاه حس گرایان و معتقدان به اصالت عمل درباره روایات می نویسد:

«اشکالی که بر شیوه مفسران پیشین گرفته اند و تفسیر آنها را تطبیق نامیده اند به خود این حسیین نیز وارد است.» ۹

در پاسخ به این سؤال باید بگوییم که باطل دانستن دیدگاه حس گرایان و معتقدان به اصالت عمل هیچ گونه ناسازگاری با پذیرش تفسیر علمی ندارد، چه اینکه بسیاری از مفسران و قرآن پژوهانی که تفسیر علمی را به عنوان یک شیوه تفسیری پذیرفته اند مذاهب و مسلکهای غربی چون اصالت حس، اصالت عمل، اصالت ماده و... را باور ندارند و چه بسا در ردّ این روشها نیز سخن می گویند. افزون بر این آنچه علامه به عنوان کاستی در تمام این روشها می شناسد تطبیق آیات با مباحث فلسفی، کلامی، علمی و... می باشد، اما خود تفسیر فلسفی و کلامی و علمی و عقلی گویا از نگاه علامه باطل نمی باشد.

افزون بر این، بهره گیری تقریباً گسترده تفسیر المیزان از یافته ها و دستاوردهای علم نجوم، زمین شناسی، فیزیک، شیمی، پزشکی و... در فهم و درک آیات قرآن، نشان از پذیرش تفسیر علمی از سوی نویسندگان المیزان دارد.

نمونه هایی از تفسیر علمی در المیزان

۱. تأثیر وزن در رویش گیاهان

علامه ذیل آیه شریفه «و أنبتنا فیها من کلّ شیء موزون» می نویسد:

«این آیه به یک اصل مسلم علمی اشاره دارد؛ و آن اینکه وزن در رویش نباتات مؤثر است و این خود یکی از دقایق علمی نوین است که قرآن کریم گوی سبقت را در آن از همه آکادمی های علمی جهان ربوده است و کشف این اسرار در چهارده قرن پیش از قرآن کریم دست کمی از معجزه ندارد، بلکه خود معجزه است.»^{۱۰}

۲. زوجیت اشیاء

نویسنده المیزان در تفسیر آیه «و أنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتی...»

(طه/۵۳) می نویسد:

حرف «باء» در «به» سببیه است که نظام سببیت و مسببیت میان همه چیز عالم را تصدیق می نماید، و مراد از ازواج بودن نباتات، انواع و اصناف داشتن آنها است... و یا مراد از آن حقیقت معنای زوجیت است یعنی همان نر و مادگی میان گیاهان؛ چنان که علم جدید نیز همین را می گوید و در حقیقت قرآن کریم در چندین قرن پیش از پیدایش علوم جدید از این واقعیت خبر داده است.^{۱۱}

در جلد هفدهم مرحوم علامه به صورت گسترده به زوجیت موجودات می پردازد. او در تفسیر آیه شریفه «سبحان الذی خلق الأزواج کلّها ممّا تنبت الأرض و من أنفسمهم و ممّا لایعلمون» می نویسد:

«این آیه اشاره دارد که مسأله تزویج دو چیز با هم و پدید آمدن چیز سوم، ویژه انسان، حیوان و نبات نیست، بلکه تمامی موجودات عالم را از این راه پدید می آورد و عالم مشهود را از راه استیلا تنظیم می فرماید، و به طور کلی عالم را از دو موجود فاعل و منفعل آفریده است که این دو به منزله نر و ماده حیوان، انسان و نباتند. هر فاعلی با منفعل خود برخورد می کند و از برخورد آن دو موجود سومی پدید می آید.»^{۱۲}

علامه طباطبایی پس از ذکر این اعجاز علمی قرآن به نقد دیدگاه مفسرانی می نشیند که از دواج را

به انواع و اصناف موجودات معنی می کنند. او می نویسد:

این معنی با آیاتی چون «و من کلّ شیء خلقنا زوجین لعلکم تذكرون» (ذاریات/۴۹) که بیانگر آفرینش ازواج است سازگار نیست و افزون بر این مقارنه دو چیز با یکدیگر و نوعی فرایندی و آمیزش از پیایندهای مفهوم زوجیت است، حال آن که ازواج به معنای انواع و اصناف نه مقارنتی دارند و نه فرایندی و آمیختگی.

در پایان علامه برای تأیید دیدگاه خود از اهل لغت سود می برد او می نویسد:

«راغب می گوید: به هر یک از دو قرین، یعنی هم نر و هم ماده در حیوانات زوج می گویند و در غیر حیوانات هم به قرین زوج اطلاق می گردد؛ مثلاً می گویند یک جفت چکمه، یک جفت دمپایی، یک جفت قالی و مانند آن. و همچنین به هر آنچه با مماثل و یا ضد خودش جمع شده باشد زوج می

گویند. سپس می گوید: خدای تعالی که فرموده است: «خلقنا زوجین» این معنی را بیان کرده که تمامی آنچه در عالم است زوج هستند چون یا ضدی دارد که گفتیم ضد هر چیزی را زوج می گویند، و یا مثلی دارد و یا چیزی ترکیب یافته است که بر همه زوج صادق است. «۱۳»
در تأیید مسئله زوجیت، از آیه شریفه «و أرسلنا الریاح لواقع» نیز سود می برد و می نویسد:
«این قسمت از آیه مسأله نر و مادگی و تلقیح گیاهان را اثبات نموده است.» «۱۴»

۳. انبساط و گستردگی جهان

ادوین هابل در سال ۱۹۲۹ میلادی متوجه شد که به هر سوی جهان که نظر بیفکنیم کهکشانهای دور به سرعت از ما فاصله می گیرند. به دیگر سخن جهان در حال گسترش است؛ یعنی در زمانهای گذشته اشیاء به یکدیگر نزدیک تر بودند و در واقع به نظر می رسد که در حدود ده یا بیست میلیون سال پیش، همه آنها در یک نقطه قرار داشتند در نتیجه چگالی جهان بی نهایت بود.
بنا به مشاهدات هابل در گذشته های دور، زمانی را می توان یافت به نام انفجار بزرگ. در آن زمان جهان بی نهایت کوچک بود و فوق العاده چگال و آکنده. «۱۵»
نویسنده المیزان با توجه به این دستاورد علمی و استفاده از آن در تفسیر آیه شریفه: «والسمااء بنیناها بأید ونا لموسعون» (ذاریات/۴۷) می نویسد:
«احتمال دارد واژه «موسعون» از این اصطلاح گرفته شده باشد که می گویند: «فلان اوسع فی النفقه» = فلانی در نفقه توسعه داد یعنی خیلی خرج کرد.» در نتیجه منظور و مراد توسعه دادن به آفرینش آسمان خواهد بود که بحثهای ریاضی جدید نیز آن را تأیید می نماید. «۱۶»

