

تأثیر دیدگاه‌های رابطه علم و دین در نظریه‌های جامعیت و قلمرو قرآن*

محمد تقی دیاری بیدگلی** و سید محمد تقی موسوی کراماتی***

چکیده

موضوع علم و دین همواره به صورت مستقیم یا غیر مستقیم در سیر تاریخی آرای مختلف پیرامون جامعیت قرآن تأثیر شایانی داشته است. نوشتار پیش رو روشن ساخته است که مسئله علم و دین به عنوان یک مبنا در چندگانگی نظریه‌ها نقشی اساسی ایفا نموده است. در تحولات فکری پیرامون جامعیت و قلمرو قرآن، سه گرایش با سه نظر متفاوت از رابطه علم و دین تعریفی متفاوت از جامعیت قرآن به دست داده است. هر کدام از این گرایش‌ها با اتخاذ سه نظریه تداخل، جدایی و سازگاری، رهیافت‌های حداکثری، اعتدالی و حداقلی را از جامعیت قرآن برگزیده‌اند. نتایج به دست آمده حاکی از آن است که از میان نظریه‌های سه گانه مذکور، رویکرد اعتدال‌گرایانه با داشتن شاخصه‌هایی چون همگرایی با اصول و مبانی خاص نظام معرفتی دین اسلام و حرکت روشمند با مؤلفه خردگرایی توأم با وفاداری به متن، رویکردی پذیرفتنی در ساحت جامعیت قرآن به نمایش گذاشته است.

واژگان کلیدی: قرآن، جامعیت قرآن، علم و دین، رهیافت حداکثری، اعتدالی و حداقلی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۲۳ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۳/۵.

** استاد دانشگاه قم: mt_diari@yahoo.com.

*** دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم: musavi.keramati@yahoo.com.

مقدمه

جامعیت قرآن از مهم‌ترین موضوعات قرآن‌پژوهانه است که در طول تاریخ صاحب‌نظران علوم دینی و پژوهش‌گران عرصه علوم قرآنی ناگزیر از طرح آن بوده و کوشیده‌اند تا طرحی از نظریه جامعیت قرآن عرضه نمایند. حاصل این تکاپوی علمی ظهور جریان‌های سه‌گانه حداکثری، اعتدالی و حداقلی است. از سوی دیگر، رابطه علم و دین از موضوعات ثابتی است که همواره در مجامع علمی در طول تاریخ از آن سخن رفته و مباحث درازدامنی را به وجود آورده است. این نوشتار با این هدف سامان یافته است که روشن نماید انگاره علم و دین تا چه پایه در پیدایش جریان‌های مختلف فکری جامعیت قرآن دخیل بوده است. از پژوهش‌هایی که در زمینه جامعیت قرآن به رشته تحریر درآمده، می‌توان به کتاب‌های «جامعیت قرآن» نوشته سید محمد علی ایازی، «قلمروشناسی قرآن» و همچنین «جامعیت قرآن» نوشته مصطفی کریمی اشاره نمود. و از میان مقالات می‌توان از «شیوه‌های تبیین جامعیت قرآن» اثر سید ابوالفضل موسویان (نامه مفید، شماره ۸۰، زمستان ۷۵) یاد کرد. اما این نوشتار بر آن است تا از زاویه‌ای جدید چگونگی قبض و بسط مقوله جامعیت قرآن در میان جریان‌های فکری پیرامون جامعیت و قلمرو قرآن با تأکید بر رابطه علم و دین به بحث بگذارد.

نسبت انگاره علم و دین و جامعیت قرآن

اصل جامعیت قرآن یک طرح کاملاً مشخص در گفتمان دینی است؛ زیرا لزوماً باور فرازمانی و فرامکانی قرآن ضرورت چنین اندیشه‌ای را پدید می‌آورد. در این میان، یافتن انگاره علم و دین تأثیر مستقیمی در شناخت مرزهای جامعیت قرآن دارد؛ زیرا جایگاه علم و دین در بحث از جامعیت قرآن به عنوان یک اصل بنیادین ایفای نقش می‌کند و در پی آن با ایصال به هر کدام از آرانی که در مقوله علم و دین وجود دارد، متناسب با آن، قلمرو قرآن متغیر می‌شود. نوع بازتاب این اندیشه، تنها در یکی از نسبت‌هایی است که میان انواع ارتباط علم و دین آمده است. از میان همه انواعی که در نسبت این دو مفهوم مورد توجه واقع شده، رابطه قلمرو علم با قلمرو دین ذیل این مقوله جای می‌گیرد (خسرو پناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، ۱۳۹۰: ۳۶۸).

۱۰

مفهوم‌شناسی جامعیت قرآن

در توضیح واژه جامعیت آمده است:

جامعیت که مصدر جعلی است و در زبان فارسی رواج یافته، از ریشه «جمع» گرفته شده و به معنای «فراگیر بودن و شمول» آمده و در کتاب‌های عربی جدید با واژه «شمولیه» بدان

اشاره می‌شود (مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، ۱۳۸۶: ۲/ ۲۹۰) و از حیث اصطلاحی می‌توان چنین تعریفی از جامعیت قرآن به دست داد: جامعیت قرآن تفسیری وجودی و کلی از ماهیت قرآن است و موضوع آن، کشف ماهیت کتاب الهی از جهت زمانی (جاودانگی) و مکانی (جهانی) و یافتن قلمرو قرآن در محدوده حیات انسانی است.

جریان‌شناسی فکری در حوزه جامعیت قرآن

حوزه جامعیت قرآن در بردارنده رهیافت‌های مختلف فکری است که از آنها در تعریف و بازشناسی حدود و قلمرو، متفاوت از دیگری عمل می‌کند. به صورت عمده، این جریان‌ها به سه گروه قابل تقسیم است: رهیافت‌های حداکثری، حداقلی و اعتدالی. آنچه باعث شده تا رویکردهای متفاوتی در عرصه جامعیت پژوهی قرآن به وجود آید، حاصل دریافت‌های مختلفی است که هر کدام از این جریان‌ها از مقوله علم و دین داشته‌اند.

