

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 4, No. 13, Summer 2008

فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال چهارم، شماره سیزدهم، تابستان ۱۳۸۷
صفحات ۱۳۳ - ۱۶۰

نقد نظریه راهیافت خطا در قرآن با عطف توجه به آیه «مسّ شیطان»

علی نصیری*

چکیده:

راهیافت خطا در آموزه‌های قرآن که پندار شماری از خاورشناسان مغرض است، نخستین بار بر زبان یکی از روشنفکران معاصر به‌عنوان صاحب‌نظر مسلمان جاری شد! از جمله آیاتی که به‌زعم وی خطا در آن راه یافته، آیه «مسّ شیطان» است که شیطان در آن مجنون شمرده می‌شود. وی معتقد است پیامبر(ص) متأثر از فرهنگ عصر رسالت، قرآن را آفریده و از آنجا که اعراب معاصر نزول، چنین عقیده‌ای داشتند، او این آموزه را در قرآن نهاده است؛ درحالی‌که این آموزه با دستاوردهای علمی امروز تعارض دارد و از دیدگاه تفسیری زمخشری و آیت‌الله طالقانی نیز بهره می‌جوید. ما در این مقاله، ضمن تبیین دیدگاه این دو مفسر و رد این انتساب به آنان و بررسی ایده عموم مفسران درباره این آیه اثبات کرده‌ایم که چنین تعارضی وجود ندارد؛ زیرا روش علم تجربی، حسی است و علم در حوزه‌ای فراتر از حس و ماده، قادر به نفی و اثبات نیست و استناد جنون به امور مادی به‌عنوان علت قریب، منافاتی با استناد آن به امور فرامادی به‌عنوان علت بعید ندارد.

واژگان کلیدی: آیه مس شیطان، جن، جنون، رباخواری، علوم تجربی، فرهنگ زمانه.

طرح مسأله

پیراستگی مطلق قرآن از هرگونه لغزشی از مرحله دریافت جبرئیل تا رساندن آن به پیامبر(ص) و ابلاغ کامل وی به مسلمانان، از اصول و مبانی مسلمی است که به‌استثنای مخالفت‌هایی محدود، مورد اتفاق همه مسلمانان بوده و دلایل فراوان عقلی و نقلی بر آن اقامه شده است. براساس اصل عصمت، شیطان و دسیسه‌های

* استادیار دانشگاه علم و صنعت ایران.

تاریخ تأیید: ۸۷/۱۰/۲۲

تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۲۹

شیطانی در هیچ‌یک از مراحل وحی، دخالتی در آن نداشته‌اند؛ چنان‌که هیچ عاملی نتوانسته است مطلبی از قرآن بکاهد یا بر آن بیفزاید. براساس همین اصل، راهیافت هرگونه خطا و لغزش در آیات قرآن به معنای عدم انطباق آموزه‌های آن با واقعیت، به شدت انکار شده است. از جمله آیات مورد استشهاد برای اثبات این مدعا آیه نفی باطل است: «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ.» (فصلت، ۴۱ و ۴۲)

به‌رغم آنکه عالمان فریقین بر عصمت مطلق قرآن تأکید نموده‌اند، تاکنون چهار دیدگاه شاذ درباره قرآن ارایه شده است که تا حدودی بخشی از عصمت مطلق قرآن را در معرض آسیب قرار داده‌اند. این دیدگاه‌ها عبارتند از: ۱. راهیافت تحریف به کاستی در قرآن؛ ۲. راهیافت افسانه در قصص قرآن؛ ۳. همگامی قرآن با فرهنگ و باورهای عصر رسالت؛ ۴. راهیافت خطا در آموزه‌های قرآن. این دیدگاه‌ها با انکار سرسخت عموم اندیشوران مسلمان مواجه شده‌اند.

در تحلیل این دیدگاه‌ها باید بگوییم دیدگاه نخست را شماری بس اندک از عالمان، تحت تأثیر برخی از روایات ارایه کردند. این دیدگاه سال‌هاست که مطرود شده و بسان برخی از دیدگاه‌های منسوخ به تاریخ پیوسته است. با این حال باید دانست که پذیرش راهیافت کاستی در قرآن، لزوماً به معنای مخدوش دانستن عصمت کتاب موجود نیست.

به عبارت روشن‌تر، مدافعان این نظریه تأکید می‌کنند که در اعتبار و حقانیت متن موجود قرآن هیچ شبهه‌ای ندارند و تنها معتقدند از متن نازل شده بر پیامبر (ص) آیات یا سُوْری حذف شده‌اند؛ البته ممکن است در مدعای عدم ملازمت میان ایده راهیافت تحریف به کاستی و مخدوش نشدن عصمت قرآن مناقشه شود؛ اما آنچه در این بین اهمیت دارد، پافشاری مدافعان این نظریه بر اعتبار و حقانیت متن کنونی قرآن است. (ر.ک: انصاری: ۱۴۱۹: ۱، ۱۵۸؛ خراسانی، بی‌تا: ۲، ۶۳؛

فیض کاشانی، ۱۴۰۲: ۱، ۵۱ و ۵۲)

دیدگاه راهیافت افسانه در قصص قرآن که برخی از صاحب‌نظران ارایه نموده‌اند، نیز ضمن آنکه با مخالفت شدید عالمان فریقین مواجه شد، لزوماً به معنای مخدوش دانستن عصمت قرآن و پذیرش راهیافت خطا در قرآن نیست. مدافعان این نظریه تأکید می‌کنند پذیرش راهیافت افسانه در قرآن به معنای کاربست زبان تمثیل در قرآن و منطبق با شیوه‌ای رایج در میان مردم جهت قصه‌گویی است که قرآن از آن بهره جسته است.^۱

دیدگاه سوم یعنی هم‌گامی قرآن با برخی از نمادهای فرهنگ جاهلی را برخی از روشنفکران معاصر عرب، همچون نصر حامد ابوزید مطرح کرده‌اند. مدافعان این نظریه معتقدند قرآن براساس شیوه زبانی خاص خود، گاه آموزه‌ای منطبق با عقاید اعراب عصر جاهلی را در آیات خود نهاده است. مثلاً می‌گویند: چون اعراب عصر رسالت گمان می‌کردند جنون، ناشی از دیوزدگی است، قرآن برای تبیین جنون و تحیر رباخواران، براساس نگاه اعراب از دیوزده یاد کرده است. (ر.ک: ابوزید، ۱۳۸۰: ۳۸ و ۳۹)

با این حال باید دانست مدافعان این نظریه، مانند معتقدان نظریه پیشین تأکید می‌کنند لازمه دیدگاه آنان، راهیافت خطا در آموزه‌های قرآن نیست؛ زیرا از نظر آنان، قرآن از روی آگاهی و عمد و براساس شیوه بیانی خاص، آموزه‌هایی را که با نگاه و فرهنگ اعراب عصر رسالت منطبق بوده است، منعکس می‌نماید.^۲

۱. محمد احمدخلف‌الله، قرآن پژوه معاصر دانشگاه الازهر مصر در رساله دکترای خویش به نام *الفن القصصی فی القرآن الکریم* با اثرپذیری از مکتب ادبی استاد خود، امین الخولی با بررسی قصص قرآن مدعی شد قرآن براساس قواعد زبان‌شناختی، برخی از اسطوره‌ها را در قالب قصص ذکر کرده است.