۴. اختلاف شب و روز

یافته ها و دانسته های جدید دانش نجوم به روشنی اختلاف شب و روز را بیان می کند و علامه نیز با استفاده از همین دستاوردها در تفسیر آیه شریفه «و اختلاف اللیل و النهار» می نویسد:
«اختلاف شب و روز همان کاستی و فزونی است که به جهت اجتماع دو عامل از عوامل طبیعی عارض بر شب و روز می شود. نخستین عامل عبارت است از حرکت وضعی زمین به دور مرکز خود که در هر بیست و چهار ساعت یک بار می چرخد و از این چرخش که همیشه یک طرف زمین (کمی بیش از یک نیمکره آن) رو به آفتاب می کند و از آفتاب نور می گیرد و حرارت را جذب می کند روز رخ می نماید، و یک طرف دیگر زمین یعنی کمی کمتر از یک نیمکره آن پشت به آفتاب واقع شده و در ظلمت سایه مخروطی شکل آفتاب قرار می گیرد، شب پدید می آید و این شب و روز به صورت دائم دور زمین می چرخد.
عامل دوم عبارت است از میل سطح دایره استوایی و معدل از سطح مدار ارضی در حرکت شش ماهه به سوی شمال و شش ماهه به سوی جنوب که برای بهتر فهمیدن این میل باید به نقشه ای که از زمین به آفتاب و حرکت انتقالی زمین در مداری بیضی شکل به دور آفتاب ترسیم می کنند مراجعه نمود، در آنجا خواهی دید که محور زمین در حرکت انتقالی ثابت نیست؛ از اول فروردین که محور زمین دو نقطه مغرب و مشرق اعتدالی است تا مدت سه ماه و بیست و سه روز به طرف قطب جنوب می آید، و در سه ماه تابستان دوباره به جای اول خود باز می گردد.»

به همین جهت اول فروردین و اول مهر، شب و روز برابر است و در سه ماه پائیز محور به مقدار بیست و سه درجه به سمت قطب شمال می رود و در سه ماه زمستان به جای اول خود باز می گردد و زمین باعث می شود آفتاب از نقطه معتدل (اول فروردین و اول پاییز) نسبت به زمین میل پیدا کند و تابش آن بر زمین انحراف بیشتری داشته باشد و در نتیجه فصول چهارگانه پدید آید و در منطقه استوایی و قطب شمال و جنوب شب و روز یکسان گردد؛ با این تفاوت که در دو قطب، شش ماه شب و شش ماه روز می باشد؛ یعنی سال یک شبانه روز می باشد؛ در شش ماهی که قطب شمال روز است قطب جنوب شب، و در شش ماهی که قطب شمال شب است قطب جنوب روز است. اما در نقطه استوایی سال ۳۵۶ شبانه روز است و در سایر مناطق، شبانه روز بر اساس دوری و نزدیکی به خط استوا و دو قطب، هم از جهت عدد و هم از جهت بلندی و کوتاهی گوناگون می شود. ۱۷

روشهای علمی تفسیر

در سده اخیر برخی از روشنفکران روشهای سنتی تفسیر را ناکافی و ناقص خوانده و استفاده از روشهای نوین علمی مانند پراگماتیستی، مادی، تجربی، حسی و... را برای جبران کاستیهای شیوه های سنتی و ضعف مسلمانان در ابعاد علمی، اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، صنعتی، فرهنگی، و... پیشنهاد کردند و ادعا نمودند فهم بهینه قرآن تنها با سود بردن از این شیوه ها امکان پذیر است. این رویکرد روشنفکران مسلمان در فهم آیات قرآن مورد تأیید علامه نیست. ایشان در جای جای تفسیر المیزان، تفسیر قرآن به قرآن را بهترین شیوه تفسیر قرآن می خواند و تفسیر پراگماتیستی، حسی، تجربی و... را در شمار روش های نادرست تفسیر آورده و آن را تطبیق آیات با یافته ها و دستاوردهای دانشمندان می داند. ۱۸

تفسیر پراگماتیستی (اصالت عمل) از نگاه علامه

اصالت عمل در اصل یونانی آن از ریشه پراگماتا (Pragmata) مشتق شده که به معنای اعمال یا امور یا مشاغل است. شعار این مکتب عبارت است از:

۱. حقیقت آن چیزی است که عملی باشد.

۲. حقیقت چیزی است که صلاح باشد.

۳. ایمان به یک حقیقت، باعث به وجود آمدن آن حقیقت می گردد.

این اصطلاح به عنوان یک اصطلاح فنی و فلسفی برای نخستین بار از سوی چارلز ساندر پیرس به کار رفت. این نگرش ما را به این اعتقاد می رساند که یگانه آزمایشی که در مورد حقیقت وجود دارد همان نتایج عملی حقیقت است. بنابراین حقیقت نسبی است. ۱۹

ویلیام جیمز در کتاب «پراگماتسیم» می نویسد:

«اگر فرضیه وجود خدا به معنای عام کلمه به گونه ای رضایت مندانه عمل کند حقیقت است.»

گروهی از مفسران مسلمان با گرایش به این مکتب آیات قرآن را به گونه ای تفسیر می کنند که با محورها و باورهای اساسی پراگماتیست ها همخوانی داشته باشد. علامه طباطبایی در این مورد می نویسد:

«در سده اخیر گروهی که خود را مسلمان می خوانند بر اثر فرورفتگی و غور در علوم طبیعی و امثال آن که اساسش حسّ و تجربه، و نیز غور در مسائل اجتماعی که اساسش تجربه و آمارگیری است روحیه حسی گری پیدا کرده یا به سمت مذهب فلاسفه مادی و حسی سابق اروپا تمایل پیدا کردند و یا به سمت مذهب «اصالت عمل» لغزیدند؛ مسلکی که می گوید: هیچ ارزشی برای ادراکات انسان نیست مگر آن ادراکاتی که خاستگاه عمل باشد آن هم عملی که به درد نیازمندی های زندگی مادی بخورد. نیازهایی که جبر زندگی آنها را معین می کند.» ۲۰

تفسیر مادی (ماتریالیستی)

از نگاه علامه گرایش به اصالت ماده و تفسیرمادی گزاره های دینی از دیرباز مطرح بوده است و بنی اسرائیل در شمار معتقدان به اصالت ماده هستند.

