

تحلیل انتقادی دیدگاه جامعیت قرآن نسبت به مسائل اخروی با محوریت کتاب «القرآن و التشریح»

ابوذر رجبی*
سعید عابد**

چکیده

جامعیت قرآن که خود ذیل بحث کارکرد و قلمرو دین مطرح می‌شود، از دیرباز به عنوان یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن مورد توجه متفکران و قرآن‌پژوهان اسلامی بوده است؛ اگرچه مصرف اصطلاح «جامعیت قرآن»، محصول دوران اخیر به حساب می‌آید، اما محتوای آن با عناوینی مانند علوم مستنبط از قرآن مورد توجه بوده است. مفسران و متکلمان مسلمان در اصل جامعیت قرآن در عرصه هدایت و تأمین نیازهای بشر برای هدایت، اختلافی نداشته؛ اما در مصداق و کیفیت و قلمرو جامعیت قرآن و احکامش وحدت نظر ندارند. در حوزه اخیر شاهد سه رویکرد اعتدالی، حداکثری و حداقلی هستیم. صادق بلعید در کتاب «القرآن و التشریح» با نفی رویکرد حداکثری و اعتدالی، مفاهیم و معارف قرآن را فردی و مربوط به حیات اخروی انسان می‌داند. یافته تحقیق بر آن است که وی علاوه بر نادیده گرفتن آیات فروان قرآن که صراحت در نگاه و دخالت دین در مناسبات اجتماعی دارد، حتی سابقه عملی حضور نبی مکرم اسلام را در این حوزه نادیده می‌انگارد. در این مقاله با روش تحلیلی و اسنادی، و با رویکرد انتقادی به بررسی دیدگاه بلعید در این کتاب پرداخته و از رهیافت اعتدالی در حوزه جامعیت قرآن دفاع می‌کنیم.

واژگان کلیدی

جاودانگی، جامعیت قرآن، رویکرد حداقلی، رویکرد اعتدالی، تشریح، آیات الاحکام، صادق بلعید.

rajabi@maaref.ac.ir

sacedabed2013@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۵/۱۷

*. استادیار دانشگاه معارف اسلامی.

** . دانشجوی کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۰/۱۱

طرح مسئله

جامعیت قرآن از جمله مسائلی است که در سال‌های اخیر مورد توجه بسیاری از اندیشمندان اسلامی خصوصاً در حوزه تفسیر قرار گرفته است. از طرفی ارتباط و پیوستگی کاملی بین جاودانگی قرآن از جمله در حوزه آیات الاحکام با مسئله جامعیت قرآن وجود دارد؛ یعنی اگر ما بخواهیم جاودانگی احکام تشریحی قرآن را ثابت کنیم در ابتدا باید جامعیت قرآن در این حوزه را فراتر از زمان و مکان نزول قرآن مطرح کرده و پس از اثبات جامعیت قرآن در عرصه‌های مختلف خصوصاً در حوزه تشریحات، می‌توانیم به اثبات جاودانگی قرآن بپردازیم؛ چراکه اگر قرآن از شمولیت و جامعیت برخوردار نباشد، نمی‌تواند فرازمان و فرامکان نزولش، جواب‌گوی بشریت باشد. به دلیل گستره همین مسائل، برخی در تبیین نظریه جامعیت قرآن دچار افراط و تفریط و در نتیجه از مسیر حق و صحیح خارج شده‌اند.

با توجه به اینکه هدف کلی و اصیل خداوند متعال از انزال کتب و ارسال رسل هدایت بشریت است، برخی از اندیشمندان با مطرح کردن وجهه‌های دیگری از هدف قرآن به عنوان آخرین کتاب و پیام الهی برای بشریت، از این هدف اصیل دور شده و اهداف دیگری را نیز قسیم این هدف مهم و اصلی قرار داده‌اند.

صادق بلعید از متفکران مسلمان معاصر تونسی است که در کتاب «*القرآن و التشریح*» قرائت جدیدی از آیات الاحکام را مطرح کرده است. او ضمن اقرار به اخلاق‌محور بودن اغلب آیات قرآن و چیرگی رنگ و بوی اخلاقی آیات قرآن حتی در حوزه تشریح، مخاطب این آیات را وجدان انسان‌ها می‌داند و نقش آیات قرآن را فرهنگ‌سازی و نهادینه کردن آن در این زمینه می‌داند. اما قرآن را در حوزه سیاست و امور ناظر به مناسبات اجتماعی ناکارآمد دانسته و از اساس، قرآن را ناظر به این اهداف نمی‌داند. در کشور ایران نیز برخی از متفکران به مانند وی هدف قرآن را ناظر به همین امر دانسته و کارایی دین و قرآن را محدود به جهان آخرت می‌دانند. (بازرگان، ۱۳۷۷: ۳۷؛ سروش، ۱۳۷۶: ۲۵۷؛ همو، ۱۳۷۷: ۳۷۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۵۶) در این تحقیق با تحلیل و بررسی دیدگاه بلعید به نقد نگاه وی در کتاب «*القرآن و التشریح*» پرداخته و از دیدگاه ناظر به رویکرد اعتدالی در باب جامعیت قرآن دفاع خواهیم کرد.

پیشینه تحقیق

درباره جامعیت قرآن آثار فراوانی در جهان اسلام نوشته شده است. به تبع بحث کارکرد و قلمرو دین در کشور ایران و به مناسبت تحلیل و بررسی رویکرد حداقلی از سوی برخی از روشنفکران، عده‌ای از

متفکران کلامی و قرآن‌پژوهان ایرانی به این مسئله ورود پیدا کرده و منشوراتی به جامعه علمی ارائه کرده‌اند. آثاری مانند جامعیت قرآن: پژوهشی استنادی و تحلیلی از مسئله جامعیت و قلمرو آن از آقای محمدعلی ایازی؛ کتاب جامعیت قرآن کریم: پژوهشی در قلمرو موضوعی قرآن از آقای مصطفی کریمی؛ از همین مؤلف کتاب دیگری با عنوان قرآن و قلمروشناسی دین؛ کتاب جامعیت قرآن از دیدگاه شهید مطهری از آقای حسین کیخواجه نژاد؛ و کتاب قرآن برای همه زمان‌ها و مکان‌ها از آقای محمدصادق سجادی. هیچ‌یک از این آثار به مسئله تحقیق آثار نمی‌پردازند؛ اگرچه به شکل کلی به نگاه‌های سه‌گانه در حوزه جامعیت قرآن اشاره می‌کنند. مقالاتی هم به شکل کلی و جزئی به مسئله جامعیت قرآن پرداختند. مانند مقاله «پژوهشی در رویکرد جامعیت مطلق قرآن» از آقای علی غضنفری؛ مقاله «جامعیت قرآن از نگاه علامه طباطبائی» از آقای سیدمصوم حسینی؛ مقاله «جامعیت قرآن در بیان مفسر المیزان» از آقای حمید آریان؛ مقاله «تحلیل آیات مربوط به جامعیت قرآن مجید» از آقایان قاسم فائز و ابوالفضل نوروزی و عماد صادقی؛ مقاله «جامعیت قرآن از نظر مفسران» از آقای علی کریم‌پور قراملکی؛ مقاله «بررسی قلمرو جامعیت قرآن در نگرش تفسیری فخر رازی و آلوسی بغدادی» از آقای ماشاءالله جشنی و سرکار خانم خدیجه خدمتکار؛ مقاله «شیوه‌های تبیین جامعیت قرآن» از آقای سید ابوالفضل موسویان و مقاله «مبانی و جامعیت قرآن در اندیشه امام خمینی» از آقایان محمدتقی دیباری بیدگلی و سیدمحمدتقی موسوی کراماتی. این مقالات هم تفاوت اساسی با تحقیق حاضر داشته و صرفاً در کلیت مسئله جامعیت قرآن با هم اشتراک دارند؛ اما در مسئله تحقیق که ناظر به دیدگاه صادق بلعید باشد، هیچ‌یک از مقالات منتشرشده در منشورات کشور به آن نپرداختند. برخی از مقالات به مناسبت طرح مسئله حکومت و سیاست، اشاره‌ای اندک به اندیشه‌های این متفکر مسلمان داشته‌اند؛ اما هیچ پژوهشی چه در توصیف و چه در نقد اندیشه‌های او در ایران نوشته نشده است. از این جهت این تحقیق در نوع خود ابداعی بوده و سابقه‌ای در میان پژوهش‌های دیگر ندارد.

