

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۴۰۰

Scientific Journal of *Ayeneh Ma'refat*
Shahid Beheshti University
علمی پژوهشی
کد مقاله: ۳۵۹۳۶
صفحات: ۱۴۲-۱۲۳

بررسی نحوه مواجهه تفسیری علامه طباطبایی و محمد شحرور با نظریه فرگشت انسان

طاهره یزدانی احمدآبادی*
فرهاد زینلی بهزادان**

چکیده

محمد شحرور در روشی مشابه با علامه طباطبایی بهره زیادی از قابلیت آیات در تفسیر خود برده است. این دو مفسر از نظریات علمی جدید غافل نبوده و در تفسیر آیات قرآن کریم متعرض این نظریات هم شده‌اند. نظریه «انتخاب طبیعی» داروین که امروزه با عنوان «نظریه ترکیبی فرگشت» مورد پذیرش زیست‌شناسان قرار گرفته، توجه این دو مفسر را به خود جلب کرده است. ایده اصلی نظریه فرگشت یعنی خلقت تدریجی و اشتقاق موجودات زنده از نیاکانی مشترک، به یونان باستان برمی‌گردد و این ایده در کنار ایده رقیبش یعنی «ثبات انواع» پیش از نزول آیات قرآن کریم در محافل علمی مطرح بوده است. این مقاله با روش تطبیقی نحوه مواجهه تفسیری علامه طباطبایی و محمد شحرور را با نظریه فرگشت انسان مقایسه کرده است. براساس دیدگاه علامه، ظهور نزدیک به صراحت آیات قرآن نشان می‌دهد که نسل انسان‌های کنونی به یک زوج یعنی آدم و همسرش می‌رسد که خود از پدر و مادری متولد نشده‌اند، اما علامه این برداشت را قطعی ندانسته و از امکان تأویل آیات مربوطه خبر می‌دهد. طباطبایی صریح‌ترین مستند خود را تشبیه شدن حضرت عیسی علیه‌السلام به حضرت آدم علیه‌السلام در قرآن می‌داند، حال آنکه به طور قطع نمی‌توان وجه تشبیه این دو پیامبر به یکدیگر را نداشتن پدر دانست و شواهدی تاریخی وجود دارد که دلیل این تشبیه، بشر و مخلوق بودن ایشان است.

tyazdani1346@gmail.com
f.zeinali@vru.ac.ir

* فارغ‌التحصیل دانشگاه رفسنجان (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی دانشگاه ولی عصر رفسنجان

تاریخ دریافت: ۹۹/۶/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱/۱۷

شحرور معتقد است که نظریه فرگشت با قرآن تعارضی ندارد و می‌کوشد آیات را بر اصول این نظریه تطبیق کند که این تلاش در مواردی با تکلف همراه است. او دمیدن روح در شخص آدم علیه‌السلام از میان نوع آدمی را نقطه عطفی می‌داند که باعث برآمدن انسان امروزی از نوع آدمی شده است. نوع آدم یا همان آدمیان بر خلاف اسلاف خود یعنی بشر گوژپشت، مستوی‌القامه بوده، بر دو پا راه می‌رفته‌اند و زندگی اجتماعی داشته‌اند. **کلیدواژه‌ها:** داروین، انتخاب طبیعی، علامه طباطبایی، محمد شحرور، نظریه فرگشت انسان.

مسئله‌شناسی پژوهش

ایده «تبدل انواع» که در این مقاله از آن با عنوان «فرگشت» یاد می‌شود، ریشه در یونان باستان (لوسن، ص ۲۱) و پیش از نزول قرآن دارد که داروین در نیمه دوم قرن نوزدهم با طرح نظریه «انتخاب طبیعی» برای نخستین بار به آن صورت‌بندی علمی بخشید و در قرن بیستم با عنوان نظریه «جهش» و امروزه در قالب «نظریه ترکیبی فرگشت» شکل علمی جدیدتری یافته و مورد پذیرش زیست‌شناسان قرار گرفته است. آناکسیمندر در یونان باستان معتقد بود که حیات از دریا سرچشمه گرفته است و اشکال گوناگون و کنونی حیوانات در اثر سازش با محیط به وجود آمده‌اند و انسان نیز در آغاز از نوع دیگری از حیوانات به وجود آمده است (کاپلستون، ص ۵۲). ایده اصلی در نظریه «تبدل انواع» این است که همه موجودات به تدریج و از نیاکانی مشترک مشتق شده‌اند (لوسن، ص ۲۱). «انتخاب طبیعی» داروین بدین صورت به ایده «تبدل انواع» صورت‌بندی علمی بخشید که فرگشت را با تأثیرگذاری متقابل جمعیت و محیط بر یکدیگر توصیف کرد. افراد جمعیت با اختلافات جزئی از هم متمایز می‌شوند و این اختلافات ماده خامی را تشکیل می‌دهند که انتخاب طبیعی روی آن کار می‌کند و موجب بقا و بالطبع تولید مثل افرادی می‌شود که نسبت به افراد دیگر در آن محیط در موقعیت بهتری قرار دارند. این افراد اصلح یعنی سازش یافته‌تر، بهتر از دیگران باقی می‌مانند و تولیدمثل می‌کنند، در نتیجه خصوصیت ممتاز آن‌ها در نسل بعد فراوان‌تر می‌گردد. در مدت زمان طولانی این خصیصه سازشی، به همه جمعیت سرایت نموده و میانگین خصوصیت نوع (افراد یک گونه) تغییر می‌کند. تغییرات کوچکی که به این ترتیب در طی تاریخ زمین رخ داده، موجب تحولات بزرگ و پیدایش گونه‌های مختلف جانداران گردیده است. فرض مبنای نظریه انتخاب طبیعی این است که تغییرات منفردی که انتخاب طبیعی براساس آن عمل می‌کند کاملاً اتفاقی است (باولر،

ص ۱۹-۱۸). منظور داروین از تغییرات اتفاقی، روندهایی است که بخت کمی برای بروز دارند؛ اما در دایرهٔ علت قرار دارند هرچند که علت آن‌ها مشخص نیست (داروین، ص ۵).

نظریهٔ «جهش» علت بسیاری از این تغییرات را مربوط به جهش‌های مولکول DNA سلول‌های جنسی می‌داند. طبق شواهدی که از مقایسهٔ مولکول DNA به دست آمده است، ثابت شده که انسان و شامپانزه نیای مشترکی داشته‌اند (رک. مایر، ص ۳۳۴ - ۳۳۳). مقایسهٔ مولکول DNA انسان با شامپانزه تنها تفاوت ۰/۰۳ درصدی را نشان می‌دهد (رک. محمدپناه، ص ۵۹). پژوهش‌ها دربارهٔ مولکول DNA تا آنجا پیشرفت کرده که علت تولد منگول‌ها از انسان مشخص شده و حتی با مهندسی زنتیک می‌توان موجوداتی با تغییرات دلخواه به وجود آورد. امروزه «نظریهٔ ترکیبی فرگشت» با بهره‌گیری از نظریهٔ «انتخاب طبیعی» و «جهش» در کنار یافته‌های جدیدتر، توضیح جامع‌تری دربارهٔ علت فرگشت موجودات زنده ارائه کرده است؛ اما هیچ کدام از این نظریات با ایده دیرینه «ثبات انواع» و خلقت آنی انسان سازگار نیستند.

این واقعیت تاریخی که هر دو نظریه «ثبات انواع» و «تبدل انواع» قرن‌ها پیش از نزول قرآن کریم وجود داشته‌اند، این پرسش را ایجاد می‌کند که شواهد قرآنی در جهت تأیید کدام یک از این دو نظریه عمل می‌کنند؟

مقاله حاضر با روش تطبیقی نحوه مواجهه تفسیری علامه طباطبایی و محمد شحرور را با نظریه فرگشت انسان مقایسه کرده است. علت مقایسه نظر این دو دانشمند این است که هر دو از طرفداران تفسیر قرآن با قرآن هستند و در عین حال از نظریات علمی جدید غافل نبوده و در تفسیر آیات قرآن متعرض این نظریات شده‌اند. به همین دلیل، بررسی علت برداشت متفاوت آن‌ها از شواهد قرآنی اهمیت پیدا می‌کند.

پیشینه پژوهش

ارتباط نظریه فرگشت با اعتقادات دینی انگیزه‌ای قوی ایجاد کرده و باعث شده تا بسیاری از محققان دینی به اظهار نظر در مورد آن پردازند. طباطبایی در تفسیر المیزان دیدگاه‌های خود را در مورد آن ذیل آیات مربوطه بیان نموده و محمد شحرور هم که نواندیشی دینی است در آثار خود به ویژه در دو کتاب «الکتاب والقرآن، قرآءة معاصرة» و «القصص القرآنی، قرآءة معاصرة» در این مورد بحث کرده است.

یاوری در مقاله «آفرینش انسان و مراحل حیات او از دیدگاه علامه طباطبایی» (مجله معرفت، ۱۳۸۶)؛ کلانتری در مقاله «تبیین موضع تعارض ظاهری نظریه تکامل و آیات آفرینش و آرای قرآن پژوهان در حل آن» از (مجله قیاسات، ۱۳۹۰)؛ خدیجه فرخ پناه در دانشگاه شهید بهشتی سال ۱۳۹۵ پایان نامه «بررسی نظریه خلقت از دیدگاه علامه طباطبایی و دکتر سبحانی» به بررسی دیدگاه‌های طباطبایی در این مورد پرداخته‌اند. در ارتباط با بررسی نظریه فرگشت از منظر شحرور هیچ کار پژوهشی وجود ندارد، بنابراین بررسی فهرستواره پژوهش‌های انجام شده نشان می‌دهد که در زمینه مقایسه دیدگاه طباطبایی و شحرور کار پژوهشی صورت نگرفته و این پژوهش از این جهت دارای نوآوری است.

مقایسه روش تفسیری علامه طباطبایی با محمد شحرور

استفاده از روش تفسیری قرآن با قرآن در تفسیر طباطبایی و شحرور از آیات قرآن دیده می‌شود. شحرور معتقد است که برای فهم قرآن به هیچ چیز خارج از آن اعم از کلام صحابه یا تابعین نیاز نیست و تنها کافی است در تعامل با متن آن اصطلاحاتش را کشف کنیم (شحرور، القصص القرآنی، ص ۲۸). علامه درباره خودبستگی قرآن در تفسیر خودش جمله معروفی دارد: «بعید است که قرآن تبیین کننده هر چیز باشد، اما تبیین کننده خود نباشد» (طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۱۱). با توجه به استفاده مکرر علامه از روایات در تفسیر آیات به نظر می‌رسد که منظور علامه از جمله اخیر، نفی نقش تفسیری روایات نیست، بلکه منظور او رد روش اخباریون است که به بهانه عدم وجود روایات تفسیری ذیل آیاتی خاص، از تفسیر آن‌ها صرف نظر کرده و تنها به ثواب قرائت آن‌ها اکتفا می‌نمودند: در این موارد طباطبایی مخاطبان خود را به توانمندی قرآن در تفسیر خود متوجه می‌سازد. به نظر می‌رسد علامه معتقد است که با استفاده از خود قرآن و بدون کمک از غیر قرآن می‌توان آن مقدار از معارف را که خداوند سعی در تفهیم آن از طریق نزول آیات داشته است، به دست آورد و تعمیق سطح این معارف هدفی نیست که خداوند صرفاً با نزول قرآن کریم درصدد تحقق آن باشد، بلکه برای تعمیق سطح این معارف پیامبر اکرم (ص) را فرستاده است تا در نقش معلم قرآن، به آن معارف به دست آمده از نزول قرآن، عمق بخشد.

طباطبایی و شحرور هر دو از بازنگری در معنای مفردات قرآن کریم و ارائه نظرات متفاوت با اقوال لغویان سنتی ابایی ندارند و این یکی دیگر از اشتراکات روش تفسیری آن‌هاست. شحرور

معتقد است که در قرآن کریم الفاظ مترادف وجود ندارد؛ برای مثال از نظر او اصطلاح «کتاب» با «قرآن» متفاوت است (همان، ص ۳۱)

برخلاف علامه که دخالت نظریات جدید علمی در تفسیر آیات را مصداق تفسیر به رأی می‌داند (طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۱۳) شحرور با رویکردی هرمنوتیکی (شحرور، الکتاب و القرآن، ص ۳۶) دخالت این علوم در تفسیر آیات را - که به گونه‌ای قهری متأثر از شرایط زمانه مفسر است - مؤثر می‌داند و در خصوص اشارات قرآن به هستی - که آن‌ها را مصداق آیات متشابه می‌داند - قائل به تاویل نسبت‌پذیر و همگام با معرفت بشری است (شحرور، القصص القرآنی، ص ۳۷ و ۲۱۳). به نظر می‌رسد نظر اخیر شحرور مبنی بر دخالت علوم در شکل‌گیری رویکردی ویژه به تفسیر آیات، با نظریه او درباره استقلال فهم قرآن از غیر، بدین گونه قابل جمع است که علوم مختلف - همان گونه که هرمنوتیک فلسفی بیان می‌کند - در شکل‌گیری افق ذهنی و پیش‌داوری‌های مفسر تأثیرگذار است؛ هرچند که افق ذهنی مفسر و پیش‌داوری‌های او در دورهرمنوتیکی و تعامل با شواهد موجود در متن قرآن کریم، مدام تغییر می‌کند تا اینکه فهمی جدید شکل گیرد. بدون افق دید و پیش‌داوری‌ها که خود به خود بر ذهن مفسر تحمیل می‌شوند، هیچ فهمی از قرآن کریم شکل نخواهد گرفت.

نگاه علامه طباطبایی به نظریه فرگشت

طباطبایی متعرض صورت‌بندی جدیدتر نظریه فرگشت یعنی نظریه «جهش» نشده است و تنها به نقد نظریه داروین پرداخته است. او معتقد است که نظریه داروین مانند سایر نظریات علمی یک تئوری است که شواهدی نیز به نفع آن بیان گردیده، اما اثبات آن قطعی نشده است، مضافاً به اینکه شواهد علمی در رد آن نیز وجود دارد (طباطبایی، ترجمه المیزان، ج ۴، ص ۲۲۷ و ۲۲۸). بدیهی است که در جهان بینی توحیدی علامه، اعتقاد به غیرحکیمانه و تصادفی بودن تغییرات حادث بر موجودات زنده - آن‌طور که در نظریه داروین آمده است - جایی ندارد. از نظر علامه قول به تصادف، ناشی از جهل نسبت به اسباب حقیقی و نیز جهل درباره نسبت غایت به صاحب غایت است» (همو، نهاية الحکمة، ص ۱۹۰).

نظریه تفسیری طباطبایی درباره منشأ انسان‌های کنونی

علامه بر اساس لفظ «ابوین» در آیه «یا بَنی آدَمَ لَا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطَانُ کَمَا أَخْرَجَ أَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّةِ»

(اعراف / ۲۷) نسل تمام انسان‌های موجود را از آدم و حوا - به عنوان پدر و مادر مشترک همه آن‌ها - می‌داند و با استناد به لفظ «ذریه» در آیه «لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء / ۶۲) - که حکایت گفتار ابلیس است - نتیجه می‌گیرد که همه انسان‌ها فرزندان آدم و حوا هستند (همو، ترجمه المیزان، ج ۴، ص ۱۶۶).

در برداشت طباطبایی، ظاهر آیه نخست سوره نساء نشان می‌دهد که نسل انسان کنونی، از دو فرد مشابه و متمائل یعنی آدم و حوا علیهما السلام نشأت می‌گیرد. از نظر ایشان تعبیر «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً» (نساء / ۱) ظهوری در خلقت حوا از آدم (ع) ندارد؛ بلکه آیه در مقام بیان این مطلب است که آن دو و نسلشان با همه کثرتی که دارند از حقیقتی واحد برخوردارند (همو، المیزان، ج ۴، ص ۱۳۵). علامه با تاکید بر تعبیر «بَثَّ مِنْهُمَا» معتقد است که فقط آدم و حوا علیهما السلام در تکثیر نسل انسان نقش داشته‌اند.

برداشت اخیر ایشان را واداشته تا رواج ازدواج با محارم را در میان دختران و پسران حضرت آدم (ع) بپذیرد. ایشان برای اثبات عدم مخالفت ازدواج خواهر و برادر با فطرت انسان، بیان نموده که این ازدواج میان مجوس مدت مدیدی رایج بوده و در میان روس‌ها به صورت قانونی و در اروپا به صورت غیرقانونی رواج دارد. از نظر علامه فطرت انسان ازدواج خواهر با برادر را نفی نمی‌کند و تنها در صورتی آن را نفی می‌کند که عوارضی همچون شیوع فحشا و بطلان غریزه عفت را در پی داشته باشد (همان، ص ۱۴۶).

در نقد نظر علامه باید به این نکته توجه داشت که، شیوع هیچ رفتاری نشانه عدم مخالفت آن با فطرت انسان نیست، چنانکه شیوع شرک در میان بشر در طی تاریخ نمی‌تواند عدم مخالفت فطرت با آن را نشان دهد.

برای پرهیز از معضل ازدواج با محارم، نباید آیه نخست سوره نساء را در مقام بیان منشاء خلقت انسان دانست و باید آن را در مقام بیان برابری ذاتی همه انسان‌ها با یکدیگر دانست چنانچه در تفسیر علامه به این برابری ذاتی اشاره شده است. در این نگاه تعبیر «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ» ناظر به ذات واحد انسانی است که همه مردم و به تعبیر آیه «الناس»، واجد آن هستند. در تأیید این معنا باید گفت که طبق گزارش ابن سیده یکی از معانی واژه «نفس» در عربی «ذات و حقیقت» یک چیز است (ابن سیده، ج ۸، ص ۵۲۵). برخی مفسران نیز به کاربرد واژه «نفس» به معنای «ذات» در برخی آیات قرآن کریم اشاره کرده‌اند (ابن عاشور، ج ۵، ص ۱۱۸، موسوی سبزواری، ج ۵، ص ۲۱۱، حقی بروسوی، ج ۱۰، ص ۳۹۸).

بر اساس تعبیر «جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا» زن‌ها نیز از این ذاتِ واحدِ انسانی برخوردارند، زیرا این تعبیر نشان می‌دهد که جفتِ ذاتِ انسان، از خود آن نشأت گرفته است و از منشأ دیگری به وجود نیامده است. وجود این تعبیر در آیه نخست سوره نساء در حقیقت زمینه‌ساز بیان حقوقی انسانی برای زنان - همچون شایستگی برخورداری از عدالت - است. از این منظر، آیه با انگاره‌ای باقی مانده از عصر جاهلی - که زن را در رتبه حیوانات قرار می‌داد - سرسبز دارد.

الفاظِ «أَبَوَيْنَ»، «ذُرِّيَّة» و تعبیر «بَثُّ مِنْهُمَا» گرچه ثابت می‌کند که نسل تمام انسان‌ها به حضرت آدم علیه‌السلام می‌رسد، اما منافاتی با ازدواج فرزندانِ آدم با دختران و پسرانی از نسل زوج‌هایی غیر آن دو ندارد. شایان ذکر است که برای پرهیز از معضل ازدواج با محارم، باید وجود انسان - هایی غیر از آدم و حوا و همزمان با آن دو را مفروض گرفت هر چند که الفاظِ «أَبَوَيْنَ»، «ذُرِّيَّة» و تعبیر «بَثُّ مِنْهُمَا»، مانع از آن می‌شود که برای این انسان‌ها، نسلی مستقل از آدم و حوا فرض کرد و به ناچار باید بقای نسل این انسان‌ها را تنها در فرضِ وصلت با فرزندانِ آدم و حوا تصور نمود به طوری که همه انسان‌های موجود به نحوی به آدم و حوا مربوط شوند.

نظریه تفسیری طباطبایی در باره منشأ نخستین انسان

در برداشت تفسیری علامه نخستین انسان‌ها حضرت آدم و حوا علیهما السلام بوده‌اند که از پدر و مادری متولد نشده‌اند. هر چند که علامه دلالت آیات بر این مطلب را از باب نص قرآن و از ضروریات دین اسلام ندانسته و قابل تأویل می‌داند. ایشان احتمال می‌دهد که این مطلب از ضروریات قرآن باشد و دلالت آیات بر این نظر را اظهر و نزدیک به صراحت می‌داند: «فهذا هو الذي يفيد الآيات ظهوراً معتداً به وإن لم تكن نصّة صريحة لا تقبل التأويل ولا المسألة من ضروریات الدین نعم يمكن عد انتهاء النسل الحاضر إلى آدم ضرورياً من القرآن» (طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۲۵۵).

از نظر علامه صریح‌ترین مؤید قرآنی این برداشت آیه ۵۹ سوره آل عمران است: «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» چون این آیه خلقت حضرت عیسی علیه‌السلام را به خلقت حضرت آدم علیه‌السلام بدون وساطت پدر تشبیه کرده است و در استدلالی جدل گونه از «پسر خدا نبودن» حضرت آدم علیه‌السلام در اعتقاد مسیحیان، عدم بُنوّت حضرت عیسی علیه‌السلام را نتیجه گرفته است. حال اگر پیرو نظریه فرگشت انسان برای حضرت آدم علیه‌السلام پدری فرض شود، احتجاج آیه باطل می‌شود (همان، ج ۱۶، ص ۲۵۷). همچنین با

این فرض استدلال آیه مبنی بر خلقت استثنایی حضرت عیسی علیه السلام و بر خلاف عادت، نادرست می شود (همان، ج ۴، ص ۱۴۳). علامه در برداشتی دیگر آیه ۵۹ سوره آل عمران را در مقام رد ألوهیت حضرت عیسی علیه السلام می داند (همان، ج ۳، ص ۲۱۳).

اما به نظر می رسد علت اعتقاد مسیحیان به «بُنُوْت» و «ألوهیت» حضرت عیسی تولد خارق العاده او و بدون وساطت پدر نبوده است، بنابراین نمی توان علت تشبیه او به حضرت آدم را، عدم خلقت آنها بدون وساطت پدر دانست. در توضیح باید گفت که برخی از بنی اسرائیل حضرت عَزِیر علیه السلام را «پسر خدا» می دانستند (توبه / ۳۰) با آنکه ایشان پدر داشته است. همچنین برخی از مسیحیان به «ألوهیت» حضرت مریم علیها السلام اعتقاد داشتند (مائده / ۱۱۶) با آنکه ایشان نیز پدر داشته اند. علت اعتقاد مسیحیان به «بُنُوْت» و «ألوهیت» حضرت عیسی علیه السلام، غلو در شأن آن حضرت بوده است، چنانکه در سیاق آیات مربوط به نفی «بُنُوْت» و «ألوهیت» حضرت عیسی علیه السلام، اهل کتاب از غلو نهی شده اند (نساء / ۱۷۱، مائده / ۷۷-۷۳). قرآن کریم اعتقاد برخی از اهل کتاب به بُنُوْت عَزِیر و عیسی علیهما السلام را شبیه ادعای کفار پیش از آنان می داند (توبه / ۳۰) و این نشان می دهد که آنها تحت تاثیر آیین های شرک آلود پیش از خود گرفتار چنین عقیده باطلی شده اند.

برخی پولس را عامل در آمیختن آیین مسیحیت با عقیده شرک آلود تثلیث دانسته اند. عده ای از مسیحیان با توسعه در اصطلاح تشریفاتی «پسر خدا»، به آن مفهومی حقیقی بخشیدند و حضرت عیسی علیه السلام را فراتر از بشر و هم ذات با خدا معرفی کردند. قریب به ۳۰۰ اسقف مسیحی در شورای نیقیه به سال ۳۲۵م. تصویب کردند که حضرت عیسی علیه السلام از ذات خدا و ازلی است در قانون نیقاوی چنین آمده است: «عیسی مسیح پسر خدا... که مولود است نه مخلوق، از یک ذات با پدر،... لعنت باد بر کسانی که می گویند زمانی بود که وجود نداشت و یا اینکه پیش از آنکه وجود یابد، نبود، یا آنکه از نیستی به وجود آمد و بر کسانی که اقرار می کنند وی از ذات یا جنس دیگری است و یا آنکه پسر خدا خلق شده یا قابل تغییر و تبدیل است» (رک. توفیقی، ص ۱۴۷).

بنابراین اعتقاد مسیحیان به بُنُوْت حضرت عیسی علیه السلام از پدر نداشتن ایشان ناشی نمی شود، بلکه از غلو در شأن آن حضرت ناشی می شود تا جایی که اصطلاح انجیلی «پسر خدا» را که در اصل به معنای پسر بزرگتری بوده که در رسم بنی اسرائیل برای خدا نذر می شده تا در کنیسه خدمت کند را به معنای هم ذات با خدا تفسیر کرده اند. در این فضای ذهنی مسیحیان، خداوند در

آیه ۵۹ سوره آل عمران، بر ماهیت بشری و خاکی حضرت عیسی علیه السلام تأکید کرده و او را همچون حضرت آدم علیه السلام مخلوق و غیر ازلی معرفی می کند. بنابراین وجه شباهت حضرت عیسی با حضرت آدم -علیهما السلام- در این آیه، ذات بشری و مخلوق بودن هر دو است و نمی توان به طور قطع وجه شباهت مورد نظر آیه را تولد ایشان بدون وساطت پدر دانست.

ماده اولیه خلقت نخستین انسان در برداشت تفسیری طباطبایی

قرآن کریم خلقت اولیه انسان را زمین، خاک، گل، آب و نطفه معرفی می کند. در قرآن به «انشاء» انسان از زمین (هود/۶۱، نجم/۳۲) و «خلقت» او از خاک اشاره شده است (آل عمران/۵۹، روم/۲۰، غافر/۶۷، کهف/۳۷، فاطر/۱۱). قرآن نه تنها ماده اولیه آفرینش حضرت آدم (ع) را خاک معرفی می کند، بلکه ماده اولیه آفرینش هر انسانی را خاک می داند، علامه در توضیح خلقت همه انسانها از خاک چنین می گوید: «خلقت شما افراد بشر بالأخره منتهی به زمین می شود، چون مراتب تکون و پیدایش انسان چه مرتبه نطفه و... چه مراتب بعد از آن بالأخره از مواد غذایی زمین است که پدر و مادر او می خورند و فرزند در صلب پدر و رحم مادر رشد می کند، پس انسان پیدایشش از عناصر زمین است» (طباطبایی، ترجمه المیزان، ج ۱۶، ص ۲۴۸).

بر مبنای توضیح علامه، باید پذیرفت که با وجود فاصله زمانی طولانی بین خلقت انسانهای کنونی از نطفه و خلقت حضرت آدم از خاک، قرآن کریم با تساهل این زمان طولانی را نادیده گرفته و خلقت همه انسانها از جمله انسانهای کنونی را نیز از خاک می داند. حال که روش قرآن کریم چنین است آیا می توان ادعا کرد که اشاره قرآن به خلقت آدم از خاک نیز تساهل مشابهی بیان شده و زمان میلیونها ساله تسویه جسم حضرت آدم از خاک، با تساهل نادیده گرفته شده است؟

آنچه به طور قطع می توان در پاسخ این پرسش طرح کرد این است که خاک به طور آنی به حضرت آدم علیه السلام تبدیل نشده است و ابتدا تبدیل به گل خاصی شده است: قرآن در آیات ۲/نعام، ۲۶، ۲۸ و ۳۳ حجر، ۱۱ صافات، ۱۴ رحمن منشأ خلقت انسان را طین اعم از گل چسبنده (طین لازب)، گل خشک شده و زوز کننده (صلصال) و گل سیاه بدبو (حمأ مسنون) معرفی نموده است. از نظر علامه این تفاوت های ظاهری که در بیان اشکال مختلف گل از این جهت که به مراحل مختلف تحولات خاک و گل قبل از افاضه روح الهی در حضرت آدم و حوا اشاره دارد با یکدیگر منافاتی نداشته و قابل جمع هستند (همان، ج ۱۲، ص ۱۵۱).

ظرافت و دقت آیات در توصیف گلی که منشأ آفرینش حضرت آدم علیه السلام بوده است، قابل تأمل است و این کنجکاوی را بر می‌انگیزد که، چرا قرآن ادعا نمی‌کند که خداوند آدم (ع) را آنی و مستقیم از خاک آفریده است و چرا لازم بوده تا این خاک ابتدا به گل تبدیل شود؟ مهم‌تر اینکه چرا قرآن حتی به آفریدن آدم از گل اکتفا نمی‌کند و با دقت به ذکر خصوصیات مختلف این گل همچون چسبنده بودن، سیاه و بدبو بودن، صدای وزوز داشتن و... می‌پردازد.

به نظر می‌رسد اهتمام قرآن کریم در بیان این جزئیات - با وجود پرهیز این کتاب آسمانی از پرداختن بیهوده به جزئیات - حامل نکته‌ای علمی است: این نکته در تحقیقات مربوط به پیدایش حیات در کره زمین مشخص شده است و آن این است که اولین ماده لازم برای تشکیل حیات یعنی مولکول RNA در عصاره‌ای غنی از مواد معدنی در حوضچه‌های آب که به لجنی چسبنده، سیاه، بدبو و غنی از حباب‌های گاز شبیه است، شکل گرفته است (ابراهیم زاده، ص ۱۶ تا ۲۱). این محیط خاص قابل تشبیه به گلی سیاه، بدبو و وزوز کننده است که در قرآن کریم توصیف شده است.

از نظر علامه پاسخ آیات قرآن به این پرسش مشخص نیست که «آیا خداوند حضرت آدم علیه السلام را به گونه‌ای آنی و بی‌واسطه از گل آفرید؟» او در این باره چنین می‌گوید: «آیات مشخص نکرده‌اند... که آیا خلقت او با ایجاد آنی الهی و بدون درنگ بوده تا در اثر آن جسدی ساخته شده از گل به بدنی عادی و دارای روحی انسانی تبدیل شود یا اینکه او در زمانی طولانی به صورت انسانی کامل در آمده، به طوری که در این زمان طولانی استعداد پشت استعداد و شکل و صورت پشت شکل و صورت در او ایجاد شدند تا اینکه استعدادها کامل شدند و در او روح دمیده شد» (طباطبایی، المیزان، ج ۱۶، ص ۲۵۶).

علامه در جایی دیگر بعید نمی‌داند که بتوان از آیات زیر خلقت تدریجی انسان را برداشت کرد: «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (حجر/۲۹-۲۸)» به این صورت که در مرحله نخست «خلق» یا همان جمع اجزا صورت پذیرفته و بعد از آن «تسویه» یا همان تنظیم و قرار دادن هر یک در جای شایسته انجام گرفته است و در مرحله آخر نفخ روح بوده است. ایشان بین این برداشت و آیه «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران/۵۹) که به تکوین آنی اشاره می‌کند، منافاتی نمی‌بیند؛ زیرا از نظر علامه تعبیر «كُنْ فَيَكُونُ» همانند تعبیر «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون/۱۴) مربوط به تکوین روح و نفس انسانی است که ربطی به خلقت تدریجی بدن ندارد (همو، ترجمه

المیزان، ج ۱۲، ص ۱۵۴). براساس بیان علامه: در آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون در ابتدای آن‌ها خداوند به خلقت مادی انسان می‌پردازد و در انتها به پیدایش روح یا شعور و اراده اشاره دارد که با نوع آفرینش قبلی مغایر است (همو، شیعه در اسلام، ص ۱۳۶). اعتقاد علامه به بعد روحانی انسان، فاصله او با نظریه داروین را زیاده‌تر می‌کند، زیرا داروین به تفاوت کیفی انسان با حیوان اعتقاد نداشت و تفاوت انسان با حیوان در ابعاد جسمانی و روانی را تنها کمی می‌دانست (فرهیخته، ص ۶۱).

دیدگاه شحرور در باره خلقت انسان

محمد شحرور در کتاب «الکتاب و القرآن، قراءه معاصره» فرگشت انسان را بر طبق نظریه داروین تأیید نموده و بیان می‌کند: «نزد من بهترین کسی که آیات را تاویل کرده چارلز داروین است، اما آیا داروین از قرآن اطلاع داشته؟ می‌گویم: ضروری نیست که بداند؛ زیرا داروین در نهاد انسان به جستجوی حقیقت پرداخته بود و قرآن نیز حقیقت را در نهاد انسان قرار داده است» (شحرور، الکتاب و القرآن، ص ۱۰۶).

وی همچنین در بخش دوم جلد اول کتاب «القصص القرآنی، قراءه معاصره» در مبحث «تطور البشر فی العلم» ابتدا فرگشت را از لحاظ علمی بررسی می‌کند، سپس در مبحث دیگری با عنوان «تطور البشر فی التنزیل الحکیم» به منظور بیان شواهد قرآنی برای تأیید نظریه داروین در مورد تکامل بشر، آیاتی را بیان و ضمن بررسی واژگان آن‌ها به تفسیر آن آیات می‌پردازد. شحرور مراحل کلی خلقت انسان را در سه مرحله بیان می‌کند:

مرحله نخست مربوط به موجودی وحشی و پراکنده در زمین به نام «بشر» است که مستوی القامه نبوده است و طبیعت زندگی‌اش اقتضا می‌کرد، گوژپشت و درشت اندام باشد (همو، القصص القرآنی، ص ۲۵۵).

در مرحله دوم مستوی القامه گردید و راه رفتن بر دو پا را یاد گرفت، آنگاه متوازن و متعادل گردید و اعضایش متناسب گردیدند و مجموعه «آدمیان» پدید آمدند. آدمیان در حقیقت از اجداد انسان امروزی هستند (همان‌جا).

در مرحله بعد خداوند در کالبد گروهی از آدمیان روح دمید و بدین وسیله آن‌ها را بر هم نوعانشان برتری داد و در این مرحله بود که از آدمیان انسان عاقل، مکلف، سخنگو و دارای

قدرت ارتباط با دیگران پدید آمد. این مرحله نهایی خلقت انسان و پدید آمدن پدر انسان‌های کنونی است (همان، ص ۲۵۷ و ۲۵۸).

مستندات قرآنی شحرور

شحرور به منظور بیان شواهد قرآنی در تأیید نظریه داروین در مورد فرگشت انسان، آیاتی را بیان و ضمن بررسی واژگان آن‌ها به تفسیر آن آیات می‌پردازد. از نظر شحرور آیه "وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ" (واقعہ / ۶۲) بیان می‌کند که انسان به مرحله‌ای از علم می‌رسد که به «نشأة الاولی» پی ببرد (همان، ص ۲۷۰) او براساس آیه ۲۰ عنکبوت - که در آن خداوند به انسان فرمان می‌دهد که در زمین سیر کند تا پی ببرد که خداوند چگونه خلقت را آغاز کرد - ادعا می‌کند که امکان ندارد خداوند انسان را برای شناخت چگونگی شروع خلقت به تفحص در زمین امر کند و سپس موانعی را برای او در رسیدن به آن قرار دهد (همان‌جا).

معنای واژه «آدم» و «بشر» در قرآن کریم از نگاه شحرور

شحرور در تحلیل معنای واژه «بشر» در قرآن چنین می‌گوید: «لفظ بشر در تنزیل حکیم برای وجود فیزیولوژیک اولیه موجودی است که زنده است و از آن نسل انسان فعلی بعد از نفخه روح الهی تکامل می‌یابد. بشر همان شکل مادی زنده و فیزیولوژیک برای انسان است، اما واژه انسان به موجود بشری اجتماعی و غیروحشی دلالت می‌کند. بشر با گذراندن مراحل تکامل از موجودی وحشی که بر چهار پا راه می‌رفته است، به وجود آمده؛ تا اینکه بعد از نفخه روح به مرحله انسانیت رسیده است. واژه آدم به مرحله حد وسط بین بشر وحشی و انسان اجتماعی اشاره می‌کند» (همان، ص ۲۵۲).

شحرور بر اساس آیه "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْشُرُونَ" (روم / ۲۰) ادعا می‌کند که بشر قبل از مرحله انسانیت روی زمین پراکنده و فاقد اجتماع و جامعه بوده است (همان، ص ۲۵۶). به نظر می‌رسد این برداشت از آیه بعید است، به‌ویژه آنکه در قرآن کریم واژه «بشر» در مورد انسان‌های امروزی و حتی پیامبران علیهم‌السلام به کار رفته است (برای نمونه رک. مائده / ۱۸ و کهف / ۱۱۰).

از نگاه شحرور واژه اطوار در آیات: "مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً" (نوح / ۱۳ و ۱۴) به معنای حالات مختلف است و به تغییرات مرحله‌ای و متوالی پیش از خلقت انسان اشاره

می‌کند (همان، ص ۲۵۴). وی با دقت در برخی کاربردهای قرآنی کلمه «ثم» و «اذا»، فاصله‌های طولانی بین مراحل خلقت انسان را نتیجه می‌گیرد: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ" (مؤمنون / ۱۲ و ۱۳) کلمه «ثم» از وجود دو زمان طولانی بین «سلاله من طین» و بین «جعل نطفه» حکایت دارد (همان، ص ۲۶۸). از نظر شحرور کاربرد کلمه «اذا» - که ظرف زمان برای مستقبل است - در آیات ۷۱ و ۷۲ سوره ص: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» نشان از فاصله زمانی بین مرحله بشری تا مرحله خلقت آدم دارد و از طرفی در آیه ۲۰ روم «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ» کاربرد همزمان دو کلمه «ثم و اذا» به سبب فاصله زمانی بسیار طولانی صدها میلیون ساله میان «تراب» و مرحله شکل‌گیری «بشر» است (همان، ص ۲۸۱).

شحرور مرحله «تسویه» را - که در آیات قرآن بارها به آن اشاره شده است - آغاز خلقت مجموعه‌ای به نام «آدمیان» می‌داند. شحرور واژه «آدم» را در اصل اسم جنس می‌داند که گاهی در قرآن کریم به عنوان اسم خاص بر فردی شاخص و برگزیده از آدمیان نیز اطلاق شده است. او پدید آمدن نخستین انسان را با دمیدن روح در کالبد یکی از آدمیان و در نتیجه برتری دادن او بر همنوعانش، می‌داند. او در مبحث اصطفا‌ی آدم بیان می‌کند که تاریخ انسان متفکر عاقل با اصطفا‌ی آدم شروع می‌شود.

خداوند او را از مجموعه‌ای از بشر که هم‌نوع او بودند برگزید، همان‌طور که نوح (ع) و ابراهیم (ع) را برگزید، "إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ" (آل عمران / ۳۳) (همان، ص ۲۷۱). بنابراین، از نظر شحرور شخص آدم - که از میان آدمیان برگزیده شد - اولین انسان بوده است. این بدان معنا نیست که او تنها فردی بود که از میان آدمیان تبدیل به انسان شد، چون از میان آدمیان همسرش حوا هم به مقام انسان بودن رسید. «اصطفاء به معنی انتخاب کردن و برتری دادن است که در آیه "وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ" (آل عمران / ۴۲) هر دو معنای اصطفا‌ی بیان شده است. "اصطفاک" یعنی «تو را انتخاب کرد» و "و اصطفاک" یعنی «و تو را برتری داد». خداوند آدم را از میان مجموعه‌های بشری از نوع خودش برگزید و به همین علت در آیه "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" (بقره / ۳۵) ضمیر مخاطب مفرد مذکر منفصل "انت" را بیان نموده که منظور خداوند این است از میان افراد آن مخلوقات بشری فقط "آدم" مورد نظر است (همان، ص ۲۷۲).

شحرور در آیه "وَ اتُّلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ..." (مائده/ ۲۷) معتقد است که آدم نام یک فرد مشخص نیست؛ بلکه جنس آدمی است و زمانی که قرآن می‌فرماید: «یا بنی آدم» جنس آدمی را مورد خطاب قرار می‌دهد. (همو، الکتاب و القرآن، ص ۲۹۱) از نظر او آدم اصطلاحی برای یک مجموعه بشری است که کنار گروه‌های بشری دیگر که بعداً نابود شدند، زندگی می‌کرد (همو، القصص القرآنی، ص ۲۵۸).

از برخی شواهد قرآنی می‌توان اسم جنس بودن واژه «آدم» را برداشت کرد: برای نمونه در آیه «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» (اعراف/ ۱۱) ابتدا سخن از خلقت تمام انسان‌هاست زیرا ضمیر «کُم» بر جمع دلالت می‌کند، اما پس از خلقت تمام انسان‌ها، خداوند دستور می‌دهد که فرشتگان بر «آدم» سجده کنند که نشان می‌دهد واژه «آدم» از جنس انسان حکایت می‌کند. در آیه ۸۲ سوره ص ابلیس سوگند می‌خورد که تمام انسان‌ها را گمراه کند «قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُعَوِّبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» حال آنکه این آیه در سیاق سجده بر «بشر» قرار دارد و پیش از آن به جمعی از انسان‌ها اشاره نشده است: «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ، فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ، إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ، قَالَ يَا أَيْلَيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ، قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِن طِينٍ» (ص/ ۷۶-۷۱) به‌ناچار باید منظور از «بشر» را جنس بشر دانست که قابل تطبیق بر واژه «آدم» در معنای اسم جنس است. شایان ذکر است که طبق قواعد عربی می‌توان با اسم جنس به اعتبار مفرد بودن لفظش یا جمع بودن معنای آن، معامله مفرد یا جمع داشت، چنانکه در آیه «أَبَشَرٌ يَّهْدُونَنَا» (تغابن/ ۶) با واژه «بشر» معامله جمع شده است. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز تعبیری وجود دارد که با ادعای اسم جنس بودن واژه «آدم» سازگار است. امام باقر علیه‌السلام در تفسیر خلقت آغازین و خلقت جدید در آیه «أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق/ ۱۵) به مجموعه‌هایی از «بشر» اشاره می‌کنند که پیش از بشر کنونی وجود داشته و منقرض گشته‌اند و اسم آن‌ها نیز «آدم» بوده است: «لَعَلَّكَ تَرَى أَنَّ اللَّهَ إِنَّمَا خَلَقَ هَذَا الْعَالَمَ الْوَاحِدَ وَ تَرَى أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ بَشَرًا غَيْرَ كُمْ بَلَى وَ اللَّهُ لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ أَلْفَ أَلْفِ عَالَمٍ وَ أَلْفَ أَلْفِ آدَمٍ أَنْتَ فِي آخِرِ تِلْكَ الْعَوَالِمِ وَ أَوْلَيْكَ الْأَدَمِيِّينَ» (ابن بابویه، ص ۲۷۷). به نظر می‌رسد که منظور امام علیه‌السلام از این عوالم آدمیان، همین عوالم ارضی و ناسوتی است، چنانچه این نکته در روایتی دیگر به گونه‌ای صریح‌تر بیان شده است: «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ لَقَدْ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْأَرْضِ مِئْتًا خَلَقَهَا سَبْعَةَ عَالَمِينَ كَيْسَ هُمْ وَوُلْدُ

آدَمَ خَلَقَهُمْ مِنْ أَدِيمِ الْأَرْضِ فَأَسْكَنَهُمْ فِيهَا وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ مَعَ عَالَمِهِ ثُمَّ خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ آدَمَ أَبَا هَذَا الْبَشَرِ وَ خَلَقَ ذُرِّيَّتَهُ مِنْهُ (عیاشی، ج ۲، ص ۲۳۸). در این روایت تصریح شده است که آن مجموعه‌ها از بشر، از «أدیمِ الأرض» یعنی سطح زمین خلق شده بودند.

شحرور معتقد است که مجموعه آدمیان بر خلاف بشر که گوژ پشت بود، به حالت قائم و ایستاده در آمدند و در این زمان بود که شایستگی نفخه روح را پیدا کردند (همان، ص ۲۵۵) او مرحله تسویه در پیشینه خلقت انسان را به خلقت آدمیان مستوی‌القامه ربط می‌دهد و در مورد آیه: "الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ" (انفطار / ۷) بیان می‌کند: «ابتدا "خلق" سپس "تسویه" و بعد "تعدیل" آورده شده است. انسان پس از خلقتش اشکال مختلفی را پشت سر گذاشت؛ ابتدا موجودی بود که روی چهار پا راه می‌رفت تا اینکه موجودی بشری و مستوی‌القامه شد، پس تسویه همان است که بر دو پا راه می‌رفت؛ سپس خداوند او را تعدیل کرد یعنی او را متوازن و راست نمود. تعدیل در اینجا متعادل کردن در شکل و خصوصیات فیزیولوژیک است» (شحرور، القصص القرآنی، ص ۲۵۴).

او با اشاره به آیه ۳۷ کهف می‌گوید گفتگویی که در این آیه وجود دارد، در مورد منشأ خلقت است و تسویه به معنای استوای قامت است و مؤید آن "ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا" است که کلمه «رجل» اینجا به معنای مرد نیست، بلکه به معنای «راجل» است و "ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا" یعنی، سپس تو را مستوی‌القامه بر دو پایت قرار داد. در این مرحله به مقتضای طبیعت زندگی‌اش پشتش خمیده بود، آنگاه هیئتش متوازن و قائم گردید (همان، ص ۲۵۵) از نگاه شحرور قرآن بیانگر این نکته است که خلقت انسان بر اساس مراحل مختلف است.

تأثیر دمیدن روح در فرگشت انسان از نگاه شحرور

تفاوت نظر شحرور با نظر داروین مربوط به مرحله نفخه روح می‌شود. او در این باره چنین می‌گوید: «تنزیل حکیم به وضوح تأکید دارد بر اینکه انسان مرحله به مرحله خلق شده و نفخه روح همان حلقه مفقوده در نظریه داروین است» (همو، الکتاب و القرآن، ص ۲۵۲).

شحرور میان «نفس» و «روح» فرق می‌نهد. از دیدگاه او ریشه عدم شناخت «روح» نظریه مشهوری است که روح را به معنای سر حیات می‌داند، در حالی که سر حیات نفس (soul) است نه روح (spirit). اگر روح سر حیات باشد؛ مستلزم آن است که همه موجودات زنده دارای روح باشند، در حالی که براساس تصریح قرآن، نفخ روح از اختصاصات انسان است (همان، ص ۱۰۶).

از نظر شحرور روح همان چیزی است که «بشر» به واسطه آن به انسان تبدیل شده و در یک تحول نوعی، از قلمرو حیوانی به قلمرو انسانی یعنی قلمرو «وجود عاقل آگاه» وارد شده است (همان، ص ۳۰۱-۳۰۰؛ همو، *القصص القرآنی*، ص ۵۳). او شایستگی تکلیف و خلافت الهی، همچنین قدرت تکلم و ایجاد ارتباط با دیگران و به طور کلی خصوصیات متمیزه انسان امروزی از غیر او را، از آثار فعلیت یافتن تدریجی قوای روحی آدم برگزیده می‌داند.

او می‌گوید: «پس به واسطه نفخ روح به آدم بیان را آموخت و نفخ همان انتفاخ و علو شیء هست، پس این موجود بشری از حیث درک و اعضا ارتقا یافت و تبدیل به انسان شد» (همو، *القصص القرآنی*، ص ۲۸۷). از دیدگاه او خداوند با اعطای روح انسان را خلیفه خود قرار داد، زیرا در نفخه روح، خداوند یکی از اوصاف و ویژگی‌های منحصر به فرد خود را که «عدم تناقض یا وحدت» است، در قالب «قانون عدم تناقض» به انسان عطا کرد. انسان به موجب این ویژگی است که قدرت تفکر پیدا می‌کند (همو، *الکتاب و القرآن*، ص ۱۲۰؛ همان، ص ۳۰۱-۳۰۰).

از نظر شحرور «روح» دارای دو بعد معرفت و تشریح است و بدین سبب سرچشمه «حیات انسانی» است؛ به این معنا که انسان بعد از نفخه «روح» و جوب انجام برخی امور یا ترک برخی دیگر را می‌یابد و به بایدها و نبایدها شناخت پیدا می‌کند. او همچنین قدرت بر شناخت پدیده‌ها پیدا می‌کند و از شناخت خود برای تصرف در طبیعت و فناوری استفاده می‌کند و مراد از خلافت انسان از جانب خدا نیز همین خلافت از قضا- تقنین و شناخت و «آزادی» در تصرف است. (همان، ص ۱۱۱-۱۰۸). شحرور با ارائه تحلیل ویژه‌ای از واژه «جعل» و بیان تفاوت آن با واژه «خلق»، جعل خلافت برای آدم را - که در آیه ۳۰ سوره بقره به آن اشاره شده است - مرحله‌ای پس از خلقت او دانسته و به تغییرات مستمری مربوط می‌داند که در مسیر شکوفایی قوای روحی آدم برگزیده، در او پدید آمد (همان، *القصص القرآنی*، ص ۲۷۴). او با تحلیل آیات ۳۴-۳۰ سوره بقره و مقایسه آن‌ها با آیات ۲۹-۲۸ سوره حجر و آیه ۷۲ سوره ص، به این نتیجه دست یافته که نفخ روح و تعلیم اسماء پیش از سجده ملائک بوده است.

بر اساس نظر شحرور آیات سوره بقره بیان می‌کند: «اعتراض ملائک به برگزیده شدن و جعل خلیفگی یکی از انواع بشر موجود روی زمین بوده است. ابتدا که خدا به فرشتگان گفت که او خالق بشری است، آنان اعتراض نکردند؛ ولی زمانی که علت سجده را به خاطر جعل این بشر به عنوان خلیفه دانستند؛ از سجده خودداری نمودند. چگونه موجودی که زبان نمی‌داند، خلیفه زمین

است و چگونه خلافت برای این مفسدان صحیح است؟ خودداری ملائکه از سجده به خاطر کارهایی که بشر کرده بود؛ صحیح و مشروع بود. پس خدا برای آنان روشن نمود، آنچه آنان نمی‌دانستند و آن همان تحول و انتقال این بشر به مرحله انسانیت با دمیدن روح در او بود، پس خداوند قبل از دمیدن روح و تعلیم اسماء امر به سجده نکرد. نفخه روح انجام گرفت تا آدم برای خلافت آماده شد، ولی این موضوع برای ملائکه آشکار نبود تا اینکه خداوند به آدم اسماء و سخن گفتن را آموخت» (شحرور، *القصص القرآنی*، ص ۲۸۶).

شحرور تعلیم بیان به آدم و قدرت یافتن او بر سخنگویی را نتیجه تغییراتی سه مرحله‌ای می‌داند که مسیر خلیفه شدن آدم و فعلیت یافتن انسانیت در او را تکمیل می‌کنند:

مرحله نخست مرحله تقلید صدای حیوانات است. در آیه ۳۱ سوره بقره منظور از تعلیم اسماء به انسان، قدرت یادگیری و تقلید سمات و خصوصیات متمایز کننده اشیاست که همان صوت و صورت آنهاست و ربطی به آموختن لغات ندارد. دلیل بیان این مطلب هم تعبیر "ثُمَّ عَرَضَهُمْ" است که "عرضهم" به مسمیات برمی‌گردد نه به اسماء. این مرحله مرحله آدم اول است که لازمه ورود به مرحله بعدی است (همو، *الكتاب و القرآن*، ص ۳۰۴ و ۳۰۵).

