

**Analysis of the Impact of Scientific and Cultural Transformations
on the Eternity of Revelatory Teachings, with an Approach to
Proving Religious Science**

Mohammad Ali Asadi Nasab¹

Abstract

The eternity of the Quran is one of the foundational propositions with significant implications, including the possibility of establishing Quran-based Islamic humanities. The eternity of the Quran and the eternal validity of its teachings are among the certainties of Islam for every Muslim and have been proven, in their proper place, from both intra-Quranic and extra-Quranic perspectives. Nevertheless, some individuals, appealing to the scientific and cultural transformations of contemporary societies compared to the past, have inclined toward denying the eternity of the Quran in whole or in part. These views can be pursued along two major axes: (1) transformations in the sciences, and (2) transformations in the dominant culture of the era and the growth of rationality among people relative to the past. The necessary consequence of denying the eternity of the Quran is the loss of its authority as a source of influence in the humanities. Accordingly, the Quranic text would no longer possess the requisite power to impact the humanities, which emerge from the science and culture of the time. However, if properly proven, this would pave the way for proposing and realizing an Islamic humanities grounded in Quranic teachings. This article, employing a library-based method and adopting a critical approach in the direction of proving the possibility of revelatory humanities (or religious science), analyzes and critiques this viewpoint from various dimensions. The finding of this work is the demonstration that scientific and cultural transformations do not affect the eternity of the Quran, and consequently, the possibility of establishing an Islamic humanities based on Quranic teachings.

Keywords: eternity of the Quran, analysis, Islamization of sciences/knowledge, doubts/objections, critique.

الأبحاث الكلامية

فصلية - علمية بحثية

السنة الثالثة عشرة، العدد الواحد والخمسون

رجب - رمضان ١٤٤٧ق

تحليل لتأثير التحولات العلمية والثقافية على خلود التعاليم الوحيّة من منظور إثبات العلم الديني

محمد علي اسدي نسب^١

الملخص

يُعدّ خلود القرآن من المسلّمات الأساسية، وله تبعات مهمة، منها إمكانية تأسيس العلوم الإنسانية الإسلامية على أساس قرآني. إن خلود القرآن واعتبار تعاليمه أبدية من المسلّمات عند كل مسلم، وقد تمّ إثبات ذلك بأدلة من القرآن ومن خارجه. مع ذلك، يرفض بعض الباحثين خلود جزء من القرآن أو كلّه اعتماداً على التحولات العلمية والثقافية في المجتمعات الحالية مقارنة بالماضي. يمكن تتبع هذا الرفض في محورين: تحول العلوم، وتحول الثقافة السائدة وزيادة النمو العقلائي للناس مقارنة بالماضي. إن إنكار خلود القرآن يقتضي فقدان مرجعيته في التأثير في العلوم الإنسانية، وبالتبع، فقدان النص القرآني القدرة اللازمة على التأثير في العلوم الإنسانية النابعة من علم العصر وثقافته. والحال، أنّ إثبات خلوده بصورة صحيحة يهيئ الشروط المناسبة التي تجعل من العلوم الإنسانية الإسلامية قابلة للعرض وممكنة. في إطار إثباتها العلوم الإنسانية الوحيانية اعتمدت هذه الدراسة المنهج المكتبي والتحليل النقدي لتأكيد أن التحولات العلمية والثقافية لا تؤثر على خلود القرآن، ومن ثم، فإن تأسيس العلوم الإنسانية الإسلامية على أساس القرآن أمر ممكن.

الألفاظ المحورية: خلود القرآن، التحليل، أسلمة العلوم، الشبهات، النقد.

١. عضو الهيئة العلمية في المجمع العلمي للثقافة والفكر الإسلامي.

تحقیقات کلامی

فصلنامه علمی پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه

سال سیزدهم، شماره پنجاه و یکم، زمستان ۱۴۰۴

تحلیل تأثیر تحولات علمی و فرهنگی بر جاودانگی آموزه‌های وحیانی با رویکرد اثبات علم دینی

محمدعلی اسدی‌نسب^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰

چکیده

جاودانگی قرآن، از گزاره‌های مبنایی است که لوازم مهمی دارد. یکی از آن لوازم، امکان تأسیس علوم انسانی اسلامی قرآن‌بنیان است. جاودانگی قرآن و اعتبار ابدی آموزه‌های آن، از مسلمات اسلامی برای هر مسلمانی است و در جای خود از منظر درون‌قرآنی و برون‌قرآنی ثابت شده است. با این حال، برخی با تمسک به تحولات علمی و فرهنگی جوامع فعلی نسبت به گذشته، به انکار جاودانگی کل یا جز از قرآن گراییده‌اند. این دیدگاه‌ها را در دو محور مهم (تحول علوم و تحول فرهنگ حاکم بر زمانه و رشد تعقل مردم نسبت به گذشته) می‌توان پیگیری کرد. لازمه انکار جاودانگی قرآن، از دست دادن منبعیت آن برای تأثیر در علوم انسانی است که بر اساس آن، دیگر متن قرآنی قدرت لازم را برای تأثیرگذاری بر علوم انسانی که برخاسته از علم و فرهنگ زمانه است را ندارد؛ در حالی که در صورت اثبات درست آن، زمینه طرح علم انسانی اسلامی^۴ طرح‌شدنی و امکان‌پذیر خواهد بود. این مقاله با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد انتقادی در راستای امکان اثبات علوم انسانی وحیانی، این دیدگاه را از ابعاد مختلف تحلیل و نقد می‌کند. یافته این اثر، اثبات تأثیر نگذاشتن تحولات علوم و فرهنگ بر جاودانگی قرآن و در نتیجه، امکان تأسیس علوم انسانی اسلامی بر پایه آموزه‌های قرآنی است.

واژگان کلیدی: جاودانگی قرآن، تحلیل، اسلامی‌سازی علوم، شبهات، نقد.

مقدمه

جاودانگی قرآن و ابدی بودن گزاره‌های مبنایی مهم است که لوازم گوناگونی دارد؛ یکی از لوازم آن امکان تأسیس علوم انسانی اسلامی قرآن‌بنیان است؛ جاودانگی قرآن و اعتبار ابدی آموزه‌های آن از مسلمت اسلامی برای هر مسلمانی است و در جای خود از منظر آیات قرآنی و دلایل غیر قرآنی ثابت شده است؛ با این حال گروهی تحولات علمی و فرهنگی جوامع فعلی نسبت به گذشته، را دلیل بر عدم اعتقاد به جاودانگی کل یا بخشی از آیات دانسته‌اند؛ این دیدگاه‌ها در دو محور مهم یکی تحول علوم و دیگر تحول فرهنگ جوامع و دیگر رشد تعقل مردم نسبت به گذشته قابل پیگیری است. لازمه انکار جاودانگی قرآن، از دست دادن منبعیت آن برای تأثیر در علوم انسانی است که براساس آن دیگر متن قرآنی قدرت لازم را برای تحت تأثیر قراردادن علوم انسانی که برخاسته از علم و فرهنگ زمانه است را ندارد و توصیه می‌شود به عنوان امری فردی و عبادی بین قلب بندگان با خدای خود باقی ماند و عرصه اجتماع و علوم انسانی به مردم و عقول آنان واگذار گردد؛ در حالی که در صورت اثبات درست آن، زمینه طرح علم انسانی اسلامی قابل طرح و امکان‌پذیر خواهد بود؛ این مقاله با روش کتابخانه‌ای و با رویکرد انتقادی در راستای امکان اثبات علوم انسانی و حیانی، این دیدگاه را از ابعاد مختلف مورد تحلیل و نقد قرار می‌دهد؛ یافته این اثر اثبات عدم تأثیر تحولات علوم و فرهنگ بر جاودانگی قرآن، و در نتیجه امکان تأسیس علوم انسانی اسلامی بر پایه آموزه‌های قرآنی است.