۲. به‌عنوان نمونه آقای خرمشاهی که خود از مدافعان نظریه «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» است، در بخشی از پاسخ اخیر به آقای سروش، تفاوت دیدگاه خود با دیدگاه ایشان را این‌چنین نگاشته

نظریه چهارم، راهیافت خطا در آموزه‌های قرآن است که تاکنون هیچ صاحب‌نظر مسلمانی آن را بر زبان جاری نکرده است؛ اما برای نخستین بار یکی از روشنفکران معاصر بر آن تأکید کرده است. وی در تبیین نظریه خود از نقش پیامبر(ص) در تولید قرآن سخن به میان آورده است. مقایسه میان این چهار دیدگاه نشان می‌دهد که این دیدگاه تا چه اندازه از حوزه دیدگاه‌های شاذ و ایده‌های روشنفکران که مورد مخالفت شدید عموم صاحب‌نظران فریقین قرار گرفته‌اند، دور افتاده است.

دیدگاه آقای سروش درباره آیه «مسّ شیطان»

آقای سروش معتقد است از جمله مواردی که آموزه‌های قرآن از دانش خطاآمیز عصر جاهلیت برگرفته شده، آیه‌ای است که در آن رباخواران به مثابه دیوزدگان معرفی شده‌اند. «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (بقره، ۲۷۵) این آیه از حالت انسانی که شیطان بر اثر تماس، او را آشفته کرده، استفاده نموده است. از نظر وی، مفاد این آیه با دستاوردهای علمی در تعارض است؛ زیرا براساس آنها جنون، دارای عللی مادی است که هیچ ارتباطی با دخالت شیطان ندارند. او می‌نویسد:

آیت‌الله طالقانی پا را فراتر می‌نهد و در پرتوی از قرآن در تفسیر آیه «الذی

است: «نظر بنده با نظر آقای سروش و هم‌اندیشان ایشان که می‌گویند فرهنگ زمانه در قرآن رسوب و رسوخ کرده، فرق دارد. آنان فرهنگ زمانه را فاعل، بلکه فعّال می‌دانند؛ ولی من آن را قابل و خداوند را مطلقاً فعّال می‌دانم. همین است که نظر من از آغاز تا انجام، خدامحوری و نظر استاد سروش و هم‌اندیشان وی، طبیعت و جامعه‌محوری است... هدف نظری که من پیش نهاده‌ام، این است که فرضاً در قرآن کریم، گزاره‌هایی خلاف علم باشد و با علوم بلاغت و اندیشه کلامی نتوان توجیه و تأویلی عقل‌پسند برای آن پیدا کرد، نه در علم الاهی و علم الغیوب بودن حضرتش شک کنیم، نه چنین بینگاریم که وحی الاهی منشأ بشری دارد.»

تَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (سوره بقره)، آشکارا می‌گوید: دیوانگی را ناشی از تماس و تصرف جن و شیطان دانستن از عقاید اعراب جاهلی بوده و قرآن به زبان قوم سخن گفته است (و این رأی است که پاره‌ای از مفسران جدید عرب هم اظهار داشته‌اند). وی اصلاً کوششی در تأویل آیه نمی‌کند و «خطا» را می‌پذیرد؛ اما مصلحتی را برای ذکر این خطا در قرآن پیشنهاد می‌کند؛ اما این سخن نه بدیع است و نه بدعت. جارالله زمخشری معتزلی عین این نظر را هشت قرن قبل از آیت‌الله طالقانی در تفسیر کشاف بیان می‌کند و آشکارا می‌نویسد که این از عقاید باطل اعراب جاهلی بود که ضربه دیو، موجب صرع می‌شود... قرآن هم برحسب اعتقاد آنان نزول یافت و آلوسی در تفسیر روح المعانی می‌آورد که این عقیده همه معتزلیان است. (۱۳۸۷: ۳۳)

نگاه معتزلیان در تحلیل آقای سروش درباره این دست از آیات چنین است:

آیا سنت معتزلیان راه بهتری را نشان نمی‌دهد که چنین پاره‌های ناسازگار از قرآن را سازگار با عقاید عامیانه اعراب بدانیم و از تکلفات و تأویلات نالازم و ناسالم‌رهایی جوئیم و جواهر آموزه‌های قرآن را از غبار این ابهامات پاکیزه نگه داریم؟ (خواه آن آیات از سر هم‌زبانی با اعراب وارد شده باشند، خواه به سبب دانش محدود پیامبر) (همان: ۵۸)

ما نخست دیدگاه اهم مفسران فریقین و به‌ویژه دیدگاه زمخشری و آیت‌الله طالقانی در مورد آیه «مسّ شیطان» را بررسی می‌نماییم و در سایه آن، ضعف دیدگاه آقای سروش را بر خواهیم شمرد.

بررسی دیدگاه مفسران درباره آیه «مسّ شیطان»

چنانکه اشاره کردیم قرآن در توصیف رباخواران، آنان را به کسی که در اثر مس و

برخورد شیطان، دچار جنون می شود، تشبیه کرده است؛ (بقره، ۲۷۵) یعنی رباخواران، تنها مانند کسی که در اثر مس شیطان، دچار خبط شده و قوای عقلی خود را از دست داده است و نمی تواند به درستی حرکت کند از جای خود برمی خیزند. خبط به معنای حرکت غیر متعادل است^۱ و مس به معنای لمس است که گاه از روی کنایه به جنون، مس گفته می شود.^۲ البته برخی از مفسران، مس شیطان را به معنای بیماری صرع دانسته اند. به این معنا که تصرف شیطان در قوای عقلانی در حد ایجاد صرع انجام می گیرد، نه در حد ایجاد جنون و دیوانگی. (ر.ک: ۱۴۱۳: ۲، ۳۴؛ طبرسی، بی تا: ۲، ۲۰۵) به هرروی میان مفسران درباره این آیه از دو جهت اختلاف وجود دارد:

۱. مراد از «يقومون» چیست؟ آیا مقصود برخاستن از قبر یا برخاستن هنگام قیامت است یا آنکه معنای کنایه قیام به امور و گذراندن زندگی در همین دنیا اراده

۱. ابن منظور خبط را به معنای بیماری جنون دانسته است: «والخباط، بالضم: داء كالجنون و ليس به و خبطه الشيطان و تخبطه: مسه بأذى و أفسده.» (بی تا: ۷، ۲۸۲) طریحی نیز می نویسد: «الخبط: حركة على غير النحو الطبيعي و على غير اتساق، كخبط الشعراء من المس: أي من مس الشيطان.» (۱۳۶۷: ۱، ۶۲۰) در تفسیر تبیان نیز تعریف این واژه چنین آمده است: «أصل الخبط، الضرب على غير استواء، خبطته أخبطه خبطاً؛ و الخبط ضرب البعير الأرض بيديه والتخبط، المس بالجنون أو التخبيل، لأنه كالضرب على غير استواء في الأدهاش... و الخباط: داء كالجنون، لأنه اضطراب في العقل كالاضطراب في الضرب.» (۱۴۱۳: ۲، ۳۶۰)

۲. راغب می گوید: «وكتى بالمس عن الجنون، قال: «كالذى يتخبطه الشيطان من المس» والمس يقال في كل ما ينال الانسان من أذى.» (۱۳۶۲: ۴۶۷) زبیدی نیز می نویسد: «و من المجاز، المس، الجنون، كالألس و اللمم، قال الله عزوجل: «كالذى يتخبطه الشيطان من المس» و قد مس به بالضم أى مبنياً للمفعول فهو ممسوس: به مس من الجنون، كأن الجن مسته، و قال أبو عمرو: المأسوس والممسوس والمألوس، كله المجنون.» (بی تا: ۸، ۴۷۳) طریحی هم می گوید: «المس هو الذى ينال الانسان من الجنون، وهو من فعل الله تعالى بما يحدثه من غلبة السوداء والبلغم.» (۱۳۶۷: ۱، ۲۰۱)

شده است؟

۲. خبط و به هم ریختگی قوای عقلانی با مس و تصرف شیطان چگونه محقق می‌شود و به عبارت روشن‌تر، شیطان چگونه می‌تواند باعث جنون انسان شود؟ آیا در آیه معنای حقیقی اراده شده است یا آنکه طبق ادعای برخی از مفسران، قرآن با عقیده خطاآمیز عرب جاهلی هم‌صدا و هم‌داستان شده است؟! اینک به بررسی این دو جهت اختلاف می‌پردازیم.

