

پژوهش نامه قرآن و حدیث

Pazhouhesh Name-ye Quran Va Hadith

No. 26, Spring & Summer 2020

شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹
صص ۳۰۳-۳۳۷ (مقاله پژوهشی)

وصف قرآن از بهشت در پیوند با فرهنگ زمانه نزول از نگاه روشنفکران معاصر، تحلیل و نقد

محمد معظمی گودرزی^۱، محمد هادی مفتاح^۲، محمد جواد نجفی^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱۰/۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۲/۱۴)

چکیده

این مقاله نظر روشنفکران معاصر دینی مسلمان مبنی بر تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ اعراب عصر نزول در توصیف نعمت‌های بهشتی را مورد تحلیل و نقد قرار داده و نهایتاً به این نتیجه رسیده که خداوند در معرفی بخش کوچکی از نعمت‌های نامحدود بهشت - که مورد خواسته و آرزوی تمامی انسان‌ها در همه عصرها می‌باشد - براساس اصول عقلایی محاوره و متناسب با مخاطبان اولیه قرآن، از الفاظ، تعابیر و معهودات مردم عصر نزول، به صورت بهینه استفاده کرده است، بدون اینکه از مرز واقع‌گویی خارج شود یا از فرهنگ آن زمان تأثیر بپذیرد. با این وجود در معرفی همین بخش محدود از نعمت‌های بهشتی نیز به تفاوت ماهوی آن‌ها با مشابه‌های دنیایی اشاره کرده و در مقابل از وجود نعمت‌های معنوی و نعمت‌های بی‌شمار دیگری که خارج از تصور عقول بشری می‌باشد، خبر داده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، توصیفات بهشت، فرهنگ عصر نزول، روشنفکران معاصر.

۱. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم، (نویسنده مسئول)؛ (مقاله مستخرج از رساله دکتری می‌باشد)؛ mohammad.moazamy@yahoo.com

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه قم.

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات دانشگاه قم.

۱- مقدمه

یکی از مسائل مهم و برجسته در حوزه زبان قرآن که از سوی روشنفکران معاصر بسیار مورد کاوش قرار گرفته است، مسأله تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه است که با تعبیری چون بازتاب و انعکاس فرهنگ عصر نزول، ناظر بر فرهنگ عصر نزول، تأثیرپذیری از فرهنگ زمان نزول، متناسب با فرهنگ عصر نزول، هم‌زمانی با اقتضاءات عصر، مماشات و تساهل با فرهنگ عصر نزول و ... از آن بحث کرده‌اند.

این نظریه ابتدا توسط دانشمندان یهودی و مسیحی پیرامون کتاب‌های مقدسشان ابراز شد و سپس توسط مستشرقان به قرآن سرایت کرد (نک: رضایی اصفهانی، ۲۸-۳۲ و ۱۷۷). به عنوان نمونه آرگیپ مستشرق انگلیسی می‌گوید: «محمد مانند هر شخصیت مصلح نوآوری از فرهنگ محیط اطراف عربستان بهره برد و تأثیر گرفت و پس از سامان‌دهی به آن اندیشه‌ها و تطبیق با نیازها و واقعیت‌های جامعه خویش، توانست سخنی و پیامی برتر از اندیشه‌های رایج سرزمین خود را به مردمش عرضه کند. او در این برنامه موفق شد» (الدسوقی، ۱۰۰).

اگرچه اشاراتی به تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه در مواردی چون «مسّ شیطان» در سخنان بعضی افسسط‌راحت‌مقدم وجود دارد (نک: زمخشری، ۱/۳۲۰؛ بیضاوی، ۱/۱۶۲) ولی ظهور و بروز جدی و گسترده این مسأله در میان مسلمانان مربوط به چهار دهه اخیر می‌باشد. این نظریه ابتدا میان روشنفکران معاصر عربی به سردمداری ابوزید در سال ۱۳۶۶ش با انتشار کتاب «مفهوم النص» و سپس در میان روشنفکران معاصر ایرانی به سردمداری سروش از سال ۱۳۶۹ش با انتشار کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت»، مطرح شد. سایر روشنفکران معاصر هم متأثر از این جریان به بسط و گسترش دیدگاه آن‌ها پرداخته‌اند.

این روشنفکران با ذکر مثال‌ها و استناداتی در حوزه‌های مختلف قرآنی، سعی کرده‌اند تأثیرپذیری وحی قرآنی از فرهنگ زمانه را اثبات کنند و نتیجه بگیرند که قرآن متنی

تاریخی و بشری است. مثال‌هایی چون وجود احکام برده و کنیز، پسرخواندگی، ایلا، لعان، ظهار، تعدد زوجات، حجاب و ماه‌های حرام؛ تقویم قمری قرآن؛ وجود ضمایر مذکر و گفتمان مردانه قرآن؛ سوگندها و نفرین‌ها؛ آیات دارای شأن نزول؛ فرهنگ بازرگانی و تجارت، کوچ تابستانی و زمستانی قریش؛ اعتقاد به ملک، حورالعین، سحر، جادو، چشم زخم، جن و جن‌زدگی بر اثر مسّ شیطان؛ آسمان‌های هفتگانه و رانده شدن شیاطین با شهاب‌های آسمانی و

چنین نظریاتی باعث به وجود آمدن پیامدهای خطرناکی چون تصوّر بروز اشتباه و مطالب خلاف علم در قرآن، نفی اعجاز قرآن، ناکارآمدی و کنار گذاشتن بخشی از معارف قرآن برای عصر حاضر، نفی جاودانگی و جهانی بودن قرآن، بشری و کلام پیامبر(ص) بودن قرآن، عصری و تاریخ مند بودن قرآن و نهایتاً بی اعتبار شدن و انکار قرآن (نک: نصیری، ۳۲-۴۴؛ فقیه، ۲۴۱-۲۸۲؛ ۲؛ نصری، ۱۶۳-۱۷۹) شده‌اند. البته این نظریات زمینه رشد و بالندگی در نوع نگاه به قرآن و معارف آن را برای محققان و اندیشمندان نیز گشوده است.

یکی از شاهدهایی که اکثر روشنفکران معاصر در تبیین نظریه خود مبنی بر انعکاس یا تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول، به آن استناد می‌کنند آیاتی است که به توصیف نعمت‌های بهشت پرداخته است؛ مسأله‌ای که در این مقاله به تحلیل و نقد آن خواهیم پرداخت.

۲- بیان مسأله

به باور برخی از روشنفکران معاصر دینی (که سخنانشان در ادامه خواهد آمد) توصیفات قرآن از بهشت ناظر به نیازها و خواسته‌های اعراب عصر نزول و متناسب با فضای اقلیمی حجاز و متأثر از آن است. قرآن در توصیف بهشت به اموری پرداخته که بیشتر مورد پسند ذائقه و آمال مردم عصر نزول بوده و برای آنان نشاط‌آور و فرح‌انگیز است و تنها در چشم آنان زیبا و خواستنی است ولی برای مردمان سرزمین‌های حاصل‌خیز و سرسبزی چون شمال ایران و اروپا شوق و رغبت خاصی نمی‌انگیزد و جاذبه چندانی

ندارد. از آنجا که اعراب در گرمای سوزان حجاز و بیابان‌های خشک و بی‌آب و علف قرار داشته‌اند و از باغ و چشمه و سرسبزی محروم بوده‌اند، بهشت ترسیم شده در قرآن ناظر به چنین کمبودهایی مطرح شده است. به عبارت جزئی‌تر اگر قرآن از نعمت‌های بهشتی چون باغ و بستان، نهرها، چشمه‌های آب زلال و گوارا، سبزه و درخت، میوه‌ها، سایه، حورالعین، گوشت پرنده، وسایل آسایش و استراحت، ظرف‌های طلا و نقره، لباس‌های زربافت و ... سخن گفته، به این خاطر است که مورد آرزو و خواسته عرب عصر نزول و متناسب با معیشت و طبع آن‌ها بوده است.

نتیجه چنین دیدگاهی این است که خداوند در توصیفات نعمت‌های بهشتی بیان حقایق واقعی و خارجی را قصد نکرده و این توصیفات بازتاب مستقیم نعمت‌های جهان خارج و واقع نیست بلکه حاکی از تصورات و آرزوهایی است که در ذهن مردم عصر نزول و برای آن‌ها برانگیزاننده بوده است؛ لذا چنین توصیفاتی دیگر برای مردم عصر و زمانه ما کارایی ندارد. اما مساله مهم در این مقاله آن است که بدانیم نظرات روشنفکران معاصر تا چه واقعیت داشته، بر چه ادله‌ای استوار است و احیاناً چه تقدمایی بر آن وارد است؟

۳- نظرات روشنفکران معاصر

نظرات روشنفکران معاصر مسلمان در این زمینه به یک شکل و سیاق نیست، عده‌ای به صورت بسیار کم رنگ ضمن نظرات خود در مورد تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، به مواردی از توصیفات قرآن از نعمت‌های بهشتی هم به عنوان شاهد مثال اشاره کرده و از کنار آن گذشته‌اند. عده‌ای دیگر همچون سروش مفصل‌تر و در جای جای آثار و سخنان خود به توصیفات قرآن از بهشت به عنوان شاهی بر نظریه خود استناد کرده‌اند.

۳-۱. محمدحسین علی‌الصغیر: وی از ادیبان و قرآن‌پژوهان معاصر است که تصویر لذت‌های حسی بهشت را یکی از روش‌های قرآن در ذکر مَثَل می‌داند و معتقد است قرآن متناسب با آمال و آرزوهای عرب و در قالب چنین توصیفاتی از بهشت و با هدف

تأثیرگذاری بر فرد و درمان روحی او از یک نکته روان شناسانه استفاده کرده و تشبیهات خود از بهشت را آورده است او می‌نویسد: «تصویر لذت‌های حسی بهشت اسلوبی از اسلوب‌های «مَثَل» برای درمان روحی است، لذا آب جاری و شیر خالص و شراب بی‌همتا و عسل خالص و میوه‌های گوناگون، تصویری است که مورد خواسته عرب بادیه‌نشینانی است، عربی که از آب و میوه و سایه ممتد دور است و این شیوه ارتباط تنگاتنگی با زندگی او دارد و نهایت آرزوی او آن است که آب بین دستانش روان شود، اگر مسأله فراتر و به سوی شیر و شراب و عسل خالص... و نهایتاً امر معنوی بزرگ بخشش گناهان و نجات از آتش به آن اضافه می‌شود. در این [توصیفات] پاسخی است برای خواسته‌ها و احساسات او [عرب]. به همین خاطر روان شناسان معتقدند که انسان فطرتاً برای رسیدن به خواسته‌ها و آرزوهایش تلاش می‌کند تا از شدت سختی‌ها و تنش‌هایش بکاهد».