منظور از تحولات علمی و فرهنگی، پدید آمدن علوم انسانی جدید که مدعی عدم نیاز به علوم و حیانی است می‌باشد مانند اقتصاد، تربیت، مدیریت، سیاست، حقوق و مانند اینها و منظور ما از علوم انسانی اسلامی قرآن‌بنیاد، براساس تعریفی که خود ارائه می‌دهیم و به نحو پیشینی و نه پسینی از این قرار است: «مجموعه‌های معرفتی حاصل از گزاره‌هایی نظام‌مند، توصیفی یا توصیه‌ای اسلام، برگرفته از هریک از منابع چهارگانه شناخت، مرتبط با ماهیت فرافیزیکی انسان و چگونگی، علل و پیامدهای صفات روحی و فعالیت‌های ارادی او اعم از ذهنی و رفتاری در سطح فردی و اجتماعی به‌منظور شناخت، پیش‌بینی، هدایت و مدیریت انسان و جامعه بشری به‌سوی کمالات معنوی مورد نظر قرآن». براساس این تعریف می‌توان گفت: «توصیف (بیان واقعیت خارجی)، تبیین (بیان علت)، تفسیر (فهم انگیزه)، پیش‌بینی (در روابط انسانی در آینده چه اتفاقی رخ خواهد داد)، اصلاح (بهره‌برداری از نتایج حاصله جهت تحول و اصلاح روابط انسانی) در عرصه کنش‌های انسانی (و نه فیزیکی و زیست حیوانی) لحاظ شده است. لازمه این تعریف آن

است که آن دسته از علمی که علاوه بر بهره‌مندی از تجربیات اطمینان‌بخش بشری از مبانی و گزاره‌های دینی نیز سیراب شده و بر اساس آن‌ها قوام یافته باشد؛ می‌تواند اسلامی باشد. بنابراین، به‌عنوان مثال حقوق در صورتی اسلامی خواهد شد که مبانی و نیز گزاره‌های اسلامی مرتبط با آن در آن لحاظ شده باشد و هیچ نوع مخالفی با دیگر آموزه‌های اسلامی نداشته باشد؛ پشتوانه این تعریف، صحت سلب اسلامی بودن آن در صورت فقدان یکی از قیود مذکور است.

در پیشینه این تحقیق گفتنی است که در دو بُعد مقاله یعنی «جاودانگی قرآن» و «مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی از منظر قرآن» آثاری در قالب کتاب یا مقاله منتشر شده و تا کنون آثار متعددی برای اثبات علوم انسانی اسلامی نگارش شده است و امکان آن از لحاظ گوناگون ثابت شده و دلایل منکران آن رد گردیده است، اما تا کنون آن دسته از دلایلی که از راه عدم جاودانگی کل قرآن یا بخشی از آن برای امکان‌ناپذیری تحقق علوم انسانی اسلامی ذکر شده، تبیین و ابطال نشده است و نوآوری این مقاله، استخراج دلالت‌های نظریات رقیب جاودانگی پیام‌های قرآنی در معرفت‌زایی و نقد آن است که در پژوهش‌های موجود تا کنون بدان پرداخته نشده است.

بر اساس اصول مسلم، معارف اعتقادی قرآنی همواره حقیقت خالص و واقعیت محض است و هیچ‌یک از اصول اعتقادی، اخلاقی و قوانین عملی که بیان داشته است، موقت و بطلان‌پذیر نیستند. خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلَهُ﴾ (اسراء: ۱۰۵)؛ قرآن را به‌حق نازل کردیم. آن نیز به‌حق نازل شد؛ یعنی در حدوث و بقای خود از حق جدا نشد و باز می‌فرماید: ﴿فَمَا ذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ (یونس: ۳۲)؛ جز گمراهی پس از حق چه چیزی هست؟ از حق گذشته‌ی جز گمراهی نمی‌ماند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸-الف: ۴۰). از این رو، بیان قرآن هم برای مخاطبان زمان نزول معتبر است و هم برای تمامی کسانی که به درک پیام قرآن نایل شوند: ﴿وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ﴾ (انعام: ۱۹). در جایی دیگر از کلام خود به‌طور جامع می‌فرماید: ﴿وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت: ۴۲)؛ به درستی قرآن کتابی شکست‌ناپذیر است که هر تعدی را با قدرت از خود دفع می‌کند. باطل از پیش روی و از پشت سر به‌سوی او نمی‌آید؛ یعنی نه اکنون و نه در آینده، بطلان و نسخ‌پذیر نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸-الف: ۴۱). امام علی علیه السلام می‌فرماید: «تکرار و شنیدن پیاپی آیات قرآن، آن را که نه نمی‌سازد.» (نهج‌البلاغه: ۲۶۸، خطبه ۱۵۶) همچنین فطری بودن آموزه‌های قرآنی (روم: ۳۰) شاهد دیگری بر جاودانگی آموزه‌های دین است، چه این‌که تمامی آموزه‌ها و گزاره‌های دینی فطری‌اند. اموری که فطری باشند، جاودانه‌اند؛ زیرا فطرت انسان از انسان تفکیک‌پذیر نیست و

ریشه در خلقت او دارد، گر چه ممکن است برخی از امور فطری برای مدّتی خاموش و مدفون گردد، اما نابودشدنی نیستند. نصب حجّیت کلام و سنّت مفسّر معصوم در کنار قرآن تا روز قیامت، اجتهاد پویا، انعطاف گزاره‌های قرآنی در عین حقانیت و ثبات، از سازوکارهای پیام‌رسانی فرازمانی و فرامکانی قرآن هستند.

در برابر فراتاریخی بودن آموزه‌های قرآن، دیدگاه‌های دیگری وجود دارد که گاهی منکر جاوانگی قرآنند یا از آن تحلیلی دارند که منبع معرفتی بودن قرآن در اسلامی‌سازی علوم انسانی را به مخاطره می‌اندازد؛ بر این اساس، توصیه کرده‌اند که دین از عرصه علوم انسانی کنار بکشد. بنا بر لزوم تحوّل و ارتقا علوم انسانی و نقش مرجعیت معرفتی قرآن در علوم به‌عنوان منبع استنباط یا استکمال یا استلهام یا نقش‌آفرینی به‌عنوان میزان، سنجش و حکم درباره نظریه‌ها یا گزاره‌های علمی موجود و نیز تأثیرگذاری نگرشی و بینشی در فلسفه و مبادی علوم، به کلی بی‌اعتبار می‌گردد. این نوشته درصدد دفع شبهات حاصل از این دیدگاه‌ها و در نتیجه، تقویت مبانی معرفت‌شناختی اسلامی‌سازی علوم انسانی است و به این سؤال پاسخ خواهد داد که دیدگاه‌های منکر جاودانگی قرآن و لوازم آن چه اشکال معرفت‌شناختی در اسلامی‌سازی این دسته از علوم مطرح می‌کند و پاسخ چیست.