«بنی اسرائیل بر اساس همین باور، درباره خدا نیز به احکام ماده حکم می کردند و خدا را موجودی فعال در ماده و حاکم در آن می پنداشتند؛ چون یک علت مادی و حاکم بر معلول مادی. و بر اساس همین اعتقاد، صفاتی مانند علم، حیات، قدرت، اختیار، اراده و قضا و قدر را به صفات مادی تفسیر می کردند.» ۲۱

همو در بحث معراج پیامبر(ص) می نویسد:

«آنان که اصالت ماده را باور دارند و جز خدا هیچ موجودی را مجرد نمی دانند ناگزیر اوصاف پدیده های حس ناشدنی مانند ملائکه، عرش، کرسی، لوح، قلم، سرادقات و... را به اجسام مادی که به حس در نمی آیند و احکام ماده را دارند قیاس می کنند، و تمثیل های روایات درباره مقامات صالحان و معارج قرب ایشان را بر تشبیه و استعاره حمل می نمایند. به همین جهت آنها که معراج جسمانی پیامبر(ص) را باور ندارند معراج را در عالم رؤیا دانسته اند، زیرا از نگاه ایشان رؤیا ویژگی روح مادی است و به ناچار آیات ناسازگار با اندیشه خدا را تأویل نموده اند.» ۲۲

از نگاه علامه رگه هایی از تفسیر مادی و گرایش به اصالت ماده در میان مسلمانان نیز وجود داشته است و گرایشها و تفاسیر جدید مادی شکل تکامل و تطور یافته آن تفاسیر است؛ با این تفاوت که مادی گرایان پیشین حقایق مادی را در عین مادی بودن خارج از محدوده حس می دانستند؛ عرش، کرسی، لوح، قلم، ملائکه و... را مادی و خارج از فضای حسّ و تجربه می خواندند، اما مادی گرایان جدید با گسترش دانشهای طبیعی و محوریت یافتن حسّ و تجربه مادی بودن این حقایق را منکر شدند، زیرا این امور با چشم مسلح و غیر مسلح دیده نمی شوند و از سویی برای آن که دین را بی حرمت نکنند و دانش خویش را مخدوش نبینند، حقایق یادشده را به امور مادی برگرداندند. ۲۳

نویسنده المیزان گرایش مادی و تفسیر مادی آیات و گزاره های دینی را در شمار نابایسته های تفسیری می داند.

از جمله ایشان می گوید «قرآن، معجزه را برهان بر حقانیت رسالت می شناسد نه دلیل عامیانه» و پس از تعریف حقیقت وحی می نویسد:

«سوگمندان گروهی از دانشمندان جدید به بیراهه رفته اند و بنیاد معارف و حقایق الهی و دینی را مانند دانشهای طبیعی بر اصالت ماده و دگرگونی و تکامل آن استوار می دانند؛ بدین سان که تمامی

ادراکات انسانی در ویژگی های ماده رخ می دهد و خاستگاه آن ماده مغز است و تمامی اهداف وجودی و کمالات حقیقی که انسانها و جامعه ها برای آن تلاش می نمایند مادی هستند.

بنابراین نبوت نیز یک نبوغ فکری و صفای ذهنی است و نبی می کوشد قوم خویش را از توحش برهاند و آن دسته از باورهای تقلیدی را که در خور انطباق با زمان و مکان عصر خویش است بپذیرد و قوانین و مقرراتی وضع نماید و ملت خویش را به سرمنزل مقصود برساند. «۲۳»

این تئوریها و فرضیه ها از نگاه مرحوم علامه تنها خیال است و واقعیت خارجی ندارد و دستاوردهایی که این ماده گرایان از آن گرفته اند بی اساس و بی پایه است.

از نگاه علامه خاستگاه بخش عمده ای از نابایسته های تفسیری، گرایش به اصالت ماده و نفی اصالت از ماورای ماده و یا توقف است. ایشان بر تفسیر «صراط مستقیم» اشکالی مطرح می نماید:

«این آیه زبان حال هدایت شدگان است، پس طلب هدایت از سوی آنها تحصیل حاصل است و یا دین مسلمان کامل ترین دین الهی است و صراط آن مستقیم ترین صراط، پس درخواست هدایت به سوی صراط مستقیم از مسلمان، صحیح نمی نماید.» «۲۴»

و پس از ذکر پاسخ خویش می نویسد:

«گروهی از مفسران محقق از این اشکال به گونه ای پاسخ گفته اند که به نظر می رسد میان ایمان به خدا، ترس، تقوی، علم، صبر، سخاوت، شجاعت و... انبیا و دیگران تفاوتی نمی دانند و تنها تفاوت آنها تفاوت اعتباری است که از سوی خداوند انجام گرفته است و انبیا از دیگران بزرگ تر اعتبار شده اند بدون اینکه این جعل برخاسته از تکوین و واقعیت خارجی باشد.» «۲۵»

در پایان نویسنده المیزان می گوید:

خاستگاه اصلی این نگرش و نگاه، اعتقاد به اصالت ماده و توقف در آن است و عامل این باور و اعتقاد، اعتماد بر علوم مادی و کافی دانستن حسّ و بی نیازی از ماورای ماده است. «۲۶»

تفسیر امپریسیزمی (اصالت تجربه و حس)

مکتب اصالت تجربه و حس به عنوان یک روش - و نه یک مکتب فکری مشخص - در انگلستان رایج بود. پیروان این مکتب بر نقش تجربه در شناخت، تأکید داشتند و معتقد بودند انسان هیچ آگاهی و شناختی ندارد مگر آنچه از تجربه به کمک حواس دریافت می کند.

لاک، بارکلی و هیوم سه نماینده اصلی این مکتب در قرن هجدهم بودند. «۲۷» در برابر مکتب اصالت تجربه و حس، عقل گرایان قرار دارند. آنها برتری و تقدّم عقل بر تجربه را باور دارند.