(علی‌الصغیر، ۳۵۳-۳۵۴)

۲-۳. عبدالسلام احمد الراغب: نویسنده کتاب «وظيفة الصورة الفنية في القرآن»، اگر چه به سخنی از غیر واقعی بودن توصیفات قرآن از بهشت اشاره‌ای نمی‌کند ولی آن‌ها را جهت تقریب به ذهن اعراب زمان نزول و در تقابل با محدودیت‌های آن زمان و تشویق و ترغیب آن‌ها به جهت غرض دینی، دانسته است. به عنوان نمونه توصیفات قرآن از نه‌های جاری و سایه‌های دائم را در تقابل با خشکی صحرا و آفتاب سوزان عربی می‌داند (نک: احمد الراغب، ۱۸۷-۱۸۹ و ۳۶۵ و ۳۶۹ و ۳۷۳) با این وجود وی در جایی دیگر ساختار بهشت را موافق با همه سلیقه‌ها نزد بشر می‌داند (همانجا، ۳۶۶)

۳-۳. نصر حامد ابوزید: در میان روشنفکران معاصر عربی صریح‌ترین و مفصل‌ترین مطالب را وی مطرح کرده است و اهتمام زیادی به تبیین دیدگاه خود دارد. وی قرآن را متنی فرهنگی می‌داند و معتقد است اوضاع فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی و تاریخی جامعه قبیله‌ای عرب چون کنیز، برده‌داری، حدّ زنا، تعدد زوجات، طلاق، ارث، تجارت، نحوه رابطه با کفار و کیفیت اخذ مالیات از آنها، ربا، جن، شیاطین، تعویذها، سحر، تأثیر

حسد و چشم زخم و... در متن قرآن انعکاس یافته و جزء شواهد تاریخی و مفاهیم ذهنی موجود در فرهنگ و قلمرو عصر نزول محسوب می‌شوند و برای بشر معاصر پیامی در بر ندارند (نک: ابوزید، نقد الخطاب الدینی، ۲۱۰-۲۱۳؛ همو، معنای متن، ۶۸ و ۶۹ و ۷۹-۹۱ و ۵۰۶؛ همو، تاریخ‌مندی، ۳۵۷-۳۶۰). وی با چنین سخنانی راه را برای تسری دیدگاه خود بر موارد دیگری باز کرده است؛ چنانکه سایر روشنفکران به بسط و تبیین بیشتر این نظریه پرداخته‌اند و برای آن شواهد و مثال‌های دیگری از قرآن ارائه داده‌اند (نک: فراستخواه، ۱۲۸-۱۴۲؛ طباطبایی، ۱۷۷-۱۸۲).

از سخنان او چنین استنباط می‌شود که قرآن در توصیف قیامت و مسائل مربوط به بهشت و جهنم به فرهنگ و جامعه عصر خود توجه داشته و به همین دلیل است که از میوه‌ها و خوردنی‌هایی نام می‌برد که متناسب با نوع معیشت آن روز اعراب بوده است (نصری، ابوزید و قرائت متن، ۱۰۲؛ همو، انکار قرآن، ۲۹۲). بر مبنای دیدگاه ابوزید از آنجا که قرآن در حصار زمانی عصر رسالت و محدودیت مکانی حجاز و فرهنگ عربی قرار گرفته است، خداوند توصیفات بهشت را هم به مقتضای نیازهای عصر نزول توصیف کرده است البته خود خداوند این مجوز را داده است که این دست از آیات کنار گذاشته شوند یا مطابق با نیازهای هر عصر تفسیر و تأویل شوند (نک: نصیری، ۴۱-۴۲).

۴-۳. عبدالکریم سروش: در میان روشنفکران معاصر ایرانی نظرات سروش در زمینه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه از همه گسترده‌تر است. وی از مؤثرترین اندیشمندان در این زمینه می‌باشد که با تألیف کتب و مقالات، نوشتن‌نامه‌ها، انجام سخنرانی و مصاحبه و گفتگو، به طرفداری و ترویج این دیدگاه پرداخته است. سخنان سایر نواندیشان معاصر در ایران نیز متأخر و به نوعی برگرفته از سخنان وی می‌باشد.

اگرچه وی به‌زعم خود به انگیزه خدمت به قرآن و در جهت اصلاح دینی و زدودن شبهات از وحی قرآنی و حل مشکل جوامع مسلمین به بیان نظراتش پرداخته است (سروش، قبض و بسط...، ۳۶۵ و ۳۶۶ و ۳۷۲)، ولی غافل از اینکه به جای دفع شبهه

موجب ایجاد شبهات جدیدی شده است که پیامدهای بسیار خطرناکی به دنبال دارد.

سروش ابتدا در کتاب «قبض و بسط تئوریک شریعت» بیان می‌کند که پیش از فهم زبان وحی باید آراء و پیش فرض‌هایی را پذیرفت که چاره‌ای از آن‌ها نیست؛ یکی از این پیش فرض‌ها را که وی اتخاذ موضع در برابر آن را لازم می‌داند «متابعت یا عدم متابعت کلام وحی از فرهنگ معاصران نزول وحی» است (همانجا، ۲۸۳). البته وی پیش‌تر به صورت یک احتمال به این پیش فرض پاسخ مثبت داده و با استناد به مثال‌هایی هم‌چون «مسّ شیطان» می‌گوید در چنین مواردی که منافاتی ظاهری با یافته‌های متقن بشری پیش می‌آید، یک استراتژی این است که بگوییم این‌گونه اقوال (جن‌زدگی بر اثر مسّ شیطان) در مماشات با فرهنگ اعراب خرافه پرست روزگار نزول وحی صادر شده است (همو، بسط تجربه نبوی، ۱۳۴). سپس در کتاب «بسط تجربه نبوی» به صورتی صریح‌تر به اتخاذ موضع در مورد این پیش فرض فهم دینی می‌پردازد و ضمن بحث «ذاتی و عَرَضی» یکی از عَرَضیات دین اسلام را «فرهنگ اعراب» بیان می‌کند (همو، ۲۹) و آن را شامل: زبان، سلیقه‌ها و سبک‌های سلوکی معیشتی، ضعفها و قوت‌های عقلی و خیالی، عادات و آداب و مآلوفات و مشهودات فکری، غنای ذخیره واژگانی و مفهومی و غیره، می‌داند (همانجا، ۶۲). وی در تبیین نظر خود می‌گوید: «نه فقط زبان اسلام بلکه فرهنگ آن هم عربی و عَرَضی است و اوج آن هم استفاده از مفاهیم و تصوراتی است که فرزند فرهنگ و پرورده‌ی جهان‌بینی اعراب است؛ اینکه قرآن نشان از حوران سیه چشم (نه زنان چشم آبی) در بهشت می‌دهد و اینکه آنان را در خیمه‌ها ساکن می‌بیند (حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ) و اینکه از میوه‌های گرمسیری مورد شناخت اعراب سخن می‌گوید: موز (وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ)، خرما و انار (فِیْهِمَا فَاکِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ)، انگور (وَ عِنَبًا وَ قَضَبًا) و اینکه در بهشت از کوزه‌ها و بالش‌ها و فرش‌های زرباف نشان می‌دهد (وَ أَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ* وَ نَمَارِقٌ مَّصْفُوفَةٌ* وَ زَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ) و اینکه کافور و زنجبیل و ... را که متعارف و معروف عرب بوده‌اند مطرح می‌کند؛ همه نشان می‌دهد که چگونه رنگ و بوی ذوق و ظرافت و خلق و

خشونت و رسم و عادت و محیط و معیشت عربی، هسته مرکزی اندیشه اسلامی را چون قشری ستر فراگرفته است. تردید نیست که بعثت پیامبر عزیز و عظیم اسلام در محیطی دیگر، دفتر وحی و قانون شفای او را پاک رنگی دیگر می‌زد؛ و بدون آنکه ذره‌ای از فروغ و فخامت پیام آن بکاهد، او را از اشاره کردن به ستوران و حوران و زنده به گوران و قریش و ابولهب و ... بی‌نیاز می‌کرد. نه اینکه در آن صورت گوهر بی‌صدف و پیام برهنه عرضه می‌کرد، بل به عَرَضِیاتی دیگر تعرّض می‌کرد و کلام و پیامش، جامه و زیور دیگر می‌پوشید» (همانجا، ۵۷-۵۵، با تلخیص)

در جایی دیگر می‌گوید: «محمد عرب است لذا قرآن هم عربی می‌شود، وی در حجاز و در میان قبائل چادرنشین زندگی می‌کند، لذا بهشت هم‌گاه چهره عربی و چادرنشینی پیدا می‌کند: زنان سیاه چشمی که در خیمه‌ها نشسته‌اند (حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ، سوره الرحمن)» (همو، بشر و بشیر).

با توجه به سخنان فوق، سروش مواردی چون توصیفات قرآن از بهشت را جزو عَرَضِیات دین و متأثر از فرهنگ و محیط اعراب می‌داند، لذا اگر قرآن در عصری دیگر نازل می‌شد این توصیفات هم تغییر می‌کرد، ولی با این وجود پیام و گوهر اینگونه توصیفات در همه زمان‌ها ثابت می‌ماند.

وی در این سخنان اولاً مشخص نمی‌کند که ذات، گوهر و پیام خداوند از توصیفات بهشت که از نظر وی مقاصد و ذاتیات دین هستند و خداوند برای تفهیم و تحصیل آن از محیط و فرهنگی خاص کمک گرفته (همو، بسط تجربه نبوی، ۸۰)، چیست؟ ثانیاً صریح بیان نمی‌کند که آیا توصیفات بهشت می‌تواند غیر واقعی و از باب مماشات با فرهنگ اعراب عصر نزول برای رساندن پیام و غرضی دیگر به مخاطبان باشد؟ آیا همانطور که پیش‌تر در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت به عنوان یک استراتژی بیان می‌کند که قرآن برای ادای مقصود و غرض خود جایز است از فرهنگ و معتقدات اعراب عصر نزول ولو دروغ و خرافه کمک بگیرد (همو، قبض و بسط تئوریک شریعت، ۱۳۵)، در مورد توصیفات بهشت

هم‌چنین نظری دارد؟ آیا همانطور که باید عَرَضیات را بیرون از حوزه انتظارات واقعی ما از دین تلقی کرد (نک: همو، بسط تجربه نبوی، ۳۱۶)، باید توصیفات بهشت را هم غیر واقعی و خارج از انتظار ما از دین دانست؟ آیا همانطور که عَرَضیات اصالت محلی و دوره ای دارند نه اصالت جهانی و تاریخی (نک: همو، بسط تجربه نبوی، ۳۱)، باید توصیفات قرآن از بهشت را هم برای مکان و زمان خاصی بدانیم؟

اگرچه سروش مستقیماً چنین سخنی نمی گوید ولی نتیجه طبیعی و پیام سخنان او چیزی جز غیر واقعی پنداشتن توصیفات قرآن از نعمت‌های بهشت و انکار حقیقت خارجی آن‌ها، نیست.