مفهوم‌شناسی علم و دین

از آنجا که مشخص شدن انواع رابطه میان حوزه دین با قلمرو علم، تأثیری شگرف در کشف حقیقت گستره جامعیت قرآن دارد، به اختصار به رابطه علم و دین می‌پردازیم:

تعریف علم

در تعریف و شناخت ساحت علم، معنایی خاص و مشخص را نمی‌شود به دست داد؛ چون علم در رشته‌های مختلف، معنای متفاوتی دارد. گاهی معنای علم در برابر جهل قرار می‌گیرد که بر همه دانستنی‌ها اعم از تصورات و تصدیقات، علم حصولی و حضوری و... حمل می‌شود و گاهی معنای یقین بر تن می‌کند و گاهی نیز در معنای نظام و سیستمی از گزاره‌های حصولی استعمال می‌گردد اما امروزه علم در معنای مجموعه‌ای از گزاره‌های حصولی که در ظرف روش تجربی به دست می‌آید، به کار برده می‌شود (خسرو پناه، انتظار بشر از دین، ۱۳۸۶: ۴۵۷). البته علوم تجربی نیز به دو معنا اخذ شده است؛ گاهی مقصود از علوم تجربی، همه دانش‌های تجربی اعم از طبیعی، روانشناسی، جامعه‌شناسی (غیر نظری) می‌باشد و گاهی معنای عام مذکور تخصیص خورده و صرفاً از آن معنای علوم طبیعی اراده می‌شود. بیشتر کسانی که پیرامون نسبت علم و دین بحث نموده، از علم معنای علوم تجربی اخذ کرده‌اند (عبداللهی، جستاری در کلام جدید، ۱۳۸۸: ۲۹۹).

بررسی رابطه علم و دین

رابطه میان علم و دین در چهار صورت تعریف شده است:

۱- تداخل علم و دین

در این انگاره، علم تجربی جزئی از مقوله دین است؛ چون دین از سوی خداست و حق اظهار نظر درباره همه چیز حتی مسائل علوم تجربی را دارد. بر اساس این باور، دانشمندان علوم تجربی موظف‌اند موضوع تحقیق خود را از دین بجویند و در چارچوب آن آزمایش کنند. این نظریه در جهان مسیحیت در دوران قرون وسطی بر فضای علمی غرب حاکم گردید و بر مبنای آن عمل می‌شد (رضایی اصفهانی، تفسیر علمی قرآن، ۱۳۸۳: ۲۲۵).

۲- تعارض علم و دین

بر اساس این نگرش، علم و دین در دو جبهه مخالف و آشتی‌ناپذیر از یکدیگر قرار دارند. خاستگاه رویش این نظریه، از تعارض میان آورده‌های علمی با گزاره‌های انجیل تکوین یافت (مایکل پترسون، عقل و اعتقادات دینی، ۱۳۸۸: ۳۵۸). مجازات گاليله از سوی کلیسا و مخالفت دینی با نظریه تکامل داروین ذیل تعارض علم و دین تعریف می‌شود (خسروپناه، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین، ۱۳۸۸: ۳/۲۷۱). البته این تعارض به انواع مختلفی تقسیم می‌شود؛ تعارض در گزاره‌ها، تعارض در پیش‌فرض‌ها و تعارض در لوازم روان‌شناختی (ر.ک: رضایی اصفهانی، تفسیر علمی قرآن، ۱۳۸۳: ۲۲۸-۲۳۸).

۳- جدایی مطلق علم و دین

این نظریه با مبنا قرار دادن اصل تفکیک میان هدف، روش و موضوع علم و دین، به جدایی آنها حکم نموده است (باربور، علم و دین، ۱۳۸۸: ۹۵) فیلسوفان تحلیل زبانی، اگرستانسیالیست‌ها، نو ارتودکس‌ها، پوزیتیویست‌ها و نظریه کانت در این نوع انگاره جای می‌گیرند. برای نمونه، این رهیافت معتقد است هدف دین، قرب به خدا و غایت علم، فهمیدن جهان آفرینش است، زبان علم، زبان پیش‌بینی و کنترل است و زبان دین، زبان نیایش و عبادت (خسروپناه، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین، ۱۳۸۸: ۲۷۲).

۴- سازگاری علم و دین

این نظریه به دنبال اثبات سازگاری میان علم و دین است و این تعامل را در قالب رابطه مکمل بودن علم و دین به تصویر می‌کشد (پترسون، عقل و اعتقادات دینی، ۱۳۸۸: ۳۶۹). در این دیدگاه، دین با گزاره‌های علمی خود و روح حقیقت‌جویی که در مخاطبانش می‌دمد، زمینه‌ای مناسب برای تقویت علم سامان می‌دهد. از دیگر سو، علم نیز در فهم انسان از دین و شناخت خداوند و آیات او نقش اساسی ایفا می‌کند (رضایی اصفهانی، تفسیر علمی قرآن، ۱۳۸۳: ۲۴۲-۲۴۵).

الف) علم و دین در نگرش حداکثری

نگرش حداکثری در دسته اول تقسیم‌بندی مذکور قرار می‌گیرد و رویکرد آن در حل نسبت میان علم و دین، براساس تداخل علم و دین انجام گرفته است.

غزالی در مقام نظریه‌پرداز جریان استخراج همه علوم از قرآن، این نظر را تبیین نمود. وی با مستمسک قرار دادن باطن قرآن برای هر آیه، شصت هزار نکته را قابل فهم می‌دانست و با این استدلال که چون قرآن تجلی صفات و افعال الهی است، جامع همه علوم نیز هست (غزالی، احیاء علوم الدین، ۱۴۱۱: ۱/ ۲۴۱).