مفهوم‌شناسی جامعیت

جامعیت در لغت از ریشه «جمع» اشتقاق یافته است. واژه «جمع» مصدر ثلاثی مجرد این ماده و به معنای جمع کردن (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۸ / ۵۳) یا به معنای پیوند اجزای یک چیز آمده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۱) و یا ضمیمه کردن چیزی به چیز دیگر (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲ / ۱۰۸) است. امروزه از واژه جامعیت به «شمولیه» هم یاد می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۸۷)

در اصطلاح جامعیت قرآن با توجه به دیدگاه اندیشمندان پیرامون قلمرو جامعیت قرآن و محدوده آن دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد:

۱. جامعیت یعنی اشمال قرآن بر رهنمودهایی که در سعادت ابدی و هدایت معنوی انسان نقش اساسی دارد (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۹) یا جامعیت یعنی وجود مجموعه رهنمودها و دستوراتی که پاسخ‌گوی نیازهای انسان در راه دستیابی به سعادت و خوشبختی در هر عصر و زمان باشد که اگر آن گفته‌ها و دستورات و شرح مقررات نباشد انسان به سعادت و تکامل نمی‌رسد. (همان: ۱۸)

۲. شمول و فراگیر بودن آیات و آموزه‌های آن نسبت به همه شئون زندگی بشر در تمامی دوران و اعصار. (مؤدب، ۱۳۹۰: ۲۳۳) هرچند که نمی‌توان قائل بود جامعیت قرآن همان قلمرو قرآن است؛ چراکه نسبت آنها عام و خاص مطلق است. به عبارت دیگر، در بحث قلمرو قرآن تقریباً از همه اقسام جامعیت قرآن می‌توان بحث کرد اما با توجه به دیدگاه مفسر نسبت به محدوده جامعیت قرآن مفهوم آن تبیین می‌شود.

۳. جامعیت قرآن به معنای بیان تمام اموری است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و مادی لازم است؛ اما نه چنان که قرآن دائرة المعارف بزرگی باشد که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و مانند آن در آن آمده باشد. (مکارم شیرازی ۱۳۷۴: ۱۱ / ۳۶۱)

همان‌طور که در ابتدا بیان شد در آثار اندیشمندان گذشته اسلامی تعریف اصطلاحی واژه جامعیت قرآن نیامده است و این یک اصطلاح جدیدی است؛ هرچند که اصل مفهوم جامعیت قرآن در آثار گذشتگان نیز یافت می‌شود. برای مثال در کتاب *الاتقان فی علوم القرآن* سیوطی فصلی با عنوان «العلوم المستنبطه من القرآن» آمده است که در آن مؤلف به کمک آیات و روایات وجود انواع علوم را در قرآن اثبات می‌کند. (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲ / ۲۵۸)

در قرآن کریم و روایاتی که به دست ما رسیده است نیز این اصطلاح جامعیت قرآن نیامده، ولی آیات و روایاتی وجود دارد که اندیشمندان اسلامی در مفهوم جامعیت قرآن برای پرداختن به این مطلب به آنها استناد می‌کنند. از نظر طرفداران جامعیت حداکثری قرآن، تعبیری همچون تبیان، (نحل / ۸۹) «وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ»، (یوسف / ۱۱۱؛ انعام / ۱۱۴) عدم تفریط (انعام / ۳۸ و ۵۹) و اکمال دین، (مائده / ۳) به مفهوم جامعیت قرآن کریم اشاره دارند. البته در روایات مشتقات واژه جمع مانند جمیع و جوامع آمده است که در ادامه به این دسته از آیات و روایات اشاره خواهد شد.

تبیین دیدگاه‌های مختلف درباره جامعیت قرآن

در مسئله جامعیت قرآن با سه رویکرد حداکثری، حداقلی و اعتدالی در بین متفکران اسلامی مواجه هستیم. (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۸۷) هر سه رویکرد جامعیت قرآن، به معنای هدایت بشر و تأمین نیازهای ناظر به هدایت را پذیرفته‌اند اما در چگونگی و گستره این مقوله اختلاف نظر است.

یک. جامعیت مطلق یا بالجمله قرآن (دیدگاه حداکثری)

طبق این دیدگاه قرآن جامع همه علوم و فنون است. در این دیدگاه مفهوم جامعیت عام است و قرآن را بیان‌کننده هر علمی می‌دانند. به نظر طرف‌داران این دیدگاه، قرآن از همه علوم و معارف بشری سخن گفته؛ یعنی قرآن حتی به اصول اساسی علوم و فنون نیز پرداخته و به آنها اشاره کرده است. مستند این گروه آیات و روایات است. مستند قرآنی طرف‌داران این نظریه آیاتی مانند: نحل / ۸۹؛ انعام / ۳۸ و ۵۹ و ۱۱۴؛ کهف / ۵۴؛ یوسف / ۱۱۱ است. در ارتباط با محدوده دلالت این آیات بر مدعای مورد نظر، بین اندیشمندان قرآنی اختلاف وجود دارد. مستندات روایی این دیدگاه فراوان است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۶۲؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۲ / ۱۹۵؛ حر عاملی، ۱۴۱۸: ۲ / ۹۷) در «تفسیر البرهان» برخی از این روایات آمده است. (بحرانی، ۱۴۱۵: ۲ / ۳۸۰)

پیروان دیدگاه حداکثری

از مهم‌ترین طرف‌داران این نظریه حداکثری جامعیت عام و مطلق قرآن ابوحامد غزالی است. وی از جمله مشهورترین شخصیت‌هایی است که نظریه حداکثری را در جامعیت مطلق قرآن می‌پذیرد و در جاهای مختلفی از اثر خود شدیداً از آن دفاع می‌کند. او قرآن را منبع تمام علوم گذشته و آینده می‌داند. موازین و کلیدهای راهیابی به همه علوم را می‌توان در قرآن بازیافت. (غزالی، ۱۴۱۳: ۷۰) قرآن وجود کتبی جهان تکوین و خلاصه‌ای از اسرار آفرینش است. بنابراین همه علوم در قرآن وجود دارد و از آن الهام گرفته است:

پس علوم، همه آنها در افعال و صفات خدا داخل است و خداوند در قرآن افعال، ذات و صفات خود را توضیح می‌دهد و این علوم بی‌نهایت است و در قرآن به اصول و کلیات آنها اشاره شده است. (همو، بی‌تا: ۳ / ۴۹۸)

و روایت پیامبر اکرم ﷺ را در این باره نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «من أراد علم الأولین و الآخرين فليتدبر القرآن.» (همان: ۵۱۴)