سروش در جدیدترین سخنانش باز تأکید می‌کند که نظریه او در کتاب بسط تجربه نبوی به تبیین چند معضل کلامی و تفسیری کمک کرده است. از جمله: رنگ و بوی فرهنگ عربی و قبائلی در سراسر قرآن و تاریخمندی آن، مثل توصیف نعمات بهشتی به گونه‌ای که اعراب حجاز آن دوران می‌پسندیدند (حوریان نشسته در خیمه‌ها و ...) (همو، رویاهای رسولانه ۶) او با تبیینی جدید در مقالات رویاهای رسولانه، توصیفات قرآن از بهشت را عین روایتِ واقعه‌ی تصویری می‌داند که پیامبر(ص) در رؤیا و تجربه قدسی خود دیده است (نک: همو، رویاهای رسولانه ۱ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶) که باید تعبیر شود (همو، رویاهای رسولانه ۶)

از نظرگاه سروش چون پیامبر(ص) بشر و محصور در تاریخ و فرهنگ خود است، همان رؤیاهای او هم رنگ و بوی فرهنگ و تاریخ عربی عصر نزول را گرفته است. به تعبیر وی محوریت با محمد(ص)، رؤیاها، تجربه‌ها و گزارش‌های اوست؛ در آینده‌ی خیال او و از روزن رؤیای اوست که بهشتیان در خیمه‌ها با حوریان همیشه باکره درمی‌آمیزند، موز و انار و خرما می‌خورند و جام‌های شراب مبادله می‌کنند، و گنهکاران پیراهنی از روغن داغ بر تن دارند و در آتش پوست می‌اندازند (نک: همو، رؤیاهای رسولانه ۵). حتی اگر حقیقت این توصیفات را بی صورت بدانیم، مدخلیتِ قوه‌ی خیال محمد(ص) را

در صورت بخشیدن به آن بی‌صورت‌ها نمی‌توانیم انکار کنیم (همو، رویاهای رسولانه ۶). با این تعبیر از نظر سروش اگر این تجربه را بشری دیگر در تاریخ و فرهنگ دیگری داشت، در آینه خیال او بهشت طور دیگری خود را نمایان می‌ساخت. در واقع او سعی می‌کند با اثبات تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه در وصف بهشت، قرآن را متنی بشری - تاریخی معرفی کند و به‌زعم خود در سایه چنین دیدگاهی موجب سهولت فهم و تبیین متن قرآن گردد و بسیاری از تکلفات و تأویلات غیر لازم و غیر سالم را از بین ببرد. لذا معتقد است با پذیرش بشری - تاریخی بودن متن قرآن دیگر شگفت‌زده نمی‌شویم که قرآن سیه چشمان بهشتی را در خیمه‌های عربی می‌نشانند زیرا همه رنگ و بویی عربی و قومی و شخصی دارند و سخت به خطه حجاز وابسته‌اند و شاید کمی آن سو تر، دل کسی را نربایند و اشتیهای کسی را تیز نکنند (همو، طوطی و زنبور)

۳-۵. سید هدایت جلیلی: نویسنده معاصر دیگری که بعد از سروش تعبیر «در قالب فرهنگ قوم بودن» را در تبیین معنای «لسان قوم»، با تحلیل و تفسیری ملایم‌تر و محتاطانه‌تر از سروش به کار می‌برد. او معتقد است اینکه قرآن موافق فرهنگ قوم سخن گفته یعنی از فرهنگ، باورها، عواطف و عوامل آشنا برای مخاطبان جهت رساندن و جا انداختن سخن و پیام خود بهره گرفته؛ البته نه به میل آن‌ها سخن گفتن و نه تأیید و نه تکذیب دانسته‌ها و معلومات آن‌ها. (جلیلی، ۴۱) سپس به عنوان یکی از نمونه‌ها و شاهدها بر نظریه خود چنین می‌گوید: «قرآن در بیان احوال آخرت و تصویری که از قیامت، روز داوری، برزخ، بهشت و بهشتیان، دوزخ و دوزخیان ارائه می‌کند، از عناصری بهره می‌گیرد که آن عناصر در معیشت و فرهنگ جامعه‌ی عرب آن روز آشناست. غالب نوع تمتعاتی که برمی‌شمرد، میوه‌ها، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، فضایی که از بهشت ترسیم و تصویری که از جهنم نشان داده می‌شود، عناصری را که از آن دو خبر می‌دهد، برای عرب آن روز قابل درک و لذا بر انگیزنده است. چنان نیست که با فضای زندگی و جهان و نوع معیشت آن‌ها به کلی مغایر باشد؛ بلکه در قرآن به مواردی اشاره می‌شود که در محیط زندگی و نوع

معیشت آن‌ها به نوعی حضور دارد؛ نه‌های جاری، درختان میوه، گوشت‌های لذیذ، نوشیدنی‌های گوارا، خادمان و ساقیان، تخت‌های مقابل هم چیده شده، پستی و متکا، غرفه‌ها و چادرها، زنان زیبارو و ...» (همانجا، ۴۲).

سخنان وی کمی مبهم است و مشخص نمی‌کند اینکه قرآن در توصیفات بهشت، موافق فرهنگ یا در قالب فرهنگ سخن می‌گوید، آیا واقعیت خارجی آن‌ها را هم تأیید می‌کند یا خیر؟ آیا خداوند صرفاً برای رساندن پیام و هدف خود از چنین تعبیر متناسب با فرهنگ اعراب در توصیف بهشت استفاده کرده یا خیر؟

البته خود ایشان در ادامه به صورت غیرمستقیم اشاره می‌کند که چنین معنایی که برای «لسان قوم» ذکر کرده است آثار و پیامدهای دین‌شناسانه عمیقی دارد که در فهم ما از دین تأثیر می‌گذارد و دین به گونه‌ای دیگر چهره می‌نماید (همانجا، ۴۳). وی این پیامد را متوجه زبان دین می‌داند و در شمردن یکی از ویژگی‌ها و خصلت‌های زبان دین می‌گوید: «زبان دین، زبان عرفی - مردمی است و قرآن موافق فرهنگ عرب آمده است و به نوعی متضمن تسامح و مماشات با باورها و معلومات آن‌هاست» (همانجا).

آیا یکی از پیامدهای چنین تبیینی در مورد توصیفات بهشت همان پذیرش غیرواقعی بودن توصیفات قرآن از نعمت‌های بهشتی نیست؟ آیا خداوند برای رساندن پیام و مقصود خود و از باب مماشات با فرهنگ مردم عصر نزول از چنین تعبیر غیر واقعی در توصیفات نعمت‌های بهشتی بهره گرفته است؟ اگر آیا آن طور که این نویسنده بیان می‌کند، توصیفات بهشت فقط برای اعراب آن روز قابل درک و برانگیزنده است؟

پاسخ مثبت به این سوالات نتیجه طبیعی نظریه «در قالب فرهنگ قوم بودن» است و خود نویسنده در چند موضع به این مطلب اعتراف می‌کند: «خصلت‌های فوق برای زبان دین، تا حدودی عدم صراحت و واقع‌نمایی را در پاره‌ای از مواضع به همراه خواهد داشت و بُعد معرفت بخش آن را در بوته تردید خواهد افکند» (همانجا).

«فرض مجاز گویی، فرض هم‌زبانی وحی با مخاطبین، و فرض خصلت کنایی - تمثیلی

برای آیات ... مفسر را وامی دارد که غرض را بگیرد و از تطبیق جزء به جزء آیات با حقیقت چشم ببوشد و از زبان دین انتظار نداشته باشد که بتواند بار فنی، علمی و تخصصی را حمل نماید» (همانجا).

۳-۶. مقصود فراستخواه: از نویسندگان معاصر در ایران و دارای کتب و مقالات فراوانی در حوزه دین، جامعه‌شناسی، برنامه‌ریزی آموزشی و مطالعات میان‌رشته‌ای می‌باشد. وی نیز با تقریری مشابه تفکیک سروش بین ظاهر دین با مغز و گوهر دین؛ مخاطب ظاهر قرآن را مردم عصر نزول و قوم پیامبر (ص) می‌داند که قرآن در سطح معرفت و عقول آن‌ها سخن گفته و مختصات پیرامون و اندازه معلومات آنان را ملاحظه کرده و سعی کرده مردم مخاطب خود را از هر نظر پیش برد و بالطبع ظاهر آن بیش از هر چیز ناظر به مناسبات و مسائل و واقعیت‌ها و نیازهای آن روز است، اما باطنش الهام بخش مومنان در همه اعصار و امصار می‌باشد؛ به تعبیر دیگر قرآن در گوهر خویش یک خداپنانه است و در پس همه جنبه‌هایش می‌خواهد تعبیری قدسی و متعالی از هستی به دست دهد و در مقام بیان آن است که حقیقتی فرازین و غایتی بازپسین در این عالم وجود دارد (فراستخواه، زبان قرآن، ۲۸ و ۲۹). او پیروان قرآن را دعوت می‌کند که با خرد ورزی از سطوح و پوسته‌های کتاب و شریعت بگذرند و به مغز و لباب دین و هدایت الهی نایل بیایند (همو، قرآن، آراء و انتظارات گوناگون، ۱۴۲).

چنین دیدگاهی مشابه فرقه باطنیه است. باطنیه از گذشته بر پایه روش فلسفی خود، به تأویل داده‌های قرآنی درباره جنت و رمزی دانستن آن‌ها روی آورده‌اند (دانشنامه جهان اسلام، ۱۲/۱۱) آن‌ها استناد به ظاهر قرآن را نمی‌پذیرند و معتقدند قرآن ظاهری دارد و باطنی؛ و مقصود اصلی از قرآن باطن است نه ظاهر آن (الزرقانی، ۵۴۲/۱).

این نویسنده نیز مانند سروش بیان نمی‌کند که مقصود از مغز و لباب دین [گوهر] در توصیفات بهشت چیست؟ یا آن حقیقت قدسی و متعالی که در باطن آیات و از جمله نعمت‌های بهشتی نهفته است، چیست؟ وی فقط در چند مورد از مقاله خود به ذکر تعابیری

کلی چون «هدف‌های تربیتی و اجتماعی»، «تأثیر روانشناختی و اجتماعی»، «مسائل تربیتی و معنوی» «اصلاحات اجتماعی» و «عدالتخواهی و اصلاح جامعه» بسنده می‌کند (فراستخواه، قرآن، آراء و انتظارات گوناگون، ۱۳۱-۱۳۲).

وی در جایی دیگر توصیفات قرآن از معاد و آخرت را مطابق با صبغه عربی و محیط قرن هفتم میلادی در جزیره العرب می‌داند (همو، دین در چالش اعتقاد و انتقاد، ۳۰-۳۱) و ذیل عنوان «نقش ذهن و زبان پیامبر عربی در حدوث قرآن» با اشاره به دیدگاه گروهی از معتزله و تأیید ضمنی آن می‌گوید: «چون پیغمبر در مکه و در سده هفتم میلادی زندگی می‌کرد، تجربه باطنی و وحیانی او هم در قالب کلمات و عباراتی آمده اند که متناسب با آن زمان و مکان و اوضاع و احوال و مقتضیات هستند و مستقیماً ناظر بر آن شرایط و خصوصیات می‌باشند (الله یخلق الفكرة التي سیعبر عنها بواسطة كلام من ای لغة)؛ مثلاً درباره خدا لفظ مذکر به کار رفته نه مؤنث، و در مورد بهشت از زنان سیاه‌چشم (حور) سخن رفته نه مو بور چشم آبی» (همو، قرآن، آراء و انتظارات گوناگون، ۱۲۸).

اگر مقصود نویسنده این باشد که چون پیامبر در میان مردم عرب قرن هفتم میلادی ظهور کرده، کلمات و عبارات قرآن هم متناسب با آن شرایط و ظرف زمانی نازل شده، صحیح و مورد پذیرش است اما اینکه خود پیامبر(ص) این الفاظ را بر اثر تجربه باطنی و وحیانی خود ساخته باشد یا اینکه چنین مسائلی فقط ناظر به شرایط و خصوصیات عصر پیامبر باشند نه سایر عصرها، قابل پذیرش نیست و در ادامه به نقد و بررسی آن خواهیم پرداخت.

نظرات مطرح شده فوق در سخنان روشنفکران معاصر به روشنی دلالت بر تأثیری پذیری قرآن از فرهنگ اعراب عصر نزول در زمینه توصیفات بهشت دارند. نتیجه چنین اعتقادی، چیزی جز غیر واقعی پنداشتن نعمت‌های بهشتی نمی‌باشد. لذا چنانکه پیش‌تر گذشت این روشنفکران جهت تبیین این مطلب و طبیعی جلوه دادن آن گاهی گفته‌اند خداوند در راستای هدف و غرض اصلی خود می‌تواند مطالب غیر واقعی و خرافه در قرآن بیاورد؛ گاهی هم گفته‌اند این‌ها عَرَضیات و بیرون از حوزه انتظارات ما از دین هستند؛

گاهی هم گفته‌اند چون قرآن در عصر و زمان خاصی نازل شده چاره‌ای جز مماشات و مسامحه با آرزوهای مردم عصر نزول و مصلحت‌اندیشی نبوده؛ گاهی هم چنین تعبیری را از باب اسلوب زبان تمثیلی دانسته‌اند؛ گاهی هم گفته‌اند باید انتظارات خود از دین را تغییر داد و از ظاهر این آیات عبور کرد و به باطن، گوهر یا مغز آن‌ها رسید و یا چنانکه در آخرین نظرات سروش آمده است باید توصیفات قرآن از نعمت‌های بهشت را همانند رؤیا تعبیر کنیم تا آن‌ها را بفهمیم!