در این مقاله چند دلیل در تحوّل علوم و فرهنگ که بر اسلامی‌سازی علوم می‌تواند تأثیرگذار باشد، ذکر و مورد تحلیل و نقد قرار می‌گیرد.

۱. غریزه‌انگاری وحی و جایگزینی عقل بشریت معاصر به جای آن

یکی از دلایلی که سبب انکار جاودانگی قرآن شمرده می‌شود، ادّعای رشد عقل است که در نتیجه منکر منبعیت قرآن در کسب معرفت و راهبری جهان امروز است. این دیدگاه برآن است که وحی نوعی غریزه به شمار می‌آید و در زمان معاصر، عقل جای آن را گرفته است. بنابراین در دوره جدید، علوم عصری جای وحی و در نتیجه جای علوم انسانی اسلامی را خواهد گرفت و دیگر نیازی به آموزه‌های وحیانی در این عصر نیست؛ برای مثال، اقبال لاهوری معتقد است که وحی در قرآن مفهوم گسترده‌ای دارد و شامل انواع هدایت‌های مرموز، از هدایت جماد و نبات و حیوان تا هدایت انسان است. از نظر وی وحی چیزی از نوع غریزه است و هدایت وحی هم از نوع هدایت غریزی است؛ یعنی جامعه انسانی از نظر آن که يك واحد است و راه و مسیر و قوانین حرکتی دارد، نیازمند است که هدایت شود، نبی آن دستگاه گیرنده‌ای است که به طور غریزی آنچه مورد نیاز

نوع است، می‌گیرد. هر چه انسان‌ها در درجات تکامل بالا می‌روند و نیروی حس، تخیل و اندیشه در آن‌ها رشد می‌کند، از قدرت غریزه کاسته می‌شود و حس و اندیشه جانشین غریزه می‌شود؛ از این رو، حشرات بیشترین و قوی‌ترین غرایز را دارند و انسان کم‌ترین آن‌ها را دارا است. از این منظر جامعه انسان از نظر اجتماعی در یک مسیر تکاملی است و همان‌طور که حیوانات در مراحل ابتدایی نیازمند به غریزه بوده‌اند و به تدریج که نیروی حس و تخیل و احیاناً تفکر در آن‌ها رشد یافته، هدایت‌های حسی و فکری جانشین هدایت غریزه شده است، جامعه انسانی نیز در مسیر تکاملی خود کم‌کم به جایی رسیده که نیروی تعقل در او رشد یافته و همین جهت سبب ضعف غریزه (وحی) شده است.» (ر.ک: اقبال لاهوری، ۱۳۴۶: ۱۴۴-۱۴۶) در این سخن ایشان می‌گوید وحی نوعی غریزه است و تعقل قوی جای غریزه را می‌گیرد؛ پس برای اهل تعقل رشدیافته معاصر، وحی نیاز نیست. اقبال بر آن است که: «جهان بشریت دو دوره اساسی دارد: دوره هدایت وحی و دوره هدایت تعقل و تفکر در طبیعت و تاریخ. پیامبر ﷺ از جهت منبع الهامش که وحی است - نه مطالعه تجربی طبیعت و تاریخ - به جهان قدیم تعلق دارد و از جهت روح تعلیماتش که دعوت به تفکر، تعقل و مطالعه طبیعت و تاریخ است و با تولد این امور، کار وحی متوقف می‌شود، به جهان جدید تعلق دارد. از این لحاظ باید گفت که پیغمبر اکرم میان جهان قدیم و جهان جدید ایستاده است تا آن‌جا که به منبع الهام وی مربوط می‌شود به جهان قدیم تعلق دارد و آن‌جا که روح الهام وی در کار می‌آید، متعلق به جهان جدید است. زندگی در وی منابع دیگری از معرفت را اکتشاف می‌کند که شایسته خط سیر جدید آن است. ظهور و ولادت اسلام، ظهور و ولادت عقل برهانی استقرایی است. رسالت با ظهور اسلام، در نتیجه اکتشاف ضرورت پایان یافتن خود رسالت، به حد کمال می‌رسد و این خود مستلزم دریافت هوشمندانه این امر است که زندگی نمی‌تواند پیوسته در مرحله کودکی و رهبری‌شده از خارج باقی بماند. الغای کاهنی و سلطنت میراثی در اسلام، توجّه دایمی به عقل و تجربه در قرآن و اهمیتی که این کتاب مبین به طبیعت و تاریخ به‌عنوان منابع معرفت بشری می‌دهد، همه سیماهای مختلف اندیشه واحد ختم دوره رسالت است (همان). برخی از اینان می‌گویند: «قرآن هنگامی که پیامبر ﷺ را به‌عنوان خاتم النبیین معرفی نمود، خواستار این شد که به عقل بشر آزادی و استقلال داده شده و امور این دنیا به عقل بشر واگذار شود تا با رعایت مصلحت عمومی تصمیم‌گیری کند؛ زیرا وقتی نبوت تمام شود، توجّه دادن اهل زمین به آسمان پایان می‌یابد.» (ر.ک: خلف‌الله، ۱۹۸۲م: ۳۲؛ خلف‌الله، ۱۹۷۸م: ۲۳ و ۱۸۹)

در این زمینه نیز مطالبی منتسب به نیچه در فضاهای مجازی نقل می‌شود که البته ممکن است از مجموعه مفهوم گفتارهای وی در آثار مختلف جمع‌آوری شده باشد یا حتی اگر چنین نباشد، مهم بخش چنین مطالبی در فضاهای مجازی است. این کلام چنین است: «از لحظه‌ای که بشر توانست وقایع را با عقل و علم ثبت و ضبط کند، دیگر نه عصا مار شد، نه دریا شکافته شد، نه ماه به دو نیم تقسیم شد، نه کودکی بدون پدر متولد شد، نه مرده‌ای زنده شد، نه انسانی در دل ماهی رفت، نه شتری از دل کوه بیرون آمد، نه آتشی گلستان شد، نه انسانی با حیوانات سخن گفت، نه کسی سوار بر قالیچه‌ای پرواز کرد و نه پیامبری ظهور کرد». این مطلب به‌گونه مبنايي بيان می‌دارد که با رشد عقل دیگر جایی برای آموزه‌های حتی بنیادین دینی وجود ندارد تا چه رسد به طرح اسلامی کردن علوم انسانی. بنابراین، این دیدگاه نیازمندی انسان امروزی به وحی را به‌صراحت منکر شده و با توجه به تمرکز بی‌سابقه بر عقل انسان، به‌گونه طبیعی جایگاهی برای معرفت حاصل از وحی و آموزه‌های دینی در علوم انسانی قائل نمی‌شود.

