



## Critique of the article" reflection of the culture of the revelation time in the qur'an "by baha'uddin khorramshahi\*

Ali Akbar Kalantari<sup>1</sup> 

Mojtaba Moslehi<sup>2</sup> 

### Abstract

In some verses of the Qur'an, the culture and beliefs contemporary to the time of revelation are mentioned. This factor led some to the theory of "the influence of the culture of the revelation time on the Qur'an". One of these people is Mr. Baha'uddin Khorramshahi. He presented his theory in the article "Reflection of the culture of the revelation time in the Qur'an". He believes: although the Qur'an was revealed to the Prophet (PBUH) by God with all his words, but sometimes in order to accompany and appease the people of the age of revelation, God has expressed their beliefs knowingly and intentionally; Therefore, if in some cases, verses from the Qur'an were contrary to science and the real world, one should not think that a verse from the Qur'an has been invalidated. Khorramshahi has relied on evidences and proofs from the Qur'an to prove his theory, including: the issue of the causes of revelation, the reflection of the culture of ignorance with the intention of transgression and correction, the Qur'an's use of literary forms and methods and words of the age of revelation, and the mention of jinn, magic and the evil eye in the Qur'an. In the present study, in a descriptive-analytical method and with a critical tendency, each of these evidences and reasons was analyzed and examined with reference to other verses of the Qur'an. The result of the research was that none of the evidences cited by Khorramshahi can prove the theory that there is a superstitious and contrary science in the Qur'an and the Qur'an has accepted it.

**Keywords:** Holy Quran, Culture and Beliefs, Time of Revelation, Baha'uddin Khorramshahi.

\* Received: 2023 Mar 7, Accepted: 2023 May 5

<sup>1</sup>. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Shiraz University, Faculty of Theology and Islamic Studies | aak1341@gmail.com

<sup>2</sup>. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Shiraz University | mojtaba.moslehi.lar44@gmail.com (Corresponding author)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## نقد و بررسی مقاله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» از بهاءالدین خرمشاهی\*

علی اکبر کلانتری<sup>۱</sup>

مجتبی مصلحی<sup>۲</sup>

### چکیده

در آیاتی از قرآن به فرهنگ و عقاید مردم معاصر نزول اشاره شده است. همین عامل سبب شد عده‌ای نظریه «تأثیر قرآن از فرهنگ زمانه» را مطرح کنند. یکی از این افراد آقای بهاءالدین خرمشاهی است. ایشان نظریه خود را در مقاله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» ارائه داده است. ایشان معتقد است: قرآن هر چند با تمام الفاظش از طرف خداوند بر پیامبر (ص) نازل شده، اما برخی مواقع به جهت همراهی و مماشات با مردم عصر نزول، خداوند عالم و عامداً عقاید آنان را بیان کرده است؛ لذا اگر در مواردی، آیاتی از قرآن مخالف علم و جهان واقع بود، نباید پنداشت که آیه‌ای از قرآن ابطال شده است. خرمشاهی برای اثبات نظریه خود به شواهد و دلایلی از قرآن استناد کرده، از جمله: مسأله اسباب‌النزول، انعکاس فرهنگ جاهلیت به قصد تخطئه و اصلاح، استفاده قرآن از قالب‌ها و شیوه‌های ادبی و واژگان عصر نزول و همچنین ذکر جن، سحر و چشم‌زخم در قرآن. در پژوهش حاضر، به روش توصیفی - تحلیلی و با گرایش انتقادی، تک‌تک این شواهد و دلایل با استناد به سایر آیات قرآن، تحلیل و بررسی شد. حاصل پژوهش این شد که هیچ‌یک از شواهدی که خرمشاهی به آن استناد کرده، نمی‌تواند اثبات‌کننده این نظریه باشد که در قرآن مطلبی خرافی و خلاف علم آمده و قرآن نیز آن را پذیرفته است.

**واژه‌های کلیدی:** قرآن کریم، فرهنگ و عقاید، عصر نزول، بهاءالدین خرمشاهی.

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۵.

<sup>۱</sup> دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز، دانشکده الهیات و معارف اسلامی | aak1341@gmail.com

<sup>۲</sup> دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول) | mojtaba.moslehi.lar44@gmail.com

## ۱. مقدمه

قرآن کریم به زبان عربی مبین (شعراء / ۱۹۵)، زبان قوم پیامبر<sup>(ص)</sup>، در قرن هفتم میلادی در شبه جزیره عربستان بر حضرت محمد<sup>(ص)</sup> نازل شد. از آنجا که قرآن به زبان عربی است و برای بیان مقاصد و معانی خود از قالب‌های زبان عربی مانند: استعاره، تشبیه، تمثیل و... استفاده نموده و همچنین با توجه به اینکه در قرآن به پدیده‌ها و اعتقادات و آداب و رسوم و مسائلی اشاره شده که در آن زمان شبه جزیره عربستان مطرح بوده، این فرضیه مطرح شد که قرآن متأثر از فرهنگ زمان خود است.

شایان ذکر است که فرضیه اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه هرچند، دو سه قرن اخیر رواج یافته اما باید توجه داشت که این تفکر در بین مشرکین عصر نزول نیز مطرح بوده است: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخِزُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أُسَاطِيرُ الْأُولِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا»<sup>۱</sup> (فرقان / ۴ و ۵). حتی پس از آن در همان قرن اول این فرضیه توسط یوحنا دمشقی مسیحی<sup>۲</sup> پسر سرجون بن منصور رومی مسیحی کاتب و مشاوره معاویه بن ابی سفیان مطرح شد که اسلام را متأثر از آموزه‌های مسیحیت می‌دانست (دره حداد، ۱۹۸۲: ۱۰۶۶؛ معلمی، ۱۳۹۸: ۱۸). سپس این تفکر در بین تعداد اندکی از مفسران اسلامی نفوذ کرد. این مفسران در تفسیر برخی آیات به تأثیرپذیری از فرهنگ عصر نزول و مطابقت برخی آیات با باورهای عصر جاهلیت اذعان کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۷: ۷۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۶۲).

البته فرضیه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول به شکل‌های متفاوتی تقریر شده که هر یک پیامدهای خاص خود را دارد؛ مثلاً تعدادی از مستشرقان با انکار و حیانی بودن قرآن بر این عقیده‌اند که قرآن کاملاً تسلیم فرهنگ و باورهای عرب جاهلی بوده و پیامبر<sup>(ص)</sup> همان سنت‌های بت‌پرستان، عقاید ادیان مختلف و قوانین معاملاتی عرب‌ها و... را با اندک اصلاحاتی به‌عنوان دین برای مردم بیان کرده است؛ به‌طوری که قرآن بازتابی از افکار و ایده‌های عصر نزول است (گلدزیهر، ۱۳۵۷: ۶).

<sup>۱</sup> قرآن این پندار را رد کرده است: «قُلْ أُنزِلَ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا» (فرقان / ۶)

«وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل / ۱۰۳).

<sup>۲</sup> در منابع اسلامی نام او منصور یا جبر ذکر شده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۳۰۳؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۲۰: ۱۶۱).

برخی نیز با پذیرش وحیانی بودن قرآن بر این باورند که اساساً هرگونه متنی بازتاب مناسبات فرهنگی و باورهای حاکم بر زمانه تاریخی به وجود آمدن آن متن است. قرآن نیز به‌عنوان یک متن تاریخی لزوماً با معتقدات، باورها و مناسبات عصر خویش همراهی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که متن و نص چیزی جز یک محصول فرهنگی عصر مؤلف متن نخواهد بود (ابوزید، ۱۹۹۴: ۲۴؛ همان، ۱۹۹۲: ۱۹۴-۱۹۳).

عده‌ای نیز ضمن پذیرش وحیانی بودن قرآن، بر این باورند که در مواردی قرآن کریم از اصطلاحات و آداب محاوره عرب جاهلی و همچنین از فرهنگ مردم و آداب و باورهای آنان ولو غلط و مخالف واقعیت و گزاره‌های علمی، به‌عنوان ابزاری برای تفهیم معارف الهی استفاده کرده است. به‌عبارت‌دیگر، در مواردی قرآن کریم فرهنگ و باورهای مردم عصر پیامبر<sup>(ص)</sup> را گزارش داده و آن‌ها را در خود انعکاس داده، بدون آنکه داوری کند؛ بنابراین اگر بطلان آن‌ها ثابت شود پیام و مدلول قرآن نقض و ابطال نشده است (دروزه، ۱۴۰۰: ۱۱۲؛ جلیلی، ۱۳۷۳: ۳۹). یکی از افرادی که به این نظریه گرایش دارد، بهاء‌الدین خرمشاهی است. ایشان مقاله خود با عنوان «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم» را در سال ۱۳۷۴ شمسی در مجله «بینات» به چاپ رسانده‌اند.

در پژوهش حاضر پس از بیان معنای لغوی و اصطلاحی «فرهنگ» و «زمانه»، سعی می‌شود نظریه بهاء‌الدین خرمشاهی به روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به آیات قرآن و برداشت مفسران از آن‌ها، بررسی و نقد شود.

