

قرآن و فرهنگ زمانه

حیدرعلی رستمی*

چکیده

قرآن کریم در بیان آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و احکام از فرهنگ زمانه نزول خویش کاملاً بیگانه نیست. آیات بسیاری به نقل و طرح مؤلفه‌های مختلف فرهنگ زمانه اختصاص دارد، و برخی آموزه‌هایش نیز شباهت‌هایی با آن فرهنگ پیدا کرده است؛ امری که سبب شده است برخی از اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه سخن گویند. این مقاله پس از مفهوم‌شناسی دو واژه «فرهنگ» و «زمانه»، دلیل توجه قرآن به فرهنگ زمانه و علت طرح این فرضیه از سوی روشنفکران و مستشرقان را بررسی می‌کند و به این نکته می‌رسد که قرآن با فرهنگ زمانه چندگونه برخورد کرده است؛ بخشی از فرهنگ زمانه که آکنده از جاهلیت بود، ردّ و نکوهش کرده، بخشی را که با جاهلیت آمیخته بود، پیرایش نموده و بخشی را نیز که پیراسته از جاهلیت بود و ریشه در آیین‌های الهی پیشین داشت و یا از فطرت بیدار و عقل سالم سرچشمه می‌گرفت، تأیید کرده است.

واژگان کلیدی

فرهنگ زمانه، فرهنگ جاهلیت، اثرپذیری قرآن، شبهات مستشرقان.

hrostami20@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۸۹/۶/۱۵

*. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده اصول‌الدین.

تاریخ دریافت: ۸۹/۴/۶

تاریخچه بحث

مباحث مربوط به قرآن و فرهنگ زمانه، به‌ویژه بحث اثربرداری قرآن از فرهنگ معاصر نزول (یهودیت و مسیحیت)، در دو سه قرن اخیر و زمانی که شرق‌شناسی به‌طور عام و اسلام‌شناسی به‌طور خاص میان غربیان رواج گرفت، بیشتر مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است.

به لحاظ تاریخی، چند قرن اخیر، خاستگاه تاریخی این مباحث نیست؛ زیرا سابقه این خاستگاه همان زمان نزول قرآن بود و پس از پایان نزول نیز نخستین بار فرضیه اثربرداری قرآن از فرهنگ زمانه را یحیای دمشقی پسر وزیر معاویه مطرح کرد و اسلام را متأثر از مسیحیت و چهره نو شده آن دانست. (درّه حدّاد: ۱۹۸۲: ۱۰۶۶)

منابع تفسیر اسلامی نشان می‌دهد که برخی مفسران برجسته نیز به مناسبت تفسیر برخی آیات مرتبط با فرهنگ زمانه، از اثربرداری قرآن از این فرهنگ سخن گفته‌اند. محمد بن علی بن اسماعیل قفال شاشی (۳۶۵ ق) از شاگردان مفسر بزرگ قرآن، محمد بن جریر طبری (۳۱۰ ق) اولین نام از این دسته است. (فخر رازی، بی تا: ۷ / ۸۹) محمود بن عمر زمخشری (۵۳۸ ق) (زمخشری، بی تا: ۱ / ۳۲۰) عبدالله بن عمر بیضاوی (۶۸۵ ق) (بیضاوی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۴۲) و شیخ طنطاوی جوهری (۱۳۵۸ ق) (طنطاوی جوهری، ۱۹۷۴: ۴ / ۶۲) مفسران نام‌آشنای دیگری با همین دیدگاه هستند.

اثبات شباهت میان قرآن با بخش دینی فرهنگ زمانه؛ یعنی فرهنگ معاصران یهودی و مسیحی نزول قرآن، برای اثربذیر نشان دادن قرآن از یهودیت و مسیحیت، در قرن نوزدهم میلادی برجستگی بیشتری یافت. این شباهت‌ها گاه در مورد تمام آیات و گاه در مورد بخشی از آن ادعا می‌شد.

نظریه اثربرداری کامل قرآن از یهودیت، نخستین بار به شکل علمی و به ظاهر تحقیقی در سال ۱۸۶۳ میلادی از سوی «آبراهام گیگر» مطرح شد و او منبع قرآن را در توحید، شریعت و روش بیان مطالب، منبع یهودی می‌دانست. سخن گیگر در قرن نوزدهم سرآمد نظریه‌های مربوط به مصادر قرآن شد. کتاب «محمد از متون یهودی چه چیزی را برگرفته است» اثر

اوست. به دنبال گیگر، هارتویچ هرشفلد کتاب «عناصر یهودی در قرآن» را در سال ۱۸۷۸ میلادی در راستای اثبات اثرپذیری قرآن و پیامبر اسلام ﷺ از دین یهود تألیف کرد. نظریه گیگر در قرن بیستم هم طرفدارانی مانند لامنس، لسترنسکی، اسرائیل شاپیرو، ژورف هرویتس و هاینریش اشیاپر پیدا کرد. در همین قرن کتابی با عنوان «اسلام تلاشی از سوی یهودیان» تألیف حنا زکریا منتشر شد و در آن ادعا شد که اسلام نقشه و طرحی بود که برخی مکیان برای یهودی‌سازی عرب‌ها به دست محمد طراحی کردند. با انتشار این کتاب تندروی در موضوع مورد بحث به اوج خود رسید. (دره حداد، ۱۹۸۲: ۱۰۶۶؛ بدوی، ۱۳۸۳: ۳۶ به بعد)

در برابر این نظریه، نظریه دیگری به طور عمده از سوی مسیحیان و شرق‌شناسانی همچون ولهاوزن و شاگردش ونسینک مطرح شد و با نظریه‌پردازی توراندربیه به نهایت خود رسید؛ مبنی بر اینکه مصادر اسلام در قرآن، مسیحی است؛ زیرا به گفته آنان قرآن، مسیح و انجیل را باور داشت؛ باوری که با یهودیان همراه نبود. ریچارد بل که از طرفداران این دیدگاه بود، دو کتاب به نام‌های «اصل اسلام در محیط مسیحی آن» و «درآمدی بر قرآن» در سال‌های ۱۹۲۶ و ۱۹۵۳ میلادی منتشر کرد تا اثرپذیری کامل قرآن از مسیحیت را ثابت کند. (همان)