- نقد و بررسی) کلام اقبال از چند حیث نقصان دارد:

الف) نفی نیازمندی مطلق به وحی: این عقیده اگر درست باشد، بیان خاتمه وحی تنها نیست، بلکه به‌معنای نیاز نداشتن به دین و قرآن در زمان شکوفایی عقل و دوران رشد علوم است.

ب) پایان‌یافتن تجربه درونی با تولد عقل تجربی: اگر نظریه اقبال لاهوری صحیح باشد با ظهور عقل تجربی، تجربه درونی مطرح‌شده توسط ایشان، یعنی مکاشفات اولیای الهی نیز پایان می‌یابد؛ چون این امور از نوع غریزه‌اند و با بروز عقل تجربی، غریزه، کاهش می‌یابد.

ج) متفاوت بودن سنخ وحی از غریزه و حس و عقل: شهید مطهری بیان می‌کند: «این‌که اقبال وحی را از نوع غریزه دانسته، خطاست. همین جهت موجب اشتباهات دیگر او شده است... وحی، برعکس، هدایتی مافوق حس و عقل و به‌علاوه تا حدود زیادی اکتسابی است. بالاتر این‌که در اعلا درجه آگاهانه است. جنبه آگاهانه بودن وحی، به درجات غیرقابل توصیفی بالاتر از حس و عقل است و فضایی که وسیله وحی اکتشاف می‌شود بسی وسیع‌تر، گسترده‌تر و ژرف‌تر از آن فضایی است که عقل تجربی قادر به اکتشاف آن است» (مطهری، ۱۳۹۰، ۲: ۱۹۱).

د) متفاوت بودن وظیفه غریزه و وحی و عدم امکان جانشینی از یکدیگر: همچنین شهید مطهری بر آن است که: «اقبال، وی وحی را نوعی غریزه معرفی می‌کند و مدعی می‌شود که با به‌کار افتادن دستگاه عقل و اندیشه، وظیفه غریزه پایان می‌یابد و خود غریزه خاموش می‌شود. این سخن درست است، اما در موردی که دستگاه اندیشه همان راهی را دنبال کند که غریزه می‌کرد؛ اما اگر

فرض کنیم که غریزه وظیفه‌ای دارد و دستگاه اندیشه وظیفه دیگر، دلیلی ندارد که با به‌کار افتادن دستگاه اندیشه، غریزه از کار بیفتد؛ پس فرضاً وحی را از نوع غریزه بدانیم و کار این غریزه را عرضه نوعی جهان‌بینی و ایدئولوژی که از عقل و اندیشه ساخته نیست، بدانیم، دلیلی ندارد که با رشد عقل برهانی استقرایی (به قول خود علامه اقبال) کار غریزه پایان یابد» (همان: ۱۹۳-۱۹۴). بنابراین غریزه و وحی از سنخ هم نیستند تا بتوانند از یکدیگر جانشینی و ایفای نقش کنند.

درباره کلام منتسب به نیچه نیز باید گفت: ۱- این که چنین وقایعی اتفاق نیفتاده، به سبب آن بوده است که اسلام خاتم ادیان آسمانی بوده و دیگر پیامبری ظهور نخواهد کرد؛ بنابراین نشانه‌های پیامبری هم ظهوری نخواهند داشت. ۲- در همان زمان‌ها هم عقل و علم موجود بوده است و پیروان ادیان از عقل خود استفاده می‌کردند و فلاسفه بزرگی به چشم می‌خورد و حتی قبل از اسلام افرادی مانند ارسطو و غیره که هنوز هم آثارشان مطرح است، وجود داشته است. ۳- در قرآن از عقل و علم بسیار ستایش شده و از اقشار مختلف خواسته شده است که با عقل خود در مدعیات دینی بنگرند تا بدانند دلیلی بر انکار آن‌ها ندارند. چنین دینی چگونه تصوّر شدنی است که با رشد عقل بساطش برچیده شود؟!

۲. دیدگاه اکتفا به عقل به سبب تحولات جوامع بشری

برخی، از پیشرفت علوم موجود که غالباً ریشه در جهان‌بینی غربی دارند، بی‌نیازی از علم دینی را نتیجه گرفته و با نفی ظرفیت آموزه‌های قرآنی در مسائل نوپدید امروزی معتقدند که باید افکار متکی به وحی کنار گذاشته شود و بشر با تکیه بر عقل و دانش خود، زندگی امروزی‌اش را اداره کند. علامه طباطبایی نظر طرفداران این عقیده را چنین بیان می‌کنند: «آیا می‌شود باور کرد که اسلام می‌تواند جهان بشریت را با در نظر گرفتن وضع حاضر و ترقیات و پیشرفت‌های حیرت‌انگیز آن اداره کند و نیازمندی‌های موجود را پاسخ دهد؟ و آیا وقت آن نرسیده که بشری که به نیروهای دانش به اعماق آسمان‌ها می‌رود و به تسخیر ستارگان می‌پردازد، دیگر این‌گونه افکار را کنار نهد، روش تازه‌ای برای زندگی پرافتخار خود بر اساس علوم انسانی موجود اتخاذ کند و نیروی فکر و اراده خود را در توسعه پیروزی‌های فراوان خود تمرکز دهد؟» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸-ب، ۵۷:۱)

این دیدگاه منکر کارآمدی آموزه‌های قرآنی به‌عنوان یک منبع معرفتی در اسلامی‌سازی علوم است.

- **نقد و بررسی**) اشکال فوق شهرت بسیاری دارد و به شکل مبنایی طرح علم دینی و اسلامی سازی علوم و تأسیس علوم انسانی اسلامی را به چالش می کشد. در پاسخ باید به چند مطلب اشاره کرد:

الف) مطرود نبودن رهاوردهای گذشته: رهاکردن قدیم و گرفتن رهاوردهای جدید را نمی توان همواره امری ناپسند دانست و نمی توان این رویه را در همه جا اجرا نمود؛ برای مثال، نمی توان گفت $2+2=4$ که هزاران سال در میان بشر مورد استفاده قرار گرفته، دیگر کهنه شده است و باید کنار گذاشته شود. زشتی دروغ و ستمگری و پسندیدگی نیکی و احسان ممکن نیست روزی کهنه گردد. این امر شامل آموزه های معرفت بخش و حیانی هم می شود.

