

نسبت دستاوردهای علمی با آموزه‌های قرآن از منظر علامه

طباطبایی*

علیرضا رستمی هرانی** و محمدرضا مهدوی یگانه***

چکیده

مفسران در مواجهه با آیاتی از قرآن که با موضوعات علوم تجربی نسبتی دارد، رویکردهای متفاوتی برگزیده‌اند. برخی با قبول قطعیت یافته‌های علوم بشری سعی در تطبیق این یافته‌ها بر آیات علمی قرآن داشته و برخی دیگر، این آیات را غیر مرتبط با یافته‌های بشری دانسته و اساساً زبان قرآن را در این موارد غیر از زبان علم دانسته‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر خود هر دو گروه را تخطئه کرده و راه میانه‌ای برگزیده است. ایشان در مواردی یافته‌های علمی جدید را قطعی و مدلول برخی آیات علمی قرآن را نشانه اعجاز و پیشگویی علمی قرآن دانسته است. در مواردی نیز مدلول آیات را غیر از این یافته‌ها و نظریه‌های علمی پنداشته‌اند. در این پژوهش، تلاش شده میزان و شیوه بهره‌گیری علامه از دستاوردهای علمی در تفسیر آیات علمی، مشخص و مبانی، راهکارها و ادله ایشان در رد یا قبول و تطبیق این یافته‌ها بر برخی از آیات علمی قرآن بررسی شود.

واژگان کلیدی: قرآن، علوم تجربی، تفسیر علمی، اعجاز علمی، علامه

طباطبایی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۲/۱۱ و تاریخ تأیید: ۹۳/۳/۲۶

** استادیار دانشگاه حضرت معصومه (س) aliemam2000@live.com

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم (نویسنده مسئول) mahdavi.yeganeh@yahoo.com

طرح مسئله

وجود برخی آیات که قرآن کریم را ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ معرفی می‌کنند (ر.ک: نحل/۸۹؛ انعام/۳۸) و نیز آیتی که در ظاهر اشاره به مسائل علمی دارند، برخی از مفسران را بر آن داشته است تا قائل به وجود همه علوم در قرآن شده و سعی در استخراج علوم گوناگون از قرآن نمایند. از متقدمان این گروه ابوحامد غزالی و فخر رازی و از متأخران طنطاوی جوهری می‌باشند. از طرفی، برخی دیگر از مفسران چون ابواسحاق شاطبی و امین الخولی زبان قرآن را در این باره غیر از زبان علم و بیان مطالب علمی و هدف اصلی آن را هدایت و تربیت انسان دانسته‌اند.

اکنون سؤال این است که با توجه به روش تفسیری علامه طباطبایی که روش قرآن به قرآن است، دیدگاه و شیوه مواجهه ایشان با این دسته از آیات و تأثیر آن بر تفسیر ایشان چگونه است؟

روش صحیح تفسیر علمی از دیدگاه علامه

علامه با تذکر این نکته که نباید توجه به مباحث علمی در راستای شناخت معانی آیات باعث افراط یا تفریط شود، روش فهم حقایق قرآن و تشخیص مقاصد آن را از طریق علم دو گونه می‌داند:

«یکی اینکه ما در مسئله‌ای که قرآن متعرض آن است، بحثی علمی و یا فلسفی را آغاز کنیم و همچنان دنبال کنیم تا حق مطلب برایمان روشن و ثابت شود، آن وقت بگوییم: آیه همین را می‌گوید این روش هر چند مورد پسند بحث‌های علمی و نظری است، لکن قرآن آن را نمی‌پسندد. دوم اینکه برای فهم آن مسئله و تشخیص مقصود آن آیه، از نظایر آن آیه کمک گرفته، منظور از آیه مورد نظر را با تدبر به دست آوریم و مصادیق آن را با توجه به ویژگی‌هایی که از آیات بر می‌آید مشخص کنیم. این روشی است که قرآن آن را می‌پسندد؛ چون قرآن خود را تبیان کل شیء می‌داند، آن وقت چگونه ممکن است که بیان خودش نباشد» (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۸۹/۱).

ایشان راه صحیح تفسیر آیات را ابتدا از طریق عرف و لغت دانسته، سپس بیانات لفظی

قرآن را بر معنایی حمل می‌کند که عرف و لغت تعیین کرده باشد. این همان ظهور ابتدایی آیات است که در مرحله نخست به نظر می‌رسد. سپس برای تشخیص مصادیق آن از خود آیات کمک می‌گیرد. در این مرحله، ظهور ابتدایی آیات با ظهور آیات دیگر تثبیت شده و به مرحله استقرار می‌رسد. در صورتی که این استقرار کامل باشد، نص شکل می‌گیرد و به هیچ روی نمی‌توان از آن دست کشید. در مرحله پایین تر، ظاهری است که قریب به نص می‌باشد؛ یعنی از قرائن و ظواهر آیات دیگر و نیز مؤیداتی نظیر سیاق آیات معنایی نزدیک به نص شکل می‌گیرد. از این شکل‌گیری در کلام علامه، گاهی از آن به حقایق یا ضروری قرآنی تعبیر شده است. در این موارد، در صورت اضطرار می‌توان از آن دست برداشت و آن ظهور را تأویل کرد (همان، ۸۹/۱؛ همان، ۲۵۶/۱۶).

برای تشخیص میزان مطابقت این گونه ظواهر قرآنی با نظریه‌های علمی باید آنها را بر علم و نظریه‌های علمی عرضه کرد. در صورتی که با ملاک‌های علوم طبیعی همسو باشد می‌تواند مورد ارزیابی علوم تجربی قرار گیرد. علامه، داوری علم را در صورتی صحیح می‌داند که آن مصداق مادی بوده و آثار و احکام ماده را دارا باشد. در غیر این صورت از صلاحیت داوری علوم طبیعی خارج می‌شود. (همان، ۸۹/۱).

در مرتبه پایین تر (یعنی مرحله ظهور ابتدایی) اگر این ظهور با دستاوردهای علمی مسلم یا ظاهر آیات دیگر ناسازگار باشد، می‌توان از آن دست برداشت و مفهوم آیه را به گونه‌ای دیگر بیان کرد (همان، ۱۴۲/۴؛ ۱۲۴/۱۷)، اما در صورتی که یافته‌های علمی قطعی نباشد، معنایی که از ظاهر آیات به دست می‌آید، همچنان دارای اعتبار است تا وقتی که دلیل قوی‌تری با آن مخالفت نکند (همان، ۱۴۴/۴).

جهت‌گیری زبان قرآن در بیان حقایق قرآنی مهم است. همان‌گونه که گذشت، علامه برای مشخص کردن اینکه آیا این جهت‌گیری ناظر به واقع است یا خیر، از علوم طبیعی ۱۳ استمداد می‌جوید. در مواردی این نکته روشن و نتیجه پیشرفت‌های علوم طبیعی تعیین‌کننده است (همان، ۱۲۴/۱۷).

علامه ذیل آیات متعددی از قرآن به مباحث علمی روز اشاره کرده و تأثیر این مباحث را در نحوه تفسیر و فهم آن آیات نشان داده است. گاه برداشت‌های نادرستی را که مفسران گذشته با

فرضیه‌های علمی و تصور نادرستی که از جهان هستی داشته‌اند، تخطئه کرده است. موضوعاتی که وی ذیل این آیات مورد بحث قرار داده، بسیار گسترده است که از جمله آنها می‌توان به آغاز خلقت، چگونگی آفرینش آسمان‌ها و زمین، خورشید و ماه، شب و روز، ستارگان و کرات آسمانی، جریانات آسمانی، دریاها و کوه‌ها و منابع زمینی، گیاهان، نظام زوجیت در طبیعت، آفرینش انسان و مراحل تکوین وی، بررسی نظریه تکامل انواع و... اشاره کرد.

در نظر علامه مخاطبان قرآن تنها منحصر در معاصران و مخاطبان زمان نزول قرآن نیست، بلکه همه مردم در همه زمان‌ها و مکان‌ها مخاطب آن هستند؛ بنابراین، هر چند اشارات علمی قرآن بیشتر در سوره‌های مکی است و مخاطبان ابتدایی آن مشرکان مکه هستند که از تمدن و علم و دانش بهره‌ای نداشتند، جایز است قرآن در سطحی فراتر از درک و دانش مردم زمان نزول خود سخن گفته باشد؛ چه بسا مدلول واقعی آیه‌ای در زمان‌های بعد بهتر دانسته شود و اعجاز آن مدت‌ها بعد ثابت شود؛ بنابراین تحدی قرآن عام و برای هر کسی در هر زمانی و در جهات گوناگون است (همان، ۶۲/۱).

برخی تفاسیر علمی از نگاه علامه

برای روشن‌تر شدن دیدگاه علامه در خصوص آیات علمی و تأثیر آن بر تفسیر ایشان، برای نمونه، برخی تفاسیر علمی مفسران از این دسته از آیات را ذکر کرده، با تفسیر علامه مقایسه می‌کنیم.