۴- نقد و نظر

پیش از بیان دیدگاه برگزیده خود با استناد به قرائن و شواهد قرآنی، لازم است به تحلیل و نقد دلایل و شواهد ارائه شده توسط روشنفکران معاصر، پردازیم.

۴-۱. لسان قوم

روشنفکران گفته شده اکثراً دلیلی را ذکر نکرده‌اند و صرفاً به ذکر شواهد و مثال‌هایی از قرآن پرداخته‌اند که به زعم آن‌ها مطابق با فرهنگ اعراب عصر نزول است. تنها مورد قابل ذکری که به عنوان استدلال بر دیدگاه خود از آن استفاده کرده‌اند آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم، ۴) می‌باشد. لذا در قالب عنوانی مستقل به بررسی آن می‌پردازیم.

پاره‌ای از روشنفکران معاصر گمان کرده‌اند لسان قوم در این آیه به معنای فرهنگ، آداب و باورها و عقاید آنان است. در میان معاصران مسلمان عرب ابتدا ابوزید در کتاب «مفهوم النص» به این مطلب که زبان قوم انعکاسی از فرهنگ آن قوم است اشاره می‌کند و مهم‌ترین نظریه خود را پیوند متن و واقعیت می‌داند؛ منظور او از واقعیت تمام زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود هنگام، قبل و بعد از شکل‌گیری متن است که به طور خاص در زبان قوم منعکس می‌شود و از آنجا که قرآن نیز یک متن زبانی است از این اصل مستثنا نیست (نک: ابوزید، مفهوم النص، ۱۳).

بعد از او سروش به صورت صریح تر در مورد به زبان قوم بودن قرآن می‌گوید:

قرآن در بعضی موارد به زبان اعراب سخن گفته و با پندار و فرهنگ آنان مماشات و مسامحه ورزیده لذا باید مفهوم به زبان قوم بودن قرآن را گسترش دهیم و مطابق با فرهنگ قوم بودن را جای آن بنشانیم و این روش را نقصی بر دین نشماریم، بلکه بر آن باشیم که قرآن برای ادای مقصود و بیان غرض خود جایز است از فرهنگ و معتقدات اعراب عصر نزول ولو دروغ و خرافه کمک بگیرد و با این روش و استراتژی هر جا در قرآن منافات یا تعارضی ظاهری با یافته‌های متقن بشری باشد، رفع تعارض گردد و از تطبیق جزء به جزء آیات قرآن با حقیقت چشم پوشی شود (نک: سروش، قبض و بسط...، ۱۳۴-۱۳۵)

با توجه به این سخن سروش شکی باقی نمی‌ماند که از دیدگاه او باید تعبیر قرآن در توصیف بهشت را هم از باب مماشات و مسامحه با فرهنگ و معتقدات اعراب عصر نزول و در نتیجه دروغ و خرافه و غیر واقعی بدانیم که خداوند از آن‌ها جهت بیان غرضی خاص بهره گرفته است.

مشابه همین مطلب را در سخنان آرش نواندیش پس از سروش نیز می‌بینیم.

دیدگاه او را چنین تبیین کرده‌اند: ورود گزاره‌های کاذب در متن کلام وحیانی به خاطر به کار گرفتن پاره‌ای از مفروضات و باورهای قوم در عصر تنزیل وحی، البته نه از روی فریب بلکه برای بیان مؤثر پاره‌ای از حقایق و فراهم آوردن بستر مناسب تری برای فهم و پذیرش مراد و محتوای اصلی فرستنده پیام، موجه و بدون اشکال است و حتی می‌توان به کارگیری آن‌ها را عملاً بر گزاره‌های صادق بدیلشان برتر دانست (نک: طباطبایی، سیدهادی، ۱۸۲-۱۸۶)

همین دیدگاه در سخن نویسنده معاصر دیگری چنین بیان شده است: «معنای دیگر به زبان قوم بودن، در قالب فرهنگ قوم بودن است. این معنا مبتنی بر این معناست که زبان هر قوم آینه و تجلی فرهنگ و معتقدات و تئوری‌ها و جهان بینی آن قوم است ... موافق فرهنگ قوم سخن گفتن یعنی ... بهره جستن از فرهنگ، ادبیات، تاریخ و نوع معیشت آنان

در ابلاغ و جا انداختن پیام و سخن خود ... آگاهی از معلومات، باورها و عواطف مخاطبان و بهره جستن از آن‌ها در رساندن سخن خود ... نه تأیید و نه تکذیب دانسته‌ها و معلومات آن‌ها» (جلیلی، ۴۱).

بر مبنای چنین سخنی خداوند می‌تواند جهت رساندن پیام و غرض خود از باورها، احساسات، نوع معیشت و فرهنگ قوم استفاده کند، جدای از اینکه واقعیت و صحت داشته باشند یا خیر.

۱-۴-۱. معنای لسان قوم

واژه لسان در لغت و زبان عربی به معنای وسیله گویش (عضو معروف) و لغت به کار رفته است (راغب اصفهانی، ۷۴۰؛ ابن فارس، ۲۴۶/۵-۲۴۷). ابن منظور هم «لسان قوم» در آیه مورد بحث را به معنای «لغت قوم» می‌داند (ابن منظور، ۲۸۶/۱۳). اکثر مفسران نیز «لسان قوم» را لغت و الفاظی می‌دانند که آن قوم به کار می‌برد (نصری، انکار قرآن، ۱۴۰؛ رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۰۶-۱۰۷) لذا در قرآن با وصف «لسان عربی مُبین» (النحل، ۱۰۳؛ الشعراء، ۱۹۵) و «لساناً عربیّاً» (الأحقاف، ۱۲) نیز به کار برده شده است. در روایات نیز همین معنا برای لسان قوم به کار رفته است (نک: بحرانی، ۲۸۵/۳-۲۸۶؛ حویزی، ۵۲۵/۲). هیچ یک از معانی لغوی، اصطلاحی و کاربردهای قرآنی «لسان قوم» به معنای فرهنگ [معادل عربی الثقافة] اعراب عصر نزول نیست (نک: کریمی، ۳۲۶-۳۲۹؛ رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۰۷).

این احتمال هم که منظور از «لسان قوم» رعایت سطح افق فکری مخاطبان عصر نزول باشد (ایازی، ۸۱-۸۴) از آیه استنباط نمی‌شود. با فرض پذیرش این احتمال، آیا خداوند فقط سطح فکری مخاطبان عصر نزول را رعایت کرده و مردم عصرهای بعد از نزول قرآن برای فهم قرآن باید سطح فکر خود را به سطح فکر عرب عصر نزول تنزل بدهند؟! آنچه رعایت آن نسبت به «مخاطبان عصر نزول» لازم می‌باشد، این است که خداوند پیام خود را

در قالب تعبیر و الفاظی بیان کند که برای آن‌ها آشنا و معهود باشد؛ اما از آنجا که مخاطبان فهم قرآن «مردم تمام عصرها با تمام سطوح فکری» می‌باشند (نک: الانبیاء، ۱۰۷؛ القلم، ۵۲؛ الفرقان، ۱؛ سبا، ۲۸؛ الاعراف، ۱۵۸؛ ابراهیم، ۱۵۲) لذا آنچه لازم است این است که معانی متعالی تنزل پیدا کرده قرآن از علم خداوند (النساء، ۱۶۶) و لوح محفوظ (البروج، ۲۲؛ الواقعة، ۷۸) به گونه‌ای در قالب الفاظ و تعبیر مخاطبان اولیه قرآن ریخته شود که برای مردم تمام عصرها و به اندازه ظرفیت و ویژگی‌های آن‌ها قابل فهم باشد. این ویژگی که نشأت گرفته از دو صفت ذو وجوه (چند وجهی) بودن قرآن (سیدرضی، نامه ۷۷، ۴۶۵) و ذو بطون (چند سطحی) بودن آن (ابن ابی جمهور، ۱۰۷/۴؛ شعیری، ۴۱) می‌باشد، یکی از جنبه‌های اعجاز قرآن و وجه تمایز آن با سایر کلام‌های بشری است که باعث جاودانگی آن در تمام عصرها شده است.

ذکر احادیثی چون «مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ» (کلینی، ۲۳/۱ و ۲۶۸/۸) و «إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نَكَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (همانجا) و استناد به آن‌ها (ایازی، ۸۳) نیز، نمی‌تواند دلیلی بر این باشد که منظور از به لسان قوم بودن قرآن، رعایت سطح فهم مخاطبان عصر نزول است. سخن گفتن هر پیامبر با مردم به اندازه عقل آن‌ها و با رعایت سطح فکریشان ربطی به آیه «لسان قوم» ندارد (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۶۸). در این احادیث از «تکلم پیامبران» با مردم به اندازه قدرت درک و عقلشان صحبت شده نه «تکلم خداوند» با مردم در قالب آیات قرآن.

به نظر نگارندگان منظور از «لسان قوم» در این آیه «لغات و تعبیر قوم» است؛ یعنی خداوند با توجه به اینکه مخاطبان اولیه قرآن مردم عصر نزول بوده‌اند از الفاظ، تعبیر و شیوه‌های گفتاری آن‌ها (شامل استعاره، کنایه، مجاز، تمثیل، تشبیه، قصه، ضرب‌المثل، سوگند، اصلاحات جغرافیای و تاریخی، قالب‌های صرفی و نحوی، واژگان عرب، ...) برای رساندن مفاهیم و مقاصد خود به مردم همه عصرها بهره گرفته است بدون اینکه سطح کلام خود را در سطح فهم و فرهنگ مخاطبان اولیه محدود کند یا اینکه از باب مماشات و

تسامح از بعضی باورهای نادرست یا احساسات و خواسته‌های آنان برای رساندن غرض خود استفاده کند. به عبارت دیگر امری طبیعی و عقلایی است که قرآن برای ارتباط‌گیری با مخاطبان اولیه و تحقق هدف هدایتی خود از الفاظ و معهودات آن‌ها استفاده کند. در غیر این صورت تفاهم امکان‌پذیر نمی‌شود. بنابراین الفاظ و تعبیر اعراب عصر نزول، صرفاً ابزار و وسیله‌ای برای رساندن پیام خداوند به مردم همه زمان‌هاست. روشن است که هیچ‌گونه ملازمه‌ای میان استفاده قرآن از الفاظ، تعبیر و معهودات عرب عصر نزول، و تأثیرپذیری یا انعکاس فرهنگ عربی در قرآن نیست.

۲-۴. نعمت‌های بهشت آرزوی تمامی انسان‌ها در تمامی عصرها

یکی از مطالبی که دائماً در سخنان روشنفکران معاصر می‌بینیم این است که نعمت‌های بهشتی ذکر شده در قرآن متأثر از فرهنگ اعراب عصر نزول در جزیره العرب و غالباً مورد آرزو و خواسته آنان بوده و چه بسا برای مردم مناطق و زمان‌های دیگر برانگیزاننده و تشویق‌کننده نباشد.