مفهوم «یقومون» در دیدگاه مفسران

درباره مراد از «یقومون» سه دیدگاه رایج شده است: ۱. مقصود از آن، معنای حقیقی و برخاستن در جهان آخرت است؛ حال یا به‌هنگام برخاستن از قبر یا هنگام ورود به محشر؛ ۲. مراد از آن، قیام و نوع گذران وارونه امور زندگی در دنیاست که رباخواران به آن مبتلا هستند؛ ۳. هر دو معنا اراده شده است؛ به این معنا که وضعیت رباخواران در نوع زندگی جنون‌آمیزشان در این دنیا، در جهان آخرت نیز تجسم می‌یابد. اینک به بررسی این سه دیدگاه می‌پردازیم.

دیدگاه نخست: برخاستن جنون‌آمیز رباخواران در جهان آخرت

بیشتر مفسران برآنند که مقصود، برخاستن رباخواران در جهان آخرت است. البته شماری از ایشان، مقصود از قیام رباخواران را به‌هنگام خروج از قبر دانسته‌اند و شماری دیگر، آیه را ناظر به محشر و روز قیامت می‌دانند. در این صورت قیام به معنای حقیقی به کار رفته است. (ر.ک: مجاهد، بی تا: ۱، ۱۱۷؛ طبری، ۱۴۱۵: ۳، ۱۴۰ و ۱۴۱؛ سمرقندی، ۱۴۱۳: ۱، ۲۰۶ و ۲۰۷؛ ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲، ۲۸۲؛ بغوی، ۱۴۱۳: ۱، ۲۶۱؛ قرطبی، ۱۴۲۰: ۳، ۳۵۴؛ بیضاوی، ۱۴۲۴: ۱، ۵۷۴؛ ابن کثیر، بی تا: ۱، ۳۳۴؛ آلوسی، بی تا: ۳، ۴۹ و ۵۰)

بر این اساس، معنای آیه چنین می‌شود: رباخواران به‌هنگام خروج از قبر یا

هنگام حشر همچون کسی که دچار خبط دماغ شده است و قادر به حرکت درست نیست، از جای خود برمی خیزند. علت این امر آن است که شکم آنان انباشته از ربا و مال حرام است که پس از مرگ بدین صورت تجسم می یابد و آنان قادر نیستند کاملاً از جای خود برخیزند.

در تفسیر تبیان در این باره چنین آمده است:

ابن عباس، سعید بن جبیر، حسن، مجاهد و قتاده درباره تفسیر آیه: «لایقومون إلا كما یقوم الذی یتخبطه الشیطان من المس» می گویند: برخاستن آنان به این حالت، مربوط به روز قیامت است؛ آن هنگام که از قبور خود برمی خیزند و این امر، علامتی برای اهل موقف است که نشان می دهد آنان رباخوارانند. (۱۴۱۳: ۲، ۳۵۹ و ۳۶۰)

طبرسی در تفسیر جوامع الجامع/ این آیه را ناظر به هنگام برخاستن از قبر می داند. (۱۳۷۱: ۱، ۲۵۰ و ۲۵۱) اما در تفسیر مجمع البیان «لایقومون» را ناظر به روز قیامت می داند. (بی تا: ۲، ۲۰۵ و ۲۰۶) صاحب تفسیر کنز الدقائق هم می نویسد: «لایقومون إذا بعثوا من قبورهم، أو فی المحشر، أو فی الدنیا یؤول عاقبه أمرهم إلی ذلک.» (۱۴۰۷: ۱، ۶۶۴)

فخر رازی در تفسیر آیه، دو دیدگاه را نقل کرده است: ۱. رباخواران در روز قیامت به صورت دیوانه ها محشور می شوند؛ ۲. رباخواران از قبور خود، افتان و خیزان برانگیخته می شوند. (رازی، ۱۴۲۳: ۷، ۹۶)

روایاتی که در جوامع حدیثی فریقین آمده است، این معنا را تأیید می کند. در تفسیر عیاشی به نقل از امام صادق (ع) چنین آمده است:

آکل الربوا لایخرج من الدنیا حتی یتخبطه الشیطان؛ رباخوار از دنیا خارج نمی شود مگر آنکه شیطان در عقل او تصرف می کند. (بی تا: ۱، ۱۵۲)

در تفسیر قمی رخدادهای معراج از زبان امام صادق(ع) چنین توصیف شده است:

پیامبر(ص) فرمود: در معراج گروهی را دیدم که وقتی یکی از آنان می‌خواست از جا برخیزد به علت بزرگی شکم خود قادر به این کار نبود. از جبرئیل پرسیدم اینها چه کسانی هستند؟ گفت: اینان رباخواران‌اند که از جا برنمی‌خیزند مگر مانند کسی که شیطان در عقل او تصرف کرده باشد. (قمی، ۱۴۰۴: ۱، ۹۳)

عموم صاحب‌نظران، مشاهدات پیامبر(ص) در شب معراج را ناظر به رخدادهای روز قیامت و به‌طور کلی حوادث پس از مرگ دانسته‌اند. براساس این روایت، رباخواران پس از مرگ به دلیل شکم‌های بزرگ خود که از مال حرام انباشته شده است، قادر به برخاستن از جای خود نیستند.

دیدگاه دوم: اداره وارونه زندگی رباخواران

برخی از مفسران «یقومون» را به معنای مجازی و قیام به امور زندگی در همین دنیا دانسته، معتقدند مقصود خداوند آن است که رباخواران در این دنیا در امور زندگی خود از حالت تعادل خارج شده‌اند و همچون دیوانگان زندگی می‌کنند.

علامه طباطبایی مقصود از خبط را به هم‌ریختگی فطرت انسانی که در اثر صدمه خوردن توازن و تعادل اجتماعی رباخواری پدید می‌آید، دانسته‌اند؛ لذا ایشان معتقد است خبط در این آیه به معنای به هم‌ریختگی نوع راه رفتن رباخواران به مثابه شخص مبتلا به بیماری صرع به کار نرفته است. (بی‌تا: ۱، ۴۱۱)

آیت‌الله طالقانی نیز کاربرد «یقومون» را به معنای کنایی آن دانسته است و می‌گوید:

لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ، تمثیل و تصویری از اندیشه و روحیه و راه و روش رباخوار است. چون این تمثیل مطلق آمده، نشاید که فقط درباره آخرت و زندگی واپسین رباخوار باشد. حصر این تمثیل، إشعار به این واقعیت دارد که هر کسی را قیامی است و قیام رباخوار بدین گونه است... و چون روش و منش او با سنن طبیعی و مصالح مردم تضاد دارد و دشمنی قربانی‌شدگان و ستم‌زدگان را نسبت به خود احساس می‌کند، خوی کینه‌جویی و بداندیشی نسبت به مردم نیز در او راسخ می‌شود. از ترکیب خوی سودجویی و کینه‌توزی نامحدود، خوی درندگی و حسد و تملق و عقده حقارت و بزرگ‌بینی در درونش ریشه می‌گیرد. از این‌پس دیگر نه بینش روشنی دارد که راه تعالی و کمال را دریابد و نه وجدان بیداری که احساس به‌رحمت و عطف به‌دیگران داشته باشد. (بی‌تا: ۲، ۲۵۳)

نگاه مقایسه‌ای میان این گفتار با آنچه علامه طباطبایی در تحلیل آیه آورده است، تشابه آنها را به خوبی نشان می‌دهد. فخر رازی نیز با اندکی تفاوت، مقصود از قیام رباخواران را معنای مجازی آن دانسته است. این عطیه نیز بر همین رأی است. (رازی، ۱۴۲۳: ۲، ۲۵۳)

دیدگاه سوم: جهان آخرت، عرصه تجسم اعمال رباخواران در دنیا
برخی دیگر از مفسران با جمع میان این دو دیدگاه معتقدند رباخواری باعث برهم خوردن تعادل رفتار اجتماعی و عقلانی رباخوار در دنیا می‌شود و همین عدم تعادل در دنیا، پس از مرگ و هنگام خروج از قبر یا ورود به محشر در قالب عدم تعادل در حرکت خودنمایی می‌کند.