الف) آغاز آفرینش

تاکنون نظریه‌های مختلفی در باره چگونگی آغاز آفرینش جهان از سوی دانشمندان مطرح شده است. قرآن نیز در مواجهه با مشرکان، آنان را به تدبیر در آیات تکوینی خداوند دعوت می‌کند؛ از جمله این آیات، آیاتی است که به نحوه آفرینش آسمان‌ها و زمین اشاره می‌کند.

﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انبیاء/۳۰) «آیا کسانی که کفر ورزیدند اطلاع نیافتند که آسمان‌ها و زمین پیوسته بودند، و آن دو را گشودیم؛ و هر چیز زنده‌ای را از آب قرار دادیم؟!»

پس آیا ایمان نمی‌آورند؟!».

برخی از مفسران به دلیل این نکته که مخاطبان اولیه آیه مشرکان هستند که به علت دوری از علم و دانش از نظریه‌های علمی آن زمان درباره نحوه خلقت جهان اطلاعی نداشتند، «رؤیت» را در این آیه، به معنی رؤیت حسی دانسته، مقصود آیه را چیزی دانسته‌اند که مشرکان می‌توانستند با چشم ببینند. در این صورت، آیه ربطی به نظریه‌های علمی در این باره ندارد (طیب، اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۱۶۷/۹).

برخی مفسران با ذکر هر دو احتمال، رؤیت به معنای رؤیت قلبی و علم را ترجیح داده، مخاطبان را مشرکانی می‌دانند که می‌توانستند از طریق یهود و نصارا یا با مطالعه کتاب‌های آسمانی از این دانش‌ها و نظریه‌ها آگاه شوند (ر.ک: رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۳۷/۲۲؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۱۴۱۸: ۵۰/۴؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۴۱۵: ۳۵/۹؛ بروسوی، روح البیان، بی‌تا: ۴۷۰/۵). برخی برای رهایی از این اشکال، مخاطبان آیه را اهل کتاب دانسته‌اند؛ چرا که آنان در آن زمان آگاه به آن نظریه‌ها بوده‌اند (صادقی تهرانی، ستارگان از دیدگاه قرآن، ۱۳۸۰: ۸۰). برخی نیز هر دو احتمال را پذیرفته‌اند (ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی‌تا: ۴۲/۱۷).

به نظر علامه رؤیت در اینجا به معنای علم است؛ چرا که نتیجه تفکر در یک امر محسوس است. در جای دیگری اشاره می‌کند که علم انسان به خواص اشیاء و معارف عقلی از حسّ ناشی می‌شود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۳۰۹/۵؛ ۳۰۳/۲) گویا وی به سبب آگاهی از اشکالاتی که به دیدن حسی وارد بوده، از آن اجتناب کرده است؛ یعنی مقصود این نبوده که رتق و فتق آسمان‌ها و زمین برای مشرکان با چشم مادی مشهود باشد، بلکه آنان می‌توانستند با تأمل و تفکر به آن برسند.

مفسران در تبیین معنای رتق و فتق آسمان‌ها و زمین نیز چندین احتمال مطرح کرده‌اند:

۱. از مجاهد و سدی و ابو صالح نقل شده است که آسمان‌ها به هم پیوسته و انباشته بودند و خداوند آنها را هفت آسمان قرار داد و زمین را نیز این گونه کرد. آسمان و زمین به هم مماس نبودند و هر یک جداگانه تمایز یافتند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۳۷/۲۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۷۲/۷؛ سیوطی، الدرر المنتور، ۱۴۰۴: ۳۱۷/۴).

۲. مقصود از رتق، ظلمت و مراد از فتق، روشنایی و نور است؛ یعنی زمانی این دو در

تاریکی بودند، سپس دارای نور شدند (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۳۷/۲۲؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۲۴۲/۷؛ ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی تا: ۴۱).

۳. مراد از رتق، تمیز نداشتن آسمان‌ها و زمین در حالت عدم و قبل از وجود و مقصود از فتق، تمیز یافتن آنها از هم در حالت وجود بعد از عدم است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، بی تا: ۱۳۷/۲۲؛ آلوسی، روح المعانی، ۱۴۱۵: ۳۴)؛ هر چند فخر رازی این معنا را مرجوح و خلاف ظاهر آیه دانسته است (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۳۷/۱۲).

۴. از بسیاری از مفسران چون ابن عباس، عکرمه، عطیه و ابن زید نقل شده است که آسمان باران نمی بارید و زمین گیاه نمی رویاند و خداوند آسمان را شکافت و باران بارید و زمین را با رویش گیاهان شکافت (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۳۷/۱۲؛ طبری، جامع البیان، ۱۴۱۲: ۱۵/۱۷؛ سیوطی، الدر المنثور، ۱۴۰۴: ۳۱۷/۴؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹: ۲۹۷/۵؛ طیب، اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۱۶۷/۹). این معنا از امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است (عروسی حویزی، نور الثقلین، ۱۴۱۵: ۴۲۶/۳؛ فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۸: ۷۸۱/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۷۲/۷؛ بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۶: ۵۵۵/۲؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۲۴۲/۷).

۵. همچنین از ابن عباس، ضحاک، عطاء، حسن و قتاده نقل شده است که آسمان و زمین به هم پیوسته بودند و خدا بین آنها فاصله انداخت (طبرسی، همان؛ رازی، همان؛ ابن کثیر، همان؛ سیوطی، همان).

علامه به دو قول نخست اشاره‌ای نکرده و قول سوم را به دلیل ناسازگاری سیاق رد نموده است؛ چرا که در این صورت، برهانی که در مقابل بت پرستان به کار می آید، احتجاج به حدوث آسمان‌ها و زمین بر وجود آفریننده است، در حالی که این برهان در قبال آنان کارایی ندارد؛ زیرا آنان وجود خدا را قبول داشتند. لذا باید در مقابل آنان برهانی اقامه شود که تدبیر عالم را مستند به خدا می کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۷۱/۱۴؛ ۱۵۱/۱۰).

معنای چهارم را بیشتر مفسران به عنوان یک احتمال قوی ذکر کرده اند. فخر رازی آن را قول اکثر مفسران دانسته است (رازی، همان). به نظر برخی، دلیل ترجیح این قول ادامه آیه

است که می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ (رازی، همان؛ طبری، همان؛ دروزه، ۱۳۸۳: ۲۶۵/۵)؛ چرا که این جمله به منزله نتیجه برای فتح آسمان‌ها و زمین است که آب از خلال آن از آسمان می‌آید و زمین می‌شکافتد و از شکاف آن گیاه می‌روید (طبری، همان؛ فضل الله، ۱۴۱۹: ۲۱۸/۱۵)؛ بنابراین دیدن در اینجا به معنای دیدن حسی است (رازی، همان؛ طیب، همان؛ فضل الله، همان). روایاتی از طریق اهل بیت (علیهم‌السلام) نیز در این معنا وارد شده است (کلینی، کافی، ۱۳۶۵: ۷۲/۸؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۱۲: ۶۲/۲؛ طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۷۲/۷؛ بحرانی، همان)؛ هر چند برخی با دیده تردید به این روایات نگریسته و آنها را مخدوش دانسته‌اند (معرفت، التفسیر والمفسرون، ۱۴۱۸: ۱۳۰/۶؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۲۳۲/۲۵)، اما علامه این روایات را به دلیل سازگاری با سیاق و نیز به دلیل جمله ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ می‌پذیرد، ولی آن را بی‌ارتباط با نظریه علمی درباره آفرینش جهان می‌داند (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۷۹).

کسانی که رؤیت را به معنای علم دانسته‌اند، آیه را ناظر به یک نظریه علمی می‌دانند. فخر رازی معنای پنجم را بهترین نظر در این باره پنداشته است؛ چرا که رتق و فتق ضد هم هستند و فتق به معنای مفارقت و جدایی است، پس رتق به معنای ملازمت و همراهی است (رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۳۸/۲۲). برخی این نظریه را نزدیک به نظریه حکما و فلاسفه دانسته‌اند که تمام موجودات، زمانی ماده واحدی بودند و یک جنس عالی متحد وجود داشت. سپس خدا از آن جنس، اجناس دیگری پدید آورد و از آن اجناس، انواعی به وجود آورد (ابن عاشور، التحرير والتنویر، بی‌تا: ۴۱). با اینکه طرفداران این نظریه حکما و فلاسفه بوده‌اند، به نظر برخی این نظر ریشه در کتاب‌های آسمانی و مکتب انبیا دارد (رازی، همان، ۱۶۲). مرحوم معرفت، این قول را نظر معروف قدیم و جدید دانسته است (معرفت، التمهید فی علوم القرآن، ۱۴۱۷: ۱۳۳/۶).

به نظر علامه طباطبائی مراد از رتق، قوه و استعداد موجود در عناصر و مرکبات زمینی و آسمانی و پیوستگی آنها به یکدیگر و مراد از فتق، فعلیت یافتن آثار این مرکبات و جدا شدن آنها از یکدیگر و بروز آثار و خواص مختلف است (طباطبائی / همان).

علامه همین معنا را از آیه ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود/۷) نیز برداشت می‌کند و خلق را در این آیه به معنای فصل و فتق آسمان‌ها و زمین از مواد مشابه و متراکم می‌داند (همان، ۱۵۱/۱۰).

