

سیر تحول دیدگاه مفسران پیرامون بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن در بیان نعمت‌های بهشت

طلعت حسنی بافرانی^۱

زهره محمودی^۲



چکیده

بحث «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» موضوعی است که در دوره اخیر به شکل نظریه در آمده، موافقان و مخالفانی یافته است. اما رگه‌هایی از این بحث را می‌توان در سده‌های پیشین نیز در میان اندیشمندان مشاهده کرد. نوشتار پیش رو با هدف دستیابی به نقطه آغاز بحث «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» در میان مفسران و سیر تحول آن تا به امروز، آیات ترسیم کننده نعمت‌های مادی بهشت در قرآن را برگزیده و آرای مفسران را ذیل آنها بررسی کرده است. در این بررسی که با مطالعه تفاسیر سده نخست تا سده چهاردهم هجری ذیل این آیات صورت گرفته، روشن شد که از سده نخست هجری گزاره‌های تفسیری مبنی بر همراهی قرآن با فرهنگ عصر نزول ذیل این آیات وجود داشته و رفته رفته اقبال بیشتری یافته است. گرچه مفسرانی بوده‌اند که با این نظریه همراهی نکرده‌اند؛ اما ابراز مخالفت صریح با آن اندک بوده است.

واژگان کلیدی: نعمت‌های مادی بهشت، بازتاب فرهنگ زمانه، دیدگاه مفسران، حور، باغ‌های بهشت.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم T.hasani16@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم Zahra.mahmudi.m@gmail.com

مقدمه

قرآن کریم کتابی است وحیانی و الهی که به گونه‌ای فهم‌پذیر برای انسانی که با زبان خود مفاهیم را درک کرده و انتقال می‌دهد، نازل شده است. نزول مفاهیم و آموزه‌های الهی به انسان زمینی در چارچوب مکان و زمان خاص موجب گزینش منطقه جزیره العرب در سده هفتم میلادی، برای نزول این کتاب الهی شده است. اما محدودیت نزول در زمان و مکان مشخص، هرگز به معنای محدودیت هدایت‌بخشی این کتاب و آموزه‌های آن نبوده است. چنان‌که آیات بسیاری بر این امر مهر تأیید نهاده، هدف قرآن را هدایت همه بشریت در همه زمان‌ها و مکان‌ها معرفی می‌کنند.^۱

بنابراین، فهم این کتاب در گرو فهم حالت‌ها، فرهنگ و شرایط مردم جزیره العرب در آن برهه زمانی است. وجود اسباب نزول‌ها، اشاره به باورها و افکار عرب به منظور تأیید، اصلاح یا رد آن، استفاده از مثال‌ها، تشبیه‌ها و اصطلاحات فرهنگی عرب و به طور کلی عربی بودن زبان قرآن، همه شواهدی بر همراهی قرآن با فرهنگ معاصران هستند. این موضوع که امروزه به شکل نظریه درآمده، با عنوان «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» شناخته می‌شود. اما بحث «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» گرچه به عنوان یک نظریه مطرح شده، اما معانی و جلوه‌های گوناگونی در میان گروه‌ها و اندیشمندان مختلف به خود گرفته که می‌توان آنها را در سه دسته کلی جای داد:

۱. اثر‌پذیری کامل قرآن از فرهنگ زمانه؛ به این معنا که قرآن چیزی جز فرهنگ زمان خود نیست: موافقان این نظریه در واقع قرآن را منفعل و فرهنگ مردم جزیره العرب را فعال دانسته و بدین شکل قرآن را تحت تاثیر کامل این فرهنگ تصور می‌کنند. این موضوع که برای اولین بار هم‌زمان با نزول قرآن از سوی مخالفان طرح گردید، در آیه ۱۰۳ سوره نحل به صراحت بیان شده است: «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ»^۲ در مورد مصداق فرد اعجمی نظرات گوناگونی نقل شده است، اما بهر حال اثر‌پذیری قرآن از یک فرد خاص در میان عرب را نشان می‌دهد. اما این ادعا امروز از سوی برخی خاورشناسان نیز تکرار می‌شود. برخی خاورشناسان با بررسی متن قرآن، در پی آن بودند تا شاید نشانه‌هایی را بیابند که با استدلال به آنها، اثر‌پذیری قرآن از آموزه‌های مسیحیان یا یهودیان را بیان کنند. این انگیزه در قرن نوزدهم میلادی برجستگی بیشتر یافت و بررسی و پژوهش در این باره، رنگ علمی

۱. برای نمونه می‌توان به آیه ۲۸ سوره توبه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» و آیه ۱۹ سوره انعام «وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِأَنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَن بَلَغَ» اشاره کرد.

۲. و نیک می‌دانیم که آنان می‌گویند: «جز این نیست که بشری به او می‌آموزد.» [نه چنین نیست، زیرا] زبان کسی که [این] نسبت را به او می‌دهند غیر عربی است و این [قرآن] به زبان عربی روشن است.



به خود گرفت. یکی از این نظریات اثرپذیری قرآن از یهودیت^۱ و مسیحیت^۲ زمان خود است. هدف این گروه که به وجود آوردن تاریخ مصرفی برای قرآن است، می‌کوشند ثابت کنند قرآن برای دیگر زمان‌ها و مکان‌ها آورده‌ای ندارد.

۲. اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه در موضوعات غیر ضروری دین: این گروه معتقدند قرآن در مواجهه با برخی باورهای عرب که به مسائل اساسی دین مربوط نمی‌شود، گونه‌ای تساهل و تسامح را روا داشته (خرمشاهی، ۱۳۷۴، ش ۵، ص ۹۷) و یا این امور به ناچار به قرآن راه یافته است. برخی اندیشمندان معاصر مطالب قرآن را به دو بخش «ذاتی» و «عرضی»^۳ یا «مطالب اصلی» و «مطالب ظاهری»^۴ تقسیم می‌کنند؛ با این باور که تنها دسته دوم، امور ضروری دین را شکل می‌دهد و می‌تواند به دوره‌های مختلف انتقال یابد و مورد عمل قرار گیرد.

۳. بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن و نه اثرپذیری از آن: به این معنا که قرآن پژواکی از آداب و رسوم، افکار، خواسته‌ها، پرسش‌ها و باورهای عرب است. موافقان این دیدگاه دو دسته می‌شوند: گروه نخست راهیابی امور فرهنگی در قرآن را امری «طبیعی» از باب همراهی با مخاطبان نخستین دانسته، معتقدند اگر قرآن بخواهد کتابی جاودانی باشد، بطور طبیعی می‌بایست در گام نخست واقعیت‌های موجود میان مخاطبان نخستین خود را رعایت کند تا بتواند با روشن کردن شعله‌ای در آن زمان و مکان، آنرا در طول سده‌ها فروزان نگه دارد (ایازی، ۱۳۷۵، ش ۸، ص ۷۰). اما آنچه در این میان مهم است داشتن رسالت عام و پیام‌های کلی و جاودان برای همه عصرها و نسل‌هاست که قرآن از چنین ویژگی‌ای برخوردار است (همان، ۷۳). گروه دوم راهیابی امور فرهنگی را در قرآن امری «عمدی» و «آگاهانه» می‌دانند. این گروه معتقدند از آنجا که قرآن برای اصلاح انسان‌ها و هدایت ایشان نازل شده شده است، برای اصلاح افکار و عقاید نادرست ایشان ابتدا باید به بیان و نقل عقاید ایشان بپردازد، تا بتواند آنرا نقد و تصحیح کند. این گروه نقل و نقد فرهنگ زمانه در قرآن را وصله ناهم‌رنگی با اهداف نزول قرآن نمی‌دانند که جبر زمان و مکان نزول بر این کتاب مقدس تحمیل کرده باشد؛ بلکه آنرا امری در راستای تحقق اهداف

۱. به عنوان نمونه آبراهام گایگر در کتاب «Islam and Judaism» این نظریه را تبیین کرده است.

۲. ریچارد بل یکی از خاورشناسانی است که در کتاب «The origin of Islam in its Christian Envi-ronment» به تبیین این نظریه پرداخته است.