## ۲-۱. پیشینه پژوهش

در تحلیل و نقد نظریه انعکاس فرهنگ زمانه در قرآن، کتاب‌ها و مقالات متعددی نوشته شده است؛ مانند: ۱- کتاب «قرآن و فرهنگ زمانه» (۱۳۸۰) اثر محمدعلی ایازی. نویسنده در فصل سوم این کتاب ابتدا نظریه بازتاب فرهنگ زمانه را توضیح داده و سپس به تفاوت این نظریه با نظریه زبان قوم بودن قرآن و همچنین نظریه تأثیر قرآن از فرهنگ زمانه اشاره داشته است؛ پس از آن، اهداف و پیامدهای نظریه را تبیین نموده و در انتها هشت اشکال بر کلیت نظریه بازتاب فرهنگ زمانه بیان کرده است. نویسنده در این کتاب متعرض تک‌تک شواهد و دلایل خرمشاهی نشده است. ۲- مقاله «قرآن و فرهنگ عصر نزول» اثر

عبدالمجید طالب‌تاش (فصلنامه علمی پژوهشی قسبات: ۱۳۸۷)؛ در این مقاله به تبیین این امر پرداخته شده که هرچند قرآن متنی عربی است اما این متن محصول فرهنگ عربی نیست، بلکه فرهنگ عربی و دیگر فرهنگ‌ها و ام‌دار فرهنگ قرآنی هستند. ۳ - مقاله «مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه» از حسن‌رضا رضایی (دوفصلنامه قرآن پژوهی خاور شناسان: ۱۳۸۸)؛ در این مقاله تفکیکی بین نظریه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه که از سوی مستشرقان مطرح شده، با نظریه خرمشاهی (بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن) صورت گرفته است. نویسنده در این مقاله با توجه به اینکه قرآن با بسیاری از فرهنگ عصر جاهلی برخورد انکاری یا اصلاحی داشته، نتیجه گرفته که قرآن از فرهنگ زمانه متأثر نشده و همچنین عربی بودن قرآن نیز به معنای ورود فرهنگ خرافی در قرآن نیست. ۴ - مقاله «قرآن و فرهنگ عصر نزول» از حسین فقیه (مجله بینات: ۱۳۸۹)؛ در این مقاله سه دیدگاه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، قرآن به زبان قوم و قرآن، بازتاب فرهنگ زمانه (دیدگاه خرمشاهی)، از هم تفکیک شده و هر کدام به صورت جداگانه نقادی شده است. نویسنده در این مقاله بدون اینکه متعرض شواهد و دلایل بهاء‌الدین خرمشاهی شود، سه اشکال را بر اصل این نظریه وارد کرده است. ۵ - مقاله «قرآن و فرهنگ زمانه» از حیدرعلی رستمی (فصلنامه مطالعات تفسیری: ۱۳۸۹)؛ در این مقاله نیز تفکیکی بین تقریرات متفاوت تأثیر قرآن از فرهنگ زمانه صورت نگرفته است. نویسنده در این مقاله کوشیده است خاستگاه تاریخی و نظری این دیدگاه را ریشه‌یابی کند و به نقد این عوامل پردازد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در تمام این تألیفات، راجع به اصل نظریه انعکاس فرهنگ زمانه در قرآن و تقریرات مختلفی که از آن وجود دارد، بحث شده است اما به صورت مجزا، راجع به تک‌تک شواهد و دلایلی که خرمشاهی در تأیید نظریه خود بدان اشاره کرده، مطالب مستقلی بیان نشده است.

البته دو مقاله نگاشته شده که فقط ناظر به یکی از پنج دلایل و شواهدی است که بهاء‌الدین خرمشاهی نظریه خود را مستند بدان کرده است؛ آن دلیل عبارت است از: استفاده قرآن از قالب‌های زبانی، ادبی و شیوه‌های بیانی. یکی مقاله «تشبیهات و تمثیلات قرآن و فرهنگ زمانه» اثر فتحیه فتاحی زاده و نجمیه افشاری (مجله سفینه: ۱۳۸۸). دیگری مقاله «استعاره‌های مثال‌های قرآن و فرهنگ زمانه» از مریم صالحی منش (پرتو وحی: ۱۳۹۵). در

این دو مقاله به تبیین این امر پرداخته شده که استفاده قرآن از شیوه‌های بیانی مردم عصر نزول با جاودانگی قرآن منافات ندارد؛ اما خرمشاهی چهار شاهد و دلیل دیگر نیز مطرح کرده که نیاز به تبیین و توضیح دارد.

## ۲. معنای لغوی و اصطلاحی «فرهنگ» و «زمانه»

از آنجا که محور بحث بر انعکاس فرهنگ زمانه در قرآن کریم است، ضروری است در ابتدا منظور از «فرهنگ» و «زمانه» روشن شود.

«فرهنگ» در لغت به معانی مختلفی آمده است؛ از جمله: «تعلیم و تربیت، علم و دانش و ادب، کتاب لغات (واژه‌نامه)، مجموع آداب و رسوم، مجموعه علوم و معارف و هنرهای یک قوم» (دهخدا، ۱۳۴۱: ذیل مدخل)؛ اما از آنجا که فرهنگ از اصطلاحات مورد استفاده در علوم جامعه‌شناسی نیز هست، جامعه‌شناسان فرهنگ را چنین تعریف کرده‌اند: «مجموعه علوم، دانش‌ها، هنرها، افکار و عقاید، اخلاقیات، مقررات و قوانین، آداب و رسوم و سایر آموخته‌ها و عاداتی است که انسان به‌عنوان یک عضو از جامعه کسب می‌کند» (محسنی، ۱۳۶۳: ۱۶۴).

«زمانه» در لغت به معنای «دهر و روزگار» آمده است (معین، ۱۳۷۱: ذیل مدخل) و منظور ما در این پژوهش، روزگار و عصر حیات پیامبر اکرم (ص) و نزول قرآن است. شایان ذکر است تعاریفی که ارائه شد، منطبق با تعریف ارائه شده بهاء‌الدین خرمشاهی نیز هست (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۱).

## ۳. بررسی و نقد دیدگاه بهاء‌الدین خرمشاهی مبنی بر انعکاس فرهنگ

### زمانه در قرآن

در این قسمت ابتدا ادعای بهاء‌الدین خرمشاهی را بیان می‌کنیم. سپس شواهد و دلایلی را که نویسنده مقاله برای ادعای خویش آورده، ذکر کرده و در ذیل هر یک از این شواهد، به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم و در پایان نیز ایرادات و ابهاماتی که بر کلیت این نظریه وارد است، ذکر می‌کنیم.

قبل از شروع بحث ضرورت رعایت اخلاق علمی ایجاب می‌کند دو نکته را یادآور

شویم: یکی اینکه جناب خرمشاهی این ادعا را یک نظریهٔ موقت و قابل نقد می‌داند و در ابتدای مقاله می‌نویسد: «از آنجا که این نظریه تازه است و قطعی و استدلالی و اثبات پذیر نهایی نیست، لذا هم ادب شرعی و هم اخلاق و احتیاط علمی ایجاب می‌کند که آن را مسلم و مفروغ تلقی نکنیم» (همان: ۹۰). نکته دیگر اینکه باید توجه داشت که خرمشاهی قرآن را اثری و حیانی می‌داند که با تمام الفاظ آن از طرف خداوند توسط جبرئیل بر پیامبر نازل شده است (همان: ۹۰). لذا نباید تصور شود که ایشان منکر و حیانی بودن عین الفاظ قرآن است.

### ۱-۳. نظریهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی

خرمشاهی معتقد است که خداوند به صلاح‌دید خود عالماً و عامداً بخشی از فرهنگ و جهان‌بینی مردمان عصر نزول قرآن را در قرآن راه داده است؛ لذا اگر در قرآن مطالبی مخالف علم بود، نباید انکار کرد؛ چرا که قرآن فرهنگ زمانه را بازتاب داده است. خرمشاهی در این باره می‌نویسد: «راقم این سطور خود بر آن است که فرهنگ یعنی آداب و عادات و عقاید و معارف و رسوم و مناسبات و جهان‌بینی مردمان عصر نزول قرآن (و طبعاً مقادیری از فرهنگ یا شبه فرهنگ جاهلیت) عالماً و عامداً به صلاح‌دید صاحب قرآن، خداوند سبحان، در کلام الله (قرآن) راه داده شده است (نه اینکه قهراً و طبعاً راه یافته است)» (همان: ۹۱). ایشان در ادامهٔ مقاله خود می‌نویسد: «خداوند همان‌گونه که قطعه یا قطعی از زبان مردم عربستان سدهٔ هفتم میلادی یعنی زبانی با زمان و مکان و تاریخ و جغرافیای معین و معلوم برای بیان وحی خود استفاده برده است، همان‌گونه قطعه یا قطعی از کل فرهنگ آن عصر برگرفته است تا بر مبنای آن بتوان نامتناهی را در متناهی بازگفت و دریا را در برکه انعکاس داد» (همان: ۹۱)؛ «لذا اگر در قرآن کریم هیئت بطلمیوسی یا طب جالینوسی منعکس باشد، نباید انکار کرد و اگر پیشرفت علم هیئت بطلمیوسی و طب جالینوسی را ابطال کرد نباید نتیجه گرفت که احکامی از قرآن را ابطال کرده است؛ زیرا قرآن و فرهنگ زمانه را بازتاب داده است نه لزوماً و در همه موارد حقایق ازلی و ابدی را» (همان: ۹۵).