صاحب تفسیر کنز الدقائق می‌نویسد:

برنمی‌خیزند هنگامی که از قبورشان برانگیخته می‌شوند، یا اینکه فرجام کارشان در قیامت یا در دنیا چنین است. در روایات شواهدی بر تأیید دو دیدگاه نخست رسیده است و می‌توان میان آنها چنین جمع کرد که آغاز تحقق این حالت در دنیا است. (۱۴۰۷: ۱، ۶۶۴ و ۶۶۵)

در تفسیر نمونه نیز درباره تحلیل این نظریه چنین آمده است:

از آنجا که وضع انسان در جهان دیگر، تجسمی از اعمال او در این جهان است، ممکن است آیه، اشاره به هر دو معنا باشد. آری رباخواران که قیامشان در دنیا بی‌رویه و غیرعقلانه و آمیخته با «ثروت‌اندوزی جنون‌آمیز» است، در جهان دیگر نیز بسان دیوانگان محسور می‌شوند. (۱۳۷۷: ۲، ۳۶۵ - ۳۶۷)

مفهوم «مسّ شیطان» در دیدگاه مفسران

درباره خبط و به‌هم‌ریختگی قوای عقلانی با مس و تصرف شیطان و اینکه شیطان چگونه می‌تواند باعث جنون انسان شود، نیز در میان مفسران، دو نظریه مختلف ارایه شده است که عبارتند از: ۱. واقعی بودن استناد جنون به مس شیطان؛ ۲. هم‌صدایی قرآن با اعراب در استناد جنون به شیطان. اینک به بررسی این دو دیدگاه می‌پردازیم.

دیدگاه نخست: واقعی بودن استناد جنون به مس شیطان

بر اساس این دیدگاه، شیطان می‌تواند در قوای عقلانی انسان تصرف کند و دست‌کم برخی از جنون‌ها ناشی از این امر است. بنابراین آیه در معنای حقیقی به کار رفته و از یک واقعیت خارجی پرده برداشته است. اکثریت قریب به اتفاق مفسران به استناد ظاهر آیه و روایاتی که در این باره رسیده است، بر این باورند. به اعتقاد شیخ طوسی، جَبّایی برای گریز از این اشکال که شیطان نمی‌تواند در

دماغ و قوای عقلانی انسان تصرف کند، صرع یا جنون را حقیقتاً از آن خداوند دانسته و معتقد است مجازاً به شیطان نسبت می‌یابد؛ اما در برابر وی، ابوهذیل و ابن‌اخشاد به استناد ظاهر قرآن و عدم مخالفت عقل بر این باورند که شیطان می‌تواند در مغز انسان خلل ایجاد نماید و انسان را مبتلا به جنون یا صرع کند. وی با آوردن عبارت «و فی ذلک نظر» دیدگاه جتایی را تضعیف کرده و تصرف شیطان در قوای عقلانی انسان را پذیرفته است. (۱۴۱۳: ۲، ۳۶۰؛ ر.ک: طبرسی، بی‌تا: ۲، ۲۰۵ و ۲۰۶) علامه طباطبایی نیز شبیه چنین دیدگاهی را ارایه کرده است. (بی‌تا: ۲، ۴۱۲)

در تفسیر *اطیب البیان* آمده است:

اختلاف است در اینکه آیا تماس شیاطین و اجنه نسبت به انسان حقیقت دارد یا آنکه این حالات مرض است عارض می‌شود و در نظر عامه تعبیر به جن‌زده می‌کنند و خداوند مطابق نظر عامه تعبیر فرموده و تحقیق مطلب اینکه هر دو قسم ممکن است و واقعیت دارد؛ بسا امراضی موجب این حالات می‌شود و بسا به واسطه عملی تماس با جن و شیاطین پیدا می‌کند و بسیار مشاهده شده و به طرقی رفع شده و آیات قرآنی بر این ناطق است؛ مثل همین آیه و آیه «وَ أَجْلِبْ عَلَیْهِمْ بِخَلِّکَ وَ رَجَلِکَ وَ شَارِکُهُمْ فِی الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» (اسری، ۶۶) و آیات و اخبار و ادعیه و عودات و شواهد خارجی که قابل شبهه و اشکال نیست. (طیب، ۱۴۱۱: ۳، ۶۵)

تفسیر نمونه نیز هم‌صدا با دیدگاه علامه طباطبایی معتقد است استناد جنون یا صرع به شیطان با استناد آن به عوامل طبیعی و شناخته‌شده در طب منافات ندارد:

جمعی معتقد هستند که تعبیر «مس شیطان» کنایه از بیماری روانی و جنون است و این تعبیر در میان عرب، معمول بوده، نه اینکه واقعاً شیطان، تأثیری در

روح انسان بگذارد؛ ولی هیچ بعید نیست که بعضی از کارهای شیطانی و اعمال بی‌رویه و نادرست، سبب یک‌نوع جنون شیطانی گردد؛ یعنی به دنبال آن اعمال، شیطان در شخص اثر بگذارد و تعادل روانی او را برهم زند. از این گذشته اعمال شیطانی و نادرست هنگامی که روی هم متراکم گردد، اثر طبیعی آن از دست رفتن حس تشخیص صحیح و قدرت بر تفکر منطقی می‌باشد. (همان: ۱۳۷۷: ۲، ۳۶۵ - ۳۶۷)

در میان مفسران اهل سنت، فخر رازی دیدگاه اکثر معتزله درباره انکار قدرت شیطان برای تصرف در روان و عقل انسان را ذکر کرده و از نظریه اثبات قدرت شیطان دفاع کرده است. یکی از دلایل او آیه محل بحث است. (رازی، ۱۴۲۳: ۱، ۸۲ و ۸۳) وی براساس همین نظریه در تفسیر آیه، دیدگاه کسانی را که بر عدم امکان تصرف شیطان در نفس انسان تأکید دارند، نقد کرده است. (همان: ۷، ۹۵ و ۹۶)

آلوسی از دیگر مفسران اهل سنت، به شدت از امکان تأثیر شیطان در نفس و قوای عقلانی انسان دفاع کرده و معتقد است مخالفت با این نظریه و حمل آیه بر معنای مجازی صرفاً ناشی از استبعاد است و هیچ دلیل معتبری برای آن وجود ندارد. از نظر وی استناد جنون به شیطان با استناد جنون به بیماری‌های جسمی و سوداوی - چنانکه علوم جدید و پزشکان می‌گویند - منافات ندارد؛ زیرا آنچه پزشکان می‌گویند ناظر به علت قریب است و نمی‌تواند وجود علت بعید را انکار کند. آلوسی برای تأیید دیدگاه خود، افزون بر روایات از برخی مشاهدات خود کمک گرفته است. او آنگاه برای دفاع از این دیدگاه به روایات نبوی متعددی استشهد می‌نماید. (بی‌تا: ۳، ۴۹ و ۵۰)