۳. به باور عبدالکریم سروش امور عرضی دین مانند زبان، فرهنگ، تاریخ، احکام فقهی و... اصالت محلی و دوره‌ای دارند، نه اصالت جهانی و تاریخی (سروش، ۱۳۷۷، ش ۴۲، ص ۴-۵).

۴. فراستخواه مطالب قرآن را به دو دسته مطالب قالبی و ظاهری و مطالب اصلی تقسیم کرده، معتقد است باید مطالب ظاهری را که مرتبط با فرهنگ عصر نزول است، کنار گذاشت و مطالب اصلی قرآن را دریافت نمود (فراستخواه، ۱۳۷۶، ش ۱۱۰، ص ۱۳۱).



قرآن می‌دانند. علامه طباطبایی را می‌توان در زمره این افراد به شمار آورد. علامه برای تفسیر بسیاری از آیات به فرهنگ عرب و دانسته‌های ایشان مراجعه کرده، اما تمامی مسائل مطرح شده در قرآن را حقیقی دانسته، این میزان همراهی قرآن با عرب معاصر نزول را امری ضروری می‌شمرد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۴۲). در این نگاه راهیابی امور فرهنگی به قرآن نشان‌دهنده توجه قرآن به واقعیت‌ها است؛ همان چیزی که خود را در نزول تدریجی قرآن و سبب نزول و شان نزول آیات نشان می‌دهد.

از آنجا که در این پژوهش بر آئیم دیدگاه‌های «مفسران» را پیرامون این موضوع بررسی کنیم، پس انتظار نمی‌رود این مقاله با برداشت نخست از این نظریه برخورد کند. اما از آنجا که برخی از صاحب‌نظران مسلمان، قائل به برداشت دوم از نظریه بوده‌اند، ممکن است در این مقاله دیده شود. این پژوهش برای گردآوری کامل نظرات، هر گزاره‌ای را که به برقراری نوعی ارتباط بین فرهنگ عرب و عبارات قرآن قائل باشد، به عنوان همراهی با این نظریه-در یکی از سطوح- در نظر می‌گیرد.

در میان آثاری که سیر آرای مفسران در موضوع بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن را مطالعه کرده باشد، تنها می‌توان به پایان‌نامه نگارنده با عنوان «سیر تطور دیدگاه مفسران پیرامون بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم» در سال ۱۳۹۲ که در سطح کارشناسی ارشد نوشته شد و نیز مقاله‌ای با عنوان «هفت آسمان قرآن و فرهنگ زمانه نزول» اثر مشترک محمدجواد نجفی و نگارنده اشاره کرد. پایان‌نامه نام‌برده، سیر دیدگاه مفسران را با مطالعه موضوعات مختلف و آیات متعدد بررسی کرده و مقاله ذکر شده نیز به مطالعه سیر دیدگاه‌ها در موضوع هفت آسمان قرآن پرداخته؛ البته از آنجا که در موضوع هفت آسمان تنها از قرن چهاردهم بحث بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن مطرح شده است، مقاله ذکر شده نتوانسته به نقطه آغاز و سیر کلی این بحث دست یابد؛ امری که در مقاله پیش‌رو با مطالعه آیاتی دیگر پیگیری می‌شود.

اما در مطالعه آرای مفسران خاص در موضوع فرهنگ زمانه و قرآن، می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «بازشناسی فرهنگ زمانه در قرآن» نوشته مهسا فاضلی که در سال ۱۳۸۵ به چاپ رسیده، اشاره کرد. هم‌چنین پایانه‌نامه‌ای از فروزان گلپایگانی با عنوان «بررسی رابطه قرآن و فرهنگ زمانه نزول با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی» در سال ۱۳۹۸ در سطح کارشناسی ارشد نوشته شده که در هر دو اثر، نویسنده به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره بازتاب فرهنگ عصر نزول در قرآن پرداخته است. با بررسی دیگر پژوهش‌های انجام یافته، تحقیق دیگری در این موضوع یافت نشد.



این پژوهش بر آن است با مطالعه آثار تفسیری موجود از قرن نخست تا دوره معاصر ذیل آیات ترسیم کننده بهشت - که یکی از استنادات مهم قائلان به این نظریه است - نقطه آغاز بحث بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن و سیر تحول آن را روشن کند. پژوهشی که فقدان آن در میان آثار احساس می‌شود و می‌تواند ابعاد این نظریه، تاریخ آن و چرایی شکل‌گیری آنرا روشن کند.

بهشت در قرآن کریم با جاذبه‌های معنوی و جذابیت‌ها و لذت‌های حسی توصیف شده است. جذابیت‌های معنوی یا روحی، از قبیل آرامش، خشنودی، نبودن اندوه و خستگی و خشنودی و رضامندی دو سویه انسان و خدا هستند که در آیات مختلف قرآن به آنها اشاره شده است. جذابیت‌های حسی بهشت بیشتر در وصف خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها، حوریان، باغ‌ها و درختان و سایه‌هایشان هستند. در واقع، میان آیاتی که به توصیف نعمت‌های حسی در بهشت می‌پردازند، بیشتر در سه گروه خوراکی‌ها، باغ‌ها و حوریان جای گرفته و جهت‌گیری تفسیرها در وصف نعمت‌های بهشتی بیش از هر چیز بر همین سه گروه و از آن میان بر نیازهای ساده‌تر برای مخاطبان عام تکیه دارند.

۱. خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها

۲. باغ‌ها و درختان

۳. حوریان

این پژوهش، با دسته‌بندی آیات در این سه گروه و از آن میان، گزینش آیاتی که به ظاهر ارتباط یا نزدیکی یا سنخیت بیشتری با اقلیم، فرهنگ و محیط جزیره العرب عصر نزول دارند؛ کوشیده است موافقت یا مخالفت مفسران را با بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن ذیل این آیات استخراج کرده، تا به سیر دیدگاه‌ها و نقطه آغازین بحث بازتاب فرهنگ زمانه در این آیات و چگونگی تحول آن در دوره‌های مختلف در میان مفسران وحی، دست یابد. براین اساس، هفده آیه گزینش شده‌اند که در سوره‌های طور، رحمن، واقعه، انسان، دخان و نبأ قرار دارند.

۱. تحلیل و بررسی آیات گروه اول: خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها

گرچه در آیاتی از قرآن تاکید شده که همه میوه‌ها در بهشت هست (محمد، ۱۵)؛ اما در آیاتی دیگر به طور خاص از انار، خرما (رحمن، ۶۸) و انگور (نبأ، ۳۲؛ مومنون، ۱۹، یس، ۳۴) نام برده شده است. گوشت هم تنها دوبار در قرآن به عنوان نعمت بهشتی نام برده شده است. (طور، ۲۲ و واقعه، ۲۱) مواردی از نوشیدنی با طعم زنجبیل (انسان، ۱۷) و یا با طعم کافور (انسان، ۵)

نیز به عنوان شراب‌های بهشت ذکر شده است (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷، ذیل ماده بهشت) در این میان برخی آیات که ارتباط بیشتری با موضوع دارند، گزینش شده و بررسی می‌شود.

۱-۱. بررسی آیه ۶۸؛ سوره رحمان

«فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ» در آن دو، میوه و خرما و انار است.