در پاسخ باید گفت اولاً صرف انطباق آرزوهای یک ملت با آنچه خداوند در بهشت برای آنان مهیا می‌کند، دلیل بر آن نیست که قرآن این آرزو را از مردم وام گرفته، بلکه این می‌تواند شهادی بر این مطلب باشد که قرآن طبق فطرت مردم سخن گفته است. (رضایی اصفهانی، قرآن و فرهنگ زمانه، ۴۸؛ همو، منطق تفسیر قرآن، ۱۲۷)؛ ثانیاً همانطور که به عنوان یک واقعیت در جوامع انسانی دیده می‌شود، نعمت‌های بهشت مورد خواسته و آرزوی تمام انسان‌هاست و اختصاص به عرب عصر نزول ندارد. مرحوم معرفت در کتاب ارزشمند «شبهات و ردود» در این مورد سخنی جامع دارد. ایشان توصیفات قرآن از زیبایی و خرمی نعمت‌های بهشتی چون سایه درختان و جوی‌های روان را تنها برای اهل بادیه‌ها و صحرای خشک و بی‌آب و علف دارای جذابیت نمی‌داند بلکه معتقدند چنین نعمت‌هایی برای همگان حتی ساکنان سرزمین‌های سرسبز و دره‌ها و جلگه‌های حاصل‌خیز

دل‌انگیز است. وی در تأیید سخنان خود به این واقعیت اشاره می‌کند که همه مردم در همه نقاط زمین برای گردش و تفریح به دنبال اماکنی هستند که در زیر سایه شاخه‌های آویزان درختان و کنار جوی‌های آب آن استراحت کنند و به راحتی به میوه‌های درختان آن‌ها دسترسی داشته باشند و تیزی گرمای شدید و سوز سرمای طاقت شکن را احساس نکنند (الانسان، ۱۳-۱۴)؛ آنچه این اماکن را برای هر انسانی لذت بخش‌تر و خوش‌تر می‌کند این است که در کنار جوی‌ها (یونس، ۹) و سرچشمه‌ها (الانسان، ۶)، باشند؛ لذا چنین جلوه‌هایی مخصوص عرب به تنهایی نیست و مورد رغبت همگان است چه آن‌ها را داشته باشند و چه نداشته باشند (معرفت، ۱۹۹). شاهد دیگر بر این مطلب این است که در عصر رسالت، مردمانی از مناطق دیگر مثل ایران و شامات به حجاز می‌آمدند، و شنیدن این آیات برای آنان همان جاذبه و طراوتی را داشت که برای یک فرد حجازی داشت (ایازی، ۵۱).

به راستی آیا همه مردم دنیا از داشتن مزرعه، باغ، ویلا یا رفتن به باغ‌ها، بوستان‌ها، پارک‌ها، جنگل، سواحل دریا و مناطقی با این ویژگی‌ها لذت نمی‌برند؟! آیا در تمام شهرهای دنیا ساختن پارک و بوستان جزو اصول اولیه و اصلی شهرسازی محسوب نمی‌گردد؟! (نصیری، ۲۰۷) آیا جشن‌های بزرگ در هوای باز و در سایه درختان و نهرها با برافراشتن خیمه‌ها برگزار نمی‌شود (همانجا، ۲۲۵) آیا ظرف‌های طلا، نقره و بلورین (الزخرف، ۷۱؛ الانسان، ۱۵) فقط برای اعراب عصر نزول لذت بخش و مسرت آفرین است یا اینکه برای همه انسان‌ها جاذبه انگیز است؟! اگر قرآن صرفاً به خواسته‌ها و آرزوهای اعراب توجه داشت آیا نباید به جای سخن گفتن از نبود گرمای آفتاب و سرمای سوزان در بهشت «لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا» (الانسان، ۱۳)، فقط سخن از نبود گرمای آفتاب می‌گفت؟!!

همه‌ی انسان‌ها چه عارف، چه عالم و چه مردم عادی، در آرزوی داشتن جایی برای آسودن هستند که عاری از هرگونه محدودیت، حُرمان، ضعف، ظلم، خشکی و بی‌آبی، گرسنگی، سرما و گرما، بی‌پناهی، عریانی، بیماری، پیری، مرگ و... باشد؛ این همان

بهشتی است که خداوند در قرآن وعده آن را داده است.

۴-۲-۱. حور العین

یکی از نعمت‌های بهشتی که روشنفکران معاصر بیشتر از موارد دیگر به آن استناد کرده‌اند و آن را دلیلی بر این دانسته‌اند که توصیفات بهشت متناسب با آرزوها و خواسته‌های اعراب عصر نزول بوده است، استعمال تعبیر «حورالعین» در قرآن می‌باشد که در اشعار عرب نیز شعرهای فراوانی در وصف آن سروده شده است. آنان توصیفات زنان بهشتی را متناسب با فرهنگ و ذائقه عرب دانسته‌اند و گفته‌اند چون جمال و زیبایی زن در میان اعراب عصر نزول در چشمان سیاه او بوده در قرآن نیز این تعبیر به مقتضای خواسته آنان به کار رفته است لذا اگر این آیه در اروپا یا امریکا نازل می‌شد می‌فرمود زنان مو بور و چشم آبی یا زاغ.

در پاسخ باید گفت انسان از هر جای جهان باشد همسر زیبا را دوست دارد، این علاقه ممکن است که در بین افراد مناطق گوناگون شدت و ضعف داشته باشد، ولی در همه هست (رضایی اصفهانی، منطق تفسیر قرآن، ۱۶۳). لذا توصیف زنان بهشتی به زیبایی صورت و سیرت (الرحمن، ۷۰)؛ سفیدی بدن «حُور» (الرحمن، ۷۲)؛ شدت سفیدی چشم «حور عین» (الدخان، ۵۴؛ الطور، ۲۰؛ الواقعة، ۲۲)؛ سینه‌های برآمده و هم‌سن و سال (الواقعه، ۳۷؛ النبأ، ۳۳)؛ باکره (الواقعه، ۳۶)؛ دست نخورده (الرحمن، ۵۶ و ۷۴)؛ پرده‌نشینی [از شدت عفّت] (الرحمن، ۷۲) و فروهشته چشم [از شدت حیا] (الصافات، ۴۸؛ ص، ۵۲؛ الرحمن، ۵۶)؛ چیزی مختص به اعراب عصر نزول نیست و ریشه در میل درونی انسان‌ها در همه عصرها دارد. آیا زنانی سفید بدنی که مانند مروارید پنهان در صدف می‌باشند (الواقعه، ۲۳) و از شدت سپیدی و لطافت مانند تخم مرغ‌های پوشیده و دست نخورده هستند (الصافات، ۴۹) و از شدت درخشندگی و سفیدی مانند یاقوت و مرجان هستند (الرحمن، ۵۸)، برای مردم سایر عصرها جذابیت ندارد؟! اگر توصیفات قرآن از بهشت وجود خارجی نداشته باشد و

از باب مماشات با باورها و آمال مردم عصر نزول باشد آیا ذکر این همه جزئیات در مورد نعمت‌های بهشتی لازم بود؟!

نکته دیگری که این دسته از روشنفکران از آن غافل بوده اند این است که حور العین را به معنای زنان سیاه چشمی گرفته‌اند که مورد پسند جامعه عربی آن زمان بوده است؛ این در حالی است که چنین معنایی دقیق نیست. حور العین اشاره به شدت سفیدی و سیاهی چشم و گردی آن دارد و برای توجیه نهایت زیبایی و خوبی چشم به کار می‌رود، لذا از زنانی که سفیدی و سیاهی چشم آنان مانند آهو و گاو پر رنگ بوده، تعبیر به «حور العین» می‌کرده‌اند (نک: فراهیدی، ۲۸۸/۳؛ راغب اصفهانی، ۲۶۲؛ ابن منظور، ۲۱۹/۴؛ طریحی، ۲۷۸/۳؛ مصطفوی، ۳۰۶/۲)

مرحوم معرفت چنین شبهه‌ای را ناشی از بی‌دقتی و عدم احاطه بر نکات ریز زبانی می‌داند که قرآن با آن عرب و سایر مردمان عالم را مورد خطاب قرار داده است (معرفت، ۱۹۶). ایشان با استناد به قول لغت شناسانی چون ازهری و ابن منظور و اشعاری از عرب، «حوراء» را زنی سفید رنگ می‌داند که چشمانی درخشان و سفید دارد؛ پس اگر در کنارش حدقه چشمانش نیز سیاه باشد بر زیبایی و درخشندگی آن می‌افزاید؛ همچنان که اگر حدقه چشمانش آبی هم باشد قضیه همین گونه است. لذا زیبایی توصیف «حور العین» در سپیدی پیرامون حدقه چشم [نه سیاهی چشم] به همراه سفیدی بدن است که نزد همگان نشان زیبایی و جمال است (همو، ۱۹۷).

حتی اگر بگوییم چون در زمان اعراب عصر نزول زنان سیاه چشم جذابیت بیشتری داشته، قرآن نیز از این تعبیر استفاده کرده است؛ باز مشکلی پیش نمی‌آید و می‌توان گفت اگر خداوند با توجه به مخاطبان اولیه قرآن از میان نعمت‌های بی‌شمار و متفاوت بهشت از زنان سیاه چشم سخن گفته دلیل بر نبود مثلاً زنان چشم آبی یا سبز یا هر رنگی دیگر نیست بلکه خداوند یک نمونه از آن‌ها را که برای مخاطبان اولیه قرآن بیشتر معهود بوده بیان کرده است؛ کما اینکه همین نمونه آرزوی اکثر انسان‌ها در همه عصرها نیز می‌باشد.

۲-۲-۴. وجود نعمت‌های توصیف شده بهشت در منابع سایر ادیان

با وجود تحریف و از بین رفتن بخش اعظم کتب مقدس ادیان گذشته ولی باز هم در تعالیم هر سه دین زرتشت، یهود و مسیحیت - مخصوصاً در تلمود^۱ و سایر کتب زرتشتیان - توصیفات مشترک و مشابهی با نعمت‌های بهشتی معرفی شده در قرآن وجود دارد که نشان می‌دهد توصیفات قرآن از بهشت به اعراب عصر نزول و ذائقه آن‌ها اختصاص ندارد. از جمله باغ و گیاهان خوشبو، گوشت، شراب انگور، سایه، نبودن گرسنگی و تشنگی و گرمای سوزان، نشستن بر تخت‌ها، آرمیدن در بسترها، پوشیدن لباس‌های زربفت و درخشان، گذاشتن تاج جواهر نشان بر سر، غرق در جواهر بودن، زنان با پوششی از زر و سیم و گوهر، نورانی بودن بهشتیان به قدری که گویی گوهر آنان از الماس است، چهره‌های شادمان و زیبا، منازلی مناسب با شأن بهشتیان در باغ عدن، جایگاه خوشی و آسایش و راحتی، جایگاه جاودانگی و کامروایی، همنشینی با سعادتمندان، بالاتر از همه بودن در کنار خداوند (نک: مقاله «بررسی تطبیقی معاد در کتب اوستا، عهدین، تلمود و قرآن کریم با تأکید بر اوصاف و ویژگی‌های بهشت» از نویسنده). لذا اگر نعمت‌های بهشتی را بازتاب فرهنگ اعراب عصر نزول یا متأثر از آن بدانیم، قاعداً نباید مشابه چنین نعمت‌هایی در بهشت توصیف شده ادیان دیگر با فرهنگ‌های کاملاً متفاوت از اعراب عصر نزول، وجود داشته باشد. چنین مشابهت‌هایی خود ناشی از منشأ واحد ادیان و الهی بودن آنهاست.