در امتداد این دو نظریه، دیدگاه سومی پدید آمد که قائل به اثرپذیری قرآن هم از یهودیت و هم از مسیحیت بود. نولدکه و گلذیه‌ر در پژوهش‌های خود بیشتر به طرح این دیدگاه و جانبداری از آن پرداختند. گفته شده که اتفاق نظر دانشمندان شرق‌شناس در مورد این دیدگاه، نزدیک به تمام است. (دره حداد، ۱۹۸۲: ۱۰۶۶)

دیدگاه چهارم مربوط به یکی از کشیشان مسیحی معاصر است که اسلام و قرآن را به طور کامل متأثر از نصرانیت می‌داند. یوسف دره حداد دو کتاب «القرآن دعوة نصرانیة» و «القرآن و الكتاب» را در طرح و اثبات همین دیدگاه نوشت؛ اضافه بر آنکه در کتاب‌های دیگرش نیز به این موضوع توجه کرد. او معتقد است که نصرانیت غیر از مسیحیت است؛ نصرانیت تنها آن گروه از پیروان عیسی عليه السلام را در برمی‌گیرد که از بنی‌اسرائیل بودند. این گروه هم موسی و هم عیسی را به عنوان پیامبران الهی می‌پذیرند و تورات و انجیل را دو کتاب مقدس آسمانی می‌دانند. (همو، ۱۹۸۶: ۶۷۱)

دیدگاه اثرپذیری ناقص و موردی قرآن از بخش دینی فرهنگ زمانه نیز در کنار دیدگاه پیشین، میان شرق‌شناسان مطرح بوده است. در این زمینه می‌توان به کسانی چون گلدزیهر، مکدونالد، نولدکه و شوالی اشاره کرد. (بدوی، ۱۳۸۳: ۵۰ و ۱۵۸)

مقاله‌های متعددی نیز در «دائرة المعارف الاسلامیة» که از سوی شرق‌شناسان برجسته غربی تدوین شده است، در حمایت از این دیدگاه به چشم می‌خورد. از جمله نویسندگان این مقاله‌ها می‌توان از هورو ویتز با مقاله «التوراة»، جوین بل با مقاله «الجمعة»، گاستر با مقاله «السماره»، کارادی وو با مقاله «جبرئیل»، ونسینک با مقاله‌های «الصلاة»، «الشفاعة» و «الحوار»، یوسف شاخت با مقاله‌های «الرضاع» و «الرهن» و ویر با مقاله «الجاهلیة» یاد کرد.

یوسف درّه حدّاد نیز سخنانی دارد که برای تأیید این دیدگاه می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. (درّه حدّاد، ۱۹۸۲: ۳۸۶، ۴۶۰، ۴۷۰، ۴۸۴ و ۵۸۷)

ویل دورانت نویسنده «تاریخ تمدن» هم در جاهای مختلفی از کتابش به این دیدگاه تمایل دارد. (دورانت، ۱۳۴۳: ۱۱ / ۴۲، ۴۴ و ۴۸)

از حوزه مطالعات مستشرقان که بگذریم، در حوزه مطالعات اسلامی در ایران نیز برخی پژوهشگران به طرح شفاف یا غیر شفاف اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه - با خاستگاه‌ها و دغدغه‌های متفاوتی از مستشرقان - پرداخته‌اند که از آنها سه تن بیش از همه، قابل ذکر هستند:

۱. سید هدایت جلیلی در مقاله‌ای مفصل در سال ۱۳۷۳ شمسی نوشت:

زبان دین، زبان عرفی - مردمی است و قرآن موافق فرهنگ عرب آمده است و به نوعی متضمن تسامح و مماشات با باورها و معلومات آنهاست. (جلیلی، ۱۳۷۳: ۴۳)

۲. بهاء‌الدین خرمشاهی با صراحت بیشتری همین موضوع را در سال ۱۳۷۴ شمسی مطرح کرد (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۵ / ۹۰ به بعد) که بازتاب‌های مثبت و منفی فراوانی در پی آورد و موجب شد مقاله‌های متعددی در نقد و بررسی این نظریه نوشته شود. (حسینی طباطبایی، ۱۳۷۴؛ مؤذن‌زاده، ۱۳۷۴؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۷۷؛ رستمی، ۱۳۸۵)

۳. مقصود فراست‌خواه هم در آثار مختلف خود به جانب‌داری قاطع و شفاف از این دیدگاه پرداخت. (فراست‌خواه، بی‌تا؛ همو، ۱۳۷۶)

کتاب «قرآن و فرهنگ زمانه» اثر حجت الاسلام سیدمحمدعلی ایازی، بخشی از کتاب «شبهات و ردود» آیت‌الله محمدهادی معرفت و کتاب «قرآن و فرهنگ زمانه» اثر حسن رضا رضایی از جمله آثاری‌اند که در نقد و بررسی اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه نوشته شده‌اند.

الف) مفهوم‌شناسی واژگان کلیدی

۱. فرهنگ

فرهنگ در کتاب‌های واژه‌شناسی به معانی مختلفی آمده است، از جمله:

علم و دانش و ادب و بزرگی و سنجیدگی و کتاب لغات فارسی و نام مادر کیکاوس باشد و شاخ درختی را نیز گویند که در زمین خوابانیده از جای دیگر سربرآورند، و کاریز آب را نیز گفته‌اند. چه دهن فرهنگ جایی را می‌گویند که آب بر روی زمین آید. (تبریزی، بی‌تا: ۲ / ۱۸۶)

برخی دیگر از واژه‌شناسان، شش معنا برای فرهنگ یادآور شده‌اند:

«ادب (نفس)، تربیت»، «دانش، علم، معرفت»، «مجموعه آداب و رسوم»، «مجموعه علوم و معارف و هنرهای یک قوم»، «کتابی که شامل لغات یک یا چند زبان و شرح آنهاست» و «کاریز آب». (معین، ۱۳۷۱: ۲ / ۲۵۳۸)

از ملاحظه تعریف‌های یاد شده و با پذیرش این مطلب که میان معانی مختلف یک واژه، می‌توان ارتباط قابل فهمی را در نظر گرفت، می‌توان گفت که معنای اصلی فرهنگ «به پیش بردن و به جلو کشیدن» بوده است. تعلیم و تربیت، دانش، علم، معرفت، مجموعه آداب و رسوم و معانی دیگر از این جهت فرهنگ نامیده شده‌اند که انسان را به پیش می‌بردند و به جلو می‌کشند.