علامه در این باره می نویسد:

«اعتماد بر مبانی عقلی از دیرباز مورد بحث دانشمندان غربی بوده است؛ گروهی تنها اعتماد بر دلایل عقلی را روا دانسته اند و عده ای در برابر آنها حس را تنها دلیل معتبر خوانده اند، زیرا از نگاه آنها برداشت های عقلی محض در بیشتر موارد، نتیجه درستی به دست نمی دهد و براهین آن به خطا می انجامد و ملاکی که خطا را از صواب روشن سازد وجود ندارد، چون معیار باید حس باشد که دست حسّ و تجربه نیز از کلیات عقلی کوتاه است، و به آن جهت که حسّ تنها با جزئیات سرو کار دارد نمی توان به برهان های عقلی اعتماد نمود. بر خلاف ادراکات حسّی که راه خطای آن بسته است، زیرا وقتی یک حبه قند را چشیدیم و به شیرینی آن پی بردیم و این ادراک خود را دنبال نموده در ده حبه و

صد حبه و بیشتر تجربه کردیم یقین می کنیم قند شیرین است و این درکهای ذهنی چندین باره را در خارج اثبات می کنیم.» ۲۸

از نگاه نویسنده «المیزان» گرایشهای حسّ گرایانه و تجربه گرایانه صحیح نمی نماید، زیرا: یک. همه مقدماتی که حسّ گرایان برای گرفتن نتیجه آورده اند مقدماتی عقلی است و غیرحسی، پس حسّ گرایان با اعتماد بر مقدمات عقلی اعتماد بر مقدمات عقلی را باطل کرده اند، غافل از این که اگر دلیل آنها درست باشد نادرستی دعوی خودشان را در پی دارد. ۲۹. دو. غلط و خطا در حس کمتر از خطا در عقلیات نیست.

سه. شناخت سره از ناسره در دانشهای حسّی نیز با حسّ و تجربه صورت نمی پذیرد، بلکه عقل و قواعد عقلی نقش اساسی را بر عهده دارند و حسّ و تجربه تنها یکی از مقدمات برهان شناخته می شوند.

چهار. همه دانشهای حسّی در مقام عمل با تجربه تأیید می شوند و خود تجربه اثباتش با تجربه دیگری نیست، زیرا اگر اثبات تجربه با تجربه دیگری باشد یک تجربه تا بی نهایت تجربه لازم دارد، بلکه آگاهی از درستی تجربه از راه عقل به دست می آید.

پنج. حس تنها امور جزئی را که هر لحظه در تغییر و تبدیل است درک می نماید، در صورتی که نتیجه علوم حسّی و تجربی کلیات است. این نیست مگر جهت اعتماد بر برهان های عقلی. ۳۰. افزون بر این، مرحوم علامه دیدگاه حسّ گرایان و تجربه گرایان را ناسازگار با قرآن می خواند. او می نویسد: «مسلك حسّیین یعنی کسانی که بر حسّ و تجربه اعتماد دارند و برهان های عقلی را ناتمام می خوانند از نگاه قرآن غیرقابل پذیرش است، زیرا نخستین مسئله ای که قرآن در بیان آن اهتمام دارد توحید است و توحید در شمار مباحثی است که از حسّ و ویژگیهای مادی بسیار دور است و ارتباط و پیوند درخور توجهی با عقل و براهین آن دارد. ۳۱.

در راستای این نگرش، نویسنده المیزان تفسیر حسّ گرایان و تجربه گرایان از آیه «نزل به الروح الامین علی قلبك» (شعراء/۱۹۳-۱۹۴) را نادرست می خواند. گروهی از معتقدان اصالت حسّ در تفسیر آیه یادشده می گویند: پیامبر(ص) با چشم روح الامین را دید و با گوش آیات وحی را شنید و اینکه دیگران روح الامین را ندیدند و پیام او را نشنیدند به آن جهت بود که خداوند ایشان را از دیدن و شنیدن محروم ساخت.

علامه طباطبایی در نقد این سخن می نویسد:

«این پاسخ بنیان تصدیق علمی را از ریشه بر می کند، زیرا اگر چنین خطای بزرگی در حواس که کلید علوم ضروری و تصدیقات بدیهی است رخ نماید اعتماد بر علوم و تصدیقات ناممکن می گردد.» و در پایان این نقد می گوید:

«این تفسیر از آیه شریفه بر اساس اصالت حسّ و نفی وجود از غیرمحسوسات شکل گرفته است و

نادرستی این اندیشه بسیار آشکار است.» ۳۲

همو معتقد است: گرایش مفسران به اصالت حسّ آنها را ناگزیر ساخته است بسیاری از حقایق و صفات قرآن چون «هدی»، «رحمة»، «نوراً»، «روحاً»، «مواقع النجوم» «لوح محفوظ» و نزول قرآن از سوی خدا و... را بر استعاره و مجاز حمل نمایند و منزلت قرآن را تا سطح کتابهای شعر و نثر پایین آورند. ۳۳ و افزون بر این حسّ و تجربه با معجزات و امور خارق العاده همخوانی ندارد. ۳۴

تفسیر پوزیتویستی

از پاسخ علامه به حسّ گرایان شاید بتوان به دیدگاه علامه در باره پوزیتویسم نیز دست یافت، زیرا یک خاستگاه پوزیتویسم، مکتب شکّ تجربی دیوید هیوم در قرن هجدهم است و خاستگاه دیگر آن تا اندازه ای جدید است و در میان استادان دانشگاه وین که بعدها به «حلقه وین» معروف شدند ریشه دارد.» ۳۵

پوزیتویستها نیز معتقدند: بشر جز به دانش تجربی به دانش دیگری راه ندارد و اگر از چیزی آگاهی تجربی نتوان داشت از آن هیچ شناختی ندارد و هر آنچه در قلمرو علم تجربی ننگجد در شمار مجهولات و مبهمات قرار می گیرد.

تفسیر سیستمی

گروهی از روشنفکران مسلمان تنها راه صحیح تفسیر قرآن را تفسیر سیستمی می دانند. آنها بر این باورند که قرآن تمام ویژگیهای یک سیستم را در بردارد و می توان آن را تفسیر سیستمی نمود. سیستم مجموعه ای از دست کم دو جزء با شرایط زیر است:

۱. هر جزء دست کم با یک جزء دیگر مجموعه در ارتباط بوده و هرگونه دگرگونی در هر یک از اجزاء در رفتار و ویژگیهای همه مجموعه تأثیر می گذارد.

۲. تغییر هر یک از اجزاء، تغییر در دست کم یک جزء دیگر را به دنبال دارد.

۳. تغییر یک جزء سبب تغییر عملکرد کل مجموعه می شود. ۳۶

بر اساس تفکر سیستمی هر سیستم هدف و مقصودی را دنبال می کند.