به نظر می‌رسد علامه با قول پنجم موافق است. ایشان سعی کرده این نظریه را که قبلاً با رنگ و بوی کلامی و فلسفی ارائه می‌شد، با یافته‌های علوم تجربی همراه سازد و مشاهدات علمی روز را بر آن منطبق سازد. امروزه برخی پژوهشگران نیز این آیه را بر این نظریه علمی مشهور در باره نحوه پیدایش جهان (انفجار بزرگ / مهبانگ) تطبیق کرده‌اند (صادقی تهرانی، ستاره‌گان از دیدگاه قرآن، ۱۳۸۰: ۱۹؛ ر.ک: رضایی اصفهانی، پژوهشی در اعجاز علمی قرآن، ۱۳۸۱: ۹۴). طبق نظر پنجم جهان در ابتدا ماده واحد و غیر متمایز بوده، سپس از هم منفصل و متمایز شده است. هر چند علامه در دیدگاه خویش به این نظریه اشاره نمی‌کند، می‌توان دیدگاه وی تا حدودی با آن سازگار دانست و بر فرض صحت نظریه مهبانگ، نظر علامه را باید در مراحل بعدی تشکیل موجودات عالم بدانیم که از وحدت و بساطت به کثرت، تفصیل و تمایز گراییده است.

ب) آفرینش از آب

امروزه نظریه غالب در مجامع علمی دنیا در باره خلقت موجودات، نظریه تکامل موجودات است. بر اساس این نظریه، اولین موجودات زنده، جانداران تک یاخته‌ای بودند که در آب به وجود آمدند. سپس بر اثر گذشت زمان و تغییراتی که در شرایط محیطی به وجود آمد، جانداران تکامل یافته‌تری از آنها به وجود آمدند و انواع مختلف پس از یکدیگر به صحنه هستی گام نهادند. ظاهر آیاتی از قرآن کریم این نظریه را تأیید می‌کند: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ (نور/۴۵): «خداوند هر جنبنده‌ای را از آب آفرید».

۱۸

برخی مقصود از آب را در آیه نطفه دانسته‌اند (طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۲۳/۷؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، بی تا: ۲۱۳/۱۸؛ زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۱۴۰۷: ۲۴۶/۳). برخی هم آن را به معنای ماده سیال یا ماده‌ای غیر از اینها گرفته‌اند (ر.ک:

فیض، تأملی پیرامون مسئله تکامل از دیدگاه قرآن، ۱۳۸۶: ۲۴۹-۲۵۹؛ مصباح یزدی، معارف قرآن، ۱۳۷۳: ۳۲۹؛ صادقی تهرانی، ستاره‌گان از دیدگاه قرآن، ۱۳۸۰: ۲۵). مجلسی از برخی فلاسفه نقل کرده است که «ماء» در این آیه را به ماده نخستین (هیولی اول) که شکل و صورت خاصی ندارد، حمل کرده‌اند (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۱۱/۵۴). این آیه و آیاتی دیگر (ر.ک: انبیاء/۳۰) موضوع بحث طرفداران نظریه تکامل قرار گرفته است. برخی اندیشمندان سعی کرده‌اند تا ظاهر این آیات را با این نظریه که ابتدای خلقت موجودات را از آب می‌داند، تطبیق دهند و این آیات را مؤید آن نظریه بدانند (ر.ک: مشکینی، بی تا: ۲۳-۲۶؛ سبحانی، قرآن مجید و تکامل و خلقت انسان، ۱۳۸۷: ۳۰۵).

علامه ذیل آیه ۴۵ سوره نور که معرکه آرای مفسران و اندیشمندان شده، توضیحی ارائه نمی‌دهد. ذیل آیات سوره انبیاء هم می‌گوید: این آیات در سیاق آیه ۴۵ سوره نور است که آب دخالت تامی در هستی موجودات زنده ایفا می‌کند و ارتباط زندگی با آب مسئله‌ای است که در مباحث علمی به خوبی روشن شده است.

وی در بحث روایی ذیل آیه ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (بقره/۱۱۷) با توجه به کلمه «بدیع» می‌گوید: این آب غیر از آب متعارفی است که نزد ماست؛ چرا که بدیع به معنای خلقت بدون طرح و الگوست و سلطنت الهی قبل از خلقت آسمان‌ها و زمین بر آب استقرار داشت (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۶۳/۱). هرچند ایشان تنه بحث در این باره را به آیه ۷ سوره هود ارجاع می‌دهد، لکن در سوره هود آن را همین آبی که ماده حیات و مایه زندگی است، معرفی می‌کند (همان، ۱۵۱/۱۰)؛ بنابراین، نوعی ناسازگاری در کلام علامه ملاحظه می‌شود.

ج) هفت آسمان

هر چند حدود ۱۹۰ بار در قرآن واژه «سماوات» (آسمان‌ها) ذکر شده است، تنها در چند آیه (بقره/۲۹؛ یوسف/۴۸؛ مؤمنون/۸۶؛ فصلت/۱۲؛ طلاق/۱۲؛ ملک/۳؛ نوح/۱۵) تعبیر هفت آسمان به کار رفته است. در آیه ۱۷ سوره مؤمنون از این هفت آسمان، به «هفت راه» (سبع طرائق) تعبیر شده است (ر.ک: طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۲: ۱۰/۱۸؛ زمخشری، الکشاف، ۱۴۰۷: ۱۶۲/۳؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۳۵۶/۷؛ طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۲/۱۵).

مفسران قدیم که بر اساس هیأت بطلمیوس به آیات کیهانی توجه می‌کردند، معتقد بودند زمین مرکز جهان و ثابت است و سیارات دیگر به دور آن در گردشند. این مفسران طبق این هیأت به وجود افلاک نه‌گانه معتقد بودند و برای اینکه علم و دین را با هم همراه سازند، هفت آسمان را بر هفت فلک که به اعتقاد ایشان به دور زمین در حرکت بودند، تطبیق می‌کردند (رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱/۱۵۵؛ ر.ک: قاسمی، محاسن التفسیر، ۱۴۱۸: ۵۸۷۷/۱۶) و دو فلک دیگر را عبارت از عرش و کرسی می‌دانستند (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۵/۵۴؛ سبزواری، شرح منظومه، بی‌تا: ۴/۳۹۰؛ ر.ک: صدرالمآلهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۴/۱۵۴). بوعلی سینا عرش را نزد متکلمان و حکیمان، عبارت از فلک الافلاک دانسته که به همه اجسام و اجرام احاطه دارد (ابن سینا، رسائل، النص، بی‌تا: ۲۲۰). برخی که زبان قرآن را در این باره معرفت بخش ندانسته‌اند، معتقدند این آیات در مقام بیان نظریه‌های علمی نیست، بلکه باور ساده عرفی مخاطبان زمان نزول قرآن را بیان می‌کند، زیرا عدد هفت، مشهور بین مردم بود و قرآن به همین دلیل به آن بسنده کرده است (ابوحجر، التفسیر علمی للقرآن فی المیزان، بی‌تا: ۳۷۱؛ ر.ک: شعرانی، نثر طوبی، ۱۳۹۸: ۲/۲۷۳). برخی هم عدد هفت را واقعی ندانسته، معتقدند ریشه این عدد، افکار یونانیان است که تعداد آسمان‌ها را هفت عدد می‌دانستند (طنطاوی، تفسیر الجواهر، ۱۴۲۵: ۱/۶۰).

علامه طباطبایی قول مفسرانی را که طبق هیأت بطلمیوس به تفسیر این آیات پرداخته‌اند، به دلیل نظریه‌های علمی جدید، فاقد وجاهت علمی می‌داند. همچنین قول کسانی را که این آیات را از متشابهات دانسته و سؤال از آنها را بدعت می‌دانند، به دلیل وجود دلایل عقلی و نقلی رد می‌کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۸/۱۵۳-۱۵۴).

ایشان ضمن اینکه نظریه عرفی بودن زبان قرآن در این باره را نپذیرفته‌اند، معتقدند این بیانات از حقایق قرآنی است و اشاره به واقعیت عینی در عالم واقع دارد؛ به همین دلیل، عقیده به هفت آسمان در بین مشرکان وجود داشته و در بین یهود و نصارا شایع بوده که از طریق پیامبران به آنان منتقل شده است (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۲۰/۳۲). وی در آیه ۱۵ سوره نوح مراد از رؤیت (الم ترؤا) را علم و نه دیدن حسی می‌داند (همان). بر این اساس، آیه شریفه به نوعی تعقل و تدبیر اشاره دارد و کیفیت خلقت آسمان‌ها و زمین مطلبی است که

می‌توان با تفکر و تأمل به آن راه یافت.

علامه از ظاهر بیانات قرآن چنین برداشت می‌کند که هفت آسمان وجود عینی و مادی دارد و هر یک از این آسمان‌ها از یکدیگر متمایز و به صورت طبقاتی روی هم قرار گرفته‌اند. آنچه ما از ستارگان، سیارات و کهکشان‌ها می‌بینیم همه جزء آسمان اول است، اما از کیفیت آسمان‌های دیگر اطلاعی نداریم (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۳۶۹/۱۷). وی این معنای ظاهری را نص و قطعی ندانسته است؛ بنابراین، در صورتی که پیشرفت‌های علمی بشر، چگونگی آسمان‌های هفت‌گانه را مشخص کند و با این معنای ظاهری هم خوانی نداشته باشد، می‌توان از آن دست برداشت.

د) آسمان و شهاب‌ها

در آیات متعددی از قرآن کریم به خلقت آسمان و ویژگی‌های مفید و حیاتی آن برای بشر اشاره شده است. در برخی از آیات آمده که آسمان با کواکب و ستارگان زینت داده شده تا برای بینندگان چشم‌نواز باشد (فصلت/۱۰؛ ملک/۵؛ بروج/۱). در برخی آیات هم آسمان را دارای باروهایی دانسته که از آنها به سمت شیاطینی که قصد شنیدن خبرهای عالم بالا را دارند، شهاب‌هایی پرتاب می‌شود (صافات/۶-۱۰؛ حجر/۱۶-۱۸؛ جن/۹؛ فرقان/۶۱).

مفسران در اینکه مقصود از چپستی آسمان و معنای حفظ آن و نیز چپستی کواکب و برج‌هایی که آسمان با آنها زینت داده شده و شهاب‌هایی که شیاطین با آنها رانده می‌شوند، اختلاف کرده‌اند. مفسران پیشین بر اساس هیأت بطلمیوسی تصویری کاملاً مادی از آسمان، کواکب، شهاب‌ها، شیاطین و ملائکه ارائه داده‌اند و چنین پنداشته‌اند که بالاتر از جو زمین، جایگاه ملائکه است و شیاطین برای شنیدن اخبار غیبی سعی می‌کنند به آنجا صعود کنند، اما شهاب‌هایی مورد هدف قرار گرفته، رانده می‌شوند. از نظر اینان، تأثیر آتش شهاب‌ها بر شیاطین با اینکه خود از آتش هستند، این است که آتش شهاب‌ها خالص و قوی‌تر از آتش آنهاست (رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۳۱۹/۲۶؛ آلوسی، روح المعانی فی التفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۵: ۷۰/۱۲؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۱۳۶۶: ۴۶۱/۷؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۱۵: ۶/۵). آلوسی در تفسیر خود قول فلاسفه را در باره شهاب‌ها می‌آورد و می‌گوید ایشان منکر این هستند که شهاب‌ها برای راندن شیاطین باشند (آلوسی، همان).

علامه با توجه به همه این اقوال و محذوراتی که این نظریه‌ها دارند، خود به تفسیر و تبیین این آیات می‌پردازد. ایشان بروج را عبارت از منازل خورشید و ماه در آسمان می‌داند که به حسب حس، شبیه قصر شاهان است و کواکب را ستارگانی در آسمان محسوس می‌داند که با چشم دیده می‌شوند. وی این معنا را از جمله «زیناها للناظرین» استفاده می‌کند (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۳۸/۱۲). ایشان بنا به ظاهر آیات معتقد است مراد از آسمان دنیا (السماء الدنيا)، یکی از آسمان‌های هفت‌گانه است که عالم کواکب بالای زمین است (همان، ۱۲۳/۱۷) و قول کسانی را که آن را بر هیأت قدیم یا جدید تطبیق کرده‌اند تخطئه می‌کند. همچنین مراد از شیاطین را افراد شریر از جن می‌داند که عاری از هر خیری هستند. علامه بیان می‌کند که شهاب‌ها از کواکب و برج‌هایی که در آسمان است، به سمت شیاطین پرتاب می‌شود و این قول را موافق با نظریه‌های علمی جدید می‌داند (همان، ۳۵۱/۱۹).

به نظر ایشان، آنچه در مرحله نخست از ظاهر آیات به ذهن می‌رسد، این است که در آسمان اول، ملائکه شهاب‌ها را به دست گرفته و در کمین شیاطین نشسته‌اند تا هر وقت بخواهند اخبار غیبی را گوش کنند، آنها را با آن شهاب‌ها برانند. وی مشاهدات بشر از وضع آسمان‌ها را مخالف چنین برداشتی می‌داند و معتقد است برداشتی که از این آیات می‌شود، نباید مخالف علوم روز باشد (همان، ۱۲۴/۱۷).

علامه آسمان را در این آیات، عالمی ملکوتی می‌داند که در افقی بالاتر از افق عالم ملک قرار دارد و چنین بیاناتی از قرآن، مثل‌هایی برای تصویر حقایق خارج از حس است تا آنچه از حس خارج است، به صورت محسوسات در افهام بگنجد؛ بنابراین، مراد از نزدیک شدن شیاطین به آسمان و استراق سمع آنها و رانده شدنشان با شهاب‌ها، نزدیک شدنشان به عالم ملائکه برای آگاهی یافتن از اسرار خلقت و حوادث آینده است که با نور ملکوت که طاقتش را ندارند، رانده می‌شوند یا اینکه می‌خواهند حق را باطل ملتبس سازند، اما ملائکه باطیل آنها را باطل می‌کنند (همان، ۱۲۵/۱۷). وی همچنین ذیل آیه ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا﴾ (حجر/۱۴-۱۵) به این معنا اشاره می‌کند. به نظر ایشان عروج انسان به آسمان (عالم بالا) باعث اطلاع از مجاری امور و

اشراف بر هر حقیقتی می‌شود. در این آیه نیز مراد از گشوده شدن آسمان برای کفار، تسهیل در ایجاد راهی برای وارد شدن آنان به عالم بالاست که محل ملائکه است نه اینکه آسمان مادی باشد که سقفی با دری متعارف داشته باشد (همان، ۱۳۶/۱۲).

علامه در سوره بروج که خداوند به برج‌های آسمان قسم خورده، مراد از برج‌های آسمان را مواضع کواکب در آسمان دانسته است. وی این آیات را در سیاق بیان وقایع قیامت دانسته که وعید شدید برای کسانی است که مؤمنان را شکنجه می‌دهند تا از ایمانشان دست بردارند و وعده جمیل به مؤمنان می‌دهد و قسم می‌خورد همان‌گونه که با برج‌های آسمان شیاطین را دفع می‌کند، کید شیاطین را از ایمان مؤمنان دفع می‌نماید (همان، ۲۴۹/۲۰). در اینجا هم مراد از آسمان، عالم ملکوتی و ساحت معرفت ربوبی است که شیاطین به دلیل اینکه عاری از هر خیری هستند، صلاحیت راهیابی به این عالم را ندارند. چنانکه ملاحظه می‌شود، واژه‌هایی چون آسمان، شیاطین، شهاب‌ها بر معانی ملکوتی و غیر مادی حمل شده‌اند که در افقی بالاتر از افق ماده قرار دارند.

ایشان در تفسیر برخی از آیات، غیر از معنایی که ابتدا از ظاهر آیه برمی‌آید، معانی دیگری نیز ارائه می‌دهد، برای نمونه، در آیه ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَ جَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَ قَمَرًا مُنِيرًا﴾ (فرقان/۶۱) سیاق آیه را سیاق تعزز و استغنا دانسته و مقصود آیه را این دانسته است که استهزای مشرکان به رسول خدا ﷺ خداوند را عاجز نمی‌کند، بلکه خدا ایشان را از نزدیکی به درگاه و صعود به اوج جوار خود و درک معارف الهی‌اش که روشنگر راه بندگانش است، محروم نموده است (همان، ۲۳۶/۱۵). به نظر علامه، در این آیه، همچنان که در جهان محسوس از طریق برج‌هایی، شهاب‌های سوزان شیاطین را می‌راند و آفتاب و ماه، عالم را نور افشانی می‌کند، در عالم حقیقت نیز که عالم انسانی است نور هدایت رسولان الهی آن را روشن کرده، موجب بصیرت بندگان خدا می‌شود. همچنین اولیای شیاطین از صعود به قرب الهی باز داشته شده، با تیرهایی دفع می‌شوند. این معنایی است که بدون اینکه تأویلی در معنای ظاهری آیه صورت پذیرد، از سیاق به دست می‌آید (همان).

علامه در آیه ﴿إِنَّمَا تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ﴾ (فرقان/۴۵) «ظلّ» را هم به معنای

سایه و هم به معنای جهل و گمراهی مردم می‌داند (همان، ۲۲۶) یا ذیل آیه ۹۷ آل عمران برای دو جمله ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا﴾ و ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجَابُ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ دو معنای خبری و انشایی را در کنار هم می‌پذیرد و دلالت آیه در این گونه موارد را استخدام دوجانبه یک کلام و از اعجوبه‌های اسلوب قرآن دانسته است. سپس نمونه‌های متعددی برای این گونه استخدام از آیات قرآن ذکر می‌کند و مثل‌های قرآن را از این باب می‌داند (همان، ۳۵۳/۳).

این گونه استظهار از آیات به نظام چند معنایی در قرآن اشاره دارد که مقبول علامه است و طبق دیدگاه ایشان می‌توان همزمان از یک لفظ بیش از یک معنا به نحو حقیقت اراده کرد، بدون اینکه هیچ یک از آنها را تأویل نمود؛ همان‌گونه که اراده معنای ظاهری و باطنی منافاتی باهم ندارند (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۶۱: ۲۸).

بنابراین از آیاتی که برای نمونه آورده شد، می‌توان همزمان دو معنا در کنار هم برای آنها تصور کرد، اما باید توجه داشت که این دو معنا برای کل الفاظ آیه در دو مرتبه است نه اینکه در یک مرتبه باشد. لکن در سخن علامه این دو مرتبه رعایت نشده است. ایشان از طرفی با قاطعیت اعلام می‌کند که آسمان دنیا همین آسمانی است که کواکب و ستارگان در آن وجود دارد و با چشم دیده می‌شود و برج‌هایی که در آن است همان کواکب و ستارگان قابل رؤیت با چشم مادی می‌باشد و شهاب‌ها هم بر اساس یافته‌های علم جدید تکه‌هایی است که از این کواکب جدا شده‌اند. علامه در ادامه، به یکباره نحوه دلالت را عوض کرده، ضمائر بعدی آیات را که مرتبط با همین آسمان و شهاب‌های مادی است، بر معنایی غیر حسی حمل می‌کند. ایشان در سوره حجر آسمان را همین آسمان مشهود و مادی دانسته است و بر آن تأکید دارد، ولی در ادامه، ضمیری را که به این آسمان برمی‌گردد عبارت از عالم ملکوتی می‌داند؛ بنابراین، چگونه می‌توان گفت: شهاب‌ها منفصل از همین کواکب هستند و در عین حال از کواکب و برج‌هایی مادی، شهاب‌هایی غیر مادی پرتاب می‌شود. به نظر می‌رسد علامه در این باره دو گونه سخن دارد؛ از طرفی بر مادی بودن قضیه تأکید دارد و از طرفی به دلیل محذوراتی این بیانات را مثلی برای فهم بهتر آیه می‌داند.

به نظر می‌رسد این بیان علامه در این آیه می‌تواند اشاره به صنعت استفاده داشته باشد که از آرایه‌های کلام و مربوط به جنبه بلاغی قرآن است که بسیار مورد توجه ایشان در تفسیر می‌باشد. اما باید توجه داشت این صنعت بلاغی در متون ادبی کاربرد دارد که با تخیل و اغراق همراه است نه در کلامی که در صدد گزارش از واقعیت بیرونی است؛ بنابراین، در این آیات باید تمام فضای بحث و آنچه در باره آن گزارش می‌شود یا مادی باشد یا غیر مادی تا اختلاف و تناقضی در کلام ملاحظه نشود.

ه) مراحل آفرینش آسمان و زمین

طبق نظریه‌های علمی جدید برخی معتقدند زمین و آسمان در ابتدا دارای یک عنصر مشترک بوده‌اند که با گذشت زمانی طولانی از هم تمایز یافته، به شکل کنونی درآمده‌اند. این نظریه فی الجمله می‌تواند با ظاهر آیات قرآن همخوانی داشته باشد. حال سؤال این است که از نظر قرآن مرحله خلقت آسمان پیشتر بوده یا زمین؟

ظاهر آیات بیانگر هر دو نظریه است. آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ (بقره/۲۹) و آیه ﴿قُلْ أَإِنكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ... ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ...﴾ (فصلت/۹-۱۱) این است که زمین ابتدا خلق شده است. از طرفی، ظاهر آیه ﴿أَأَنْتُمْ أَنْشَدْتُمْ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا... وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ (نازعات/۲۷-۳۰) این است که ابتدا آسمان خلق شده است. مفسران وجوه مختلفی برای جمع میان این آیات ذکر کرده‌اند (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۲۲/۵۴؛ رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۳۸۰/۲؛ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۱۰/۲۶۰؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۱۷۳/۱؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۱۸: ۶۷/۵).

۲۵

علامه طباطبائی ظهور هر دو گروه از آیات را می‌پذیرد، اما در مقام ترجیح، ظهور آیات سوره نازعات را قوی‌تر از آیات دیگر تشخیص می‌دهد؛ بنابراین، به نظر علامه سبقت خلقت آسمان بر زمین را می‌توان از ظهور آیات قرآن تشخیص داد. علامه واژه «ثم» در آیات ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ﴾ (فصلت/۱۱) را ظاهر در این می‌داند که خلقت آسمان‌ها بعد از زمین

بوده، ولی از «بعد ذلک» در آیه ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ (نازعات/۳۰) این گونه استظهار می‌کند که زمین بعد از آسمان به وجود آمده است. اما چون ظهور «بعد ذلک» روشن تر و قوی تر از ظهور واژه «ثم» در بعدیت است، پس چاره‌ای نیست جز اینکه «ثم» بر غیر تراخی زمانی حمل شود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۷/۳۶۵؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱۴۰۸: ۱/۱۹۱؛ صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۲/۲۷۸؛ ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی تا، ۷۷/۳۰).

به نظر می‌رسد علامه نمی‌تواند از ظاهر هیچ یک از موارد دست بردارد، ولی ناچار است طبق قاعده اصولی در مقام تعارض دو ظاهر، به آنکه اظهر و قوی تر است، تمسک کند. به نظر علامه، این ظواهر قرآنی که اطمینان بخش و در دلالت خود مستقر هستند، از حقایق قرآن هستند. علامه در بحث روایی ذیل آیه می‌گوید: روایاتی در باره کیفیت خلقت عالم وارد شده که می‌توان آنها را با مباحث علمی روز در این باره تطبیق داد. ایشان برای احتراز از محدود کردن حقایق قرآنی با فرضیات علمی که برهان علمی بر آنها اقامه نشده، از چنین تطبیقی صرف نظر می‌کند (همان)؛ چرا که این نظریه‌های علمی در حد فرضیه بوده و به مرحله قطعیت نرسیده‌اند؛ از این رو، نمی‌توانند مصداق قطعی برای ظهورات قرآنی باشند.

(و) مراحل تکوّن زمین

با توجه به نظریه‌های مختلفی که در باره پدید آمدن زمین و سایر اجرام آسمانی وجود دارد، همه این نظریه‌ها گذشت زمانی نسبتاً طولانی همراه با تدریج را اذعان می‌کند. قرآن کریم نیز در آیاتی متعرض این مسئله شده است و مدت خلقت زمین را در دو روز دانسته است.

﴿قُلْ أَإِنكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَ تَجْعَلُونَ لَهُ أَتْدَاداً ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (فصلت/۹)؛ «بگو: آیا واقعاً شما به کسی که زمین را در دو روز [و دوره] آفرید کفر

می‌ورزید، و برای او همانندهایی (معبود گونه) قرار می‌دهید؟! که آن پروردگار جهانیان است». امروزه نظریه پذیرفته شده در مجامع علمی این است که میلیاردها سال از تاریخ به وجود آمدن زمین می‌گذرد. با وجود این، از ظاهر قرآن بر می‌آید که زمین در دو روز آفریده شده است. حتی اگر طبق آیاتی (حج/۴۷؛ سجده/۵؛ معارج/۴) هر روز را هزار یا پنجاه هزار سال

بدانیم. باز با یافته‌های علمی امروز سازگاری ندارد. برخی از مفسران معتقدند واقعا آفرینش زمین در دو روز اتفاق افتاده است (مجلسی، بحارالانوار، ۱۴۰۴: ۶/۵۷؛ فخر رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۰۰/۱۶؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۹/۹؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، بی تا: ۱۷/۲۵؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱۴۰۸: ۶۱/۱۷). برخی آن را به معنای مطلق زمان گرفته‌اند که ممکن است به اندازه روزهای متعارف یا کمتر یا بیشتر از آن باشد (آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۵: ۳۲۵/۱۲). به نظر برخی این روزها از ایام الله است که مقدار آن را جز خدا کسی نمی‌داند، چرا که روزهای زمینی پس از تولد زمین به وجود آمده است (سید قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، ۱۴۱۲: ۳۱۰/۵). برخی هم این گونه آیات را از تشابهات دانسته‌اند (فیض کاشانی، تفسیر صافی، ۱۴۱۵: ۲۰۴/۲؛ صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۲۹/۶).

علامه معتقد است مقصود از دو روز، دو روز متعارف و معمول بین مردم نیست؛ چرا که فساد آن ظاهر است، بلکه دو قطعه از زمان است که خلقت و تکون زمین در آن کامل شده است و اطلاق یوم بر قطعه‌ای از زمان، استعمالی شایع است؛ مثل قول خداوند که می‌فرماید: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران/۱۴۰) ﴿فَهَلْ يَنْتَظِرُونَ إِلَّا مِثْلَ أَيَّامِ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (یونس/۱۰۲) (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷: ۳۶۲/۱۷). به نظر علامه، علت تعبیر قرآن به دو روز نه یک روز، برای دلالت بر این نکته است که زمین در تکون نخستین خود، دو مرحله متغایر را طی کرده است؛ یکی مرحله ذوب بودن و دیگری مرحله منجمد شدن (همان؛ نیز، ر.ک: مصباح یزدی، معارف قرآن، ۱۳۷۳: ۲۴۳).

این بیان علامه اشاره به یافته‌ها و نظریه‌های علمی در باره به وجود آمدن زمین است که ابتدا کره‌ای گداخته و مذاب بود، سپس به تدریج سرد شد، و منجمد گردیده است.

ز) حرکت زمین

برخی از آیات به حرکت سریع کوه‌ها بسان ابرها اشاره دارد. برخی مفسران این آیات را در سیاق آیات قیامت و در بیان اوضاع آن زمان دانسته‌اند. برخی دیگر این بیانات را از اشارات علمی قرآن قلمداد کرده، حرکت زمین را که لازمه آن است، از آن استنباط کرده‌اند:

﴿و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُؤُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الْإِنْسِي أَتَقْنُ كُلَّ شَيْءٍ﴾

(نمل/۸۸): «و کوه‌ها را می‌بینی، در حالی که آنها را ثابت می‌پنداری، و حال آنکه آنها همچون حرکت ابرها درگذرند؛ [این] ساخته خدایی است که هر چیزی را محکم ساخت؛ در حقیقت او به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.»

طبق هیأت قدیم اعتقاد بر این بود که زمین ثابت و مرکز جهان است و سایر سیارات به دور زمین در گردش‌اند. مفسرانی که معتقد به ساکن بودن زمین بودند، به آیاتی از قرآن از جمله آیه ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ (بقره/۲۲) استناد کرده‌اند. به نظر اینان لازمه فراش بودن زمین ساکن بودن آن است (رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۳۳۶/۲؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۱۵۵/۱؛ صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۹۲/۲). فخر رازی احتمالات مختلف در این باره ذکر کرده و همه آنها را رد نموده است. سپس خود با دلیل کلامی و نه علمی به اثبات آن می‌پردازد. وی علت ساکن بودن زمین را وجود فاعل مختار (خداوند) می‌داند؛ یعنی خداوند اراده کرده که زمین ثابت و ساکن باشد (رازی، تفسیر مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۳۳۶/۲). این دلیل از طرف برخی از مفسران مورد اشکال و انکار قرار گرفته است (صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۹۳/۲).

علامه طباطبایی ذیل آیه ﴿و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُؤُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾

(نمل/۸۸) حرکت زمین را به عنوان یک احتمال مطرح می‌کند. برخی از مفسران با توجه به قرائن موجود، این آیه را از سیاق آیات دیگر جدا کرده، آن را مربوط به زمان دنیا دانسته‌اند و حرکت انتقالی زمین را از آن استفاده کرده‌اند (ر.ک: شهرستانی، اسلام و هیأت، بی‌تا: ۵۱ و ۵۴ و ۵۶). علامه به کسانی که این آیه را حمل بر حرکت انتقالی زمین دانسته‌اند، اشکال می‌گیرد که در این صورت، این آیه از ماقبل خود بریده می‌شود و سیاق به هم می‌ریزد و اتصالش از جمله ﴿إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ به هم می‌خورد (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۴۰۱/۱۵؛ ر.ک: قاسمی، محاسن التفسیر، ۱۴۱۸: ۵۰۸/۷؛ ابن عاشور، التحریر والتنویر، بی‌تا: ۳۱۷/۱۹؛ طبیب، اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۱۹۴/۱۰).

ایشان مانند مفسران قدیم، معتقد است این آیه در سیاق آیات قیامت و مفاد آن مربوط به بیان وقایع آن روز است و مراد از ﴿تَرَى الْجِبَالَ﴾ مجسم کردن واقعه قیامت است، مانند آیه ﴿وَتَرَى الْقَاسِ سُكَّارَى﴾ که حال مردم در آن روز را مجسم می‌کند (طباطبائی، همان، ۴۰۱/۱۵). علامه از این ظاهر که آیه شریفه در پی بیان یک حقیقت قرآنی است، نمی‌تواند صرف نظر کند؛ از این رو، با توجه به سیاق که طبق آن آیه در باره بیان وقایع قیامت است، حرکت انتقالی زمین را و اینکه آیه در مقام بیان وضعیت دنیایی کوه‌ها باشد، رد می‌کند. از طرفی، قیامت نمی‌تواند هم ظرف برای جامد دیدن کوه‌ها و هم ظرف حرکت آنها باشد؛ بنابراین، دنبال توجیه دیگری برای آیه است. بهترین توجیه علامه، توجیه فلسفی است که حکمت متعالیه صدرایی آن را بیان کرده است؛ یعنی حرکت جوهری موجودات به سوی کمال مطلوبشان و اینکه تمامی موجودات با جوهره ذاتشان به سوی غایت وجود خود در حرکت‌اند که همان حشر به سوی خداست (طباطبائی، همان، ۴۰۲؛ ر.ک: صدر المتألهین، تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶؛ ۱۱۲/۱؛ ۴۱۹/۷). این توجیه ممکن است به خاطر ذوق و گرایش فلسفی ایشان باشد که در موارد دیگری هم در تفسیرشان به چشم می‌خورد (ر.ک: طباطبائی، همان، ۱۴۵/۱۲).

ح) زوجیت در اشیاء

وجود زوجیت در گیاهان و نقش بادها در بارور ساختن و لقاح آنها مسئله‌ای پذیرفته شده میان دانشمندان علوم طبیعی است. برخی از مفسران سعی کرده‌اند این مسئله علمی را از آیات قرآن به دست آورند به نظر این گروه آیاتی از قرآن اشاره به این مطلب است:

﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾

(حجر/۲۲)؛ «و باد[ها] را بارور کننده (ابرها و گیاهان) فرستادیم؛ و از آسمان آبی فرو فرستادیم، و شما را با آن سیراب ساختیم؛ در حالی که شما ذخیره‌ساز آن نیستید».

۲۹

بیشتر مفسران بر این باورند که این آیه مربوط به بارور ساختن ابرها (ر.ک: آلوسی، روح المعانی، ۱۴۱۵؛ ۲۷۶/۷؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲؛ ۵۱۳/۶؛ قاسمی، محاسن التفاسیر، ۱۴۱۸؛ ۳۳۳/۶؛ بازرگان، باد و باران در قرآن، ۱۳۴۴؛ ۱۲۳) یا گیاهان (حقی بروسوی، روح البیان، بی‌تا؛ ۴۵۲/۴؛ خوبی، البیان فی تفسیر القرآن، بی‌تا؛ ۷۳؛ مراغی، تفسیر

مراغی، بی تا: ۱۷/۱۴؛ قمی، تفسیر قمی، ۱۳۶۷: ۳۷۵/۱) یا ابرها و گیاهان هر دو با هم (طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۸: ۱۴/۱۴؛ ابوالفتوح رازی، روض الجنان، ۱۴۰۸: ۳۱۷/۱۱؛ رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۱۳۴/۱۹؛ ۷۶۵/۳۰؛ کاشانی، منهج الصادقین، ۱۳۶۶: ۱۵۸/۵؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹: ۴۵۵/۴؛ بیضاوی، انوار التنزیل، ۱۴۱۸: ۲۰۹/۳) می باشد. برخی هم آن را مربوط به باروری خود بادها دانسته اند، بدین معنا که بادها آبستن به آب هستند (سید قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، ۱۴۱۲: ۲۱۳۵/۴؛ کاشفی، مواهب علیه، ۱۳۶۹: ۵۶۳).

علامه ذیل این آیه به زوجیت در گیاهان اشاره کرده، می نویسد: با بحث های علمی جدید در گیاه شناسی ثابت شده که زوجیت و نری و مادگی در تمام گیاهان جریان دارد و بادها در اثر وزیدن، گرده های نطفه نر را با ماده تلقیح می کند. این همان است که خداوند فرموده: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ﴾ (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۴۶/۱۲) ایشان این مطلب را از جمله حقایق علمی می دانند که در زمان نزول قرآن مجهول بوده و آن را از اعجاز علمی قرآن به شمار آورده است (همان، ۶۵/۱).

علامه در این آیه زوجیت گیاهان و باروری آنها توسط بادها را که از مسلمات علمی گرفته و از طرفی ظاهر آیه را با آن موافق دیده و آیه را بر آن معنا حمل کرده است. با این کار بین این فراز از آیه و فراز دیگر ﴿فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ جدایی افکنده و آن را مربوط به بیان یک مطلب علمی دیگر می داند؛ یعنی این دیدگاه که طبق عقیده قدما آسمان کره ای است ناقص که به صورت ناقص محیط به کره زمین است و پیدایش آب موجود در کره زمین از باران هایی است که از آسمان فرو ریخته است (همان، ۱۴۶/۱۲). علامه با این بیان در پی رد اعتقاد قدما در این باره است. ۳۰

علامه آیه ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ...﴾ (یس/۳۶) را در باره زوجیت عام همه اشیاء و پدید آمدن همه موجودات از راه تزویج می داند. با تزویج و مقارنت دو چیز (فاعل و منفعل) چیز سومی پدید می آید که نتیجه این تزویج است. این مسئله اختصاص به انسان و حیوان و نبات ندارد، بلکه در همه موجودات و کل عالم

جریان دارد. آیه ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ (ذاریات/۴۹) نیز مؤید همین مطلب است (همان، ۸۸/۱۷؛ ر.ک: سید قطب، تفسیر فی ظلال القرآن، ۱۴۱۲: ۳/۳۳۸۶؛ راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ۱۴۱۲: واژه «زوج»؛ بنابراین علامه با توجه به اینکه آیات دیگری چون آیه ۴۹ ذاریات متعرض خلقت ازواج می‌شود و در نظر کسانی که ازواج را به معنای اصناف دانسته‌اند، رد می‌کند (طباطبائی، همان، ۳۸۲/۱۸؛ طبرسی، الاحتجاج، ۱۴۰۳: ۶۶۳/۸؛ رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۹: ۲۶/۲۷۵).

ایشان با توجه به همین آیات، می‌توانست زوجیت را در باره ابرها نیز مطرح کند. آن گونه که مباحث جدید علمی ثابت کرده است، ابرها دارای بارهای مثبت و منفی هستند و در اثر برخورد آنها به هم پدیده سومی به نام باران به وجود می‌آید و این کار، یعنی عمل لقاح و به هم پیوستن ابرها، توسط بادها صورت می‌گیرد. لکن مرحوم علامه متعرض این مسئله نشده است (ر.ک: بازرگان، باد و باران در قرآن، ۱۳۴۴: ۱۲۳).

برخی زوج در آیه ﴿وَمِنْ كُلِّ الْفَمَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ﴾ (رعد/۳) را بر مسئله نر و مادگی در گیاهان میوه‌دار و عمل لقاح در آنها تطبیق کرده‌اند (جوهری، تفسیر الجواهر، ۱۴۲۵: ۸۹/۷)، لکن علامه چنین برداشتی را با ظاهر این آیه مساعد نمی‌داند؛ چرا که طبق این آیه خود میوه‌ها زوج هستند نه اینکه از دو زوج پدید آمده باشند، در غیر این صورت باید این گونه می‌گفت: ﴿وَمِنْ كُلِّ الْفَمَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾؛ بنابراین، مراد از زوج در اینجا اصناف مخالف هم است چه دو صنف باشد یا بیشتر (طباطبائی، همان، ۲۹۲/۱۱).

به نظر ایشان هر چند این مطلب از حقایق علمی است و می‌توان آن را از آیات دیگر مثل ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ (یس/۳۶) ﴿فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ (لقمان/۱۰) ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ (ذاریات/۴۹) استفاده کرد، اما این مسئله ربطی به این آیه ندارد و نمی‌توان آن را از آیه استفاده کرد؛ چرا که چنین برداشتی در صورتی صحیح است که ظاهر آیه هم آن را تأیید کند و ثابت شود که جهت‌گیری آیه با علم و مسئله علمی یکی است و هر دو در باره موضوع واحدی بحث می‌کنند.

ط) تأثیر وزن در رویش گیاهان

حکمت بالغه خداوند اقتضا می‌کند نظام آفرینش بر اساس تقدیری حکیمانه و دقیق، اندازه‌گیری شود. بنابراین، هر چیزی در عالم هستی مقدار مشخصی از عناصر را که از آنها ترکیب شده است، داراست و اختلاف در مقدار این ترکیب‌ها باعث ایجاد موجودات متنوعی می‌شود قرآن به این مسئله اشاره می‌کند:

﴿وَالْأَرْضُ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ (حجر/۱۹)؛ «و

زمین را گستراندیم؛ و در آن [کوه‌های] استواری افکندیم؛ و از هر چیز متناسبی در آن رویاندیم». مفسران در این آیه، «موزون» را به معنای چیزی که مقدر و معلوم و بر اساس حکمت و مصلحت، مشخص شده است (زمخشری، الکشاف، ۱۴۰۷: ۵۷۴/۲؛ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التأویل، ۱۴۱۸: ۲۰۸/۳؛ کاشفی، مواهب علیّه، ۱۳۶۹: ۵۶۳)، یا آنچه به وزن درآید، دانسته‌اند (کاشانی، منهج الصادقین، ۱۳۶۶: ۱۵۶/۵؛ نیشابوری، ایجاز البیان عن معانی القرآن، ۱۴۱۵: ۴۶۶/۱) برخی آن را شامل رویدنی‌ها (خوبی، البیان فی تفسیر القرآن، بی‌تا: ۷۲؛ طباطبایی، همان، ۱۴۶/۱۲) و برخی نیز آن را تعمیم داده و شامل هر چیزی که در زمین ایجاد می‌شود می‌دانند که ممکن است زیاده یا نقصان پذیرد. بنابراین، گیاهان، درختان، معادن و حیوانات را شامل می‌شود (طیب، اطیب البیان، ۱۳۷۸: ۲۱/۸). در نظر این مفسران، مراد از وزن مقدار معلوم و مشخص از چیزی است که بر اساس حکمت و مصلحت خداوند اندازه‌گیری شده است.

علامه طباطبایی گرچه این آیه را به دلیل واژه «انبتنا» شامل گیاهان می‌داند، معتقد است شامل غیر گیاهان نیز می‌شود. «موزون» در نظر ایشان به معنای دارای وزن یا آنچه متناسب الاجزاء است، می‌باشد؛ بدین معنا که از زمین آن مقدار از هر چیز موزون که حکمت اقتضا می‌کرد، آفریدیم. بنابراین، مقصود آیه این است که ما در زمین پاره‌ای موجودات دارای وزن و ثقل مادی که استعداد زیاده و نقصان دارند، چه نباتی و چه ارضی، رویاندیم. از این‌رو، موزون هم به معنای حقیقی و هم کنایی به کار می‌رود (طباطبایی، المیزان، ۱۴۱۷: ۱۲/۱۴۶). ایشان از ظهور آیه این‌گونه استفاده می‌کند که وزن دخالت ویژه‌ای در رشد و نمو

گیاهان دارد و آن را از نقدهای علمی قرآن می‌داند که گوی سبقت را از مباحث علمی ربوده، شبیه معجزه یا خود معجزه است (همان).

با وجود اینکه برخی مفسران قبل از علامه هم به این معنا اشاره کرده‌اند، برخلاف ایشان، آن را از معجزات قرآن ندانسته، بلکه به جهت حکمت آن اشاره کرده‌اند؛ بدین معنا که هر چیزی که در نظام خلقت ایجاد شده و بر اساس حکمت و مصلحت بوده، دارای اندازه و مقدار معین است.

این آیه تنها موردی است که علامه به رغم اینکه در بیان خود چیزی فراتر از بیان برخی مفسران پیش از خود اظهار نکرده است، با قاطعیت اعلام کرده که یکی از معجزات علمی صریح قرآن است که قبل از کشفیات علمی بشر توسط قرآن بیان شده است. با توجه به مبنای علامه در دلالت الفاظ بر معانی، این آیه باید نص در این معنا باشد؛ چرا که ایشان با صراحت تمام و بدون چون و چرا آن را به عنوان مقصود اصلی آیه بیان کرده و احتمالی بر خلاف آن نداده است. با این حال، توضیح نداده که چگونه این مطلب نص صریح قرآن است و چگونه با مطالب علمی پیوند خورده است؟

آسیب‌شناسی تفسیر علمی از دیدگاه علامه

علامه در مقدمه تفسیر المیزان، ضمن اینکه بهترین شیوه مواجهه با آیات قرآن را بهره‌گیری از آیات دیگر قرآن معرفی کرده است، خطرها و انحرافات را که بسیاری از مفسران در گذشته و حال دچار آن گشته‌اند، گوشزد کرده و روش غلط و مبنای نادرست آنان را در تفسیر قرآن متذکر شده است. ایشان تأویل یا تطبیق را دو خطر و انحراف مهم ناشی از مبانی معرفتی و فکری غلط در مسلک‌های مختلف مفسران از جمله محدثان، متکلمان، فلاسفه، صوفیه و طبیعیدان‌ها معرفی کرده است. وی این‌گونه تفاسیر را در داشتن یک نقص (تحمیل نتایج بحث‌های علمی و فلسفی و... از بیرون بر مدلول آیات) که بدترین نقص در شیوه تفسیر است، مشترک دانسته و معتقد است در این شیوه‌ها، تفسیر به تطبیق مبدل شده و به واسطه آن برخی حقایق قرآنی از مجازات شمرده شده و آیات متعددی تأویل شده است (طباطبائی، المیزان، ۱۴۱۷: ۸/۱).

در دیدگاه علامه، اختلاف در تفسیر آیات، از جانب اختلاف در مفهوم نیست؛ چرا که

مفهوم آیات هرچند آیات متشابه باشند بر هر کسی که آگاه به زبان عربی و اسالیب کلام عرب باشد، پوشیده نیست. بلکه آن، به دلیل اختلاف در مدلول تصویری و تصدیقی آیات و نیز در مصداقی است که مفاهیم لفظی بر آن منطبق است. ایشان علت اختلاف در مصداق الفاظ قرآن را اعتماد بر انس و عادت بر ماده و معنای مادی الفاظ دانسته است که باعث شده در اولین مرحله از شنیدن الفاظ قرآن، معنای مادی یا لوازم آن به ذهن برسد (همان، ۹/۱). ایشان ملاک صدق یک اسم بر یک مصداق را اشمال آن مصداق بر فایده و غرض از آن نام‌گذاری دانسته است. هرچند انس و عادت به معنای مادی مانع از آن می‌شود، اما با این حال، برخی از ظواهر آیات قرآن بیان می‌دارد که این اتکا بر انس و عادت در فهم معانی آیات باعث اختلال در آن می‌شود (همان، ۱۰/۱)؛ به همین دلیل برخی مفسران برای اجتناب از فهم‌های عادی و مصداقی مأنوس به ذهن در فهم و برداشت از آیات قرآن به بحث‌های علمی تمسک کرده و در راه شناخت حقایق و مقاصد والای آن، از نتیجه این بحث‌ها استفاده می‌کنند (همان، ۱۱/۱).

نتیجه

علامه طباطبایی در تفسیر آیات علمی قرآن با توجه به روش تفسیری خود، ابتدا با استفاده از لغت و فهم عرفی، ظهور اولیه آیات قرآن را به دست آورده، سپس با بهره‌گیری از قرائنی چون ظاهر آیات دیگر و سیاق و همچنین علم و یافته‌های علمی به تثبیت یا رد این ظهور مبادرت می‌ورزد. به نظر ایشان در صورتی که مفاد آیات قرآن و علم در یک راستا قرار داشته باشند و هر دو در صدد تبیین امور مادی باشند، علم می‌تواند در روشنگری مفاد آیات نقش‌آفرینی کند.

در حقیقت، رابطه یافته‌های علمی و گزاره‌های قرآنی در نظر علامه طباطبایی را شاید بتوان بدین نحو گزارش کرد: یا هر دو با هم منطبق‌اند یا با هم متعارض. در صورتی که باهم منطبق باشند، به دستاوردهای علمی اشاره داشته و یا حاکی از اعجاز علمی قرآن است. در حالت تعارض نیز یا هر دو یا قطعی هستند یا ظنی یا یکی ظنی است و دیگری قطعی. در صورت قطعی بودن مفاد آیات قرآن که در بیان علامه طباطبایی از آن به نصّ تعبیر

می‌شود، جای هیچ‌گونه چون و چرایی باقی نیست؛ بنابراین، در صورتی که نص شکل بگیرد، قطعاً حجت است. در صورتی که علم قطعی با نص تعارض داشته باشد، یا باید در شکل‌گیری نص تردید کرد یا در مقدمات دلیل علمی خطایی رخ داده است؛ چرا که دو دلیل قطعی نمی‌توانند با هم مخالف باشند. در کلام علامه چنین موردی به وضوح دیده نمی‌شود. اما می‌توان از لابه‌لای تفسیر ایشان مواردی را یافت که از سوی مفسران گذشته تفسیری خاص از آن ارائه می‌شد اما با پیشرفت‌های علمی جدید، نادرستی آنها مشخص شده است.

در موردی که مفهوم آیه قطعی و یافته علمی ظنی باشد یا بالعکس، ترجیح با طرف قطعی است و دلیل ظنی در برابر قطعی، تاب ایستادگی ندارد. اگر هر دو ظنی باشند، ظهوری که با توجه قرائن لفظی و غیر لفظی تثبیت و مستقر شده ولی به حدّ نص نرسیده و اشاره به حقیقت قرآنی دارد، اعتبارش در برابر یافته علمی محفوظ بوده، خدشه‌ای به آن وارد نمی‌شود. گرایش فلسفی علامه در مواردی باعث شده ایشان در تفسیر برخی از آیات به آن تمایل نشان دهد. همچنان که علامه در مسئله حرکت کوه‌ها به دلیل عدم همراهی سیاق، تفسیر علمی را ردّ و نیز معنای موافق سیاق را هم به دلیل دلیل عقلی برنمی‌تابد و ناگزیر به برداشت فلسفی از آیه تن می‌دهد.

منابع

۱. ابن جزى غرناطى، محمد بن احمد (۱۴۱۶ق)، التسهيل لعلوم التنزيل، بيروت، دار الارقم بن الارقم.
۲. ابن سينا، شيخ الرئيس (بى تا)، رسائل ابن سينا، قم، بيدار.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بى تا)، التحرير و التنوير.
۴. ابن كثير دمشقى، اسماعيل بن عمرو (۱۴۱۹ق)، تفسير القرآن العظيم، بيروت، دارالكتب العلميه.
۵. ابو حجر، احمد عمر (بى تا)، التفسير العلمى للقرآن فى الميزان، بنغازى، دارالمدار الاسلامى، چاپ دوم.
۶. ابوالفتوح رازى، حسين بن على (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فى تفسير القرآن، مشهد، بنياد پژوهش‌هاى اسلامى آستان قدس رضوى.
۷. آلوسى، سيد محمود (۱۴۱۵)، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلميه.
۸. بازرگان، مهدي (۱۳۴۴ش)، باد و باران در قرآن، قم، موسسه مطبوعاتى دارالفكر.
۹. بحراني، سيد هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فى تفسير القرآن، تهران، بنياد بعثت.
۱۰. بياضوى، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، انوار التنزيل و اسرار التأويل، بيروت، دار احياء التراث العربى.
۱۱. جوهرى، طنطاوى (۱۴۲۵ق)، تفسير الجواهر، بيروت، دارالكتب العلميه.
۱۲. حقى بروسوى، اسماعيل (بى تا)، روح البيان، بيروت، دارالفكر.
۱۳. خويى، سيد ابوالقاسم (بى تا)، البيان فى تفسير القرآن.
۱۴. دروزه، محمد عزه (۱۳۸۳ق)، التفسير الحديث، قاهره، دار احياء الكتب العربيه.
۱۵. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فى غريب القرآن، دمشق - الدار الشاميه، بيروت - دار العلم.
۱۶. رضايى اصفهاني، محمدعلى (۱۳۸۱ش)، پژوهشى در اعجاز علمى قرآن، رشت، كتاب مبین، چاپ سوم.
۱۷. زمخشرى، محمود (۱۴۰۷ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دارالكتاب العربى.
۱۸. سبزوارى، ملا هادى (بى تا)، شرح منظومه، نشر ناب.
۱۹. سحابى، يداالله (۱۳۵۱ش)، خلقت انسان، تهران، شركت سهامى انتشار، چاپ سوم.
۲۰. سحابى، يداالله (۱۳۸۷ش)، قرآن مجيد و تكامل و خلقت انسان، تهران، شركت سهامى انتشار.

۲۱. سید قطب بن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ق)، تفسیر فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشرق.
۲۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر القرآن، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۳. شاطبی، ابو اسحاق ابراهیم بن موسی بن محمد (۱۴۱۵ق)، الموافقات فی اصول الشریعه، بیروت، دار المعرفه.
۲۴. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۸ق)، نثر طوبی، تهران، کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم.
۲۵. شهرستانی، سید هبه الدین (بی تا)، اسلام و هیأت، ترجمه اسماعیل فردوس فراهانی، تصحیح سید هادی خسروشاهی، تهران، انتشارات وفا.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۸۰ش)، ستارگان از دیدگاه قرآن، تهران، امید فردا، چاپ دوم.
۲۷. صدر المتألهین محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش)، تفسیر القرآن الکریم، قم، بیدار.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم، جامعه مدرسین.
۲۹. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۶۱ش)، قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، مشهد، نشر مرتضی.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۳۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۵. طیب، سید عبد الحسین (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام.
۳۶. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه (۱۴۱۵ق)، تفسیر نور الثقلین، قم، اسماعیلیان.
۳۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۹ق)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، احیاء التراث العربی.
۳۸. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق)، من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک للطباعه و النشر.
۳۹. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، تفسیر صافی، تهران، الصدر.
۴۰. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۸ق)، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. فیض، علیرضا (۱۳۸۶ش)، تأملی پیرامون مسئله تکامل از دیدگاه قرآن، قم، نشر الهادی.
۴۲. قاسمی، محمد جمال الدین (۱۴۱۸ق)، محاسن التفسیر، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۳. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش)، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، الجامع لاحکام القرآن، تهران، ناصر خسرو.

۴۵. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب.
۴۶. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۶۶ش)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتابفروشی علمی.
۴۷. کاشفی، حسین بن علی (۱۳۶۹ش)، مواهب علیّه، تهران، اقبال.
۴۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۴۹. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳ش)، مرآه العقول، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت، موسسه الوفاء.
۵۱. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، تفسیر مراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵۲. مشکینی، علی (بی تا)، تکامل در قرآن، مترجم ق. حسین نژاد، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵۳. مشهدی، محمد بن محمد رضا قمی (۱۳۶۸ش)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
۵۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳ش)، معارف قرآن، قم، موسسه در راه حق.
۵۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش)، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چاپ دوم.
۵۶. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۷ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، موسسه انتشارات اسلامی.
۵۷. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۸ق)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد، الجامعه الرضويه للعلوم الاسلامیه.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۵۹. نکونام، جعفر (۱۳۷۸ش)، صحیفه مبین، شماره ۲۰.
۶۰. نکونام، جعفر (۱۳۸۴ش)، فصل نامه پژوهش دینی، شماره ۹.
۶۱. نیشابوری، محمود بن ابوالحسن (۱۴۱۵ق)، ایجاز البیان عن معانی القرآن، بیروت، دار الغرب الاسلامی.
۶۲. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، اسباب نزول القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.