واژه فرهنگ از اصطلاح‌های مورد استفاده در حوزه علوم اجتماعی است و از میان رشته‌های مربوط به این حوزه، انسان‌شناسی بیش از دیگر رشته‌ها درباره مفهوم و فضای

فرهنگ سخن می‌گوید. تفاوت دیدگاه انسان‌شناسان در ترسیم حد و مرز مفهوم فرهنگ موجب شده است معانی گوناگون و زیادی از این واژه در کتاب‌های مربوط به جامعه‌شناسی یا انسان‌شناسی به چشم بخورد.

با وجود تلاش‌های فراوانی که در ارائه یک تعریف دقیق و فنی در این مورد به عمل آمده است، هنوز نمی‌توان تعریفی را پیدا کرد که مورد توافق دست‌کم تعداد قابل توجهی از پژوهشگران حوزه علوم اجتماعی باشد؛ اما تعریف ادوارد برنت تایلور (۱۹۱۷ م) که اولین تعریف علمی از فرهنگ است، بیش از هر تعریف دیگری مورد توجه قرار گرفته است؛ گو آنکه همین تعریف هم مورد نقد و انتقاد جامعه‌شناسان متعددی واقع گردیده و به دنبال آن تعریف‌های دیگر نقدپذیری ارائه شده است. تایلور در تعریف اصطلاحی فرهنگ می‌نویسد:

مجموعه علوم، دانش‌ها، هنرها، افکار و عقاید، اخلاقیات، مقررات و قوانین، آداب و رسوم و سایر آموخته‌ها و عاداتی است که انسان به عنوان یک عضو از جامعه کسب می‌کند. (محسنی، ۱۳۶۳: ۱۶۴)

آنچه در این مقاله از فرهنگ اراده می‌شود، چیزی شبیه تعریف تایلور است؛ اما تفاوت‌هایی دارد:

مجموعه دانش‌ها، بینش‌ها، آداب، رسوم، باورها و رفتارهای جاافتاده‌ای که یک یک قوم و ملت به آن پایبندی نشان داده است، و گردن نهادن به آن را از وظایف قومی و ملی و حتی مذهبی خود به‌شمار می‌آورد و روش، منش، کنش و واکنش‌های خود را بر آن بنا می‌نهند.

تعریف ارائه شده از فرهنگ، تفاوتی اساسی با تعریف لغوی آن دارد؛ زیرا تعریف لغوی، بار مثبت معنایی دارد؛ چیزی که در تعریف اصطلاحی وجود ندارد؛ از همین رو تعریف اصطلاحی شامل آنچه که از نگاه لغوی، بی‌فرهنگی و بدفرهنگی با بار منفی معنایی است، نیز می‌شود. از اینجاست که مردم عصر جاهلیت را که در آستانه ظهور اسلام و همزمان با آن در شبه جزیره عربستان می‌زیستند، دارای فرهنگ می‌دانیم؛ زیرا رفتارها و باورهای درست و نادرست آنان را فرهنگ می‌خوانیم و از فرهنگ ایشان و بازتابش در قرآن یا اثرپذیری‌اش از آن سخن می‌گوییم.

۲. زمانه

زمانه در لغت به معنای روزگار و دهر آمده است (معین، ۱۳۷۱: ۲ / ۱۷۴۶) و در مباحثی که در این مقاله ارائه می‌شود، به معنای روزگار و عصر نزدیک و منتهی به نزول قرآن است. اراده چنین معنایی از واژه زمانه بدون هیچ توضیح و توصیفی، گرچه خالی از اشکال نیست؛ اما به جهت هماهنگی با مطالعه‌ها و نوشته‌های مربوط به این موضوع، ضروری می‌نماید.

ب) دلیل توجه قرآن به فرهنگ زمانه

پرسش اساسی در ارتباط با بحث قرآن و فرهنگ زمانه این است که چرا قرآن به فرهنگ زمانه توجه کرده است؟

ما مسلمانان، قرآن را کتاب جاودانی می‌دانیم که به زمان خاصی تعلق ندارد. نیز آن را کتاب همگانی و جهانی می‌شناسیم که به قوم و گروه ویژه‌ای مانند عرب‌های حجاز یا دیگر مناطق عرب‌نشین اختصاص ندارد. با این وصف، این پرسش مطرح می‌شود که آیا قرآن نمی‌توانست از رهگذر بیان مطالب کلی و فرامنطقه‌ای و ناوابسته به فرهنگ و زمان ویژه، حقایقی را که در اختیار بشر قرار داده است، به او ارزانی دارد و آنها را با فرهنگ معاصران نزول پیوند نزند؟ در پاسخ لازم است از هدف کلی نزول قرآن آگاهی یابیم و آنگاه بدانیم که چگونه این هدف کلی بر نزول آیاتی که درباره فرهنگ زمانه سخن می‌گویند، منطبق می‌شود.

اهداف نزول قرآن

قرآن مجید در مقام تبیین اهداف نزول خود، هدف‌های متعددی را مطرح می‌سازد که برخی واسطه‌ای و برخی دیگر نهایی است و از میان این دو یکی را نهایی‌ترین هدف دانست. اینک به اختصار مهم‌ترین اهداف نزول قرآن و چگونگی هماهنگی میان این اهداف و توجه قرآن به فرهنگ معاصران نزول را از نظر می‌گذرانیم.

یک. رفع اختلاف: در برخی آیات از نشان دادن راه رفع اختلاف به عنوان یکی از اهداف قرآن سخن به میان آمده است. در یک آیه فرو فرستادن قرآن برای رفع اختلاف مشرکان معرفی شده است (نحل / ۶۴)، پیداست که این هدف جز با تصحیح باورها و رفتارهای جاهلی

مشرکان و آشکارسازی حقیقت برای معتقدان به فرهنگ زمانه و روشن کردن باور و رفتار درست از میان انبوه باورها و رفتارهای نادرست و جاهلانۀ آنان محقق نمی‌شود. این به معنای آن است که خداوند در برآورده شدن این هدف از نزول قرآن، فرهنگ زمانه را به صراحت و به طور مستقیم هدف قرار داده است.