در مرحله دوم یا آدم ثانی درک و تمییز اصوات صورت گرفته است. تعبیر انباء در آیه ۳۳ بقره "قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ" از «النبأ» به معنی صوت است و به این علت که از یک فرد به فرد دیگر منتقل می‌شود، «نبأ» نامیده شده است. در این مرحله درک و تمییز اصوات صورت گرفته است. بشر در آن شروع به انسان شدن می‌نماید و اولین هبوط (اهبطوا بعضکم لبعض عدو) هم در این مرحله صورت می‌گیرد (همان، ص ۳۰۵). بشر در یکی از جنگل‌های مناطق استوایی ساکن شد (أَسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ) و شیطان هم ظاهر گردید (همان، ص ۳۰۶). به نظر می‌رسد منظور شحرور از درک و تمییز اصوات کشف اصواتی است که نام و نشان‌های گوناگون در طبیعت را می‌سازند و امروزه به حروف الفبا معروف شده‌اند.

مرحله سوم که مرحله تجرید یا آدم ثالث هست (همان، ص ۳۰۷). انسان پس از مرحله دوم به مرحله دیگری از مراحل تکامل لغات می‌رسد؛ یعنی از رابطه طبیعی بین صوت و ادراک حسی بر اساس شنوایی و بینایی به رابطه ذهنی اسم و شیء که «تجرید» نامیده می‌شود، می‌رسد. اینجاست که آیه "فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ" (بقره / ۳۸) نازل شد. «کلمات» مجموعه‌ای از اصوات جداگانه و مقطع است که در این مرحله میان اسم اشیا و مفهوم آنها ارتباط برقرار نمود و با تعقل حکم مربوط به آنها را صادر می‌کند (همو، *الكتاب و*

القرآن، ص ۳۰۸). پس از این مرحله هبوط دوم رخ می‌دهد که انسان معارف را کسب نموده و در این مرحله ارتباطات اجتماعی، اقتصادی و تشریح در اشکال ابتدایی آغاز می‌شود و اصطفاء هم صورت می‌گیرد (همان، ص ۳۱۱).

در نقد نظرات شحرور در این بخش باید گفت که دمیدن روح نقطه عطفی در تکامل بشر بوده است؛ چون خداوند از فرشتگان می‌خواهد که پس از مرحله خلق و تسویه بشر و درست آن هنگام که در او روح دمیده شد، بر او سجده کنند (حجر/۲۹-۲۸). اما آن روحی که در آدم دمیده شده، روح خاصی بوده و به دلیل شرافتی که داشته و از باب اضافه تشریفیه به خود خدا نسبت شده است. از نگاه روایات اهل بیت علیهم السلام حداقل پنج سنخ از روح وجود دارد که هر یک توانمندی خاصی به انسان می‌دهند: روح بدن، روح شهوت، روح قوت، روح ایمان و روح القدس. روح بدن به انسان قابلیت تحرک می‌دهد، روح شهوت علت درک لذت است و روح قوت به انسان انگیزه دفاع از خود در برابر دشمنان و کسب معاش را می‌بخشد. این سه سنخ از روح در همه انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر وجود دارد؛ اما مؤمنان حقیقی از روح چهارمی به نام روح ایمان برخوردارند که به عبادت خداوند کمک می‌رساند و انبیاء و رُسُل از روح القدس بهره می‌برند که باعث می‌شود بر همه چیز آگاه شوند: «وَبُرُوحِ الْقُدُسِ عَلِمُوا جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ» (رک. صفار، ج ۱، ص ۴۴۸). از آنجا که «روح القدس» عامل علم انبیاء و رُسُل به همه اشیا است می‌توان دریافت که دمیدن همین سنخ از روح در نفس آدم، باعث شده که او عالم به تمام اسماء شود. دمیدن روح القدس در نفس حضرت آدم علیه السلام او را از بشری عادی به مقام نبوت ارتقا داد و نمی‌توان آن را به مرحله فرگشت آدمیان به انسان هوشمند کنونی ربط داد.

نتیجه

از مقایسه برداشت‌های تفسیری طباطبایی و شحرور و نقدهای وارد شده بر نظرات آن‌ها نتایج زیر حاصل می‌شود:

۱. علامه و شحرور با تأکید بر امتیاز انسان نسبت به سایر موجودات یعنی دمیده شدن روح در کالبد او، از نظریه داروین و فرگشت انسان فاصله می‌گیرند.
۲. علامه معتقد است که دلالت آیات قرآن کریم بر اینکه نخستین انسان‌ها حضرت آدم علیه السلام و همسرش بوده‌اند که بدون وساطت پدر و مادری خلق شده‌اند، اظهر است و صریح‌ترین دلیل آن، تشبیه شدن حضرت عیسی علیه السلام به حضرت آدم علیه السلام است؛

درحالی که برخی شواهد نشان می‌دهد که وجه این تشبیه، شباهت آن دو در بشر بودن و مخلوق بودن است.

۳. شحرور حضرت آدم علیه‌السلام را فردی از نوع آدم می‌داند که به واسطهٔ دمیدن روح در کالبدش برگزیده شد و نخستین فرد از نسل امروزی انسان گشت.

۴. علامه بعید نمی‌داند که بتوان از آیات قرآن کریم چنین برداشت کرد که خلقت بدن حضرت آدم علیه‌السلام از گل، پس از گذشت زمان‌های بسیار طولانی صورت پذیرفته است. شحرور این فاصله زمانی را با کمک نظریه فرگشت توصیف می‌کند و پیش از خلقت انسان امروزی برای او اسلافی چون بشر متوحش و گوژپشت و آدمیان راست قامت و اجتماعی، در نظر می‌گیرد.

منابع

قرآن کریم.

ابراهیم زاده، حسن، زیست‌شناسی مولکولی و آفرینش تکاملی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۴.

ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، قم، جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۹۸ق.

ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.

ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت، مؤسسهٔ التاریخ، بی‌تا.

باولر، پیتر، چارلز داروین و میراث او، ترجمهٔ حسن افشار، تهران، مرکز نشر، ۱۳۸۰.

توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، چ ۳، تهران، سمت، ۱۳۷۹.

حقی بروسوی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

داروین، چارلز، منشأ انواع، ترجمهٔ نورالدین فرهیخته، تهران، نگارستان کتاب، ۱۳۸۹.

شحرور، محمد، کتاب و القرآن، دمشق، الاهالی لطابعه و النشر و التوزیع، ۱۹۹۰.

_____، القصص القرآنی، قرآءة معاصرة، ج ۱، بیروت، مؤسسهٔ الدراسات الفکریه الاسلامیه، ۲۰۱۰.

صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، چ ۲، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

عمید، حسن، فرهنگ عمید، چ ۸، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
- فرهیخته، نور الدین، *داروینیسیم و مذهب*، تهران، ققنوس، ۱۳۵۷.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، شرکت ناشران: سروش و علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸.
- طباطبایی، محمد حسین. *شیعه در اسلام (طبع جدید)*، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- _____، *ترجمه تفسیر المیزان*، موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- _____، *نهایة الحکمة*، قم مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۴.
- موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی، *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت، مؤسسه اهل البيت، ۱۴۰۹ق.
- لوسن، کریستین، *داروین و نظریه تکامل*، ترجمه سارا هاشمی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۰.
- مایر، ارنست، *چیستی تکامل*، ترجمه مهدی صادقی، تهران، نشر نی، ۱۳۹۰.
- محمد پناه، بهنام، *فرگشت و ژنتیک*، تهران، آمه، ۱۳۸۹.