ب) منطبق بودن آموزه های اسلام با فطرت فرازمانی و فرامکانی انسان ها: آموزه های اسلام بر اساس فطرتی نهاده شده که مخلوق خدای نازل کننده قرآن است. قوانین اسلامی بر اساس فطرت است که نشان دهنده اراده خدای متعال است و از همین جاست که قرآن، حکم و تشریح را انحصاری ساحت کبریای خداوندی می داند. از این رو، قرآن، اسلام را سلسله مقرراتی می داند که نظام آفرینش منطبق بر آن بوده و مانند اصل خود غیرقابل تغییر است و تابع هوا و هوس کسی نیست. علامه طباطبایی بر آن است که: «اصل انسانیت همان فطریات موقوم حقیقت انسان است و طبعاً تعدادی از احتیاجات زندگی که مربوط به آن است، عوض نمی شود؛ نمی توان گفت اصول انسانیت به تدریج از میان رفته و چیز دیگری جایگزین آن شده یا خواهد شد؛ زیرا اصل انسانیت که قدر مشترك میان همه انسان ها در تمام ادوار و در تمام شرایط و محیط هاست، غیرقابل تغییر است. به تعبیر دیگری احتیاجات واقعی و ثابت انسانی که همواره مشترك در همه انسان ها است، اقتضای يك سلسله آموزه های ثابت دارد. قوانینی که حافظ منافع حیاتی انسان است (از نظر این که انسان است به طور دسته جمعی زندگی می کند؛ در هر عصر و در هر منطقه و با هر مشخصاتی که باشد). مانند يك قسمت از عقاید و مقررات که عبودیت و خضوع انسان را نسبت به آفریدگار خود (که هیچ گونه تغییر و زوالی را به او راهی نیست) مجسم می سازد و مانند کلیات مقرراتی که به اصول زندگی انسانی مربوط است.» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۸-ب، ۱: ۵۷-۸۰)

ج) نقصان کارایی عقل: کارایی عقل چه به لحاظ کشف مصالح فردی و چه به لحاظ کشف مصالح اجتماعی، محدود به دنیا است؛ از این رو، شهید مطهری می گوید: «در این که نیروی عقل برای تدبیرهای جزئی و محدود زندگی ضروری و مفید است، بحثی نیست، اما در دایره کلی و وسیع، این گونه نخواهد بود. انسان قادر نیست طرحی کلی برای همه مصالح زندگی شخصی

خود که همه را دربرگیرد و منطبق بر همه مصالح زندگی او باشد، بریزد. اگر چه برخی مدعی خودکفایی انسان به واسطه‌ی برخورداری از عقل شده‌اند، اما حتی مفهوم سعادت نیز در ادبیات آن‌ها مبهم و مناقشه‌برانگیز باقی مانده است.» (مطهری، ۱۳۵۸، ۲: ۵۶)

۳. دیدگاه بی‌ثباتی برخی آموزه‌های قرآنی به واسطه تحولات اجتماعی

این دیدگاه بر آن است که برخی از آموزه‌های قرآنی نمی‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد؛ زیرا تاریخ‌شان گذشته است. روشن است وقتی چنین باشد، دیگر نمی‌توان بر اساس متن فعلی قرآن، علوم انسانی مورد نیاز بشر را استخراج نمود. ابوزید، معتقد است که برخی آموزه‌های قرآنی به واسطه تحولات اجتماعی منسوخ شده‌اند و فقط شواهد تاریخی‌اند و دیگر مصداقی در عصر حاضر ندارند. دلایل ابوزید بر ادعای ناکارایی برخی از گزاره‌های قرآنی از این قبیل است. ابوزید می‌گوید: «جامعه قبل از اسلام دارای مفاهیم و ارزش‌های منفی و سلبی و دارای نظام خاصی بود که به طور طبیعی، از نظر دلایل زبانی و تشریحی در متن قرآن و سنت منعکس گشته است؛ اما بر اثر تحولات تاریخی، این مفاهیم و ارزش‌ها از بین رفته‌اند. مسائلی از قبیل: برده‌داری، تعدد زوجات، داشتن کنیز، حدّ زنا، نحوه رابطه با کفار و کیفیت اخذ مالیات از آن‌ها، سحر، تأثیر حسد، جن، شیاطین، تعویذها، تأثیر چشم‌زخم و ربا از این قبیل‌اند» (ر.ک: ابوزید، ۲۰۰۷م: ۲۸۵-۲۹۳). از نظر او حکم این موارد به کلی ساقط شده است و تنها به‌عنوان شاهدی تاریخی‌اند که زمانی برای مردم اعتباری داشته است و اکنون بهره‌ای از حقیقت ندارند. بنابراین نمی‌توانند متعلق معرفت در اسلامی‌سازی علوم قرار گیرند. به سه نمونه از مواردی که ابوزید مدعی تمام‌شدن تاریخ مصرفشان است، اشاره و بررسی می‌شود:

۱) جنّ: ابوزید می‌گوید: «جنّ بخشی از فرهنگ زمان نزول وحی است که شاعر، کاهن و مجنون عناصر آن فرهنگ به حساب می‌آیند. اشعار منسوب به جنیان، قتل‌های مربوط به آن‌ها و... نشان از این است که جنّ در عصر نزول وحی، از عناصر فرهنگی آن بوده است و قرآن این عنصر را تا اندازه‌ای پذیرفته و تا اندازه‌ای آن را تغییر داده است.»

ابوزید در تأیید سخن خود، آیه «و الشعراء يتَّبِعهم الغاوون» (شعراء: ۲۲۴) را به همان سیاق تفسیر می‌کند و معتقد است که منظور از شاعر همه شعرا نیستند تا شعرای مؤمن از آن استثناء شوند، بلکه منظور همان شاعر عصر جاهلی است که به گمان مردمان آن روزگار با جنّ ارتباط داشت و به تعبیر دیگر، شاعر، مجنون و کاهن، اعضای يك خانواده‌اند. این خانواده موضوع آیه

قرار گرفته و در نتیجه، حسان بن ثابت شاعر خارج از آن موضوع است (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۴م: ۷۹-۹۹)

- نقد و بررسی) این ادعا از جهات زیر قابل نقد است:

الف- مخالفت با نص قرآنی: اعتقاد مردم به جنّ و شیطان براساس قرآن امری درست است و در بعضی آیات جتّیان را به ایمان فراخوانده و آنان را به دو دسته مؤمن و کافر تقسیم می‌کند. و اگر اعتقادات اعراب در باب وجود جنّ در اهداف پیامبر ﷺ و اسلام تأثیری نداشت، می‌توانست به گزارش خود از اعتقاد مردم به جنّ اکتفا کند و به دسته‌بندی و گزارش‌های آنان نپردازد تا مردم گمراه نشوند و به آنها اعتقاد پیدا نکنند؛ پس ادعای ابوزید خلاف آموزه‌های وحیانی است.

ب- خلط کشاندن اختلاف در الفاظ به حقایق خارجی: ایشان بین لفظ و حقیقت عینی خلط کرده‌اند. این که دیو را امر وهمی بدانیم و دیگران به آن جنّ می‌گویند و یا برعکس، سبب نمی‌شود تا در حقیقت خارجی جنّ با تعریف ویژه آن در قرآن نیز اختلاف داشته باشیم. اختلاف در الفاظ، به معنای اختلاف در حقیقت عینی آنها نیست.

ج- قصور عقل در نفی امور غیر مادی: سحر، جن، چشم‌زخم و ملائکه و نیز تأثیرات عالم دیگر بر این عالم مادی نیستند تا بتوان آنها را با علوم مرتبط به عالم حس انکار کرد و نیز عقل آدمی به این امور راه ندارد تا در اثبات یا نفی آنها حکمی نماید.

