بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی منتشر می‌شود.

سال ۱۱ / شماره ۱ / شماره پیاپی ۳۸ / بهار ۱۴۰۴

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی

سردبیر: احمدحسین شریفی

جانشین سردبیر: سید محمدتقی موحد ابطحی

مدیر اجرایی و بازبین نهایی: سید مهدی موسوی

ویراستار: حمیدرضا عرفانی‌فر

صفحه‌آرا و طراح جلد: اعظم یزدلی

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا: **سعید بهشتی** (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبایی. تهران. ایران.)، **سید محمدرضا تقوی** (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز. شیراز. ایران.)، **عطاءالله رفیعی آتانی** (استادیار گروه اقتصاد دانشگاه علم و صنعت ایران. تهران. ایران.)، **احمدحسین شریفی** (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). قم. ایران.)، **نجف لک‌زایی** (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، **سید حسین میرمعزی** (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. قم. ایران.)، **حسن آقانظری** (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)

اعضای مشورتی هیئت تحریریه: **حسین بستان** (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. قم. ایران.)، **سید احسان رفیعی علوی** (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم(ع). قم. ایران.)، **محمدجواد نوروزی** (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره))، **جاوید اقبال** (استاد دانشگاه اسلامی علیگر. هند.)، **طلال عتریسی** (استاد دانشگاه بیروت. لبنان.)

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: اتوبان ارتش (شرق به غرب)، بعد از متروی شهید محلاتی، پلاک ۷۹ (ساختمان کاسپین)، طبقه اول، واحد ۲

کد پستی: ۱۹۵۵۷۵۳۷۴۷

تلفن: ۰۲۱-۲۲۴۷۷۳۸۸

قیمت: ۴۰۰/۰۰۰ تومان

نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir **پست الکترونیک:** frh@sccsr.ac.ir

ISSN: 2476-745X

E-ISSN: 2783-1418

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی-پژوهشی شد. رتبه علمی-پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۴۰۳/۰۵/۱۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.
- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.
- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.

فصلنامه علمی - پژوهشی

تحقیقات بنیادین علوم انسانی

| سال ۱۱ | شماره ۱ | شماره پیاپی ۳۸ | بهار ۱۴۰۴ |

فهرست مطالب

۱۱ انتساب روان‌شناسی به اسلام از طریق حکم عقل، با تأکید بر اندیشهٔ محقق عراقی
محسن اکبری، سیدمصطفی حسینی‌نسب

۴۳ معادله سکولاریزاسیون در رویکردهای مطالعاتی ایران
مرتضا بحرانی

۶۹ تحقق مرجعیت علمی تمدن‌ساز انقلاب
بازآرایی علوم انسانی با الگوی نظریه‌پردازی سیستمی ـ دینی
محمدحسین گلکار، فاطمه گلکار، محمدعلی گلکار

۱۱۱ سیر تطوّر تعامل قرآن با فرهنگ زمانه و نقش قرآن
در تحول علوم انسانی در سنت تفسیری مسلمانان (از عصر نزول تا روزگار معاصر)
لیلا رمضان‌نیا سماکوش، محمد شریفی، سیدقاسم حسینی

۱۵۱ روش‌شناسی پارادایمیک مقالات نظریه‌پردازی داده‌بنیاد طلاق در ایران
سیدمحسن ملاباشی، مهدی حسین‌زاده یزدی

۱۸۵ واکاوی نقش مبانی پیشینی در شکل‌گیری واگرایی میان پارادایم‌های برهانی و تبیینی:
مطالعه تطبیقی دین‌پژوهی در آرای جوادی آملی و دورکیم
محمدمحسن توحیدی‌نیا، راضیه جودکی

The Evolution of the Qur'an's Interaction with Contemporary Culture and Its Role in the Transformation of the Humanities within the Muslim Interpretive Tradition (From the Age of Revelation to the Modern Era)

Leila Ramazannia Samakoush[•]
PhD Candidate (Level 4), Hazrat Khadijeh (PBUH) Higher Education Center, Babol, Iran
(Corresponding Author)
samakoosh60@gmail.com

Mohammad Sharifi[•]
Associate Professor, Department of Qur'anic Sciences and Hadith, Faculty of Theology, University of Yazd, Yazd, Iran
sharifi@yazd.ac.ir

Seyyed Qasem Hosseini[•]
Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Qur'anic Sciences, Amol, University of Quran and Hadith Sciences, Qom, Iran
mirtaha1@yahoo.com

Abstract

The issue of "the relationship between the Qur'an and contemporary culture" and the nature of their interaction has become a central focus of Qur'anic studies in recent decades. While some Orientalists, based on historical-critical methods, have spoken of the Qur'an's "influence" and "borrowing" from previous religions and traditions, this question has also been raised within the Islamic tradition from perspectives such as the "language of the people" (lisān al-qawm), "Arab custom" (ʿurf al-ʿarab), and the "rhetorical styles of the Qur'an." Accepting or denying any form of interaction between the Qur'an and contemporary culture directly affects the Qur'an's scholarly authority over the humanities. This article aims to reconstruct the historical development of the idea of the Qur'an's interaction with contemporary culture within the Muslim interpretive tradition, from the age of revelation to the modern era, and its impact on the humanities. The research method is descriptive-analytical with a historical-thematic approach, and data have been collected based on the study of key Qur'anic commentaries (tafsīr) across four main periods: (1) The first period, from the age of revelation to the end of the 4th century AH, during which interaction occurs at the lexical and customary level and responds to the accusations of the polytheists; (2) The second period, from the 5th to the 9th century AH, featuring a rhetorical-rational approach in works such as Al-Kashshāf and Mafātīḥ al-Ghayb; (3) The third period, from the 10th to the 13th century AH, which consolidates the principle of "the language of the people" in scholastic commentaries; (4) The contemporary period, with new formulations in the views of traditional-reformist commentators and hermeneutic modernists, ultimately proving the authority and enduring scholarly validity of the Qur'an for the humanities. The findings indicate that the idea of interaction has roots in the Muslim interpretive heritage and has evolved from the level of customary explanation to that of an interpretive principle and then to a hermeneutic theory. One of the significant outcomes of this interaction is the continued scholarly authority of the Qur'an across various fields of human knowledge. Finally, this article defends a reading of "the Qur'an's guiding interaction with culture," according to which the Qur'an aligns itself with contemporary culture at the level of language and expression, while remaining guiding and critical of that same culture at the level of message and objectives.

Keywords: Qur'an, contemporary culture, language of the people (lisān al-qawm), interpretation (tafsīr), historicity, guiding interaction, humanities, scholarly authority.

https://orcid.org/0009-0000-0276-5291
https://orcid.org/0000-0002-5127-5042
https://orcid.org/0000-0001-5557-7358

مقاله علمی پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۸ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

سیر تطوّر تعامل قرآن با فرهنگ زمانه و نقش قرآن در تحول علوم انسانی در سنت تفسیری مسلمانان (از عصر نزول تا روزگار معاصر)

لیلا رمضان‌نیا سماکوش
طلبه سطح چهار، آموزش عالی حضرت خدیجه(س)، بابل، ایران (نویسنده مسئول)
samakoosh60@gmail.com
محمد شریفی
دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه یزد، ایران
sharifi@yazd.ac.ir
سید قاسم حسینی
استادیار، گروه معار، دانشکده علوم قرآنی آمل، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران
mirtaha1@yahoo.com

چکیده

مسئلهٔ «نسبت قرآن با فرهنگ زمانه» و نوع تعامل میان آن دو در دهه‌های اخیر به یکی از محورهای اصلی قرآن‌پژوهی تبدیل شده است. درحالی‌که برخی از مستشرقان برمبنای روش نقد تاریخی، از «تأثیرپذیری» و «اقتباس» قرآن از ادیان و سنت‌های پیشین سخن گفته‌اند، این پرسش در درون سنت اسلامی نیز از منظرهایی چون «لسان قوم»، «عرف عرب» و «اسالیب بلاغی قرآن» مطرح بوده است. پذیرش یا انکار هرنوع تعامل قرآن با فرهنگ زمانه، تأثیر مستقیم بر مرجعیت علمی قرآن بر علوم انسانی دارد. هدف مقاله حاضر بازسازی سیر تاریخی اندیشه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه در سنت تفسیری مسلمانان، از عصر نزول تا روزگار معاصر و تأثیر آن بر علوم انسانی است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی با رویکرد تاریخی-مضمونی است و داده‌ها بر پایهٔ مطالعهٔ تفاسیر کلیدی در چهار دورهٔ اصلی گردآوری شده‌اند: ۱. دورهٔ نخست، از عصر نزول تا پایان قرن چهارم، که تعامل در سطح لغوی و عرفی و پاسخ به اتهامات مشرکان است؛ ۲. دورهٔ دوم، قرون پنجم تا نهم، با رویکرد بلاغی-عقلانی در آثاری چون الکشاف و مفاتیح الغیب؛ ۳. دورهٔ سوم، قرون دهم

تا سیزدهم، تثبیت قاعدهٔ «لسان قوم» در تفاسیر مدرسه‌ای؛ ۴. دورهٔ معاصر، با صورت‌بندی‌های جدید در آراء مفسران سنتی-اصلاحی و نواندیشان هرمنوتیکی و درنهایت اثبات حجیت و دوام مرجعیت علمی قرآن برای علوم انسانی. یافته‌ها نشان می‌دهد که اندیشه تعامل، ریشه‌ای در میراث تفسیری مسلمانان دارد و از سطح توضیح عرفی به سطح قاعدهٔ تفسیری و سپس نظریهٔ هرمنوتیکی ارتقا یافته است. ازجمله آثار مهم این تعامل، تداوم مرجعیت علمی قرآن در زمینه‌های مختلف دانش و معرفت بشری است. نوشتار حاضر، در پایان، از قرائتی تحت‌عنوان «تعامل هدایت‌گر قرآن با فرهنگ» دفاع می‌کند که براساس آن، قرآن در سطح زبان و بیان با فرهنگ زمانه همراه است، اما در سطح پیام و مقاصد، هدایت‌گر و نقاد همان فرهنگ باقی می‌ماند.
واژگان کلیدی: قرآن، فرهنگ زمانه، لسان قوم، تفسیر، تاریخ‌مندی، تعامل هدایت‌گر، علوم انسانی، مرجعیت علمی.

۱. مقدمه

یکی از مناقشه‌برانگیزترین مباحث در مطالعات قرآنی معاصر، نسبت قرآن با «فرهنگ زمانه» و میزان دخالت بستر تاریخی و اجتماعی نزول در صورت و محتوای این متن است. ازیک‌سو، بخشی از خاورشناسان بر پایهٔ روش نقد تاریخی متون مقدس، قرآن را متنی عمیقاً متأثر از فرهنگ و ادیان پیرامونی دانسته‌اند و از تعبیراتی چون «أساطیر الأوّلین» و «قول بشر» استفاده کرده‌اند و از شباهت‌های روایی میان قرآن و متون یهودی-مسیحی، برای تقویت فرضیهٔ «بشری‌بودن» و «اقتباسی‌بودن» قرآن بهره گرفته‌اند (گلدزیهر، ۱۹۱۰، ج ۱، ص ۵۳-۹۲). که با طرح این دیدگاه‌ها، به‌دنبال به‌چالش‌کشیدن وحیانی‌بودن قرآن و درنهایت مرجعیت علمی قرآن بودند و به‌تبع آن برتری قرآن بر سایر دانش‌های بشری را، موردانکار و تردید قرار دادند. چراکه اگر مسئله‌ای از قرآن با متد صحیح استخراج شود، می‌تواند به‌عنوان اصل و مبنای موضوعی برای اسلامی‌سازی علوم و تحقق تمدن نوین

اسلامی قـرار گیـرد. وقتـی قـرآن، حتـی بخش‌هـایی از آن متـأثر از فرهنـگ بشـری و آیـین تحریف‌شده یهود و مسیحیت باشـد و کارآمـدی آن محـدود بـه عصـر نـزول باشـد، بنـای اسلامی‌سازی علوم انسانی از بین خواهد رفت. درحـالی‌کـه مـا معتقـدیم قـرآن جـاودان و جهانی بوده و برای تمامی زمان‌ها به‌عنوان کتاب هدایت مطرح است و به بسیاری از مبانی، اصول و موضوعات علوم انسانی پرداخته است. ازسوی‌دیگر، در جهان اسلام نیـز بحـث از «تعامل قرآن با فرهنگ عصر نزول» در آثار مفسران، متکلمان و نواندیشان دینی، هرچند بـا زبان و مبانی متفاوت، به‌طور فزاینده‌ای مطرح شده است (ر.ک: فضل‌الرحمن، ۱۹۸۲ م، ج ۱، ص ۹۵-۱۰۵؛ ر.ک: ابوزید، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۵۰-۵۸).

در درون سنت اسلامی، از همان عصر نزول، مسئلهٔ نسبت وحی با محـیط فرهنگـی در قالـب اتهام‌هـای مشـرکان بـه پیـامبر (ص) («سـاحر»، «شـاعر» و «أسـاطیر الأوّلـین») و پاسخ‌های دفاعی قرآن، طرح شده است. پس‌از آن، مفسران نخستین با تکیه‌بر لغت، عرف و اسالیب عربی، بسیاری از تعبیرات قرآنی را در پیوند با عادات و تصورات مردم زمانه توضیح داده‌اند؛ برای‌نمونه، تشبیه رباخواران به دیوانهٔ «ممسوس» را مطابق باور رایـج بـه جن‌زدگـی دانسته‌اند، بی‌آن‌که لزوماً آن باور را تأیید کنند. در قرون بعد، این توجه به عرف و زبان قوم در قالب قاعدهٔ «لسان قوم» و بحث از «مطابقت خطاب با مقتضای حال مخاطـب» به‌تـدریج صورت‌بندی نظری پیدا کرده است. بااین‌همه، بخش عمده‌ای از پژوهش‌های معاصر یـا بـه نقد دیدگاه مستشرقان دربارهٔ تأثیرپذیری قرآن از محیط فرهنگی اختصـاص یافتـه اسـت، یـا به‌صورت موضوع‌محور به لسان قوم، اسباب نزول و «تاریخ‌مندی متن» پرداخته‌اند، بی‌آن‌که یک تصویر جامع و دوره‌بندی‌شده از تطور درون‌سنتی اندیشه تعامـل قـرآن و فرهنـگ ارائـه کنند. به‌بیان‌دیگر، هنوز روشن نیست که مفسران و متفکران مسلمان، از عصر نزول تا روزگار معاصر، چگونه و با چه زبان و اصطلاحاتی این تعامل را فهم و توصیف کرده‌اند؛ ایـن فهـم

در هر دوره چه تفاوتی با دوره‌های دیگر داشته است و چگونه از سطح اشاره‌های لغوی و عرفی به سطح صورت‌بندی‌های بلاغی، کلامی و هرمنوتیکی رسیده است. ازسوی‌دیگر، در ادبیات نواندیشی دینی معاصر، اصطلاح «تعامل قرآن و فرهنگ» گاه در سطح زبان و تمثیل (تعامل زبانی-تربیتی) و گاه در سطح ساخت معرفت دینی و تاریخ‌مندی فهم وحی (تعامل هرمنوتیکی) به‌کار می‌رود، بدون آن‌که همیشه تمایز روشنی میان این دو سطح برقرار شود. همین ابهام، زمینهٔ خلط میان «تفهیم در بستر فرهنگ» و «تأثیرپذیری محتوایی از فرهنگ» را فراهم کرده و به مناقشات دامنه‌دار دربارهٔ جاودانگی یا تاریخ‌مندی آموزه‌های قرآنی دامن زده است.

براین‌اساس، مسئلهٔ اصلی مقاله حاضر چنین صورت‌بندی می‌شود: اندیشه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه در سنت تفسیری مسلمانان، از عصر نزول تا دوره معاصر، چه سیر تاریخی و چه تطوری را طی کرده است؟ و در هریک از دوره‌های اصلی تعامل در چه سطحی (زبان، بیان، عرف، و ساخت معرفت دینی) فهم شده است؟ پرسش فرعی مهم دیگر آن است که برآیند نهایی این سیر تاریخی و مراحل تکامل آن در سنت تفسیری، از کدام قرائتِ نظریه تعامل پشتیبانی می‌کند؟ یا به‌عبارتی‌دیگر، پرسش آن است که این سیرِ تطور تاریخی، درنهایت و در خوانش‌های متأخرِ خود، بستر را برای پذیرشِ کدام قرائت از نظریه تعامل فراهم آورده است؟ «قرائت حداکثریِ تأثیرپذیری، قرائت حداقلیِ انکار هرگونه پیوند تاریخی، یا قرائت میانه‌ای که می‌توان آن را «تعامل هدایت‌گر قرآن با فرهنگ» نامید؛ قرائتی که در آن، قرآن در سطح بیان با فرهنگ زمانه همراه است و در سطح پیام، هدایت‌گر و نقّاد همان فرهنگ باقی می‌ماند و این امر چه تأثیری بر علوم انسانی داشته است؟ قلمرو حضور قرآن در حوزه‌های تخصصی علوم انسانی چگونه است؟

۲. پیشینه پژوهش

در دهه‌های اخیر، موضوع «نسبت قرآن و فرهنگ زمانه» به‌صورت مستقل در چند کتاب و مقاله فارسی و عربی بررسی شده است. مهم‌ترین کار جامع در این زمینه، کتاب پژوهشی در نسبت میان قرآن و فرهنگ زمانه، اثر حیدرعلی رستمی است که با رویکردی نقلی-انتقادی، مهم‌ترین دیدگاه‌های مستشرقان و متفکران مسلمان درباره فرضیه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ عصر نزول را گرد آورده و نقد کرده است (رستمی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۵۰-۷۵). وی در مقالاتی مانند «قرآن و فرهنگ زمانه» و «قرآن و حدیث: نقد و بررسی نظریه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه» نیز بیشتر به تحلیل و نقد فرضیهٔ «اثرپذیری» باتکیه‌بر آیات و برخی شواهد تفسیری پرداخته و بر استقلال محتوای وحی از فرهنگ جاهلی تأکید کرده است (ر.ک: رستمی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۶۹-۹۲؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴-۳۸). در این آثار، مسئله بیشتر به‌صورت یک بحث کلامی-انتقادی درباره نفی «انعکاس فرهنگ زمانه در قرآن» طرح شده و کمتر به سیر تاریخی و تطور درون‌سنتی این اندیشه در تفاسیر پرداخته می‌شود. علاوه‌براین، پژوهش‌های ارزشمند دیگری نیز با رویکرد فلسفی و زبان‌شناختی به این عرصه ورود کرده‌اند؛ ازجمله کتاب‌های «تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن» (۱۳۸۵) و «زبان قرآن و مسائل آن» اثر دکتر محمدباقر سعیدی روشن (۱۳۸۳) و همچنین کتاب «زبان دین و قرآن» نوشته دکتر ابوالفضل ساجدی (۱۳۸۳). این آثار با تحلیل ماهیت زبان دین، بخش‌های مهمی از مباحث خود را به‌نحوه تعامل قرآن با عرف و زبان عصر نزول اختصاص داده‌اند و تبیین می‌کنند که چگونه وحی الهی ضمن بهره‌گیری از ظرفیت‌های زبانی و بسترهای فرهنگی زمانه برای مفاهمه، استقلال محتوایی و حقانیت فراتاریخی خود را حفظ کرده است.

براین‌اساس، نوآوری مقاله حاضر در چند نکته خلاصه می‌شود: نخست آن‌که، مقاله با

اتکا به پیشینه اندیشه تعامل، یک دوره‌بندی چهارگانهٔ روشن برای تطـور ایـن نظریـه در سـنت تفسیری مسلمانان پیشنهاد می‌کند. دوم آن‌که، مقاله به‌طور هم‌زمان از تفاسیر عربی و فارسی و نیز آثار نظری معاصر بهره می‌گیرد و ازاین‌طریق، تصـویر نسـبتاً جـامعی از تلقـی مفسـران در حوزه‌های مختلف جغرافیایی و زبانی ارائه می‌کند؛ به‌گونه‌ای که آثاری چون الکشاف، مفـاتیح الغیب، أنوار التنزیل، روح المعـانی و المیـزان در کنـار تفاسـیر فارسـی‌زبان و نیـز کتاب‌هـا و مقالات جدید درباره قرآن و فرهنگ زمانه، در یک قاب تحلیلی مشترک قرار می‌گیرند.

۳. مفهوم‌شناسی

چهارچوب نظری این پژوهش، بر پایهٔ مفهوم‌سازی سه اصطلاح محوری «تعامل»، «فرهنـگ زمانه» و «لسان قوم» و نیز بر تمایز روشی میان «سطح بیـان» و «سـطح پیـام» در مـتن قـرآن استوار است. براین‌اساس، نظریه‌ای میانه با عنوان «تعامل هدایت‌گر قـرآن بـا فرهنـگ زمانـه» صورت‌بندی می‌شود که مبنای تحلیل‌های تاریخی و تفسیری مقاله را تشکیل می‌دهد.

۱-۳. تعامل

در لغت، «تعامل» از باب تفاعل و بـه‌معنای کـنش و عمـل متقابـل میـان دو طـرف اسـت (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۸۸). در ادبیات قرآنی معاصر، این اصطلاح برای توصـیف نحوهٔ به‌کارگیری عناصر زبانی، نمادین و اجتماعیِ فرهنگ عصر نزول در مـتن قـرآن بـه‌کـار می‌رود؛ به‌این‌معنا که قرآن چگونه از زبان، امثال، تشبیهات، نهادهـا و باورهـای رایـج بهـره می‌گیرد تا پیام الهی را در قالبی فهم‌پذیر عرضه کند (وات، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۴). در این پژوهش، «تعامل» به‌صورت تعریف عملیاتی چنین فهم می‌شود؛ بهره‌گیری قـرآن از زبـان، نشانه‌ها و ساختارهای فرهنگیِ عصر نزول برای تفهیم و اقناع مخاطب، بدون پـذیرش تـأثّر محتوایی از آن فرهنگ.

بدین‌ترتیب، میان «القای پیام» (به‌کارگیری ابزارهای زبانی و فرهنگی برای بیان) و «تأثّر» (پذیرش محتوایی و ارزشی) تفکیک می‌شود؛ قرآن در سطح استعمال، از فرهنگ رایج عصر بهره می‌گیرد، اما در سطح محتوا، مستقِل و مهیمن است.

۲-۳. فرهنگ زمانه

«فرهنگ زمانه» یا «فرهنگ عصر نزول» به مجموعهٔ عناصر زبانی، اعتقادی، اخلاقی، حقوقی و مناسبات اجتماعی و اقتصادی جامعهٔ صدر اسلام اطلاق می‌شود؛ عناصری چون ساختار قبیله‌ای، نظام افتخارات، آداب تجارت، نقش دین در حیات جمعی و حضور سنت‌های یهودی-مسیحی و ابراهیمی در پیرامون حجاز (وات، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۹۷-۹۸).

از منظر قرآن‌پژوهان مسلمان، «فرهنگ زمانه» نه صرفاً موضوع توصیف جامعه‌شناختی، بلکه بستر ظهور و هدف هدایت است؛ یعنی زمینه‌ای که قرآن در آن نازل می‌شود تا برخی عناصر آن را تأیید و تقویت کند (مانند عدالت، امانت‌داری، مهمان‌نوازی)، برخی را اصلاح و تعدیل نماید (مانند برخی روابط اقتصادی و خانوادگی) و برخی را به‌کلی نفی کند (مانند شرک، تعصب قبیله‌ای و تبعیض‌های ظالمانه) (معرفت، ۱٤۱۵ ق، ج ۱، ص ۲۷٤).

۳-۳. لسان قوم

آیهٔ «وَما أَرْسَلْنا مِن رَسولٍ إِلّا بِلِسانِ قَومِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم» (ابراهیم: ۴)، اصل «لسان قوم» را به‌عنوان قاعده‌ای در زبان وحی مطرح می‌کند. مفسران کلاسیک و معاصر، عموماً «لسان قوم» را به‌معنای زبان و سبک گفتاری قابل‌فهم برای مخاطبان نخستین دانسته‌اند، نه به‌معنای تأیید نظام فکری یا خرافات آنان. زمخشری تأکید می‌کند که فصاحت و بلاغت قرآن در گرو مطابقت خطاب با مقتضای حال مخاطب است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۴۲۰)، و فخر رازی در تفسیر تشبیه رباخواران به «ممسوس شیطان»، استفاده از تصویر رایج در ذهن عرب را برای تقریب معنا به ذهن مخاطب می‌داند، نه برای تثبیت آن باور (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۶، ص ۹۹).

علامه طباطبایی نیز بر همین اساس تصریح می‌کند که قرآن «به مقتضای حکمت الهی در زبان قوم نازل می‌شود»، اما در سطح معنا و محتوا، فراتر از فرهنگ عصر نزول است و بر آن سیطره دارد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ٤٥-٤٨). درنتیجه، اصل «لسان قوم» مبنای نظری پذیرش تاریخی‌بودن سطح بیان و درعین‌حال، فراتاریخی‌بودن سطح پیام است.

٤-۳. علوم انسانی

علوم انسانی، به‌لحاظ تعاریف، محتوا و قلمرو، همواره در میان رشته‌های علمی از پیچیدگی و بحث‌برانگیزی ویژه‌ای برخوردار بوده است. در یکی از تعاریف جامع، علوم انسانی علومی معرفی می‌شوند که به مطالعه رفتار انسان می‌پردازند و قواعد حاکم بر کنش‌های فردی، خانوادگی و اجتماعی او را تبیین می‌کنند. در این حوزه، کانون توجه نه جهان مادی، بلکه خود انسان است؛ بنابراین، علوم انسانی صرفاً به حیات مادی و جسمانی انسان نمی‌پردازند، بلکه ذهن، حیات درونی و حالات روانی او را نیز در قلمرو مطالعات خود قرار می‌دهند (مجتبوی، ۱۳۶۳، صص ۶۳-۱۰۰).

برخی پژوهشگران، موضوع علوم انسانی را در دانشی‌هایی خلاصه می‌کنند که به اموری می‌پردازند که آگاهانه و ارادی توسط انسان پدید می‌آیند؛ این ویژگی، علوم انسانی را از علوم طبیعی متمایز می‌سازد که موضوعشان طبیعتِ خارج از اراده و اختیار انسان است (ر.ک: پارسانیا، ۱۳۹۱، ص ۲۴۰). جوادی آملی نیز بر این باورند که وجه تمایز علوم انسانی، «عنصر محوری» بودن معرفت انسان در آن‌هاست؛ به‌عبارت‌دیگر، کاربرد اولیه این علوم مستقیماً به انسان بازمی‌گردد. ایشان تأکید دارند که تا شناخت انسان جامع نباشد، ساماندهی علوم انسانی میسر نخواهد شد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۶ و ۸). در چهارچوب این پژوهش، «علوم انسانی» به مجموعه دانش‌هایی اطلاق می‌شود که محور و موضوع تحقیق آن‌ها عملکرد انسان و تسهیل‌کننده روابط و مناسبات اجتماعی وی را در بر

می‌گیرد. این علوم، فعالیت‌ها و پدیدارهای انسانی و جوامع بشری را از ابعاد گوناگون سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی مورد تحلیل و بررسی قرارمی دهند.

۴. ادوار چهارگانه

۱-۴. دوره اول: از عصر نزول تا پایان قرن چهارم؛ طرح مسئله در بطن اتهامات و تفاسیر روایی

در همان فضای نزول، منازعهٔ اصلی بر سر «منشأ» قرآن شکل گرفت. مشرکان مکه با نسبت‌دادن قرآن به سحر، کهانت، شعر و «قولُ بَشَر» و نیز با تعابیری چون «أساطیرُ الأوّلین» و «أضغاثُ أحلام»، درواقع ادعا می‌کردند که قرآن چیزی جز بازتاب فرهنگ و افسانه‌های رایج زمانه نیست (برای نمونه ن.ک: انفال: ۳۱؛ فرقان: ۵؛ انبیاء: ۵؛ مدثر: ۲۴-۲۵). به‌بیان‌دیگر، ایدهٔ «انعکاس فرهنگ معاصران در قرآن» فقط محصول دوره‌های بعد و تحقیقات خاورشناسان نیست، بلکه در همان زمان نزول، در افراطی‌ترین شکل خود، ازسوی منکران قرآن برای خدشه در الهی‌بودن کتاب مطرح شد (رضایی، ۱۳۸۸، ص ۱۳۹). مجموعهٔ این تعابیر نشان می‌دهد که مخالفان پیام، برای تبیین قرآن، آن را در قالب مقوله‌های مألوف فرهنگی خود (سحر، شعر، افسانه‌های گذشتگان، و خواب‌های آشفته) جای می‌دادند و عملاً می‌کوشیدند نزول وحی را به انعکاس فرهنگ زمانه و ذخیرهٔ اسطوره‌ای پیشینیان فروبکاهند.

در قرون نخستین، به‌ویژه در روایات منسوب به ابن‌عباس، مجاهد و قتاده، بسیاری از تعبیرات قرآنی با ارجاع به عرف گفتاری عرب و عادات فرهنگی آنان تبیین می‌شد. در این تفاسیر، قرآن به‌صورت بدیهی به‌عنوان متنی الهی و وحیانی تلقی می‌شود، اما توضیح آیات با تکیه بر زبان و نمادهای شناخته‌شدهٔ مردم عصر نزول صورت می‌گیرد. در قرن اول دو روایت از ابن‌عباس ذیل آیه ۷۱ سوره انعام و آیه ۱۷ سوره انسان به بیان عباراتی درمورد علایق

و باورهای عرب پرداخته و بدین شیوه به نوعی همراهی قرآن با فرهنگ نزول اشـاره مـی‌کنـد (جعفری، ۱۳۹۲، ص ۱۴۵). به‌طورکلی، در روایات تفسـیری ایـن دوره، دو گـرایش دیـده می‌شود: ۱. توجه به عرف و باورهای رایج در توضیح بعضی تعابیر؛ مانند روایـات منسـوب به ابن‌عباس دربارهٔ «غول»، «مسّ شیطان» و برخی حالات جن‌زدگی، که آیـات را براسـاس تصورات فرهنگی عرب تفسیر می‌کنند؛ ۲. تأکید بر هدایت‌گری و نقد آن باورهـا؛ یعنـی در عین استفاده از آن تصاویر، هدف قرآن را ابطال، اصلاح یا هدایت آن‌ها می‌داننـد، نـه تأییـد خرافات.

برای نمونه، ذیل آیهٔ «الَّذینَ یَأْکُلُونَ الرِّبا لا یَقُومونَ إلّا کَما یَقُومُ الَّذی یَتَخَبَّطُـهُ الشَّـیطانُ مِنَ المَسِّ؛ کسانی که رِبا می‌خورند، [در روز رستاخیز] برنمی‌خیزند مگر ماننـد برخاسـتنِ کسی که شیطان او را بر اثرِ تماس، آشـفته و از خـود بی‌خـود کـرده اسـت» (بقـره: ۲۷۵). گزارش‌های تفسـیری، تشـبیه را منطبـق بـا بـاور عمـومی عـرب دربـارهٔ «صـرع/جن‌زدگی» دانسته‌اند؛ یعنی حال رباخوار در قیامت را مانند شخصی تصویر می‌کننـد کـه بـه‌زعم آنـان شیطان او را به جنون می‌کشاند. مقصـود از ایـن تشـبیه، تفهـیم شـدت اضـطراب و سـقوط معنویِ رباخوار است، نه تأیید نهاییِ آن تصویر خرافی (فخـر رازی، ۱٤۲۰ ق، ج ۷، صـص ۸۵- ۸۶).

در کنار مفسران روایی، نحویان و لغویانی چون فرّاء و اخفش نیز در آثار خود بـر پیونـد واژگان قرآنی با لهجه‌ها، امثال و استعمالات عـرب تأکیـد کردنـد. آنـان در شـرح «غریـب القرآن» و ساختارهای دشوار، تصریح می‌کردند که بسیاری از الفاظ قرآن در گفتار و فرهنگ عرب سابقه دارد و فهم آن‌ها بدون مراجعه به شعر و امثال عرب دشوار است. از نظر ایشان، این امر نشان می‌دهد که قرآن در سطح زبـان، بـر پایـهٔ ذخیـرهٔ زبـانی و فرهنگـی مخاطبـان نخستین سخن گفته است (الفرّاء، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۷).

به‌عنوان نمونه، فرّاء ذیل آیهٔ «طَلْعُها كأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّياطينِ» (صافات: ۶۵)، «رؤوس الشیاطین» را به گیاهی خاص، یا نوعی مار یا سنگ سیاه و زشت‌منظر در جزیره‌العرب تفسیر می‌کند که برای عرب شناخته‌شده بوده است؛ گویی اصلِ مسلّم نزد او این است که هرچه در قرآن به‌صورت تمثیل و تصویر آمده، باید برای مخاطبان نخستین در قالبی محسوس و مألوف قابل‌درک باشد. این تلاش برای نزدیک‌کردن تشبیهات قرآنی به عناصر موجود در فضای عصر نزول، نشان می‌دهد که مفسرانِ قرون نخست، دست‌کم در سطح بیان و تصویر، به همراهی و هم‌سخنی قرآن با فرهنگ و اقلیم عرب اذعان داشته‌اند (الفرّاء، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸۷).

در قرن سوم هجری، **طبری** در جامع البیان با گردآوردن اقوال متعدد و گزینش انتقادی میان آن‌ها، به‌گونه‌ای عملی نشان می‌دهد که فهم بسیاری از آیات قرآن بدون توجه به **عرف، زبان و باورهای عرب عصر نزول** ممکن نیست؛ هرچند خودِ وی این واقعیت را در قالب نظریه‌ای مستقل دربارهٔ «تعامل قرآن و فرهنگ» صورت‌بندی نمی‌کند. برای‌نمونه، طبری در تفسیر بخش نخست آیهٔ «الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا» (بقره: ۲۷۵)، تعبیر «أکل ربا» را ناظر به **کاربرد رایج و فهم متعارف عرب معاصر نزول** می‌داند و براساس همان عرف زبانی آن را تبیین می‌کند (طبری، ۱٤۱۲ ق، ج ۳، ص ٦۸).

بنابراین، در سه قرن نخست، بحث «رابطهٔ قرآن با فرهنگ مخاطبان» در تفاسیر، بیش‌تر به‌صورت اشاره و در ضمنِ تحلیل‌های لغوی و روایی مطرح می‌شد؛ یعنی مفسران با تکیه بر عرف و باورهای عرب، تمثیل‌ها و تعبیرات را تفسیر می‌کردند، اما کمتر به‌طور صریح از «قاعدهٔ تعامل قرآن با فرهنگ» سخن می‌گفتند.

در قرن چهارم، قفّال شاشی (متوفای ۳۶۵ ق) یک گام فراتر می‌نهد و این معنا را با صراحت بیشتری صورت‌بندی می‌کند. او تنها ذیل آیهٔ «الَّذينَ يَأْكُلُونَ الرِّبا» (بقره: ۲۷۵)، با

اشاره به باور رایج عرب دربارهٔ «مسّ شیطان» می‌گوید: خداوند آیه را مطابق فرهنگ عربِ عصر نزول نازل کرده است؛ زیرا عرب بر این باور بودند که شیطان انسان را «خبط» می‌کند، او دچار صرع می‌شود و جن او را لمس می‌کند و عقل او مختل می‌گردد، و نیز از عادات آنان بود که چون می‌خواستند چیزی را زشت بشمارند، آن را به شیطان نسبت می‌دادند؛ ازاین‌رو قرآن در تمثیل خود به «خبط و مسّ شیطان» تمسک جسته است تا برای آنان فهم‌پذیر باشد (قفّال شاشی، ۱۴۰۰ ق، ج ۱، ص ۳۴۵). نکتهٔ مهم در سخن قفّال آن است که وی **صراحتاً میان ساختار تمثیل و حقیقت اعتقادی تفکیک می‌کند**؛ بدین معنا که تمثیل قرآنی از «باور رایج» عرب گرفته شده تا مقصود را روشن سازد، نه آن‌که خودِ آن باور، موردتأیید محتوایی قرآن باشد. این تصریح را می‌توان نخستین صورت‌بندی نسبتاً آگاهانه از ایده «استفاده هدایت‌گر قرآن از تصاویر و باورهای فرهنگی مخاطبان» در سنت تفسیری دانست.

در ادامهٔ همین مسیر، **طبرسی** در مجمع البیان نیز در مواردی چون ذیل آیات سورهٔ انسان، در توضیح نعمت «زنجبیل»، تصریح می‌کند که ازآنجاکه عرب به زنجبیل علاقه‌مند بودند، قرآن از آن به‌عنوان یکی از نعمت‌های بهشتی یاد کرده‌است؛ امری که نشان‌دهندهٔ توجه قرآن به **ذائقه‌ها و نیازهای فرهنگی مخاطبان نخستین در سطح بیان** است (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱۰، ص ٦٢٢).

مجموعهٔ این تلاش‌ها در دورهٔ نخست نشان می‌دهد که هرچند مفسران کلاسیک هنوز نظریه‌ای مدوّن دربارهٔ «تعامل قرآن با فرهنگ» ارائه نکرده‌اند، اما در عمل، با تکیه بر عرف زبانی، باورهای رایج و زمینه‌های اجتماعی، به نوعی هم‌سخنیِ هدایت‌گر وحی با فرهنگ مخاطبان نخستین قائل بوده‌اند؛ هم‌سخنی‌ای که از نظر آنان، نه نشانهٔ تأثیرپذیریِ منفعلانه، بلکه جلوه‌ای از حکمت در تفهیم الهی است.

۲-۴. دوره دوم: شکل‌گیری رویکرد بلاغی و عقلانی (قرون ۵ تا ۹ ق)

از قرن پنجم هجری به‌بعد، با ظهور تفاسیر بلاغی و کلامی، بحث پیوند قرآن با عرف و فرهنگ از سطح «توضیح لغات» و نقل روایات فراتر رفت و به سطح تحلیل «اسلوب بیان» و «فن تمثیل» راه یافت. در موضوع تعامل قرآن با فرهنگ زمانه در قرآن توسط صاحب‌نظران به‌نام قرن پنجم مانند شیخ مفید (متوفی ٤١٣ ق)، شیخ طوسی، سید مرتضی (٣٥٥-٤٣٦) موردتوجه نبوده است. درواقع ایشان ذیل هیچ‌یک از آیات، به بررسی این موضوع و تأیید یا رد آن اقدام نکرده‌اند. شاید در این دوره با روی‌کارآمدن سلجوقیان که عموماً مخالف شیعه بوده‌اند و نیز افزایش درگیری‌های شیعه و اهل‌سنت توجه به مسائل کلامی بیشتر شده و بزرگان این دوره بیشتر کوشش خود را به اثبات حقانیّت مذهب خود و تمرکز در مسائل مورد اختلاف مذاهب، معطوف داشته و این مسئله باعث شده که کمتر به مسائل این چنینی دقت داشته باشند (علوی‌مهر، ۱۳۸۴، ص ۲۱۴).

در این دوره، مفسرانی چون زمخشری، فخررازی، میبدی، بغوی و ابوالفتوح رازی، به‌صورت خودآگاه از این اصل دفاع کردند که بلاغت قرآن درگرو مطابقت شیوهٔ خطاب با عادات ذهنی و صور تخیلی مخاطبان است؛ یعنی قرآن در سطح بیان و تمثیل، با عرف و فرهنگ عرب همراه می‌شود تا پیام خود را به‌نحو مؤثر و اقناعی منتقل کند.

زمخشری در الکشاف ذیل آیهٔ ربا «الَّذینَ یَأْکلونَ الرِّبا» (بقره: ۲۷۵) تصریح می‌کند که این تشبیه براساس تصوّر رایج عرب از «ممسوس» و «دیوانهٔ جن‌زده» بنا شده است؛ عرب معتقد بود که برخی دیوانگان بر اثر لمس و خبط شیطان دچار اختلال حرکت و ادراک شده‌اند و قرآن از همین تصویر ذهنی برای ترسیم حال رباخوار در قیامت بهره گرفته است، بی‌آن‌که در مقام تأیید آن باور جزئی باشد (زمخشری، همان، ج ۱، ذیل آیه ۲۷۵ بقره). فخررازی نیز در مفاتیح الغیب بر این نکته تأکید می‌کند که به‌کارگیری الفاظ و امثالی که در

زبان مردم جریان دارد، از مقتضیات حکمت در خطاب الهی است؛ زیرا فهم را آسان‌تر می‌کند و اثر تربیتی بیشتری دارد (فخررازی، ۱٤۲۰ ق، ج ۷، ص ۱۳٦). این تصریحات نشان می‌دهد که در قرون میانه، «مطابقت تمثیل قرآنی با صور ذهنی و عادات تخیلی عرب» نه‌تنها انکار نمی‌شود، بلکه به‌عنوان وجهی از بلاغت و حکمت وحی مورد استناد قرار می‌گیرد. در تفاسیر فارسی مانند کشف الأسرار و عده الأبرار نیز میبدی، ضمن ترجمه و توضیح این آیات، بارها تأکید می‌کند که «خدای تعالی از آنچه در وهم عرب و غیرعرب می‌گنجد تمثیل آورد تا گوش فهم را به لطفِ مثال بگشاید» (میبدی، ۱۳۷۱ ش، ج ۳، ص ۲۲۱). ازسوی‌دیگر، مفسرانی چون بغوی در معالم التنزیل و ابوالفتوح رازی در روض الجنان و روح الجنان، در توضیح آیات مربوط به «شیاطین»، «جن» و صحنه‌های هولناک قیامت، به امثال و تعبیرات مألوف عرب ارجاع می‌دهند؛ مثلاً در ذیل آیه «طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ؛ **میوه‌اش گویی سرهای شیاطین است**» (صافات: ٦٥)، با نقل وجوه مختلف، بر این نکته انگشت می‌گذارند که «رؤوس الشیاطین» در ذهن عرب مَثَل برای نهایت زشتی و هول است و قرآن برای تهویل عذاب، از همین تعبیر استفاده کرده است، هرچند چهرهٔ شیطان به‌طور حسی برای آنان شناخته‌شده نیست (بغوی، ۱٤۲۰ ق، ج ٤، ص ۲۳۵؛ ابوالفتوح رازی، ۱٤۰۸ ق، ج ۱۲، ص ۱۸۲). بیضاوی، با تلخیص و گزینش از الکشاف و مفاتیح، همین الگو را به‌صورت فشرده و مدرسه‌ای درآورد؛ در این تفسیر، بارها بر مطابقت خطاب قرآنی با مقتضای حال مخاطبان و ظرایف بلاغیِ انتخاب الفاظ تأکید می‌شود (بیضاوی، ۱٤۱۸ ق، ج ۱، ص ۱٦۲). قرطبی، هرچند محور اصلی را «آیات احکام» و فقه می‌داند، اما در ذیل آیات، بارها به این نکته اشاره می‌کند که اوصاف بهشت و دوزخ، یا ذکر نعمت‌هایی چون «زنجبیل» و «سِدر» در قرآن، بر مبنای ذوق و تجربهٔ حسیِ مخاطبان عرب سامان یافته است؛ او این امر را از مصادیق «مطابقة القرآن لأحوال العرب» می‌شمارد

و تأکید می‌کند که غرض، تقریب معانی غیبی به اذهان است، نه محدودکردن آن‌ها به همین صورت‌های حسی (قرطبی، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۳۵۵؛ ج ١٦، ص ٨٦؛ ج ١٨، ص ١٨٦؛ ج ٢٠، ص ١٤٢). در همین سده‌ها، تفاسیر اندلسی نیز در تعمیق رویکرد «زبان مطابق عرف» مؤثر بودند. ابن عطیهٔ اندلسی، بر دقت‌های لغوی، نحوی و بلاغی تکیه دارد و تصریح می‌کند که فهم آیات بدون شناخت لغت، سیاق و عادات عرب ممکن نیست؛ او عملاً نشان می‌دهد که قرآن با زبان مردم و در چهارچوب الگوهای گفتاریِ آنان سخن گفته است (ابن‌عطیه اندلسی، ١٤٢٢ ق، ج ٥، ص ٢٣٥). در سده‌های بعد، ابوحیان اندلسی در البحر المحیط این توجه به زبان و قرائات و نحو را به اوج می‌رساند و نشان می‌دهد که ظرایف نحوی، بخش مهمی از «اعجاز خطاب قرآنی» را تشکیل می‌دهد (ابوحیان اندلسی، ١٤٢٠ ق، ج ٢، ص ٧٠٤٧٠٤؛ ج ٤، ص ٥٥١).

در سنت شیعی متأخر این دوره، فاضل مقداد حلی در کنز العرفان فی فقه القرآن، در تبیین آیات الاحکام، به نقش «عرف» و عادات عقلایی در تعیین مصادیق برخی مفاهیم (مانند بیع، عرف معاشرت و انفاق) توجه می‌دهد و نشان می‌دهد که فهم احکام قرآنی، در سطح تطبیق، بی‌نیاز از درنظرگرفتن فرهنگ و سیرهٔ عقلایی نیست (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ ق، ج ۲، ص ٣٦). این رویکرد نیز، هرچند در چهارچوب فقه، در امتداد همان الگوی «تفهیم در بستر عرف» قابل فهم است. در پایان این دوره، در قلمرو فارسی، حسین واعظ کاشفی سبزواری (۹۱۰ ق)، تلفیقی از تفسیر ادبی، عرفانی و اخلاقی عرضه می‌کند و به‌گونه‌ای آشکار، از تمثیل‌ها، امثال و تعبیرات فرهنگ ایرانی برای توضیح آیات استفاده می‌برد؛ نثر روان و خطابی او نشان می‌دهد که چگونه می‌توان پیام قرآنی را با حفظ متن عربی، در قالب زبانی-فرهنگیِ مخاطبان تازه صورت‌بندی کرد (کاشفی سبزواری، ١٣٦٩ ش، ص ٩٧).

با توجه به این شواهد، می‌توان گفت در دورهٔ دوم، «الگوی زبان مطابق عرف» به‌صورت

یک رویکرد بلاغی-عقلانی آگاهانه در تفاسیر جا می‌افتد. اگـر در دورهٔ نخسـت، مفسـران بیشتر به‌صورت ضـمنی و در سـطح توضـیح لغـات، تمثیل‌هـای قرآنـی را بـا عـرف پیونـد می‌دادند، در قرون پنج تا نُه قمری این پیوند به سطح نظری ارتقا می‌یابد. این تحول، زمینه را برای صورت‌بندی قاعدهٔ «لسان قوم» در دورهٔ بعد فـراهم می‌سـازد و قـدمی مهـم در مسـیر تبدیل «تعامل» از یک واقعیت ضمنی به یک اصل روشی در تفسیر محسوب می‌شود.

۳-۴. دوره سوم: تثبیت قاعده «لسان قوم» (قرون ۱۰ تا ۱٤ ق)

در قرون دهم تا سیزدهم هجری، مفهومی که به‌طور ضمنی در تفاسیر قرون نخستین حضور داشت، به‌طور رسمی به‌عنوان یک قاعدهٔ تفسیری تثبیت شد. در این دوره، تفاسیر حاشـیه‌ای و تلخیص‌ها، به‌ویژه در آثار فارسی‌زبان نظیـر مـنهج الصـادقین و کشـف الأسـرار، بـه‌طور صریح به این نکته اشاره کردند که قرآن در سطح زبان و بیان، از زبـان و اصـطلاحات مـردم عصر نزول بهره می‌برد، به‌ویژه برای تفهیم و فهم آیات الهی. این نگاه که در حقیقت به‌عنوان «قاعدهٔ لسان قوم» شناخته می‌شود، به‌طور مشخص بر این تأکید دارد که قـرآن از عبـارات، تمثیل‌ها، و تصورات فرهنگیِ عرب برای انتقال پیام استفاده کرده‌است، ولی در سطح معنا و هدف، قـرآن فراتـر از همـان فرهنـگ عمـل کـرده و آن را نقـد و اصـلاح می‌کنـد در مـنهج الصادقین آمده‌است که، «قرآن با به‌کارگیری تصاویری چون «ظِـلٍّ ظَلِیـل»، «حُـور عِـین»، «أَنْهَار مِنْ لَبَن»، مفاهیم و معانی بهشتی را به‌گونه‌ای به ذهن مخاطب منتقل می‌کند که برای او ملمـوس و قابـل‌درک باشـد» (کاشـانی، ۱۳۳۶ ش، ج ۴، ص ۱۵۷). همچنـین، مقـدس اردبیلی (متوفای ۹۹۳ ق)، به تبعیت از بیضاوی و نیز بـا انـدکی تغییـر در سـخنان وی، بـه صراحت، سخن گفتن درباره خبط و مس را مبنای گمان عرب دانسته‌اند (مقـدس اردبیلـی، بی‌تا، ص ۴۳۰). شریف لاهیجی (متوفـای ۱۰۹۰ ق) (شـریف‌لاهیجی، ۱۳۷۲ ش، ج ۱، ص ۲۸۰)، علی‌بن‌حسین عـاملی (۱۰۷۰-۱۱۳۵ ق) (عـاملی، ۱۴۱۳ ق، ج ۱، ص ۲۱۵)،

قمـــی مشـــهدی (متوفـــای ۱۱۲۵ ق)، (قمـــی مشـــهدی، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۴۵۲)، سلیمان‌بن‌عمر عجیلی معروف به جمـل (متـوفی ۱۲۰۴ ق) (عجیلـی، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۳۴۵)، شبر (متوفی ۱۲۴۲ ق) (شبر، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۲۷۹) ذیل آیه ۲۷۵ سـوره بقـره مس شیطان در آیه را به باورهای عرب نسبت می‌دهند و بیان می‌دارند ازآنجاکه عرب گمـان می‌کرد مصروع را شیطان خبط کرده و دچار صرع شده‌است، لذا خداوند نیز بیانش را طبـق آنچه که بین آنان متعارف بود، بیان می‌کند.

اسماعیل حقی بروسوی (متوفی ۱۱۳۷ ق) نیز ذیل بیشتر آیـاتی کـه دربـاره نعمت‌هـای بهشتی بود (واقعه: ۲۸-۳۱؛ انسان: ۱۷)، به همراهی قرآن بـا علایـق و خواسـته‌های عـرب اشاره کرده است (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۲٤؛ ج ۱۰، ص ۲۷۲). در همین افق، تفسیر مفصل ***روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السـبع المثـانی*** نوشـتهٔ **محمـود آلوسی** (۱۲۷۰ ق) نمایندهٔ دیگر این دوره است. آلوسی، در مقدمهٔ خود، نیاز مفسر به علوم بلاغی، لغوی و شناخت اسلوب‌های رایج عـرب را شـرط فهـم درسـت قـرآن می‌شـمارد و تصریح می‌کند که قرآن «بلسان العرب و علی أسالیبهم فی الخطـاب» نـازل شـده اسـت و بدون درک عادات بیانی آنان، تفسیر آیات بـه خطـا مـی‌رود (آلوسـی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۲، ص ۹۲؛ ج ١٤، ص ۳۳۹؛ ج ۱۵، ص ۱۷۷) او ذیل آیهٔ «وَما أَرْسَلْنا مِنْ رَسولٍ إِلّا بِلِسانِ قَوْمِهِ»، این اصل را تعمیم می‌دهد که: پیام الهـی در قالـب زبـان، تمثیل‌هـا و اصـطلاحات مقبـول مخاطب نخستین فرود می‌آید تا «تبیین» تحقق یابد، در عین این‌که به‌لحاظ معنا، حاکم بـر فرهنگ است نه محکوم آن.

درعین‌حال، باید توجه داشت که آلوسی در ذیـل برخـی آیـات، ازجملـه (بقـره: ۲۷۵ و انعام: ۷۱)، به‌صراحت **برداشتِ بازتابیِ فرهنگ عصر نزول** را رد می‌کند و مبنی‌بودن آیه بر باورهای عرب را نمی‌پذیرد (آلوسی، ١٤١٥ ق، ج ۲، ص ۴۷؛ ج ۴، ص ۱۷۸). ایـن نکتـه

نشان می‌دهد که حتی در چهارچوب پـذیرش قاعـدهٔ «لسـان قـوم»، مـرز میـان «همراهـی زبانی-بیانی» و «تأثر محتوایی» همچنان برای مفسران این دوره مسئله‌مند بوده است.

در این تفاسیر، تعامل قرآن با فرهنگ نه به‌عنوان تأثیرپـذیری از فرهنـگ، بلکـه بـه‌عنوان استفاده حکیمانه از آن فرهنـگ بـرای اصـلاح و هـدایت آن، تعریـف می‌شـود. ایـن رونـد نشان‌دهندهٔ یک تغییر قابل‌توجه از سطح «اشاره‌های پراکنده» به‌سمت یـک قاعـدهٔ تفسـیری روشن است که در آن، قرآن در سطح بیان، از زبان و نمادهـای فرهنگـی بـرای تفهـیم پیـام استفاده می‌کند، ولی در سطح پیام، همواره فراتر از فرهنگ عصر نزول و مخاطبان آن است. این روند درنهایت به‌عنوان بخشی از نظریهٔ «تعامل هـدایت‌گر قـرآن بـا فرهنـگ زمانـه» در مقالهٔ حاضر موردتوجه قرار خواهد گرفت.

اگرچه قرن چهاردهم هجری از نظر زمانی به دورهٔ معاصر نزدیک است، اما تفاسیر ایـن دوره -حتی در صورت نواندیشی و گرایش‌های اجتماعی- همچنـان در چهـارچوب سـنت تفسـیری کلاسـیک و قاعـدهٔ «لسـان قـوم» بـاقی می‌ماننـد. ازایـن‌رو، ایـن آثـار ازحیـث روش‌شناسی، از جریان‌های هرمنوتیکیِ معاصر متمایز بوده و ذیل مرحلـهٔ تثبیـت و توسـعهٔ درون‌سنتی نظریهٔ تعامل بررسی می‌شـوند. در آسـتانهٔ دورهٔ معاصـر (قـرون ۱۴)، ایـن فهـم عرف‌محور از تعبیر «يَتَخَبَّطُهُ الشَّيطانُ منَ المَسّ» (بقـره:۲۷۵) همچنـان در تفاسـیر قـرن چهاردهم تداوم می‌یابد. محمد عزه دروزه در التفسیر الحدیث، با تأکیـد بـر فضـای ذهنـی عرب عصر نزول، تعبیر «مسّ شیطان» را ناظر به باور رایج آنان دربارهٔ صرع می‌داند، نه بیان واقعیتی تکوینی دربارهٔ تأثیر شیطان (دروزه، ۱۳۸۸ ق، ج ۷، ص ۳۹۹). محمدجواد مغنیـه نیز در تفسیر الکاشف، این تعبیر را از بـاب سـخن‌گفـتن قـرآن مطـابق اعتقـادات عمـومی مخاطبـان نخسـتین تفسـیر می‌کنـد (مغنیـه، ١٤٢٤ ق، ج ١، ص ٤٣٦). در سـنت شـیعی فارسی‌زبان، محمدجواد نجفی خمینی در تفسیر آسان (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۲، ص

۱۷۰) و یعقوب جعفری در تفسیر کوثر، همین مسیر را دنبال کرده و تصریح می‌کنند که قرآن در این آیه، از تصویری بهره می‌گیرد که در فرهنگ عرب عصر نزول، برای بیان نهایت زشتی و اختلال به‌کار می‌رفته است، بی‌آنکه متضمن تأیید محتوایی آن باور باشد (جعفری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۸). همین خط فکری در تفاسیر نواندیش‌تری مانند: بلاغی با گرایش نقدی-کلامی و ضد استشراقی، بارها نشان می‌دهد که آیاتِ به‌ظاهر متأثر از فرهنگِ عصر نزول، درواقع، بهره‌گیریِ حکیمانه از زبانِ رایج برای ابطال خرافات و تثبیت توحید است (بلاغی، ۱٤۲۰ ق، ج ۱، ص ۸۱)، مراغی، با روش ادبی-اجتماعی، تشبیهات قرآنی را در پیوند با نیازهای تربیتی و اجتماعیِ مسلمان معاصر می‌خواند (مراغی، بی‌تا، ج ۷، ص ۱٦٥؛ ج ۲۳، ص ٦۳؛ ج ۲۷، ص ۱۲۹، ج ۲۹، ص ۱٦۹)، ابن‌عاشور، نظریه‌ای نسبتاً مدوّن دربارهٔ «أسرار الترتیب، مناسبات، و لسان عرب» ارائه می‌دهد و فهم قرآن را وابسته به درک «بیان عربی» و «سیر تاریخیِ خطاب» می‌داند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م/۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ج ۲۷، ص ۲۷٥) و سید قطب، زبان قرآن را زبانی «زنده و مؤثر در وجدان» می‌خواند و تصریح می‌کند که تصاویر حسی و فرهنگی، ابزار برانگیختن قلب انسان در هر زمان‌اند، نه نشانهٔ محدودبودن پیام به همان فرهنگ (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۲٤؛ ج ٦، ص ۳٤۸٥). شهرستانی نیز در تفسیر علمی الهیئة و الإسلام با تأکید بر خوانش تکوینی-علمی آیات، نشان می‌دهد که لسان قوم، ظرفیتِ هم‌سخنی با دانش‌های جدید را نیز دارد (شهرستانی، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۲٥) و نیز در آثار طنطاوی (طنطاوی، ۱٤۱۲ ق، ج ۲٤، ص ۱۹٥) بسط بیشتری یافت؛ این آثار، ضمن تأکید بر نزول قرآن در افق زبانی و فرهنگیِ خاص، بر امکان بازخوانی پیام هدایت در زمینه‌های فرهنگیِ متحوّل تأکید می‌کنند.

بررسی این سه دوره تاریخی نشان می‌دهد که نظریه «تعامل قرآن با فرهنگ» صرفاً واکنشی انفعالی به مستشرقان در دوران معاصر نیست، بلکه ریشه‌ای عمیق و درونی در

میراث تفسیری مسلمانان دارد. این سیر تطور شامل سه مرحله است. مرحلـه اول: اشـارات پراکنده لغوی و عرفی؛ مرحله دوم: شکل‌گیری رویکرد بلاغـی و عقلانـی نسـبت بـه زبـانِ مطابق عرف؛ مرحله سوم: تبدیل‌شدن این رویکرد به قاعـده تثبیت‌شـده و روشـمند «لسـان قـوم» کـه زمینه‌سـاز ظهـور مباحـث هرمنـوتیکی معاصـر در جهـان اسـلام گردیـد و صورت‌بندی‌های معاصرِ نظریهٔ «تعامل هایتگر قرآن با فرهنگ» فراهم کرده است.

۴-۴. دوره چهارم: دوره معاصر؛ صورت‌بندی‌های جدید نظریه تعامل بـا فرهنـگ زمانـه در اندیشه نواندیشان مسلمان معاصر

در دوره معاصر، با توجه به تحولات اجتماعی، فرهنگی و فکـری در جهـان اسـلام، نظریـهٔ تعامل قرآن با فرهنگ زمانه وارد مرحله‌ای جدید شد. در این دوره، متفکرانـی چـون محمـد عبده، رشیدرضا، فضل‌الرحمن، امین‌الخولی، نصر حامد ابوزیـد و عبـدالکریم سـروش بـا تکیه بر مباحث هرمنوتیکی، اجتماعی و معرفت‌شناختی، نظریه‌های جدیدی از تعامل قرآن و فرهنگ زمانه ارائه کردند که تفاوت‌های آشکاری با رویکردهای پیشین داشت.

۱-۴-۴. قرآن به‌عنوان کتاب هدایت برای جامعهٔ معاصر

محمد عبده و رشیدرضا، دو چهرهٔ برجسته از مفسران نواندیش مصری، در آثار خود بـه‌ویژه در تفسیر المنار، تأکید کردند که قرآن نه‌تنها کتابی اسـت بـرای هـدایت انسـان‌ها در عصـر نزول، بلکه یک راهنمای دائم برای جامعهٔ معاصر است. عبده، در این زمینه، قـرآن را متنـی «زنده» می‌داند که می‌تواند پاسخ‌گوی مسائل روز باشد. او بر این باور است که قرآن باید در بستر «فهم مردم» قرار گیرد و در عین حفظ اصالت پیام، با توجه بـه شـرایط جدیـد، معـانی تازه‌ای را به‌دست دهد. از نظر عبده، قرآن برای هر دوره‌ای پیام‌های ویژه‌ای دارد، ولـی بـرای درک آن، باید زبان و شرایط اجتماعی و فرهنگی جدید را نیز در نظر گرفـت (عبـده، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۰۲).

۲-۴-۴. نظریه دو سطحی (تاریخی/فراتاریخی) و روش حرکت دوگانه

فضل‌الرحمن، در کتاب اسلام و تجدد (1982)، نظریه‌ای دو سطحی از وحی ارائه می‌دهد. او قرآن را دارای دو بُعد می‌داند: یکی بعد تاریخی، که به شرایط خاص زمان نزول و فهم جامعه آن دوره مربوط می‌شودو دیگری بعد فراتاریخی، که اصول اخلاقی و الهی قرآن را تشکیل می‌دهد. فضل‌الرحمن روش «حرکت دوگانه» را پیشنهاد می‌کند که در آن ابتدا باید شرایط تاریخی نزول قرآن بازسازی شود و سپس اصول کلی و جهانی از آن استخراج گردد. این تفکیک میان «تاریخی» و «فراتاریخی» به تحلیل بهتر تعامل قرآن با فرهنگ کمک می‌کند و به ما این امکان را می‌دهد که هم‌زمان با تأکید بر تاریخ‌مندی قرآن، پیام‌های فراتاریخی آن را نیز حفظ کنیم (فضل‌الرحمن، م ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۱۰۳).

۳-۴-۴. مدرسه ادبی و مفهوم النص

امین‌الخولی، بنیان‌گذار مدرسهٔ ادبی در تفسیر قرآن، تأکید می‌کند که قرآن باید در بستر زبان و فرهنگ آن دوره تحلیل شود و بدون توجه به شرایط فرهنگی و تاریخی، نمی‌توان به فهم دقیقی از آن رسید (امین الخولی، ۱۳۷۱، ص ۱۱۵). این دیدگاه در آثار شاگردان او، به‌ویژه بنت الشاطی و نصر حامد ابوزید، به اوج خود می‌رسد. ابوزید در کتاب مفهوم النص (2004) تأکید دارد که قرآن نه فقط متن وحیانی، بلکه پدیده‌ای زبانی و فرهنگی است که در بستر تاریخ و فرهنگ عربی شکل گرفته است. او بر این باور است که فهم قرآن فقط ازطریق تحلیل گفتمان و شناخت زمینه‌های تاریخی و فرهنگی آن امکان‌پذیر است (ابوزید، ۲۰۰۴، ج ۱، ص ۵۶؛ بنت الشاطی ۱۹۶۰ م، ص ۵۸).

۴-۴-۴. اندیشه ایرانی معاصر؛ از بانو امین تا سروش و شبستری

در ایران معاصر، طیفی از مفسران و قرآن‌پژوهان -از سنت‌گرایان تا نواندیشان- هریک صورت خاصی از نظریهٔ تعامل قرآن و فرهنگ ارائه کرده‌اند:

۱-۴-۴-۴. رویکرد اخلاقی-عرفانی و اصلاح‌طلبِ درون‌حوزوی

* **بانو مجتهده امین** با گرایش اخلاقی-عرفانی، از یک‌سو بر الهی‌بودن منشأ قرآن تأکید دارد و ازسوی‌دیگر، در تبیین آیات اخلاقی، اجتماعی و علمی، به آداب و عرف جامعهٔ معاصر توجه می‌کند. در گزارش‌ها از روش او، استفادهٔ هم‌زمان از «قرآن به قرآن»، روایات، عقل و ذوق عرفانی ذکر شده‌است؛ به‌گونه‌ای که قرآن را کتابِ هدایتِ اخلاقیِ انسان در تاریخ می‌فهمد، نه صرفاً متنِ احکام ثابت (بانوامین ۱۳۶۱ ش، ج ۱، ص ۲۳۵).

* **شهید مطهری**، ضمن دفاع از فراتاریخی‌بودن پیام قرآن، بارها بر این نکته تأکید می‌کند که قرآن در عین الهی‌بودن، در سطح زبان و مثال‌ها با فرهنگ و ذهنیت انسان تاریخی سخن می‌گوید و باید با توجه به تاریخ نزول و «سنن اجتماعی» فهم شود (مطهری، بی‌تا، ج ۱، ص مقدمه).

* **سیدمحمود طالقانی** نیزبا تأکید بر بُعد اجتماعی-سیاسی قرآن، آیات را در نسبت با مسائل عدالت اجتماعی، استبداد و استعمار می‌خواند. در معرفی این تفسیر تصریح شده است که از ویژگی‌های آن «توجه به نیازهای سیاسی و اجتماعی جامعه» و تبدیل قرآن به «راهنمای حرکت اجتماعی» است (طالقانی، ۱۳۴۲ ش، ج ۱، ص‌مقدمه).

* **محمدهادی معرفت**، ضمن تأکید بر مصونیت قرآن از تحریف، تعامل قرآن با فرهنگ را عمدتاً در سطح «لسان قوم» و «تشریع تدریجی» می‌پذیرد و هرگونه نظریه‌ای را که به «تأثیرپذیری معرفتی وحی از فرهنگ» بینجامد، مردود می‌شمارد (معرفت، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۸۷).

* **آیت‌الله جوادی آملی** با پیروی از روش «قرآن به قرآن» علامه طباطبایی، قرآن را «کتاب هدایت برای همهٔ اعصار» می‌داند و در عین استفاده از زبان معاصر و طرح مسائل

روز، بر فراتاریخی‌بودن پیام و حاکمیت وحی بر فرهنگ‌ها تأکید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸٦ ش، ج ۱، ص ۹۲).

* **علامه طباطبایی**، با تکیه بر روش «قرآن به قرآن»، بر فراتاریخی‌بودن منشأ و محتوای وحی تأکید می‌کند. از منظر او، توجه به سیاق تاریخی، فضای نزول و ساختارهای زبانی عربی، شرط فهم دقیق مراد آیات است، بی‌آنکه این امر به تأثیرپذیری معرفتیِ وحی از فرهنگ بینجامد. بدین‌سان، در دستگاه تفسیری علامه، تعامل قرآن و فرهنگ در سطح **بیان و تدبیر تربیتی** معنا می‌یابد، نه در سطح تکوین محتوای وحی یا اصول هدایتی آن (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۴۸).

* **محمدتقی شریعتی**، تعامل قرآن با فرهنگ زمانه را در چهارچوب اصلاح‌طلبانه می‌دید؛ ایشان بر پایبندی به اصول ثابت و هسته اخلاقی قرآن تأکید داشتند تا با اصلاح ریشه‌ای اخلاق فردی و اجتماعی، فرهنگ منحرف را به‌سمت اهداف متعالی دین هدایت کنند، نه اینکه با تکیه بر هرمنوتیک یا نقد ساختاری، ماهیت متن را تغییر دهند (شریعتی، بی‌تا، ص ۲۰).

در کنار این چهره‌ها، قرآن‌پژوهانی مانند بهاءالدین خرمشاهی و مقصود فراستخواه، بیشتر از منظر زبان‌شناختی و فرهنگی به قرآن می‌نگرند و بر ضرورت تحلیل ساختار زبانی و بافت فرهنگی متن برای فهم بهتر پیام هدایت‌گر آن تأکید می‌کنند؛ یعنی تحلیل ساختار زبانی و فرهنگی، هدف نیست؛ بلکه ابزاری است برای رسیدن به پیام هدایت‌گر (خرمشاهی، ۱۳۹۳ ش، ج ۲، ص ۱۱۹٤؛ فراستخواه، ۱۳۹٦ ش، صص ۱۲۱-۱۳۷). همچنین پژوهشگرانی چون جلیلی، از منظر روش‌شناختی به‌گونه‌های مختلف تعامل تفسیری با مسائل روز و فرهنگ معاصر پرداخته‌اند و تأکید می‌کند که زبان قرآن در بستر فرهنگی و زبان عربی نزول یافته است؛ فهم درست آن نیازمند شناخت شرایط اجتماعی و

فرهنگی عصر نزول است. اما این محدودیت تاریخی به معنای تحدید پیام جاودانهٔ آن نیست (جلیلی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲). ازاین‌رو، این رویکردها هرچند از ابزارهای زبان‌شناختی و تحلیل فرهنگی بهره می‌گیرند، اما برخلاف قرائت‌های هرمنوتیکیِ تاریخی، به تاریخی‌بودنِ معرفت وحی یا ساخت‌شدن معنای دین در افق مفسر ملتزم نمی‌شوند و تحلیل زبان و فرهنگ را در خدمت کشف پیام هدایت‌گرِ فراتاریخی قرآن می‌دانند.

۲-۴-۴-۴. رویکرد تاریخی-هرمنوتیکی ایرانی

در سطحی دیگر، برخی نواندیشان ایرانی کوشیده‌اند دیدگاه‌هایی نزدیک به ابوزید و فضل‌الرحمن را -با صورت‌بندی‌هایی خاص- در فضای فکری ایران طرح کنند:

* **عبدالکریم سروش** در نظریهٔ «بسط تجربهٔ نبوی» و به‌ویژه در مقالات مربوط به «رؤیای رسولانه»، وحی را تجربهٔ درونی پیامبر در افق فرهنگ و زبان زمانه دانسته و قرآن را «تجلیِ این تجربه در قالب زبان بشری» معرفی می‌کند (سروش، ۱۳۷۸، صص ۲۵-۳۸).

* **محمد مجتهد شبستری** در آثار هرمنوتیکی خود، قرآن را متنی تاریخی می‌داند که فهم آن بدون درک بافت زبانی و اجتماعی نزول ممکن نیست و بر نقش افق مفسر و تکثر قرائت‌ها تأکید می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۸۵).

این دو دیدگاه، گرچه در جزئیات با ابوزید متفاوتند، در این نکته مشترکند که، «تعامل قرآن و فرهنگ» را نه صرفاً در سطح زبان و مثال‌ها، بلکه در سطح ساختار معرفت دینی و فرآیند فهم «متن» می‌بینند؛ یعنی متن وحیانی در عین انتساب به خدا، در تاریخ و فرهنگ خاصی فهم می‌شود.

۳-۴-۴-۴. رویکرد انتقادیِ رادیکال (بنیادین)

در حاشیهٔ گفتمان درون‌دینیِ تعامل قرآن با فرهنگ زمانه، آثاری نیز پدید آمده‌اند که با اتخاذ موضعی بیرون‌دینی، قرآن را به‌طورکلی محصول فرهنگ عصر نزول و فاقد هرگونه منشأ الهی

می‌دانند. نمونهٔ شاخص این گرایش، کتاب نقد قرآن با نام مستعار «دکتر سها» است که در آن، قرآن کتابی بشری و تابع فرهنگ و اساطیر جاهلی معرفی می‌شود و دعوی وحیانی‌بودن آن به‌صورت بنیادین به چالش کشیده می‌شود (سها، ۱۳۹۳، صص ۱۵-۵۰). در این اثر، نویسنده با تکیه بر تحلیل‌های تاریخی و تطبیقی، می‌کوشد نشان دهد که آموزه‌ها، داستان‌ها، گزارش‌های معجزه‌آسا و حتی آیات ناظر به مسائل علمی قرآن، بازتابی از باورها و دانسته‌های رایج در محیط فرهنگی و دینی عصر نزول‌اند و ازاین‌رو، نمی‌توان برای قرآن منشأیی فرافرهنگی و الهی قائل شد. هرچند این رویکرد از منظر الهیاتی و روش‌شناختی با دیدگاه مفسران و متفکران مسلمان ناسازگار است، اما ازآن‌رو در این پژوهش مورد اشاره قرار می‌گیرد که افراطی‌ترین صورت نظریهٔ «تابعیت کامل قرآن از فرهنگ زمانه» را نمایندگی می‌کند. ذکر این دیدگاه، به روشن‌ترشدن مرز میان قرائت‌های درون‌دینیِ اصلاحی و هرمنوتیکی با قرائت‌های سکولار و بیرون‌دینی کمک می‌کند؛ قرائت‌هایی که در دهه‌های اخیر، واکنش‌ها و نقدهای گسترده‌ای را در میان اندیشمندان مسلمان برانگیخته‌اند.

در دوره معاصر، نظریهٔ تعامل قرآن با فرهنگ زمانه به‌طور جدی در آراء نواندیشان و برخی مفسران سنتی به‌عنوان یک موضوع مرکزی مطرح شد. در این دوره، دو رویکرد اصلی شکل گرفت:

۱. **رویکرد تاریخی-فرهنگی** که قرآن را پدیده‌ای زبانی-فرهنگی می‌داند و تأکید می‌کند که بدون درنظرگرفتن بستر تاریخی و فرهنگی، فهم قرآن ناقص خواهد بود؛

۲. **رویکرد تعامل هدایت‌گر** که قائل است قرآن در سطح بیان از فرهنگ زمانه بهره می‌برد، اما در سطح پیام، همواره فراتر از آن قرار دارد و هدف آن هدایت، اصلاح و تعالی فرهنگ‌هاست.

این تمایز، همچنان از مهم‌ترین چالش‌ها در نظریه تعامل قرآن با فرهنگ است.

۵. برآیند تطور تاریخی؛ تثبیت مرجعیت علمی قرآن در پرتو نظریه تعامل هوشمندانه

بررسی سیر تطور تاریخیِ بحث نشان می‌دهد که مواجهه اندیشمندان با پدیده «فرهنگ زمانه»، مسیر پرفَرازونَشیبی را طی کرده است. در این سیر تطور، رویارویی با دو رویکرد افراطی و تفریطی (یعنی «انکار مطلق هرگونه تعامل» که به تصلب متن و انزوای آن از علوم می‌انجامد، و «تأثیرپذیری منفعلانه» که با تقلیل قرآن به متنی تاریخی، مرجعیت فراتاریخی آن را می‌سوزاند)، بستر را برای بلوغ و زایش رویکرد سوم فراهم کرد. درواقع، دستاورد نهایی این سیر تطور، تکوین نظریه «تعامل هوشمندانه و انتقادی» است. تثبیت این خوانش در سنت تفسیری معاصر، دقیقاً همان نقطه‌ای است که مرجعیت قرآن را در علوم انسانی رقم می‌زند؛ زیرا ازیک‌سو با پذیرش «لسان قوم و ابزارهای فرهنگی»، زبانِ مفاهمه قرآن با واقعیت‌های اجتماعی و انسانی را باز می‌کند و امکان گفت‌وگو میان قرآن و علوم انسانی را فراهم می‌آورد، و ازسوی‌دیگر با تأکید بر «استقلال محتوایی و هدایت‌گریِ وحی»، تضمین می‌کند که قرآن در جایگاه یک منبع هستی‌شناختی و ارزش‌شناختیِ مهیمن، می‌تواند گزاره‌های بنیادین و فصل‌الخطاب را برای جهت‌دهی به علوم انسانی معاصر ارائه دهد.

۶. ابعاد مرجعیتِ مبنایی قرآن در حوزه‌های تخصصی علوم انسانی

اندیشمندان مسلمان بر این باورند که مقصود از «مرجعیت قرآن» در علوم انسانی، استخراج فرمول‌های خرد و تجربیِ این علوم از آیات نیست؛ بلکه مرجعیتِ قرآن، از نوعِ «مرجعیت مبنایی و جهت‌ساز» است. قرآن کریم با ارائه جهان‌بینی توحیدی و مبانی انسان‌شناختی، چهارچوب کلان و اصول موضوعهٔ رشته‌های علوم انسانی را پایه‌گذاری می‌کند. این مرجعیت علمی را می‌توان در حوزه‌های زیر ردیابی کرد:

ـ مرجعیت در مکتب اقتصادی: قرآن به‌جای ورود به تکنیک‌های خرد علم اقتصاد، با

طرح مفاهیمی چون عدالت اقتصادی، نفی ربا و تکافل اجتماعی، «مبانی مکتب اقتصادی» را تأسیس می‌کند (ر.ک: سید قطب، ۱۳۹۷ ق، صص ۲۳۳-۱۷۱). همان‌گونه که شهید صدر اشاره می‌کند، مرجعیت قرآن در اینجا، ساماندهیِ هنجاریِ زندگی اقتصادی براساس جهان‌بینی اسلامی است تا یک علمِ پوزیتیویستی محض (صدر، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۳۸۱).

ـ مرجعیت در نظام حقوقی و هنجاری: مرجعیت قرآن در حقوق، تنها به تقنینِ قواعدی چون ارث و حدود محدود نمی‌شود، بلکه قرآن مقومِ «فلسفه حقوق اسلامی» است و غایتِ نظام حقوقی را براساس کرامت انسانی و قسط (الحدید: ۲۵) تعریف می‌کند (رضائی اصفهانی، ۱۳۹۲).

ـ مرجعیت در روان‌شناسی و علوم رفتاری: در این حوزه، قرآن با تبیین ساختار نفس انسانی (اماره، لوامه، مطمئنه) و ریشه‌یابیِ فضایل و رذایل، پایه‌های «انسان‌شناسیِ هنجاری» را به‌عنوان مرجع و پیش‌فرضِ بنیادین برای نظریات روان‌شناختی و رفتار سازمانی ارائه می‌دهد (همان، ص ۴۸۸).

ـ مرجعیت در اندیشه سیاسی و اجتماعی: مرجعیت قرآن در این عرصه، با نفی استبداد و پایه‌گذاریِ مفاهیمی چون شورا، بیعت و امت، خطوط راهنمایِ فلسفه سیاسی اسلام را ترسیم می‌کند؛ امری که خط بطلانی بر ادعای مستشرقانی چون گلدزیهر مبنی بر فقدان تفکر سیاسی-اجتماعی در رسالت پیامبر (ص) است (گلدزیهر، ۱۳۵۷، ص ۶؛ ر.ک: حقیقت، ۱۳۸۵، صص ۵۵-۱۶۵).

۷. مرجعیت قرآن برای علوم انسانی

در بررسی مرجعیت قرآن نسبت به علوم انسانی، توجه به چند نکته بنیادین ضروری است. قرآن کریم، معجزه جاودان و جهانی دین اسلام است؛ ازاین‌رو، جاودانگی قرآن اقتضا

می‌کند که رسالت آن نیز همیشگی و زوال‌ناپذیر باشد. بااین‌حال، در دوران معاصر گروهی از «علم‌زدگان» بر این باورند که انسانِ امروز در تمامی عرصه‌های علمی، ازجمله علوم انسانی، به چنان پیشرفت و عمقی از تجربه و دانش دست یافته است که دیگر نیازی به هدایت وحیانی ندارد.

این پندار، درحقیقت یکی از جلوه‌های خودبسندگی معرفتی بشر مدرن است؛ غافل از آنکه حقیقت انسان نه محدود به قلمرو تجربهٔ مادی است و نه تمامی هستی او را می‌توان در چهارچوب ماده خلاصه کرد. چنان‌که آیت‌الله جوادی آملی یادآور می‌شوند، جریان‌های فکری الحادی که همهٔ واقعیت انسان و جهان را در محدودهٔ ماده و تجربه‌گرایی خلاصه می‌کنند، به‌مثابه فردی نابینایند که نه معنای بینایی را می‌فهمند و نه از وجود بینا آگاه‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱، صص ۲۷۹-۲۸۱). رسالت قرآن، زدودن این پندار و تبیین قلمرو واقعی معرفت انسان است؛ قلمروی که از وحی جدا نیست و بدون آن، شناختی جامع از هستی انسان ممکن نخواهد بود. در میان اندیشمندان اسلامی، تنها تعداد اندکی بر این باورند که قرآن در تمامی شاخه‌های دانش بشری نظریه‌ای مستقل و همه‌جانبه دارد؛ دیدگاهی که کمتر مورد پذیرش عموم علماست. درمقابل، بسیاری از محققان قرآن را کتابی هدایت‌گر می‌دانند و معتقدند هر آنچه برای هدایت انسان و جامعه مورد نیاز باشد، در این کتاب الهی بیان شده است. از این دیدگاه، قرآن هرچند به‌صورت نظام‌مند و مانند کتاب‌های تخصصی علوم انسانی به ارائه نظریه نپرداخته، اما دربرگیرندهٔ اشارات و اصول کلی حاکم بر حیات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی انسان است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۰۶). به‌بیان‌دیگر، قرآن مشتمل بر قوانین الهی عام و سنت‌های ثابت حاکم بر جوامع انسانی است؛ هرچند این آموزه‌ها در قالب مجموعه‌ای منسجم و نظام‌مند عرضه نشده‌اند، اما در مواضع گوناگون به تناسب موضوعات مختلف، حلقه‌هایی از این نظام کلی دیده

می‌شود؛ همان‌گونه که در مسائل فقهی نیز چنین ساختار رمزگونه‌ای قابل مشاهده است (همان، ص ۳۰۷).

بنابراین، در بحث از مرجعیت علمی قرآن برای علوم انسانی، آنچه ضرورت دارد، شناخت اصول، قواعد و استخراج گزاره‌هایی است که بتوانند در حوزه‌های کلی علوم انسانی، نقش فصل‌الخطاب را ایفا کنند. از دل این اصول کلی، می‌توان نظام‌هایی مفهومی در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی استنباط کرد. البته همان‌گونه که در استنباط‌های فقهی نیز مطرح است، این استخراج معرفتی گاهی ماهیتی قطعی و گاهی ظنی دارد و در موارد ظنی امکان بروز آرای متنوع تفسیری وجود خواهد داشت. برای تبیین عینی این فرایند (گذار از نظریه به تطبیق عملی)، می‌توان به رویکرد قرآن در حوزه «اقتصاد و جامعه‌شناسی» اشاره کرد. به‌عنوان‌نمونه، قرآن کریم اصل کلان و قطعیِ نفی ظلم «لاتَظْلِمُونَ وَ لاتُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹) و گردش عادلانه ثروت «کیلَا یکونَ دُولَةً بَینَا لْأَغْنِیاءِ مِنْکمْ» (حشر: ۷) را به‌عنوان «فصل‌الخطابِ» نظام اقتصادی معرفی می‌کند. مفسران و اندیشمندان مسلمان (مانند شهید صدر در اقتصادنا)، از دل این گزاره‌های مبنایی، به نفی ساختارهای سرمایه‌داریِ مبتنی بر ربا و تکاثر رسیده و «نظام مفهومیِ اقتصاد اسلامی» را بر پایه تکافل اجتماعی و عدالت توزیعی استنباط کرده‌اند. این نمونه نشان می‌دهد که مرجعیت قرآن چگونه از یک اصل کلی ارزشی، به یک شاخص عملیاتی برای نقد و هدایتِ تئوری‌های علوم انسانی تبدیل می‌شود.

بدیهی است که یکی از مهم‌ترین پیامدهای منفیِ دیدگاهی که قرآن را متأثر از فرهنگ زمانه می‌داند، انکار حجیت، جامعیت و درنهایت سلب مرجعیت علمی قرآن است. درمقابل، نقد و ابطال این دیدگاه -از رهگذر تبیین تعامل منطقی، فعال و هوشمندانه قرآن با فرهنگ زمانه- امکان اثبات دوبارهٔ حجیت و دوام مرجعیت علمی قرآن را فراهم می‌آورد.

براین‌اساس، پذیرش رویکرد تعامل‌گرای قرآن با پدیده‌های تاریخی و فرهنگی، نه‌تنها با جاودانگی پیام وحی تعارضی ندارد، بلکه نشان می‌دهد که قرآن با حفظ اصول ثابت خود می‌تواند به‌عنوان منبعی مستمر برای هدایت اندیشه‌های بشری و توسعه علوم انسانی ایفای نقش کند.

۸. نتیجه

نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه، ریشهٔ جدی در سنت تفسیری اسلامی دارد. اگرچه این بحث در مطالعات استشراقی به‌ویژه در قرون ۱۹ و ۲۰ مطرح شد، اما در درون سنت اسلامی نیز از همان ابتدا، قرآن در پی پاسخ به اتهامات مشرکان و در قالب تعامل با فرهنگ زمانه، طرح‌ریزی شده است. این تعامل از سطح واژه‌ها و تمثیل‌ها تا سطح مفاهیم بنیادی قرآن در تفسیر مفسران مسلمانی چون ابن‌عباس و فخررازی وجود داشته است و در هر دوره، این مفهوم به‌طور فزاینده‌ای موردتوجه قرار گرفته است. سیر تحول اندیشه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه از چهار دوره اصلی عبور کرده است: دوره نخست (عصر نزول تا قرون اولیه)، تعامل قرآن بیشتر در سطح اشاره‌های لغوی و عرفی است که قرآن از فرهنگ عرب برای تفهیم پیام الهی استفاده می‌کند؛ دوره دوم (قرون ۵ تا ۹ ق)، رویکرد بلاغی-عقلانی به تعامل، به‌ویژه در تفاسیر زمخشری و فخررازی، با تأکید بر تمثیل‌ها و تشبیه‌های فرهنگی و ادبی برای تفهیم پیام وحی؛ دوره سوم (قرون ۱۰ تا ۱۴ ق)، تثبیت قاعدهٔ «لسان قوم» در تفاسیر کلاسیک و تأکید بر استفاده از زبان و فرهنگ عصر نزول برای تفهیم، بدون تغییر در محتوا و پیام قرآن؛ دوره چهارم (دوره معاصر)، صورت‌بندی‌های جدید با توجه به دیدگاه‌های هرمنوتیکی و اجتماعی از نواندیشان چون عبده، رشیدرضا، ابوزید و سروش که قرآن را در بستر فرهنگ زمانه تحلیل کرده‌اند، ولی همچنان پیام قرآن را فراتر از آن می‌دانند.

نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه، در تفسیر و فقه معاصر می‌تواند به‌ویژه در زمینه‌هایی چون فقه اجتماعی و فقه خانواده کاربرد داشته باشد. این نظریه می‌تواند به فقیهان کمک کند که مفاهیم و دستورات قرآنی را در چهارچوب فرهنگ‌های معاصر و مسائل جدید مانند حقوق بشر، زنان، و نهادهای اجتماعی تفسیر کنند، درعین‌حال که از اصول هدایت‌گر و فرازمانه‌ای قرآن عدول نمی‌کنند. نظریه تعامل هدایت‌گر می‌تواند بستری برای بازخوانی آموزه‌های قرآن و فقه در مواجهه با تحولات جدید باشد. نظریه تعامل قرآن با فرهنگ زمانه، اگر در چهارچوب «تعامل هدایت‌گر» فهم شود، می‌تواند پلی میان دوگانگی‌های تاریخ‌مندی بیان قرآن و جاودانگی پیام وحی بزند. این نظریه، به‌ویژه در سطح بیان، استفاده از زبان و فرهنگ زمانه را برای تفهیم و اصلاح در نظر می‌گیرد، ولی در سطح معنا و پیام، قرآن را مهیمن و فراتر از فرهنگ‌های خاص می‌داند.

بنابراین، تعامل قرآن با فرهنگ، نه به‌عنوان تأثیرپذیری معرفتی از آن فرهنگ، بلکه به‌عنوان ابزار هدایت و اصلاح آن در نظر گرفته می‌شود. این نظریه می‌تواند مبنای تفسیر تاریخی-تربیتی قرآن در مواجهه با مسائل جدید در دنیای معاصر باشد؛ چراکه هدف اساسی نزول قرآن، هدایت انسان و رساندن او به سعادت، رشد و تکامل فردی و اجتماعی در پرتو آموزه‌های وحیانی است. ازسوی‌دیگر، موضوع محوری علوم انسانی نیز «انسان» و چگونگی سامان‌دهی و مدیریت حیات فردی و اجتماعی اوست. ازاین‌حیث، میان قرآن کریم و علوم انسانی نوعی تناسب ذاتی و پیوند مفهومی عمیق برقرار است. افزون‌براین، جامعیت، جهانی‌بودن و جاودانگی قرآن اقتضا می‌کند که این کتاب الهی در حوزه‌های نظری مرتبط با سرنوشت انسان و جوامع بشری، واجد اصول، قواعد و الگوهای بنیادین باشد. ازآنجاکه قرآن در بستر زمان و فرهنگ خاصی نازل شده است، استفاده از آن در دنیای امروز نیازمند توجه به شرایط و نیازهای فرهنگی و اجتماعی جدید است. درعین‌حال، تعامل

هدایت‌گر این امکان را فراهم می‌آورد که قرآن همچنان پیام‌های جهانی و فراتاریخی خود را در قالبی قابل‌فهم و مرتبط با شرایط جدید در حیطه علوم انسانی بیـان کنـد، بـدون آن‌کـه از اصول بنیادین وحی و مقاصد الهی آن عدول کند. در نتیجه، آشنایی عمیق بـا اهـداف نـزول قرآن و تلاش برای گسترش و تعمیق علوم مرتبط با سرنوشت انسان و اداره جامعه، زمینه‌ساز تحقق مرجعیت علمی قرآن در حوزه‌های گوناگون علوم انسانی خواهد بود و می‌تواند نقـش مؤثری در فرآیند تحول و بازسازی علوم انسانی بر مبنای مبانی اسلامی ایفا کند.

کتابنامه

* قرآن کریم.

۱. آلوسی، محمودبن‌عبدالله (۱۴۱۵ ق). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**. ج ۲، ۴، ۱۲، ۱۴ و ۱۵. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۲. ابن‌عاشور، محمدبن‌طاهر (۱۹۸۴ م / ۱۴۰۴ ق). **التحریر و التنویر**. ج ۱ و ۲۷. تونس: الدار التونسیة للنشر.

۳. ابن‌عطیه اندلسی، عبدالحق‌بن‌غالب (۱۴۲۲ ق). **المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**. ج ۵. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۴. ابن‌منظور، محمدبن‌مکّی (۱۴۱۴ ق). **لسان العرب**. ج ۹. بیروت: دارصادر.

۵. ابوحیان اندلسی، محمدبن‌یوسف (۱۴۲۰ ق). **البحر المحیط فی التفسیر**. ج ۲ و ۴. بیروت: دار الفکر.

۶. ابوزید، نصر حامد (۲۰۰۴ م). **مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن**. بیروت: المرکز الثقافی العربی.

۷. الأخفش، سعیدبن‌مسعدة (بی‌تا). **معانی القرآن**. ج ۱. بی‌جا: بی‌نا.

۸. امین بانوی اصفهانی، سیده نصرت (۱۳۶۱). **مخزن العرفان در تفسیر القرآن**. ج ۱. تهران: نهضت زنان مسلمان.

۹. بغوی، حسین‌بن‌مسعود (۱۴۲۰ ق). **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**. ج ۴. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۰. بلاغی، محمدجواد (۱۴۲۰ ق). **آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن**. ج ۱. قم: بنیاد بعثت.

۱۱. بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن (۱۹۶۰ م). **الإعجاز البیانی للقرآن و سر الجمال**. قاهره: دارالمعارف.

۱۲. بیضاوی، عبدالله‌بن‌عمر (۱۴۱۸ ق). **أنوار التنزیل و أسرار التأویل**. ج ۱-۲. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

۱۳. پارسانیا، حمید (۱۳۹۱). **تحول در علوم انسانی (مجموعه مصاحبه‌ای همایش تحول در علوم انسانی)**. ج ۳. قم: کتاب فردا.

۱۴. جعفری، محمدرضا (۱۳۹۲). **نظریه بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم در آرای مفسران از آغاز تاکنون**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۱۵. جعفری، یعقوب (۱۳۸۸). **تفسیر کوثر**. ج ۲. قم: هجرت.

۱۶. جلیلی، سیدهدایت (۱۳۸۹). **روش‌شناسی تفاسیر موضوعی قرآن**. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). **تفسیر تسنیم**. ج ۱. قم: اسرا.

۱۸. حقی بروسوی، اسماعیل (بی‌تا). **تفسیر روح البیان**. ج ۹ و ۱۰. بیروت: دار الفکر.

۱۹. حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۵). **مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲۰. خرمشاهی، بهاءالدین (۱۳۹۳). **دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی**. ج ۲. تهران: دوستان.

۲۱. الخولی، امین (۱۳۷۱ ق). **التفسیر**. قاهره: دارالمعارف.

۲۲. دروزه، محمد عزه (۱۳۸۳ ق). **التفسیر الحدیث**. ج ۷. قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.

۲۳. دکتر سها (۱۳۹۳). **نقد قرآن**. چ ۲. بی‌جا: بی‌نا.

۲۴. رازی، حسین‌بن‌علی (ابوالفتوح) (۱۴۰۸ ق). **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**. ج ۱۲. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۲۵. رضایی، حسن‌رضا (۱۳۸۸). «مستشرقان و تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه»، **قرآن‌پژوهی خاورشناسان**، ۴ (۶).

۲۶. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۹۲). **منطق تفسیر قرآن ۴**. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

۲۷. زمخشری، محمودبن‌عمر (۱۴۰۷ ق). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل**. ج ۲ و ۴. چ ۲. بیروت: دار الکتب العربی.

۲۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). **بسط تجربهٔ نبوی**. تهران: صراط.

۲۹. شبر، سیدعبدالله (۱۴۰۷ ق). **الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین**. ج ۱. کویت: مکتبة الالفین.

۳۰. شریف لاهیجی، محمدبن‌علی (۱۳۷۲). **تفسیر شریف لاهیجی**. ج ۱. تهران: دفتر نشر داد.

۳۱. شریعتی، محمدتقی (بی‌تا). **تفسیر نوین**. چ ۴. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۳۲. شهرستانی، سیدهبةالدین الحسینی (۱۹۶۵ م). **الهیئة و الإسلام**. مترجم: سیدهادی خسروشاهی، نجف: مطبعة الآداب.

۳۳. صدر، محمدباقر (۱۳۹۳). **اقتصادنا**. ج ۱. ترجمه محمدمهدی برهانی، قم: پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر (دار الصدر).

۳۴. طالقانی، سیدمحمود (۱۳۴۲). **پرتوی از قرآن**. ج ۱. تهران: شرکت سهامی انتشار.

۳۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**. مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۳۶. طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**. ج ۱۰. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۳۷. طبری، ابوجعفر محمدبن‌جریر (۱۴۱۲ ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. ج ۳. بیروت: دارالمعرفه.

۳۸. طنطاوی، سیدمحمد (۱۴۱۲ ق). **الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم**. ج ۲۴. چ ۴. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۹. عاملی، علی‌بن‌حسین. (۱۴۱۳ ق). **الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز**. ج ۱. قم: دار القرآن الکریم.

۴۰. عبده، محمد (۱۳۷۷). **تفسیر جزء عم**. ج ۱. مترجم: محمدرضا جلالی نائینی. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

۴۱. عجیلی (جمل)، سلیمان‌بن‌عمر (۱۴۱۶ ق). **الفتوحات الالهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقائق الخفیة**. ج ۱. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۴۲. علوی‌مهر، حسین (۱۳۸۴). **آشنایی با تاریخ تفسیر و مفسران**. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.

۴۳. فاضل، جمال‌الدین مقدادبن‌عبدالله. (۱۳۸۰ ش /۱۴۲۲ ق). **کنز العرفان فی فقه القرآن**. ج ۲. قم: مکتب نوید اسلام.

۴۴. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمدبن‌عمر (۱۴۲۰ ق). **مفاتیح الغیب**. ج ۷، ۲۶، ۲۹ و ۳۰. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۵. فراستخواه، مقصود (۱۳۹۶). **زبان قرآن**. تهران: علمی-فرهنگی.

۴۶. الفرّاء، ابوزکریا یحیی‌بن‌زیاد (بی‌تا). **معانی القرآن**. ج ۲. قاهره: مطبعة دارالکتب المصریة.

۴۷. فضل‌الرحمن ملک (۱۹۸۲ م). **اسلام و مدرنیته: تحولی در سنت فکری**. مترجم: حسن یوسف‌زاده. تهران: طرح نو.

۴۸. قفّال شاشی، محمدبن‌علی (۱۴۰۰ ق). **تفسیر القفّال**. ج ۱. بی‌جا: بی‌نا.

۴۹. قرطبی، محمدبن‌احمد (۱۴۱۷ ق). **الجامع لأحکام القرآن**. ج ۳، ۱۶، ۱۸ و ۲۰. بیروت: دار الفکر.

۵۰. قطب، سیدبن‌ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ ق). **فی ظلال القرآن**. ج ۱ و ۶. چ ۱۷. بیروت-قاهره: دار الشروق.

۵۱. قمی مشهدی، محمدبن‌محمدرضا (۱۳۶۸). **تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب**. ج ۲. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۵۲. کاشانی، فتح‌الله‌بن‌شکرالله (۱۳۳۶). **تفسیر کبیر منهج الصادقین فی إلزام المخالفین**. ج ۲. تهران: کتابفروشی علمی.

۵۳. کاشفی سبزواری، حسین‌بن‌علی (۱۳۶۹). **مواهب علّیه (تفسیر حسینی)**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.

۵۴. گلدزیهر، ایگناز (۱۹۱۰). **مطالعات محمدی**. مترجم: محمد رؤوف. تهران: دانشگاه تهران.

۵۵. گلدزیهر، ایگانز (۱۳۵۷). **درس‌هایی درباره اسلام (ترجمه العقیده و الشریعه فی الاسلام)**. ترجمه علینقی منزوی، چ ۲، بی‌جا: انتشارات کمانگیر.

۵۶. مجتبوی، سیدجلال‌الدین (۱۳۶۳). **فلسفه در ایران (مجموعه مقالات فلسفی در ایران)**. تهران: انتشارات حکمت.

۵۷. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). **هرمنوتیک، کتاب و سنت**. تهران: طرح نو.

۵۸. مراغی، احمدبن‌مصطفی (بی‌تا). **تفسیر المراغی**. ج ۷، ۱۳، ۲۳، ۲۷ و ۲۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۵۹. مقدس اردبیلی، احمدبن‌محمد (بی‌تا). **زبدة البیان فی احکام القرآن**. تهران: کتابفروشی مرتضوی.

۶۰. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ ق). **تفسیر الکاشف**. ج ۱. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۶۱. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۵ ق). **التمهید فی علوم القرآن**. ج ۱. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۶۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴). **قرآن‌شناسی**، ج ۲(معارف قرآن ۶) تحقیق غلامعلی عزیزی کیا. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۶۳. مطهری، مرتضی (بی‌تا). **آشنایی با قرآن**. ج ۱. تهران: صدرا.

۶۴. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی‌سعد (۱۳۷۱). **کشف الاسرار و عدة الابرار**. ج ۱، ۸ و ۹. چ ۵. تهران: انتشارات امیرکبیر.

۶۵. وات، مونتگمری (۱۳۸۲). **محمد در مکه**. ج ۱. مترجم: محمد زرقانی. تهران: انتشارات معارف.