۳-۴. قرائن کلام خداوند در توصیف نعمت‌های بهشت

با یک نگاه ظاهری و گذرا به آیات قرآن و بدون توجه به سایر قرائن و اشارات لطیف موجود در سخن خداوند، نعمت‌های بهشت را بیشتر پاسخی به خواسته‌های عرب عصر نزول و متأثر از فرهنگ آنان می‌بینیم. لذا برای فهم صحیح قرآن باید مجموعه آیات در وصف بهشت را با تمام قرائنی که خداوند برای فهم مقصود کلام خود قرار داده، دید. آنگاه متوجه می‌شویم که خداوند در قرآن ضمن در نظر گرفتن محدودیت انسان‌ها، با استفاده از

۱. شریعت شفاهی، احادیث، احکام و فتاوی فقهای یهود (Talmud).

قرائنی دقیق و لطیف، به بهترین نحو ممکن و به دور از هرگونه غیر واقع‌گویی به وصف نعمت‌های بهشتی پرداخته است.

۴-۳-۱. بهشت و نعمت‌های آن از امور غیبی

بهشت، باغ‌های بهشتی و دیگر جزئیات آن از امور غیبی است که خداوند به بشر وعده داده و انسان پس از مرگ از آن اطلاع می‌یابد (مریم، ۶۱). علم ما، مخصوصاً نسبت به امور غیبی و حقیقت آن‌ها، بسیار محدود است و کسی بجز خداوند و رسولانی که او برگزیده باشد از امور غیبی آگاهی ندارند بلکه اندک آگاهی‌هایی هم که داریم از طریق وحی به ما رسیده است (الجن، ۲۶-۲۷؛ آل عمران، ۱۷۹). از آنجا که امور غیبی چیزهایی هستند که به تجربه ما در نیامده‌اند و کیفیت و ماهیت آن‌ها در این دنیا برای ما قابل درک نیست، وظیفه ما طبق آیات قرآن ایمان به آن‌هاست، چنانکه خداوند در وصف متّقین می‌فرماید «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (البقرة، ۳). بنابراین نباید مشابه روشنفکران ذکر شده دست به توجیه و تأویل و یا تفسیر آیات بهشت و امور غیبی بزنیم، بلکه باید ببینیم قرآن در این باره چه می‌گوید و تا چه محدوده‌ای ما را از این غیب آگاه می‌کند.

۴-۳-۲. بهشت و نعمت‌های آن از متشابهات

با توجه به قاصر بودن الفاظ در توصیف و خبر دادن از واقعیت نعمت‌های بهشتی که مربوط به عالم غیب و امور نامرئی برای بشر می‌باشد، آیاتی که به توصیف بهشت و نعمت‌های آن می‌پردازند از آیات متشابه قرآن هستند که در آیه ۷ سوره آل عمران خداوند به آن اشاره کرده است. در مورد مصادیق آیات متشابه که در این آیه به آن اشاره شده، اقوال گوناگونی چون آیات منسوخه، آیات قیامت، آیات مجمل، آیات صفات و افعال پروردگار، آیات نیازمند به تأمل ژرف و... گفته شده است. گذشته از اختلاف مفسران در این زمینه، قدر متیقن این است که آیات قیامت از آیات متشابه است. حتی بعضی از محققین معتقدند که آیات متشابه انحصار به آیات قیامت دارد (نک: نکونام، ۳۹-۶۶).

تشابه آیات مربوط به بهشت از این جهت می‌باشد که مصداق و واقعیت خارجی آن‌ها (تأویل آن‌ها) برای ما روشن نیست و از تیررس معرفت ما خارج است. بنابراین نباید به دنبال «تأویل» چنین اموری که محل ظهور و بروز آن‌ها قیامت است «یَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ» (الأعراف، ۵۳)، باشیم. تأویل از قبیل حقایق و واقعیات خارجی است، آن هم امری خارجی که نسبتش با کلام مانند نسبت مُثَلِّ به مَثَل و باطن به ظاهر است (طباطبایی، میزان، ۴۷/۳) از این رو اگر کلام از نوع خبر باشد، تأویلش همان واقعیتی می‌باشد که از آن خبر داده شده است (ذهبی، ۱۷/۱). بین نعمت‌های دنیوی و اخروی تفاوت ماهوی و عدم عینیت وجود دارد و بهشت رفیع‌تر و درجه‌اش اعلای از آن است که بتوان با زبان و توصیف، حقیقت آن را مشخص نمود، بلکه آنچه را که می‌توان از بهشت درک کرد، مَثَل و شَبَحی از آن است «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ...» (الرعد، ۳۵؛ محمد، ۱۵). لذا می‌بینیم که خداوند بارها در قرآن به تفاوت نعمت‌های بهشتی با مشابه دنیایی آن‌ها اشاره می‌کند.

۴-۳-۳. تفاوت نعمت‌های بهشتی با مشابه‌های دنیایی

خداوند در کنار توصیفات بهشت با ذکر قرائنی به تفاوت ماهیت و حقیقت این نعمت‌های بهشتی با مشابه‌های دنیایی پرداخته تا گمان نشود آن توصیفات دقیقاً مشابه موارد دنیوی هستند. اگر چه نام آن‌ها مشترک است ولی حقیقت و ماهیت آن‌ها به گونه‌ای متفاوت است که نمی‌توانند مخصوص به مردم زمان و مکان خاصی باشند. در ادامه به چند نمونه از این موارد اشاره می‌کنیم:

اگر قرآن در توصیف نعمت‌های بهشت سخن از شراب می‌گوید ولی با قرائنی به تفاوت آن با نوشیدنی‌های دنیایی اشاره می‌کند: شرابی خالص که هیچ گونه غش و ناخالصی و آلودگی در آن وجود ندارد (المطففین، ۲۵)؛ شرابی که در آن نه لغو و بیهودگی است و نه گناه (الطور، ۲۳)؛ نه موجب سردرد و مستی می‌شود و نه عقل را زایل و فاسد می‌کند (الواقعه، ۱۹؛ الصافات، ۴۷) و نهایتاً شراب طهوری که از دست پروردگار می‌نوشند، خالی از هر گونه ناپاکی و نجاسات است (الانسان، ۲۱).

مایعاتی که در نه‌های بهشت روان است هم از لحاظ گوهر و ذات با مایعات نه‌های دنیا فرق دارد و هم از لحاظ کیفیت. خداوند در آیه ۱۵ سوره محمد به این تفاوت‌ها چنین اشاره کرده است: در نه‌های دنیا غیر از آب چیز دیگری جاری نیست ولی در نه‌های بهشتی علاوه بر آب، شیر، شراب و عسل نیز وجود دارد که نه بو و طعم آب آن تغییر می‌کند و نه طعم شیر آن عوض می‌شود و نه عسل آن کمترین ناخالصی دارد.

همسران بهشتی هیچ یک از نقص‌های زنان دنیایی را ندارند و همیشه بکر و دست نخورده هستند (الواقعه، ۳۶) و از پلیدی‌ها و آلودگی‌های باطنی و ظاهری پاک هستند (البقره، ۲۵؛ النساء، ۵۷).

درختان بهشتی برخلاف درختان دنیایی میوه و سایه آن‌ها دائمی و پایدار است (الرعد، ۳۵)؛ درخت سدر بهشتی بر خلاف سدر دنیایی بی‌خار است (الواقعه، ۲۸).

میوه‌های بهشتی نه تمام می‌شوند و نه از آن منع می‌شوند (الواقعه، ۳۳) و همیشه در دسترس هستند (الرحمان، ۵۴؛ الحاقه، ۲۳).

اگر قرآن از ظروف بهشتی سخن می‌گوید ما را به این نکته متوجه می‌سازد که ظرف‌هایی در آن جا وجود دارد که مشابه و مانند ظروف دنیایی نیستند. به عنوان نمونه ظرف‌های بلورین بهشتی بر خلاف ظرف‌های بلورین دنیایی که از ذوب کردن سنگ‌های مخصوصی ساخته می‌شوند، از نقره ساخته شده است (الانسان، ۱۶). در این ظرف‌های بلورین بهشتی که خداوند به آن‌ها خلقت عجیبی داده است، بین صفت سفیدی و نیکویی نقره با صفا و شفافیت بلور که دارای جوهری متباین هستند، جمع شده است (طریحی، ۴/۴۵۵) در حالی که در عالم دنیا چنین ظرف بلوری مطلقاً وجود ندارد (مکارم شیرازی، ۲۵/۳۶۵-۳۶۶).

البته روشن است که بین «اصل وجود نعمت‌های بهشتی توصیف شده در قرآن» و «تفاوت ماهیت و حقیقت نعمت‌های بهشتی با مشابه دنیایی» منافاتی نیست. در حالی که آن چیزی که نظرات روشنفکران معاصر بدان منتهی می‌شود، زیر سؤال بردن اصل وجود نعمت‌های بهشتی توصیف شده در قرآن است.

۴-۳-۴. نعمت‌های معنوی بهشت

نعمت‌های بهشت در قرآن کریم هم با اوصاف مشابه مادی ذکر شده‌اند و هم با اوصاف روحانی و معنوی؛ از آنجا که ذهن اغلب انسان‌ها بیشتر با مادیات خو گرفته است و از درک مقامات و مفاهیم معنوی بهشت عاجزند، خداوند متعال برای توصیف بهشت بیشتر از نعمت‌های مشابه مادی که قابل فهم و درک برای همگان هستند استفاده کرده است. با این وجود خداوند در توصیف بهشت علاوه بر ذکر بخش محدودی از نعمت‌های مادی معهود مخاطبین اولیه - که مورد آرزوی تمام انسان‌ها نیز می‌باشد - از نعمت‌های روحی و معنوی - که قابل مقایسه با هیچ یک از نعمت‌های مشابه دنیایی و محدود به هیچ زمان، مکان، مخاطب و فرهنگ خاصی نمی‌باشد - نیز به فراخور درک و ظرفیت بشر سخن گفته است. از جمله: سلام و درود خداوند، برگزیدگان الهی و فرشتگان بر بهشتیان (یس، ۵۸؛ الاعراف، ۴۶؛ الزمر، ۷۳؛ الرعد، ۲۴؛ الفرقان، ۷۵)؛ مورد اکرام و احترام بودن (المعارج، ۳۵؛ الصافات، ۴۲)؛ نبودن هیچ‌گونه ترس و اندوه در بهشت (الاعراف، ۴۹؛ الزخرف، ۶۸)؛ نبود رنج و خستگی (الحجر، ۴۸)؛ نبود دروغ، سخنان لغو و گناه آلود (الواقعه، ۲۵؛ المريم، ۶۲؛ النبأ، ۳۵)؛ نبود هیچ‌گونه حسد، کینه و دشمنی (الاعراف، ۴۳؛ الحجر، ۴۷)؛ همنشینی و گفتگو با سایر بهشتیان (الواقعه، ۱۶؛ الصافات، ۵۰)؛ همدلی و برادری بهشتیان (الحجر، ۴۷)؛ شادمانی و نشاط (آل عمران، ۱۷۰؛ یس، ۵۵)؛ امنیت از هر گونه ناملایمات (الدخان، ۵۱؛ الحجر، ۴۶)؛ مغفرت و رحمت الهی (النساء، ۹۶؛ آل عمران، ۱۳۳ و ۱۳۶؛ التوبه، ۲۱؛ ...)؛ همنشینی با انبیاء، صدیقان، شهداء و صالحان (النساء، ۶۹)، جاودانگی و خلود در بهشت (ق، ۳۴؛ التوبه، ۲۲؛ النساء، ۱۳؛ ...)؛ لقاء و حضور در جوار پروردگار (الکھف، ۱۱۰؛ القیامت، ۲۳؛ القمر، ۵۵؛ الانشقاق، ۶؛ یونس، ۴۵) و نهایتاً رضایت و خشنودی خداوند که رستگاری بزرگ و برتر از سایر نعمت‌های بهشتی است (التوبه، ۲۱ و ۷۲؛ الحديد، ۲۰؛ آل عمران، ۲۱؛ ...).