ممکن است این پرسش به نظر بیاید که پذیرش امکان تصرف شیطان در انسان و قدرت او در ایجاد جنون یا صرع در او با آن دسته از آیات و روایاتی که از قدرت محدود شیطان در برابر انسان سخن می‌گویند، منافات دارد. در پاسخ می‌توان گفت چنین

قدرتی برای شیطان، تنها در صورتی محقق می‌گردد که انسان خود را در معرض آسیب او قرار دهد؛ حال چه از رهگذر پیروی از دستورات شیطانی^۱ یا از طریق وارد شدن در شرایطی که امکان زیان‌رسانی شیطان فراهم می‌گردد؛ چنانکه در برخی از روایات تأکید شده است که شخص، تنها در خانه‌ای نخواست یا تنها پا به خرابه‌ها و ویرانه‌ها نگذارد؛ چه اینکه احتمال قرار گرفتن در معرض آسیب شیاطین جنی وجود دارد.^۲

دیدگاه دوم: هم‌صدایی قرآن با اعراب در استناد جنون به شیطان

برخی از مفسران، ضمن انکار امکان تصرف شیاطین در نفس یا عقل انسان، معتقدند این آیه مطابق با باور اعراب جاهلی که معتقد بودند جنون یا صرع به واسطه مس و دخالت شیطان تحقق می‌یابد، نازل شده است. نخستین کسی که چنین دیدگاهی را مطرح ساخت، زمخشری است. وی می‌گوید:

(لایقومون) إذا بعثوا من قبورهم (إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان) أی المصروع وتخبط الشيطان من زعمات العرب يزعمون أن الشيطان يخبط الانسان فيصرع. (بی‌تا: ۱، ۳۹۸ و ۳۹۹)

استناد آقای سروش در انتساب ادعای راهیافت خطا در قرآن، به زمخشری همین گفتار وی است که از تفسیر کشاف نقل کردیم. زمخشری هم‌چنین در تفسیر آیه: «قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ.» (انعام،

۱. به‌عنوان نمونه، قرآن درباره او چنین می‌فرماید: «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ.» (نحل، ۱۰۰)

۲. از پیامبر اکرم (ص) این چنین نقل شده است: «لَا يَبْتَئِنُ أَحَدُكُمْ وَ يَدُّهُ غَمْرَةٌ فَانْ فَعَلَ فَاصَابَهُ لَمَمٌ الشَّيْطَانِ فَلَا يَلُومَنَّ أَحَدًا إِلَّا نَفْسَهُ.» (ابن‌بایویه قمی، ۱۴۰۴: ۴، ۶)

(۷۱) بر این دیدگاه پای فشرده است. (همان)

دیدگاه زمخشری به شدت مورد مخالفت عموم مفسران قرار گرفته است. به عنوان نمونه، ابن منیر اسکندرانی در شرح گفتار پیشگفته زمخشری شدیداً به او تاخته است. (۱۳۸۵: ۱، ۳۹۸ و ۳۹۹) گزندگی و تلخی عبارت اسکندرانی در تقبیح زمخشری از این گفتار وی پیداست. مخصوصاً آنجا که انکار تصرف شیطان در نفس و عقل انسان را ناشی از تحقق این تصرف در افکار معتزله دانسته است! چنان که پیداست وی برای اثبات مدعای خود و رد نظریه زمخشری، به شماری از روایات استناد کرده که در آنها سخن از امکان تصرف شیطان در نفس آدمی آمده است.^۱

آلوسی از جمله مفسرانی است که با اشاره به مدعای زمخشری و معتزله درباره انکار تصرف شیطان در نفس و عقل انسان، به شدت از آن انتقاد کرده و معتزله را به دلیل چنین عقایدی به خروج از چارچوب شریعت متهم کرده است. (بی تا: ۳، ۴۹ و ۵۰) علامه طباطبایی بدون اشاره صریح به گفتار زمخشری، به مفسرانی اشاره کرده است که با انکار امکان تصرف شیطان در نفس آدمی، آیه مورد بحث را به معنای همسخنی قرآن با باور غلط اعراب دانسته و از این رهگذر، عملاً ورود خطا در قرآن را تأیید کرده‌اند. (بی تا: ۲، ۴۱۲ و ۴۱۳)

۱. اسکندرانی در جای دیگر نیز با تعبیر بسیار تند، آماج انتقاد را بر زمخشری و معتزله به دلیل این عقیده روا می‌دارد؛ آنجا که می‌گوید: «وفائدة قولها: «وإني سميتها مريم» أن مريم في لغتهم العابدَةُ إلخ؛ قال أحمد: أما الحديث فمذكور في الصحاح متفق على صحته فلا محيص له إذا عن تعطيل كلامه عليه السلام بتحميله ما لا يَحتملُه جنوحاً إلى اعتزال متزع في فلسفة متزع في إحداء ظلمات بعضها فوق بعض، وقد قدمت عنه قوله تعالى «لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس» ما فيه كفاية، وما أرى الشيطان إلا طعن في خواصر القدرية حتى يقرها، ووكر في قلوبهم حتى حمل الزمخشرى وأمثاله أن يقول في كتاب الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام بما يتخيل كما قال في هذا الحديث. «(۱۳۸۵: ۱، ۴۲۶) عبارت: «وما أرى الشيطان إلا طعن في خواصر القدرية حتى يقرها» قابل توجه است!

از مطالعه گفتار علامه طباطبایی در این زمینه، چند نکته به دست می‌آید؛ به نظر ایشان آیه شریفه اشعار دارد که برخی از انواع جنون و خبط قوای عقلی - نه لزوماً همه آنها - می‌تواند با تصرف شیاطین انجام گیرد. از اینکه در این آیه به جای لفظ «ابلیس» از کلمه «شیطان» استفاده شده است، می‌توان برداشت نمود که مقصود لزوماً ابلیس نیست؛ بلکه لشکریان جنی و انسی ابلیس می‌توانند در ایجاد جنون در آدمی مؤثر باشند. از نظر ایشان مدافعان نظریه دوم با پذیرش نظریه هم‌زبانی قرآن با باور اعراب درباره تصرف شیاطین در روان انسان، لزوماً راهیافت خطا در آموزه‌های قرآن را نپذیرفته‌اند و معتقدند این آیه صرفاً در مقام استعمال تشبیه است. یعنی رباخواران در آخرت، چنان از جای خود برمی‌خیزند که شما به خطا درباره دیوزده اعتقاد دارید.

این نکته مورد اشاره علامه طباطبایی به خوبی نشان می‌دهد که موضع امثال زمخشری تا چه حد با موضع آقای سروش متفاوت است. باری، به‌رغم آنکه آقای سروش می‌کوشد تا شماری از بزرگان فریقین را با خود و دیدگاهش همداستان کند، اما تحقیق نشان می‌دهد که از آغاز نزول قرآن تاکنون هیچ صاحب‌نظر مسلمانی این چنین گستاخانه به قرآن نتاخته و صراحتاً بر راهیافت خطا در آموزه‌های قرآن پای نهاده است!

علامه در رد دلیل معتزله در انکار امکان تصرف شیطان در قلب مؤمنان معتقد است با انکار استناد جنون به شیطان و استناد آن به اسباب طبیعی، همچنان این اشکال باقی می‌ماند؛ زیرا بالأخره همه امور عالم در سلسله علل طولی به خداوند باز می‌گردند. و ما می‌توانیم اشکال کنیم که چرا مثلاً خداوند بیماری صرع را ایجاد کرده که باعث خبط دماغ آدمی شود؟! وی معتقد است ادعای هم‌صدایی قرآن با عقاید باطل اعراب به‌رغم تلاش مدعیان این نظریه برای حفظ سلامت قرآن از راهیافت خطا در آن، به معنای راهیافت باطل در قرآن است و این مدعایی است که در آیات مختلف قرآن نظیر آیه نفی باطل انکار شده است.