د- نبود ارتباط بین عقاید خرافی مردم با واقعیات: درست است برخی از عقاید مردم توهم و غیرواقعی است، اما دلیل نمی‌شود تا اصل آن اعتقاد را باطل شماریم. به تعبیر دیگر، نمی‌توان گفت چون مردم آن عصر گمان می‌بردند که جنّ با شاعران ارتباط دارد، پس جنّ موجود نیست.

۲) ربا: ابوزید می‌گوید: «ربا را از مصادیق شواهد تاریخی است، چراکه یادآور نوع خاصی از معاملات اقتصادی است که در سیستم‌های بانکی امروزی وجود ندارد و آنچه به‌عنوان «سود» در معاملات بانکی متداول است؛ مفهومی غیر از رباست». (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۴م: ۲۹۱)

- نقد و بررسی)

یک بهره بانکی با شرایطی با ربا یکسان است، گر چه شکل آن تغییر یافته است، اما حقیقت آن باقی است. بنابراین حکم حرمت امر تاریخی نیست.

دو) البته اگر ثابت شود که ربای مورد توجّه قرآن در بانک‌های این زمان وجود ندارد، بدین معناست که موضوع ربا دیگر محقق نیست و در نتیجه حکم حرمت هم ندارد.

سه) به فرض عدم تحقق ربا در بانک‌های زمان حال، به‌معنای فقدان ربا در جامعه کنونی

نیست؛ برای مثال، هرگاه کسی به نیازمندی قرض دهد، اما مشروط بر بازپس‌گیری ۲۰٪ هنگام دریافت مبلغ، ربای قرضی است و کسی نمی‌تواند گذشت زمان را دلیل بر عدم وجود ربا ذکر نماید. علاوه بر این‌که ربای مثلی همواره قابل وقوع است.

۳) گرفتن جزیه از غیرمسلمانان: ابوزید معتقد است: «امروزه که اصل مساوات در مسائل حقوقی و تکالیف پذیرفته شده است، صرف‌نظر از اختلاف‌های دینی، رنگ، پوست و جنسیت، دیگر تمسک به حکم تاریخی جزیه صحیح نیست.» (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۴م: ۱۴۴) نیز می‌گوید: «تمسک به معانی واژه بر اساس متون (قرآن و سنت) در این باره نه تنها با مصالح جامعه ناسازگار است، بلکه ضرر آن متوجه اصل کیان کشور و ملت است. کدام ضرر بیشتر از این است که جامعه را به مرحله‌ای بکشانیم که بشریت با مبارزه‌ای طولانی جهت رسیدن به جهانی بر اساس مساوات، عدالت و آزادی از آن عبور کرده است؟!» (همان: ۱۴۳)

- نقد و بررسی) جزیه نوعی مالیات بر غیرمسلمانان بوده است؛ زیرا آن‌ها از پرداخت زکات معاف بودند. این مالیات را غیرمسلمانان به نام دیگری می‌پرداختند. خود ایشان به این مسئله در جایی دیگر اشاره می‌کند (ر.ک: ابوزید، ۱۹۹۴م: ۱۳۰)؛ اما اشکال فوق به دلایل زیر وارد نیست:

الف- تنقیح مناط و تعمیم حکم به موارد برخوردار از ویژگی مشترک: مبنای عدالت بر احکام فقهی و دینی حاکم است؛ پس هرگاه معلوم شود حکمی با عدالت ناسازگار است و لازمه آن ستم به بندگان خدا است، آن حکم اعتباری ندارد؛ بنابراین، از این جهت نزاع با ابوزید صغروی است. علاوه بر این، ممکن است بگوییم این حکم و گرفتن جزیه با روشی خاص از آنان، نوعی مقابله به مثل و مربوط به تعاملات گذشته و برخوردی که آنان با اقلیت‌های مسلمان در کشورهای خود در آن زمان داشته‌اند، بوده است؛ بنابراین اکنون نیز اگر کافران با اقلیت‌های مسلمان در کشورهای خود همین‌گونه عمل نمایند، ما هم مجوز انجام آن را داریم. پس این حکم تاریخ‌مند نیست.

ب- تقدّم حفظ معارف قرآنی بر عملکرد جوامع: گذشت زمان از مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر و تغییر نوع دیدگاه افراد و ملل برای مسلمانی که اسلام را حق جاودانه می‌داند، مهم نیست. آنچه مهم است، حفظ معارف مسلم دینی است؛ چرا که ممکن است جهان بشریت در اشتباهی عمیق به سر برد؛ چنانکه بلوک کمونیست بیش از نیم قرن در الحاد بسر برد.

ج- لزوم درک صحیح از معنا و حکمت جزیه‌دادن: ممکن است این اشکال مطرح شود که اگر جزیه همان مالیات اسلامی مربوط به اقلیت‌هاست، چرا آیه می‌گوید باید در حال خواری پرداخت نمایند؟ در پاسخ این کلام، باید دانست اهانت غیر از این است که اقلیت‌ها باید در رده

خاصی از جامعه قرار گیرند؛ زیرا اصل جزیه ربطی به اهانت ندارد، راغب می‌گوید: «جزیه چیزی است که از اهل ذمه (اهل کتابی که در حکومت اسلامی زندگی می‌کنند= اقلیت‌های مذهبی) گرفته می‌شود و این واژه از «اجتزاء» یعنی راضی بودن، گرفته شده است؛ چون آن‌ها در برابر مصون بودن مال، جان و خونشان با رضایت، مالیات را می‌پردازند.» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ۱: ۳۹۶) و در مورد ماده صغر می‌گوید: «از اسامی متضادی است که با در نظر گرفتن بعضی به بعض دیگر به کار می‌رود، گفته می‌شود (اموری است نسبی نه مطلق) مثلاً چیزی در کنار چیز دیگر کوچک است و در جنب چیز دیگر بزرگ.» (همان، ۲: ۴۰۰) علامه طباطبایی برآورد که: «کلام راغب مورد اعتماد است؛ زیرا حکومت اسلامی جزیه را به این سبب می‌گیرد که هم ذمه ایشان را حفظ کند و هم خونشان را محترم بشمارد و هم به مصرف اداره ایشان برساند. راغب درباره کلمه صاغر گفته است که صغر و کبر از اسمای متضادی هستند که ممکن است به یک چیز، ولی به دو اعتبار اطلاق شوند؛ زیرا ممکن است یک چیزی نسبت به چیزی کوچک باشد و نسبت به چیز دیگری بزرگ. کلمه صغر اگر به کسر صاد و فتح غین خوانده شود، به معنای صغیر و کوچک است و اگر به فتح صاد و غین هر دو خوانده شود، به معنای ذلت خواهد بود و کلمه صاغر به کسی اطلاق می‌شود که تن به پستی داده باشد و قرآن آن را درباره آن دسته از اهل کتاب که راضی به دادن جزیه شده‌اند، استعمال کرده و فرموده است: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزِيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ (توبه: ۲۹). از آنچه در صدر آیه مورد بحث از اوصاف سه‌گانه اهل کتاب به‌عنوان حکمت و مجوز قتال با ایشان ذکر شده است و از این‌که باید با کمال ذلت جزیه بپردازند، چنین برمی‌آید که منظور از ذلت ایشان خضوعشان در برابر سنت اسلامی و تسلیمشان در برابر حکومت عادلانه جامعه اسلامی است و مقصود این است که مانند سایر جوامع نمی‌توانند در برابر جامعه اسلامی صف‌آرایی و عرض‌اندام کنند و آزادانه در انتشار عقاید خرافی و هوا و هوس خود به فعالیت بپردازند و عقاید و اعمال فاسد و مفسد جامعه بشری خود را رواج دهند، بلکه باید با تقدیم جزیه همواره مورد مراقبت باشند؛ پس این آیه در این‌که منظور از صغار ایشان معنای مذکور است، ظهور دارد، نه این‌که مسلمانان و یا زمامداران اسلام به آنان توهین و بی‌احترامی کنند؛ زیرا این معنا با سکینت و وقار اسلامی سازگار نیست، هر چند بعضی از مفسران آیه را بدان معنا کرده‌اند» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۵۴، ۹: ۲۴۱-۲۴۲).