در این آیه، پس از ذکر فاکهه به معنای میوه، نخل و انار به‌گونه خاص نیز ذکر شده‌اند، که منجر به این پرسش می‌شود که کدام خصوصیت باعث ذکر جداگانه و ویژه این دو میوه شده است؟ آیا این دو میوه مورد توجه و علاقه عرب بوده‌اند که به صورت خاص نام برده شده‌اند، یا این دو نمونه، جزء میوه‌ها به شمار نمی‌آمدند، یا اینکه تنها برای ذکر مثال‌هایی از میوه، به آنها اشاره شده است؟ مفسران در پاسخ به این پرسش فرضیات مختلفی ارائه می‌کنند. برخی معتقدند چون انار و نخل جزء میوه‌ها نیستند، جداگانه ذکر شده‌اند (بخاری، ۱۴۲۲، ج ۶، ص ۱۴۴). ابو حنیفه می‌گوید: اگر کسی قسم بخورد که میوه نخورد، اما بعد انار و خرما بخورد، دروغ نگفته؛ زیرا در قرآن این دو جدا از میوه ذکر شده‌اند (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۱۲). اما زجاج که دلیل ذکر خرما و انار را برتری آن دو بر دیگر میوه‌ها می‌داند، در روایتی از یونس نحوی که از قدمای نحویان است، نقل می‌کند که خرما و انار از بهترین میوه‌هایند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۳۱۹). این روایت منشأ بیان دیدگاهی شده است که اغلب مفسران به سمت آن گرایش داشته‌اند. طبری (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۹۱)، شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۸۴)، ثعلبی (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۹، ص ۱۹۴)، ابوالفتوح رازی (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۲۷۹)، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۵۳)، طنطاوی (طنطاوی جوهری، ۱۴۱۲، ج ۲۴، ص ۳۰) و بغوی (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۴۵) موافق این دیدگاه بوده، معتقدند معمول عرب این است که مجموعه‌ای از اشیاء را نام می‌برد، سپس بعضی از آنها را به‌گونه اختصاصی ذکر می‌کند تا فضیلت موارد ذکر شده را نشان دهد. چنان‌که خدای سبحان جبرئیل و میکائیل را در آیه «مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ رُسُلِهِ وَ جِبْرِيلَ وَ ميكَالَ» و نماز ظهر را در آیه «حَافِظُوا عَلَي الصَّلَاةِ وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى» جداگانه ذکر فرموده است. ابن جوزی این دیدگاه را قول جمهور مفسران و لغویان می‌داند (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۲۱۵). اما فخررازی، دیدگاهی متفاوت در این زمینه دارد. این مفسر وجود تضاد میان دو میوه انار و خرما را سبب ذکر خاص این دو درخت می‌داند. وی تضاد این دو میوه را مانند تضاد دو جهت جغرافیایی شرق و غرب می‌داند که در آیه



«رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ» (رحمن: ۱۷) با هدف تأکید بر همه محدوده میان شرق و غرب به کار رفته است. فخررازی، دلیل تضاد خرما و انار را تضاد در ویژگی‌هایی چون شیرین و غیر شیرین بودن، گرم و سرد بودن، بلند و کوتاه بودن درخت در این دو میوه می‌داند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۳۸۰). در واقع این مفسر با نگاه طیفی به میوه‌ها، دو انتها برای این طیف قرار داده که انار و خرما به عنوان دو میوه متضاد، این دو انتها را پوشش می‌دهند و این آیه نیز تنها با اشاره به دو سر این طیف، همه میوه‌ها را مراد کرده است؛ مانند شرق و غرب که دو انتهای جغرافیایی را شکل می‌دهند.

فخررازی این استدلال را ذیل آیه ۲۸ سوره واقعه نیز به تفصیل بیان کرده است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۰۴)، اما به نظر می‌رسد این استدلال، استحکام چندانی ندارد؛ چرا که شرق و غرب دو جهت جغرافیایی اصلی‌اند که به آسانی ذهن مخاطب را به یک گستره جغرافیایی عظیم رهنمون می‌شوند. اما خرما و انار، نه در نگاه منطقی و نه در فرهنگ عرب چنین جایگاهی ندارند و این تفاوت‌های کوچک میان دو میوه، نمی‌تواند آن دو را در جایگاه تضاد کامل و دو سر یک طیف قرار دهد.

تنها مفسری که به ارتباط این آیه با اقلیم عصر نزول می‌پردازد، قرطبی است. وی به نقل از شخصی که نامش ذکر نشده، می‌نویسد: «خداوند خرما و انار را نام برد، زیرا این دو میوه در آن زمان نزد عرب به منزله نیکی نزد ایشان بود، خرما غذای همگانی ایشان و انار نیز به عنوان میوه ایشان بود و بیشتر این دو درخت را می‌کاشتند، چون به آن دو نیاز داشتند. عرب میوه‌های مختلفی داشت، اما به دلیل عمومیت داشتن و زیاد بودن این دو میوه در میانشان، پس از عنوان فاکهه، خرما و انار را جداگانه ذکر کرد؛ چرا که از مدینه تا مکه و از آنجا تا یمن این دو میوه به فراوانی یافت می‌شوند.» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۸، ص ۱۸۶). این سخن گرچه صاحب آن مشخص نیست، اما بهر حال موید موافقت با بازتاب فرهنگ زمانه در دوره قرطبی (قرن هفتم) یا دوره‌های پیش از اوست.

۲-۱. بررسی آیه ۳۲؛ سوره نبأ

«حَدَائِقِ وَأَعْنَابًا» باغچه‌ها و تاکستان‌ها.

برخی مفسران با توجه به فواید بسیار انگور، مانند برکت فراوان، دوام طولانی، کامل بودن از نظر غذایی و داشتن خواص دارویی، آن را میوه‌ای کامل معرفی کرده و همین نکته را دلیل ذکر خاص آن دانسته‌اند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۶۹۴؛ عاملی، ۱۴۱۳، ج ۳، ص ۴۱۶؛ مراغی،

بی تا، ج ۳۰، ص ۱۶؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۳، ص ۵۷؛ بانو امین، ۱۳۶۱، ج ۱۴، ص ۳۰۳؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۳۰، ص ۵۶؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۴۸). صاحب تفسیر نمونه برای اثبات این امر به روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز استناد می‌کنند که می‌فرماید: «خَيْرُ فَوَاكِهِكُمُ الْعِنَبُ» بهترین میوه‌های شما انگور است (مکارم شیرازی و همکاران، همان جا). برخی دیگر از مفسران ذکر مخصوص انگور را به سبب شناسا بودن آن برای عرب می‌دانند. سید قطب با عبارت «مِمَّا يَعْرِفُهُ الْمُخَاطَبُونَ» (سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۸۰۸) دیدگاه خود را در این زمینه بیان می‌کند. بنظر می‌رسد در عبارت سید قطب منظور از مخاطبان، نه عموم انسان‌ها، بلکه صرفا معاصران نزول است. چرا که در این عبارت سخن از آشنایی مردم با انگور است، در حالیکه می‌دانیم امروزه تقریبا تمام انواع میوه‌ها برای انسان‌ها شناخته شده است و این آشنا بودن نمی‌تواند مختص انگور باشد. اما عرب شبه جزیره به تمام میوه‌ها دسترسی نداشت و بسیاری از میوه‌ها را نمی‌شناخت و سید قطب با این عبارت تاکید می‌کند که قرآن میوه‌هایی را نام برده که برای عرب عصر نزول شناخته شده بوده است. مشابه عبارت سید قطب، در تفسیر الکاشف نیز بکار رفته است و مغنیه با عبارت «لَأَهْمِيَّتِهَا عِنْدَ الْمُخَاطَبِينَ» (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۵۰۳) دلیل نام بردن انگور را اهمیت این میوه نزد مخاطبان می‌داند. از آنجا که انگور هم نزد عرب و هم نزد دیگر انسان‌ها میوه‌ای با خواص زیاد و دارای اهمیت قلمداد می‌شود، نمی‌توان منظور مغنیه از مخاطبان را تنها عرب معاصر نزول دانست. البته این بحث نیاز به بررسی و مطالعه دقیق‌تر در مورد بیانات مغنیه در تفسیر الکاشف دارد و خارج از هدف این مقاله است. اما باید گفت مغنیه ذیل برخی آیات دیگر غیر از آیات مدنظر این مقاله، با بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن موافقت کرده، به این نکته تاکید کرده که قرآن با آنچه مخاطبان (عرب عصر نزول) به آن عادت داشته، آنها را مورد خطاب قرار داده است.^۱ بنابراین اگر در دیگر آیات مورد مطالعه عبارتی مبنی بر موافقت مغنیه با همراهی قرآن با عرب عصر نزول یافت نشد، او را جزء موافقان بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن در این آیات به شمار نخواهیم آورد.

بنابراین، ذیل این آیه تنها سید قطب با استناد به شناسا بودن انگور نزد عرب، این نکته را سبب ذکر این میوه به عنوان نعمت بهشتی دانسته، همراهی خود را با بازتاب فرهنگ زمانه در این آیه بیان می‌کند. دیگر مفسران یا به این تخصیص توجهی نکرده، یا چنان‌که اشاره شد برتری کلی این میوه را سبب ذکر خاص آن دانسته‌اند.

۱. «توارث الأمم هذه المعرفة عن الكلدانيين جيلا بعد جيل حتى زمن العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فخطبهم عن السماء بما اعتادوا أن يتخاطبوا به فيما بينهم...» مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۳۵۸.



۱-۳. بررسی آیه ۵؛ سوره انسان

«إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا» همانا نیکان از جامی نوشند که آمیزه‌ای از کافور دارد. ضحاک معتقد است منظور از واژه «کأس» در سراسر قرآن شراب است (حقی بروسوی، بی تا، ج ۱۰، ص ۲۶۳). برخی مفسران نیز به همین معنا قائل شده‌اند (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۶۵۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۴۷۹). اما برخی دیگر معتقدند «کأس» تنها نشان از ظرف شراب است و در نتیجه منظور از کأسی که با کافور ترکیب شده، پوشاندن کأس با کافور است تا بدین وسیله مانع از تغییر شراب شوند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۹، ص ۳۰۷).

مغنیه، با استناد به سخن ابن عباس که تشابه نعمت‌های بهشتی با نعمت‌های دنیوی را تنها در نام آنها می‌داند؛ معتقد است طعم کافور بهشتی متفاوت از طعم این دنیایی آن است (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۴۷۹). برخی نیز با توجه به اینکه کافور نام چشمه‌ای در بهشت است، معتقدند شراب بهشتی با آب آن چشمه ترکیب شده است (فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۷۴۴؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۶۵۸). برخی نیز معتقدند به دلیل طبع سرد و بوی خوش کافور است که شراب بهشتیان با آن ترکیب شده است (مبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۱۹).

اما سید قطب به این رسم عرب که برای خوشمزه‌تر شدن شراب، آن را با کافور ترکیب می‌کرده است، اشاره می‌کند؛ گرچه به صراحت وجود چنین رسمی را در میان عرب، علت ذکر کافور در این آیه نمی‌داند (سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۷۸۱). به هر حال، توجه به این نکته نیز نشان‌دهنده توجه سید قطب به ارتباط قرآن با معاصرانش است. این اشاره مختصر تنها نکته‌ای است که می‌توان در میان مفسران درباره ارتباط این آیه با فرهنگ زمانه نزول یافت. در دیگر تفسیرها به نکته درخور توجهی دست نیافتیم.

۱-۴. بررسی آیه ۱۷؛ سوره انسان

«وَيُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا» و در آنجا از جامی که آمیزه زنجبیل دارد به آنان می‌نوشانند. این آیه در توصیف شراب بهشتیان، آن را آمیخته به عطر زنجبیل معرفی کرده است. زنجبیل، که تنها همین یک‌بار در قرآن ذکر شده، واژه‌ای معرب است که جفری اصل آن را سریانی و جوالیقی و ثعالبی اصل آن را فارسی می‌دانند (جفری، ۱۳۷۲، ص ۲۳۸). زنجبیل، نام گیاهی است که در کشورهای چین، هند و عمان می‌روید، ولی عرب آن را می‌شناخته و در اشعارش از بوی خوش آن یاد کرده است (ابن عاشور، بی تا، ج ۲۹، ص ۳۶۷-۳۶۸).



برخی زنجبیل را نام نهری جاری در بهشت می‌دانند که نام دیگرش سلسبیل است. قتاده موافق این دیدگاه است (سمرقندی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۲۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹، ص ۱۳۵). برخی نیز آن را نام رودی می‌دانند که آب آن با زنجبیل ترکیب شده است. این معنا در خبری از مجاهد نقل آمده است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۹، ص ۱۳۴).

ابن عباس درباره زنجبیل در این آیه می‌گوید: «آنچه در قرآن از نعمت‌های بهشتی ذکر شده است مثل و ماندنی در دنیا ندارد، ولی خداوند آنها را با نام‌های شناخته شده ذکر می‌کند، مانند زنجبیل که از مواردی است که عرب به آن علاقه داشت و به همین دلیل نام آن در قرآن آمده است» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰، ص ۶۲۲).

علاقه عرب به زنجبیل قابل انکار نیست، چرا که عرب به شراب ترکیب شده با زنجبیل مثل می‌زد، (ابن قتیبہ دینوری، بی‌تا، ص ۴۳۰) و در اشعار بسیاری از عرب از این واژه استفاده شده که نشانگر علاقه عرب به آن است. مانند شعری از مسیب بن علس که می‌گوید:

فَكَانَ طَعْمَ الزَّجْبِيلِ بِهِ إِذْ ذُقْتَهُ وَ سَلَاةَ الْخَمْرِ

وقتی آن را چشیدم گویا مزه زنجبیل و نیز طعم شراب داشت (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۷۹). دیدگاه ابن عباس درباره زنجبیل و دلیل ذکر آن در قرآن بسیار مهم است؛ زیرا همه مفسران بعدی گویی به تبعیت از او، به تأثیر علاقه‌ها و خواسته‌های عرب در این آیه متمایل شده‌اند. شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۱۵)، ثعلبی (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۱۰، ص ۱۰۴)، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۷۱) و ابن جوزی (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۳۷۹)، تنها به علاقه‌ای که عرب به زنجبیل داشت اشاره می‌کنند؛ ولی این علاقه را به عنوان سبب ذکر این ماده در آیات بهشت نمی‌دانند. بسیاری از مفسران اما با اشاره به علاقه‌مندی عرب به زنجبیل، همین علاقه را سبب ذکر این ماده در قرآن دانسته‌اند (بغوی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۱۹۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ص ۷۵۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۲۰، ص ۱۴۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۷۱؛ حقی برسوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۷۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۷۷؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۹، ص ۱۶۹). برای مثال، میدی می‌گوید: «چون عرب به زنجبیل علاقه داشت، خداوند به آنها وعده داد که در بهشت از آن زنجبیل به ایشان می‌دهد» (میدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۲۳)، که این نکته در واقع همان دیدگاه ابن عباس را بیان می‌دارد.

اما صاحب الطیب البیان ذکر زنجبیل را در این آیه به دلیل علاقه عرب نمی‌داند، بلکه به این دلیل می‌داند که عطر و حلاوتش معتدل است، نه به اندازه‌ای زیاد است که نوشیدنش آدمی را آزار دهد و



نه کم است که بی طعم و بی مزه باشد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۳۲۴). بنابراین، می‌توان وی را جزء مخالفان بازتاب فرهنگ عرب در این آیه قرار داد؛ هر چند چنین دیدگاهی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا که اولاً، خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های بسیاری وجود دارند که این ویژگی در آنها دیده می‌شود؛ ثانیاً معتدل دانستن زنجبیل که دارای طبعی گرم و طعمی تند است، درست به نظر نمی‌آید. حتی میبیدی در بیان تفاوت زنجبیل دنیا و زنجبیل بهشت به تلخی و مرارتی که در زنجبیل دنیایی هست، اشاره می‌کند (میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۳۲۳). بنابراین، نمی‌توان عطر آن را معتدل دانست و شاید اگر عرب این ماده را نمی‌شناخت و به آن علاقه‌مند نبود، به عنوان نعمت بهشتی در قرآن ذکر نمی‌شد. نویسندگان تفسیر نمونه نیز می‌گویند: «به نظر می‌رسد که عرب دو نوع شراب با دو حالت متفاوت داشته است؛ یکی به اصطلاح نشاط‌آور و محرک، و دیگری سست‌کننده و آرام‌بخش که اولی را با زنجبیل می‌آمیخته، و دومی را با کافور؛ و از آنجا که حقایق عالم آخرت در قالب الفاظ این جهان نمی‌گنجد چاره‌ای جز این نیست که این الفاظ با معانی گسترده‌تر و والاتری برای آن حقایق بزرگ استخدام شود» (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۵، ص ۳۶۷). بنابراین، ایشان نیز با برقراری ارتباط بین دو نوع ادویه رایج میان عرب و آنچه در قرآن آمده، به همراهی قرآن با فرهنگ عرب اشاره می‌کنند.

براین اساس، ذیل این آیه بیشتر مفسران علاقه عرب به زنجبیل را در میان عرب رایج دانسته و همین علاقه را سبب ذکر آن به عنوان نعمت بهشتی شمرده‌اند. از آنجا که نخستین فردی که این دیدگاه را بیان کرده ابن عباس است و رجوع به وی در تفسیر قرآن در میان مفسران مسئله‌ای مبرهن است، می‌توان دیدگاه وی را منشأ اعتقاد به بازتاب فرهنگ زمانه در این آیه دانست.

۲. تحلیل و بررسی آیات گروه دوم: باغ‌ها و درختان

در این دسته از آیات از باغ‌هایی سخن گفته می‌شود که در آن نهرهایی از آب و شیر و شراب و عسل جریان دارد (بقره، ۲۵). در آن باغ‌ها درختان متنوع (محمد، ۱۵) با میوه‌های همیشگی (واقعه، ۳۳) و نیز درختان سدر و موز با سایه‌هایی گسترده دیده می‌شود (واقعه، ۲۸-۳۱). اهل بهشت در این باغ‌ها بر تخت‌هایشان تکیه زده و در حالیکه از گزند سرما و گرما در امانند، با جام‌هایی از شراب از آنها پذیرایی می‌شود (انسان، ۱۳-۱۶).

۲-۱. بررسی آیه ۱۵؛ سوره محمد

«مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ حَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَ سَقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ» مثل بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده [چون باغی است که] در آن نه‌رهای است از آبی که [رنگ و بو و طعمش] برنگشته و جوی‌هایی از شیری که مزه‌اش دگرگون نشود و رودهایی از باده‌ای که برای نوشندگان لذتی است و جویبارهایی از انگبین ناب. و در آنجا از هر گونه میوه برای آنان [فراهم] است و [از همه بالاتر] آموزش پروردگار آنهاست. [آیا چنین کسی در چنین باغی دل‌انگیز] مانند کسی است که جاودانه در آتش است و آبی جوشان به خوردشان داده می‌شود [تا] روده‌هایشان را از هم فروپاشد؟

ذیل این آیه، با نکته درخور توجهی مواجه نشدیم، از این رو از بیان دیگر نظریات مفسران خودداری می‌کنیم.

۲-۲. بررسی آیات ۲۸-۳۱؛ سوره واقعه

«فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ وَ طَلْحٍ مَّنضُودٍ. وَ ظِلِّ مَدُودٍ. وَ مَاءٍ مَّسْكُوبٍ» در [زیر] درختان کُنار بی‌خار. و درختهای موز که میوه‌اش خوشه خوشه روی هم چیده است. و سایه‌ای پایدار. و آبی ریزان. برخی از مفسران متقدم، مانند ابن عباس، قتاده و مقاتل، طلح را به معنای موز (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۰۴) و برخی به معنای درخت خاردار و متراکم دانسته‌اند. ابو عبیده، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۵۰؛ ابن قتیبه دینوری، بی‌تا، ص ۳۸۶؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۷، ص ۱۰۴).

میبدی، طلح را بطور خاص درخت سمره (ام‌غیلان) دانسته و معتقد است عرب درخت سمره را به دلیل نور خوشایندش دوست می‌داشت و قرآن نیز عرب را با همان چیزی که عقلش بدان می‌رسید، خطاب کرده است (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۴۴۷). بر پایه این سخن، میبدی نیز به همراهی قرآن با فرهنگ زمانه در این آیه اشاره می‌کند.

پس از میبدی، فخررازی به صراحت به این نکته اشاره کرده، توجه به فرهنگ عرب را یکی از دلایل ذکر این نوع مثال‌ها در قرآن می‌داند. وی درباره حکمت اشاره به درخت سدر به عنوان نعمتی بهشتی می‌گوید:

«در آن حکمت بالغه‌ای است که متقدمان و متأخران از آن غفلت کرده‌اند؛ و آن این نکته است که بهشت در قرآن، به چیزی که عرب آن را عزیز و محبوب می‌داشت، مانند شده است» فخررازی



در ادامه دلیل دیگری را نیز به عنوان تکمله سخن خود بیان می‌کند و آن «وجود تفاوت میان درخت موز و درخت سدر است که برای نشان دادن وجود همه درختان در بهشت، به دو درخت متفاوت اشاره شده تا مخاطب از وجود این دو درختی که کاملاً با هم متفاوت‌اند، به وجود همه درختان در بهشت پی ببرد» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۹، ص ۴۰۴). چنان‌که اشاره شد، در سوره الرحمن نیز فخررازی همین نکته را به عنوان دلیلی بر ذکر خاص نخل و انار، به عنوان نعمت‌های بهشتی بیان کرد. وی در واقع مهم‌ترین دلیل برای ذکر این گونه مثال‌ها را افزون بر تمایل به ذکر گونه‌های متفاوت، توجه قرآن به علاقه‌های عرب می‌داند.

فخررازی در بیان علت اشاره قرآن به «ماءٍ مَسْکُوبٍ» نیز به ذکر علاقه‌های عرب پرداخته، می‌گوید: «آب مورد نیاز عرب از طریق برکه‌ها و حوض‌ها تأمین می‌شد و آب جاری نداشتند، برخلاف سرزمین‌های دیگر که در آنها چشمه‌ها از کوه‌ها به زمین جریان داشتند» (همان، ص ۴۰۵). بنابراین، فخررازی آیات ۲۸ و ۳۱ این سوره را بازتابی از فرهنگ عرب تلقی می‌کند و در نتیجه دومین مفسری است که به توجه قرآن به علاقه‌ها و فرهنگ عرب در این آیات معتقد است.

حقی بروسوی نیز مانند فخررازی موافق بازتاب داشتن فرهنگ عرب در ذکر درخت سدر است. وی به محبوب بودن میوه درخت سدر (کنار) میان عرب اشاره می‌کند. همچنین درباره علاقه عرب به سایه درختان می‌گوید: «عرب به استراحت در زیر سایه رغبت داشت؛ زیرا در سرزمین آنان به ندرت سایه یافت می‌شد و حرارت خورشید بسیار زیاد بود». وی این روایت را نیز مربوط به علاقه عرب به سایه می‌داند که در آن آمده است: «الْسلْطَانُ ظِلُّ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ يَأْوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ؛ سلطان سایه خدا در زمین است که هر مظلومی به آن پناه می‌آورد» (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۲۴).

ابن عاشور نیز سدر را جزء درختانی می‌داند که در میان عرب بسیار محبوب بود، اما معتقد است به دلالتی کاشت این درخت برایشان ممکن نبود. وی سپس نتیجه می‌گیرد که قرآن این درخت را مخصوص به ذکر کرد تا با اشاره به محاسن آن، که عرب از آن محروم بود، آنها را جذب بهشت کند (ابن عاشور، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۲۷۵). بنابراین، ابن عاشور محبوب بودن درخت سدر برای عرب را دلیل ذکر آن به عنوان یکی از نعمت‌های بهشتی می‌داند.

در روایات نیز نقل شده است که مسلمانان وقتی به وادی سبز طائف، که درخت سدر هم داشت، نگریستند، از این درخت خوششان آمد و گفتند کاش ما نیز چنین درختی داشتیم. پس

از این آرزوی عرب این آیه نازل شد و در آن درخت سدر بدون خار به عنوان یکی از نعمت‌های بهشتی معرفی شد (واحدی، ۱۴۱۱، ص ۴۲۲). این روایت نه تنها تأییدی بر علاقه عرب به این درخت است، بلکه نشان‌دهنده توجه قرآن به خواسته‌ها، علاقه‌ها و نیازهای معاصران خود است؛ زیرا نزول این آیه را در پی آرزوی عرب بر داشتن چنین درختی دانسته است.

اما یکی از دانشوران قرآنی معاصر که مخالف ارتباط این آیات با فرهنگ و علاقه‌های عرب است، می‌گوید: «توصیف زیبایی و خرمی سایه درختان و جوی‌های روان تنها برای بادیه‌نشینان جذاب نیست، بلکه برای همه انسان‌ها، حتی ساکنان سرزمین‌های سرسبز و دره‌ها و جلگه‌های حاصلخیز نیز دل‌انگیز است» (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۹۹). اما توجه به روایت یادشده که به عنوان سبب نزول آیه مطرح شده، دیدگاه آیه‌الله معرفت را با چالش تردید مواجه می‌سازد.

براین اساس، ذیل این آیه بسیاری از مفسران مانند میبدی، فخررازی، بروسوی و ابن عاشور موافق بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن هستند و محمدهادی معرفت مخالف خود را با این موضوع اعلام کرده است.

۲-۳. بررسی آیات ۱۳-۱۶؛ سوره انسان

«مُتَّكِنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا. وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ أَقْطُوبُهَا تَدْلِيلًا. وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَاتٍ مِّنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا. قَوَارِيرًا مِّنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا» در آن [بهشت] بر تختها [ی خویش] تکیه زنند. در آنجا نه آفتابی بینند و نه سرمایی. و سایه‌ها [ی درختان] به آنان نزدیک است، و میوه‌هایش [برای چیدن] رام. و ظروف سیمین و جامهای بلورین، پیرامون آنان گردانده می‌شود. جامهایی از سیم که درست به اندازه [و با کمال ظرافت] آنها را از کار در آورده‌اند.

در میان مفسران، حقی بروسوی ذیل آیه ۱۳ سوره انسان، به شدت حرارت گرما در جزیره العرب و سرما در سرزمین‌های عجم و روم اشاره می‌کند و آنرا دلیلی بر ذکر ممنوعیت این سرما و گرما در بهشت می‌داند (حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۷۰). به نظر می‌رسد حقی بروسوی در اینجا دچار افراط شده است؛ زیرا گویا وی تنها دلیل ذکر مثال‌های قرآن برای بهشت را محسوسات عرب دانسته و در نتیجه چون سرمای شدید در جزیره العرب نبوده آن‌را به همسایگان عرب نسبت داده، تا نشان دهد سرما و گرمای شدید در زمان و مکان نزول قرآن امری محسوس بوده‌اند. درحالی که این کاملاً طبیعی می‌نماید که همه انسان‌ها از سرما و گرمای شدید، گریزان و در آرزوی هوایی معتدل هستند، و همین نیاز بشر به وجود هوایی معتدل، دلیلی کافی برای



این نحوه بیان قرآن است و نسبت دادن این گرما و سرما به مناطق خاص، تلاشی بیهوده به نظر می‌رسد.

۳. تحلیل و بررسی آیات گروه سوم: حوربان

۱-۳. «كَذَلِكَ وَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» [آری،] چنین [خواهد بود] و آنها را با حوربان

درشت چشم همسر می‌گردانیم. (دخان: ۵۴)

۲-۳. «مُتَّكِنِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ وَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ» بر تخت‌هایی ردیف هم تکیه زده‌اند و

حوران درشت چشم را همسر آنان گردانده‌ایم. (طور: ۲۰)

۳-۳. «حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ» حورانی پرده‌نشین در [دل] خیمه‌ها. (رحمن: ۷۲)

۴-۳. «وَ حُورٌ عِينٌ» و حوران چشم‌درشت. (واقعه: ۲۲)

در این بخش، نخست به تحلیل معنای «حور» می‌پردازیم و پس از آن دیدگاه مفسران را یکباره ذیل چهار آیه گردآوری می‌کنیم تا بهتر بتوانیم سیر دیدگاه‌ها را درباره حوربان بهشتی بیابیم.

معنای لغوی «حور» و «عین»

ماده حور در لغت به معنای رفت و برگشت و تغییر از حالتی به حالت دیگر است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۸۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۱۷) بیشتر لغویان برآنند که حُور در حورالعین، جمع احور و حوراء است و به معنای چشمی است که سیاهی آن به غایت سیاه و سفیدی اش به غایت سفید باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۸۸؛ ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۲۵؛ ازهری، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۱۴۶؛ ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۱۹)، اما ازهری تأکید می‌کند که صفت حوری، تنها برای زنی به کار می‌رود که افزون بر این ویژگی در چشم، دارای پیکری سفید نیز باشد و به این شعر استناد می‌کند:

فَقُلْ لِلْحَوَارِيَّاتِ يَبْكِينَ غَيْرِنَا
وَلَا يَبْكِينَ إِلَّا الْكِلَابُ النَّوَابِحُ

زنان شهری را بگو بر دیگری بگریند
که بر ما جز سگان عوعوکننده نمی‌گریند

به سخن دیگر، به زنان شهری «حواری» گفته می‌شد، چرا که نسبت به زنان بادیه نشین سفید و پاکیزه بودند (ابن درید، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۲۵؛ ازهری، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۱۴۶). ابن فارس نیز منظور از «حواریات» را زنان سفید می‌داند (ابن فارس، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹) همچنین به یاران عیسی، حواریون گفته شده؛ چرا که بدی‌ها و ناپاکی‌ها را از خود زدوده بودند (ابن درید، همان‌جا).

از آنجا که ازهری در ذکر معنای حور، لباس سفید و تمیز، پاک و خالص بودن را نیز ذکر می‌کند، (ازهری، ۲۰۰۱، ج ۵، ص ۱۴۶-۱۴۸)، می‌توان نتیجه گرفت که صفت «حور» به معنای هر چیز سفید و روشن و خالص است. ممکن است در معنای نخست (سیاهی و سفیدی شدید چشم) نیز لغویان به معنای سفیدی برای حور توجه کرده و خواسته‌اند با اشاره به سیاهی چشم، تضاد و زیبایی چشمی را که دور حدقه‌اش سفید و شفاف است، به خوبی به تصویر بکشند؛ اما بعدها معنای سیاهی چشم به عنوان معنای اصلی قلمداد شده و سفیدی به حاشیه رفته است.

اما صاحب التحقیق، تنها یک اصل برای آن ذکر می‌کند و آن خارج شدن از حالت اصلی است و در نتیجه، حور را کسانی می‌داند که از مسیر خود خارج شده و به عالم ملانکه وارد شده‌اند و به امر خدا در صورت انسانی لطیف و زیبا و خوش چهره و خوش آب و رنگ در آمده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۳۰۹).

«عین» نیز به معنای فراخ چشم است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۵۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۰۲).

دیدگاه مفسران در معنای حور

مفسران چند معنا برای واژه «حور» بیان کرده‌اند:

۱. حیرت: مجاهد، حور را به معنای «ان یحار فیها الطرف» دانسته و معتقد است به این دلیل به زنان بهشتی «حور» گفته شده که چشم‌ها از زیبایی آنها حیرت می‌کنند. طبری اما با توجه به این نکته که حور جمع «حوراء» است و نیز با استناد به قرائت ابن مسعود که در آن به جای «بِحور عین»، «بعیس عین» آمده است و توجه به معنای عیس که روشنی است، دیدگاه مجاهد را نقد می‌کند. عیس، جمع عیساء است و آن روشنی درشت است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۸۲). عرب به شتر با رنگ روشن، عیس می‌گوید که مفرد آن «بعیر عیس» و «ناقۀ عیساء» می‌شود (ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۵۶).

۲. سیاه: عکرمه معتقد است حور صفتی برای عین است؛ یعنی زن چشم درشت (عیناء) دو دسته می‌شود، یا حور (سیاه چشم) هست یا نیست. عکرمه برای رسیدن به این معنا، حور را در آیه «وَ حورٌ عینٌ» بدون تنوین خوانده است و در نتیجه معتقد است این آیه زن چشم سیاه را در نظر داشته، نه مثلاً زن چشم آبی را (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۸۲؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰، ج ۹، ص ۴۰۹). برخی مفسران به این دیدگاه متمایل شده و «حور عین» را کسی دانسته‌اند که



سیاهی چشمش در نهایت خود و سفیدی آن نیز در نهایت خود باشد؛ که ممکن است با توجه به سخن عکرمه، به این معنا قائل شده‌اند (سور آبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۲۹۳؛ رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۷، ص ۲۱۹؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۱۲).

این گروه از مفسران گرچه «حور العین» را به معنی «سیاه چشم» گرفته‌اند، با این حال، این آیه را مطابق فرهنگ عرب عصر نزول ندانسته‌اند. اما برخی قرآن‌پژوهان معاصر با استناد به همین معنا برای حور، این آیه را همراه و مطابق با فرهنگ زمانه نزول دانسته‌اند. فراستخواه، در مقاله «قرآن، آراء و انتظارات گوناگون» می‌نویسد: «قرآن در مورد نعمت‌های بهشتی، از زنان سیاه چشم (حور) سخن گفته؛ نه زنان چشم آبی موبور». وی طبق این معنا نتیجه می‌گیرد که قرآن متناسب با اوضاع و احوال و مقتضیات مکانی و زمانی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، یعنی شهر مکه و سده هفتم میلادی ظاهر گردیده است» (فراستخواه، ۱۳۷۶، ش ۱۱۰، ص ۱۲۸). اما آیه الله معرفت با پذیرش معنای سفیدی برای حور، سخن کسانی را که حورالعین را به معنای چشم سیاه دانسته و در نتیجه آیه را مطابق فرهنگ عرب می‌دانند، نقد می‌کنند (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۹۶).

سفید و روشن: بیشتر مفسران، حور را به معنای روشنی و سفیدی دانسته‌اند؛ که این روشنی در صورت یا بدن یا چشم جلوه گر است (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۳، ص ۸۲۶؛ فراء، بی تا، ج ۳، ص ۴۴؛ طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵، ص ۸۲؛ طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۲۴۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۸، ص ۳۵۶؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۱۴؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۸۲؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷، ص ۶۶۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۱۰۴؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶، ص ۵۰۱؛ کاشانی، ۱۳۳۶، ج ۸، ص ۲۸۸؛ ج ۹، ص ۵۴؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۱۲؛ حقی برسوی، بی تا، ج ۸، ص ۴۳۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۱۳۳؛ خسروانی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۴۳۴؛ قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۰، ص ۹۰؛ معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۹۶).

محمد هادی معرفت، در تبیین این معنا می‌گوید: «حور، به معنای سفیدی درخشانده‌ای است که سیاهی حدقه در قاب روشن آن جلوه و جلای بیشتری دارد و حوریات نیز زنان سفیدند» (معرفت، ۱۴۲۳، ص ۱۹۶). وی پس از آنکه به بیان معانی حور از دیدگاه ازهری و ابن منظور پرداخته و معنای سفیدی را برای این واژه اثبات می‌کند، می‌نویسد: «بنابراین، حوراء به معنای زن سفید پوست است که چشمانی درخشانده و سفید دارد که اگر حدقه چشمانش نیز سیاه باشد، درخشندگی چشمانش دو چندان خواهد شد، همچنین اگر آبی باشد نیز درخشندگی زیبایی خواهد داشت. پس زیبایی این توصیف، در سفیدی پیرامون حدقه چشم است که با سفیدی رنگ

بدن ترکیب شده و در هرکسی مایه زیبایی می‌شود» (همان، ص ۱۹۷). معرفت با این استدلال مخالفت خود را با بازتاب فرهنگ زمانه ذیل این آیات بیان می‌دارد.

با توجه به معنای لغوی ارائه شده از سوی کتاب‌های لغوی کهن، قول اکثریت مفسران، نحوه قرائت ابن مسعود، و نیز با توجه به معنای واژه «عین» که بیشتر کسان آن را به معنای «چشم درشت» دانسته‌اند، می‌توان گفت: «حورالعین» یک ویژگی زیباست که برای همه انسان‌ها، نه فقط عرب، زیبایی محسوب می‌شود و هیچ ارتباطی به زنان عرب ندارد، چنان‌که هیچ یک از مفسران نیز این آیات را به فرهنگ عرب نسبت نداده‌اند.

تنها ذیل آیه ۷۲ سوره الرحمن می‌توان به نکاتی در ارتباط آیه با فرهنگ عرب در میان مفسران دست یافت. مفسران برای واژه «مقصورات» در این آیه دو معنا قائل هستند. معنای نخست از قول ابن عباس و ابوالعالیه و حسن نقل شده که به معنای زنان پرده نشین است و دیگری از قول مجاهد و ربیع وارد شده که به معنای زنانی است که نگاهشان فقط به همسرانشان است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۹، ص ۳۲۰). ابن عطیه و مراغی بیان می‌کنند که عرب، زنان را به خانه نشینی (مقصور) به خاطر دلالت آن بر صیانت ایشان، ستایش می‌نمود (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۲۳۵؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۷، ص ۱۲۹). سید قطب نیز درباره خیام می‌گوید: «خیمه سایه بیابان را القاء می‌کند و این یک نعمت برای بادیه نشینان است و خواسته‌های ایشان را به تصویر می‌کشد» (سید بن قطب، ۱۴۱۲، ج ۶، ص ۳۴۵۸). گرچه ابن عطیه، مراغی و سید قطب بین این آیه و فرهنگ عرب ارتباط برقرار کرده‌اند، اما از آنجا که وجود این ارتباط را دلیل ذکر چنین صفتی ندانسته‌اند، نمی‌توان ایشان را موافق بازتاب فرهنگ زمانه ذیل این آیه دانست.

نتیجه‌گیری

توجه مستقیم قرآن به فرهنگ عرب و نقل و نقد آن فرهنگ، موضوعی نیست که به تازگی بدان توجه شده باشد، بلکه معاصران نزول بهتر از هرکس دیگر می‌دانستند قرآن به زبان ایشان نازل شده و از عناصر فرهنگی موجود در میان ایشان استفاده کرده، با ایشان در تعامل بوده و در مقابل نیازها و پرسش‌های ایشان پاسخگو بوده است.

این پژوهش به منظور یافتن نقطه آغازین بحث «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» در تفاسیر و سیر تحول آن، به بررسی آرای مفسران ذیل آیات مربوط به بهشت پرداخت و به این نتیجه رسید که بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن، نه مسئله‌ای نوپدید، بلکه موضوعی کهن است که از آغاز



شکل‌گیری دانش تفسیر مطرح شده است.

در میان نظریات مفسران نیز از همان سده‌های نخست می‌توان اشاراتی به این نحوه تعامل قرآن با معاصران خود مشاهده کرد. تعاملی که امروزه با عنوان «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن»، البته با برداشت‌های متفاوت شده است که در مقدمه بحث به سه برداشت اصلی اشاره شد. با بررسی‌های صورت گرفته در آرای مفسران، آن دسته از مفسران که با بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن موافقت داشته‌اند، همگی در دسته سوم قرار گرفتند. به این معنا که به گونه‌ای همراهی «طبیعی» یا «عمدی» قرآن با مخاطبان خود قائلند که این همراهی در راستای تحقق اهداف قرآن و برای جاودانه ماندن این کتاب صورت گرفته است.

ابن عباس (۶۸۵ق) با اشاره به توجه قرآن به علاقه‌های عرب، ذیل برخی آیات، به عنوان پیشگام مفسران در موضوع بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن معرفی می‌شود.

در بررسی سیر تحول این نظریه پس از قرن نخست هجری می‌توان اثرگذاری ابن عباس را در مفسران سده‌های پسین مشاهده کرد. چنان‌که ذیل آیه هفده سوره انسان، بسیاری از مفسران با پیروی از ابن عباس، قائل به توجه قرآن به نیازها و علاقه‌های عرب شدند. گرچه تا قرن ششم هجری نمی‌توان گزاره‌ای از باور به بازتاب فرهنگ زمانه در آیات مربوط به بهشت یافت؛ اما از قرن ششم هجری تا دوره معاصر، مفسرانی چون میبیدی، بغوی، فخررازی، قرطبی، حقی بروسوی، ابن عاشور، سید قطب و مغنیه، موافقت خود را با بازتاب فرهنگ عرب ذیل برخی از آیات بهشت بیان کرده‌اند.

گروهی دیگر از مفسران مانند شریف لاهیجی، عاملی، مراغی، طالقانی، بانو امین، صادقی تهرانی و مکارم شیرازی و همکاران، گرچه با نظریه بازتاب فرهنگ زمانه ذیل آیات ترسیم‌کننده بهشت همراه نشده‌اند؛ اما به بیان نقد، یا ابراز مخالفت با این نظریه نیز نپرداخته‌اند.

مخالفت با موضوع «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن»، از دوره معاصر آغاز می‌شود. در واقع زمانی که این موضوع در قامت یک نظریه ظهور می‌یابد و ابعاد و پیامدهای آن آشکار می‌شود، انتقادات و مخالفت‌های جدی با آن آغاز می‌شود. محمدهادی معرفت و سید عبدالحسین طیب، مخالفت خود را با نظریه «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» ذیل چند آیه به صراحت بیان کرده‌اند.

بنابراین، مسئله «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» موضوعی نوپدید در عرصه قرآن پژوهی نبوده، پیشینه‌ای به گستره تاریخ تفسیر قرآن کریم دارد. آغازین جرقه‌های شکل‌گیری این باور در سده نخست هجری از سوی ابن عباس زده شده و از سده ششم هجری بر شمار موافقان آن افزوده



می‌شود. در سده‌های پسین این موضوع بسط یافته و به مرور به شکل یک نظریه درآمده و موافقان و مخالفانی پیدا کرده است.

باید بر این نکته توجه کرد که پذیرش «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» به معنای محدود شدن قرآن به زمان و مکان خاص نیست؛ بلکه قرآن با همراهی کردن با مخاطبان نخستین خود و توجه به علاقه‌ها نیازهای آنها، پلی مستحکم برای «عینیت بخشی به آموزه‌های خود» و «جاودانگی در گستره تاریخ» می‌سازد. «عینیت بخشی به آموزه‌ها» به این امر مهم اشاره دارد که قرآن صرفاً برای ارائه نظری حقایق و ترسیم انتزاعی معارف نازل نشده؛ بلکه هدف قرآن از بیان معارف، تحقق و پیاده سازی آنها در جامعه بوده است. مهم‌ترین گام برای تحقق بخشی به آموزه‌ها، همراه شدن با مسائل، نیازها و علاقه‌های جامعه هدف است که این همراهی با نام «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن» به بیان علمی درآمده است. «جاودانگی قرآن» نیز به مانایی آن در گذر زمان و گستره مکان اشاره دارد. این کتاب و حیانی برای جاودانه ماندن، در آغاز در ذهن مخاطبان نخستین خود ماندگار می‌شود و به واسطه آن مخاطبان، خود را در گستره دیگر اعصار و امصار جاری می‌سازد.



منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، چاپ سوم، عربستان سعودی: مکتبه نزار مصطفی الباز.
۲. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العربی.
۳. ابن درید الأزدی، أبو بکر محمد بن الحسن (۱۹۸۷م)، جمهرة اللغة، چاپ اول، بیروت: دار العلم للملایین.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، التحریر و التنویر، بی جا: بی نا.
۵. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. ابن فارس القزوینی الرازی، أحمد (۱۳۸۷ش)، ترتیب مقایس اللغة، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. ابن قتیبة الدینوری، أبو محمد عبدالله بن مسلم، (بی تا)، غریب القرآن، سعید اللحام، بی جا: بی نا.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۹. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
۱۰. ابو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۸۱ق)، مجاز القرآن، قاهره: مکتبه الخانجی.
۱۱. أزهری الهروی، أبو منصور محمد بن أحمد، (۲۰۰۱م)، تهذیب اللغة، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. امین، سیده نصرت (۱۳۶۱ش)، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۳. آلوسی، محمود (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۴. ایازی، محمد علی (۱۳۷۵)، «قرآن و فرهنگ زمانه»، مجله نامه مفید، ش ۸، ص ۴۹-۷۸.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۲۲ق)، صحیح البخاری، چاپ اول، بی جا: دار طوق النجاة.
۱۶. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت:

داراحیاء التراث العربی.

۱۷. بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۸. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۹. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۰. جفری، آرتور (۱۳۷۲ش)، واژه‌های دخیل در قرآن، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: انتشارات توس.

۲۱. حقی بروسوی، اسماعیل (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.

۲۲. خرمشاهی، بهاء الدین (۱۳۷۴)، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، مجله بینات، ش ۵، ص ۹۰-۹۷.

۲۳. خسروانی، میرزا علی رضا، (۱۳۹۰ق)، تفسیر خسروی، تصحیح: محمدباقر بهبودی، چاپ اول، تهران: انتشارات اسلامیه.

۲۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مصحح دکتر محمد جعفر یاحقی-دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۲۵. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب العربی.

۲۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، «ذاتی و عرضی در دین»، کیان، ۱۳۷۷، ش ۴۲، ص ۴-۱۹.

۲۷. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد (بی تا)، بحر العلوم، بی جا: بی نا.

۲۸. سور آبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰ش)، تفسیر سور آبادی، ترجمه علی اکبر سعیدی سیرجانی، چاپ اول، تهران: فرهنگ نشر نو.

۲۹. شاذلی، سید بن قطب بن ابراهیم (۱۴۱۲ق)، فی ظلال القرآن، چاپ هفدهم، بیروت: دارالشروق.

۳۰. شریف لاهیجی، محمد بن علی (۱۳۷۳ش)، تفسیر شریف لاهیجی، چاپ اول، تهران:



دفتر نشر داد.

۳۱. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ش)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ اول، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۳۲. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲ش)، پرتویی از قرآن، چاپ چهارم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۳۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار المعرفه.
۳۶. طنطاوی جوهری (۱۴۱۲ق)، الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم، چاپ چهارم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. طبیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ش)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام.
۳۹. عاملی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق)، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز، شیخ مالک محمودی، چاپ اول، قم: دار القرآن الکریم.
۴۰. فخرالدین رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (بی تا)، معانی القرآن، مصحح: احمد یوسف نجاتی و دیگران، چاپ اول، مصر: دارالمصریة للتألیف و الترجمة.
۴۲. فراسخو، مقصود (۱۳۷۶ش)، «قرآن، آراء و انتظارات گوناگون»، دانشگاه انقلاب، تابستان و پاییز، ش ۱۱۰، ص ۱۲۷-۱۴۲.
۴۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.
۴۴. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷ش)، تفسیر احسن الحدیث، چاپ سوم، تهران: بنیاد بعثت.
۴۵. قرطبی انصاری، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، تهران:



انتشارات ناصر خسرو.

۴۶. کاشانی، ملا فتح الله (۱۳۳۶ش)، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتابفروشی محمدحسن علمی.
۴۷. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۵ش)، قواعد فقه، چاپ سیزدهم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
۴۸. محلی، جلال الدین و جلال الدین سیوطی (۱۴۱۶ق)، تفسیر الجلالین، چاپ اول، بیروت: مؤسسه النور للمطبوعات.
۴۹. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۵۰. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۵۱. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۳ق)، شبهات و ردود حول القرآن، چاپ اول، قم: مؤسسه التمہید.
۵۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴)، تفسیر الکاشف، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، با همکاری جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، چاپ اول، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۵۴. موسوی بجنوردی، سید محمداکظم (۱۳۷۷ش)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۵۵. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ش)، کشف الأسرار و عدة الأبرار، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۵۶. واحدی، علی بن احمد (۱۴۱۱ق)، اسباب نزول القرآن، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.