۴-۳-۵. محدود نبودن نعمت‌های بهشت به موارد ذکر شده در قرآن

خداوند در کنار توصیف نعمت‌های بهشتی، با ذکر قرائنی به محدود نبودنشان به همین موارد ذکر شده در قرآن، اشاره کرده است تا به ما بفهماند که توصیفات ذکر شده مصادیقی محدود از نعمت‌های نامحدود و قابل درک برای بشر بوده و هرگز محدود به این‌ها نیست. این قرائن به شرح ذیل است:

اگر قرآن از میوه‌های بهشتی چون انار (الرحمان، ۶۸) و انگور (النبا، ۳۲) — که معهود مردم عصر نزول هم بوده — سخن گفته؛ در مقابل ما را متوجه می‌کند که میوه‌های بهشتی محدود به این‌ها نیست و هر نوع میوه‌ای و به هر اندازه که بخواهند در بهشت وجود دارد (الزخرف، ۷۳؛ الواقعة، ۳۲؛ المرسلات، ۴۲؛ محمد، ۱۵؛ الدخان، ۵۵؛ الواقعة، ۲۰).

اگر از درختان بهشتی سدر (الواقعه، ۲۸)، موز (الواقعه، ۲۹) و خرما و انار (الرحمن، ۶۸) — که مردم عصر نزول با مشابه‌های دنیایی آن‌ها آشنا بوده‌اند — سخن گفته؛ در مقابل با ذکر مکرر تعابیر «جَنَّة»، «جَنَّات»، «روضة» (الروم، ۱۵)، «روضات» (الشوری، ۲۲) و «حدائق» (النبا، ۳۲) اشاره می‌کند که بهشت باغ و بوستانی خرم و سرسبز و پر درخت است و محدود به درخت‌های خاصی نیست.

اگر سخن از چشمه‌های بهشتی سلسبیل (الانسان، ۱۸) و تسنیم (المطففین، ۲۷) می‌گوید؛ در مقابل با تعابیر «فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ» (الحجر، ۴۵؛ الدخان، ۵۲؛ الذاریات، ۱۵) و «فِي ظِلَالٍ وَ عُيُونٍ» (المرسلات، ۴۱) از عدم محدودیت بهشت به این دو چشمه سخن می‌گوید.

اگر از مزوج بودن نوشیدنی‌های بهشتی با کافور (الانسان، ۵)، زنجبیل (الانسان، ۱۷) و مُشک (المطففین، ۲۶) — که عطر و طعم خوشی دارند و نزد عرب معهود بوده‌اند — سخن گفته؛ در مقابل از نوشیدنی‌ای سخن می‌گوید که مزاج آن از چشمه تسنیم (چشمه‌ای جاری از درجات بالای بهشت) است ولی مشخص نمی‌کند که مزاج تسنیم چیست تا اشاره به این باشد که مزاج نوشیدنی‌های بهشت محدود به مزاج‌های گفته شده نیست و چه بسا مزاجی باشد که مشابه دنیایی نداشته و قابل تصور برای ما در دنیا نباشد؛ چنانکه ابن

عباس در پاسخ سؤال از «تسنیم» می‌گوید این از مواردی است که خداوند در مورد آن فرموده «فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ» (طبرسی، ۶۹۳/۱۰).

اگر قرآن مثال نهرهای جاری از آب و شیر و باده و غسل گوار و خالص (محمد، ۱۵) می‌زند؛ در مقابل با ذکر تعبیری چون «الأنهار» (البقره، ۲۵ و...) و «نهر» (القمر، ۲۵) ما را متوجه می‌کند که انواع مختلف نهرها در بهشت وجود دارد و محدود به این‌ها نیست.

اگر خداوند سخن از گوشت پرندگان بهشتی می‌گوید، اولاً آن را محدود به پرندگان خاصی نمی‌کند و گوشت هر نوع پرنده‌ای که اشتها کنند در آنجا وجود دارد (الواقعه، ۲۱). ثانیاً علاوه بر گوشت پرنده هر نوع گوشت دیگری را هم که بخواهند در بهشت محیا است (الطور، ۲۲). لذا نمی‌توان گفت قرآن در توصیف بهشت از گوشت پرنده که خواسته اعراب عصر نزول بوده سخن گفته است.

اگر خداوند از خیمه‌های بهشتی (الرحمان، ۷۲) سخن گفته؛ اولاً به طوری که در روایات اسلامی آمده خیمه‌های بهشتی از نظر گستردگی، وسعت و زیبایی، شباهتی به خیمه‌های این جهان ندارند (مکارم شیرازی، ۱۸۳/۲۳)؛ به عنوان نمونه امام صادق (ع) درباره آیه «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» (الرحمن، ۷۲) می‌فرماید: مقصود آن حوریانی هستند که پیوسته در پرده‌اند، و در خیمه‌هایی از دُرّ و یاقوت و مرجان بسر برند، و هر خیمه‌ای چهار در دارد و ... (کلینی، ۱۵۶/۸). لذا دیگر سخن بعضی از روشنفکران که تعبیر «خیمه‌های عربی» را به کار برده‌اند و آن را برگرفته از فرهنگ اعراب حجاز دانسته‌اند (سروش، طوطی و زنبور) وجهی ندارد. ثانیاً خداوند در کنار خیمه‌های بهشتی از مساکن پاکیزه (التوبه، ۷۲) و غرفه‌های بهشتی (السبا، ۳۷؛ الفرقان، ۷۵) هم سخن گفته است. غرفه خانه‌هایی است بالای خانه‌های دیگر (فراهیدی، ۴۰۶/۴) و به قسمت‌های بالایی بنا نیز غرفه گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۶۰۵) و عُرفات منازل رفیعی است که بالای آن منازل رفیع دیگری وجود دارد (طریحی، ۱۰۵/۵)؛ گویی آن‌ها در ساختمان‌هایی چند طبقه هستند که روی هم ساخته شده‌اند چنانکه در آیه «لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّنْ

فَوْقَهَا عُرفٌ مَبْنِيَّةٌ» (الزمر، ۲۰) به آن اشاره شده است. علاوه بر این از زیر این غرفه‌ها نهرها جاری است (العنکبوت/۵۸). آیا ساختمان‌هایی چند طبقه که در زیر آن‌ها نهرهایی جاری باشد، فقط دل اعراب حجاز را می‌رباید یا اینکه مورد آرزوی تمام انسان‌ها در همه عصرهاست؟ ثالثاً قرآن خبر می‌دهد که جایگاه بهشتیان اعم از نمونه‌هایی چون خیمه و غرفه و ...، بهترین قرارگاه و نیکوترین استراحتگاه است (الفرقان، ۲۴) و چنین توصیفی اختصاص به هیچ فرهنگ و عصر خاصی ندارد.

علاوه بر موارد گفته شده فوق، خود قرآن به صورت صریح به این واقعیت اشاره دارد که نعمت‌های بهشتی محدود به این توصیفات نیست و در بهشت نعمت‌های دیگری وجود دارد که از دسترس فهم و ادراک بشر خارج است و خرد را توان تعقل آن‌ها نیست و هیچ کس بر آن‌ها آگاهی ندارد (السجده، ۱۷). همچنین در حدیث قدسی از پیامبر (ص) آمده است: پروردگار فرمودند: برای بندگانم چیزهایی فراهم کرده‌ام که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه به قلب بشری خطور کرده است (مجلسی، ۹۲/۸). مشابه این تعبیر را در نامه اول پولس به ایمان‌داران کلیسای قرنتس می‌بینیم: «کتاب آسمانی می‌فرماید: خدا برای دوستداران خود چیزهایی تدارک دیده است که هیچ انسانی هرگز ندیده، نشنیده و به فکرش نیز خطور نکرده است» (اول قرنتیان، ۹/۲).

خلاصه طبق آیات قرآن در بهشت هرچه بخواهند و تمنا کنند بدون هیچ قید، استثناء و محدودیتی وجود دارد (فصلت، ۳۱؛ النحل، ۳۱؛ الفرقان، ۱۶؛ الزمر، ۳۴؛ الشوری، ۲۲؛ الزخرف، ۷۱) چیزی که مورد آرزوی همه انسان‌ها در همه عصرها و با همه فرهنگ‌ها می‌باشد. اوج نامتناهی و نامحدود بودن نعمت‌های بهشت آنجاست که خداوند پس از بیان اینکه هر چه بهشتیان در بهشت بخواهند وجود دارد، به این نکته اشاره می‌کند که نعمت‌های بهشتی حتی فراتر از اوج تصوّر بهشتیان است و چه بسا آن چه هم که در فهم و تصوّرشان خطور نکند که آن را درخواست کنند، باز هم نزد خداوند حاضر است «لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ» (ق، ۳۵).

با توجه به این توصیفات قرآن از بهشت آیا آن‌گونه که بعضی از روشنفکران معاصر پنداشته‌اند، دیگر جایی برای محدودکردن نعمت‌های بهشت به آمال و آرزوهای اعراب عصر نزول باقی می‌ماند؟!

۴-۳-۶. حق بودن نعمت‌های بهشتی

خداوند ورود باطل به قرآن را نفی کرده است (فصلت، ۴۲) و یکی از مصادیق عدم ورود باطل در قرآن این است که هیچ‌گونه دروغی در اخبار آن نباشد (طباطبایی، المیزان، ۳۹۸/۱۷) یکی از اخبار قرآن خبر از نعمت‌های بهشتی است. لذا خداوند در سوره واقعه بعد از ذکر نعمت‌های بهشتی «سابقون» و «اصحاب یمین» و عذاب‌های «اصحاب شمال» به صراحت و با چند تأکید آن‌ها را حق و یقینی معرفی می‌کند: «إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ» (الواقعه، ۹۵). حق مقابل باطل است و به معنای ثبوت داشتن و مطابقت با واقع است و این قید در مفهوم تمام مصادیق استعمال حق وجود دارد (مصطفوی، ۲۶۲/۲).

علاوه بر این خداوند در آیات دیگر صراحتاً نعمت‌های بهشتی را و عده‌ای حق و صادق (لقمان، ۸-۹؛ النساء، ۱۲۲)؛ وعده‌ای تخلف‌ناپذیر (الزمر، ۲۰)؛ وعده‌ای آمدنی (المریم، ۶۱) و وعده‌ای بر عهده‌ی پروردگار (الفرقان، ۱۵-۱۶) بیان می‌کند. لذا چنانکه بعضی از روشنفکران معاصر پنداشته‌اند، توصیفات قرآن از بهشت نمی‌تواند باطل، دروغی و غیر واقعی به هر هدف و غرضی باشد. آمدن امور غیر واقعی در وحی با هر انگیزه‌ای که باشد، با هدف وحی مبنی بر هدایت مردم به واقع و حق منافات دارد.

با توجه به قرائن گفته شده، اگر چه در قرآن به تفاوت ماهوی نعمت‌های بهشت با مشابه‌های دنیایی و وجود نعمت‌های برتر دیگری که بشر از آن‌ها اطلاع ندارد، اشاره شده است ولی در هیچ نص صریح قرآنی یا روایت معتبری قرینه‌ای بر غیر واقع نما بودن یا عدم وجود خارجی نعمت‌های بهشتی وجود ندارد. لذا ساحت قرآن مبرای آن است که خبر از چیزی بدهد که مخالف با واقع باشد ولی قرینه‌ای برای آن ذکر نشود.