چنانکه ملاحظه می‌شود، طبق نظر خرمشاهی نظریهٔ بازتاب فرهنگ زمانه مربوط به همه آیات قرآن نیست بلکه تنها شامل بخشی از آیات است و پاره‌ای دیگر از آیات حکایت از حقایق ازلی و ابدی و ثابت دارد؛ بنابراین از نظر خرمشاهی اگر در قرآن آیاتی مخالف واقع و



علم بود، از آن‌روست که هدف آن، همراهی با فرهنگ و باور مردمان عصر نزول بوده و خداوند این را عامداً در قرآن ذکر کرده است. تفاوت نظریه مشهور مسلمانان با ادعای خرمشاهی در این است که مشهور مسلمانان هرچند منکر ورود فرهنگ عصر در قرآن نیستند اما این امر را به معنای ورود گزاره‌های خرافی و غیرعلمی در قرآن نمی‌دانند. خرمشاهی در تأیید نظریه خود دلایلی از قرآن ذکر می‌کند که در ادامه به بیان و ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم:

### ۳. ۱. ۱. مسأله اسباب‌النزول یا شأن نزول

اولین مبحثی که نویسنده مقاله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» در تأیید نظریه خود مطرح کرده، مسأله اسباب‌النزول<sup>۱</sup> است. خرمشاهی در این باره می‌نویسد: «اولین پدیده‌ای که حاکی از راه دادن بخشی از زندگی و فرهنگ مردم معاصر با نزول قرآن در قرآن کریم است و مقبول همگان از مسلمان و غیرمسلمان است، مسأله اسباب‌النزول یا شأن نزول است؛ یعنی این پدیده که مسائل مادی و رویدادها یا حتی سؤال‌هایی پیش می‌آید که غالباً حضرت رسول (ص) و اصحاب یا معاصران او در معرض آن‌ها بوده‌اند و به دنبال آن و به تناسب آن آیه یا آیاتی از قرآن کریم نازل شده است» (همان: ۹۲-۹۱).

### بررسی و نقد

درباره اسباب‌النزول و اینکه آیا این مسأله می‌تواند تأییدی بر نظریه خرمشاهی باشد، نیاز است دو نکته بیان گردد؛ اول اینکه بیشتر آیات قرآن بدون پیش‌زمینه خاصی و بدون این که ناظر به حادثه یا پیشامدی باشد، نازل شده است. از میان ۶۲۳۶ آیه قرآن، حداکثر ۴۶۰ آیه آن دارای سبب و نزول است (حنفی، ۱۹۹۰: ۱۳۶)؛ بنابراین بیشتر آیات قرآن جنبه عام و کلی دارد و ناظر به پیشامدهای عصر نزول نیست و لذا این دسته از آیات نمی‌تواند مختص به زمان یا مکان خاصی باشد. دوم اینکه مسأله اسباب‌النزول، تنها ورود فرهنگ مردم معاصر قرآن را در قرآن اثبات می‌کند اما این مسأله اثبات نمی‌کند که مطالب خرافی و مخالف علم، عالماً و عامداً در قرآن راه یافته است.

۱. سبب نزول عبارت از اموری (حادثه، اوضاع و شرایط و سؤالهایی که در جامعه مطرح می‌شد) است که یک یا چند آیه و یا سوره‌ای در پی آنها و به خاطر آنها نازل شده است (حجتی، ۱۳۸۹: ۲۰). به تعبیر دیگر، حادثه یا پیشامدی را که متعاقب آن آیه یا آیاتی نازل می‌شد، سبب نزول می‌نامند (معرفت، ۱۳۸۸ ب: ۶۶).

اما برای اینکه شبهه چرایی انعکاس مسائل روز جامعه معاصر رسول اکرم (ص) در قرآن پاسخ داده شود، باید گفت: اولاً با توجه به آیاتی که در آن قرآن را به ذکری برای همه جهانیان توصیف کرده (یوسف/ ۱۰۴) و همچنین پیامبر (ص) را پیامبری برای همه مردم ذکر نموده (فرقان/ ۱)، لذا مفسران طبق این آیات گفته‌اند که قرآن برای همه عصرها و نسل‌هاست و اختصاصی به عصر رسالت و همچنین به شبه جزیره عربستان ندارد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۵۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷: ۲۶۰)؛ اما معنای این سخن این نیست که قرآن به واقعیت‌های موجود زمان خود توجه نداشته باشد. اتفاقاً رسالت جهانی و جاودانی قرآن اقتضا می‌کند در مرحله اول پاسخگوی مسائل و واقعیت‌های مخاطبان نخستین خود باشد. اگر قرآن به واقعیت‌های موجود جامعه خود توجه نداشت یا به مسائل و مشکلات مطرح در جامعه خود پاسخ نمی‌داد، چطور می‌توانست جاودانگی و جهانی بودن را داشته باشد. ثانیاً: درست است که آیاتی که به خاطر پیشامد خاصی نازل شده (آیات دارای اسباب‌النزول) خصوصیت زمانی و فرهنگی عصر نزول قرآن را دارد، اما باید توجه داشت که چنانکه دانشمندان علوم قرآنی گفته‌اند خصوصیت واقعه موجب محدودیت حکم نمی‌گردد و موضوع خاص حکم را خاص نمی‌کند. بلکه پیام یا دستورالعمل و قانون وضع شده در این آیات همانند سایر آیات عام و فراگیر است (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۲۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۲۳؛ معرفت، ۱۳۸۸ الف، ج ۱: ۲۷۴). به‌عنوان مثال، هرچند سبب نزول آیات لعان (نور/ ۹-۶) هلال بن امیه (و یا به روایت ابن عباس، عویمر عجلانی) است (حجتی، ۱۳۸۹: ۱۰۶) اما حکم آن آیات عام و فراگیر است و برای همه مکان‌ها و همه نسل‌ها جاری و ساری است. ثالثاً در برخی موارد احکام مطرح شده عکس و نقیض آداب و عقاید عصر نزول است مانند جواز ازدواج با همسران پسرخوانده که سبب نزول آن ازدواج پیامبر (ص) با زینب است (احزاب/ ۳۷).

با توجه به نکاتی که ذکر شد، باید گفت که بسی جای تعجب و ابهام است که چرا خرمشاهی از مبحث اسباب‌النزول این برداشت را کرده که این مسأله می‌تواند دلیل و شاهی بر این مطلب باشد که قرآن از روی مماشات و تسامح، مسائل فرهنگی را در خود جای داده و لذا اگر در مواردی مخالف واقع و قوانین علمی بود، نباید آن را انکار کرد؛ چراکه همان‌طور که گذشت پیام‌ها و عبرت‌ها و احکام آیات اسباب‌النزول عام و فراگیر است.

## ۲-۱-۳. انعکاس فرهنگ جاهلیت در قرآن به قصد تخطئه یا اصلاح

دومین موردی که خرمشاهی آن را به‌عنوان دلیلی بر ادعای خود مطرح می‌کند، وجود مواردی از آداب و رسوم و عقاید جاهلیت در قرآن است. ایشان می‌نویسد: «مورد دیگر راه دادن پدیده‌هایی از فرهنگ یا شبه فرهنگ جاهلیت در قرآن کریم است، به این قصد که تخطئه شود و اصلاح گردد و به‌اصطلاح از آنان احکام امضایی پدید آید؛ یعنی احکامی که در گذشته به‌صورت دیگری سابقه داشته است و شارع اسلام آن را با تغییر و تحولی در قرآن آورده است» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۳). ایشان همچنین به مواردی از قبیل: حج، ظهار، لعان، زنده به‌گور کردن دختران به‌عنوان شاهد مثال اشاره کرده است (همان: ۹۴-۹۳).

## بررسی و نقد

پیش از آن‌که به بررسی و نقد این دلیل پردازیم، باید به این نکته توجه داشت که برخورد قرآن کریم با فرهنگ‌های موجود عصر خویش سه‌گونه بوده است:

- برخورد انکاری: قرآن بسیاری از آداب و عقاید دوران جاهلیت را رد کرده و به‌شدت با آن برخورد کرده است؛ مانند: اعتقاد به شفاعت بت‌ها (یونس/ ۱۸)، تکبر و فخرفروشی (تکواثر/ ۱)، کشتن نوزاد به خاطر فقر و تنگدستی (انعام/ ۱۵۱؛ اسراء/ ۳۱)، رباخواری (آل عمران/ ۱۳۰).

- برخورد اثباتی: قرآن کریم برخی از عقایدی که در دوران جاهلیت رواج داشته و ریشه آن اعتقادات ادیان آسمانی پیشین بوده را پذیرفته است؛ مانند: اعتقاد به خالق جهان بودن الله (عنکبوت/ ۶۳-۶۱)، حرام بودن جنگ در ماه‌های حرام (ذی‌قعدة، ذی‌حجه، محرم، رجب)<sup>۱</sup> (بقره/ ۲۱۷؛ توبه/ ۳۶).

- برخورد اصلاحی: قرآن کریم بسیاری از آداب و رسوم و عقاید جاهلیت را نیز اصلاح نموده است؛ مانند: آداب حج (بقره/ ۱۵۸)، ظهار (مجادله/ ۳-۲)، احکام طلاق (بقره/ ۲۲۹)، ایلاء (بقره/ ۲۲۶).

<sup>۱</sup> هرچند گاهی اوقات در عصر جاهلیت ماه‌های حرام را تغییر می‌دادند (توبه/ ۳۷) اما اصل اعتقاد به حرام بودن چهار ماه از ماه‌های سال را داشته‌اند. قرآن آن فرهنگ اولیه را اثبات و فرهنگ تغییر آن را رد کرده است (بقره/ ۲۱۷).

با مطالعه موارد بازتاب یافته از فرهنگ عصر نزول در قرآن مشخص می‌شود که اکثر قریب به اتفاق این اعتقادات و آداب و رسوم در قرآن یا رد و انکار شده و یا اصلاح شده است. پس از بیان این مقدمه باید گفت که قرآنی که ادعای جهانی و جاودانگی را دارد، در مرحله اول باید مسائل و مشکلات اعتقادی، اخلاقی، اجتماعی و غیره جامعه مخاطب خود را اصلاح کند. همچنین باید در نظر داشت که قرآن در خلأ نازل نشده که یک سری مطالب کلی را بیان کند. بلکه قرآن در طول ۲۳ سال در مواجهه پویا با جامعه خود نازل شده و باید به صورت مصداقی مسائل و مشکلات فرهنگی آنان را اصلاح می‌کرد. قرآن خود را «تبیان لکل شیء» (نحل/ ۸۹) نامیده و حداقل برداشتی که می‌توان از این آیه داشت، این است که طبق گفته مفسران شیعه و سنی قرآن تمام چیزهایی که در امر شریعت و دین به آن نیاز هست را بیان کرده است (طوسی، بی تا، ج ۶: ۴۱۸؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۳: ۴۱۵)؛ بنابراین اقتضای تبیان بودن این است که قرآن ابتدا مشکلات فرهنگی جامعه خود را حل کند. یکی از پژوهشگران در این زمینه می‌نویسد: «اگر قرآن به مسائل عصر خود می‌پردازد و احکامی را بیان می‌کند که مختص به رفتارهای دوران خود هست، به این دلیل است که به مشکلات و نیازهای آنان نظر دارد و در حقیقت پاسخ پرسش مخاطبان است. اگر قرآن ظهار، لعان، زنا و... را حرام بیان می‌کند، از آن روست که جامعه معاصر او به این بیماری‌ها مبتلا بوده است و لذا دستورات قرآن ملموس و مطابق با نیازها و درمان دردهای آنان است» (ایازی، ۱۳۸۰: ۵۳).

نکته درخور توجه آن است که، چنانچه پیش از این بیان شد، پیام‌های تربیتی و یا احکامی که ناظر به فرهنگ عصر نزول است، جامع و فراگیر است و فقط مخصوص مردمان عصر نزول نیست.

در پایان این بخش تذکر سه نکته ضروری است:

- برخی از اعتقادات و باورهایی که در قرآن آمده (مانند اعتقاد به جن) فقط مخصوص مردمان قرن هفتم شبه جزیره عربستان نیست؛ بلکه سایر ملل و اقوام نیز چنین اعتقاداتی داشته‌اند (جوادی، ۱۹۷۶، ج ۶: ۷۰۸).

- بسیاری از اعتقادات و باورهای عصر نزول که در قرآن انعکاس یافته (مانند نماز، حج، روزه و...) ریشه در ادیان الهی پیشین دارد و وجود آن‌ها در قرآن به خاطر تثبیت یا اصلاح آن ادیان الهی است (رضایی، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

- بسیاری از باورهای دیگر که در قرآن آمده نیز جنبه عمومی دارد و متناسب با فطرت

انسانی است و در همه زمان‌ها و مکان‌ها بروز و ظهور دارد؛ مانند: اجرای عدالت (نساء / ۱۳۵)، رعایت امانت (انفال / ۲۷)، نیکی به پدر و مادر (اسراء / ۲۳) و ...

### ۳-۱-۳. قالب‌های زبانی ادبی و شیوه‌های بیانی

شاهد دیگری که مؤلف مقاله در تأیید نظریه خود آورده و آن را مصداق بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن دانسته، استفاده قرآن از امکانات و قوالب زبانی-ادبی و شیوه‌های بیانی اعم از رعایت سجع، سوگند، نفرین و تشبیه است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۴).

### بررسی و نقد

پیش از نقد این مطالب، باید این نکته روشن شود که منظور خرمشاهی از بیان این مطالب چیست؟ آیا منظورش این است که قرآن مانند کتاب‌های دیگر از شیوه بیانی و ادبی و زبانی مخاطب خود استفاده کرده؟ یا منظورش این است که قرآن در بیان تشبیهات و تمثیلات و سایر آرایه‌های ادبی به فرهنگ عصر خود توجه داشته است؟ یعنی از همان تشبیهات و استعارات معهود نزد عرب جاهلی استفاده کرده است.

اگر منظور ایشان فرض اول باشد، در پاسخ باید گفت: استفاده از قالب‌های زبانی مانند: تشبیه، استعاره، قسم، نفرین و... مخصوص عرب‌زبانان نیست، بلکه ادبیات و زبان سایر ملل و اقوام مملو از این نوع شیوه سخن گفتن و انتقال مفاهیم است (ایازی، ۱۳۸۰: ۶۰). گذشته از این، قرآن از ادبیات و زبان و نحوه سخن گفتن (مانند: سوگند یاد کردن، تشبیه و تمثیل آوردن و...) برای القای مطالب به بهترین وجه استفاده نموده و چنین استفاده‌های ابزاری از ضروریات هر سخن و متنی است؛ زیرا هدف از سخن گفتن ارتباط برقرار کردن است و این امر جز با ادبیات قوم حاصل نمی‌شود. لذا به کارگیری قوالب زبانی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. قرآن کریم نیز از این قالب‌های زبانی و صنایع ادبی رایج برای تفهیم مفاهیم بلند و پیام‌های ژرف و متعالی خود استفاده نموده است. البته باید توجه داشت که قرآن از شیوه‌های بیانی معهود نزد عرب جاهلی به گونه‌ای کاملاً نو و بدیع استفاده کرده که اعجاب همگان از جمله مخالفان را برانگیخته (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹: ۹۸) و پس از گذشت ۱۴ قرن هنوز کسی نتوانسته حتی سوره‌ای مانند قرآن ارائه دهد.

اما اگر منظور خرمشاهی فرض دوم باشد،<sup>۱</sup> در پاسخ باید گفت: هرچند معانی و حقایقی از سوی خدا از طریق وحی بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده اما این حقایق و معانی در قالب الفاظ، حروف و کلماتی استفاده شده که جنبه بشری دارد و مطابق آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» (ابراهیم/ ۴) هر پیامبری ناچار است مفاهیم ژرف و متعالی را در قالب کلماتی بریزد که در میان مردم آن و مخاطبان آن رواج دارد؛ و اگر بناست واژه‌ها و سیله انتقال معانی باشد، هیچ کس نمی‌تواند بدون الفاظ متداول مردم عصر خود مفاهیم و معانی را به دیگران منتقل کند؛ بنابراین چاره‌ای نیست جز آن که معانی بلند در قالب الفاظی ریخته شود که بشر با آن‌ها مانوس است.

شایان ذکر است که اگر در قرآن از تشبیهات و تمثیلات و استعارات آشنا برای مردم عصر نزول مانند: تشبیه یهودیانی که به دستورات کتاب خود عمل نمی‌کردند به حمار (جمعه/ ۵)، تشبیه خروج انسان‌ها از قبرها به ملخ‌ها (قمر/ ۸-۶)، تشبیه شراره‌های جهنم به شتران (مرسلات/ ۳۳-۳۲) استفاده کرده، به این دلیل است که قرآن در محیطی خاص نازل شده و مخاطبان آن خصایص ویژه‌ای داشته‌اند؛ لذا شرایط محیط و سطح افق فکری مخاطبان خود را در نظر گرفته است و بدین جهت از مثل و تشبیه و سایر صنایع ادبی برای آسان ساختن درک مطالب سودمند اما پیچیده بهره برده و از این طریق مقصود خود را به مخاطبان منتقل کرده تا مفاهیم عقلی و ذهنی دشوار را عینی کند و مطالب را واضح و قابل فهم سازد (فتاحی‌زاده و افشاری، ۱۳۸۸: ۳۱).