دو. **هشدار به گمراهان:** خداوند در چند آیه، هشدار و انذار گمراهان را علت نزول قرآن معرفی می‌کند. (انعام / ۱۹؛ شوری / ۷)

ارتباط میان فرهنگ زمانه و هشدار به گمراهان و به راه آوردن آنان، نیازمند توضیح نیست. فرهنگ زمانه در حقیقت بیراهه‌ای بود که عرب‌های جاهلی را به گودال آتش جهالت می‌افکند. قرآن نازل شد تا با پرداختن به این فرهنگ و هشدار دادن به پیروان آن، راه مستقیم و درست الهی را به آنان نشان دهد و آنان را از گمراهی و سقوط حتمی برهاند.

سه. **هدایت و راهنمایی:** در چند آیه از قرآن درباره هدایت و راهنما بودن این کتاب مقدس سخن به میان آمده و هدایت یکی از اهداف نزول معرفی شده است. (بقره / ۱۸۵؛ نحل / ۸۹)

هدایت و راهنمایی قرآن آنگاه که به آیات مربوط به فرهنگ زمانه می‌رسد، نمود بیشتری می‌یابد؛ زیرا این فرهنگ در دیدگاه کلی قرآن، فرهنگ جاهلانۀ و به دور از معیارهای اخلاقی و ارزش‌های دینی است و پیداست که چنین فرهنگی بیش از هر چیز دیگر، شایسته طرح و نقد از سوی قرآن و هدایت به سوی فرهنگ علم و آگاهی، همراه با در نظر گرفتن موازین اخلاقی و ارزش‌های دینی است؛ بنابراین فراگیرترین و شاید مهم‌ترین هدفی که می‌توان برای بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن و توجه کتاب مقدس به آن در نظر گرفت، هدایت و راهنمایی انسان‌های جاهلی است؛ امری که جز از راه طرح فرهنگ زمانه و نکوهش باورها و رفتارهای نادرست و در پاره‌ای موارد، پالایش و پذیرش آنها و سرانجام معرفی فرهنگ شایسته جایگزین، امکان‌پذیر نیست.

چهار. **برپایی عدالت:** قرآن مجید برپایی عدالت را یکی از اهداف ارسال رسولان و فرودآمدن کتاب‌های آسمانی می‌داند. (حدید / ۲۵) این هدف می‌تواند توجیه‌کننده بازتاب برخی مؤلفه‌های فرهنگ جاهلی؛ نه همه آنها، در قرآن باشد؛ مؤلفه‌هایی که به انعکاس

بی‌عدالتی فرهنگ جاهلی، به‌ویژه دربارهٔ زنان، ضعیفان و بی‌پناهان می‌پردازد. قرآن با توجه به تبعیض‌های ناروایی که در جاهلیت به صورت فرهنگ درآمده بود، ناروایی‌های آنها را یادآور می‌شود و زمینهٔ بیان عدالت و اجرای آن را فراهم می‌سازد.

پنج. اتمام حجت با بی‌خبران: از اهداف نزول قرآن، اتمام حجت با بی‌خبران و غافلان است. (انعام / ۱۵۵ و ۱۵۶) این هدف، عام است و همهٔ آیات قرآن از جمله آیات مربوط به فرهنگ زمانه را شامل می‌شود. بی‌تردید توجه به فرهنگ زمانه از مهم‌ترین راه‌های تحقق اتمام حجت با بی‌خبران است؛ زیرا اگر عرب در جاهلیت باقی می‌ماند و باورها و رفتارهای خود را درست می‌پنداشت و قرآن این پندارها را نقل و نقد نمی‌کرد، هرگز حجت بر بی‌خبران معاصر پیامبر - که مخاطبان اولی و اصلی قرآن بودند - تمام نمی‌شد. در حقیقت، غفلت قرآن از غفلتِ باورمندان به فرهنگ زمانه، به معنای نقص رسالت پیامبر ﷺ و نارسایی پیام قرآن بود.

شش. بیرون بردن مردم از تاریکی‌ها به سوی نور: در آیاتی از قرآن مجید «بیرون راندن مردم از ظلمات به نور» یکی از اهداف نزول معرفی شده است. (ابراهیم / ۱؛ حدید / ۹) مراد از تاریکی و نور در این‌گونه آیات، معانی و مصادیق معنوی است. گرچه نمی‌توان تمام مصادیق ظلمت‌ها را فرهنگ زمانه دانست؛ اما می‌توان بیشتر مؤلفه‌های این فرهنگ را از مصادیق‌های بارز ظلمت‌ها شمرد. وضعیت اسفبار و ظلمانی عرب‌های جاهلی عصر نزول به‌گونه‌ای بود که رسالتِ بیرون بردن مردم از تاریکی‌ها به نور را در اولین گام، متوجه فرهنگ آنها می‌کرد. از مجموع آنچه گذشت به این نتیجه می‌رسیم که توجه قرآن به فرهنگ زمانه، با هدف نزول از این کتاب آسمانی هماهنگ است؛ بنابراین بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن اشکالی را متوجه قرآن نمی‌کند و اگر هم اشکالی در این زمینه تصورپذیر باشد، از بازتاب نیافتن این فرهنگ در قرآن پدید خواهد آمد.

ج) خاستگاه فرضیه اثرپذیری

فرضیهٔ اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، مانند هر فرضیهٔ دیگری، دو خاستگاه تاریخی و نظری دارد.

۱. خاستگاه تاریخی

بحث اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، نخستین بار از سوی عرب‌های جاهلی معاصر نزول قرآن مطرح شد؛ اما خداوند پندار آنان را در آیه‌ای مطرح و پاسخ روشن آن را بیان کرد:

و به تحقیق می‌دانیم آنها می‌گویند: [این قرآن را] تنها بشری به او می‌آموزد؛ در حالی که زبان کسی که [قرآن را] به او نسبت می‌دهند، عجمی است و این [قرآن به] زبان عربی روشن است. (نحل / ۱۰۳)

این آیه به احتمال قوی از آیه‌های کلی قرآن مجید است و به خوبی نشان می‌دهد که برخی معاصران نزول قرآن از همان نخستین روزهای نزول کتاب آسمانی، آن را متأثر از دیگران می‌دانستند؛ کسانی که قرآن آنها را عجمی معرفی می‌کند و همین عجمی بودن را دلیل مردود بودن پندارشان می‌شمارد.