۵- نظر برگزیده

خداوند در راستای هدف هدایتی خود شرایط مخاطبان اولیه قرآن را در نظر گرفته و از نزدیک ترین تعبیر و معهودات مردم عصر نزول جهت توصیف بخش کوچکی از نعمت‌های بهشتی استفاده کرده است البته تا جایی که خللی در مقاصد وحی ایجاد نکند و از مرز واقع گویی هم خارج نشود. لذا به هیچ وجه در توصیفات قرآن از بهشت، مطالب خلاف واقع یا باطل به جهت مماشات و تسامح با باورها و معلومات مردم عصر نزول به کار نرفته است و معارف و محتوای قرآن متأثر از پیامبر(ص) و فرهنگ زمانه او نیست بلکه حاکم و مُشرف بر معهودات مردم زمانه خود است و این لازمه بلاغت قرآن است که سخنش در درجه اول مطابق با فهم و درک مخاطبان اولیه خود باشد؛ به همین خاطر خداوند در توصیف بخش محدودی از نعمت‌های نامحدود بهشتی از معهودات اعراب عصر نزول - که هم مورد شناخت و آرزوی مردم عصر نزول و هم مردم سایر عصرها می‌باشد - به صورت بهینه و حکیمانه استفاده کرده است. به عبارت دیگر رابطه معهودات مردم عصر نزول و مردم بعد از عصر نزول، نسبت به توصیفات قرآن از بهشت، عموم و خصوص مطلق است. لذا به نظر نگارنده اگر قرآن در عصرهای دیگری نازل می‌شد ممکن بود خداوند با در نظر گرفتن معهودات آن‌ها در توصیفات بهشت سخن از زنانی چشم آبی و سبز یا موبور؛ میوه‌هایی چون گیلان و آناناس و انبه؛ گوشت آهو و ماهی و بوقلمون و بلدرچین؛ نوشیدنی‌های لیموناد و پرتغال و شیر نارگیل و غیره نیز سخن به میان بیاورد و هیچ اشکالی هم نداشت چرا که این موارد هم جزئی از همان نعمت‌های نامحدودی است که به ترتیب در تعبیر کلی «لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ» (البقره، ۲۵؛ النساء، ۵۷)؛ «وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ» (محمد، ۱۵)؛ «وَلَهُمْ مِنْهَا يَسْتَهْنُونَ» (الطور، ۲۲) و «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (الانسان، ۲۱) گنجانده شده است و در آیاتی چون «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُى أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ» (الفصلت، ۳۱) و «وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ» (الزخرف، ۷۱) به صورت وسیع‌تر و جامع‌تر هرچه را که انسان آرزو کند پوشش داده است. تنها کاری که

خداوند از روی حکمت انجام داده استفاده بهینه از معهودات و ملموسات مردم عصر نزول قرآن جهت توصیف بخش کوچکی از نعمتهای نامحدود و غیبی بهشت بوده است. علاوه بر این خداوند در کنار این استفاده بهینه، با ذکر قرائنی دقیق در کلام خود، نعمت‌های بهشت را محدود به موارد توصیف شده در قرآن نکرده است و با چنین موضع‌گیری دقیق و ظریفی هم مقتضیات و خواسته مردم عصر نزول را رعایت کرده و هم به نیازها و انتظارات انسان‌ها از بهشت موعود، در هر عصر و زمانی پاسخ گفته است. لذا به نظر نگارنده شیوه‌ای کامل‌تر، دقیق‌تر و حکیمانه‌تر از این در توصیف نعمت‌های بهشت قابل تصور نیست و همین راز جاودانگی قرآن در توصیف نعمت‌های بهشتی است.

۶- نتیجه مقاله

دیدگاه بعضی از روشنفکران معاصر مبنی بر تأثیر پذیری قرآن از فرهنگ مردم عصر نزول در وصف بهشت قابل قبول نیست و ناشی از عدم دقت در قرائن دقیق کلام خداوند در توصیف نعمت‌های بهشتی می‌باشد. برخلاف دیدگاه این روشنفکران توصیفات قرآن از بهشت منفعلانه نیست بلکه خداوند از نزدیک‌ترین و ملموس‌ترین تعبیر و معهودات مردم عصر نزول به صورت بهینه و حکیمانه جهت توصیف بخش کوچکی از نعمت‌های بهشتی که مشابه مادی در دنیا دارند، استفاده کرده است و در کنار آن با ذکر قرائنی تذکر داده که این نعمت‌ها محدود به همین موارد نیست و ماهیت و حقیقت آن‌ها نیز فراتر و متفاوت از مشابه دنیایی آن‌هاست. موضع قرآن در وصف نعمت‌های بهشتی به این صورت است که اولاً قرآن بخشی از نعمت‌های نامحدود بهشت را توصیف کرده؛ ثانیاً در وصف همین بخش محدود هم از تعبیر و معهودات مخاطبان اولیه عصر نزول استفاده کرده؛ ثالثاً همین نعمت‌های معهود مخاطبان اولیه قرآن مورد آرزو و خواسته تمام انسان‌ها در همه عصرها می‌باشد و اختصاص به عصر خاصی ندارد؛ رابعاً خداوند در کنار وصف این نعمت‌های بهشتی که مورد آرزوی تمام انسان در همه عصرهاست، به تفاوت‌های آن‌ها با مشابه‌های

دنیایی اشاره کرده است؛ خامساً خداوند در کنار اشاره به تفاوت همین بخش کوچک از نعمت‌های بهشتی وصف شده در قرآن با مشابه‌های دنیایی، خبر از نعمت‌های نامحدود دیگری نیز داده است که هیچ انسانی اطلاع و آگاهی از آن‌ها ندارد. قرآن با این شیوه هم نیازها و مقتضیات مردم عصر نزول را در نظر گرفته و هم در کنار آن به نیازها و مقتضیات مردم عصرهای بعد از نزول قرآن تا قیامت پاسخ داده است؛ با این وجود از مرز واقع‌گویی نیز خارج نشده و تحت تأثیر فرهنگ عصر نزول هم قرار نگرفته است.

کتابشناسی

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس (عهدین).
۳. ابوزید، نصر حامد، «تاریخ‌مندی، مفهوم پوشیده و مبهم»، ترجمه و تحقیق محمد تقی کرمی، مجله نقد و نظر، ۱۳۷۶ش، شماره چهارم.
۴. همو، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۲ش، چاپ سوم.
۵. همو، نقد الخطاب الدینی، قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۳م، چاپ دوم.
۶. ابن أبی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة، تحقیق مجتبی عراقی، قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق، چاپ اول.
۷. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغة، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، بی جا: دارالفکر، ۱۳۹۹ق، بی جا.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، تحقیق: جمال الدین میردامادی، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق، چاپ سوم.
۹. احمد الراغب، عبد السلام، وظیفه الصورة الفنية فی القرآن، حلب: فصلت، ۱۴۲۲ق، چاپ اول.
۱۰. ایازی، سید محمد علی، قرآن و فرهنگ زمانه، رشت: کتاب مبین، ۱۳۷۸ش، چاپ اول.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة - قم، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق، چاپ اول.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق محمد عبد الرحمن المرعشلی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق، چاپ اول.
۱۳. جلیلی، سید هدایت، «وحی در هم‌زمانی با بشر و هم‌لسانی با قوم»، مجله کیان، شماره ۲۳، ۱۳۷۳ش.
۱۴. حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق، چاپ چهارم.
۱۵. دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۶ش، چاپ اول.
۱۶. الدسوقی، محمود، الفكر الاستشراقی، تاریخه وتقویمه، بیروت: موسسه التوحید للنشر الثقافی، ۱۴۱۶ق، بی جا.
۱۷. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، «زبان قرآن»، مجله بینات، سال دوم، شماره ۵، ۱۳۷۴ش.
۱۸. ذهبی، محمد حسین، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا، بی جا.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن احمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق، چاپ اول.
۲۰. رضایی اصفهانی، محمد علی، «قرآن و فرهنگ زمانه»، مجله معرفت، شماره ۲۶، ۱۳۷۷ش، ۴۴-۵۳.
۲۱. همو، منطق تفسیر قرآن (۴)، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص)، ۱۳۹۲ش، چاپ اول.
۲۲. الزرقانی، محمد عبد العظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بی جا، دار احیاء التراث العربی، بی تا، [بی جا].
۲۳. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق، چاپ سوم.
۲۴. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸ش، چاپ اول.

۲۵. همو، «بشر و بشیر»، سایت رسمی دکتر سروش (www.drseroush.com)، اسفند ۱۳۸۶.
۲۶. همو، «طوطی و زنبور»، سایت رسمی دکتر سروش (www.drseroush.com)، اردیبهشت ۱۳۸۷.
۲۷. همو، قبض و بسط تتوریک شریعت، تهران: موسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۱ش، چاپ دوم.
۲۸. همو، مقالات «محمد(ص)؛ راوی رؤیاهای رسولانه»، سایت فرهنگی نیلوفر (<https://neelofar.org>).
۲۹. شعیری، محمد بن محمد، جامع الأخبار، نجف: مطبعة حیدریه، بی تا، چاپ اول.
۳۰. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق، چاپ پنجم.
۳۱. طباطبایی، سید هادی، حدیث نواندیشان دینی، تهران: کور، ۱۳۹۷ش، چاپ دوم.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش، چاپ سوم.
۳۳. طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرین، محقق أحمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵ش، چاپ سوم.
۳۴. عرب صالحی، محمد، «مبانی تاریخمندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی شناختی آن»، مجله فلسفه دین، شماره ۴، ۱۳۹۵ش.
۳۵. علی الصغیر، محمد حسین، الصورة الفنية فی المثل القرآنی، عراق: دار الرشید للنشر، ۱۹۸۱م، بی‌جا.
۳۶. فراستخواه، مقصود، دین در چالش میان اعتقاد و انتقاد، تبریز: بی تا، ۱۳۷۴ش، بی‌جا.
۳۷. همو، زبان قرآن، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش الف، چاپ اول.
۳۸. همو، قرآن، آراء و انتظارات گوناگون، مجله دانشگاه انقلاب، ۱۳۷۶ش ب، شماره ۱۱۰.
۳۹. فراهیدی، خلیل بن أحمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق، چاپ دوم.
۴۰. فقیه، حسین، قرآن و فرهنگ عصر نزول، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۹۱ش، چاپ اول.
۴۱. کریمی، مصطفی، وحی شناسی(علوم قرآنی ۲)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۷ش، چاپ دوم.
۴۲. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق، چاپ چهارم.
۴۳. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، تحقیق جمعی از محققان، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.
۴۴. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش، چاپ اول.
۴۵. معرفت، محمد هادی، شبهات و ردود حول القرآن، قم: موسسه التمهید، ۱۴۲۳ق، چاپ اول.
۴۶. معظمی گودرزی، محمد و غلامحسین اعرابی، «بررسی تطبیقی معاد در کتب اوستا، عهدین، تلمود و قرآن کریم با تأکید بر اوصاف و ویژگی‌های بهشت»، مجله پژوهش دینی، شماره ۳۰، ۱۳۹۴ش.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۷۴ش، چاپ اول.
۴۸. نصیری، علی، قرآن گفتار الهی، قم: موسسه معارف وحی و خرد، ۱۳۹۱ش، چاپ دوم.
۴۹. نصری، عبدالله، ابوزید و قرائت متن در افق تاریخی، مجله قبسات، شماره ۲۳، ۱۳۸۱ش.
۵۰. همو، انکار قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۵ش، چاپ دوم.
۵۱. نکونام، جعفر، «تفسیر معناشناسانه آیه محکم و متشابه»، مجله پژوهش دینی، شماره ۱۶، ۱۳۸۷ش.