فخر رازی در قرن هفتم گامی بلندتر در مسیر این اندیشه برداشت و جزء نخستین کسانی است که به طور مبسوط در تفسیر خود به این موضوع پرداخت و اهتمام جدی خویش را برای انطباق علوم زمانه خویش با آیات قرآنی به کار برد (رفیعی، سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن، ۱۳۸۳: ۱۰۹). وی در آغاز تفسیر خود علت تفصیل نویسی را صریحاً بیان داشته می‌گوید:

وقتی گفته بودم می‌توان از سوره حمد ده هزار مسئله استنباط کرد، بعضی از حساد و اهل جهل و بغی و عناد این گفتار را انکار کردند و این حرف را تهی از تحقیق فرض نمودند. حال که این تفسیر را شروع کردم سوره حمد را مفصل تفسیر نمودم تا برهان و دلیلی بر ادعای من باشد (فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰: ۱/ ۲۱).

فخر رازی در رویکرد کلامی‌اش نیز این باور را انعکاس داده است. او در بیان فوائد نبوت، دوازده فایده را ذکر می‌کند که می‌توان به نجوم، زره بافی و بنایی اشاره کرد (همو، المحصل، ۱۴۱۱: ۱۱۸). ابن ابی‌الفضل مرسی از دیگر اندیشمندانی است که نام او در زمره قائلان این گرایش آمده است (ذهبی، التفسیر و المفسرون، بی‌تا: ۴۷۸/۲). او نیز بر این باور بود که علم اولین و آخرین در قرآن جمع شده و کسی جز خدا و رسول براین امور اطلاع ندارد و قرآن شامل همه علوم مانند طب، هیأت، هندسه، خیاطی، شیشه‌گری و... می‌شود (رفیعی، سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن، ۱۳۸۶: ۱۲۶).

زرکشی در اثر جامع علوم قرآنی خود، بابتی مستقل با عنوان «فی القرآن علم الاولین والآخرین» می‌گشاید و از روشن شدن بعضی از حقایق در تناسب برخی از آیات دفاع می‌کند (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱۴۰۸: ۲/ ۲۷۲). به دنبال زرکشی، جلال الدین سیوطی نیز این باور را تکرار نمود و قرآن را شامل تمام علوم معرفی کرد و عبارت «ما من شیء فی العالم الا و هو فی کتاب الله» را به عنوان نظر برگزیده خویش در اثر خود انعکاس بخشید (سیوطی، الاتقان، ۱۴۰۷: ۲/ ۲۷۲) و قرآن را در بردارنده علم طب، مناظره، هیأت و هندسه، جبر و مقابله، نجوم و... معرفی نمود (همان، ۲/ ۲۷۵).

چرایی گزینش نظریه تداخل علم و دین در نگرش حداکثری

فلسفه رهیافت فراحداکثری به این دیدگاه، معلول برداشتی است که از بعضی از آیات قرآنی نموده‌اند. این آیات به دو دسته تقسیم می‌شوند:

(الف) آیاتی که در آنها واژه‌هایی مانند کتاب، تبیان، تفصیل و ... به کار رفته است؛ مانند:
 - «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (انعام/ ۲۸). در این آیه، «الکتاب» که همراه با الف و لام آمده بر قرآن دلالت می‌کند و کلمه «شیء» نیز که به صورت نکره ذکر شده، افاده عموم می‌کند و شامل هر چیز می‌شود. فیض کاشانی در راستای اثبات اندیشه حداکثری، «کتاب» را به معنای قرآن دانسته است (فیض کاشانی، الصافی، ۱۴۱۵: ۱۱۸/۲).

- «وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل/ ۸۹). در این آیه «الکتاب» به قرینه «نزلنا» به معنای قرآن است نه لوح محفوظ و گستره «کل شیء» نیز آنقدر وسیع است که شامل هر چیز می‌شود و هیچ امری از امور نیست مگر اینکه خودش یا مقومات، اسباب، مبادی و غایات آن در قرآن ذکر شده است (همان، ۵۹/۱).

- «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف/ ۱۱۱). مقصود از «و تفصیل کل شیء» می‌تواند بیان امور گذشته و آینده و سنت‌های حق و باطل در قرآن باشد (گنابادی، بیان السعاده فی مقامات العباد، ۱۴۰۸: ۳۷۵/۲).

(ب) آیاتی که به علوم مختلف بشری اشاره دارد (کریم‌پور قراملکی، مجله پژوهش‌های قرآنی، قلمرو قرآن، شماره ۳۵ و ۳۶، ۲۷۷).

بررسی و نقد

آنچه سبب شده تا نگرش حداکثری به این نقطه از باور در تکاپوی فکری‌اش دست یابد، عدم تفکیک میان قلمرو ظاهر قرآن با حیطه باطن قرآن است. مسلماً قرآن از حیث وجود ظاهری فاقد گنجایش این چنینی برای در بر گرفتن وسعتی به فراخنای همه علوم است. هر چند نمی‌توان انکار کرد که باطن قرآن حامل همه علوم پیدا و پنهان عالم باشد، چنان که طبق برخی از آیات و همچنین شواهد روایی چنین ادعایی گزاف و دور از واقعیت نمی‌نماید. البته

نباید از نظر دور داشت که همین منابع معرفتی که از وجود چنین بعدی از ابعاد وجودی قرآن خبر داده‌اند، تأکیدی دو چندان دارند که وصول به چنین جهانی از وجود مکتوم قرآن سهل الوصول نیست تا از آن یک وجهه عمومی برای همگان آفریده شود. عدم پابندی به ظاهر قرآن و نادیده‌انگاری عناصر معناشناسی لفظی در کلام الهی این نگرش را به سوی یک رهیافت تحمیلی کشانده است. بی‌گمان، طبق ضوابط مندرج در نظام قواعد زبان‌شناختی تفسیر، چنین رویکردی به قرآن به دلیل تخطی از اصول تفسیری، از صلاحیت لازم علمی برخوردار نیست. آنچه از منظر تفسیری در این باره وجود دارد، آن است که نمی‌توان بر اساس چارچوب اسلوب و قواعد خاص فهم قرآن، از شواهد قرآنی که رویکرد حداکثری بدان ارجاع می‌دهد، اراده عموم کرد: زیرا با استناد به دیگر آیات، معنای واقعی‌تر و مقبول‌تری از آیه به دست می‌آید.