همچنین در این مورد ذکر چند نکته ضروری است:

- بسیاری از تمثیلات، تشبیهات و استعارات حالت عام دارد و فقط مخصوص منطقه خاص و مردم عصر بعثت نیست (ر.ک: همان: ۳۲؛ صالحی‌منش، ۱۳۹۵: ۵۱)؛ مانند آیات: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (بقره/ ۷۴)، «وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الْوَيْبِيِّ إِذْ دَعَا وَنَدَىٰ صُومُكُمْ عَوْنِي فَأَنَّىٰ يَصْبِرُ عَلَىٰ مَا تُغْوِي السَّمَاءَ كَظَمِ السَّجَلِ لِلْكَتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدْنَا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء/ ۱۰۴) و «وَمَنْ

<sup>۱</sup> هرچند خرمشاهی منظور خود را دقیق مشخص نکرده اما احتمالاً منظور ایشان همین فرض دوم است؛ چرا که فرض اول کاملاً ضروری و اجتناب‌ناپذیر است و اصولاً لازمه هر تفهیم و تفاهم و ارتباط برقرار کردن است.

يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتُخَطِّطُهُ الطَّيْرُ أَوْ يَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيحٍ (حج / ۳۱).

- آن دسته از صنایع ادبی و شیوه‌های بیانی که در آن‌ها به فرهنگ عصر نزول توجه شده نیز، بدان معنا نیست که برای دیگران قابل فهم نباشد؛ بلکه آن‌ها نیز برای همگان قابل فهم است؛ بنابراین دیگران و غیر معاصران نزول قرآن نیز می‌توانند زیبایی‌های این آیات را درک کنند.

- هرچند در قرآن جلوه‌هایی از زبان، ادبیات و فرهنگ عصر نزول انعکاس یافته و چنانچه پیش از این گفته شد، این امر ضروری و اجتناب‌ناپذیر است اما قرآن آنچه را بیان می‌کند برخلاف حقیقت و واقعیت نیست و از امر باطل و خلاف علم استفاده نمی‌کند: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَتَّبِعُ مَنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/۴۲).

- در برخی از تعبیرات منطبق با جهان‌بینی و اعتقادات و باورهای مردم عصر نزول نیز که شبهه مخالف واقع و مخالف علم بودن را داراست، باید این نکته را توجه داشت که در این گونه موارد قرآن هرچند آن تعبیرات را به کار برده اما آن‌ها را اصلاح و تصحیح کرده و در معنای مورد نظر خود به کار برده است (ایازی، ۱۳۸۰: ۸۵)؛ به عنوان مثال عقیده عرب جاهلی از واژه «مجنون» که معادل فارسی آن «دیوانه» است این بوده: «انسانی که بر اثر ضربات جن آسیب دیده است». قرآن هرچند از این واژه استفاده کرده اما منظور از این واژه در قرآن کسی است که دچار اختلالات روانی شده است (زمانی، ۱۳۹۸: ۱۶۸).

نمونه دیگر آیات مربوط به حرکت خورشید است که اگرچه برخی از مفسران آن را بر همان نظریات سابق تطبیق داده‌اند (ر.ک: مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸: ۳۸۲-۳۸۱) اما جالب است که واژه‌های قرآن به گونه‌ای کنار هم چیده شده که قابلیت این را دارد که با نظریاتی که علم امروزی نیز آن‌ها را اثبات کرده، قابل تطبیق باشد.

#### ۴-۱-۳. استفاده از واژگان زبان عربی عصر نزول و واژه‌های دخیل

مورد دیگری که نویسنده مقاله شاهی بر نظریه خود می‌داند، استفاده قرآن از واژگان عربی عصر نزول قرآن است. ایشان می‌نویسد: «مورد دیگر این است که خداوند از واژگان زبان عربی عصر نزول قرآن که در آن مانند هر زبانی واژه‌های فرضی (یا وام‌واژه‌ها) وجود داشته است، استفاده برده است. همین است که در قرآن کریم بیش از ۲۰۰ واژه غیرعربی



از جمله نزدیک به ۵۰ واژه فارسی دیده می‌شود» (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۵). ایشان همچنین می‌نویسد: «نثر قرآن کریم با اختصاصاتی که دارد از واژگانش گرفته تا دستور زبانش یا امکانات بلاغی و بیانی، ازلی نیست بلکه برگرفته از زبان عربی شفاهی (و نام بدون و نامکتوب) عربستان در اوایل قرن هفتم میلادی است و در آن حتی خصوصیات لهجه (لهجه قریش و به‌ندرت سایر لهجات قبایل عرب) دیده می‌شود» (همان: ۹۵).

### بررسی و نقد

چنان‌که پیش از این اشاره شد، استفاده از واژگان معهود و آشنا نزد عرب‌های معاصر نزول، امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه لازمه تفهیم و تفاهم، استفاده از زبان مشترک است؛ لذا تمام کتب آسمانی از جمله قرآن از واژگان متعارف مخاطبان اولیه خود بهره گرفته است. درباره واژه‌های دخیل نیز باید گفت که این واژه‌ها تعریف شده و در بین مردم عصر نزول شناخته شده بوده است و آنان به‌عنوان مخاطبان اولیه نزول قرآن با این واژگان آشنا بوده‌اند (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۳۹۶).

### ۵-۱-۳. جن، چشم‌زخم، سحر

خرمشاهی در آخرین بخش از مقاله خود به ذکر چند مصداق (وجود جن، چشم‌زخم،<sup>۱</sup> سحر) اشاره می‌کند و استعمال این موارد را در قرآن به‌عنوان شواهدی روشن‌تر (نسبت به دلایل و شواهد قبلی) بر تأیید نظریه خود می‌داند (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۷-۹۵).

### بررسی و نقد

در نقد این موارد نیاز است مواردی بیان گردد:  
- اعتقاد به این امور که مؤلف مقاله از آن یاد کرده، مخصوص مردم شبه جزیره عربستان عصر نزول نبوده بلکه سایر اقوام و ملل نیز چنین اعتقاداتی داشته‌اند (ایازی، ۱۳۸۰: ۶۲). حتی در قرون معاصر و در جوامع پیشرفته کنونی اعتقاد به جن،

<sup>۱</sup> هر چند روایات زیادی درباره چشم زخم رسیده اما باید توجه داشت که آیه «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَتْلُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ» (قلم/۵۱) که آقای خرمشاهی بدان استناد کرده، مربوط به چشم زخم نیست؛ یعنی اگرچه برخی مفسران چنین برداشتی کرده‌اند اما صحیح آن است که ارتباطی بین آیه ۵۱ قلم با چشم زخم وجود ندارد (ر.ک: کلاتری، ۱۳۹۷: ۲۴-۷).



سحر و... وجود دارد.

– قرآن در مورد برخی از این موارد مانند: «جن و سحر و جادو» چنان سخن گفته که نمی‌توان گفت: قرآن این موارد را از باب مماشات با فرهنگ زمانه عصر خود بیان کرده و در پی اثبات یا ابطال آن‌ها نبوده است؛ لذا اگر در موردی اثبات شود که آیاتی از قرآن مخالف علم است، نباید پنداشت که احکامی از قرآن ابطال شده است؛ به‌عنوان مثال در آیاتی از قرآن به خلقت جن اشاره شده است: «وَالْجَانُّ خَلْقُنَا مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ» (حجر/ ۲۷)، «وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ» (رحمن/ ۱۵). یا در بعضی آیات به مکلف بودن اجنه اشاره شده است: «سَنَفَعُكُمْ لَكُمْ أَيْهَةَ الثَّقَلَانِ» (رحمن/ ۳۱)، «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات/ ۵۶). همچنین درباره تأثیر گذاری سحر در قرآن چنین آمده است: «وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِبَصَّارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ» (بقره/ ۱۰۲).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، قرآن به گونه‌ای درباره مسأله جن و سحر سخن گفته که نشان از واقعیت خارجی آن‌ها دارد؛ بنابراین دو راه بیشتر وجود ندارد؛ یا باید بپذیریم آیات قرآن حق و حقیقت و مطابق واقع است و یا باید آیات قرآن را انکار کنیم و دیگر راهی وجود ندارد که بگوییم اشاره قرآن به وجود جن و سحر از باب همراهی با فرهنگ عصر بوده است؛ چراکه اگر این آیات از باب هماهنگی با فرهنگ مردم بود، حداقل می‌بایست قرآن به آن‌ها به نحوه اشاره و گذرا اشاره می‌کرد، نه با تفصیل و جملات خبری.

– دانش امروز نه نفیاً و نه اثباتاً توان ورود در عرصه این گزاره‌ها را ندارد و نسبت به آن‌ها ساکت است و دلیلی بر انکار این امور ندارد. لذا صرف سکوت علم دلیلی بر خرافی بودن و مخالف واقع بودن نیست (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۶۶).

– شواهدی بر اثبات و واقعی بودن این امور غیبی وجود دارد؛ به‌عنوان مثال: می‌دانیم ساحران یا مرتاضان کارهای خارق‌العاده‌ای انجام می‌دهند که معلول اسباب مادی و طبیعی نیست؛ مانند: دادن خبرهای غیبی، حرکت بعضی اشیاء بدون تماس با آن و...

(طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۴۳) و یا اینکه کافران و مشرکان همواره معجزات پیامبران را به سحر و جادو و تشبیه می‌کردند. همچنین به پیامبر اکرم (ص) لقب «کاهن» می‌دادند (طور/ ۲۹؛ حاقه/ ۴۲) و کاهنان کسانی بودند که خیر از گذشته و آینده می‌دادند یا مردم برای پیدا کردن اشیا گم شده یا دزدیده شده به آنان مراجعه می‌کردند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۹۸). همچنین گفته شده کاهنان این خبرهای غیبی را از طریق ارتباط با جنیان می‌داده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۴۱۳). این افراد اگرچه همیشه گفته‌هایشان با واقع جور در نمی‌آید اما روشن است که بعضی خبرهای درستی نیز می‌دادند. حتی در عصر حاضر نیز مشاهده می‌کنیم که بعضی افراد چنین قدرت‌های غیرطبیعی دارند. این بود شواهد و دلایلی که خرمشاهی بر ادعای خود اقامه کرده بود اما پس از نقد و بررسی این شواهد و دلایل باید گفت که کلیت این ادعا نیز با چالش‌ها و اشکال‌هایی روبه‌روست که در ادامه به آن می‌پردازیم.

## ۲-۳. اشکال‌ها و چالش‌های فرضیه انعکاس فرهنگ زمانه در قرآن

ادعای خرمشاهی گذشته از نقدهایی که بر شواهد و دلایل آن ایراد شد، کلیت این فرضیه نیز با ابهامات اشکالات و چالش‌هایی که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود روبه‌روست. چنانکه بیشتر اشاره شد قرآن با بسیاری از عقاید باطل و خرافی مردم عصر نزول به مبارزه برخاسته و آن‌ها را رد و ابطال کرده است؛ مانند: پرستش جن (سبا/ ۴۱)، شریک قرار دادن جنیان برای خدا (انعام/ ۱۰۰)، مؤنث دانستن ملائکه (زخرف/ ۱۹). با این وجود اگر گفته شود برخی از آیات قرآن به خاطر همراهی با عقاید مردم عصر نزول است (هرچند خرافی و مخالف علم باشد)، در این صورت جای این پرسش و اشکال است که طبق چه معیار و قاعده‌ای باید بپذیریم که فلان آیه از باب همراهی با عقاید عصر نزول است و فلان آیه نیست؟ به عبارت دیگر، بر طبق چه معیاری قرآن بسیاری از عقاید عصر جاهلیت را تخطئه کرده و برخی را تخطئه نکرده؟ قرآن عقاید و فرهنگ مردم عصر نزول قرآن و پیش از آن را «جاهلیت» نامیده است (احزاب/ ۳۳؛ مائده/ ۵۰). همچنین خداوند در سوره اسراء پیامبر اکرم (ص) را به شدت از تمایل به عقیده مشرکان بر حذر می‌دارد (اسراء/ ۷۵-۷۴). با این وجود، چگونه ممکن است بپذیریم که قرآن باورها و دانستنی‌های غلط و خرافی عصر جاهلیت را در خود جای داده و آن‌ها را

تخطئه و ابطال نکرده است. حال آنکه چنانکه گذشت شواهد زیادی بر ابطال بسیاری از عقاید جاهلیت در قرآن وجود دارد؛ بنابراین این ادعا که قرآن بر طبق فرهنگ زمانه سخن گفته با تخطئه بسیاری از فرهنگ آن عصر در آیات قرآن، سازگار نیست.

این نظریه با مجموعه‌ای از آیات قرآن ناسازگار است که در ادامه به برخی از این آیات اشاره می‌کنیم:

الف) «قَوْلُهُ الْحَقُّ» (انعام/۷۳)، «تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» (بقره/۲۵۲) و «إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (آل عمران/۶۲). طبق این دسته از آیات، قرآن و تمام مطالب آن حق است و «حق» چنان که لغویین و مفسرین معنا کرده‌اند، به معنای چیز ثابت و مطابق واقع است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۲: ۳۰۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۸)؛ بنابراین معنا ندارد که بپذیریم برخی از مطالب قرآن خرافی یا مخالف واقع و علم است. ب) «إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَضْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ» (طارق/۱۴-۱۳). قرآن در این آیه خود را «قول فصل» نامیده و چنان که مفسران اشاره کرده‌اند، «فصل» به معنای جداکننده حق و باطل است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳۰: ۹۵؛ ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱۰: ۴۵۳).

ج) «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت/ ۴۱ و ۴۲). طبق این آیه هرگز هیچ گونه مسأله باطلی در قرآن را پیدا نکرده است.

همچنین این نظریه با روایات مستفیض عرضه حدیث بر قرآن<sup>۱</sup> نیز ناسازگار است؛ چراکه وقتی پاره‌ای از آیات قرآن مطابق واقع نباشد، دیگر معنا ندارد احادیث را بر قرآن عرضه کنیم. مگر اینکه دایره احادیث عرضه را محدود کنیم و بگوییم احادیث عرضه مربوط به آن دسته از آیاتی نیست که موافق فرهنگ عصر نزول و مخالف واقع و علم است؛ در این صورت نیز برداشتی خلاف ظاهر روایات است و با مطلق بودن روایات سازگاری ندارد.

چنانکه می‌دانیم مسلمانان از صدر اول اسلام تمام مطالب قرآن را حق و حقیقت می‌پنداشتند. همچنین مفسران و فقها در طول این چهارده قرن به تفسیر و بررسی این آیات

<sup>۱</sup> مانند: ۱. «كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرَفٌ: هر حدیثی که با قرآن مخالف باشد، باطل است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۹). ۲. «فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُدُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ: پس آنچه که موافق کتاب خدا است، بدان عمل کنید و آنچه مخالف کتاب خدا است، آن را رها سازید» (همان، ج ۱: ۶۹؛ برای آگاهی بیشتر از این روایات، ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۹؛ متقی هندی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۹۷-۱۹۶).

اقدام کرده‌اند و احکام مختلفی را در زمینه‌های گوناگون با استناد به قرآن بیان کرده‌اند؛ در این صورت اگر ادعای خرمشاهی صحیح بود، حکمت و لطف خداوند اقتضا می‌کرد که یا آیه‌ای از قرآن به این امر اشاره می‌کرد یا اینکه پیامبر اکرم (ص) یا یکی از معصومین (ع) این امر را تذکر می‌دادند تا علما و همچنین سایر مسلمانان در این امور خرافی و باطل به اشتباه نمی‌افتادند. در صورتی که هیچ آیه یا روایتی نیست که به چنین مطلبی اشاره کرده باشد؛ بنابراین این نظریه با حکمت و لطف خداوند سازگار نیست.

خرمشاهی در دو جا از مقاله خود به ورود هیئت بطلمیوسی و طب جالینوسی در قرآن اشاره کرده است (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۵ و ۹۷). در پاسخ به این قضیه باید گفت: آیات قرآن با این نظرات هماهنگ نیست. چرا که اگر منظور خرمشاهی از طب جالینوسی، همان مراحل خلقت و شکل‌گیری و رشد جنین باشد، باید گفت که بیان قرآن با طب جالینوسی تفاوت‌هایی دارد؛ مثلاً جالینوس معتقد بود که اعضای اصلی جنین از نطفه مرد به وجود می‌آید و همچنین مراحل خلقت انسان را بعد از مضغه، گوشت می‌دانست (رضایی زرندینی، ۱۳۹۹: ۱۰۷)؛ اما از دید قرآن جنین از نطفه مختلط مرد و زن تشکیل می‌شود و این امر در سوره انسان به آن اشاره شده است: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا» (انسان/ ۲) که منظور از نطفه امشاج (مختلط)، نطفه مرد و زن است (مصطفوی، ۱۴۳۰، ج ۱۱: ۱۲۴) و روایات رسیده از اهل بیت نیز این قضیه را تأیید می‌کند؛ مانند روایت امام صادق (ع) که درباره «امشاج نبتلیه» می‌فرماید: «مَاءُ الرَّجُلِ وَ مَاءُ الْمَرْأَةِ اخْتَلَطَا جَمِيعًا» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۳۹۸). همچنین طبق آیات قرآن بعد از مرحله مضغه، مرحله استخوان‌بندی است: «ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا» (مؤمنون/ ۱۴) و اتفاقاً آنچه علم امروز آن را اثبات کرده، همین نظر قرآن است نه طب جالینوسی (رضایی زرندینی، ۱۳۹۹: ۱۲۰).

درباره هیئت بطلمیوسی نیز باید بیان داشت، اگر منظور خرمشاهی از ورود هیئت بطلمیوسی در قرآن، گردش خورشید به دور زمین است که هیچ آیه‌ای در قرآن به این امر اشاره ندارد (خانی، جزائری و عشریه، ۱۳۹۹: ۱۱۸). همچنین باید توجه داشت در قرآن آیات متعددی است که با هیئت بطلمیوسی سازگار نیست. به‌عنوان مثال تعداد افلاک در هیئت

بطلمیوسی ۹ عدد (قمر، عطارد، زهره، خورشید، مریخ، مشتری، زحل، ثوابت و اطلس) است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۲۷) اما در قرآن به هفت آسمان اشاره شده است. نمونه دیگر آیه «كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (انبیاء/ ۳۳؛ یس / ۴۰) هست. طبق ظاهر این آیه اجرام در افلاک خود حرکت می‌کنند و شناورند، درحالی که طبق هیئت بطلمیوسی فلک حرکت می‌کند اما کواکب و اجرام در افلاک ثابتند (امین، بی‌تا، ج ۱: ۳۳-۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۵۴). گذشته از این مطالب، مسلمانان سال‌ها پس از نزول قرآن و در زمان خلافت عباسیان با هیئت بطلمیوسی آشنا شدند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۱: ۱۲۷)؛ بنابراین ادعای ورود طب جالینوسی و هیئت بطلمیوسی در قرآن<sup>۱</sup> از اساس باطل است و طرح آن اگرچه از باب ذکر مثال باشد، باز هم موجب تشویش اذهان به ساحت قرآن کریم می‌شود.

## نتیجه

در این پژوهش دریافتیم که اگر قرآن از واژه‌ها و اصطلاحات مردم عصر نزول قرآن در تفهیم مطالب استفاده نموده، این امر کاملاً طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه لازمه گفتگو این است که طرفین گفتگو با زبانی که به آن آشنا هستند با یکدیگر گفتگو کنند. همچنین در قرآن به بسیاری از عقاید و آداب عصر جاهلی اشاره شده اما این اشاره یا به قصد ابطال و تخطئه این عقاید بوده یا تصحیح آن و یا اگر آن عقاید موافق اصول انسانی و ادیان پیشین بوده، قرآن آن را تأیید کرده است؛ بنابراین از موارد پیش گفته نمی‌توان نتیجه گرفت که آورنده قرآن، نظریه‌ها و عقاید مردم عصر نزول را هرچند باطل و خرافی در قرآن آورده و هدف آن تأیید و تثبیت، نبوده است.

<sup>۱</sup>. البته ما می‌پذیریم در قرن‌های پیشین برخی مفسران تلاش کرده‌اند تا افلاک نه‌گانه هیئت بطلمیوسی را بر آیات قرآن تطبیق دهند (ر.ک: بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۶۶) اما فهم مفسران مطلبی است و آنچه که قرآن بیان کرده مطلب دیگر.

## منابع و مأخذ

### (۱) قرآن کریم.

- (۲) ابن عساکر، ابوالقاسم. (۱۴۱۵). **تاریخ مدینه دمشق**. تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر.
- (۳) ابن عطیه، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲). **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- (۴) ابن ندیم، محمد. (۱۳۵۰). **الفهرست**. تحقیق رضا تجدد. تهران: مروی.
- (۵) ابوحیان، محمد بن یوسف. (۱۴۲۰). **البحر المحیط فی التفسیر**. بیروت: دارالفکر.
- (۶) ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲). **نقد الخطاب الدینی**. قاهره: سینا للنشر.
- (۷) ----- (۱۹۹۴). **مفهوم النص**. بیروت: المركز الثقافی العربی.
- (۸) امین، نصرت بیگم. (بی تا). **تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن**. بی جا: بی نا.
- (۹) ایازی، محمدعلی. (۱۳۸۰). **قرآن و فرهنگ زمانه**. رشت: کتاب مبین.
- (۱۰) بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- (۱۱) پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۶). **عقل و اعتقادات دینی**. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- (۱۲) جلیلی، سید هدایت. (۱۳۷۳). «وحي در هم زبانی با بشر و هم لسانی با قوم». **ماهنامه کیهان**. شماره ۲۳. صص: ۳۷-۴۴.
- (۱۳) جواد، علی. (۱۹۷۶). **المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام**. بیروت: دارالعلم للملایین.
- (۱۴) حجتی، محمدباقر. (۱۳۸۹). **اسباب النزول**. تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- (۱۵) حنفی، حسن. (۱۹۹۰). **الوحي و الواقع**. سلسله مقالات کتاب الاسلام و الحدائث. بیروت: دارالساقی.
- (۱۶) خانی، محمد رضا، سیدحمید جزائری و رحمان عشریه. (۱۳۹۹). «ارزیابی و نقد پندار وجود آیات مخالف علم و مطابق باورداشت مخاطبان عصر نزول». **فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث**. شماره ۲۶. صص: ۲۴-۱.
- (۱۷) خرماهی، بهاءالدین. (۱۳۷۴). «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم». **مجله بینات**. شماره ۵. صص: ۹۷-۹۰.
- (۱۸) دروزه، محمد عزه. (۱۴۰۰). **القرآن و الملحدون**. دمشق: دار قتیبه.

- ۱۹) دره حداد، یوسف. (۱۹۸۲). **القرآن و الكتاب**. چاپ هشتم. بیروت: منشورات مکتبه البوسیه.
- ۲۰) دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۴۱). **لغت‌نامه دهخدا**. تهران: شرکت چاپ افست گلشن.
- ۲۱) رستمی، حیدرعلی. (۱۳۸۹). «قرآن و فرهنگ زمانه». **فصلنامه مطالعات تفسیری**. شماره ۴. صص: ۶۵-۸۶.
- ۲۲) رضایی اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۱). **پژوهشی در اعجاز علمی قرآن**. رشت: کتاب مبین.
- ۲۳) رضایی زرنندینی، حسن‌رضا. (۱۳۹۹). «نقد دیدگاه اقتباس قرآن از یافته‌های ارسطو و جالینوس درباره مراحل تکوین جنین». **فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان**. شماره ۲۸. صص: ۱۲۶-۱۰۳.
- ۲۴) رضایی، حسن‌رضا. (۱۳۸۸). «مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمان». **فصلنامه قرآن پژوهی خاورشناسان**. شماره ۶. صص: ۱۶۲-۱۳۷.
- ۲۵) زرکشی، محمود. (۱۴۱۰). **البرهان فی علوم القرآن**. بیروت: دارالمعرفه.
- ۲۶) زمانی، محمدحسن. (۱۳۹۸). **مستشرقان و قرآن**. چاپ هفتم. قم: بوستان کتاب.
- ۲۷) زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**. چاپ سوم. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ۲۸) سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر. (۱۴۲۱). **الاتقان فی علوم القرآن**. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ۲۹) صالحی منش، مریم. (۱۳۹۵). «استعاره‌های مثال‌های قرآن و فرهنگ زمانه». **مجله پرتو وحی**. شماره ۱. صص: ۳۱-۵۲.
- ۳۰) طالب‌تاش، عبدالمجید. (۱۳۸۷). «قرآن و فرهنگ عصر نزول». **فصلنامه علمی-پژوهشی قبسات**. شماره ۴۸. صص: ۷۹-۹۶.
- ۳۱) طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
- ۳۲) طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. تهران: ناصر خسرو.
- ۳۳) طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دارالمعرفه.
- ۳۴) طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**. تهران: مرتضوی.
- ۳۵) طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). **التبیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۳۶) فتاحی‌زاده، فتحیه و نجمیه افشاری. (۱۳۸۸). «تشبیهات و تمثیلات قرآن و فرهنگ زمانه». **مجله سفینه**. شماره ۲۴. صص: ۳۶-۹.
- ۳۷) فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **التفسیر الکبیر**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.



- ۳۸) فقیه، حسین. (۱۳۸۹). «قرآن و فرهنگ عصر نزول». **مجله بینات**. شماره ۶۷. صص: ۱۶۰-۱۷۸.
- ۳۹) قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴). **تفسیر قمی**. قم: دارالکتاب.
- ۴۰) کلاتری، علی اکبر. (۱۳۹۷). «بررسی تفسیری ارتباط آیهٔ إن یکاد و مسأله چشم‌زخم». **مجله مطالعات تفسیری**. شماره ۳۴. صص: ۲۴-۷.
- ۴۱) کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). **الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۲) گل‌زبهر، ایگناس. (۱۳۵۷). **درس‌هایی دربارهٔ اسلام**. ترجمهٔ علینقی منزوی. قم: کمانگیر.
- ۴۳) متقی‌هندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۰۱). **کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال**. بیروت: مؤسسه الرساله.
- ۴۴) محسنی، منوچهر. (۱۳۶۳). **مقدمات جامعه‌شناسی**. تهران: شرکت پژوهشیار.
- ۴۵) مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). **معارف قرآن**. چاپ هفتم. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- ۴۶) مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰). **التحقیق فی کلمات قرآن الکریم**. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴۷) معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۸ الف). **التمهید فی علوم القرآن**. قم: مؤسسه التمهید.
- ۴۸) ----- (۱۳۸۸ ب). **تاریخ قرآن**. تهران: سمت.
- ۴۹) معلمی، مصطفی. (۱۳۹۸). «یوحناى دمشقى و خاستگاه رهیافت‌های او به اسلام». **مجله تاریخ و تمدن اسلامی**. شماره ۳۰. صص: ۳۳-۳.
- ۵۰) معین، محمد. (۱۳۷۱). **فرهنگ فارسی**. چاپ هشتم. تهران: امیر کبیر.
- ۵۱) مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). **تفسیر نمونه**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

## Sources and references

1. Holy Quran.
2. Ibn Asaker, Abul Qasim. (1415). History of Medina Damascus. Research by Ali Shiri, Beirut: Dar al-Fekr.
3. Ibn Atiyah, Abdul Haq bin Ghalib. (۱۴۲۲). Al-Awjiz editor in Tafsir al-Kitab al-Aziz. Beirut: Dar al-Kutub Al-Elamiya.
5. Ibn Nadim, Muhammad. (۱۳۵۰). The list The research of Reza Tadjed. Tehran: Marvi.
6. Abu Hayyan, Muhammad bin Yusuf. (۱۴۲۰). Al-Bahr Al-Musaqin in Al-Tafsir. Beirut: Dar al-Fakr.
7. Abu Zaid, Nasrhamed. (۱۹۹۲). Criticism of al-Khat tab al-Dini. Cairo: Sina Lalanshar.
8. ----- (۱۹۹۴). The meaning of the text. Beirut :Al-Maqr uz Al-Thaqafi Al-Arabi.
9. Amen, Nusrat Begum. (Beta). Tafsir al-Makhzun al-Irfan in the sciences of the Qur'an. Bija: Without



10. Ayazi, Mohammad Ali (۱۳۸۰). Qur'an and contemporary culture. Rasht: Mobin book.
11. Baydawi, Abdullah bin Omar (۱۴۱۸). Anwar al-Tanzir and the secrets of interpretation. Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.
12. Peterson, Michael et al (۱۳۷۶). Reason and religious beliefs. Translated by Ahmad Naraghi and Ibrahim Soltani. Tehran: New design.
13. Jalili, Seyyed Hedayat" (۱۳۷۳). Revelation in the same language with humanity and the same language with the people. "Cosmos Monthly. No. ۲۳. pp. ۳۷-۴۴.
14. Javad, Ali (۱۹۷۶). Al-Musafal fi Tarikh al-Arab before Islam. Beirut: Dar al-Alam Lamlayin.
15. Hojjati, Mohammad Bagher (۱۳۸۹). Descendants Tehran, Islamic culture publication.
16. Hanafi, Hassan (۱۹۹۰). Divine and reality. A series of articles in Kitab al-Islam and al-Hahadah. Beirut: Dar al-Saqi.
17. Khani, Mohammadreza, Seyyed Hamid Jazayeri and Rahman Asharieh" (۲۰۱۹). Evaluation and criticism of the idea of the existence of verses against science and according to the beliefs of the audience of the era of descent. "Quarterly Journal of Qur'an and Hadith Studies. Number. ۲۶ pp. ۱-۲۴.
18. Khoramshahi, Bahauddin" (۱۳۷۴). Reflection of contemporary culture in the Holy Quran. "Binat magazine. Number ۵ pp. ۹۰-۹۷.
19. Droze, Mohammad Azzah (۱۴۰۰). The Qur'an and the atheists. Damascus: Dar Qutubiyeh.
20. Dareh Haddad, Yusuf (۱۹۸۲). The Qur'an and the Book. Eighth edition. Beirut: Al-Bousiyah School Charters.
21. Dehkhoda, Ali Akbar (۱۳۴۱). Dehkhoda dictionary. Tehran: Golshan Offset Printing Company.
22. Rostami, Heydar Ali" (۱۳۸۹). Quran and contemporary culture. "Interpretive Studies Quarterly. Number ۴ pp. ۶۵-۸۶.
23. Rezaei Esfahani, Mohammad Ali (۱۳۸۱). A research on the scientific miracle of the Quran. Rasht: Mobin book.
24. Rezaei Zarandini, Hassan Reza" (۲۰۱۹). Criticism of the Quran's adaptation of the findings of Aristotle and Galen about the stages of embryo development. "Orientalists' Qur'an Research Quarterly. Number ۲۸ pp. ۱۰۳-۱۲۶.
24. Rezaei, Hassan Reza" (۱۳۸۸). Orientalists and the impact of the Quran on the culture of the time. "Orientalists' Qur'an Research Quarterly. Number ۶ pp. ۱۳۷-۱۶۲.
25. Zarakshi, Mahmoud (۱۴۱۰). Al-Barhan in the sciences of the Qur'an. Beirut: Dar al-Marafa.
26. Zamani, Mohammad Hasan (۲۰۱۸). Orientalists and the Qur'an. The seventh edition. Qom: Bostan Kitab.
27. Zamakhshari, Mahmoud bin Omar (۱۴۰۷). Al-Kashf on the mysterious facts of download. Third edition. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

28. Siyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr .(۱۴۲۱).Proficiency in the sciences of the Qur'an. Beirut: Dar Al Kitab Al Arabi.
29. Salehimanesh ,Maryam" .(۲۰۱۵).Metaphors of Qur'anic Examples and Modern Culture ."Pratto Vahi magazine. Number .۱ pp.۳۱-۵۲ :
30. Talebtash, Abdul Majid" .(۱۳۸۷).The Qur'an and the Culture of the Age of Destruction ."Qobsat scientific-research quarterly. No .۴۸ .pp.۷۹-۹۶ .:
31. Tabatabayi, Mohammad Hossein .(۱۳۹۰).Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an. Beirut: Al-Alami Publishing House.
32. Tabarsi, Fazl bin Hasan .(۱۳۷۲).Al-Bayan Assembly in Tafsir al-Qur'an. Tehran: Nasser Khosrow.
33. Tabari, Muhammad bin Jarir .(۱۴۱۲).Jami al-Bayan in Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar al-Marafah.
34. Tarihi, Fakhreddin bin Muhammad .(۱۳۷۵).Bahrain Assembly Tehran: Mortazavi.
35. Tusi, Muhammad bin Hassan. (Beta). Al-Tabyan in Tafsir al-Qur'an. Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.
36. Fatahizadeh, Fethiye and Najmieh Afshari" .(۱۳۸۸).Similes and Parables of the Qur'an and Contemporary Culture ."Ship magazine. No .۲۴ .pp.۹-۳۶ .:
37. FakhR Razi, Muhammad bin Omar .(۱۴۲۰).Al-Tafsir al-Kabir Beirut: Dar Ihiya al-Trath al-Arabi.
38. Faqih, Hossein" .(۱۳۸۹).The Qur'an and the culture of the era of descent ."Binat magazine. No .۶۷ .pp . ۱۷۸-۱۶۰.
39. Qomi, Ali bin Ibrahim .(۱۴۰۴).Qomi's interpretation. Qom: Daral Kitab.
40. Police station, Ali Akbar" .(۲۰۱۷).Interpretative study of the relationship between the verse of In Onekad and the issue of eye wound ."Journal of interpretive studies. No .۳۴ .pp.۷-۲۴ .
41. Kilini, Muhammad bin Yaqub .(۱۴۰۷).Al-Kafi Tehran :Darul Kitab al-Islamiya.
42. Goldziher, Ignas .(۱۳۵۷).Lessons about Islam. Translated by Alinghi Manzavi. Qom: Archer.
43. Motaghi-handi, Ali bin Hossam al-Din .(۱۴۰۱).Kanzal-Amal in Sunan Al-Aqwal and Al-Afwal. Beirut: Al-Rasalah Institute.
44. Mohseni, Manouchehr .(۱۳۶۳).Introduction to sociology. Tehran: Researcher Company.
45. Misbah Yazdi ,Mohammad Taqi .(۲۰۱۳).The teachings of the Qur'an. The seventh edition. Qom: Imam Khomeini Institute.
46. Mostafavi, Hassan .(۱۴۳۰).Researching the words of the Holy Quran .Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
47. Maraf, Mohammad Hadi ۱۳۸۸).A). Talmhid fi Ulum al-Qur'an. Qom: Talmahid Institute.
48. ۱۳۸۸)-----B). History of the Qur'an. Tehran: Side.
49. Moalemi, Mustafa" .(۲۰۱۸).John of Damascus and the origin of his approach to Islam ."Islamic history and civilization magazine. No .۳۰ .pp.۳-۳۳ :
50. Moin, Mohammad .(۱۳۷۱).Persian culture. Eighth edition. Tehran :Amir Kabir.
51. Makarem Shirazi, Naser .(۱۳۷۱).Example interpretation. Tehran: Dar Ketub al-Islamiya