قرآن نه تنها حاوی همه علوم، بلکه منشأ آنهاست:

آیا نمی‌دانی که قرآن به‌سان دریای پهناوری است که دانش همه انسان‌هایی که در دوران نخستین می‌زیستند و آنهایی که در دوران اخیر زندگی می‌کنند از قرآن سرچشمه می‌گیرد، همان‌گونه که جویبارها و نهرها از رودهای بزرگ منشعب می‌شود، همه دانش‌ها و علوم از قرآن نشئت می‌گیرد. (همو، ۱۴۲۶: ۴۳)

در القسطاس المستقیم قرآن را کلید همه علوم معرفی می‌کند. (همو، ۱۴۱۳: ۷۲) البته همه علوم به صراحت در قرآن نیامده، اما بالقوه در قرآن موجود است. (همان) در وجه انشعاب علوم از قرآن می‌نویسد:

قرآن را دو علم است. یکی علم مربوط به قشر و پوسته و دیگری علم مربوط به مغز و لباب. علم قشر مشتمل بر دانش‌هایی چون علوم عربیت مانند لغت، علم نحو، علم قرائت، علم مخارج حروف و علم تفسیر ظاهر است که هر یک از آنان را نسبت به دیگری مراتبی است و بعضی از این علوم به مغز و لباب نزدیک‌تر و برخی دورتر است و در میان علوم قشر، علم تفسیر ظاهر به لباب نزدیک‌تر است. (همو، ۱۴۲۶: ۵۲)

ملاصدرا نیز در تفسیر خود در عباراتی شبیه جملات غزالی همین مباحث را مطرح می‌کند و بر آن مهر تأیید می‌زند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۷۰ - ۱۶۹) فیض کاشانی در عباراتی که در تفسیر صافی در باب جامعیت قرآن بیان می‌کند، کاملاً متأثر از غزالی است و در مواردی همین جملات غزالی را نقل می‌کند. (رک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۵۸ - ۵۷)

ابن مسعود، بدرالدین زرکشی، (زرکشی، ۱۴۱۰: ۲ / ۳۲۰) جلال‌الدین سیوطی، (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲ / ۲۵۸) از دیگر طرف‌داران این نظریه هستند.

در میان معاصرین نیز طنطاوی صاحب تفسیر «الجواهر فی تفسیر القرآن» به شدت از نظریه حداکثری جامعیت قرآن دفاع کرده است. (طنطاوی، بی‌تا: ۱ / ۸۹ - ۸۴ و ۸ / ۲۱۹ - ۲۱۸)

همان‌طور که در این مختصر بیان شد گروهی از دانشمندان اسلامی اعم از شیعه و سنی در تبیین قلمرو جامعیت قرآن، رویکرد حداکثری را مطرح کرده‌اند و دامنه آن را به بسیاری از علوم و فنون گسترش داده‌اند. به نظر می‌رسد آنچه این گروه از اندیشمندان اسلامی را به طرح چنین نظریه‌ای واداشته است این موضوع بوده که اگر مفسری منکر جامعیت حداکثری قرآن با همان بیانی که گذشت باشد، در اصل به کمال قرآن خدشه وارد ساخته و منکر کمال قرآن شده است.

نقد این دیدگاه

این نظریه هرچند با برخی شواهد قرآنی و روایی همراه است، ولی دارای چالش‌ها و آسیب‌هایی است؛ از جمله تحمیل همه علوم بشری بر قرآن خواهد بود. با دقت در این نظریه معلوم می‌شود که این دیدگاه از جهات مختلفی دارای اشکالات اساسی و بدیهی است از جمله: به دست آوردن تمامی جزئیات علوم مختلف از قبیل فیزیک، شیمی، هندسه، کامپیوتر و دیگر علوم جدید در ابواب مختلف از آیات قرآن خلاف ظاهر آیات قرآن است و موجب تحمیل بسیاری از فرضیه‌های علمی ناپایدار و متناقض بشری بر آیات قرآن می‌شود و تطبیق این فرضیات متزلزل بر آیات قرآن آسیب بسیار بزرگی بر قرآن و دین وارد می‌سازد.

برخی از اندیشمندان اسلامی در رابطه با جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری و کلیت آن، با استناد به آیه شریفه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» و تمایز انسان از دیگر موجودات به واسطه نیروی تعقل که خداوند آن را در نوع انسان به ودیعه گذاشته، منزلت و جایگاه قرآن را برتر از این می‌دانند که بخواهد در اموری که مربوط به یافته‌های خود بشر است، دخالت کند برخی از ادعاها افراطی است و آن اینکه هر آنچه بشر به آن رسیده است یا می‌رسد از دستاوردهای علمی، فنی، فرهنگی و ... تمام اینها در قرآن بوده یا ریشه‌اش در قرآن هست. حال آنکه چنین ادعایی گزاف و بی‌اساس است. قرآن اساساً جای عرضه این‌گونه مطالب نیست. مقصود، کمال و جامعیت در شئون دینی است (اصولاً و فروعاً). ما اگر مدعی هستیم که قرآن جامع است؛ یعنی آنچه که در رابطه با اصول معارف هست و آنچه که در رابطه با بیان احکام و تشریحات هست، اینها به‌طور کامل در دین مطرح است و رؤس و پایه‌های آنها در قرآن موجود است. بیان قرآن و موضع آن در این مسائل تکیه بر کرسی تشریح است نه تکوین و اساساً معنا ندارد که بگوییم انسان برای پی بردن به مثلثات، هندسه فضایی، فلان قانون ریاضی، کمک از شرع بگیرد. این وظیفه شرع نیست بلکه وظیفه شرع این است که برنامه‌هایی طرح کند که انسان زندگی سالم داشته باشد. (معرفت، ۱۳۷۵: ۹ - ۴)

این فهم از جامعیت قرآن از طرف دکتر صادق بلعید نیز به شدت مورد انتقاد واقع شده است.

این مطلب گزافه نیست که شریعت در اسلام در احکام قرآنی کامل شد و هیچ گرفتاری برای فرد مسلمان پیش نمی‌آید مگر آنکه راه چاره آن در قرآن آمده است. این باوری است که امام شافعی به آن معتقد بود و این باور را بسیاری از دین‌شناسان کهن از او وام گرفته با استناد بر آیاتی که طبق این سخن آن را تفسیر کرده‌اند. به دیگر سخن واکاوی در متن قرآن و در اسباب نزول آیات قرآنی مذکور نشان می‌دهد

که این گفته نوعی گزاره‌کاری در نتیجه‌گیری و دریافتن آن و گران‌بار کردن غیرقانونی آیات مذکور و اهداف واقعی آن است. (بلعید، ۲۰۰۴: ۲۸۵)

وی به سخن شاطبی درباره جامعیت اشاره می‌کند و کلامش را کاملاً بی‌وجه و بی‌مبنا نسبت به قرآن می‌داند.

جناب شاطبی همچون دین‌شناسان کهن بر این باورند که: قرآن با تمام خلاصه بودنش کامل است و شریعت با پایان نزول گفته است قرآن تمام شد و تبیین هر چیزی در قرآن هست و نیز: هیچ‌یک از دانشمندان در مسئله‌ای به قرآن پناه نبرده مگر آنکه در آن موضوع، اصلی را یافته است؛ اما سفسطه و نقیض‌گویی وقتی آشکار می‌شود که او اضافه می‌کند: تبیین هر چیزی در قرآن هست؛ براساس آن ترتیب پیشینی‌اش ... با این حال شاطبی می‌افزاید:

و سپس اگر سیرت پیشینیان ناتوان از فهم باشد باید به تفسیر سلف صالح نگریسته شود؛ چراکه آنها آگاه‌تر از دیگران هستند و به همین دلیل دین‌شناسان کهن، تفسیر سلف صالح را در کنار خود قرآن و سیرت پیشینیان، منبعی از منابع تفسیر قرآن به‌شمار می‌آورند.

ناگفته پیداست این نوع تفسیر، چیزی جز اجتهاد یک انسان نیست و جایز نیست با آن برخوردی به غیر از آنچه هست بشود؛ یعنی جایز نیست به‌عنوان اصل در تفسیر قرآن به‌شمار بیاید. (همان: ۲۸۵)

برخی بر این باورند که به جهت چالش و آسیب‌های نظریه جامعیت، عمده متفکران از پذیرش آن اجتناب ورزیده و جامعیت را در راستای اهداف دین معنا کرده‌اند. حتی سیوطی نیز در الاتقان به این نظر رسیده است. (موسویان، ۱۳۷۵: ۲۹)

دو. جامعیت قرآن نسبت به مسائل اخروی یا جامعیت حداقلی قرآن

در مقابل دیدگاه افراطی حداکثری یعنی جامعیت بالجمله و علی الاطلاق قرآن کریم یک دیدگاه تفریطی و حداقلی نیز در رابطه با جامعیت قرآن مطرح است. این دیدگاه تفریطی بیان می‌کند که توجه اساسی قرآن و مفاهیم آن فقط به حیات اخروی انسان است و از مسائل دنیوی دوری جسته است. درواقع قرآن جامع مسائل اخروی است نه حیات دنیوی. اینان دین را کاملاً امری جدا از سیاست دانسته و آن را درمان‌گر مشکلات اخروی انسان‌ها می‌دانند. (حائری یزدی، ۱۹۹۴: ۱۴۰؛ بازگان، ۱۳۷۷: ۶۱) صادق بلعید از همین دیدگاه دفاع می‌کند. در بحث چیرگی رنگ و بوی اخلاقی در شریعت قرآنی بر این باور است که بیشتر شریعت قرآنی در قالب اندرز و هدایت‌گری آمده است که

اساساً مخاطبش وجدان است و آن مشابهاتی در اخلاقیات دارد؛ بیش از آنکه در فعالیت‌های روزمره و قانون‌گذاری متناسب با آن باشد. پس شریعت قرآنی اولاً و بالذات ارتباط مستقیم بین مؤمن و مولای اوست و به همین دلیل، این یک شریعت داخلی و یا اخلاقی متمرکز بر استقامت وجدان است و متمرکز بر نیروی خارجی و جبری نیست و وجود مسبوق بر آن موارد مادی خاص، مفروض نیست. در این باب می‌توانیم بگوییم تصور قرآنی از شریعت بر اخلاق نیکو و استقامت سیرت و مراقبت وجدان داخلی از کارهای شخصی و حتی اغراض داخلی بنا نهاده شده است. این تصور متناسب با ویژگی‌های فرهنگی جامعه دوران نزول وحی است که گفتیم آن، جامعه‌ای پایین‌تر از سطح جامعه قانون‌مدار بود؛ در معنا و مفهومی که امروزه به آن اطلاق می‌کنیم و از آنجا آشکار می‌شود که شریعت در قرآن بر اساس اسلوب قانونی همیشگی وارد نشده است و احکامش تنها بر پایه ایمان بنا شده و پایه‌های آن بر اساس تقوا پای گرفته است تا جایی که انسان از کارهای نهی شده، پیشی می‌گیرد و از حدود و مجازات‌ها، بی‌نیاز می‌ماند. از این‌رو امر و نهی و اباحه، قائم بر بازدارنده داخلی است و بازدارنده خارجی ندارد و این تصور، نادر و اندک نیست؛ بلکه در تاریخ معروف و مشهور است و آن تصویری غالب بر بسیاری از جریانات دینی همچون ادیان آسیایی و جریان‌های فلسفی در تمدن‌های دیرینه است. (بلعید، ۲۰۰۴: ۲۸۶)

دلیل این نگرش مترقی و متعالی، یافتن این خاصیت در احکام قرآنی است که دین‌شناسان کهن به‌طور کامل به آن نپرداخته‌اند. خاصیت اول موجود در متن احکام قرآنی این است که بیشتر آنها با عبارت «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و یا شبیه آن شروع شده‌اند. در قرآن، تقریباً این واژه، یک صد و پنجاه مرتبه تکرار شده است و یا در پایان بسیاری از آیات «إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ» یا «إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» و یا شبیه آن آمده است و این عبارات حدوداً یک صد مرتبه در قرآن آمده است. واضح است در ورای این عبارات، مخاطب اول، در تمام این آیات قرآنی، وجدان شخصی و نفس انسان است؛ و این به‌طور کلی از مفهوم متداول در قانون جوامع قانونی به دور است. این خاصیت بنیادین، وقتی بیشتر آشکار می‌گردد که مقایسه‌ای بین شریعت قرآنی و شریعت‌های پیش از آن، خواه وحیانی و خواه غیر وحیانی انجام دهیم. شریعت یهودیت ذاتاً کتاب‌های پنج‌گانه حضرت موسی علیه السلام است که از آغاز تا انجام آن آکنده از متون شریعتی است که مواضع مختلفی را دربرمی‌گیرد؛ از تطهیر گرفته تا معاملات شهری، از بنده تا آزاد کردن آن، از مجازات جنایی تا غیر از آن و شریعت رُم باستان نیز بر همین رویه است که آن اساساً شریعتی کاربردی و مفصل و شریعتی موضوعی است؛ یعنی آن اساساً به تبیین واقعی قواعد قانونی و عواقب مادی بدون ژرف‌نگری در ابعاد اخلاقی قواعد می‌پردازد. (همان: ۲۸۶)

در این نگاه حداقلی، قرآن یک کتاب جامع سعادت فردی در حوزه اخلاق است که برای سعادت و کمال فرد انسانی و انسان فردی نازل شده است و نگاهی به مسائل اجتماعی و احتیاجات دنیوی انسان ندارد و در واقع شأن قرآن و کلام خداوند بالاتر از آن است که به مسائل و جزئیات زودگذر و فانی این دنیا بپردازد.

اصولاً سروکار قرآن با مسائل معنوی و به جهت رشد و تعالی انسان در این عرصه است. قرآن در مقام بیان علوم بشری نیست؛ بلکه قرآن تنها مانند یک معلم اخلاق است که به تعلیم و تربیت اخلاقی و بیان مسائل فرهنگی و اخروی می‌پردازد و از این حیثه خارج نمی‌شود. این بدان معناست که نگرش قرآن یک نگرش فردی است و نه اجتماعی و هدف قرآن رشد و تعالی اخلاقی و معنوی افراد است و اصولاً به حوزه اجتماعی ورود پیدا نمی‌کند. (همان)

سه. نقد این دیدگاه و بیان دیدگاه برتر (دیدگاه اعتدالی)

مهم‌ترین نقدی که به نگره افرادی مانند بلعید وارد است اینکه آیا اساساً می‌توان به جامعیت قرآن و جامعیت یک دین (هرچند جامعیت قرآن فی نفسه اخص از جامعیت دین است) معتقد بود ولی محتوای قرآن و دین را فقط ناظر بر مسائل معنوی و اخروی و صرفاً در راستای تأمین حیات اخروی او دانست؛ درحالی که اساسی‌ترین و بدیهی‌ترین معیار و ملاک جامعیت، فراگیری و شمولیت نسبت به تمامی نیازهای بشری است؛ یعنی هم بعد معنوی و هم بعد مادی، هم دنیا و هم آخرت. هرچند که دنیا فی نفسه و بذاته مقصود و مطلوب شارع نیست، بلکه دنیا و آنچه در آن هست وسیله، زمینه و فرصتی مناسب برای تأمین حیات اخروی و تقرب جستن به ذات احدیت و طی مراتب کمال انسانی است؛ چراکه «الدنیا مزرعه الآخرة». (مجلسی، ۱۳۷۹: ۷ / ۲۲۵) ولی بدون توجه دقیق به همین دنیا و زمینه‌های مادی و مورد نیاز فطری بشر نمی‌توان به سعادت اخروی او نائل شد و زمینه را برای رشد و تعالی او فراهم نمود. به هر حال ملاک و معیار جامعیت با دقت در خود کلمه جامعیت مشخص می‌شود؛ یعنی شمول و فراگیری در تمامی حوزه‌ها و نیازهای بشری نه فقط معنوی و اخروی چنان که برخی این‌گونه پنداشته‌اند.

به نظر می‌رسد پیروان این دیدگاه در تقابل با نظریه افراطی اول که قائل به جامعیت علی الاطلاق قرآن در تمامی زمینه‌ها و علوم و فنون از قبیل فیزیک، شیمی، هندسه و سایر علوم روز حتی در جزئیاتشان هستند، صف‌آرایی کرده‌اند و در واقع می‌خواهند با انگیزه دفاع از قرآن با زدودن ساحت قدسی قرآن از طرح مسائل علمی، جامعیت قرآن را فقط در عرصه عقاید و ارزش‌ها و معنویات و مسائل مربوط به آخرت خلاصه کنند که این گروه نیز از یک سوی دیگر به ورطه جهالت افتاده‌اند.

اینکه بلعید جامعیت قرآن و دین را در ارائه یک الگوی ارزشی صرف به جهت رسیدن به سعادت و تأمین معیشت اخروی می‌داند، دیدگاه صحیحی نیست. وی به مانند دیگر طرف‌داران این نظریه دلیل قانع‌کننده و عقلانی برای اثبات مدعای خویش مطرح نکرده‌اند؛ زیرا دینی که فقط به مسائل شخصی و فردی بنگرد و به مسائل و نیازهای اجتماعی انسان یعنی نسبت به چگونگی اجرای احکام الهی و ایصال به مطلوب و تشکیل حکومت و چگونگی اداره جامعه و ... که یکی از نیازهای فطری انسان است، برنامه‌ای نداشته باشد نمی‌تواند دینی جامع باشد و قرآن هم در این صورت به‌عنوان ارائه‌دهنده برنامه مدون این دین از جامعیت برخوردار نخواهد بود.

در صورتی که نص صریح قرآن و روایات متعدد خلاف این مدعا را ثابت می‌کند و دستورات دینی را دربردارنده یک برنامه کامل برای رشد و تکامل و تعالی بشر در تمامی زمینه‌ها، یعنی هم در دنیا و عرصه مادیات و هم در آخرت و تأمین معیشت اخروی و کمال روحی و معنوی که خود یکی از نیازهای گم‌گشته و فطری بشری است، می‌داند؛ یعنی نه افراط و نه تفریط و این دیدگاه اعتدالی است که مورد تأیید آیات و روایات است.

دیدگاه اعتدالی بر این باور است که دین در تمامی مسائل دنیوی و اخروی انسان‌ها وارد شده و از هیچ امری فروگذار نکرده است و با استمداد از سنت یا بطون قرآن با ابزار عقل و علم، مشتمل بر تمام حقایق، نیازها، علوم بشری و الهی، دینی و غیردینی است. به بیانی دیگر، هر آنچه را که بشر به آن رسیده و می‌رسد از دستاوردهای گوناگون بشری، همگی در دین بوده و یا حداقل ریشه‌اش در دین است. بنابراین ضرورتی ندارد تا خداوند به تمام امور به صورت جزئی و گزاره‌های شخصی و موردی در قرآن اشاره‌ای کند، بلکه با مراجعه به قرآن و سنت، به انضمام ابزار معرفتی دیگری از جمله عقل، علم، اجماع و اصول عملیه می‌توان به نظر دین دست یافت. (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۳ / ۲۰۵)

نظریه اعتدالی^۱ در برابر دو نظریه نقل شده بر این است که مفاهیم قرآنی علاوه بر اینکه مشتمل بر مسائل اخلاقی در سطوح مختلف است و در سطحی فراتر مسائل اعتقادی و اصول عقاید را مطرح می‌کند آن هم در آیات فراوان به‌طور صریح و ضمنی، به بعد مادی و دنیوی و نیازهای زمینی بشر نیز توجه داشته است و علاوه بر تشریح احکام و قوانین دنیوی و علاوه بر مسائل فردی و صرفاً اخلاقی به مسائل اجتماعی و حتی چگونگی اجرای این احکام عملی و دستورات الهی و حتی تعیین حکومت نیز به جهت تضمین صحت اجرای احکام اسلامی و برقراری عدالت اجتماعی نیز توجه کامل داشته است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰)

۱. برخی از دیدگاه اعتدالی به حداکثری فی‌الجمله یاد می‌کنند. (غضنفری، ۱۳۹۶: ۱۱۵)

به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی توجه به معاد از اصول اساسی دین و قرآن است، اما این امر بدون توجه به دنیا و زندگی مادی معنا ندارد. منطق قرآن توجه به معاد در عین توجه به دنیا است. به همین دلیل در تعریف دین بیان می‌دارند:

روش مخصوصی در زندگی که صلاح دنیا را به طوری که موافق کمال اخروی و حیات دائمی حقیقی باشد تأمین می‌نماید. پس در شریعت باید قانون‌هایی وجود داشته باشد که روش زندگانی را به اندازه احتیاج روشن سازد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲ / ۱۳۰)

لذا بر پایه نگاه علامه، دین در منطق قرآن یک روش دنیوی و اخروی انسان اجتماعی است.

اعتقاد به معاد مستلزم تدین به دین و آن نیز مستلزم آن است که زندگی دنیا را با عبودیت و اطاعت با قوانین و احکام دینی منطبق سازد، قوانینی که مواد و احکامی از عبادات و معاملات و سیاست دارد. (همو، ۱۳۸۷: ۱ / ۱۲۷)

قرآن هر آنچه را لازمه سعادت مادی و اخروی است برای انسان‌ها بیان می‌دارد، البته با اصول کلی که در سطور قبل اشاره کردیم. قرآن در بیان امور لازم برای سعادت اخروی از هیچ کوششی دریغ نکرده است (ر.ک: همو، ۱۳۷۴: ۵ / ۲۷۲ - ۲۷۱) و جامعیت قرآن در قلمرو هدایتگری آن معنا و مفهوم پیدا می‌کند. (کریم پور قراملکی، ۱۳۸۳: ۱۷)

اگر آیات مربوط به حوزه زندگی اجتماعی بشر را کنار گذاشته و آن دسته از آیات را صرفاً مربوط به زمانه نزول قرآن و عصر پیامبر ﷺ بدانیم، این موضوع بدان معناست که ما قرآن را یک کتاب تاریخی پنداشته‌ایم و بسیاری از آیات قرآن را که در حوزه مسائل اجتماعی و حقوقی مثل ولایت، مسائل جنگ و جهاد و دفاع، حرمت ربا، حلال بودن معاملات، حقوق زن و شوهر، مبارزه با مفاسد اجتماعی مانند زنا و ... است را باید از قرآن کنار بگذاریم و از طرف دیگر این دیدگاه مستلزم ناقص بودن قرآن است؛ یعنی قرآن به بعد مادی انسان و دنیایی که مزرعه آخرت است توجه نکرده است.

در جواب به استدلال ناقص پیروان دیدگاه حداقلی در استناد دادن به لسان قوم بودن قرآن و در نتیجه مکان‌مند و زمان‌مند دانستن تشریحات قرآنی نیز باید گفت که این یک اصل عقلانی در تفهیم و تفاهم است و معلوم است که پیامبر هر قومی به زبان همان قوم بر آنها پیام الهی را بازگو می‌کند و پیامبر اسلام ﷺ نیز از این قاعده عقلانی مستثنی نیستند.

بنابراین سخن گفتن به لغت قوم و مردم مستلزم پذیرش تمام فرهنگ آنان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه و در نتیجه قائل شدن به تاریخ‌مندی و مکان‌مندی و محدودیت تشریحات قرآنی نیست.

قرآن همچون هر کتاب دیگر از تمثیل‌ها، کنایات و اشارات رایج در زبان مخاطب خاص خود استفاده می‌کند و این یک کار عقلانی است که شارع مقدس به‌عنوان رئیس عقلا آن را رعایت می‌کند و این هم درواقع نشانه‌ای از لطف و حکمت پروردگار متعال نسبت به بندگانش است و در مورد فرهنگ زمانه قرآن به صورت گزینشی عمل کرده است؛ یعنی عناصر منفی آن فرهنگ رایج را رد کرده است؛ مانند نفی زنده به گور کردن دختران (تکویر / ۸) و رد قانون زهار که در عرب آن زمان رایج و مرسوم بوده است (احزاب / ۴) و

از طرفی عناصر مثبت فرهنگی عرب را تأیید و امضا کرده است؛ مثل پذیرش مراسم و مناسک حج ابراهیمی. پس قرآن تابع محض فرهنگ زمانه خویش نبوده است بلکه مقتضیات زمانی خود را نیز لحاظ کرده و این یک کار عقلانی در تفهیم و تفاهم است. نمی‌توان گفت احکام فردی یا اجتماعی قرآن مانند حج، حدود، حرمت ربا و شراب و ... را باید کنار گذاشت به‌دلیل آنکه از فرهنگ زمانه عرب ناشی شده و درواقع این احکام مربوط به شرایط آن جامعه است و اکنون قابلیت اجرا ندارد؛ زیرا همه اینها احکام الهی است که در قرآن آمده و از آنجا که اسلام و قرآن به‌عنوان آخرین دین و کتاب الهی معرفی شده است و احکام آن جاودانی است اجرای این احکام نیز برای هر مسلمانی در هر زمان و مکانی لازم است. (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۰)

تحلیل پایانی

بر اساس دیدگاه بلعید شأن دین دخالت در امور مادی نبوده و هر آنچه که انسان به عقل خود می‌تواند آن را درک کند، نیازی به اشاره دین ندارد. در این دیدگاه، برخلاف دیدگاه حداکثری و افراطی و پایبند به جامعیت عام و مطلق قرآن در همه روش‌ها و علوم و فنون، آموزه‌هایی همچون حکومت و شیوه حکومت‌داری، تأمین نیازهای دنیوی انسان‌ها و دیگر مفاهیم، از این قبیل، جایگاهی ندارند و تمامیت قرآن تنها در ذکر کلیات و بیان ارزش‌هاست.

به باور یکی از محققان: این نظریه مربوط به گروهی از دانشمندان قدیم و جدید اسلامی است که به دین و جامعیت آن از زاویه‌ای دیگر نگاه می‌کنند. به کمال دین در محدوده توصیف جهان‌بینی و عقاید و بیان ارزش‌ها می‌نگرند.

جامعیت دین را در ارائه رهنمود به سعادت و کمال و رشد معنوی می‌دانند. طرح مسائل علمی و اشاره به مسائل خلقت و تبیین جهان‌آفرینش را خارج از قدسیت دینی می‌دانند و تأکید می‌کنند که کمال دین در این است که آنچه در هدایت به خیر و سعادت انسان نقش دارد، فروگذار نشده است؛

اما اینکه دانش‌ها را چگونه باید کشف کرد، علوم انسانی و تجربی را چگونه باید شناخت، چگونه باید حکومت تشکیل داد، اداره حکومت به چه روشی باید انجام گیرد، با مشکلات و مفسدات اجتماعی چگونه دست و پنجه نرم کرد، قدرت سیاسی در جامعه دینی را چگونه مهار کرد، عدالت اجتماعی را چگونه به وجود آورد، پرسش‌هایی است که به شرع و دین مربوط نیست.

باید روش و نظام آنها را از اندیشه و تجربه بشری و به‌کارگیری خرد بجوییم و از نظام عقلانی متکی بر استعدادهای و حضور بی‌وقفه مردمی فراهم سازیم. دین در این زمینه‌ها به کلیات بسنده کرده و از راهکار معین، پرهیز کرده است. وانگهی اگر بگوییم دین به تمام این امور، چارچوب داده و بر اساس قواعد معینی، برنامه عمل نشان داده، دیگر دین نمی‌تواند جاویدان و برای همه اعصار مفید باشد؛ زیرا لازمه تعیین نظام و قالب‌بندی کردن، محدود شدن به زمان و مکان و خصوصیات و شرایط اجتماعی است و این عمل مابین با جاودانگی و جامعیت است.

اگر بخواهیم روح سخنان این گروه را در طبقه و طیف گروهی نشان دهیم، باید بگوییم که این گروه عمدتاً به جدایی دین از سیاست می‌اندیشند و فکر علمانی و لائیک را در جامعه تعقیب می‌کنند. همچنین تأکید می‌کنند که لائیک، الزاماً به معنای نفی دین نیست، به معنای نفی دخالت دین در کارهای بشری است. (ایازی، ۱۳۸۰: ۷۱ - ۶۸)

در نظر این گروه تعلیمات دینی اصولاً برای حیات اخروی بنا شده و دین، مسئول تنظیم معیشت و سعادت آخرتی انسان است. انتظار اصلی از دین همین است و بس. از این‌رو باید بیانات و توضیحات قرآن را به همین حاجات و این جهت‌گیری‌ها تفسیر کرد. هدف دین این است که انسان‌های خوب و باتقوا تربیت شوند و برای آن در دنیا باشند. از دین نباید جز راهنمایی و دستگیری در زمینه معیشت و سعادت اخروی توقع داشت و اگر ما جاودانه نبودیم و آخرتی نداشتیم به دین محتاج نبودیم و اگر در باب مسائل دنیوی احکامی آمده از باب رسیدن به آخرت و در حد مقدمه است و بس.

البته وقتی گفته می‌شود جهت‌گیری اصلی دین برای حیات اخروی است، معنایش این نیست که دین به درد دنیا نمی‌خورد، بلکه سخن این است که خداوند اولاً و بالذات دین را برای کارهای این جهانی و سامان دادن به معیشت در مانده ما در این جهان نفرستاده است. سخن اصلی این گروه در باب دنیا این است که این جهان را باید عقلاً با تدبیرهای عقلانی اداره کنند. فقه، برنامه‌ریزی به‌دست نمی‌دهد و اصلاً برنامه‌ریزی فقهی یک تناقض آشکار است. فقه، علم به فروع احکام است و متضمن دستورات و اوامر و نواهی برای کارهای اجتماعی و فردی است.

فقه، مجموعه احکام است و حکم غیر از برنامه است. ما برای تدبیر معیشت، به چیزی بیش از حکم

احتیاج داریم؛ یعنی دقیقاً محتاج برنامه هستیم. لذا فقه برای تنظیم و برنامه‌ریزی معیشت دنیوی، کافی نیست. فقه و حقوق، حلال مشکلات اجتماعی نیست. فقه، فقط حلال مشکلات فقهی است.

بدین سان، فقه، متکفل حل مسائل فقهی جامعه است، اما همه مسائل جامعه، مسائل فقهی نیستند و یک جامعه عامل به فقه هم لزوماً یک جامعه سالم نیست. ما به چیزی بیش از فقه نیازمندیم، لذا باید آن تصور نادرست از جامعیت دین و فقه تصحیح شود. نباید پنداشت که جامعیت دین، یعنی آنکه دین، جمیع مسائل را طرح و حل کرده است. (همان)

خاصیت شریعت قرآنی آن است که از تفاوت آن با مجموعه‌های قانونی وضع شده و آن عدم تمرکز بر اندیشه زور و جبر بود. همان طور که پیداست ویژگی قانونی وضع شده که با نبودش طبیعت قانونی خود را از دست می‌دهد، همان جبر است و این قاعده قانونی، برای تعامل بین مردم که رنگ جبر به خود می‌گیرد را به وجود می‌آورد. چیزی که با حضورش نمی‌توان مجازاتی برای مرتکب آن در نظر گرفت.

به آیه ربا نگاه کن؛ بی‌شک مجازات را بر همین منوال و رویه می‌بینی. آیه کریمه ۲۷۵ در سوره مبارکه بقره می‌گوید: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...». سپس می‌گوید: «فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّبَعَهَا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». همچنین در همین ماده آورده است: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ...». (روم / ۳۹) احکام دیگری نیز بر همین منوال آمده است؛ مانند آنچه در سوره انعام آمده است: «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ» (انعام / ۱۵۲) و به دنبال همین آیه در همین ماده آمده است: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ * الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ» و با این آیه خداوند متعال به آنها [تنها] هشدار می‌دهد: «أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ». (مطففین / ۵ - ۱)

۲. این مثال‌ها بیان‌گر آن است که همان‌طور که خطاب قرآنی مخاطبش وجدان است و آن را به‌کار خوب فرمان می‌دهد، پس مجازات نیز مخاطبش وجدان است؛ چراکه هم اوست که بازدارنده مؤثر از کارهای زشت است و وجدان است که روز قیامت مورد سؤال قرار می‌گیرد و این مسئولیت بر اساس سطح روابط پیش پا افتاده اجتماعی نیست، بلکه آن بر اساس سطح سرنوشت انسان در عالم وجود و در برابر خداوند است. بنابراین به ابزارهای مادی دنیوی معروف نزد مردم در روابط عادی‌شان نیازی نیست. این همان رویکرد غالب در شریعت قرآنی است به‌طوری که اعتنایی به جزئیات زندگی روزمره و مشکلات آن و اعراض مختلف آن ندارد. (بلعید، ۲۰۰۴: ۲۸۹ - ۲۸۰)

در رابطه با اینکه آقای صادق بلعید در ابتدای بحث بیان کردند که بیشتر تشریحات قرآنی در قالب اندرز و هدایت‌گری آمده، آقای ایازی در کتاب فقه‌پژوهی خود در بحث ویژگی‌های فقه قرآن در رابطه با بیان تشویقی و کارکردی تشریحات قرآنی و لحن ارشادی و هدایتی این تشریحات به‌طور مفصل و مبسوط به این موضوع می‌پردازند و در این رابطه بیان مشابهی دارند. ایشان در بخشی از کتابشان چنین می‌نگارند: طرح مباحث تشریحی قرآن با ویژگی‌های خاص، آن را از تمام کتاب‌هایی که درباره مسائل فقهی و حقوقی بحث کرده‌اند، ممتاز می‌کند. گرچه قرآن کریم از تشریحات سخن به میان آورده، اما مانند کتاب‌های فقهی و حقوقی هم نیست؛ حتی سخن بیان آن، مانند برخی از کتاب‌های الهی‌ادیان پیشین هم نیست. به همین دلیل تفاوت‌های عمده‌ای در بیان مطالب و شکل تنظیم، در آن مشاهده می‌شود.

یکی دیگر از ویژگی‌های قرآن، استفاده از بیان تشویقی و کارکردی در لابه‌لای مباحث تشریحی است. این مسئله نشان می‌دهد که اصولاً بیان قرآن با بیان کتاب‌های فقهی و قانونی تفاوت اساسی دارد. در کتاب‌های تشریحی معمولاً زبان دستور بسیار مستقیم، خشک، قاطع و عاری از روح تشویق و تحریص است. (ایازی، ۱۳۹۲: ۶۰ - ۴۰)

این بیان ایشان شباهت زیادی با بیان مذکور صادق بلعید در کلام اخیرشان که ترجمه آن را آوردیم دارد. آنجا که می‌گوید:

برخلاف این احکام قرآنی، قرآن کریم، برای آنها، نظامی جبری، قدرت اجرایی یا تکلیف سرکوبگرانه که بیانگر شکل‌گیری آن باشد، وضع نکرده است.

نتیجه

از تحلیل انتقادی دیدگاه صادق بلعید در القرآن و التشریح در باب جامعیت قرآن و مقایسه با نظریات پیروان دو دیدگاه حداکثری و حداقلی این نتایج به‌دست می‌آید:

۱. دیدگاه‌های مذکور دلایل قانع‌کننده‌ای مبنی بر نظریات خویش ارائه نکرده‌اند و دیدگاه‌های آنان منتقدان جدی فراوانی دارد؛ بلکه دیدگاه مقبول و عقلایی از نظر بیشتر اندیشمندان قرآنی همان دیدگاه اعتدالی است که بدون مطرح کردن این دیدگاه به‌طور مستقل در این مقاله (به‌دلیل قطعی، بدیهی و مسلم بودنش) در ضمن نقد دیدگاه‌های مذکور به دفاع از آن پرداختیم.

۲. هرچند که در اصل جامعیت قرآن اتفاق نظر است ولی در تفسیر، کیفیت و گستره آن اختلافات فراوانی یافت می‌شود.

۳. این ادعا که هر آنچه انسان به آن رسیده یا خواهد رسید در تمامی عرصه‌های علمی و اینکه تمامی علوم در قرآن است یا ریشه در قرآن دارد (جامعیت بالجمله قرآن) ادعایی بی‌اساس و غیرقابل قبول است.

۴. باید دید قرآن در چه مقامی خود را «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» معرفی کرده است؛ آیا در مقام بیان تشریح بوده یا در مقام بیان تمام جزئیات علوم دنیوی یا در مقام بیان هرآنچه که انسان در عرصه هدایت به آن نیازمند است.

۵. اینکه صادق بلعید می‌گوید بیشتر خطاب‌های تشریحی قرآن اخلاق‌مدارانه و پندگونه و مخاطبش وجدان است و هیچ ضمانت اجرایی برای آن در نظر گرفته نشده است با دیگر آیات تشریحی مربوط به اقامه حدود الهی و قصاص و... منافات دارد.