در حقیقت عرب جاهلی حق داشت عنصر اثرگذار را غیر عرب بداند؛ چرا که از یک سو مسلم فرض کرده بود که پیامبر اسلام ﷺ در بیان آموزه‌های قرآن از کسی و فرهنگی اثرپذیرفته است و از سویی نمی‌توانست آن فرد و فرهنگ را عربی بداند؛ چرا که خود و فرهنگ‌شان را به خوبی می‌شناختند و می‌دانستند که قرآن هرگز از این آب‌شخور سیراب نگردیده است؛ لیکن بهانه‌جویان در پندار باطل خود فکری برای این جهت نکرده بودند که سرآمدی قرآن در گزینش اعجاب‌آور و بدون لغزش الفاظ عربی، اعجاز آن در چینش خاص آن الفاظ - به‌گونه‌ای که ادیبان عرب‌زبان و سخنوران طراز اول آنان را از آوردن مانند آن عجز کرده بود - بر پندار اثرپذیری قرآن از غیر عرب خط بطلان می‌کشید؛ همان چیزی که قرآن به عنوان روشن‌ترین راه ابطال اثرپذیری در این آیه روی آن انگشت گذاشت.

آیات دیگر قرآن به خوبی نشان می‌دهند که این برخورد قاطع خدا با فرضیه اثرپذیری و رسوا شدن این دیدگاه، سبب نشد که معاندان دست از این پندار بردارند، از این رو آهنگی دیگر ساز کردند و بانگ «اساطیر الاولین» برآوردند؛ بانگی که بازتاب آن در نه آیه مکی و مدنی (از جمله: انعام / ۲۵؛ انفال / ۳۱؛ نحل / ۲۴؛ مؤمنون / ۸۳) از تکرار، تداوم و گسترش آن میان ایشان حکایت دارد.

«اساطیر الاولین» که به معنای «افسانه‌های پیشینیان» است، اتهامی بود که عرب‌های مشرک به قرآن وارد کردند و به گمان خود اشکال «ناهمخوانی زبانی میان اثرگذار و اثرپذیر» را از میان برداشتند؛ علاوه بر اینکه، اتهام جدید پیچیده‌تر و به ظاهر نزد عرب‌های جاهلی و به‌ویژه عواملشان قابل قبول‌تر از اتهام اثرپذیری قرآن از عجم می‌نمود؛ زیرا قرآن به اثرپذیرفتن از افسانه‌ها متهم شده بود؛ آن‌هم افسانه‌های پیشینیان؛ امری که وجاهت سربرداشتن از پذیرش آموزه‌های قرآنی را همراه داشت؛ زیرا افسانه چیزی نبود که پیروی از آن معقول و مقبول اهل خرد باشد؛ آن‌هم افسانه‌هایی که پیشینیان ساخته و بافته بودند.

به راستی این افسانه‌ها از کجا و چگونه می‌توانست به محمد ﷺ برسد و افکار و گفتار او را تحت تأثیر قرار دهد؟

بی‌تردید تنها گزینه پذیرفتنی، بهره‌مندی او از میراث مکتوبی می‌توانست پنداشته شود که بر معاصران او پنهان مانده بود؛ اما محمد از آن آگاهی داشت!

حقیقت این بود که کتابخوانی محمد را هیچ کس نمی‌پذیرفت و همین نقطه ضعف اصلی این اتهام بود؛ حقیقتی که خداوند آن را خطاب به پیامبر ﷺ چنین بازگو فرمود:

و پیش از این هیچ کتابی نمی‌خواندی و با دست خود آن را نمی‌نوشتی؛ در صورتی که (اگر می‌خواندی و می‌نوشتی) به حتم باطل‌گرایان تردید می‌کردند.
(عنکبوت / ۴۸)

تاریخ نشان می‌دهد که پس از تاریخ صدر اول اسلام، پندار اثرپذیری کم و بیش مطرح بوده است؛ ولی خاستگاه تاریخی آن همان بود که ذکر شد.

۲. خاستگاه نظری

فرضیه اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه برخاسته از آرا و دیدگاه‌های نظری، چندی است که سبب طرح این فرضیه شده است. این خاستگاه‌ها میان مسلمانان و مستشرقان متفاوت است؛ اما محصول همه، «اثرپذیری قرآن» است.

بررسی و نقد این خاستگاه‌های نظری به معنای نقد ریشه‌ای فرضیه اثرپذیری و ابطال آن

از اساس نظری خود می‌باشد. یادآور شویم که خاستگاه‌های مورد بحث متعدد است که توجه تفصیلی به تمام آنها، مجال بیشتری می‌خواهد؛ لذا به ناچار تنها چند خاستگاه مهم را بررسی می‌کنیم:

یک. تصور تناقض میان دانش تجربی با آموزه‌های قرآنی: برخی مفسران و قرآن‌پژوهان مسلمان پنداشته‌اند مواردی هست که میان یافته‌های دانش تجربی با آنچه قرآن می‌گوید، تناقض به چشم می‌خورد و چون چنین تناقضی پذیرفتنی نیست، باید پذیرفت که گفته‌های قرآن در این موارد، به‌گونه‌ای از فرهنگ زمانه متأثر بوده است، پس آنچه در حقیقت از سوی دانش تجربی مورد اشکال و رد قرار می‌گیرد، مؤلفه‌ای از مؤلفه‌های فرهنگ زمانه است؛ نه آموزه‌ای از آموزه‌های اصیل قرآن. علاوه بر این، با پذیرش این تأثر، دامن قرآن از هرگونه تعارض با دانش تجربی پاک می‌ماند و تمام اشکال‌ها به فرهنگ زمانه باز می‌گردد. بر این اساس باید قرآن را در مورد «رئوس شیاطین»، «وجود جن»، «واقعیت چشم زخم»، «جادو»، «نسبت جنون دیوانگان به مسّ شیطان» که یافته‌های علمی در تمامی اینها چیزهایی را نشان می‌دهد، تحت تأثیر پندارهای باطل جاهلی دانست. (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۰ به بعد)

ما معتقدیم که اساس این خاستگاه، نادرست می‌باشد و جانب‌داری از دانش و تجربه و

متهم ساختن قرآن به تأثر از فرهنگ زمانه اشتباه است؛ زیرا

اولاً: دانش‌هایی که با ابزار تجربه و آزمایش، پدیده‌های جهان را مطالعه می‌کنند، یقینی نیستند؛ زیرا ساختار این دانش‌ها، فرضیه‌هایی‌اند که یگانه گواه اثبات درستی آنها، انطباق فرضیه‌ها با عمل، و نتیجه عملی دادن آنهاست؛ حال آنکه نتیجه عملی دادن، دلیل درستی فرضیه و مطابقت آن با واقع نمی‌شود؛ چرا که میان نتیجه عملی دادن یک فرضیه، با درستی‌اش رابطه علت و معلول - از آن گونه که بتوان با وجود یکی به دیگری پی برد - وجود ندارد. (مطهری، ۱۳۷۳: ۶ / ۱۷۰؛ همو، بی‌تا: ۳ - ۱ / ۱۱۳)

ثانیاً: قلمرو دانش تجربی امور مادی است؛ از این رو این دانش‌ها از حوزه مادی فراتر نمی‌روند و درباره فراماده چیزی جز «آنکه وجود دارد»، نمی‌فهمند. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱ / ۴۲۲؛ مطهری، ۱۳۷۳: ۶ / ۱۰۱۴؛ همو، بی‌تا: ۵ / ۱۰۹؛ معرفت، ۱۴۲۳: ۱۸۸)

با این حساب نگاه به تمام مواردی که به عنوان تعارض یافته‌های دانش تجربی با آموزه‌های قرآنی مطرح گردیده است، روشن می‌سازد که این امور از حیطة داوری و اعتبار این دانش خارج‌اند و هرگز نمی‌توانند به عنوان حقایق علمی در تعارض با قرآن قرار گیرند؛ بنابراین برای بیرون آمدن از چالۀ تعارض، نیازی به افتادن در چاه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه نیست.

دو. تطبیق نادرست فرضیه‌های اثبات نشده بر آیاتی از قرآن: برخی مفسران پیشین آیات قرآن مجید را، از سر غفلت و کم توجهی، هماهنگ با فرضیه‌هایی کردند که بطلانشان با گذشت زمان و پیشرفت علم، آشکار گردید؛ اما پیش از آن سخن مفسرانی که گاه تا قرن‌ها بدون مشکل مورد پذیرش تفسیرنویسان قرار می‌گرفت، محتوای مسلم و پذیرفتنی قرآن تلقی گردید. همین امر سبب شد این تطبیق نادرست، خاستگاه طرح اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه هنگام بروز نظریه‌های جدید و مخالف فرضیه‌های پیشین باشد.

اشکال کار بعدی‌ها که باعث شد در دام فرضیه اثرپذیری گرفتار شوند این بود که در تفسیر پیشینیان، نیک درنگ نکردند تا آشکار شود تطبیق نادرستی انجام شده است. گویا ساده‌ترین کار را این می‌دیدند که قرآن را در هماهنگی با آن فرضیه‌ها، متأثر از فرهنگ زمانه قلمداد کنند تا آن را از باطل‌گویی - به خیال خود - برهانند. سخن از همراهی قرآن با طبّ جالینوسی و هیئت بطلمیوسی از این دست خطاهاست. (خرمشاهی، ۱۳۷۴: ۹۵)

تأمل در آیات قرآن نشان می‌دهد که قرآن در هیچ موردی با فرضیه‌های رایج در دوره نزول - که بعدها بطلانشان آشکار شد - موافقت نکرده است و هیچ آیه‌ای، برای نمونه موافق با طبّ جالینوسی یا هیئت بطلمیوسی نازل نشده است. آنچه در این موارد وجود دارد، تنها تفسیرها و تطبیق‌های نادرست است، لذا پیدایش فرضیه‌های جایگزین باید به معنای ابطال و نادرستی این تفسیرها و تطبیق‌ها باشد؛ نه به معنای اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه.

برای نمونه اگر هیئت بطلمیوسی و محور اصلی آن (نه فلک بودن آسمان‌ها) را بررسی کنیم، به روشنی می‌بینیم که نه تنها هیچ آیه‌ای از نه فلک بودن آسمان‌ها سخن نمی‌گوید، بلکه از هفت بودن آنها خبر می‌دهد (طلاق / ۱۲؛ ملک / ۳) علاوه بر این، ویژگی‌هایی برای

این آسمان‌ها برمی‌شمارد که به هیچ وجه با ویژگی‌های هیئت بطلمیوسی برای افلاک، هماهنگ و همخوان نیست. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸ / ۱۵۴)

سه. بشری پنداشتن قرآن: مستشرقان قرآن پژوه و غیرمسلمان، قرآن را مانند تورات و انجیل، بشری می‌پندارند، از این رو در سخنان آنان، بارها با این گونه عبارت‌ها روبرو می‌شویم که «قرآن از سوی خداوند نیست»، «محمد کسی که قرآن را ساخته و پرداخته است»، «قرآن تراوش ذهنی محمد و تألیف اوست». (شوقی، ۱۴۱۹: ۵۴ به بعد)

روشن است وقتی قرآن نوشته پیامبر اسلام ﷺ پنداشته شود؛ نویسنده‌اش هر چند در اوج عظمت انسانی و آگاهی باشد، باز مانند هر انسان دیگری تحت تأثیر عوامل مختلف اجتماعی، محیطی و فرهنگی خواهد بود؛ باورها و رفتارهایش، گفته‌ها و نوشته‌هایش متأثر از فرهنگ زمانش خواهد بود و خواه ناخواه مؤلفه‌های فرهنگی که در بسترش رشد کرده، کم یا بیش در آثارش بروز خواهد کرد.

این باور نادرست مستشرقان به ضمیمه مشابهت‌هایی که میان آموزه‌های قرآنی و مؤلفه‌های فرهنگ زمانه یافته‌اند و نتوانسته‌اند به درستی تحلیل کنند، وادارشان کرده است فرضیه اثرپذیری قرآن از فرهنگ معاصران را مطرح سازند و به تبیین و تحکیم آن از راه‌های مختلف بپردازند.

ما مسلمانان معتقدیم که مشابهت آموزه‌های قرآنی با بخش دینی فرهنگ زمانه نباید به معنای اثرپذیری قرآن، اسلام و پیامبر ﷺ از آیین‌های توحیدی پیش از خود قلمداد شود؛ بلکه این مشابهت‌ها گویای ریشه واحد آیین‌های توحیدی است و خدای حکیم ادیان مختلف را به صلاح دید خود از آن بهره‌مند ساخته است و قرآن هم به این حقیقت اشاره دارد. (از جمله: اعلی / ۱۹ - ۱۴)

اما همانندی قرآن با بخش غیردینی فرهنگ زمانه در واقع شباهت‌هایی میان آموزه‌های این کتاب مقدس با خواست فطری، طبیعی یا عقل خدادادی انسان‌های دارای فطرت بیدار، طبیعت و عقل سالم در دوران جاهلیت است. قرآن هرگز با بخش جاهلانه و توجیه‌ناپذیر عقلانی و فطری فرهنگ زمانه مشابهت ندارد و از آنها اثر نپذیرفته است.

به جز دلالت نکردن مشابهت‌های قرآن با فرهنگ زمانه، بر اثرپذیری قرآن، موضوع بشری بودن قرآن به هیچ وجه اثبات‌پذیر نیست و دلایل متعددی بر بشری نبودن آن هست که به فهرست این دلایل اشاره می‌کنیم:

معجزه بودن قرآن؛

ناتوانی پیامبر ﷺ از خواندن و نوشتن و درس نخواندن حضرت؛

هماهنگی مطالب و محتوای قرآن و نبود ناهمخوانی در آن؛

دستورهای جاودانه، همه‌جانبه و مطابق فطرت؛

داشتن امور غیبی و پنهانی؛

خبر دادن از پدیده‌ها و راز آفرینش، پیش از کشف علمی آنها.

و حیانی بودن قرآن با این دلایل به خوبی اثبات می‌شود، از این رو حتی بسیاری از دانشمندان غیرمسلمان اعتراف کرده‌اند که قرآن را نمی‌توان بشری پنداشت. (از جمله: آبروی و دیگران، ۱۳۸۱: ۶۵؛ میکمل، ۱۳۸۱: ۱ / ۷۴؛ وات، ۱۳۷۹: ۱۰۱)

چهار. نگاه غیرنظام‌مند به برخی احکام قرآن: برخی احکام فردی یا اجتماعی قرآن، غیرمرتبط با احکام دیگر آن، مورد توجه برخی مسلمانان و مستشرقان قرار گرفته و ظاهر تبعیض‌آمیز آن سبب شده است از اثرپذیری قرآن از فرهنگ و احکام جاهلیت در این بخش از احکام سخن بگویند، مانند برخی از احکام مربوط به حقوق انسان، زنان، بردگان، دیه، ارث و قصاص.

ما معتقدیم که مجموعه احکام قرآن و اسلام، نظام منسجم، عادلانه و پذیرفتنی را شکل می‌دهد که توجه به آن، تمام اشکال‌های مطرح در این زمینه را برطرف می‌سازد. اگر همه احکام مربوط به حقوق زنان و مردان در یک مجموعه نظام‌مند مورد توجه واقع شود، روشن می‌شود که قرآن هیچ تبعیضی را میان زنان و مردان، تنها به دلیل زن یا مرد بودن، روا نمی‌دارد. در حقوق اساسی انسانی تفاوتی میان زن و مرد نمی‌گذارد، همه را نزد خدا گرامی می‌داند (اسرا / ۷۰) آنها را در داشتن حق حیات همانند می‌شمرد، از رسم دخترکشی در فرهنگ زمانه به شدت انتقاد می‌کند (نحل / ۵۹؛ تکویر / ۸ و ۹) هر یک را که کار شایسته

انجام دهند و مؤمن باشند، به بهشت جاودان وعده می‌دهد (نساء / ۱۲۴) همه را در برابر تکالیف الهی مساوی می‌داند و آنان را در بهره‌مندی از پاداش خدا یا گرفتار شدن به عذاب او همانند می‌شناسد. (احزاب / ۳۵ و ۷۳)

قرآن به زن و مرد در حدود و عقوبت‌های شرعی، مانند حد سرقت (مائده / ۳۸) زنا (نور / ۲) و متهم کردن زنان پاک‌دامن به بی‌عفتی (نور / ۴) به یک چشم می‌نگرد و جنسیت آنان را مورد ملاحظه خاص قرار نمی‌دهد. همچنین میان زن و مرد در بهره‌مندی از اموال شخصی تفاوتی نمی‌گذارد. (نساء / ۴ و ۲۰؛ بقره / ۲۳۶) با این وجود وظایفی که بر دوش هر یک می‌نهد، متفاوت است و این ناشی از تفاوت روحیه، توانمندی، گرایش و طبیعت جسمی آنان است. قرآن هرگز کارهای سخت و خشن را بر عهده زنان که روح و جسمی لطیف و حساس دارند، نمی‌گذارد و کارهایی را که به روح لطیف، مادرانه و زنانه نیاز دارند، بر دوش مردان نمی‌نهد. این تفاوت‌ها، به طور طبیعی موجب تفاوت نقش زن و مرد در بنیان خانواده و جامعه می‌شود و با توجه به گسترده بودن حوزه مسئولیت‌های مرد و محدود بودن حدود وظایف زن، بهره‌مندی‌های مادی آنان از ارث و مانند آن را متفاوت قرار می‌دهد و خسارت‌های متفاوتی را که نبود هر یک از زن و مرد در جایگاه خود به خانواده و جامعه وارد می‌سازد، به صورت متفاوت جبران می‌نماید. پیداست که تمامی اینها در یک نظام کلی و منسجم بسیار عاقلانه و عادلانه است و در هیچ حکمی از احکام قرآن، تبعیض و ظلم و بی‌عدالتی توجیه‌ناپذیر جاهلیت، به چشم نمی‌خورد.