پاسخ حلی اشکال از نگاه علامه طباطبایی این است که میان استناد جنون به امراض طبیعی مشهود به عنوان علت قریب، با استناد آن به شیطان به عنوان علت بعید غیرمشهود، منافات وجود ندارد و این یک قانون کلی است که صف مؤمنان را از صف کافران جدا می‌کند. مؤمنان در عین اذعان به علل طبیعی و مادی، در ورای آن، دست خدا را می‌بینند و منتهی‌البه همه علل را به خدا می‌رسانند؛ اما کافران تمام رخدادهای را به علل مادی ختم می‌کنند. علامه با استشهاد به آیه «أَنی مَسَّنِی الشَّیْطَانُ بُصْبُ و عَذَابُ» در صدد بیان این نکته است که قرآن، گاه بر استناد رخدادهای به علل بعید تأکید کرده است.^۱

در میان مفسران شیعه آیت‌الله طالقانی بدون آنکه از نظریه هم‌صدایی قرآن با باور اعراب در استناد جنون به شیطان دفاع کرده باشد، آن را نقل کرده است. وی می‌نویسد:

۱. گفتار آیت‌الله سبحانی در نامه دوم خود به آقای سروش، ناظر به همین راه‌حل علامه طباطبایی است: «ثانیاً، فرض مداخلیت شیطان و جن در بیماری صرع و اختلالات عصبی و روانی، با استناد آن به اسباب طبیعی منافات ندارد؛ زیرا تأثیر اسباب غیرطبیعی در حوادث طبیعی، در طول اسباب و علل طبیعی است، نه در عرض آنها؛ چنانکه تأثیر اراده الهی در پیدایش حوادث طبیعی که قابل انکار نیست، به همین شیوه است. حضرت عالی شاگرد مرحوم مطهری هستید، طبعاً این اصل برای شما مسلم است که علم بشری، یعنی علم مستند به لابراتور و تجربه، حق اثبات دارد، نه حق نفی علم می‌تواند بگوید: فلان عامل مادی در جنون مؤثر است؛ اما حق ندارد بگوید: عامل دیگری در جنون مؤثر نیست و هیچ بعید نیست که در برخی از جنون‌ها عامل غیبی نیز مؤثر باشد و به قول مرحوم علامه طباطبایی «آنچه آیه بر آن دلالت دارد، بیش از این نیست که دست‌کم بعضی از انواع دیوانگی مستند به مس جن است و استناد جنون به عللی چون شیطان، موجب ابطال علل طبیعی نیست؛ بلکه علل غیرطبیعی در طول علل طبیعی هستند، نه در عرض آنها. از همه اینها بگذریم، مجموع آیه چندان معنی روشنی ندارد که آن را با علم ناسازگار بدانیم و یا بگوییم که وحی الهی با منطق آن روز مردم، سخن گفته است.»

الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» را تمثیل بیماری صرع و دیگر اختلال‌های روانی دانسته‌اند. چون عرب این‌گونه بیماری‌ها را اثر مس جن (دیوزدگی) می‌پنداشتند و در زبان فارسی هم این‌گونه بیماری را دیوانه (گرفتار دیو) می‌نامند. بعضی از مفسران جدید گفته‌اند: شاید مس شیطان، اشاره به میکروبی باشد که در مراکز عصبی نفوذ می‌یابد و شاید نظر به همان منشأ وسوسه و انگیزنده اوهام و تمنیات باشد، آن‌گاه که در اندیشه و مغز انسانی رسد و تماس و نفوذ یابد. واقعیت این تمثیل هرچه باشد، خود تصویر مشهود و زنده‌ایست از اختلالات و حرکات ناموزون رباخواران و محیطی که از رباخواری فراهم می‌شود تا شاید چهره واقعی و دورنمای آن را دریابند و اندیشناک و چاره‌یاب شوند. اگر این تمثیل قرآن، در میان مردم عرب و جاهلیت آن زمان که رباخواری محدود و محلی بود، نمایش باز و روشنی نداشت، در این قرن که سایه تاریک و شوم رباخواری همه‌جا گسترده شده و فضای زندگی را تاریک و اندیشه‌ها را مختل ساخته، این خطوط تمثیل به‌صورت کامل و عمومی نمایان شده است. (بی‌تا: ۲، ۲۵۴)

بنابراین از نظر آیت‌الله طالقانی، جنون موردنظر در این آیه می‌تواند به سه‌گونه تحلیل گردد:

۱. قرآن براساس دیدگاه غلط اعراب، جنون را به شیاطین نسبت داده است و این همان دیدگاهی است که زمخشری آن را برگزید.
۲. چنان‌که برخی از مفسران جدید، همچون رشیدرضا گفته‌اند، مقصود از مس شیطان، میکروبی است که در مغز انسان نفوذ می‌یابد و گاه ممکن است که باعث جنون انسان شود. براساس این دیدگاه، آیه به‌معنای حقیقی و واقعی تفسیر می‌شود؛ با این تفاوت که شیطان در مفهوم وسیع‌تر خود، از معنای متداول فراتر رفته، شامل میکروب نیز می‌شود. مدافعان این نظریه در برخورد با شماری از روایات طبی که در آنها واژه شیطان به‌کار رفته است، از همین نظریه بهره جسته‌اند.

۳. شیطان از رهگذر ایجاد وسوسه و اوهام در نفس و مغز انسان نفوذ می‌کند و ممکن است باعث جنون او شود.

چنان‌که پیداست آیت‌الله طالقانی از این سه نظریه به‌صورت تردید یاد کرده است. در نتیجه اینکه آقای سروش افزون بر کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت، در نامه نخست خود به آیت‌الله سبحانی ادعا کرده است که آیت‌الله طالقانی نیز مانند زمخشری معتقد به همگامی قرآن با اعراب جاهلی در استناد جنون به شیطان برده است، مدعای مردودی است. به‌ویژه اینکه وی پذیرش ایده راهیافت خطا در قرآن به مؤلف کتاب پرتوی از قرآن نسبت می‌دهد و می‌گوید:

وی اصلاً کوششی در تأویل آیه نمی‌کند و «خطا» را می‌پذیرد؛ اما مصلحتی را برای ذکر این خطا در قرآن پیشنهاد می‌کند. (نامه نخست)

و این نکته‌ای است که آیت‌الله سبحانی در نامه خود خطاب به آقای سروش بر آن تأکید ورزیده است.

برآیند دیدگاه مفسران درباره آیه «مسّ شیطان»

از آنچه به‌عنوان بررسی دیدگاه مفسران فریقین به تفصیل آوردیم، نکات ذیل قابل استفاده است:

چنان‌که برخی از مفسران تصریح کرده‌اند، حمل آیه «مسّ شیطان» بر معنای ظاهری و پذیرش امکان تصرف شیطان در روان و قلب آدمی، مورد اجماع همه مفسران و صاحب‌نظران است و مخالفت شماری محدود از مفسران، همچون زمخشری در حدی نیست که به این اجماع و اتفاق آسیب برساند. از سوی دیگر، گروه نخست، افزون بر این آیه به روایات متعدد نبوی و نیز برخی از مشاهدات و تجارب خود استناد کرده‌اند.

همچنین دیدگاه زمخشری درباره حمل آیه بر هم‌صدایی قرآن با فرهنگ عصر رسالت، بر این اصل مورد تأکید معتزله مبتنی است که ایشان با پدیده‌هایی همچون سحر و تأثیر شیاطین بر روان و عقل انسان مخالف هستند و این تصرف را برخلاف لطف الاهی و اختیار انسان می‌دانند. آنان معتقدند تصرف شیطان که در برخی از آیات و روایات آمده است، در حدی نیست که اراده و اختیار انسان سلب شود؛ از سویی دیگر، این‌گونه تصرف در جایی است که خود انسان، زمینه‌های آن را فراهم سازد.