۶. مکان‌مند و زمان‌مند دانستن احکام تشریحی که توسط صادق بلعید و دیگران مطرح شد با بحث خاتمیت پیامبر ﷺ و نص صریح قرآن و نیز با حکمت خداوند متعال منافات دارد.

۷. جامعیت قرآن معانی دیگری نیز دارد که با محتوای قرآن و با اهداف و شئون قرآن تناسب بیشتری دارد.

۸. به نظر می‌رسد بیشتر اشاره‌های مطرح شده در قرآن از علوم و ... جنبه طفیلی و استطرادی دارد و جنبه هدایتی آنها اصل و مورد توجه بوده است نه اینکه هدف اصلی شکافتن تمامی علوم و جزئیات آنها باشد. بلکه به هرآنچه از مسائل علمی که اشاره شده، در راستای همان هدف اصلی نزول قرآن یعنی هدایت بشر بوده است و بس.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- آریان، حمید، ۱۳۸۷، «جامعیت قرآن در بیان مفسر المیزان»، *قرآن شناخت*، ش ۱، ص ۱۶۶ - ۱۳۱.

- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دارصادر.

- ایازی، سیدمحمدعلی، ۱۳۹۲، *فقه پژوهی قرآنی*، قم، بوستان کتاب، ویرایش سوم.

- ایازی، محمدعلی، ۱۳۸۰، *جامعیت قرآن: پژوهش استنادی و تحلیلی از مسئله جامعیت و قلمرو آن*، رشت، کتاب مبین.

- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا: هدف بعثت انبیا*، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

- بازرگان، مهدی، ۱۳۷۷، *آخرت و خدا: هدف رسالت انبیاء*، تهران، خدمات فرهنگی رسا.

- بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر البرهان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه البعثه.
- بلعید، صادق، ۲۰۰۴ م = ۱۴۲۵ ق، *القرآن و التشریح قراءة جديدة فی آیات الاحکام*، بیروت، منشورات الحلبي الحقوقیه.
- جشنی، ماشاءالله و خدیجه خدمتکار، ۱۳۸۹، «بررسی قلمرو جامعیت قرآن در نگرش تفسیری فخر رازی و آلوسی بغدادی»، *الهیات تطبیقی*، ش ۳، ص ۸۸-۶۹.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۹۹۴ م، *حکمت و حکومت*، انگلستان، نشر شادی.
- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۱۸، *الفصول المهمه فی اصول الائمة*، تحقیق محمد بن حسن محمد حسین قائینی، ج ۱ و ۲، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام.
- حسینی، سیدمعصوم، ۱۳۹۲، «جامعیت قرآن از نگاه علامه طباطبائی»، *پژوهش نامه معارف قرآنی*، ش ۱۴، ص ۲۰-۷.
- حمزه، حاجی و مهریزان، مهدی، ۱۳۹۱، «معنا و قلمروی جامعیت دینی قرآن در پرتو آرای مفسران»، *مجله پژوهش های اعتقادی کلامی*، سال دوم، ش ۵.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۴، *کلام نوین اسلامی*، قم، تعلیم و تربیت اسلامی.
- دیاری بیدگلی، محمدتقی و موسوی سید محمد تقی کراماتی، ۱۳۹۴، «مبانی و جامعیت قرآن در اندیشه امام خمینی»، *حسنا*، ش ۲۵، ص ۳۸-۱۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق، دارالعلم.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۰، *جامعیت قرآن*، مندرج در دانشنامه موضوعی قرآن، پرتال جامع علوم و معارف قرآن.
- زرکشی، محمد بن بهادر، ۱۴۱۰ ق، *البرهان فی علوم القرآن*، محقق: جمال حمدی ذهبی و دیگران، بیروت، دار المعرفه.
- سجادی، محمدصادق، ۱۳۹۳، *قرآن برای همه زمان ها و مکان ها*، مشهد، ناشر مؤلف.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶، *مدارا و مدیریت*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۲.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۷، *فربه تر از ایدئولوژی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۳.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۸، *بسط تجربه نبوی*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ ۲.
- سیوطی، جلال الدین، عبدالرحمن، ۱۴۲۱ ق، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت، دار الکتب العربی، الطبعة الثانية.

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدرا، ج ۲.
- صدوق، محمد بن علی بابویه، ۱۴۰۴، *عیون اخبار الرضا*، تحقیق شیخ حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۷، *بررسی‌های اسلامی*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- طنطاوی، سیدمحمد، بی تا، *الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- غزالی، ابو حامد محمد، ۱۴۱۳ ق، *القسطاس المستقیم*، قراه و علق علیه محمود بیجو، دمشق، المطبعه العلیمه.
- غزالی، ابو حامد محمد، ۱۴۲۶ ق، *جواهر القرآن*، بیروت، المکتبه العصریه.
- غزالی، ابو حامد محمد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، ۱۴۰۲، بیروت، دارالکتاب العربی.
- غضنفری، علی، ۱۳۹۶، «پژوهشی در رویکرد جامعیت مطلق قرآن»، *پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن*، دوره ۵، ش ۲، ص ۱۲۶-۱۱۳.
- فائز، قاسم و دیگران، ۱۳۹۴، «تحلیل آیات مربوط به جامعیت قرآن مجید»، *سراج منیر* (دانشگاه علامه طباطبائی)، ش ۲۱، ص ۳۰-۷.
- فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۱۵ ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر، ج ۲.
- کریم پور قراملکی، علی، ۱۳۸۳، «جامعیت قرآن از نظر مفسران»، *بینات* (مؤسسه معارف اسلامی امام رضا علیه السلام)، ش ۴۳، ص ۶۹-۵۰.
- کریمی، مصطفی، ۱۳۸۵، *قرآن و قلمروشناسی دین*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- کریمی، مصطفی، ۱۳۹۰، *جامعیت قرآن کریم: پژوهشی در قلمرو موضوعی قرآن*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷، *الکافی*، ج ۱، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ج ۴.
- کیخواجه نژاد، حسین، ۱۳۹۴، *جامعیت قرآن از دیدگاه شهید مطهری*، تهران، آوانگارد.
- مجتهدشستری، محمد، وب سایت شخصی، ۲۱ بهمن ۱۳۹۴، دسته: مقالات، نوشته‌ها.
- مجلسی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *بحار الانوار*، تهران، اسلامیة، ج ۱.

- مرعشی شوشتری، سیدحسن، ۱۳۷۵، «نامه مفید، جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری (۲) قسمت دوم»، *فصلنامه تخصصی دارالعلم مفید قم*، سال دوم، ش ۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *معارف قرآن*، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معرفت، محمد هادی، ۱۳۷۵، «جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری، نامه مفید»، *فصلنامه تخصصی دارالعلم مفید قم*، سال دوم، ش ۶.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مؤدب، سیدرضا، ۱۳۹۰، *مبانی تفسیر قرآن*، تهران، دانشگاه تهران، چ ۲.
- موسویان، سیدابوالفضل، ۱۳۷۵، «شیوه‌های تبیین جامعیت قرآن، نامه مفید»، *فصلنامه تخصصی دارالعلم مفید قم*، سال دوم، ش ۸.
- میرمحمدی، سید ابوالفضل، ۱۳۷۵، «جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری (۱) قسمت اول، نامه مفید»، *فصلنامه تخصصی دارالعلم مفید قم*، سال دوم، ش ۶.