البته می‌توان سخن دیگری در این باب بیان داشت. این‌که حکم بیان‌شده اختصاص به گروهی دارد که بر مسلمانان ستم کردند و آنان را از مکه و خانه خود بیرون کردند، حال که مسلمانان قوت

گرفته‌اند، می‌توانند آنان را مجازات نمایند و این حکم برای مجازات آنان است؛ زیرا بر اساس آیه ۲۸ همین سوره سیاق آیات بر چنین امری دلالت دارد.

۴. دیدگاه پیچیده بودن شرایط امروزی و فقدان توان احکام وحیانی

برخی دیگر از منکران اسلامی سازی علوم انسانی با مقایسه جوامع گذشته و عصر حاضر و بیان تفاوت‌ها و پیچیده بودن شرایط امروزی، غیرمستقیم بخش آیات الاحکام قرآن را نفی کرده و جواز تأسیس علم دینی را انکار کرده‌اند؛ برای مثال، یکی از اینان چنین می‌گوید: «سامان بخشی و مشکل زدایی و فراغت آفرینی فقه، مخصوص جوامعی ساده و تحوّل و تشعب نیافته بود که روابطی ساده و حاجاتی اندک، آدمیان را به یکدیگر پیوند می‌داد... قانونمندی حیات جامعه و بازار، خانواده، حرفه و حکومت هنوز کشف نشده بود و فرمان سلطان و فقیه به جای فرمان علم نشسته بود و بنابراین گمان می‌رفت هر جا مشکلی رخ دهد، به سرینجه احکام فقهی گشوده خواهد شد. برای محتکران حکم فقهی هست تا احتکارشان را ریشه کن کند، زانیان، راهزنان، مفسدان، گران‌فروشان و دیگر نابکاران نیز هر کدام با حکم فقهی درو یا دارو خواهند شد. هنوز روش علمی حلّ مسائل و مدیریت علمی جامعه، اندیشه‌ای ناشناخته بود. مدیریت مألوف و معروف، مدیریت فقیه بود و بس؛ ولی امروزه مگر می‌توان انکار کرد که غوغای صنعت و تجارت و غبار روابط تیره سیاسی جهان را فقه فرو نمی‌نشانند و تحوّل عظیم مشکلات بشر امروز را فقه مهار نمی‌کند؟!» (سروش، ۱۳۷۳: ۵۴-۵۵)

نیز می‌گوید: «از مهم‌ترین مسئولیت و بارهایی که نباید بر دوش دین نهاد، بار حکومت دینی کامل است. دین درباره حکومت، اگر حرفی دارد، حرف اقلی است، نه اکثری و حرف اقلی اش هم درباره مشروعیت است، نه مدیریت و تازه همان مشروعیت هم با مدیریت ارتباط وثیق دارد. در جامعه پیچیده کنونی، حکومت به بیش از قواعد حقوقی و اخلاقی محتاج است؛ یعنی علوم انسانی برای تدبیر جامعه ضرورت دارد، اما دین درباره علوم انسانی، اگر هم سخنی دارد، سخن اقلی است» (سروش، ۱۳۸۵: ۱۱۲-۱۱۱). سروش در این عبارت پیچیدگی جامعه فعلی را دلیل بر ناتوانایی آموزه‌های قرآن برای طرح شدن در علوم انسانی مطرح می‌کند.

نقد) طرح این اشکال ناشی از توجه نکردن به موارد زیر است:

یک) سازگاری آموزه‌های ثابت قرآنی با تحوّل و گسترش علوم

اصل آموزه‌های وحیانی و حتی حلال‌ها و حرام‌های بیان شده در قرآن و روایات هم امر

ثابتی‌اند؛ اما نوعی انعطاف معقول در آن‌ها یافت می‌شود که تغییر در آن‌ها به اقتضای مسائل نوظهور را ممکن می‌کند. این تغییرها در عرصه‌های مختلفی به علل گوناگونی، از جمله پیشرفت جوامع می‌تواند اتفاق افتد؛ مانند:

۱. تغییر موضوع‌هایی که تغییر احکام را در پی دارد.
 ۲. پیدا کردن دلیل جدید و یا بطلان دلیل قدیم و یا هر دو، در نتیجه تغییر برداشت‌های پیشین؛

۳. بیان شده است: «تغییر مصالح و مفاسد افعال و موضوع‌ها و رعایت قاعده‌الاهم فالهم و ضروریات فردی و اجتماعی؛ پس، مبانی دینی ثابت است و آنچه درک می‌کنیم و به‌عنوان آموزه‌های دینی معروف‌اند، مجموعه‌ای مطلقاً ایستا و غیرمنعطف نیست؛ چرا که سازکارهایی در قواعد استنباط آموزه‌های دینی تعبیه گردیده است که آن را با ظروف و شرایط مختلف انطباق‌پذیر می‌سازد. آموزه‌های وحیانی با توجه به وجود عناصر جهان‌شمول و موقعیتی در آن در بُعد ثابت و متغیر حیات فرد و جامعه می‌تواند راهنما و مرجع باشد. وجود روش اجتهاد که شیوه‌ای معیار برای فهم دین است، هم صحت و اتقان برداشت‌های دینی را تأمین می‌کند و هم امکان پاسخ به پرسش‌های جدید را فراهم می‌آورد. از طرف دیگر، کاربرد فقه و مراجعه به آن به‌معنای طرد دانش‌ها نیست، بلکه به تناسب هر موردی باید به دانش‌های لازم در آن زمینه مراجعه کرد و در حوزه آموزه‌های متغیر دین، این علم است که نقش اصلی را در نحوه تحقق عناصر جهان‌شمول ایفا می‌کند. پس، نه زمان مراجعه به فقه گذشته و نه رجوع به فقه، مانع بهره‌گیری از علوم است، بلکه در واقع مدیریت فقهی به‌کارگیری توانایی‌های دانش بشری در رسیدن به اهداف و آرمان‌های دینی است» (ر.ک: هادوی تهرانی، ۱۳۸۵: ۴۰۳-۴۰۴؛ هادوی تهرانی، ۱۳۷۷: ۶۱-۶۴).
 تفسیر استنباطی شهید صدر یکی از راهکارهای مفید در این زمینه خواهد بود (صدر، ۱۴۲۱ق: ۲۴ و...).