در راستای این گرایش، روشنفکران جدید می گویند: قرآن سیستمی است که هدف و مأموریت اصلی آن هدایت تقوا پیشگان است و برای هدایت آنها از اجزاء به هم پیوسته ای به نام «سوره» سود می برد. هر سوره ضمن ارتباط با سایر سوره ها دارای نقش معینی در هدایت انسان تحت شرایط زمانی و مکانی معین است. و از بخشهای معینی مرکب از چند آیه تشکیل شده است که هر یک از این بخشها با آیات دیگر قرآن در ارتباطند. که برای فهم بهینه و بهتر آنها باید در ارتباط با هدف کلی قرآن و هدف اصلی سوره مورد نظر با توجه به ارتباط با سایر بخشها و سوره ها مورد مطالعه قرار گیرند. ۳۷

هرچند نویسندگان «المیزان» به بحث سیستمها و تفسیر سیستمی اشاره ای ندارد، ولی باورهای ایشان درباره قرآن و صفات آن و روش بایسته تفسیر قرآن نشانگر دیدگاه وی می باشد.

۱. هدفمندی قرآن

نخستین شرط مربوط به تعریف سیستم، کلی نگری و با هر کلی وظیفه یا هدفی را همراه دانستن است. مرحوم علامه درباره هدف قرآن می نویسد:

«هدف قرآن هدایت و بیان حقایق و معارفی است که چاره ای در ارشاد حق صریح جز بیان آن نیست. از این جهت قرآن در بیان آنچه در سعادت دنیا و آخرت آدمی نقش دارد کوتاهی نکرده است، چنان که آیه «و نزلنا علیک التبیاناً لکلّ شیء» (نحل/۸۹) همین مضمون را دلالت

دارد.» ۳۸

بنابراین علامه این شرط را پذیرفته است و قرآن را هدفمند و در جهت دنیا و آخرت انسانها معرفی می نماید.

۲. ارتباط اجزاء

دومین شرط در تعریف سیستم، ارتباط اجزاء آن؛ و در مورد قرآن، ارتباط سوره ها با یکدیگر و آیه ها با آیه ها می باشد.

از نگاه علامه طباطبایی مسأله ارتباط اجزاء قرآن در دو محور مطرح می گردد:

الف. ارتباط سوره ها با یکدیگر.

ب. ارتباط آیات با یکدیگر.

نویسنده المیزان بر خلاف گروهی از قرآن پژوهان معتقد به ارتباط داشتن سوره ها با یکدیگر نیست، زیرا از دید ایشان ترتیب سوره ها در قرآن توقیفی نیست و صحابه پیامبر(ص) سوره ها را این گونه مرتب نموده اند، چنان که روایت شده عثمان سوره انفال و براءت را میان اعراف و یونس قرار داد در صورتی که در جمع نخست مؤخر بودند. و فرض ارتباط سوره ها با یکدیگر در صورت توقیفی بودن ترتیب سوره های قرآن است. ۳۹

بنابراین ارتباط سوره ها با یکدیگر که از شاخصه های در خور توجه بحث سیستمها می باشد از نظر علامه درست نمی نماید.

و در مورد ارتباط آیات با یکدیگر نیز مرحوم طباطبایی ارتباط صددرصد را باور ندارد. ایشان می

نویسد:

«نیاز نداریم با تکلف ارتباط آیه ها با قبل و بعد خود را بازگو نماییم، زیرا قرآن به تدریج فرود آمده است نه یکباره، بلکه در سوره هایی که یکباره نازل شده یا آیاتی که اتصال آن با یکدیگر آشکار است و از ارتباط آن با یکدیگر پرده بر می دارد و بیان ارتباط آیات مانعی ندارد.» ۴۰

همو در بحث روایات چنین نتیجه می گیرد:

«قرار گرفتن برخی از آیات در غیر جای خود نشان از دخالت صحابه در ترتیب بین آیات دارد ۴۱ و روایاتی که دلالت بر نخستین مرحله جمع آوری قرآن دارد دیدگاه جمهور را که توقیفی بودن آیات را باور دارند، باطل می نماید.

آنان که قرآن را به عنوان یک سیستم می شناسند از تفسیر سیستمی سود می برند و می گویند: قرآن یک سیستم است و درک سیستم به صورت کلی آن امکان پذیر می باشد، نه از راه شکستن اجزاء و تفسیر جداگانه آیات ۴۲ و تفسیر قرآن به قرآن و استفاده از سیاق در راستای درک کلی قرآن قرار دارد.

علامه طباطبایی چنان که پیش از آن گفته شد، در شمار طرفداران جدی تفسیر قرآن به قرآن می باشد و به صورت گسترده از سیاق آیات در تفسیر قرآن سود می برد.

سبک شناسی علامه در نقد و بررسی تفاسیر علمی

گرایش به تفسیر علمی در قرن چهاردهم به اوج خود رسید. در این قرن نویسندگان بسیاری در گرداب افراط گرایی گرفتار آمدند و تمام کوشش و توان خویش را صرف برابری آیات قرآن با یافته ها و دستاوردهای علمی کردند و با چشم پوشی از شرایط و ضوابط و معیارهای تفسیر بایسته قرآن،

دائرة المعارف هایی علمی را به نام تفسیر قرآن عرضه داشتند که تفسیر طنطاوی از نمونه های بارز و روشن این گونه تفاسیر به شمار می آید.

در برابر این گروه افراطی مفسران دیگری جبهه گیری کردند و به نقد و بررسی دیدگاه های تفسیری آنها نشستند و سستی ها و نابایسته های تفسیری آنها را آشکار ساختند. از آن جمله علامه طباطبایی از ملاکها و روشها یا به تعبیر دیگر صافیهای گوناگونی در نقد و بررسی تفاسیر علمی سود می برد که در یک دسته بندی کلی آن روشها را می توان به ملاکهای درون دینی و برون دینی تقسیم کرد.

لازم به ذکر است که ملاکها و معیارهای علامه در نقد و بررسی تفاسیر علمی نشان دهنده شرایط تفسیر علمی از نگاه ایشان است، چه اینکه اگر علامه قطعی نبودن، ناسازگاری با آیات، سیاق و لغت را مطرح می نماید، در حقیقت می خواهد بفهماند که تفسیر علمی باید به کمک یافته های قطعی و یقینی باشد و با آیات و سیاق و لغت و... ناسازگار نباشد.

۱. روشهای برون دینی

در این نگاه، علامه دیدگاه علمی مفسر را بیرون از فضای تفسیر و دین مورد ارزیابی قرار می دهد و دیدی کاملاً علمی به آن دارد. وی در این ارزیابی گاه فرضیه بودن و قطعی نبودن یک یافته و دستاورد علمی را سبب لغزش مفسر معرفی می نماید و گاه جامعیت نداشتن آن را مطرح می کند و در مواردی نیز از سایر یافته های علمی برای نقد و بررسی یک دیدگاه سود می برد.

الف. فرضیه بودن و قطعیت نداشتن.

نمونه نخست: تکامل انسان

علامه در نقد و بررسی دیدگاه هایی که درباره تکامل انسان ارائه شده است پس از ذکر چندین دیدگاه می نویسد:

«فرضیه دیگر آن است که نسل موجود از یک مرد و زن دارای شعور و اندیشه پدید آمده است، و آن مرد و زن با جهش و تطوّر از مرد و زنی شکل گرفته اند که به ظاهر انسانی بودند؛ بدون قدرت اندیشه و تفکر. آن گاه به قاعده تنازع بقا و انتخاب اصلح، نسل تکامل نیافته از میان رفتند و دو نفر انسان تکامل یافته بر جای ماندند و نسل موجود از همان دو فرد تکامل یافته هستند.»^{۴۳}

ایشان در نقد و بررسی این دیدگاه می نویسد:

«این گفتار تنها در حدّ فرضیه است و دلایلی که ذکر شده آن را اثبات نمی نماید و شواهد شکل یافته از تشریح تطبیقی جنینهای حیوانی و فسیل های کشف شده در کاوشها پیدایش تدریجی صفات انواع حیوانات و اعضا و جوارح آنها را نشان می دهد. به این معنی که در آغاز آفرینش زمین، نخست ساده ترین موجود زنده پدید آمد و با جهش، موجودات هرچه بیشتر تکامل یافتند و به تدریج ترکیبات بیشتر، محکم تر و پیچیده تری به خود گرفتند و سرانجام کامل ترین موجود زنده یعنی انسان پدید آمد. این آن چیزی است که شواهد زیست شناسی بر آن دلالت دارد.

اما از نگاه علمی دلیل قانع کننده و کافی نیست، زیرا پیدایش موجود کامل پس از ناقص تنها دلالت بر تدریجی بودن سیر تکاملی ماده برای پذیرش صورتهای گوناگون حیوانی دارد، نه دلالت بر تولد یافتن موجود کامل از ناقص. زیست شناسان تاکنون هیچ فرد نوع کاملی را نیافته اند که از نوع

دیگری به وجود آمده باشد و آنچه یافت شده دگرگونی تدریجی در صفات یک نوع بوده است، نه اینکه نوعی به نوع دیگر تبدیل شده باشد.

آنچه پذیرفتنی است آن است که زندگی از جهت کمال، نقص، شرافت و پستی مراتبی دارد و بالاترین مرتبه آن زندگی انسانی است و پایین ترین آن زندگی حیوانی، ولی این اختلاف مراتب نشانگر تطور یک نوع به نوع دیگر نیست. بلی در حدّ حدس می توان ادّعیای تطور نمود، اما یقین به تطور نمی توان داشت، زیرا امکان دارد روز دیگری فرضیه دیگری جایگزین فرضیه تطور گردد، چه اینکه علم همواره رو به پیشرفت است و هیچ گاه سکون ندارد.» ۴۴

نمونه دوم

طنطاوی نویسنده تفسیر «الجواهر فی تفسیر القرآن» از آیه شریفه «و إذ قال موسی لقومه إن الله یأمرکم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً قال أعود بالله أن أکون من الجاهلین» (بقره/۶۷) علم احضار ارواح را استنباط کرده است. ۴۵

از نگاه علامه برداشت علمی طنطاوی صحیح نمی نماید، زیرا احضار ارواح در قوه خیالیه یا حواس ظاهری صاحبان این فن پذیرفته است، ولی احضار ارواح در خارج از وجود احضار کننده قابل پذیرش نیست:

«کسانی که قدرت احضار ارواح را دارند تنها روح را در قوه خیالیه یا حواس ظاهری خویش حاضر می کنند، اما توانایی احضار روح در خارج را ندارند که اگر چنین توانایی داشتند تمام حاضران مجلس احضار روح، می توانستند روح را ببینند، زیرا آنها نیز چون شخص احضار کننده حس و درک طبیعی دارند. بنابراین اگر تنها احضار کننده، روح را می بیند، در می یابیم روح احضار نشده و احضار کننده به خود تلقین می کند که روح در برابر اوست.» ۴۶

ب. جامعیت نداشتن

دومین ملاک علامه در نگاه برون دینی جامع نبودن پاره ای از دستاوردهای علمی است. برای نمونه: قانون تنازع بقا و انتخاب طبیعی در شمار قوانین مطرح زیست شناسی است. بر اساس این قوانین، کارهای هر یک از موجودات عالم طبیعت با منافع و بقای موجودات دیگر ناسازگار و در نتیجه ناسازگاری آنها و تنازع بقا هر روز فزونی می یابد و موجودی پیروز می گردد که قوی تر و کامل تر باشد.

مرحوم علامه در این باره می نویسد:

«برخی از مفسران می گویند: آیه شریفه «و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض و لكنّ الله ذو فضل علی العالمین» به قانون تنازع بقا و انتخاب طبیعی اشاره دارد و آیات زیر نگاه مثبت دین را نسبت به این دو قانون به همراه دارد و بشر را به تنازع بقا برای بقای افراد صالح فرا می خواند: «أذن للذین یقاتلون بأنهم ظلموا و إنّ الله علی نصرهم لقدیر. الذین أخرجوا من دیارهم بغیر حق إلاّ أن یقولوا ربّنا الله و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یدکر فیها اسم الله کثیراً و لینصرنّ الله من ینصره إنّ الله لقوی عزیز. الذین إن مکناهم فی الأرض أقاموا الصلاة و أتوا الزکاة و أمروا بالمعروف و نهوا عن المنکر و لله عاقبة الأمور» (حج/۳۹ - ۴۱). ۴۷

علامه پس از ذکر دیدگاه زیست شناسان درباره تنازع بقا و انتخاب طبیعی در مقام نقد این دیدگاه از سخن زیست شناسان دیگری که این دو قانون را جامع و فراگیر نمی دانند سود می برد:

«زیست شناسان جدید کلیت این دو قانون را باور ندارند، زیرا وجود انواع موجودات ضعیف، انواع گیاهان و حیوانات وحشی و اهلی در عالم طبیعت با قانون تنازع بقا و انتخاب برتر ناسازگار است، پس دو قاعده نامبرده حتمیت ندارند.» ۴۸

ج. ناسازگاری با سایر یافته های علمی

سومین ملاک علامه از نگاه بیرونی، استفاده ایشان از دستاوردهای علمی در نقد و بررسی تفاسیر علمی است.