در تفسیر عبارت «تَبَيَّنَا لَكُلِّ شَيْءٍ» آورده‌اند: قرآن بیان‌کننده هر چیزی است که باید در این کتاب الهی بیان گردد نه آنکه همه حقایق جهان در آن آمده باشد. با ارجاع به دیگر آیاتی که معنایی کلی افاده می‌کند اما مطابق با مقام سخن تحدید گردیده است، به این آیه استناد نموده‌اند: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ»؛ (نمل/ ۲۳). در این آیه، مطابق با تناسب حکم و موضوع، مقصود از عبارت «وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ» نه همه چیز جهان، بلکه ظاهر آن بر معنای همه آن چیزی که لازمه یک سلطنت به شمار می‌آید، دلالت می‌کند (مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، ۱۳۸۶: ۱۲/۲).

علامه طباطبایی تبیان بودن قرآن را بر مبنای فلسفه وجودی قرآن تفسیر می‌کند و در این باره اظهار می‌دارد: و چون قرآن کریم کتاب هدایت برای عموم مردم است و جز این، کار و شأنی ندارد، ظاهراً مراد از «لِكُلِّ شَيْءٍ» همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد؛ از قبیل معارف حقیقی مربوط به مبدأ و معاد، اخلاق فاضله، شرایع الهی، قصص و مواعظی که مردم در اهتدا و راه یافتنشان به آن محتاج‌اند و قرآن تبیان همه اینهاست (نه اینکه تبیان برای همه علوم هم باشد) (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۱۲/۴۶۸).

مفسران نیز در تفسیر عبارت «تَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ» همین روش را پیموده‌اند؛ برای نمونه، طبرسی در تفسیر آیه می‌گوید: مقصود آیه بیان حلال و حرام و هر آنچه از احکام مورد نیاز است، می‌باشد (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۶/۵۸۶). آیت الله مصباح یزدی در تبیین آیه فوق معتقد است مقصود آیه نفی گمان ناروای کسانی است که فکر می‌کردند این آیات ساخته

پیامبر ﷺ است. بدین سان، عبارت مذکور بیانگر این معناست که همه قرآن از سوی خداوند است و پیامبر ﷺ هیچ نقشی در آن نداشته است. پس روی معنایی آیه به سوی وجود همه چیز در قرآن نیست، بلکه بر انتساب همه قرآن از جمله جزئیات قصص به خداوند دلالت دارد (مصباح یزدی، قرآن‌شناسی، ۱۳۸۶: ۲/۲۹۳). پیرامون آیه ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ چند احتمال معنایی درباره «الکتاب» وجود دارد که عبارت است از، لوح محفوظ، قرآن و اجل. لکن با فرض اینکه مقصود از «الکتاب» قرآن باشد، باز هم به گونه‌ای تفسیر شده که نمی‌تواند تأمین‌کننده برداشت حداکثری باشد (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۲: ۴/۴۶۱؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱۳۷۴: ۵/۲۲۳). برای نمونه، علامه طباطبایی در این باره چنین آورده است: دوم اینکه مراد از آن، همین قرآن باشد، به شهادت اینکه در چند جا از کلام مجیدش، قرآن را کتاب نامیده است که در این صورت معنای آیه چنین می‌شود: قرآن مجید از آنجا که کتاب هدایت است و بنایش بر اساس بیان حقایق و معارفی نهاده شده که چاره‌ای در ارشاد به حق صریح جز بیان آن نیست، از این جهت، در این کتاب، در بیان جمیع آنچه در سعادت دنیا و آخرت آدمی دخیل است، دریغ و کوتاهی نشده است (طباطبایی، المیزان، ۱۳۷۴: ۷/۱۱۵).

ب) علم و دین در نگرش حداقلی

با توجه به آرای یاد شده از سوی قائلان به نگرش حداقلی در ارتباط با جامعیت قرآن، به نظر می‌رسد این افراد در دسته سوم یعنی جدایی مطلق علم و دین قرار می‌گیرند. از رهگذر این بحث روشن می‌شود که دیدگاه فوق یکی از مبانی و مبادی تصویری است که باعث گشته تا این نگرش، به قرائت حداقلی از جامعیت قرآن بسنده نماید؛ در نتیجه، دو حوزه کاملاً مجزا و بیگانه از هم برای علم و دین ترسیم می‌کند.

حامیان این نظریه با پرداختن به عنصر عقل می‌کوشند تا حضور دین را در عرصه اجتماعی کمرنگ جلوه دهند و بر این باورند که عقل، در دنیا و امور مادی به تنهایی می‌تواند به تنظیم و ساماندهی مطالبات و خواسته‌های بشری بپردازد.

اینان باور خویش را این‌گونه اظهار می‌دارند: «برآورده ساختن نیازهای بشر در حد بسیار زیادی در گرو برنامه‌ریزی عقل و محاسبات تجربی و تکنولوژیک بشر است. مردمی در جهان وجود دارند که دین در میان آنها نقش اساسی بازی نمی‌کند و بدون مراجعه به دین نیازهای خویش را تأمین می‌کنند. پس نیازهای دنیوی چیزهایی نیست که عقل از برآورده ساختن آن ناتوان باشد و مسلماً دین در صدد از کار انداختن این استعداد بشری نیست؛ چرا که لازمه‌اش

عبث بودن خلقت حواس و عقل و تجربه بشر است؛ بنابراین، دین آمده است چیزهایی را در اختیار مردم قرار دهد که مردم با پای خویش نمی‌توانند به آن برسند» (سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ۱۳۷۲: ۴۸).