معتزله در کنار حمل آیه «مس شیطان» بر هم‌صدایی قرآن با فرهنگ عصر جاهلی، بر این نکته تأکید کرده‌اند که این هم‌صدایی صرفاً در مرحله تشبیهی بوده و هیچ حکمی بر آن بار نشده است؛ بنابراین پذیرش آن، زیانی را متوجه اعتبار قرآن نمی‌سازد. البته برخی از مفسران تذکر داده‌اند که به هرروی پذیرش انعکاس آموزه‌ای خلاف واقع، هرچند در مقام تشبیه باشد، به اعتبار قرآن آسیب می‌رساند و دلایل متعددی هم بر انکار آن وجود دارد؛ اما با این حال باید دانست این سخن معتزله بدان معناست که آنان راهیافت خطا در قرآن را نپذیرفته‌اند.

نقد دیدگاه آقای سروش درباره آیه «مس شیطان»

با توجه به بازکاوی مفاهیم آیه «مس شیطان» و دیدگاه‌های مفسران درباره آن، دیدگاه آقای سروش درباره این آیه از پنج جهت قابل نقد است؛ ایشان بدون آنکه خود، تحلیل روشنی از این آیه ارائه کند، می‌گوید: آیت‌الله طالقانی معتقد است استناد جنون به شیطان براساس دیدگاه خطاآلود اعراب ارائه شده است. ما در بررسی این دیدگاه نشان دادیم انتساب این ادعا به آیت‌الله طالقانی نادرست است و اگر گفتار ایشان ظهور در پذیرش تأثیر مس شیطان در ایجاد جنون نداشته باشد، حداقل به صورت تردید میان دو دیدگاه ارائه شده است و تصریحی در هم‌صدایی قرآن با فرهنگ عصر رسالت ندارد.

به‌رغم آنکه آقای سروش می‌کوشد زمخشری را با دیدگاه خود همراه سازد، اما میان دیدگاه این دو تفاوت اساسی دیده می‌شود؛ آقای سروش معتقد است دانش پیامبر(ص) در سطح دانش خطاآلود اعراب در عصر رسالت بوده است و از آنجا که قرآن، تولید پیامبر می‌باشد، شماری از آموزه‌های خطاآلود در قرآن راه یافته است که از نظر وی یکی از این موارد، آیه «مسّ شیطان» است و چون عرب جاهلی به اشتباه می‌پنداشت که عامل ایجاد جنون، شیطان است، همین اشتباه در قرآن انعکاس یافت! بر اساس این رأی، پیامبر بدون آنکه بداند و از خطای این آموزه مطلع باشد، آن را در قرآن جای داده است!

ازسوی دیگر، زمخشری این امر را یک پدیده زبانی و یک روش در القای مطالب می‌داند و اساساً تمام کسانی که از نظریه بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن دفاع کرده‌اند، بر همین نکته تأکید دارند. در دیدگاه ایشان خداوند - نه پیامبر - گاه از روی آگاهی و علم، آموزه‌ای را در قرآن منعکس ساخته است که خود بدان اعتقاد و ادعان ندارد؛ اما چون مخاطبان قرآن بر آن باورند، به‌هدف همراه ساختن آنان با خود یا تفهیم آموزه‌ای دیگر، آن آموزه را طبق عقیده خطاآلود آنان منعکس ساخته است. در آیه محل بحث نیز هدف خداوند، ترسیم به‌هم‌ریختگی قوای عقلانی و زندگی جنون‌آمیز رباخواران است که برای این منظور از تشبیه رباخواران به کسی که در اثر مسّ شیطان، دچار جنون شده، بهره جسته است تا برای مخاطبان قابل فهم باشد؛ هرچند مفاد آن تشبیه در متن واقع مردود است؛ چنان‌که در آیه «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ﴿۶۴﴾ طَلَعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ» (صافات، ۶۴ و ۶۵) براساس همین اصل، میوه درخت زقوم به سرهای شیاطین تشبیه شده است.

بنابراین نظریه بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن بر مبنای یک پدیده زبانی و روش محاوره‌ای و ملازم با علم و آگاهی شکل گرفته است؛ چنانکه علامه طباطبایی در ترسیم این دیدگاه در آیه مورد بحث از واژه «مجاراة» استفاده کرده است. به‌رغم

وجود چنین عناصری در نظریه بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن، این نظریه با مخالفت شدید همه صاحب‌نظران قرآنی و مفسران قرار گرفته است.

حال در مقایسه این نظریه با ادعای آقای سروش درمی‌یابیم که اولاً، ایشان پیامبر را در جای خداوند نشانده و معتقد است قرآن، ساخته پیامبر است؛ ثانیاً، آیاتی نظیر این آیه را به‌عنوان موارد راهیافت خطا در قرآن برمی‌شمرد و می‌گوید پیامبر بدون آنکه بداند جنون ربطی به تصرف شیطان ندارد، به‌دلیل همنشینی با اعراب و تأثر از دانش خط‌آمیز آنان، بسان زنبور عسل که گاه از شهدهای ناخالص بهره می‌گیرد، این آموزه خط‌آلود را در قرآن منعکس ساخته است!

بر فرض که دیدگاه زمخشری از هرجهت منطبق با دیدگاه آقای سروش باشد، نمی‌تواند مبنای داوری ایشان و اذعان به راهیافت خطا در آموزه‌های قرآن قرار گیرد؛ زیرا دیدگاه زمخشری دربرابر دلالت ظاهر آیه، روایات متعدد و دیدگاه اکثریت مفسران که آیه را بر معنای ظاهری حمل کرده‌اند، فاقد ارزش است. آقای سروش برای اثبات نظریه خود، نخست باید به خود قرآن تمسک یابد و با روش صحیح و به‌دور از تفسیر به‌رأی، آیه مورد بحث را واکاوی کند و با ارایه شواهد مختلف درصدد اثبات مدعای خود برآید؛ آنگاه در مرحله بعد از گفتار برخی از مفسران به‌عنوان تأییدی بر ادعای خود بهره‌گیرد. متأسفانه این روش علمی در هیچ موردی از مباحث و دعاوی وی به‌چشم نمی‌خورد و به‌جای آن وی مستقیماً به‌سراغ یک دیدگاه شاذّ در میان دیدگاه‌های مختلف می‌رود و حتی بدون بررسی جوانب آن رأی، آن را منطبق دیدگاه خود معرفی می‌کند.

چنان‌که اشاره شد، گرایش زمخشری به حمل آیه بر هم‌صدایی قرآن با فرهنگ زمانه، مبتنی بر نظریه معتزله شکل گرفته است که با هرگونه تأثیر و تصرف شیطان در روان و عقل انسان مخالفند و آن را مخالف لطف الاهی و ملازم با سلب اختیار از انسان می‌دانند. همان‌طور که علامه طباطبایی اذعان کرده‌اند اگر این دست از تصرفات شیطان، مخالف لطف الاهی و ملازم با سلب اختیار انسان باشد، حتی اگر

ما جنون را به عوامل طبیعی نسبت دهیم، باز هم این اشکال پدید خواهد آمد؛ زیرا همه عوامل طبیعی براساس سلسله علل طولی به خداوند باز می‌گردند. بنابراین باید بر مردود بودن اصل اشکال پای فشرود.