علامه با عنوان «نسل موجود به آدم و همسر او باز می گردد» می نویسد:

«گروهی تمام افراد بشر را متولد از چندین زن و شوهر می دانند، نه آدم و همسر او، و برای اثبات سخن خویش دو دلیل می آورند:

یک. اختلاف رنگ پوست انسانها که نشانگر آن است که هر یک از این نژادها سرآغاز و خاستگاهی متفاوت با نژاد دیگر دارد، زیرا گوناگونی رنگها برخاسته از گوناگونی طبیعت خونها می باشد، بنابراین خاستگاه همه نژادها کمتر از چهار نوع زن و شوهر نمی باشد.

دو. در قاره آمریکا که در سده های اخیر کشف شد انسانهایی وجود داشتند که با نیم کره شرقی زمین بی ارتباط بودند. بنابراین نمی توان سرچشمه یگانه ای برای این دو نقطه از کره زمین باور داشت.

علامه پس از آوردن دلایل معتقدان به تکامل انسان که می کوشند قرآن را با دیدگاه های خویش برابر سازند از دستاوردهای زیست شناسی و زمین شناسی در نقد و بررسی نظریه آنها سود می برد:

«اختلاف خونها و در پی آن اختلاف رنگها به جهت تطوّر و تحوّل موجودات است و کشفیات باستان شناسی و آثار باستانی تحول و تطور را تأیید می کند.» ۴۹
و در پاسخ دلیل دوم می گوید:

«مانعی ندارد که در دوران ما قبل تاریخ، رویدادهایی موجب جدایی قاره آمریکا از سایر قاره ها شده باشد، چنان که آثار باستانی دلالت بر دگرگونی های بسیار در سطح کره زمین دارد. دریاها خشکی و خشکی ها دریا شده اند، بیابانها کوه و کوه ها به بیابان تبدیل شدند و دو قطب زمین و مناطق آن دگرگون گردیدند.» ۵۰

۲. روشهای درون دینی

در این شیوه علامه نگاهی درون دینی به تفسیر علمی دارد و از روشهای زیر در نقد و بررسی تفاسیر علمی سود می برد.

الف. ناسازگاری با قرآن

از نگاه علامه یک تفسیر علمی گاه به جهت ناسازگاری با آیات قرآن در خور نقد و بررسی است و گاه به جهت ناسازگاری با ظاهر یا سیاق آیه ای که تفسیر علمی شده است.

دیدگاه تکامل زیستی انسان از منظر علامه ناسازگار با آیات است، زیرا بر اساس نظریه تکامل، آدم و حوا از خاک یا گل یا لایه یا زمین - به اختلاف تعبیرهای قرآن - آفریده نشده اند، بلکه آنها نیز پدر و مادر داشته و از آنها زاده گشته اند. وی می نویسد:

«ظاهر نزدیک به صریح آیات، آدم و همسر او را فرزند پدر و مادر دیگری نمی داند، بلکه آنها را آفریده شده از خاک یا گل یا لایه یا زمین معرفی می کند.

ظاهر آیات قرآن، نسل موجود را ذریه آدم و حوا معرفی می نماید و برای آدم و حوا پدر و مادری نمی شناسد.» ۵۱

هر چند علامه در این بحث آیات ناسازگار با فرضیه تکامل را نمی آورد، ولی در جلد دوم برخی از آن آیات را چنین معرفی می نماید:

«یا ایها الناس إنا خلقناکم من ذکر و أنثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا إنا أکرّمکم عندالله أتقاکم إنا لله علیم خبیر» حجرات/۱۳

«هو الذی خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها لیسکن إلیها» اعراف/۱۸۹

«إنا مثل عیسی عندالله کمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له کن فیکون» آل عمران/۵۹

نمونه دیگر:

در ذیل آیه شریفه: «و هو الذی مدّ الأرض و جعل فیها رواسی و أنهاراً و من کلّ الثمرات جعل فیها زوجین اثنین» علامه دیدگاه طنطاوی و برداشت وی از «زوجین اثنین» را ذکر می کند:

«خداوند در زمین از هر صنفی از میوه ها جفت قرار داده؛ یعنی دو تا یکی نر و یکی ماده، که ازدواج آنها در گلهاشان صورت می گیرد. دانش جدید هم این معنی را کشف نموده و ثابت کرده هر درخت و زراعتی میوه و دانه نمی بندد مگر این که نر و ماده آن با هم در آمیزند. چیزی که هست گاهی عضو نر با خود ماده و درخت و بوته ماده است مانند بیشتر درختان، و گاهی عضو نر در یک درخت است و عضو ماده در درختی دیگر؛ مانند درخت خرما. آن دسته که عضو نر و ماده هر دو در یک بوته هستند گاهی هر دو در یک گل قرار دارند و گاهی در دو گل؛ اول مانند بوته پنبه، که عضو نر با عضو ماده آن در یک گل قرار دارند و دومی مانند بوته کدو.» ۵۲

و در مقام نقد و بررسی کلام طنطاوی می نویسد:

«گفتار او هر چند از حقایق علمی غیرقابل تردید است، ولی با ظاهر آیه کریمه سازگاری ندارد، زیرا ظاهر آیه آن است که خود میوه ها زوج و دو تا هستند نه این که از درختی خلق می شوند که آن درختها زوج و دوتایی باشند و اگر مقصود درختهای آن بود مناسب بود بفرماید: «و کل الثمرات جعل فیها من زوجین اثنین» ۵۳

ب. ناسازگاری با لغت

دومین روش علامه در نگاه درون دینی ایشان ناسازگاری تفسیر علمی با لغات قرآن و کاربرد آنهاست. برای نمونه برخی از آیه شریفه «و الشمس تجری لمستقرّ لها ذلک تقدیر العزیز العلیم» (یس/۳۸) حرکت وضعی خورشید به دور مرکز خود را استفاده کرده اند، ولی علامه این تفسیر را بر خلاف ظاهر واژه جریان می داند. او می نویسد:

«و اما این که برخی جریان خورشید را به حرکت وضعی خورشید به دور مرکز خود حمل کرده اند درست نیست، چون خلاف ظاهر «جریان» است، زیرا «جریان» دلالت بر انتقال از مکانی به مکان

دیگر دارد.» ۵۴

ج. ناسازگاری با سیاق

علامه در این روش که از روشهای درون دینی به شمار می رود تنها آن دسته از تفاسیر علمی را می پذیرد که با سیاق آیه ناسازگار نباشد؛ برای نمونه برخی از مفسران صعود و نفوذ به آسمانها و زمین را از آیه شریفه زیر استفاده کرده اند:

«يا معشر الجنّ و الانس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات و الأرض فانفذوا لاتنفذون إلاّ بسلطان» (الرحمن/۳۳) ۵۵

علامه پس از ذکر این برداشت مفسران در مقام نقد و بررسی آن از سیاق آیه سود می برد و برداشت آنها را به جهت ناسازگاری با سیاق آیه نمی پذیرد. او می نویسد:

«گروه جن و انس مخاطب آیه شریفه هستند و چنان که از سیاق آیه بر می آید آیه درباره قیامت است و خطابی است تعجیزی. یعنی می خواهد بگوید روز قیامت هیچ کاری نمی توانید بکنید. و مراد از استطاعت، قدرت، و مراد از نفوذ اقطار، فرار از کرانه های محشر است. چون کلمه اقطار جمع قطر است و قطر به معنای ناحیه است و معنی ندارد در میان چنین گفت و گویی ناگهان به مسأله ای از مسائل دنیا پرداخته شود.» ۵۶

نمونه دیگر:

در تفسیر آیه شریفه: «و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمرّ مرّ السحاب صنع الله الذی أتقن کلّ شیء إنّه خبیر بما تفعلون» علامه می نویسد:

از سیاق آیه شریفه در می یابیم که آیه در مورد قیامت است و رخدادهای قیامت را وصف می نماید؛ مانند راه افتادن کوه ها، بنابراین تفسیر برخی از مفسران و حمل آیه بر حرکت انتقالی زمین، هر چند خود نیکو به نظر می رسد، ولی دو اشکال در پی دارد:

یک. بنابراین تفسیر یا معنای آیه شریفه از آیه پیش و آیه پس از خود بریده می گردد، زیرا قبل و بعد از آیه در باره قیامت است.

دو. با این بریدگی، اتصال جمله «إنّه خبیر بما تفعلون» به پیش از آن خود قطع می گردد.

افزون بر این دو مورد، علامه طباطبایی تطبیق آیه شریفه «أولم یر الذین کفروا أنّ السموات و الأرض کانتا رتقاً ففتقناهما» بر انفجار بزرگ و جدا شدن زمین از خورشید و سایر سیارات از یکدیگر را به جهت مخالفت با سیاق آیه شریفه ناپذیرفتنی می خواند. ۵۷

۱. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن ابی بکر، الاتقان فی علوم القرآن، ۲/۱۷۴

۲. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، ۱/۱۳

۳. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۱/۲

۴. همان، ۱/۴-۵

۵. همان، ۹/۱-۱۰
۶. همان، ۹/۱
۷. همان، ۶/۱
۸. همان، ۵/۱-۶
۹. همان، ۶/۱
۱۰. همان، ۲۱۴/۱۲
۱۱. همان، ۲۳۸/۱۴
۱۲. همان، ۱۲۹/۱۷
۱۳. همان، ۱۳۰/۱۷
۱۴. همان، ۲۱۴/۱۲
۱۵. استیون و. هاو کینگ، تاریخچه زمان، ترجمه محمد رضا محجوب، ۲۴.
۱۶. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۵۷۳/۱۸
۱۷. همان، ۶۰/۱-۶۱
۱۸. همان، ۱۳/۱
۱۹. براون کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، ۱۴۵؛ ویلیام جیمز، پراگماتیسم، ترجمه، رشیدیان، ۳۹.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۱۲/۱
۲۱. همان، ۲۱۴/۱ و ۲۳۴.
۲۲. همان، ۳۳/۱۳
۲۳. همان، ۸۸/۱
۲۴. همان، ۳۵/۱
۲۵. همان، ۳۶/۱
۲۶. همان.
۲۷. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، ۵۶.
۲۸. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۴۵/۱ و ۳۳۹/۵
۲۹. همان، ۳۳۹/۱
۳۰. همان، ۴۵/۱-۴۶
۳۱. همان، ۳۳۸/۵
۳۲. همان، ۳۴۷/۱۵
۳۳. همان، ۱۹/۲
۳۴. همان، ۷۵/۱
۳۵. براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه، طاهره وس میکائیلیان، ۱۷۱؛ خرمشاهی، بهاء الدین، پوزیتیویسم منطقی، ۴.
۳۶. شیرزاد، توحید و تفکر سیستمیک، ۲۱-۲۲.
۳۷. همان، ۴۱.

٣٨. طباطبائي، محمد حسين، الميزان، ٨١/٧ - ٨٢.
٣٩. همان، ١٢/١٢٧.
٤٠. همان، ٤/٣٦٠.
٤١. همان، ١٢/١٣١.
٤٢. شيرزاد، توحيد و تفكر سيستميك، ٣٤.
٤٣. طباطبائي، محمد حسين، الميزان، ١٦/٣٨٦.
٤٤. همان، ١٦/٣٨٧.
٤٥. طنطاوى جوهرى، الجواهر فى تفسير القرآن الكريم (دارالفكر، بيروت)، ١/٨٤.
٤٦. طباطبائي، محمد حسين، الميزان، ١/٣٦٥.
٤٧. همان، ٢/٤٥٩.
٤٨. همان، ٢/٤٥٦.
٤٩. همان، ٤/١٤١ - ١٤٢.
٥٠. همان.
٥١. همان، ١٦/٣٨٣.
٥٢. طنطاوى جوهرى، الجواهر فى تفسير القرآن الكريم، ٧/٩٣.
٥٣. طباطبائي، محمد حسين، الميزان، ١١/٣٩٧.
٥٤. همان، ١٧/١٣٢.
٥٥. يوسف مروه، العلوم الطبيعىة فى القرآن، ١٦٧ - ١٦٨.
٥٦. طباطبائي، محمد حسين، الميزان، ١٩/١٧٨ - ١٧٩.
٥٧. همان، ١٤/٣٩٠.