و در جایی دیگر می‌گویند: «وقتی کسی عاشق دین است، برای او جامعیتی می‌طلبد که دین واقعاً واجد آن نیست. بسیاری از دینداران انتظار دارند که دین هم دنیایشان را آباد کند هم آخرتشان را؛ یعنی از دین متوقعند که جمیع مسائل ریز و درشت دنیوی و اخرویشان را پاسخ دهد، اما این انتظار هیچ دلیل عقلی و شرعی ندارد. تأکید می‌کنم حتی یک دلیل عقلی و شرعی برای این پندار در دست نیست» (سروش، مدارا و مدیریت، ۱۳۷۶: ۳۶۶).

استدلال دیگری که این نگرش به دنبال اثبات باور خود اقامه نموده، ناظر به قداست دین و آلوده بودن دنیاست:

«ابلاغ پیام‌ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیل دنیا در سطح مردم دور از شأن خداوند انسان و جهان است و تنزل دادن مقام پیامبران به حدود مارکس‌ها، پاستورها و گاندی است (بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، مجله کیان، ش ۲۸، ۴۸).

جرای گزینش نظریه تعارض علم و دین در نگرش حداقلی

آنچه باعث شده تا گروهی این اندیشه را بپذیرند، تعریف خاص آنان از عقل است. این جریان با تعمیم دریافت‌های عقلانی بر همه گزاره‌های دینی بدون در نظر گرفتن اصول و قواعد تفسیری حاکم بر متن، بخش‌هایی از کلام الهی را که از مسائل طبیعی خبر می‌دهد و سایر مقولاتی که در این حیطه می‌گنجد، فاقد اعتبار علمی دانسته‌اند و یگانه مرجع ذی صلاح در تشخیص این قضایا را دستاوردهای بشری و همسویی آن با دریافت‌های عقلی می‌دانند. همچنین دریافت ناصحیح یک نگرش از دین و قرآن همچون انگاره فراحداکثری در روی‌آوری این جریان به رهیافت حداقلی بی‌تأثیر نبوده است.

بررسی و نقد

چنین نگرشی به عقل و قرار دادن آن در برابر دین به چند دلیل نمی‌تواند از صحت لازم برخوردار باشد. نخست آنکه قرآن حضورش را در صحنه حیات بشری مشروط به نفی عقل نساخته است (کریمی، جامعیت قرآن، ۱۳۹۰: ۲۷۳). دوم آنکه عقل از جهت کاربردی همواره از مصونیت مطلق برخوردار نیست؛ بدین روی، قرآن بخشی از وظایفش را در ذکر و تذکر قرار داده است: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ (غاشیه/ ۲۱) و ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾ (قمر/ ۱۷).

از سوی دیگر، اندیشه جدایی مطلق علم و دین در راستای برون‌رفت از معضل تعارض علم و دین در قرن هفدهم و هجدهم با فرض جدایی و استقلال موضوع، روش و هدف شکل گرفت، با این غایت که دیگر عالمان و متالهان در کار یکدیگر دخالت نکنند (پترسون، عقل و اعتقادات دینی، ۱۳۸۸: ۳۶۵). اما راه حل فوق نمی‌تواند نسخه شفابخشی برای اصلاح تعارض میان علم و دین باشد؛ چون تنها کاری که این نظریه انجام می‌دهد، ظاهر دو ماهیت را نسبت به همدیگر بی تفاوت و مبانی دو نظام فکری را در حال قهر و تعارض به حال خود رها می‌سازد. علاوه بر این، در میان نسبت‌هایی که میان علم و دین برشمرده‌اند، معادله فوق در جهت حل مسئله علم و دین با فرض حقانیت هر دو، خارج از اصول شناخته شده عقلی است. چون اگر بپذیریم که علم و دین هر دو گزاره‌هایی مربوط به ماهیت واقعیت و جهان عرضه می‌کنند که در واقع نیز چنین است، پس باید در باب نسبت علم و دین یکی از دو نظریه را پذیرفت: که یا یکسره متعارض‌اند یا اینکه حامی و مکمل یکدیگرند، اما تمایز کامل ممکن نیست؛ چرا که بشر نمی‌تواند زندگی و حیات خود و به تعبیر دقیق‌تر، واقعیت را به دو پاره جدا از یکدیگر تقسیم کند» (عبداللهی، جستارهایی در کلام جدید، ۱۳۸۸: ۳۲۷)؛ بنابراین، نمی‌توان با نگرشی سست‌بنیان سازه اندیشه جامعیت قرآن را ترسیم کرد.

افزون بر این، درباره رابطه دین و دنیا چنین نقدهایی بر خوانش رویکرد حداقلی وارد است: اولاً پیامبران برای تکامل روح انسان آمده‌اند، نه برای دنیا یا آخرت انسان‌ها. ثانیاً دنیا و آخرت ظروف تکامل روح انسان است. در دنیا انسان‌ها به تکامل می‌رسند یا سقوط خود را مشاهده می‌کنند. پس دنیا ظرف تکامل یا سقوط روح است و آخرت، ظرف برخورداری از نتایج عملکردهای دنیوی. ثالثاً حیات اخروی نتیجه حیات دنیوی است؛ لذا برای آماده‌سازی آخرت انسان‌ها باید دنیای آنها را نیز بر اساس ارزش‌های الهی آباد ساخت (نصری، انتظار بشر از دین، ۱۳۸۶: ۴۵). اضافه می‌شود، گزاره‌های دینی فراوانی بر اهداف احکام اقتصادی، سیاسی، تربیتی، حقوقی و اخلاقی دلالت دارد که انگاره حداقلی را به چالش می‌کشاند (خسروپناه، انتظارات بشر از دین، ۱۳۸۶: ۴۷۹-۵۱۹؛ جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، ۱۳۸۳: ۱۵۷-۱۶۷).

ج) بررسی علم و دین از منظر اعتدالی

رویکرد اعتدالی به علم و دین، حکایت از باور عمیق نسبت به سازگاری میان علم و دین دارد. اعتدال‌گرایان با نقد اندیشه حداکثری و به چالش کشاندن نگاه حداقلی، منزوی ساختن علم و کوچک‌سازی دین را نادرست می‌دانند و با ارائه طرح سازگاری علم و دین، تعریف خود را از تعامل میان علم و دین بر مبنای مکمل بودن هر دو برای دیگری، استوار ساخته‌اند. اعتدال‌گرایان در پاسخ به پرسش نسبت علم و دین که زادگاه آن در حیطه مسیحیت قرار دارد، به دو گونه درون‌دینی و برون‌دینی عمل نموده‌اند:

۱- پاسخ برون دینی

در پاسخ برون دینی، به پیش فرض‌هایی که علوم تجربی بر روی آنها بنا شده، اشاره می‌گردد؛ بدین معنا که اگر پیش فرض‌های موجود بر اساس مبانی دینی تنظیم شده باشد، علوم تجربی سمت و سویی دینی می‌یابد. در مقابل، اگر علوم تجربی مبتنی بر پیش فرض‌های غیر دینی باشد، علوم تجربی نیز ماهیتی غیر دینی پیدا می‌کند. این مطلب در تأیید دیدگاه اعتدال‌گرایی چنین بیان شده است:

«تجربه، نقطه آغازین علوم تجربی نیست. در پشت صحنه آزمایشگاه و تحقیقات تجربی پیش فرض‌ها و آکسیوم‌هایی وجود دارد که ما از آنها به معلومات متفاوتی تعبیر می‌کنیم و بر تحقیقات و فرضیه‌های علمی و انگیزه‌های عالمان تأثیر مستقیمی می‌گذارد. این پیش فرض‌ها اگر دینی باشند، علوم تجربی را دینی می‌کنند و اگر به سکولار اکتفا یابند، علوم تجربی نیز سکولار می‌شوند؛ بنابراین، نتیجه می‌گیریم که یکی از انتظارات به حق علوم تجربی از دین این است که پیش فرض‌های متفاوتی و پارادایم‌های دینی او را تأمین کند تا دستاوردهای آن، گرفتار پیامدهای غیر انسانی و اخلاقی نشوند» (خسروپناه، انتظار بشر از دین، ۱۳۸۶: ۴۵۹).

پاسخی که به نقش عقل منهای وحی داده شده نیز شبیه بیان قبلی است. در ادامه به نقش و کارکرد عنصر عقل می‌پردازیم و به این پرسش پاسخ می‌دهیم که آیا عقل به تنهایی صلاحیت مدیریت دنیا را دارد؟ پاسخ‌هایی که به استقلال عقل در چارچوب دنیا داده شده، در دو جهت قابل بررسی است نخست از مبدأ حرکت‌های عقلانی به سوی تنظیم معیشت و سپس نتیجه‌های مختلفی که از این حرکت در صحنه عملی به وجود آمده است.

در حرکت‌های عقلانی باید در نظر داشت که معمولاً حرکت‌های عقلانی بر یک بستر انگیزه و غایت ویژه‌ای شناور است و آن انگیزه‌ها و غایت‌ها هستند که حرکت‌های عقلانی را به سمت و سویی خاص رهنمون می‌سازند. اما آن انگیزه‌ها نیز خودرو و خودساخته نیستند و خاستگاه خاص خود را دارند که شناخت این خاستگاه‌ها، زمینه را برای معرفت هر چه بیشتر به ماهیت ذاتی حرکت‌های عقلانی فراهم می‌سازند. دودمان و شجره حرکت‌های عقلانی، ریشه در دو ولایت شیطانی و الهی دارد که امتداد این ولایت در دو نظام خاص فکری صورت‌بندی می‌شود که هر کدام از این دو طرز تفکر به دنبال ساختن جامعه‌ای با ملاک‌های خاص و ایده‌آل‌های خود می‌باشند. از آنجا که ارتباط وثیقی میان نظام معیشتی و نظام اخروی انسان طبق آیه ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال/ ۷، ۸) وجود دارد، لزوم حضور دین در چارچوب دنیا ضرورت می‌یابد؛ بنابراین، می‌توان به رویکردهای عقلانی صبغه دینی داد و به عقلانیت ابزاری، اهداف الهی و دینی بخشید (خسروپناه، رویکردهای شریعت، رواق اندیشه، ش ۸/ ۳۰).

اما در پاسخ به بخش بعد، کارنامه عملی عقل در صحنه حیات سیاسی و اجتماعی و علمی بشر، شاهدهی گویا و کافی برای اثبات ناکارآمدی عقل از انجام این رسالت خطیر به تنهایی است. واقعیت تاریخ حاکی از باخت عنصر عقل در ساماندهی شایسته نیروهای انسانی در حوزه‌های مختلف فکری، اجتماعی و اخلاقی است. در پاسخ به مهندس بازرگان آمده است:

«مرحوم بازرگان از چه طریقی کشف کرد که انسان در به دست آوردن سیاست و راه و رسم زندگی صحیح عاجز نیست و با عقل و حس بشری از بهره‌گیری وحی بی نیاز است و اصولاً آیا عقل بشر به یک مدل و روش و رسم زندگی دست یافته است. مگر خود ایشان در کتاب «بعثت و ایدئولوژی» راه و رسم‌ها و ایدئولوژی‌های مختلف را دلیل بر ضرورت بعثت پیامبران نمی‌گیرد و نمی‌گوید: عقل بشر به کدامین صراط مشی می‌کند و جز شریعت الهی، که می‌تواند انسان را از این حیرت درآورد؟ پس به رغم اینکه عقل بشر از توانایی خوبی در کشف راه و رسم زندگی برخوردار است، در فعلیت این توانایی از دین یاری می‌طلبد» (همان، ۳۱).

۲- پاسخ درون دینی

در این بخش با تکیه بر متون دینی و حقایق تاریخی، بطلان تفکیک و تعارض میان علم و دین ثابت می‌شود.