اگر کسی ادعا کند انتساب جنون به دخالت شیطان با دستاوردهای علمی که برای جنون، علل طبیعی خاصی را برمی‌شمرد، مخالف است، پاسخ می‌دهیم که وجود عوامل طبیعی شناخته‌شده و محسوس با وجود عواملی در ورای آنها منافات ندارد. از سوی دیگر، نیک می‌دانیم که علوم تجربی در ورای حس و امور مادی، توان اظهار نظر ندارند و این از حوزه دخالت آن دانش خارج است. بر این اساس، علم می‌تواند به ما بگوید که مثلاً برای جنون، چند عامل ظاهری وجود دارد؛ اما نمی‌تواند اعلام کند که در ورای این عوامل ظاهری، هیچ عامل پنهانی دخالت ندارد و این پاسخی است که در *تفسیر المیزان*، *تفسیر نمونه* و نامه آیت‌الله سبحانی خطاب به آقای سروش انعکاس یافته است.

نتیجه

اکثریت قریب به اتفاق مفسران در تفسیر آیه «مسّ شیطان» انتساب جنون به شیطان را بیانی حقیقی دانسته و تحقق جنون یا صرع در اثر دخالت شیاطین را امری مسلم تلقی کرده‌اند. ایشان برای تأیید این دیدگاه، افزون بر تکیه به ظاهر آیه، از روایات و نیز مشاهدات تجربی خود بهره جسته‌اند.

زمخشری این آیه را به معنای هم‌سخنی قرآن با فرهنگ عصر جاهلی دانسته است؛ اما چنانکه علامه طباطبایی تبیین نمود و مدافعان نظریه بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن بر آن تأکید دارند، هم‌صدایی قرآن با فرهنگ جاهلی لزوماً به معنای راهیافت خطا در آموزه‌های آن نیست؛ بلکه باید آن را یک شیوه بیانی و عرفی ارزیابی کرد که گاه قرآن از آن بهره جسته است. بنابراین ادعای آقای سروش مبنی بر هم‌صدایی زمخشری با او در پذیرش راهیافت خطا در قرآن مردود است.

از سویی دیگر، چنانکه از بررسی دیدگاه آیت‌الله طالقانی برآمد، وی از نظریه هم‌سخنی قرآن با فرهنگ جاهلی در انتساب جنون به مس شیطان با تردید یاد کرده است و چنان نیست که ایشان راهیافت خطا در قرآن را پذیرفته باشد. بر فرض که دیدگاه زمخشری و آیت‌الله طالقانی با دیدگاه آقای سروش مبنی بر راهیافت خطا در آموزه‌ای از آموزه‌های قرآن همسو و همسان باشد، دیدگاه تفسیری یک یا چند مفسر نمی‌تواند مبنای تأکید بر نظریه‌ای درباره قرآن باشد؛ زیرا قرآن یک حقیقت است و دیدگاه تفسیری، حقیقتی دیگر؛ همان‌گونه که راهیافت خطا در اندیشه دانشمندان، امری طبیعی تلقی می‌گردد، نباید از راهیافت خطا در دیدگاه تفسیری مفسران شگفت‌زده شد. باری، آگاهی از حقیقت قرآن به‌عنوان گفتار خداوندی که در علم او ذره‌ای خطا راه ندارد، اقتضا می‌کند که راهیافت خطا را به گفتار مفسران نسبت دهیم، نه سخن خداوند!

از آنجا که حوزه دخالت علوم تجربی، امور حسی و مادی است، علم از اثبات یا انکار مقوله‌ای در حوزه امور فرامادی ناتوان است. بنابراین اگر دستاوردهای علمی، جنون را به امور مادی به‌عنوان علل قریب نسبت دهند، این امر با ادعای وحی مبنی بر انتساب جنون به شیاطین به‌عنوان امور غیرمادی و علل بعیده، منافات نخواهد داشت. بنابراین براساس نقدهای پیشگفته، ادعای آقای سروش مبنی بر راهیافت خطا در آیه «مس شیطان» فاقد وجاهت علمی است.

منابع و مأخذ

۱. آلوسی، سید محمود، بی‌تا، *روح المعانی*، تصحیح محمدحسین عرب، بیروت، دار الفکر.
۲. ابن بابویه قمی (صدوق)، محمدبن علی، ۱۴۰۴، *من لایحضره الفقیه*، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۳. ابن منظور، محمد بن مكرم، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن منیر اسکندرانی، ناصرالدین احمد، ۱۳۸۵، *الإنصاف فیما تضمنه الکشاف من الاعتزال*، بی جا، شرکة خلفاء.
۵. ابن جزّی، محمد بن احمد، ۱۴۱۵، *التسهیل لعلوم التنزیل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۶. ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل، بی تا، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۰، *مفهوم النص*، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
۸. اصفهانی، امین، ۱۳۶۱، *مخزن العرفان*، بی جا، نهضت زنان مسلمان.
۹. انصاری، مرتضی، ۱۴۱۹، *فرائد الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۱۰. بغوی، ابو محمد فرّاء، ۱۴۱۳، *تفسیر بغوی*، بیروت، دارالمعرفه.
۱۱. بیضاوی، ناصرالدین ابوسعید، ۱۴۲۴، *انوار التنزیل و اسرار التأویل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۲. تابعی، مجاهد بن جبر، بی تا، *تفسیر مجاهد*، تحقیق عبدالرحمن سورتی، اسلام آباد، مجمع البحوث الاسلامیه.
۱۳. ثعلبی، ۱۴۲۲، *تفسیر ثعلبی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. خراسانی، محمد کاظم، بی تا، *کفایه الاصول*، تهران، اسلامیه.
۱۵. خرّمشاهی، بهاء الدین، ۱۳۷۶، *آیینہ اندیشه*.
۱۶. راغب اصفهانی، محمد حسین، ۱۳۶۲، *المفردات فی غریب الفاظ القرآن*،

- تهران، مرتضوی.
۱۷. رازی، فخرالدین محمدبن عمر، ۱۴۲۳، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت، دارالفکر.
۱۸. زمخشری، محمودبن عمر، بی تا، *الکشاف*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۹. زبیدی، محمد مرتضی، بی تا، *تاج العروس*، بیروت، الحیاء.
۲۰. سفیان ثوری، سعیدبن مسروق، ۱۴۰۳، *تفسیر الثوری*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۱. سمرقندی، نصرین محمد، ۱۴۱۳، *تفسیر السمرقندی*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۲. سیوطی، جلال الدین، بی تا، *تفسیر الجلالین*، بیروت، دارالمعرفه.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۷۹، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار.
۲۴. طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۷، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مکتب النشر الثقافه الاسلامیه.
۲۵. طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۱۳، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم، موسسه النشر الاسلامی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، *مجمع البیان*، تهران، ناصرخسرو.
۲۷. طیب، سید عبدالحسین، ۱۴۱۱، *اطیب البیان*، تهران، اسلام.
۲۸. طالقانی، محمود، بی تا، *پرتوی از قرآن*، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۱، *جوامع الجامع*، تحقیق ابوالقاسم گرجی،

تهران، دانشگاه تهران.

۳۰. طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۵، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دارالفکر.

۳۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *المیزان*، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۳۲. عروسی حویزی، عبدعلی ابن جمعه، ۱۴۱۵، *نور الثقلین*، قم، اسماعیلیان.

۳۳. عیاشی سمرقندی، محمدبن مسعود، بی تا، *تفسیر عیاشی*، تهران، المکتبه العلمیه الاسلامیه.

۳۴. فیض کاشانی، محمدحسن، ۱۴۰۲، *تفسیر صافی*، بیروت، الاعمی.

۳۵. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴، *تفسیر قمی*، تصحیح سیدطیب جزائری، قم، دار الكتاب.

۳۶. قرطبی، ابو عبدالله، ۱۴۲۰، *الجامع لأحكام القرآن الکریم*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۳۷. مشهدی قمی، محمد، ۱۴۰۷، *کنزالدقائق*، تحقیق مجتبی عراقی، قم، موسسه النشر الاسلامی.

۳۸. مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه.