

Qur'anic Interpretation and language

Open Access

ORIGINAL ARTICLE

An Analysis of the Metahistorical Interpretation of the Qur'an (with Emphasis on the Views of Allameh Tabatabai and Ayatollah Marefat)

Ali Zohorirad¹, Amanallah Naseri Krimvand^{2*}, Abdolrasool Hadian Shirazi³, Aliahmad Naseh⁴

¹M.Sc in Department of Qur'anic and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran

²Ph.D. in Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University in Ahvaz, Ahvaz, Iran

³ Assistant Professor, Qom University of Science and Tradition, Qom, Iran

⁴ Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran

Correspondence

Amanallah Naseri Krimvand
Email: amannaseri@gmail.com

How to cite

Zohorirad, A., Naseri Krimvand, N., Hadian Shirazi, A., & Naseh, A. (2023). An Analysis of the Metahistorical Interpretation of the Qur'an (with Emphasis on the Views of Allameh Tabatabai and Ayatollah Marefat). *Journal of Qur'anic Interpretation and language*, 11(2), 97-109.

ABSTRACT

The present article, which analyzes the metahistorical interpretation of the Holy Quran, emphasizes the views of Allameh Tabatabai and Ayatollah Marefat. There are some true propositions in the Quran that are inherently general and in the age of revelation were observations of the examples of that age and in other ages applicable to other examples. Also, some of the propositions of the Quran are foreign and refer only to the examples that existed at the age of revelation. But from such propositions it is also possible to obtain general propositions by abolishing specificity, which include examples of other ages. Some of the most important principles of this research are the universality of the Quran, the existence of the Quran in the ventricles, and compliance with the requirements of all ages based on natural language and guidance; The theories of conditional and preparatory versions of Ayatollah marefat and also the relationship between the comprehensiveness of the Quran and the end of prophecy.

KEYWORDS

Metahistorical, True Propositions, Historical Propositions, Universality, Generalizability.



دوفصلنامه علمی

پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن

«مقاله ترویجی»

تحلیلی بر تفسیر فراتاریخی قرآن (با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت)

علی ظهوری‌راد^۱، امان‌اله ناصری کریموند^{۲*}، عبدالرسول هادیان شیرازی^۳، علی احمد ناصح^۴

چکیده

نوشتار حاضر که به تحلیل تفسیر فراتاریخی قرآن کریم می‌پردازد، با تأکید بر آرای علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت به انجام رسیده‌است. در قرآن پاره‌ای از گزاره‌های حقیقی وجود دارد که به‌طور ذاتی عمومیت دارند و در عصر نزول ناظر به مصادیق آن عصر بودند و در اعصار دیگر نیز می‌توانند بر مصادیق دیگر قابل انطباق باشند. هم‌چنین پاره‌ای از گزاره‌های قرآن خارجی‌اند و فقط ناظر به مصادیقی هستند که در عصر نزول وجود داشتند، اما با الغای خصوصیت از چنین گزاره‌هایی می‌توان به گزاره‌های عام دست‌یافت که شامل مصادیق اعصار دیگر هم باشد. برخی از مهم‌ترین مبانی این تحقیق عبارت از: جهان شمولی قرآن، برخورداری قرآن از بطون و همراهی با مقتضیات تمام اعصار بر اساس زبان فطری و هدایت‌گری، نظریه‌های نسخ‌های مشروط و تمهیدی آیت‌الله معرفت و نیز رابطه‌ی جامعیت قرآن و ختم نبوت می‌باشد.

^۱ کارشناسی ارشد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران
^۲ دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران
^۳ استادیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران
^۴ استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
واژه‌های کلیدی
فراتاریخی، گزاره‌های حقیقی، گزاره‌های تاریخی، جهان شمولی، تعمیم‌پذیری.

نویسنده مسئول:

امان‌اله ناصری کریموند

رایانامه: amannaseri@gmail.com

استناد به این مقاله:

ظهوری‌راد، علی. ناصری کریموند، امان‌اله. هادیان شیرازی، عبدالرسول. و ناصح، علی احمد. (۱۴۰۲). تحلیلی بر تفسیر فراتاریخی قرآن (با تأکید بر نظرات علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت)، دوفصلنامه علمی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ۱۱ (۲)، ۹۷-۱۰۹.

<https://quran.journals.pnu.ac.ir/>

مقدمه

بر اساس آیهی «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سبأ/ ۲۸)، هدف از نزول قرآن؛ هدایت تمام بشر در همه‌ی اعصار است. بنابراین باتوجه به خاتمیت دین اسلام و پیامبرش، تعالیم قرآنی باید جوابگوی نیازهای هدایتی و تربیتی انسان برای همیشه باشد. از طرفی بعضی از آیات قرآن مخاطب خاصی داشته و یا مربوط به واقعه‌ی خاصی بوده که در بستری از زمان به‌وقوع پیوسته است، به‌طوری‌که آن وقایع در اعصار بعد به‌ویژه در عصر جدید موضوعیت خاصی ندارد. علاوه بر این‌که عده‌ای وحی الهی را نتیجه‌ی انفعالات عاطفی نفس پیامبر (ص) و تجربه‌ی ذهنی و فکری ایشان دانسته‌اند (عمر رضوان، ۱۴۱۳: ۱۰ / ۱)، برهمن اساس به باور برخی، این دسته از آیات نمی‌تواند در زندگی امروزی کاربرد خاصی داشته باشد و با وجود همه‌ی تحولات عظیم تاریخی، هرگونه تفسیری از متون گذشته بر مبنای علوم و معارف بشری شکل می‌گیرد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۱: ۳۵-۴۰) و هر متنی، برخاسته از واقعیتی است که در تمامی زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و فرهنگی موجود همان زمان، قبل و بعد از شکل‌گیری آن به‌طور خاص در زبان قوم منعکس می‌شود. بنابراین هیچ متنی در خلأ و فارغ از زمان و مکان خود شکل نمی‌گیرد بلکه همواره آئینه‌ی زبان و فرهنگ مؤلف و مخاطبان خود است (ابوزید، ۱۳۸۰: ۱۳).

گرچه ظواهر بسیاری از آیات مربوط به‌زمان، مکان و فرهنگ عصر نزول است، اما خصوصیت واقعه، موجب محدودیت حکم نمی‌شود و موضوع خاص، لزوماً و عقلاً منحصر به حکم و پیام خاص نیست (زرکشی، ۱۴۱۵: ۱ / ۱۲۶؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۱۰ / ۱). بلکه مسلک و روش صحیح و اخلاقی زندگی مبتنی بر منهای دین در خلال آیات تبیین شده‌است (ایازی، ۱۳۸۰: ۴۸) و دارا بودن رسالت عام و پیام‌های مبتنی بر عقل و فطرت، کارآمدی دین بر مبنای قرآن را تضمین می‌کند (همان: ۵۵).

استفاده از مناط و ملاکات استنتاج، استنباط و استکشاف پیام‌های قرآن می‌تواند در پویایی آیات و تفسیر عصری راهگشا باشد. برای مثال صرف تأکید بر وجود اسبان تیزرو در خصوص آمادگی مسلمانان در برابر دشمن موضوعیت ندارد، بلکه هر چیزی که مایه‌ی تسلیم دشمنان خدا و مسلمین گردد، وسیله‌ای برای رسیدن به مقصد است (انفال / ۶۰)، همان‌طور که خود اعلام آمادگی، مقصد ذاتی نیست بلکه هدف از برپیده شدن ظلم، ایجاد امنیت، فراهم‌شدن ارتباط انسان با خدا و در نهایت اعتلای پرچم توحید و گسترش عدالت در سراسر جهان است

(ایازی، ۱۳۸۶: ۳۴۷).

در استنباط احکام و کشف گزاره‌های فراعصری بنا به‌هدف شارع از تشریح حکم، توجه به غایت و گوهر نص مهم است. مثلاً محقق حلی (م ۷۶ق) در بحث فایده‌ی مسابقات و تیراندازی با تیر و کمان و اسب‌سواری نظامی در جهت کشف مقصد آن‌ها می‌نویسد: «فایده‌ی این مسابقات، تمرین و ایجاد آمادگی برای جنگیدن و غلبه بر دشمن است» (حلی، ۱۴۰۳: ۲ / ۲۳۵). بنابراین می‌توان حکم را از مسابقات تیر و کمان و اسب‌سواری به همه‌ی مواردی که موجب ایجاد آمادگی برای جنگیدن است، توسعه داد و نه تنها تجویز کرد، بلکه آن را ضروری دانست؛ چون ایجاد آمادگی و قدرت دفاعی در برابر دشمن، ضرورتی عقلی است و این دستور را نمی‌توان فقط در حد تشویق برای تمرین سلامت و مانند آن به‌شمار آورد (ایازی، ۱۳۸۶: ۳۶۱-۳۶۲).

پس مفسر با اصول و مبانی تفسیری عقلانی و روایی موافق با قرآن، با دگرگون شدن موارد کاربرد یک موضوع در برهه‌های مختلف، از طریق اکتشاف علل، ادله و بررسی شرایط و مقتضیات تاریخی، فرهنگی و اجتماعی هر عصری، به کشف مناط و ملاکات استخراج پیام‌های عصری می‌پردازد. همان‌طور که برخی از مفسران نظیر علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت بر این باورند که از گزاره‌های خارجی موجود در قرآن با تنقیح مناط و الغای خصوصیت، می‌توان گزاره‌های حقیقی و کلی استخراج نمود. بنابراین بسط این نظریه از علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت و بررسی مبانی و ادله‌ی آن و شیوه‌ای که برای استخراج گزاره‌های حقیقی از گزاره‌های خارجی قرآن به‌کار گرفته شده و تکثیر نمونه‌های این گزاره‌ها مورد اهتمام این تحقیق است. بر همین اساس نوشتار حاضر درصدد پاسخ به این سوال است که اصول و مبانی بهره‌گیری فراتاریخی از قرآن کدامند؟ آیا همه‌ی آیات می‌توانند جاودانه بوده و در زندگی امروزی حامل پیام‌های هدایتی، تربیتی، اخلاقی، فرهنگی، اجتماعی و... باشند؟ همچنین رابطه‌ی بین آیات مربوط به اسباب و وقایع تاریخی و فرهنگی عصر نزول با جاودانگی آیات وحی، چگونه برقرار است؟

پیشینه‌ی موضوع

گرچه تاکنون اثری که به بررسی و تحلیل تفسیر فراتاریخی در آثار علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت پرداخته‌باشد، یافت نشد، اما آثاری وجود دارد که به نوعی و از جنبه‌ی خاص با موضوع مورد بحث ارتباط دارد ازجمله:

الف) مقاله‌ی «قرآن، نزول تاریخی و حضور فراتاریخی» اثر محمدباقر سعیدی روشن، سال ۱۳۸۵ در شماره‌ی چهارم

فراتاریخی به دست داد. این مبانی توضیح دهنده‌ی قلمرو قرآن، زبان هدایتی و فطری قرآن، استفاده از قاعده‌ی «جری و تطبیق»، توجه به بطون آیات، ایجاد رابطه‌ی نسخ و تفسیر فراتاریخی، هم‌سویی و ارتباط مبنایی ختم نبوت و جامعیت قرآن است. در ارتباط با تحلیل و بررسی تفسیر فراتاریخی، به‌نمونه‌ای مختصر اشاره می‌شود:

در مورد آیه‌ی «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَ لَيْسَ الْبِرَّ بِان تَاْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَ اْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (بقره/ ۱۸۹) در میان مفسران بحثی واقع شده که آیا مفهوم «و لَيْسَ الْبِرَّ بِان تَاْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا» کنایی بوده یا معنای حقیقی آن مراد است؟ به‌بیان‌دیگر آیا این جمله، متمم جمله‌ی «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ» است یا دو جمله‌ی مستقل از هم هستند که در یک آیه جمع شده‌اند؟

بنا بر این که جمله‌ی دوم کنایی و متمم جمله‌ی اول باشد، آیه می‌خواهد بگوید: اکنون که به سؤال‌تان در ارتباط با «اهله» پاسخ داده‌شده و محدودده‌ی این اوقات تشریح گردیده است؛ دیگر کسی اشکال نکند و نگوید: «چرا نمی‌توان حج را در هر زمانی به‌جا آورد و چرا باید موقت و زمان‌دار باشد تا به هلال و اهله نیاز باشد؟» بلکه بدانید هر چیزی قاعده و راهی دارد و باید از مجاری اصلی و ضابطه‌مند آن وارد شد. اما اگر چنین مفهوم کنایی مقصود نبوده بلکه معنای حقیقی جمله مراد باشد، باید گفت: چون به مناسبت سؤال از «اهله» از زمان حج سؤال به میان آمده و از طرفی یکی از مشکلات حج در عصر نزول، عادت غیر عقلانی باقی مانده از جاهلیت بود؛ یعنی همان ورود حجاج در حال احرام به خانه‌ها از طریق نقبی که بدون ضرورت و مصلحت در پشت خانه‌ها ایجاد می‌کردند. بنابراین قرآن کریم پس از بیان فلسفه‌ی اوقات حج و در جواب از سؤال مخاطبان درباره‌ی «اهله»، گریزی زده و با آن اعمال خرافی و جاهلی مبارزه کرده است که در واقع می‌توان آن را امری ارشادی دانست، ارشاد به‌کاری که با غرض عقلایی هماهنگ است، یعنی ورود به خانه‌ها از طریق درب‌های آن (قدسی، ۱۳۸۷: ۴/ ۲۱۳). بر این اساس امر در جمله‌ی «وَ اْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ اَبْوَابِهَا» (بقره/ ۱۸۹) امر مولوی و تکلیف‌آور نیست، بلکه امر ارشادی است به‌این‌که ورود از درب خانه‌ها بهتر و راحت‌تر است. پس ورود به خانه‌ها از پشت و یا بام آن‌ها نه تنها عملی غیر دینی، بلکه بدعت و امری غیر عقلایی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/ ۵۷).

در ادامه اصول و مبانی تفسیر فراتاریخی قرآن مورد تحلیل

فصلنامه‌ی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه قم چاپ شده‌است. نویسنده در این اثر از حضور فراتاریخی قرآن بحث نموده و بر این باور است که قرآن کریم خارج از شمول نظریه‌ی تاریخی بودن است، چرا که وحی قرآنی از سنخ اصول و حقایق پایدار می‌باشد و در ارتباط با تغییر و پویایی جامعه بوده نه واقعیت‌های متطور.

ب) کتاب «تاریخی‌نگری و دین» تألیف محمد عرب صالحی در سال ۱۳۹۱ توسط انتشارات فرهنگ و اندیشه منتشر شده است که به چگونگی ابعاد تاریخ‌مندی دین پرداخته و به برخی از شبهات نواندیشان مذهبی پاسخ داده است.

ج) مقاله‌ی «مبانی تاریخ‌مندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی» اثر محمد عرب صالحی که سال ۱۳۹۵ در شماره‌ی چهارم مجله‌ی فلسفه‌ی دین چاپ شده‌است که به تحلیل تاریخ‌مندی قرآن و نوع ارتباط آن با پیام‌های وحی فراتاریخی پرداخته است.

د) کتاب «فرا عصری بودن قرآن» تألیف محمد حاجی ابوالقاسم در سال ۱۳۹۷ توسط انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه منتشر شده که مؤلف در این اثر به تبیین و مبانی ابعاد فراعصری بودن قرآن و اثبات جاودانه بودن آن همت گماشته است.

ه) هم‌چنین مقاله‌ای با عنوان «تبیین مبانی حضور فراتاریخی قرآن کریم» اثر حسن نقی‌زاده و همکاران که فصلنامه‌ی پژوهش‌های قرآنی در تابستان ۱۴۰۰، شماره‌ی ۹۹ آن را منتشر نموده‌است. در آن به زوایای مختلف استفاده‌ی فراتاریخی از آیات و پیام‌های قرآنی پرداخته شده‌است.

گرچه محققان در آثار مذکور به فراتاریخی بودن قرآن کریم اهتمام داشته‌اند، اما در نوشتار حاضر علاوه بر استفاده از نگاه برون‌متنی و نقلی فراتاریخی بودن قرآن، از طریق بسط نظریات علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت در حوزه‌ی الغای خصوصیت و تنقیح مناط گزاره‌های خارجی تأکید شده و در زمینه‌ی استفاده‌ی فراتاریخی از آیات تاریخی و فرهنگی در حوزه‌ی سبب نزول خاص، مصادیق بیشتری از آیات قرآن تحلیل شده که در دیگر پژوهش‌ها چنین مباحثی دیده نمی‌شود.

اصول و مبانی فراتاریخی بودن قرآن

این باور که هدایت قرآن به تاریخ و جغرافیای عصر نزول اختصاص ندارد، مبتنی بر اصول و مبانی ویژه‌ای است که در این نوشتار به‌تحلیل و بحث درباره‌ی آن پرداخته می‌شود. مراد از «مبنایی» در این مقاله تمامی پیش‌فرض‌هایی است که بر اساس آن می‌توان ادعا کرد: از قرآن می‌توان تفسیری

و بحث قرار می‌گیرد:

– توجه به قلمرو قرآن

باتوجه به دیدگاه اکثر دانشمندان و محققان علوم قرآنی، قرآن کریم با داشتن بطون (طوسی، ۱۴۰۹: ۱/ ۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۷۸/ ۸۹؛ زرکشی، ۱۴۱۵: ۲/ ۱۷۰) بیانگر همه‌ی چیزهایی است که با استنطاق آن، امر هدایت و قرارگرفتن در مسیر صراط مستقیم محقق می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲/ ۴۶۹؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۴/ ۱۰۸). افراد عادی به‌خاطر نداشتن شرایط لازم، از دستیابی به اعماق معارف آن عاجزند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۴/ ۴۴۸). پس باتوجه به آیه‌ی «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه/ ۷۹) اتصال به لوح محفوظ و کتاب مکنون جهت دریافت وحی برای عموم افراد غیر طاهر ناممکن است (قاسمی، ۱۴۱۸: ۹/ ۱۲۸). بنا به عقیده‌ی برخی دیگر، قرآن به اجمال بیانگر همه چیز و تفصیلش بر عهده‌ی پیامبر اکرم (ص) و ائمه‌ی اطهار (ع) است (طوسی، ۱۴۰۹: ۶/ ۴۱۸).

بیشتر مفسران و اندیشمندان عصر حاضر و برخی از مفسران پیشین در باب قلمرو احکام و معارف قرآن معتقدند که جامعیت قرآن در بیان امور، مربوط به هدایت است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۵/ ۵۸۶؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲/ ۹۸؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۶/ ۵۸۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۸/ ۲۱۶). قرآن، مرحله به مرحله از محدوده‌ی زمانی عصر خویش فراتر رفته و دامنه‌ی تحدی را گسترش داده، نه تنها عرب، بلکه تمامی انس و جن را به هموردی فراخوانده است: «قُلْ لئن اجتمعتِ الأنسُ و الجنُّ علیَّ أن یأتوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَأیأتونَ بِمِثْلِهِ و لو کانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیراً» (اسراء/ ۸۸). قلمرو مفهوم گسترده و دامنه‌دار بطون آیات، در پس پرده‌ی ظَهِر (یعنی ظاهر که در بند خصوصیات مورد نزول بوده) نهفته است که تحت شرایطی این مفهوم وسیع بایستی از بطن آیه استخراج شود (معرفت، ۱۳۷۹: ۹۱). طبق نظر علامه طباطبایی، وحی کامل الهی باید تمامی امور مربوط به سعادت انسان‌ها را در بر داشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/ ۱۳۴). در قرآن سبک و مضمون، اسلوب و محتوا، همه چیز باهم در بنای کاخ ایمان شرکت می‌جویند (رزی بلاشر، ۱۳۷۴: ۲۰۴). وحی برای قرآن به منزله‌ی روحی همیشه زنده است، این روح به واسطه‌ی براهین وجودی، علتی برای انذار، علم و طریقی است که به سوی آن در پیش گرفته می‌شود (باقالانی، ۱۴۲۱: ۱۱). در قرآن قواعد و ضوابط عام و جاودانه‌ای وجود دارد که استنباط از احکام، چگونگی برداشت از آیات، مرزبندی و قلمرو جامعیت را محقق می‌سازد (ایازی، ۱۳۸۰: ۲۸۳).

– در نظرگرفتن روایات جری و تطبیق در فهم و

تفسیر فراتاریخی قرآن

فهمیدن اسباب و شأن نزول آیاتی که در شرایط زمانی و مکانی خاص نازل شده است، برای دستیابی به تفسیری فراتاریخی بسیار راهگشاست و تعمیم دادن آن به مصادیق جدید، روحی تازه به قرآن می‌بخشد (معرفت، ۱۴۱۶: ۳/ ۱۹-۲۰). «جری و تطبیق» ظاهر آیات بر مصادیق با الغای خصوصیت همواره از ویژگی‌های نزول هر یک از آنهاست (مؤدب، ۱۳۹۰: ۳۲). انسجام، هماهنگی و تحلیل ارتباط میان موضوع و حکم در ظرف شرایط تاریخی، مبین حدود، شرایط و مقتضیات حکم می‌شود (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱/ ۶۷۶).

البته شأن نزول باید بتواند از آیه کاملاً ابهام‌زدایی نموده و مشکلات تفسیری آن را حل کند، به شرطی که مخالف دین یا بدیهیات عقل نباشد (معرفت، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۴۵). گرچه آساند هم در اولویت‌های بعدی اثر خودش را دارد، اما ملاحظه‌ی محتوای روایات ارجح است (معرفت، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۱۹). البته نباید تفسیر آیات قرآن را به‌خاطر روایات سبب نزول، محدود کرد و آن را فقط مخصوص عصر نزول دانست؛ چون تفکر، تدبر و تعقل در ذات آیات، محور تفسیری کارآمد و فراعصری است (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۱۰۶).

– توجه به قلمرو تنزیل و تأویل آیات در تفسیر

فراتاریخی

برخی از آیات قرآن مفهوم و معنای اولیه و آشکاری دارند که برحسب وضع و کاربرد آن، معنا را می‌فهماند و بعضی حاوی «معنایی ثانوی» بوده که به «تأویل» یا «بطن» تعبیر شده و تأویل به این معنا، تمام آیات قرآن را شامل می‌شود (معرفت، ۱۴۱۶: ۱/ ۲۸) که عبارت‌است از انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه‌ای که در موردی خاص نازل شده‌است (معرفت، ۱۳۸۰: ۱/ ۲۳).

درحقیقت تأویل باید با معنای ظاهری آن ارتباطی مستحکم داشته باشد. به‌شکلی که معنای ظاهر، مؤید معنای خاص و معنای باطن، حامل معنا و پیامی عام و شامل آن مورد خاص است. با الغای خصوصیت، معانی عام و گزاره‌های کلی که همان لایه‌های بطون و شامل مفاهیم فراعصری است استنباط می‌گردد. به‌بیان‌دیگر، تنزیل همان دلالت ظاهری آیات است که از قراین از جمله شأن نزول آیه به‌دست می‌آید و جنبه‌ی خصوصی دارد ولی تأویل دلالت باطنی آیات با قطع نظر از قراین موجود، برداشت‌های کلی، همه‌جانبه و

محدودیت ظاهری آیات، اعتبار جاودانه‌ی قرآن در پرتو ژرفای بی‌پایان آن (بطون) امری منطقی و معقول است (کلاتری، ۱۳۸۲: ۲۶۵).

در نظر گرفتن خصوصیت سبب نزول و عمومیت بطون

فهمیدن اسباب و شأن نزول آیات نازله در شرایط خاص و تعمیم و تطبیق آن به مصداق جدید، ما را در مسیر صحیح تفسیری فراتاریخی از آیات قرآن کمک می‌کند (معرفت، ۱۴۱۶: ۱/ ۱۹-۲۰). سبب و شأن نزول در فهم و استنباط حکم دخالت دارد، اما علت و ملاک حکم نیست. البته در حوزه‌ی فضاشناسی وضع حکم به فقیه و مفسر کمک کرده تا بتواند با اشراف بیشتری در حدود و جهت‌گیری حکم، تدبیر و استکشاف کند (ایازی، ۱۳۸۶: ۱۲۱-۱۲۲). چه‌بسا توجه به اسباب نزولی که در خصوص پرده برداشتن از لایه‌های پنهان مفهوم آیه بسیار کاربردی است (زحیلی، ۱۴۲۲: ۱/ ۶۷۶). البته این مطلب را هم باید در نظر داشت که اساساً کشف مقاصد و مفاهیم والای قرآن، چندان در بند روایات اسباب نزول نیست (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۱۰۶-۱۲۸). پس کلام جهان‌شمول نباید در کلیات مقاصد و مطالب آن، خصوصیات زمان، مکان و حوادث عصر نزول مؤثر باشد (همان: ۱۷۵).

اگرچه سبب نزول بعضی از آیات خاص است ولی حکم و متعلقاتش محدود نبوده و برای هر عصری جاری و ساری است. یکی از این آیات، آیه‌ی شریفه‌ی «سَمَاعُونَ لَلْكَذِبِ أَكَلُونَ لِلْسُّحْتِ»: پذیرا و شنوای دروغ هستند [و] بسیار مال حرام (رشوه) می‌خورند» (مائده/ ۴۲) که درباره‌ی سبب نزول آن گفته‌شده مربوط به کسانی است که با رشوه به تحریف کتاب می‌پرداختند، بنابراین بر رشوه گرفتن برای تحریف کتاب «أکل باطل» یا «أكل سحت» اطلاق شده در صورتی که عنوان حکم، عام است و شامل هر نوع کسب و رشوه‌ی حرامی در هر زمانی می‌شود و از مصداق سحت به‌شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵/ ۳۴۱).

هم‌چنین اگر در این رابطه تحلیلی نسبت به آیه‌ی ظهار داشته‌باشیم، می‌توان دریافت که پیام واقعی این آیه به این مورد، محدود و منحصر نبوده و امروزه باتوجه‌به برداشت عصری از این آیه، ناپسند و مردود بودن ازدواج‌های با بنیاد ضعیف و عدم استحکام و نیز طلاق‌های عاطفی و هیجانی که به‌مراتب اثرات زیانبار و خسارات جبران‌ناپذیر اجتماعی، فرهنگی، اخلاقی و روانی به‌حوزه‌ی خانواده و جامعه وارد

جهان‌شمول است (معرفت، ۱۳۷۹: ۸۸).

از امام باقر (ع) درباره‌ی روایت پیامبر (ص) «ما فی القرآن آیهٌ إلَّا و لها ظهْرٌ و بطنٌ» سؤال شد، ایشان فرمودند: «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ و بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲/ ۱۲۸). یعنی باید از دل آیه مفهوم کلی و عامی استخراج شود که هدف اصلی آیه است (معرفت، ۱۳۷۹: ۹۷). از بعضی روایات دیگر نیز استفاده می‌شود که قرآن کریم بطون متعددی دارد. برای مثال: عَنْ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ هَذِهِ الرَّوَابِيَةِ «مَا فِي الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا و لها ظهْرٌ و بطنٌ، و ما فيه حرفٌ إلَّا و له حدٌ و لكل حدٍ مطلعٌ. ما يعنى بقوله لها ظهْرٌ و بطنٌ قال: ظهْرُهُ و بطنُهُ تأويلُهُ، منه ما مضى و منه ما لم يكن بعدُ، يجرى كما يجرى الشمس و القمر، كلما جاء منه شيء وقع».

فضیل بن یسار گفت: از ابا جعفر (ع) درباره روایت «قطعاً همه‌ی آیات قرآن دارای ظهر و بطن است و حرفی نیست مگر محدوده‌ای دارد و برای هر محدوده‌ای آغازی است» سؤال کردم که معنای ظهر و بطن در این کلام چیست؟ فرمود: ظهر؛ آشکار و بطن؛ تأویل آن است. چیزی از آن که تمام شده و چیزی که در آینده نباشد [هر لحظه در حال دگرگونی هست] و مانند خورشید و ماه در جریان هستند، هر زمان که [آیاتی از آن] بیاید چیزی [تازه] واقع می‌شود (عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/ ۱۱). هم‌چنین نقل است که: عَنْ جَابِرٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنْ شَيْءٍ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ فَأَجَابَنِي، ثُمَّ سَأَلْتُهُ ثَانِيَةً فَأَجَابَنِي بِجَوَابٍ آخَرَ - فَقُلْتُ: جَعَلْتَ فِدَاكَ - كُنْتُ أَجِبْتُ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِجَوَابٍ غَيْرِ هَذَا قَبْلَ الْيَوْمِ - فَقَالَ (ع) لِي: «يَا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا و لِبَطْنِ ظَهْرًا، يَا جَابِرُ و لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عَقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، إِنَّ الْآيَةَ لَتَكُونُ أَوْلَهَا فِي شَيْءٍ و آخِرَهَا فِي شَيْءٍ - و هُوَ كَلَامٌ مَتَّصِلٌ يَنْصَرِفُ عَلَى وُجُوهِ».

جابر گفت: از ابا جعفر (ع) درباره‌ی چیزی از تفسیر قرآن سؤال کردم، پس جواب داد. دوباره پرسیدم و جواب دیگری داد. پس گفتم: فدایت شوم قبلاً درباره‌ی این مسأله پاسخ دیگری داده بودید. فرمود: ای جابر قطعاً برای قرآن بطنی و برای هر بطن، ظهر (ظاهر) ی است. ای جابر چیزی دورتر از عقل‌های اشخاص به تفسیر قرآن نیست. همانا اول هر آیه مربوط به چیزی و آخر آن مربوط به چیز دیگری است (همان: ۱۲/۱).

فیض کاشانی بر این عقیده است که باتوجه‌به مخاطب بودن همه‌ی انسان‌ها در برابر قرآن، باید چنین سخنی علاوه بر ظاهر، شامل اسرار و حقایق نهفته‌ای باشد تا هر کس به قدر علم و عقل خود به استکشاف آن بپردازد (فیض کاشانی، ۱۳۷۴: ۱/ ۱۹-۲۰). پس ضمن در نظر گرفتن ثبات و

می‌سازد.

پس برای دستیابی به تفسیر مطابق هر عصری، استفاده از شرایط و اقتضات تاریخی عصر نزول می‌تواند مسیر تفسیر را هموار کند. اما توجه به خود متن و بطن آیاتی که جاودانه، جهان‌شمول و بر مبنای فطرت، تذکر و هدایت نازل شده است، برای رسیدن به تفسیری جامع، به عقل نزدیک‌تر و با فلسفه‌ی نزول وحی هماهنگی بیشتری دارد.

دینامیک بودن جریان ابلاغ، انذار و تبیین؛ رسالتی جهانی

باتوجه به آیات شریفه‌ی «أَوْحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام/۱۹) و «لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان/ ۱) آموزه‌های قرآنی فقط به عرب عصر نزول اختصاص ندارد، بلکه همان‌طور که خداوند متعال فرموده است: «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (توبه/ ۱۲۲)، لازم است اسباب نشر و انتقال مفاهیم قرآن به‌سوی همه‌ی اقوام و بلاد فراهم گردد. بنابراین با توجه به آیه‌ی «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا» (احزاب/ ۲۱) که پیامبر (ص) الگویی نیک برای افراد مؤمن به خداوند و روز قیامت است، وظیفه‌ی دعوت به دین جریانی پویا و مستمر است تا آیات وحی از حالت ایستایی به‌دور و در متن و بطن جامعه ساری و جاری باشد و طبق آیه‌ی شریفه‌ی «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَ مَنِ اتَّبَعَنِي...» (یوسف/ ۱۰۸) بار این دعوت تنها به دوش پیامبر (ص) نیست، بلکه این رسالت را توسعه و تعمیم داده، چنان‌که دعوتی فراعصری با بصیرت و یقین به‌سوی ایمان محض و توحید خالص است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/ ۳۷۸). پس عبارت «مَنْ بَلَغَ...» رسالت مهمی است که حتی بعد از پیامبر (ص) هم باید برای انذار انسان‌ها ادامه داشته باشد (بغوی، ۱۴۲۰: ۲/ ۱۱۵). پیامبر در این زمینه می‌فرماید: «ای مردم! تبلیغ کنید هرچند آیه‌ای از کتاب خدا را، زیرا هر کس آیه‌ای از قرآن را تبلیغ کند؛ قطعاً امر خداوند را رسانده است» (طبری، ۱۴۱۲: ۷/ ۱۰۳؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹: ۳/ ۲۱۹). این رسالت خطیر در مرحله‌ی اول، بعد از پیامبر(ص) بر عهده ائمه‌ی اطهار(ع) است که باید مبین قرآن و مندر مردم هستند (قمی، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۹۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۱/ ۳۵۶).

علامه فضل‌الله می‌گوید: «مورد خطاب دعوت پیامبر اسلام (ص)، انسانیت انسان در هر زمان و مکانی ابتدا از ام‌القری و

انتهای ابلاغ، سایر بلاد اطراف شبه‌جزیره است که باید همواره به تاسی از دعوت جهانی پیامبر (ص)، امر تبشیر و انذار به‌صورت جریانی پویا و زنده تحقق پذیرد. بر این اساس تبلیغ و دعوت، فقط مربوط به محدوده‌ی خاصی از اطراف جامعه‌ی عرب عصر نزول نخواهد بود. اولین مرحله‌ی دعوت جهانی با توجه به شرایط مساعد به‌واسطه‌ی حضور پیامبر (ص) در شبه‌جزیره، از آن مکان شروع و از آن‌جا تاکنون به اقصی نقاط جهان ادامه دارد. بنابراین افکار محدودنگر نسبت به دعوت جهانی دین اسلام مردود است» (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۹/ ۲۲۴).

زمخشری در جواب گروهی از یهود که گمان کردند پیامبر (ص) فقط پیامبر عرب عصر نزول است؛ چراکه اگر به‌سوی کل جهان مبعوث شده بود، نمی‌گفت: «أُمُّ الْقُرَىٰ وَ مَنْ حَوْلَهَا» (انعام/ ۹۲؛ شوری/ ۷)، می‌گوید: «با تواتر آشکارا به‌طور قطع و یقین با توجه به مبنای دین محمد (ص) اثبات شده که ایشان، رسولی برای همه‌ی جهان است و نیز از عبارت «وَمَنْ حَوْلَهَا» استفاده می‌شود که منظور از آن؛ همه‌ی عالم و مناطق محدود به آن است» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۱۳/ ۶۶).

با توجه به آیه‌ی «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيَسَلِّتَ لِقَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم/ ۴) تبیین آیات از ناحیه‌ی پیامبران به‌منظور تحقق هدایت، امری واجب شمرده شده‌است. در آیه‌ی دیگری به‌صورت تأکید از کسانی که به آن‌ها کتاب داده شده نسبت به تبیین آن برای مردم، پیمان گرفته شده‌است: «وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ...» (آل عمران/ ۱۸۷) (مجاهد بن جبر، ۱۴۱۰: ۶). البته اگر گفته شود مطابق آیه‌ی «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا...» (سبأ/ ۲۸) بعثت پیامبر اسلام به زبان قومش چگونه با رسالت جهانی ایشان تطابق دارد؟ گفته می‌شود: باتوجه به آیه‌ی «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ...» (نحل/ ۴۴) درکنار ابلاغ، وظیفه‌ی تبیین واضح و تفسیر آیات برای سایر اقوام مطرح است (دروزه، ۱۳۸۳: ۵/ ۱۳۸). علاوه بر این که مأموریت پیامبر اسلام (ص) فرستادن عالمانی آشنا به قرآن، به‌سوی سایر اقوام بوده تا قرآن را برای آنان تشریح و تبیین کنند (بغوی، ۱۴۲۰: ۳/ ۳۰)، هم چنین مفسرانی نیز رسالت تبلیغ را دعوت مردم به بندگی خدا و ادای این دین را همان پیمان محکم خداوند دانسته‌اند: «وَ إِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَ مَنَّا مِنْ نُوْحٍ وَ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَ أَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا» (احزاب/ ۷) (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳: ۳/ ۴۷۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۹/ ۳۱۱۵). پس تفهیم و تبیین لغت و محتوای قرآن در راستای انذار

پس از او پیامبری نخواهد بود و کتاب‌ها را با کتاب شما (قرآن) پایان داد و بعد از آن کتابی نخواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۱: ۸/۲۶۹).

قرآن متناسب با علم الهی نازل شده: «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ» (نساء/ ۱۶۶) و این آیات مفاهیمی است که از طرق الفاظ قابل فهم و بیان است ولی شامل علوم فرامادی می‌باشد. پس وحی قرآنی زاینده‌ی شرایط اجتماعی و فرهنگی و برخاسته از افکار و ذات انسان نیست» (ایازی، ۱۳۸۰: ۱۷۶). پس مادی انگاشتن وحی، مربوط به نگاه سطحی، ظاهری و افکار ماتریالیستی به آفرینش جهان و طبیعت است. بنابراین فهم بشر از وحی، باید متناسب با هر عصر و بر پایه‌ی تفسیری صحیح از پایه‌ی دین (قرآن) انجام شود و مسائل و اقتضات اجتماعی و فرهنگی عصر نزول نباید موجب محدودیت فهم و مانع تفسیری عقلانی از وحی گردد.

توجه به زبان فطری و هدایت‌گری قرآن

عده‌ای از اندیشمندان و صاحب‌نظران به تحلیل مسأله‌ی زبان قرآن پرداخته و نظرات مختلفی بیان نموده‌اند. قرآن با زبان فطرت پایدار و تغییرناپذیر مشترک انسان‌ها سخن می‌گوید (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۱/۳۲) و مطالب آن با قلب انسان پیوند و اتصال دارد (مطهری، ۱۳۸۲: ۱/۲۱) که مهم‌ترین کارکرد آن هدایت به سوی خداوند است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ۹۶).

باتوجه‌به‌آیه‌ی «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ...» (روم/ ۳۰) مخاطب، فطرت همه‌ی انسان‌ها بوده که مبنای خلقت بشر و در همه‌ی زمان‌ها ثابت است (طوسی، ۱۴۰۹: ۸/۲۴۷). بنابراین در دعوت اسلامی نیز تأکید روی انسانیت انسان است نه غرور ملی، نژادی و یا علائق مادی. براین اساس مخاطب مفاهیم و معارف دین نیز وجدان و روح ملکوتی و فطری است (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۷۱/۲۶). پس مخاطب قرآن؛ همه‌ی انسان‌ها هستند، حتی فرعون نیز مخاطب دعوت قرآن است. چون قرآن در نهاد هر انسانی اگرچه فرعون باشد، یک انسان واقعی سراغ دارد و می‌گوید این فرعون‌ی که هم‌اکنون بر شما حکومت می‌کند و از انسانیت خارج شده، در عین حال دارای یک فطرتی الهی است. بنابراین پیامبران خدا وقتی به مبارزه با فرعون می‌آیند، اول سعی می‌کنند که آن انسان درونی‌اش را علیه او برانگیزند، چنان‌که قرآن می‌فرماید: «أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ * فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَىٰ أَنْ تَزْكَىٰ * وَأَهْدِيكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ» (نازعات/ ۱۷-۱۹).

همگانی باید محقق شود (سید قطب، ۱۴۱۲: ۲/۱۰۵۶). متناسب با آیه‌ی شریفه‌ی «فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ...» (توبه/ ۱۲۲)، هدف تفقه مبتنی بر انذار مردم و تبلیغ دین و فقه، همان مطلق معارف (اصول و فروع) دین است (طباطبایی، ۱۴۲۷: ۵/۲۰۰).

توجه به رابطه‌ی ختم نبوت و جامعیت قرآن

ویژگی‌های روحی و باطنی پیامبر اسلام (ص)، ارتباط ایشان از طریق وحی را با عالم معنا هموار ساخته و به مقام درک و دریافت آموزه‌های وحی نائل شد: «أَمِينٌ وَحِيَةٍ وَ خَاتَمٌ رُسُلِهِ وَ بَشِيرٌ رَحْمَتِهِ وَ نَذِيرٌ نِقْمَتِهِ» (نهج‌البلاغه/ خطبه ۱۷۳). روح پیامبر (ص) با استعداد خاصی صعود و با تلاقی میان او و حقایق عالم دیگر (مطهری، ۱۳۷۴: ۴۱۶) و باتوجه به این صفات روحانی و عرفانی، ضمن نقش نداشتن در تنزل حقایق، وحی بر قلب ایشان نازل گردید (شاکر، ۱۳۸۵: ۵). هم‌چنان که آیات شریفه‌ی «وَ إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * مَلْسَانًا عَرَبِيًّا مُبِينًا» (شعراء/ ۱۹۲-۱۹۵) گواه بر این مطلب است. هم‌چنین درباره‌ی آیه‌ی «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَ رَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ...» (بقره/ ۲۵۳)، مجاهد می‌گوید: مقصود؛ پیامبر اسلام است که خداوند او را بر همه‌ی انبیاء برتری و خاتم پیامبران قرار داد و حکمت و مصلحت ایجاب می‌کند که آخرین و کامل‌ترین برنامه‌های اخلاقی و تربیتی را از طریق او برای مردم بفرستد (طبرسی، ۱۳۷۷: ۳/۱۰۲). درجات و مراتب انسان‌های کامل (انبیاء) برای به‌کمال رساندن مردم، مختلف است و به‌جهت جامع بودن شریعت اسلام و ارسال آن برای همه‌ی مردم، برتری درجه‌ی پیامبر را می‌رساند (واحدی نیشابوری، ۱۴۱۵: ۱/۱۸۲). در این خصوص از جابر بن عبدالله انصاری روایت شده است که پیامبر (ص) فرمود: «كَانَ النَّبِيُّ يَبْعَثُ إِلَىٰ قَوْمِهِ خَاصَّةً وَ بَعَثَ إِلَىٰ النَّاسِ عَامَّةً: هَرِ بِمِمْبَرِي بِهَسُوِي قَوْمِي خَاصَّ مَبْعُوْتِ مِي شُوْد دَر حَالِي كِه مَن بهَسُوِي تَمَام اِنْسَانْهََا مَبْعُوْتِ شُدْم» (بغوی، ۱۴۲۰: ۳/۶۸۱). باتوجه‌به این‌که پیامبر (ص) «خَاتَمَ النَّبِيِّينَ» (احزاب/ ۴۰) است، حدیثی از جابر بن عبد الله انصاری از پیامبر (ص) نیز منقول است که فرمود: «مَن خَشِتَ مَكْمَلِ بِنَايِ نُبُوْتِ هَسْتَم وَ بَا مَن بِمِمْبَرَانِ خَدَا پَايَان يَافْتَنْد» (طبرسی، ۱۴۱۵: ۸/۵۶۷). در حدیثی دیگر چنین آمده که امام صادق (ع) فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ ذِكْرَهُ خَتَمَ بَيْنَيْكُمْ النَّبِيِّينَ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ أَبَدًا وَ خَتَمَ بِكِتَابِكُمْ الْكُتُبَ فَلَا كِتَابَ بَعْدَهُ أَبَدًا»: «همانا خداوند با پیامبر شما پیامبران را پایان داد و

از آفرینش پدیده‌هایی مثل آن در بهشت و جهنم ناتوان نیست و در واقع هدف از اشاره به خلقتِ شتر، عبرت گرفتن و پی‌بردن به قدرت آفریدگاری است که از خلق چیزهای مشابه تواناست (طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۳۰). در راستای بسترسازی آگاهی بخشی و هدایتی عرب عصر نزول، لزوم توجه به خلقت شتر مطرح شده‌است. با نگاه به آیه‌ی «وَ إِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ» (تکویر/ ۴) درمی‌یابیم که شتر با ارزش‌ترین دارایی عرب بود که در عصر نزول، مخاطبان آیه قرار گرفتند که با تعمیق در بطن و فحوای کلام، منظور آن نیز مخاطبانی است که با صیحه‌ی مرگ در هر عصری با ارزش‌ترین دارایی مادی انسان هم، دیگر در آن بحبوحه به کار نمی‌آید و تمرکز اصلی متوجه اعمال خود شخص است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۴۳/۳۰) و همین اموال نفیسی که در نظر مردم خیلی با ارزش است آن روز بی‌صاحب می‌ماند و کسی نیست که از آن‌ها استفاده کند. برای این که مردم آن قدر به خود مشغولند که از هیچ چیز دیگری یاد نمی‌کنند، چنان که در جای دیگر فرمود: «لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ» (عبس/ ۳۷) (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۲۰/۳۴۹). پس انسان نباید به‌خاطر زخارف دنیوی این جهان، از یاد خداوند و آخرت غافل شود و بالتبع از مرزهای هدایت و شریعت دین خارج شده و سر از بی‌راهه درآورد.

وجود روایاتی مبنی بر فراتاریخی بودن قرآن

باتوجه به این که خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن امر به تفکر، تمقل و تدبر فرموده است (نحل/۴۴؛ بقره/ ۲۴۲؛ نساء/ ۸۲؛ محمد/ ۲۴ و...)، اگر مردم فقط به‌ظاهر قرآن بسنده کنند و با عدم تدبر و تعقل از پیام‌های کارآمد آیات شریفه‌ی قرآن، جهت مسائل هدایتی، تربیتی و اخلاقی استفاده نکنند، گویا آن آیات متعلق به همان عصر نزول است.

خداوند حتی مشرکان را جهت عدم تدبر در مرتبه‌ی عامه‌ی قرآن، مورد توبیخ قرار داده و می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء/ ۸۲) و در جایی دیگر فرموده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد/ ۲۴) (اعرابی، ۱۳۸۹: ۵۱-۵۰).

امام رضا (ع) در زمینه‌ی فراعصری بودن قرآن می‌فرماید: «قرآن ریسمان مستحکم خدا و چنگ‌آویز مطمئن و راه نمونه‌ی اوست. انسان را به‌سوی بهشت می‌برد و از آتش نجات می‌دهد. قرآن خلق شده‌ی زمان‌ها (صرفاً تاریخی) و دست‌آویز

قرآن دارای مراتب مختلف، ظاهری سطحی و باطنی عمیق است و برای هر دسته از مخاطبین در هر زمانی، مطالب خاصی را ارائه می‌نماید (معرفت، ۱۳۸۷: ۱/ ۵۶-۵۷). قرآن یک کتاب ساده، قابل فهم برای عرف و عموم مردم است (خوئی، ۱۳۸۲: ۳۳۰). پس محور قرآن زبان و بیانی موعظه‌آمیز در راستای هدایت می‌باشد «هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل عمران/ ۱۳۸). چنان‌چه امام علی (ع) می‌فرماید: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ، فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ وَ لَكِنْ أُخْبِرُكُمْ عَنْهُ، أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ: از قرآن بخواهید که برایتان سخن بگوید و هیچ‌گاه سخن نگوید، ولی من شما را از آن خبر می‌دهم، بدانید که در آن، علم آینده و سخن گذشته و داروی درد و نظم زندگی شماست» (نهج‌البلاغه/ خطبه ۱۵۸). پس آیات قرآن در هر عصری مخاطب خود را پیدا کرده و مفاهیم و تعالیم وحیانی منطبق بر فطرت بشر را بر بشریت عرضه می‌کند و افراد هر جامعه می‌توانند متناسب با سطح تفکر و شرایط عصری و مصری، هر چه بیشتر از قرآن بهره ببرند (معرفت، ۱۳۸۸: ۴۹). در واقع استفاده‌ی قرآن از زبان معیار و جنبه‌های متنوع ادبی و بیانی مبین و قابل فهم منطبق بر تذکر، موعظه، فطرت، بصیرت و هدایت راه را برای تفسیر فراتاریخی متناسب با هر عصری گشوده است.

تعمیم‌پذیری وقایع خاص قرآنی

در نگاه اولیه و ظاهری، برخی از آیات قرآن مختص عرب عصر نزول است و گروه خاصی از افراد در صدر اسلام مورد نظر هستند. به‌عبارتی این قضایا حقیقه نیستند، بلکه به‌لحاظ تنزیل، قضایای خارجی به‌شمار می‌آیند که قابل تعمیم هست. به‌طور مثال وقتی قرآن کفار قریش را مورد خطاب قرار می‌دهد، با قاطعیت می‌فرماید: «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَ لَا أَنْتُمْ عِبُدُونَ مَا أَعْبُدُ: بگو ای کافران، آنچه را می‌پرستید نمی‌پرستم و آنچه را من می‌پرستم، شما نمی‌پرستید» (کافرون/ ۱-۳) (معرفت، ۱۳۸۷: ۱/ ۶۸)؛ مراد از کافران در این آیه هر کافری -به‌طور مطلق در هر زمان و مکانی- نیست، بلکه تنها کافرانی مورد نظرند که با تمام وجود در مقابل پیامبر اکرم (ص) ایستاده بودند و به انکار آیین اسلام می‌پرداختند (طباطبائی، ۱۴۱۷: ۱/ ۵۲). هم‌چنین باتوجه به آیه‌ی «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه/ ۱۷) خداوند توجه عرب عصر نزول را به‌خلقت شتر وا می‌دارد. بنا به‌نظر مفسران، کسی که شتر را با این عظمت و شگفتی آفرید،

۱. «عشار» نوعی از شتران گران‌بهاست.

مربوطه‌ی منسوخ، دوباره جاری می‌شود (معرفت، ۱۴۱۶: ۲۸۰/۲).

باتوجه به آیه‌ی «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت / ۴۲) از زمان نزول قرآن و عصرهای بعد از آن تا روز قیامت، در بیانات قرآن تناقض و در خبرهایش دروغ و در معارف، حکمت‌ها، شرایع و احکامش هیچ بطلانی نیست. نه مورد معارضه‌ی چیزی واقع می‌شود و نه دستخوش دگرگونی می‌گردد. چون از ناحیه‌ی حکیمی نازل شده که سستی در عمل او راه ندارد و ستوده‌ی علی‌الاطلاق است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷/۶۰۴). نازل کننده‌ای که در تدبیر بندگانش دارای حکمت بوده و مصالح نیاز آن‌ها را بیان کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۴/۸۰). نکته‌ی مهم این است که مسأله‌ی نسخ مشروط می‌تواند راهکاری برای توجیه بسیاری از آیات ناسخ و منسوخ و نیز تطبیق آیات قرآن بر اعصار و نسل‌های جدید باشد. یعنی بر اساس شرایط و مقتضیات، موضوع، مکان و افراد مختلف ممکن است حکمی و بر اساس شرایط دیگر، حکم دیگری اجرا شود. به عبارت دیگر نظریه‌ی نسخ مشروط می‌تواند یکی از راهکارهای تطبیق قرآن و سنت بر افراد در مکان، زمان و شرایط متفاوت باشد و این یکی از رموز جاودانگی قرآن و احکام اسلام است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳۱۸).

– نسخ تمهیدی

نسخ تمهیدی به این معناست که شارع مقدس برای برچیدن برخی از آداب و باورهای نادرست که میان مردم عصر نزول نوعی ارزش تلقی می‌شد، موضوعات مربوط به آن زمینه را در خلال آیات وحیانی مطرح نموده و به نوعی طرح مسأله کرده و مخاطب را به چالش می‌کشد تا بلکه از طریق عقل خود به قضاوت پرداخته و با تفهیم و تبیین وحیانی و عقلانی موضوع، به تفکر و تعقل واداشته شود و در نتیجه به عادات، عقاید و فرهنگ غلط (در هر عصری) پی‌ببرد. یعنی به عبارتی گاهی شارع برای مبارزه با برخی از عادات غلط، ابتدا حکمی را هماهنگ با عادت جامعه اجازه می‌دهد تا این که در زمان مناسب، آن را براندازد.

هنگامی که وضعیت زنان در دوران جاهلیت مورد بررسی قرار می‌گیرد روشن می‌شود که عرب‌ها حقوق زنان را رعایت نمی‌کردند و با خشونت و تحکم با زنان رفتار می‌کردند. این عادت ناپسند تنها مخصوص قوم عرب نبود بلکه در ملت‌های دیگر هم کم و بیش مرسوم بود. بنابراین برچیده شدن این شیوه‌ی ناپسند، نیازمند زمان و مقدماتی بود تا آن عادت و

زبان‌ها نیست؛ چون خداوندان را برای زمان و عصری خاص نازل و مقرر نکرده است، بلکه دلیل برهان و حجت بر هر انسانی [در هر زمانی] است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۴/۸۹).

حارث اعور از امام علی (ع) نقل می‌کند که به پیامبر (ص) عرض شد: «آیا امت بعد از شما فرقه فرقه می‌شود؟» پیامبر(ص) فرمود: «آری». گفتند: «پس راه خروج از آن چیست؟» فرمود: «کتاب منبع خداوندی که هیچ باطلی در هیچ زمانی به آن راه ندارد، هر کس علم را در غیر آن جوید گمراه شود، هر که بدون آن حکم کند، خداوند او را شکست می‌دهد و آن تذکر با حکمت، نور آشکار و راه راست است (سمرقندی، بی تا: ۳/۲۲۹). هم‌چنین عبدالرحیم قصیر می‌گوید: روزی نزد امام صادق (ع) بودم، فرمود: ای عبدالرحیم درباره‌ی آیه‌ی «إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» آن‌گاه که رسول خدا (ص) فرمود: «أَنَا الْمُنذِرُ وَ عَلِيُّ الْهَادِي»، پس امروز «هادی» کیست؟ مدتی سکوت کردم، سپس سرم را بلند کردم و گفتم: فدایت شوم، آن شمايید که مردی پس از مردی دیگر به ارث برده تا به شما رسیده است. فرمود: درست گفתי ای عبدالرحیم، قطعاً قرآن، زنده‌ایست که نمی‌میرد و این آیه هم زنده‌ایست که نمی‌میرد. اگر این آیه بر اقوام خاصی نازل شده بود و مرده بودند؛ قرآن نیز از بین رفته بود. اما قرآن برای آیندگان در جریان است، هم‌چنان که برای گذشتگان جاری بود. عبدالرحیم گفت: امام جعفر صادق (ع) فرمود: همانا قرآن زنده‌ایست که نمرده و قطعاً مانند جریان شب و روز و خورشید و ماه جاری است، هم‌چنان که بر اولین و آخرین ما جریان دارد (بحرانی، ۱۴۱۶: ۳/۲۳۱).

ایجاد رابطه بین ناسخ و منسوخ و فراتاریخی بودن آیات

باتوجه به این که در این نوشتار به اثبات فراتاریخی بودن آیات تاریخی پرداخته شده، شایسته است که ارتباط آن با بحث نسخ که در حقیقت یکی از لوازم تفسیر فراتاریخی است، تبیین گردد. بر همین اساس قلمرو و فلسفه‌ی نسخ و هم‌سویی آن با مبنای فراتاریخی بودن آیات قرآن مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد:

– نسخ مشروط

نوعی از نسخ است که مطلق نبوده و به شرایط خاص هر زمان و مکانی مربوط است ولی با تغییر شرایط هر عصر و مصری، حکم سابق منسوخ و حکمی متناسب با شرایط جدید تشریح می‌گردد و با برگشت شرایط مکانی و زمانی اولیه، حکم آیات

فرهنگ جاهلی برطرف شود (معرفت، ۱۴۲۳: ۱۵۱-۱۴۹) بر همین اساس در آیه‌ی نشوز که می‌فرماید: «وَأَلَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبِعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً» (نساء/ ۳۴) این دستور زمانی نازل شد که زدن زن، یک امر متداول بود. زنان برای اعتراض خدمت رسول اکرم (ص) می‌رسیدند، پیامبر (ص) فرمودند: «هیچ‌کس حق ندارد همسرش را بزند و معنای واژه‌ی «ضرب» در آیه این است که زدن زن، نه دردآور باشد و نه اثری بگذارد» (طبری، ۱۴۱۲: ۵/۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۳/۱۹۱). بنابراین نزول این آیه، بستری برای برچیده شدن فرهنگ و تفکر جاهلی نسبت به زن در هر برهه‌ای بوده است.

– نسخ تدریجی

نسخ تدریجی مربوط به احکامی بوده که مرحله به مرحله برای تشریح حکمی صادر گردیده است. برای مثال اسلام در مقابل برده‌داری ایستاد، اما نه به صورت صریح علنی، بلکه به صورت تدریجی و مقدماتی این امر تحقق یافت که این نوع نسخ، همان نسخ تدریجی است. مباح شمردن برده‌فروشی در اسلام از جمله موارد خرده‌گیری بر اسلام است که در کلمات و نوشته‌های مستشرقان و یا مدعیان تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، مطرح شده است. بنابراین با توجه به این که موضوع برده‌داری، موضوعی جهانی بود و امکان الغای یک‌طرفه‌ی این موضوع در همه‌ی ابعاد وجود نداشت، در پاره‌ای موارد نظیر جنگ‌ها، الغای یک‌جانبه‌ی برده‌داری، به جری شدن دشمن می‌انجامید. پس به نظر اسلام، هر انسانی که در راه انسانیت قدم می‌گذارد و لااقل دشمن اصول انسانیت نیست، آزاد است و هیچ‌کس نمی‌تواند او را به بردگی بگیرد. اسلام اگرچه به لحاظ محدودیت‌های تاریخی به الغای رسمی برده‌داری اقدام نکرد، اما به اصلاح نظام ظالمانه‌ی برده‌داری به سود بردگان پرداخت. از سوی دیگر ابواب قدیمی و ظالمانه‌ی بردگی را که تا آن زمان وجود داشت، مردود اعلام کرد و تنها یک نوع از بردگی در جنگ‌ها که به جهت مقابله به‌مثل بود، باقی گذاشت. زیرا مسدود ساختن آن نیازمند توافق عمومی و بین‌المللی بود (معرفت، ۱۴۲۳: ۲۱۸-۲۳۳).

در پژوهش‌های آیت‌الله معرفت (ره)، نمونه‌هایی از دیدگاه اسلام درباره‌ی تکریم بردگان از جمله به‌کاربردن تعبیر برادر و یا غلام (جوان) و دختر (جاریه) در مورد بردگان و اعطای حق امامت جماعت و فرماندهی لشکر و مناصبی از این قبیل را برای بردگان بیان می‌کند (معرفت، ۱۴۲۳: ۱۷۴-۱۸۶) پیامبر اسلام (ص) برخی از اسیران را بدون فدیة آزاد می‌کرد، چنان که

از نصاری نجران فدیة گرفت و اسیران‌شان را بازپس داد و موردی وجود ندارد که اسیران را به‌بردگی گرفته باشد که این رفتار پیامبر (ص) الگویی برای آینده‌ی بشریت است تا نگاه اخلاقی، شرافتمندانه و عزتمندانه به‌بشریت احیاء نماید (همان: ۲۳۱). بنابراین اسلام به انسان و انسانیت اخلاقی شخصیت داد و حقوق او را یادآوری کرد. از آن‌جا که عرب نسبت به حَسَب و نَسَب خود افتخار می‌کرد و این کار خارج از محدوده‌ی ایمان به خدا و از باب غرور قومی و تعصب جاهلی بود، خداوند در این راستا همه‌ی انسان‌ها را فرزندان آدم معرفی کرده که با هم برابر بوده و دین واحد دارند (ابن جوزی، ۱۴۲۲: ۱/۳۹۴) و نیز فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ» (حجرات/ ۱۳). به این صورت کرامت انسانی بردگان به آن‌ها بازگشت و در حقیقت بردگان از نظر روحی آزاد شدند. برای مثال پیامبر (ص) برخی از اسیران را بدون تاوان آزاد کرد و از مسیحیان نجران مالیات (جزیه) گرفت و اسرای آن‌ها را برگرداند (معرفت، ۱۴۲۳: ۱۵۰). این در حالی بود که در روم، هند، اروپا و بسیاری از کشورها در آن زمان با بردگان بدرفتاری می‌شد و حتی در کشوری مانند رومانی، قانونی وضع گردید که صاحب برده حق داشت که برده را بکشد یا اذیت کند بدون این که برده حق شکایت داشته باشد (همان: ۱۷۶).

معرفت در جای دیگر می‌نویسد: «تعبیر تنها آیه‌ی قرآن در مورد اسیر جنگی، آیه‌ی «فَأَمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» (محمد/ ۴) است: یعنی حتی در همان مورد جنگی که برده گرفتن را مجاز شمرده، سخنی از بردگی و برده‌گیری اسیران ندارد تا به‌صورت قانونی ثابت دربیاید، بلکه قرآن می‌خواهد در آینده‌ی دور یا نزدیک، بشریت رفتار با اسیران را تنها در چهارچوب این دو قانون (آزادسازی بدون فدیة و یا با فدیة) منحصر نماید و مسلمانان نیز به برده‌داری تنها به‌عنوان پذیرش قانون قهری و گریزناپذیری تن دهند، نه به‌عنوان یکی از قوانین اساسی اسلام. البته اسلام از این قانون برای همیشه تبعیت نکرده است، بلکه هرگاه احساس امنیت کند برده‌ها را بدون فدیة آزاد می‌کند، حتی موردی وجود ندارد که اسلام، اسیران را به‌بردگی گرفته باشد» (بهجت‌پور، ۱۳۸۷: ۲۰۱-۲۰۲).

بنابراین اسلام به‌تدریج به‌سوی امحای فرهنگ برده‌داری حرکت کرد ولی نه به‌گونه‌ی علنی و صریح، بلکه با خاستگاه‌های فراقومی آن مبارزه کرد و راه‌های مشروعیت آن را بست و برعکس راه را برای آزادسازی برده‌های موجود به

اشکال گوناگون باز گذاشت (معرفت، ۱۴۲۳: ۱۹۲).

نتیجه گیری

حاصل پژوهش مورد بحث که با ابزار کتابخانه‌ای و روش توصیف و تحلیل انجام شده‌است، چنین بیان می‌شود که مهم‌ترین مبانی علامه طباطبایی و آیت‌الله معرفت در تفسیر فراتاریخی عبارت از: جهان‌شمولی هدایت قرآن، برخورداری قرآن از بطون، همراهی قرآن با مقتضیات تمام اعصار و استفاده از زبان فطری و هدایتی آموزه‌های قرآنی است که با تحلیل این اصول و مبانی می‌توان قرآن را از نزول در برهه‌ای تاریخی فراتر برد و به تفسیری فراتاریخی دست‌یافت و در هر عصری

کاربرد آیات را متناسب با همان زمان محقق ساخت. به‌طوری‌که حتی در مورد آیاتی که در زمان نزول مصادیق خاصی داشته‌اند، نیز می‌توان با الغای خصوصیت به گزاره‌های عام دست‌یافت تا شامل مصادیق دیگری در سایر زمان‌ها نیز گردد. بنابراین قرآن که مخاطب اصلی آن روح و فطرت بشریت در راستای هدایت است، باتوجه‌به لایه‌های معنایی و محتوایی آن، جهت تعالی‌بخشی به انسان و متناسب با اقتضانات هر عصری، گفتمانی بصیر و بیانی متعالی دارد تا بتواند پیام‌های هدایتی خود را به همه‌ی زمان‌ها برساند.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. ریاض: مکتبه نزار.
- ابن جبر مکی، مجاهد (۱۴۱۰ق). تفسیر مجاهد. تحقیق: ابوالنبیل، محمد عبدالسلام، مصر: دارالفکر الاسلامی الحدیثه.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق). زادالمسیر فی علم التفسیر. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). بحر المحيط فی التفسیر. بیروت: دارالفکر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰ش). معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: طرح نو.
- اعرابی، غلامحسین (۱۳۸۹ش). تفسیر قرآن و بررسی جریان دوری گزینی و بازدارندگی از آن. قم: آثار نفیس.
- ایازی، سید محمدعلی (۱۳۷۸ش). جامعیت قرآن. قم: کتاب مبین.
- _____ (۱۳۸۰ش). فقه پژوهی قرآنی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۰ش). قرآن و فرهنگ زمانه. قم: کتاب مبین.
- _____ (۱۳۸۶ش). ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب (۱۴۲۱ق). اعجاز القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بهجت‌پور، عبدالکریم (۱۳۷۷ش). «قرآن و فرهنگ زمانه». معرفت قرآنی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی. شماره ۲۶، صص ۳۷-۵۲.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۰ش). تفسیر تسنیم. قم: اسراء.
- حلی، نجم‌الدین جعفر بن حسن (۱۴۰۳ق). شرایع الاسلام. بیروت: دار الاضواء.
- خوئی، ابوالقاسم (۱۳۸۲ش). البیان فی تفسیر القرآن. ترجمه‌ی محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ق). التفسیر الحدیث. قاهره: دار احیاءالکتب العربیه.
- رژی بلاشر، (۱۳۷۴ش). در آستانه‌ی قرآن. ترجمه محمود رامیار. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۸ش). «زبان قرآن؛ عرف عام یا خاص». پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم، سال ۱، شماره ۳، صص ۷۹-۹۹.
- _____ (۱۳۸۷ش). «نسخ مشروط از منظر استاد معرفت». معرفت قرآنی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رضوان، عمر بن ابراهیم (۱۴۱۳ق). آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره. ریاض: دارالطیبه.
- زحلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۲۲ق). التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج. بیروت: دارالفکر.

- زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۵ق). البرهان فی علوم القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن احمد (بی تا). بحر العلوم. بیروت: دارالفکر.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۶ق). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالفکر.
- شاکر، محمدکاظم (۱۳۸۵ش). «سرشت وحی پیامبرانه و طرق دریافت آن». اندیشه دینی. شیراز: دانشگاه شیراز، شماره ۱۸، صص ۴۹-۶۸.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۲۷ق)، البیان فی موافقه بین الحدیث و القرآن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه‌الاعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۳۸۸ش). شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۱ش). قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش). جوامع الجامع. تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه‌های علمیه ی قم.
- _____ (۱۴۱۵ق). مجمع البیان. بیروت: مؤسسه‌الاعلمیه للمطبوعات.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). کتاب التفسیر. تهران: چاپخانه علمیه.
- فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل‌الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک للطباعه و النشر.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۴ق). تفسیر صافی. تهران: اسلامیه.
- قاسمی، محمد جمال‌الدین (۱۴۱۸ق). محاسن التأویل. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قدسی، احمد (۱۳۸۷ش). «نقد و بررسی نظریه استقلال قرآن در تفسیر». معرفت قرآنی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قطب، سید (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن، بیروت: دارالشروق.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش). تفسیر قمی. قم: دارالکتاب.
- کلانتری، ابراهیم (۱۳۸۲ش). «ظهر و بطن قرآن کریم». قیسات. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. دوره ۸، ش ۲۹، صص ۲۴۹-۲۶۶.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱ق). الکافی. بیروت: دارالتعارف.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دارالکتب الاسلامیه.
- مؤدب، سید رضا (۱۳۹۰ش). مبانی تفسیر قرآن. قم: انتشارات دانشگاه قم.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱ش). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: طرح نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴ش). مجموعه آثار. ج ۳، ختم نبوت. قم: صدرا.
- _____ (۱۳۸۲ش). آشنایی با قرآن. قم: صدرا.
- معرفت، محمد هادی (۱۳۸۰ش). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیب. قم: التمهید.
- _____ (۱۳۸۷ش). التفسیر الأثر الجامع، قم: التمهید.
- _____ (۱۴۱۶ق). التمهید. قم: التمهید.
- _____ (۱۴۲۳ق). شبهات و ردود حول القرآن الکریم. قم: التمهید.
- _____ (۱۳۷۹ش). علوم قرآنی. قم: التمهید.
- _____ (۱۳۸۸ش). نقد شبهات پیرامون قرآن کریم. ترجمه حسن حکیم باشی و همکاران. قم: التمهید.
- _____ (۱۳۷۵ش). «جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری». فصلنامه مفید، (شماره ۶)، صص ۴-۱۰.
- واحدی نیشابوری، علی بن احمد (۱۴۱۵ق). الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز. بیروت: دارالقلم.