علامه طباطبایی رابطه قرآن و علم را در چهار عنوان مطرح می‌سازد: الف) تجلیل قرآن از علم و ترغیب در تحصیل آن؛ ب) علومی که قرآن مجید به تعلیم آنها دعوت می‌کند؛ ج) علوم خاصی که به قرآن مجید اختصاص دارد؛ د) علومی که قرآن مجید در پیدایش آنها عامل بوده است (طباطبایی، قرآن و اسلام، ۱۳۷۹: ۱۰۶).

از عناوین گفته شده، موارد اول و دوم در ارتباط با موضوع قرار دارد؛ چون به کلیت علم اشاره می‌کند و عناوین سوم و چهارم به دلیل درون دینی بودن آنها خارج از موضوع بحث است. علامه طباطبایی در تبیین گزاره تجلیل قرآن مجید از علم و ترغیب در تحصیل آن اظهار می‌دارد: «قرآن مجید در صدها آیه به طرق مختلف نام علم و دانش را به میان آورده و در بیشتر آنها در مقام بزرگداشت آن می‌باشد» (همان، ۱۰۶) و در راستای اثبات ادعای فوق به آیات ذیل استناد می‌ورزد: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (علق/ ۵)؛ ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (مجادله/ ۱۱) و ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (زمر/ ۹).

ایشان در توضیح گزاره «علومی که قرآن مجید به تعلیم آنها دعوت می‌کند» به مواردی که قرآن بشر را به تفکر در آسمان و ستارگان درخشان، زمین، دریاها، کوه‌ها، بیابان‌ها، نبات، حیوان، انسان، دعوت نموده، اشاره می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد: «بدین ترتیب به تعلم

علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالاخره همه علوم که در دسترس فکر انسان است و تعلم آنها به نفع جهان بشری و سعادت بخش جامعه انسانی می‌باشد؛ دعوت می‌کند» (طباطبایی، قرآن و اسلام، ۱۳۷۹: ۱۰۷).

آنچه لازم است از منطق خاص قرآن در قبال علم گفته شود، جایگاهی است که علم در گفتمان دینی اسلام دارد. علم در فرهنگ قرآنی، ابزاری جهت رشد تکامل انسانی در گستره هستی است و در کنار سایر عواملی که دین برای رشد همه جانبه انسان اندیشیده، زمینه را برای عینیت بخشیدن به این هدف مقدس فراهم می‌نماید؛ از این‌رو، در بینش اعتدالی، علم به صورت مطلق و افسار گسیخته، در حوزه معرفت‌شناسی دینی پذیرفته نمی‌شود و همواره در کنار خواسته‌ای که قرآن از علم دارد، از آن استفاده می‌گردد.

این باور این گونه از سوی قائلان این گرایش تبیین شده است: این فراوانی و این تأکید آیات قرآنی در خصوص شناخت و مسائل مربوط به آن، نه برای آن بوده است که مردم بنشینند و درباره این پدیده و مسائل مربوط به آن، به طور حرفه‌ای و تجریدی بیندیشند و انرژی‌های گران‌بهای مغزی و روانی خود را در توصیف و استدلال و طرح یک عده مفاهیم انتزاعی محض و غیره قابل بهره‌برداری در «حیات معقول» مستهلک نمایند! بلکه فراوانی آیات و تأکید آنها در مسائل مربوط به شناخت، هیچ هدفی جز تفسیر و توجیه حیات معقول ندارد (جعفری، علم و دین در حیات معقول، ۱۳۸۶: ۷۲).

در بیان دیگری آمده است: آری، قرآن مجید به این علوم دعوت می‌کند به این شرط که به حق و حقیقت رهنما قرار گیرند و جهان‌بینی حقیقی را که سر لوحه آن خداشناسی می‌باشد، در برداشته باشند و گر نه علمی که انسان را سرگرم خود ساخته، از شناختن حق و حقیقت باز دارد در قاموس قرآن با جهل مترادف است (طباطبایی، قرآن در اسلام، ۱۳۷۹: ۱۰۷).

از آنچه گفته شد، نتیجه گرفته می‌شود که نه تنها علم و دین در تعارض با یکدیگر قرار ندارند، بلکه در دین اسلام شرایطی فراهم شده تا علم در بستر واقعی خود جاری گردد؛ از این‌رو، نهضت علمی مسلمانان پس از پیامبر ﷺ به صورت شکفت‌آوری شکوفا شد و اعجاب همگان را برانگیخت. پی‌یر روسو در این باره می‌گوید:

سه قرن بعد از مرگ پیغمبر شهر قرطبه یک میلیون جمعیت، هشتاد مدرسه عمومی و کتابخانه‌ای شامل ۶۰۰ هزار جلد کتاب داشت و زبان عربی زبان علمی جهان شده بود (روسو، تاریخ علوم، ۱۳۴۴: ۱۱۸).

تفاوت دیدگاه اعتدالی با حداقلی در حوزه علم و دین

هر چند برخی اظهار نظرهای جریان فکری حداقلی بسان آرای کسانی می‌ماند که در حوزه فکری اعتدال‌گرایانه می‌اندیشند، نتیجه‌ای که از آن می‌گیرند کاملاً متضاد با دیگری است. انگاره حداقلی با

این اصل به نتیجه خودبسندگی و خودبنیادی عقل از حوزه اجتماعی دست می‌یابد و حتی در تحلیل و تفسیر گزاره‌های دینی بخشی از آن را فاقد صلاحیت علمی می‌داند، اما از نظرگاه اعتدال‌گرایانه ضمن تأیید کفایت و قابلیت و کارآمدی عقل در مسائل فکری و اجتماعی، جنبه فراگیری دین از حیث ارزشی و تأییدی و توصیفی حفظ می‌شود (ر.ک: مصباح یزدی، رابطه علم و دین، ۱۳۹۳: ۱۱۹-۱۲۱).

تفاوت دیدگاه حداکثری و فراحداکثری در حوزه علم و دین

علم و دین در منظر رهیافت فراحداکثری امری غایت‌گرایانه است. در واقع، آنها خارج از شأن وسیله‌انگاری علم، این بخش را در جایگاه هدف دین نشانده‌اند، اما از نظرگاه اعتدال‌گرایانه علم به صورت عرضی و نه به شکلی اصلی لازم شمرده می‌شود، به نظر می‌رسد انگاره حداکثری از گزاره‌هایی که به مباحث جهان‌شناسی اشاره دارد، دریافتی ذاتی از آن به دست آورده است؛ اما رهیافت اعتدال‌گرایانه از این گزاره‌ها صرفاً به عنوان یک نشانه و آیه‌ای که انسان را به وجودی بزرگ‌تر فرا می‌خواند و توجه و تعقل و عبرت‌گرایی آدمیان را بر می‌انگیزاند، حمل نموده‌اند. علم در نظرگاه فراحداکثری معنایی تأسیسی، استخراجی و درون‌دینی یافته است، اما در نگرش اعتدال‌گرایانه این مفهوم به معنای تشویقی و تأییدی و ارزشی تعریف می‌شود.

نتیجه

- ۱- یکی از نقاط انشعاب رویکردهای مختلف در ساحت جامعیت قرآن، از موضوع علم و دین است، اما آنچه باعث شده تا این رویکردها متفاوت از دیگری عمل نمایند، در خصوص جایگاهی است که به گزاره‌های دینی قائل شده‌اند.
- ۲- رهیافت حداقلی بدون در نظر گرفتن مستندات درون‌دینی، خارج از چارچوب روش‌مند و نظام‌مند منطق فهم دین، در تعیین نسبت علم و دین تصمیم گرفته است. در اندیشه حداکثری نیز بی‌مهری به ظاهر قرآن اعتبار آن را تحت الشعاع قرار داده است؛ زیرا نظم معنایی قانونمند قرآن، از سوی اندیشه حداکثری مختل شده است؛ به گونه‌ای که ظاهر قرآن نمی‌تواند جوابگوی معانی بی‌حد و مرزی باشد که بدون هیچ معیار و ملاک مشخصی به نام باطن، خود را بر ظاهر قرآن تحمیل می‌نماید.
- ۳- انگاره اعتدال‌گرایانه با داشتن شاخصه‌هایی مانند همگرایی با اصول و مبانی خاص نظام معرفتی دین اسلام و حرکت روشمند با مؤلفه خردگرایی توأم با وفاداری به متن، رویکردی مقبول در ساحت جامعیت قرآن به نمایش گذاشته است.

منابع

۱. ترجمه قرآن، فولادوند، محمد مهدی، تهران: دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، ۱۴۱۵ق.
۲. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ ششم، ۱۳۸۸ش.
۳. پترسون، مایکل، عقل و اعتقادات دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو، چاپ ششم، ۱۳۸۸ش.
۴. جعفری، محمد تقی، علم و دین در حیات معقول، تهران: مؤسسه تدوین و نشر علامه جعفری، چاپ چهارم، ۱۳۸۶ش.
۵. جوادی آملی، نسبت دین و دنیا، عبدالله، قم: مرکز نشر اسرا، چاپ سوم، ۱۳۸۳ش.
۶. خسرو پناه، عبدالحسین، انتظار بشر از دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۶ش.
۷. خسرو پناه، عبدالحسین، رویکردهای شریعت، رواق اندیشه، ش ۸، ۱۳۸۱ش.
۸. خسرو پناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، قم: نشر معارف، چاپ دوم، ۱۳۹۰ش.
۹. خسرو پناه، عبدالحسین، مسائل جدید کلامی و فلسفه دین، قم: جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۸ش.
۱۰. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، بیروت: داراحیاء التراث، بی چا، بی تا.
۱۱. رضایی اصفهانی، محمد علی، درآمدی بر تفسیر علمی قرآن، تهران: اسوه، چاپ دوم، ۱۳۸۳ش.
۱۲. رفیعی، ناصر، سیر تدوین و تطور تفسیر علمی قرآن، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۱۳. روسو، پی یر، تاریخ علوم، ترجمه، حسن صفاری، تهران: انتشارات امیر کبیر، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۴۴ش.
۱۴. زرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
۱۵. سروش عبدالکریم، فربه تر از ایدئولوژی، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۸۶ش.
۱۶. سروش عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶ش.

۱۷. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۷ق.
۱۸. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۷۴ش.
۱۹. طباطبائی، سید محمد حسین، قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دهم، ۱۳۷۹ش.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو، چاپ سوم، ۱۳۷۲ش.
۲۱. عبداللهی، محمد علی، جستارهایی در کلام جدید، قم: دانشگاه قم، سمت، چاپ دوم، ۱۳۸۸ش.
۲۲. غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، بیروت: دارالفکر، چاپ سوم، ۱۴۱۱ق.
۲۳. فخر رازی، محمد بن عمر، المحصل، عمان: دار الرازی، ۱۴۱۱ق.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۲۵. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، الصافی، تهران: انتشارات الصدر، بی‌چا، ۱۴۱۵ق.
۲۶. کریمی، مصطفی، جامعیت قرآن کریم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ش.
۲۷. کریم پورقراملکی، علی، مجله پژوهش‌های قرآنی، قلمرو قرآن، ش ۳۵ و ۳۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ش.
۲۸. گنابادی سلطان محمد، بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: موسسه العلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ۱۴۰۸ق.
۲۹. مصباح یزدی، محمد تقی، رابطه علم و دین، قم: موسسه امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۹۳ش.
۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی، قرآن‌شناسی، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶ش.
۳۱. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ بیست و دوم، ۱۳۷۴ش.
۳۲. نصری، عبدالله، انتظار بشر از دین، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ پنجم، ۱۳۸۶ش.