

«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

۱. کارشناسی ارشد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. zohorirad@yahoo.com

۲. دکترای، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول) amannasari@gmail.com

۳. استادیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. ar_hadiansh@yahoo.com

۴. استاد، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه قم، قم، ایران. aliahmadnaseh@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۶

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 kKrimvand², Abdolrasool Hadian Shirazi³, Aliahmad Naseh⁴

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

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

(Corresponding Author) amannasari@gmail.com

3. Assisnt Professor, Qom University of Science and Tradition, Qom, Iran. ar_hadiansh@yahoo.com

4. Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, University of Qom, Qom, Iran. aliahmadnaseh@yahoo.com

چکیده:

Abstract:

The present article, which analyzes the metahistorical interpretation of the Holy Qur'an, emphasizes the views of Allameh Tabatabai and Ayatollah Marefat. There are some true propositions in the Qur'an that are inherently general and in the age of revelation were observations of the examples of that age and in other ages can be applicable to other examples. Also, some of the propositions of the Qur'an 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 Qur'an, the existence of the Qur'an 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 Qur'an and the end of prophecy.

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

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.

واژه‌های کلیدی: فراتاریخی، گزاره‌های حقیقی، گزاره‌های

تاریخی، جهان شمولی، تعمیم‌پذیری.

۱. مقدمه

بر اساس آیهی «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ 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 به وقوع پیوسته است، به طوری که آن وقایع در اعصار بعد به ویژه در عصر جدید موضوعیت خاصی ندارد. علاوه بر این که عده‌ای وحی الهی را نتیجه‌ی انفعالات عاطفی نفس پیامبر (ص) و تجربه‌ی ذهنی و فکری ایشان دانسته‌اند (عمر رضوان، ۱۴۱۳: ۱ / ۱۰)، بر همین 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 به طور 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 به زمان، 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: ۱ / ۱۱۰). بلکه مسلک و روش صحیح و اخلاقی زندگی مبتنی بر منهج 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 مناظ و ملاکات استنتاج، استنباط و استکشاف پیام‌های قرآن می‌تواند در پویایی آیات و تفسیر عصری راهگشا باشد. برای مثال صرف تأکید بر وجود اسباب 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 برچیده شدن ظلم، ایجاد امنیت، فراهم شدن 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 به هدف شارع از تشریح حکم، توجه به غایت و گوهر نص مهم است. مثلاً محقق حلی (م ۶۷۶ق) 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 به شمار 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

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 مبانی وحی» اثر محمد عرب صالحی که سال ۱۳۹۵ در شماره‌ی چهارم مجله‌ی فلسفه‌ی دین چاپ شده است 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 تقی‌زاده و همکاران که فصلنامه‌ی پژوهش‌های قرآنی در تابستان ۱۴۰۰، شماره‌ی ۹۹ آن را منتشر نموده است. در آن به زوایای مختلف استفاده‌ی فراتاریخی از آیات و پیام‌های قرآنی پرداخته شده است.

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 مناظ 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.

عصری، به‌کشف مناظ 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 مناظ 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؟

۲. پیشینه‌ی بحث

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

الف) مقاله‌ی «قرآن، نزول تاریخی و حضور فراتاریخی» اثر محمدباقر سعیدی روشن، سال ۱۳۸۵ در شماره‌ی چهارم فصلنامه‌ی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه قم چاپ شده است. نویسنده در این اثر از حضور فراتاریخی قرآن بحث نموده و براین‌باور 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.

۳. 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 به تحلیل و بحث درباره‌ی آن پرداخته می‌شود. مراد از «مبانی» در این مقاله تمامی پیش‌فرض‌هایی است که بر اساس آن می‌توان ادعا کرد: از قرآن می‌توان تفسیری 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 مبنايي ختم نبوت و جامعیت قرآن است. در ارتباط با تحلیل و بررسی تفسیر فراتاریخی، به نمونه‌ای مختصر اشاره می‌شود:

در مورد آیه‌ی «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْاٰهَلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهْرِهَآ وَ لَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ اَتَقَى وَ اَتَوَا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَآ وَ اَتَقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ» (بقره / ۱۸۹) در میان مفسران بحثی واقع شده که آیا مفهوم «وَلَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تَاْتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ ظُهْرِهَآ» کنایی بوده یا معنای حقیقی آن مراد است؟ به بیان دیگر 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 داده شده و محدوده‌ی این اوقات تشریح گردیده است؛ دیگر کسی اشکال نکند و نگوید: «چرا نمی‌توان حج را در هر زمانی به جا 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، عادتی 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 اَتُوا الْبُيُوْتَ مِنْ اَبْوَابِهَآ» (بقره / ۱۸۹) امر مولوی و تکلیف‌آور نیست، بلکه امر ارشادی است به این که 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 و بحث قرار می‌گیرد:

۱-۳- توجه به قلمرو قرآن

باتوجه به دیدگاه اکثر دانشمندان و محققان علوم قرآنی، قرآن کریم با داشتن بطون (طوسی، ۱۴۰۹: ۱ / ۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷۸ / 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» (واقعۀ / 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؛ ابوحنیفان 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 اجتمعت الأنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» (اسراء/ ۸۸). قلمرو مفهوم گسترده و دامنه‌دار بطون آیات، در پس پرده‌ی ظَهر (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 (باقلانی، 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).

۲-۳- 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 اسناد هم در اولویت‌های بعدی اثر خودش را دارد، اما ملاحظه‌ی محتوای روایات ارجح است (معرفت، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۱۹). البته نباید تفسیر آیات قرآن را به خاطر 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).

۳-۳- 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 عبارت است از انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه‌ای که در موردی خاص نازل شده است» (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. به بیان دیگر، تنزیل همان دلالت ظاهری آیات است که از قراین از جمله شأن نزول آیه به دست می‌آید و جنبه‌ی خصوصی دارد ولی تأویل دلالت باطنی آیات با قطع نظر از قراین موجود، برداشت‌های کلی، همه‌جانبه و جهان‌شمول است (معرفت، ۱۳۷۹: ۸۸).

از امام باقر (ع) درباره‌ی روایت پیامبر (ص) «ما فی القرآن آیه‌ی إلیا و لها ظهر و بطن» سؤال شد، ایشان فرمودند: «ظهره تنزیله و بطنه تأویله» (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: عن الفضیل بن یسار قال سألت أبا جعفر (ع) عن هذه الروایة «ما فی القرآن آیه‌ی إلیا و لها ظهر و بطن»، و ما فیہ حرف إلیا و له حد و لكل حد مطلع. ما یعنی بقوله لها ظهر و بطن قال: ظهره و بطنه تأویله، منه ما مضی و منه ما لم یکن بعد، یجری کما یجری الشمس و القمر، کما جاء منه شیء وقع».

فضیل بن یسار گفت: از ابا جعفر (ع) درباره روایت «قطعاً همه‌ی آیات قرآن دارای ظهر و بطن است و حرفی نیست مگر محدودده‌ای دارد و برای هر محدودده‌ای 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: عن جابر قال سألت أبا جعفر (ع) عن شیء فی تفسیر القرآن فأجابنی، ثم سألته ثانیة فأجابنی بجواب آخر - فقلت: جعلت فداک - كنت أجبت فی هذه المسألة بجواب غیر هذا قبل الیوم - فقال (ع) لی: «یا جابر إن القرآن بطناً و للبطن ظهراً، یا جابر و لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، إن الآیه لتكون أولها فی شیء و آخرها فی شیء - و هو کلام متصل یتصرف علی وجوه».

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: ۱ / ۱۲).

فیض کاشانی بر این عقیده است که باتوجه به 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 محدودیت ظاهری آیات، اعتبار جاودانه‌ی قرآن در پرتو ژرفای بی‌پایان آن (بطون) امری منطقی و معقول است (کلانتری، ۱۳۸۲: ۲۶۵).

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 می‌سازد.

پس برای دستیابی به تفسیر مطابق هر عصری، استفاده از شرایط و اقتضائات 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.

۵- دینامیک بودن جریان ابلاغ، انذار و تبیین؛ رسالتی جهانی

باتوجه‌به آیات شریفه‌ی «أُوحِيَ 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 دین‌جریانی پویا و مستمر است تا آیات وحی از حالت ایستایی به‌دور و در متن و بطن جامعه ساری و جاری باشد و طبق

۴. در نظر گرفتن خصوصیت سبب نزول و عمومیت بطن فهمیدن اسباب و شأن نزول آیات نازل در شرایط خاص و تعمیم و تطبیق آن به مصادیق 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 لِلْكَذِبِ أَكْلُونَ لِّلْسُحْتِ»: 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 «أكل 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 مصادیق سُحْت به‌شمار می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵ / ۳۴۱).

هم‌چنین اگر در این رابطه تحلیلی نسبت به آیه‌ی ظاهر

آیه‌ی شریفه‌ی «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ 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 به سوی 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 انداز انسان‌ها ادامه داشته باشد (بعوی، 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؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳ / ۲۱۹). این رسالت خطیر در مرحله‌ی اول، بعد از پیامبر (ص) بر عهده ائمه‌ی اطهار (ع) است که باید مبین قرآن و منذر 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 به صورت 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 به واسطه‌ی 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 به سوی کل جهان مبعوث شده بود، نمی‌گفت: «أُمُّ الْقُرَى وَ

مَنْ حَوْلَهَا» (انعام / ۹۲؛ شوری / ۷)، می‌گوید: «با تواتر آشکارا به‌طور قطع و یقین با توجه به مبانی 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: ۱۳ / ۶۶).

با توجه به آیه‌ی «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ 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: «وَإِذْ 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 وَنَذِيرًا...» (سبا / ۲۸) بعثت پیامبر اسلام به زبان قومش چگونه با رسالت جهانی ایشان تطابق دارد؟ گفته می‌شود: با توجه به آیه‌ی «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ...» (نحل / ۴۴) درکنار ابلاغ، وظیفه‌ی تبیین واضح و تفسیر آیات برای سایر اقوام مطرح است (دروزه، ۱۳۸۳: ۵ / ۱۳۸). علاوه بر این‌که مأموریت پیامبر اسلام (ص) فرستادن عالمانی آشنا به قرآن، به سوی سایر اقوام بوده تا قرآن را برای آنان تشریح و تبیین کنند (بعوی، 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: «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا 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 همگانی باید محقق شود

آیه‌ی شریفه‌ی «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ 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 به سوی 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 انداز انسان‌ها ادامه داشته باشد (بعوی، 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؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۳ / ۲۱۹). این رسالت خطیر در مرحله‌ی اول، بعد از پیامبر (ص) بر عهده ائمه‌ی اطهار (ع) است که باید مبین قرآن و منذر 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 به صورت 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 به واسطه‌ی 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 به سوی کل جهان مبعوث شده بود، نمی‌گفت: «أُمُّ الْقُرَى وَ

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

۶. 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 وَحِيهِ وَ خَاتَمُ رُسُلِهِ وَ بَشِيرٌ رَحْمَتِهِ وَ نَذِيرٌ نَقْمَتِهِ» (نهج البلاغه / 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 لَنَزِيلٌ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء / ۱۹۲-۱۹۵) گواه بر این مطلب است. هم‌چنین درباره‌ی آیه‌ی «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى 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 إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَ بَعَثَ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً: هَرِ بِمَامِرِي بِهَسُوِي قَوْمِي خَاصَّ مَبْعُوثٌ مِي شُود دَر حَالِي كِه مَن بِهَسُوِي تَمَامِ اِنْسَانِهَا مَبْعُوثٌ شَدَم» (بغوی، ۱۴۲۰: ۳ / ۶۸۱). باتوجه به این که 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 هَسْتَمِ وَ بَا مَن بِمَامِرَانِ خَدَا پَايَانِ يَافْتَنَد» (طبرسی، ۱۴۱۵: ۸ / ۵۶۷). در حدیثی دیگر چنین آمده که امام صادق (ع) فرمودند: «إِنَّ اللَّهَ (عَزَّ ذِكْرُهُ) خَتَمَ بِنَبِيِّكُمْ النَّبِيِّينَ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ أَبَدًا وَ خَتَمَ بِكِتَابِكُمْ الْكُتُبَ فَلَا كِتَابَ بَعْدَهُ أَبَدًا»: «همانا خداوند با پیامبر شما پیامبران را پایان داد و پس از او پیامبری نخواهد بود و کتاب‌ها را با کتاب شما (قرآن) پایان داد و بعد از آن کتابی نخواهد بود» (کلینی، ۱۴۰۱: ۱ / 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 زاییده‌ی 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 اقتضائات اجتماعی و فرهنگی عصر نزول نباید موجب محدودیت فهم و مانع تفسیری عقلانی از وحی گردد.

۷. 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

چنانچه امام علی (ع) می‌فرماید: «ذَلِكَ الْقُرْآنُ، فَاسْتَنْطِقُوهُ وَ لَنْ يَنْطِقَ وَ لَكِنْ أَخْبِرْكُمْ 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» (نهج البلاغه / 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.

۸. 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. به عبارتی این قضایا حقیقیه نیستند، بلکه به لحاظ 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 عِبِدُونَ مَا أَعْبُدُ: بگو ای کافران، آنچه را می‌پرستید نمی‌پرستم و آنچه را من می‌پرستم، شما نمی‌پرستید» (کافرون / ۱ - ۳) (معرفت، ۱۳۸۷: ۶۸ / ۱)؛ 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

زبان فطرت پایدار و تغییرناپذیر مشترک انسان‌ها سخن می‌گوید (جوادی آملی، ۱۳۸۰: ۳۲ / ۱) و مطالب آن با قلب انسان پیوند و اتصال دارد (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۱ / ۱) که مهم‌ترین کارکرد آن هدایت به‌سوی 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: ۲۶ / ۱۷۱). 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 إِلَيَّ فِرْعَوْنُ إِنَّهُ ظَنِّي * قُلْ هَلْ لَكَ إِلَهٌ إِلَّا أَنْ تَزَكِّي * وَ أهدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشِي» (نازعات / ۱۷ - ۱۹).

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: 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 «هذا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ» (آل عمران / ۱۳۸).

باتوجه به این‌که خداوند متعال در آیات متعددی از قرآن امر به تفکر، تعقل و تدبر فرموده است (نحل/۴۴؛ بقره/۲۴۲؛ نساء/۸۲؛ محمد/۲۴ و...)، اگر مردم فقط به ظاهر 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 عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد/۲۴) (اعرابی، ۱۳۸۹: ۵۱-۵۰).

امام رضا (ع) در زمینه‌ی فراعصری بودن قرآن می‌فرماید: «قرآن ریسمان مستحکم خدا و جنگ‌آویز مطمئن و راه نمونه‌ی اوست. انسان را به سوی بهشت می‌برد و از آتش نجات می‌دهد. قرآن خلق شده‌ی زمان‌ها (صرفاً تاریخی) و دست‌آویز زبان‌ها نیست؛ چون خداوند آن 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: ۸۹/۱۴).

حارث اعور از امام علی (ع) نقل می‌کند که به پیامبر (ص) عرض شد: «آیا امتت بعد از شما فرقه فرقه می‌شود؟» پیامبر(ص) فرمود: «آری». گفتند: «پس راه خروج از آن چیست؟» فرمود: «کتاب منیع 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، بی‌تا: ۳/۲۲۹). هم‌چنین عبدالرحیم قصیر می‌گوید: روزی نزد امام صادق

(طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱/۵۲). هم‌چنین باتوجه به آیه‌ی «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ آلِ إِبْرَاهِيمَ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه/۱۷) خداوند توجه عرب عصر نزول را به خلقت شتر و می‌دارد. بنا به نظر مفسران، کسی که شتر را با این عظمت و شگفتی آفرید، از آفرینش پدیده‌هایی مثل آن در بهشت و جهنم ناتوان نیست و در واقع هدف از اشاره به خلقت شتر، عبرت گرفتن و پی‌بردن به قدرت آفریدگاری است که از خلق چیزهای مشابه تواناست (طبری، ۱۴۱۲: ۳۰/۱۰۵). در راستای بسترسازی آگاهی بخشی و هدایتی عرب عصر نزول، لزوم توجه به خلقت شتر مطرح شده است. 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 بحیوچه به‌کار نمی‌آید و تمرکز اصلی متوجه اعمال خود شخص است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۳۰/۱۴۳) 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 این‌که مردم آن‌قدر به‌خود مشغولند که از هیچ چیز دیگری یاد نمی‌کنند، چنان‌که در جای دیگر فرمود: «لِكُلِّ أَمْرٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ» (عبس/۳۷) (طباطبایی، 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.

۹. وجود روایاتی مبنی بر فراتاریخی بودن قرآن

۱. «عشار» نوعی از شتران گران‌بهاست.

(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 شما میید که مردی پس از مردی دیگر به ارث برده تا به شما رسیده‌است. 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، هم‌چنان‌که 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، هم‌چنان‌که بر اولین و آخرین ما جریان دارد (بحرانی، ۱۴۱۶: ۲۳۱ / ۳).

۱۰. ایجاد رابطه بین ناسخ و منسوخ و فراتاریخی بودن آیات
باتوجه به این‌که 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:

۱-۱۰-۱- 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 مربوطه‌ی منسوخ، دوباره جاری می‌شود

(معرفت، ۱۴۱۶: ۲ / ۲۸۰).

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).

۲-۱۰-۱- 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 و حیاتی 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 و حیانی 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 این‌که 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 فرهنگ جاهلی برطرف شود (معرفت، ۱۴۲۳: ۱۵۱-۱۴۹) بر همین اساس در آیه‌ی نشوز که می‌فرماید: «وَأَلَاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا» (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.

۳-۱۰- 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 این‌که 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: ۲۱۸-۲۲۳).

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، چنان‌که 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

آزاد می‌کند، حتی موردی وجود ندارد که اسلام، اسیران را به بردگی گرفته باشد» (بهجت پور، ۱۳۸۷: ۵ / ۲۰۱-۲۰۲).

بنابراین اسلام به تدریج به سوی 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).

۱۱. نتیجه‌گیری

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، با توجه به لایه‌های معنایی و محتوایی آن، جهت تعالی‌بخشی به انسان و متناسب با اقتضات هر عصری، گفتمانی بصیر و بیانی متعالی دارد تا بتواند پیام‌های هدایتی خود را به همه‌ی زمان‌ها برساند.

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: «بِأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَمُ» (حجرات / ۱۳). به این‌صورت 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 این‌که برده حق شکایت داشته باشد (همان: ۱۷۶).

معرفت در جای دیگر می‌نویسد: «تعبیر تنها آیه‌ی قرآن در مورد اسیر جنگی، آیه‌ی «فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ 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

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: ابوالنیل، محمد عبدالسلام، مصر: دارالفکر الاسلامی الحدیثه.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۴۲۲ق). زادالمسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب 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 کریمی‌نیا. تهران: طرح نو.
- اعرابی، غلامحسین (۱۳۸۹ش). تفسیر قرآن و بررسی جریان دوری‌گزینی 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). اعجازالقرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق). البرهان فی تفسیرالقرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق). معالم‌التنزیل فی تفسیرالقرآن. 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 تفسیرالقرآن. ترجمه‌ی محمدصادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳ق). التفسیرالحدیث. 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 القرآن‌الکریم و تفسیره. ریاض: دارالطیبه.
- زحیلی، وهبه بن مصطفی (۱۴۲۲ق). التفسیرالمنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج. بیروت: دارالفکر.
- زرکشی، بدرالدین (۱۴۱۵ق). البرهان فی علوم‌القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقایق غوامض‌التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
- سمرقندی، نصر بن احمد (بی‌تا). بحرالعلوم. بیروت: دارالفکر.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۶ق). الاتقان فی علوم‌القرآن. 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 تفسیرالقرآن بالقرآن و السنه. قم: فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۷ق). البیان فی موافقه بین الحدیث و القرآن. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
- _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت: مؤسسه‌الأعلمی للمطبوعات.
- _____ (۱۳۸۸ش). شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۶۱ش). قرآن در اسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷ش). جوامع‌الجامع. تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه‌های علمیه قم.
- _____ (۱۴۱۵ق). مجمع‌البیان. بیروت: مؤسسه الأعلمیة للمطبوعات.
- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). التبیان فی تفسیرالقرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق). کتاب‌التفسیر. تهران: چاپخانه علمیه.
- ↔ فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح‌الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فضل الله، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق). من وحی القرآن. بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۷۴ق). تفسیر صافی. تهران: اسلامیة.
- قاسمی، محمد جمال‌الدین (۱۴۱۸ق). محاسن‌التأویل. بیروت: دارالکتب‌العلمیه،
- 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». قبسات. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. دوره ۸، ۲۹، صص ۲۴۹-۲۶۶.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱ق). الکافی. بیروت: دارالتعارف.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دارالکتب‌الاسلامیه.
- 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 ثوبه‌التشویب. قم: التمهید.
- _____ (۱۳۸۷ش). التفسیرالأثر الجامع، قم: التمهید.
- _____ (۱۴۱۶ق). التمهید. قم: التمهید.
- _____ (۱۴۲۳ق). شبهات و ردود حول القرآن‌الکریم. 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 الکتاب العزیز. بیروت: دارالقلم.