دو) ظرفیت‌های فقه پویا و تخصصی

به‌طور طبیعی متناسب با بروز شدن موضوع‌ها و حادث شدن مسائل جدید، باید در علم فقه و قلمرو موضوع‌هایش تجدیدنظر کرد که از آن به فقه پویا یاد می‌شود و مراد، اجتهاد در مسائل نوپدید بر اساس بنیان‌های فقه سنتی و اجتهاد جواهری است که قهراً حکم جدیدی می‌طلبد.

- دیدگاه انکار ثبات آموزه‌های قرآنی در گذر زمان

گفته شده است که بر اساس قواعد هرمنوتیک نمی‌توان بر قرائتی واحد از متن قرآن دست

یافت و معرفتی ثابت به دست آورد و آن را مبنا برای علم دینی قرار داد؛ چرا که هر کس برای خود قرائتی خاص دارد و آن را مبنای باور خویش قرار می‌دهد؛ در حالی که مبنای علوم انسانی، باید امری بین الازدهانی و دسترس‌پذیر و مقبول برای همه افراد جامعه باشد (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۰).

در پاسخ باید گفت که نخست این‌که بسیاری از آیات قرآن با وجود قراین بسیار، بیش از یک قرائت را بر نمی‌تابد و شاهد آن هم صدها تفسیری است که مشترکات فراوان در فهم آیات دارند. علاوه بر این‌که خود قرآن این نظریه را ردّ می‌کند و خود را تبیان، نور، مبین، بینه، دلیل آشکار و اتمام حجتی روشن می‌شمارد.

دوم این‌که اگر به مقتضای قواعد هرمنوتیکی نتوان از نصوص قرآنی فهمی معین و راهگشا دریافت نمود و امور دنیوی مردم را سامان بخشید، از هیچ متن دیگری نیز نمی‌توان چنین قواعدی را اصطیاد نمود؛ برای مثال، تمامی قوانین اساسی کشورها را باید از اعتبار انداخت. با این‌که چنین نیست؛ زیرا این قوانین نصوصی برای راهنمایی بشر و شامل دستورالعمل‌هایی برای آنان هستند و از این حیث همانند قرآن هستند.

سوم این‌که نمی‌توان گفت هر قرائتی درست است؛ چرا که قطعاً مؤلف همه قرائات از جمله قرائات متضاد را اراده ننموده است.

چهارم این‌که قواعد استنباط و تفسیر قرآن برای تعیین فهم درست و عقلایی از متون دینی در دست است که با رعایت آن‌ها می‌توان بر قرائت درست متمرکز شد و به آن رسید.

پنجم این‌که سطوح معنایی به معنای آن نیست که هر قرائت و فهمی درست باشد، بلکه بر اساس موازینی می‌توان همه آن‌ها را درست دانست و بر اساس آن‌ها علوم انسانی اسلامی را سامان داد. به تعبیر دیگر، هم معانی ظاهری و هم معانی باطنی صحیح هستند.

نتیجه‌گیری

از آن‌جا که جاودانگی قرآن و امتداد پیام‌های آن در هر زمان و مکان در تأسیس علم دینی و به صورت خاص در مبانی معرفتی اسلامی‌سازی علوم نقش مستقیم دارد، اثبات این امر و دفع شبهات و اشکالات مطرح در این زمینه به تقویت مبانی و مبادی علم دینی می‌انجامد. در این راستا مقاله حاضر درصدد پاسخ‌گویی به دیدگاه‌های رقیب جاودانگی قرآن و الزامات آن در اسلامی‌سازی علوم انسانی برآمد. در این دیدگاه‌ها، بر اساس محدود کردن کل قرآن یا جزیی از

آن به تاریخ و فرهنگ گذشته، معارف قرآنی نمی‌توانند در اسلامی‌سازی علوم عصر حاضر، منبع و مرجع قرار گیرد. در این مقاله ثابت شد که مخالفان جاودانگی پیام‌های قرآنی ادله کافی و وافی به مقصود در اثبات مدعای خود نداشته و برداشتشان در تاریخ‌مندکردن معارف قرآنی ناتمام است. افزون بر آن شبهات منتج از این نظریات بنا به نص صریح قرآن و استدلال عقلایی نقدپذیر است و نتایج فاسدی خواهد داشت. نتیجه این‌که گزاره‌های قرآنی در فرآیند اسلامی‌سازی علوم معرفت‌بخش و کارسازند؛ هم می‌توانند منبع معرفت قرار گیرند و هم متعلق معرفت و هم قابل اجرا باشند و دلایل چهارگانه مبتنی بر تحول علوم و عقول و فرهنگ جوامع نمی‌تواند مانع تحقق علم انسانی و حیانی باشد.

منابع

*قرآن کریم.

*نهج البلاغه.

۱. ابوزید، نصر حامد، (۱۹۹۴م)، *تقد الخطاب الدینی*، قاهره، الدار البیضاء.
۲. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۳۷۳)، *تفسیر نور الثقلین*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۳. خلف‌الله، محمد احمد، (۱۹۸۲م)، *القرآن ومشکلات حیاتنا المعاصرة*، بیروت، مؤسسه العربیه للدراسات و النشر.
۴. _____، (۱۹۷۸م)، *مفاهیم القرآنیه*، کویت، مجلس الوطنی للثقافه والفنون.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دار العلم.
۶. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۷)، *دین مدارا و مدنیت*، تهران، مجله کیان.
۷. _____، (۱۳۸۲)، *قبض و بسط تموریک شریعت*، چاپ هشتم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۸-الف)، *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
۹. _____، (۱۳۸۸-ب)، *بررسی‌های اسلامی*، قم، بوستان کتاب.
۱۰. _____، (۱۳۵۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۱. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، *مجمع البیان*، تهران، ناصر خسرو.
۱۲. عیاشی، محمدبن مسعود، (۱۳۷۸)، *تفسیر عیاشی*، قم، مؤسسه بعثت.
۱۳. فیومی، احمد، (۱۴۲۰ق)، *المصباح المنیر*، بیروت، المكتبة العصریه.
۱۴. لاهوری، اقبال، (۱۳۴۶)، *احیای فکر دینی*، ترجمه: احمد آرام، تهران، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای.
۱۵. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار ۲ (مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی)*، تهران، صدرا.

۱۶. ملکیان، مصطفی، (۱۳۸۷)، راهی به رهایی، جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، چاپ سوم، تهران، نشر نگاه معاصر.
۱۷. هادوی تهرانی، مهدی، (۱۳۸۴)، «هرمنوتیک و قرآن»، مجله معارف، قم، ش ۲۹، مهر.
۱۸. _____، (۱۳۸۵)، مبانی کلامی اجتهاد، قم، خانه خرد.