نتیجه آنکه خاستگاه طرح فرضیه اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه، از اساس نادرست است و با ژرف‌نگری در این خاستگاه‌ها، این حقیقت عیان می‌شود که فرضیه اثرپذیری به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

د) برخورد قرآن با فرهنگ زمانه

آیات مختلف قرآن کریم که درباره فرهنگ زمان نزول سخن می‌گویند و نیز ویژگی‌های مختلفی که از این فرهنگ در کتاب‌های مختلف تاریخی، تفسیری، ادبی و غیره وجود

دارد، روشن می‌سازد که فرهنگ زمانه گونه‌های مختلفی دارد، لذا برخورد متفاوت قرآن با هر گونه را در پی آورده است؛ بنابراین برخوردهای ناهمگون قرآن با فرهنگ معاصران به معنای تناقض و تفاوت در برخورد نیست؛ بلکه به معنای متفاوت بودن گونه‌های فرهنگ زمانه است.

در این قسمت این گونه‌ها و چگونگی برخورد قرآن را بررسی می‌کنیم:

۱. دلایل برخورد حذفی و نکوهشی با فرهنگ جاهلی

بخش مهم و پر رنگی از فرهنگ زمانه، آکنده از جاهلیت بود، لذا آن دوران به طور کلی در قرآن، ادبیات و تاریخ عرب، دوره جاهلیت نامیده شده است.

نارضایتی مکرر و انکارناپذیر قرآن از مؤلفه‌های مختلف فرهنگ حاکم بر زمان نزول بیش از هر چیز، به همین بخش از آن فرهنگ مربوط می‌شود.

آن‌ان که شناخت منصفانه و درستی از قرآن و اسلام دارند، بدون ابهام می‌پذیرند که برخورد قرآن با این بخش، حذفی و نکوهشی است و در این بخش، میان فرهنگ زمانه و آموزه‌های قرآنی هیچ همانندی قابل تصور نیست.

دلایل متعددی در مورد برخورد حذفی قرآن با بخش جاهلانۀ فرهنگ زمانه وجود دارد که مهم‌ترین آنها عبارت است از:

یک. حق بودن قرآن و دوری از باطل: هیچ کس درباره باطل بودن فرهنگ آکنده از جاهلیت تردید ندارد. وجود این گونه از فرهنگ زمانه در قرآن به معنای راه یافتن باطل در آن است و خداوند راه یافتن باطل را به این کتاب آسمانی رد کرده است. (فصلت / ۴۱ و ۴۲)

دو. قرآن و جداسازی حق از باطل: خداوند قرآن را فرقان نامیده است (فرقان / ۱؛ بقره / ۱۸۵) چون حق و باطل را جدا و فرق آن دو را آشکار می‌سازد. همچنین خداوند آن را فصل نامیده است (طلاق / ۱۳) زیرا حق را از باطل فاصله می‌دهد. روشن است که صدق خداوند در این نام‌گذاری‌ها به معنای اثرناپذیری از فرهنگ جاهلی است؛ زیرا اثرپذیری، فردی از افراد باطل است که قرآن آن را از حق جدا ساخته و به عنوان فرهنگ قرآنی

(فرهنگ حق)، نپذیرفته است.

سه. دوری قرآن از کژی: خداوند قرآن را کتابی معرفی کرده است که کژی را بر نمی‌تابد (کهف / ۱؛ زمر / ۲۸) و با انحراف سازگاری ندارد؛ بنابراین نمی‌توان پذیرفت که قرآن با فرهنگ لبریز از جاهلیت معاصران نزول، همانند باشد.

چهار. تناقض آموزه‌ها و آرمان‌های قرآن با جاهلیت: آموزه‌ها و باورهای قرآنی در تمام ابعاد اعتقادی، اخلاقی و احکامی، تناقض آشکار با مؤلفه‌های جاهلی دارند. توحید، نبوت و معاد قرآن پیراسته از جهل و خرافه است. اخلاق قرآنی پاکیزه از اخلاق جاهلان است و بایدها و نبایدهای آن ناهمخوان با بایدها و نبایدهای حاکم بر معاصران بعثت است. قرآن آمده است تا سه کار مهم را در مورد عرب جاهلی انجام دهد؛ باور شرک‌آلود آنان را از بت‌پرستی آزاد سازد، عقل و خردشان را از خرافه‌ها و امور خلاف برهاند و اراده آنان را از بندگی شهوت نجات دهد. (حکیم، ۱۴۱۹: ۶۲ به بعد)

پیداست که انجام این سه کار مهم، در تناقض آشکار با اثرپذیری از فرهنگ جاهلی است و آیات فراوانی که به سرزنش مؤلفه‌های فرهنگ زمانه می‌پردازد، در راستای متناقض بودن فکر و فرهنگ قرآن با بخش لبریز از جاهلیت فرهنگ زمانه است.

۲. برخورد پذیرشی نسبت به فرهنگ پیراسته از جاهلیت

با فرهنگ زمانه منصفانه برخورد نکرده‌ایم؛ اگر بخشی از آن را پیراسته از جاهلیت ندانیم. درست است که وجه غالب فرهنگ زمان نزول قرآن، جاهلیت بوده؛ اما تاریخ و قرآن نشان می‌دهد که باورها و رفتارهایی در آن فرهنگ وجود داشت که از جاهلیت پیراسته بود. آنچه اینک از مشابهت آموزه‌های قرآنی با مؤلفه‌هایی از فرهنگ زمانه مشاهده می‌شود، نمونه‌هایی از همین‌گونه است و همانندی قرآن با این مؤلفه‌ها به معنای مشابهت قرآن با مؤلفه‌هایی است که از آیین‌های توحیدی و تحریف ناشده (همچون: آیین ابراهیم، دین موسی و عیسی علیه السلام) ریشه گرفته یا از خرد خردمندان موجود در جزیره‌العرب پدید آمده، یا از فطرت پاک و احساسات و عواطف انسانی سرچشمه گرفته است.

این همانندی‌ها نباید اثرپذیری تلقی شود؛ چرا که قرآن، آیین توحیدی است و با آیین‌های توحیدی دیگر مشترکاتی دارد. همچنین دین عقل و فطرت است و مشابهت‌هایی با این دو دارد. این همانندی‌ها در حقیقت نقطه قوت قرآن است؛ نه نقطه ضعف آن و همانندی قابل قبولی است که در میان همه کتاب‌های آسمانی با همدیگر و با عقل و فطرت بشری به چشم می‌خورد و در هیچ جا به معنای اثرپذیری تلقی و تفسیر نمی‌شود.

۳. برخورد پیرایشی نسبت به فرهنگ جاهلی

طبیعی است که بخشی از فرهنگ زمانه را آلوده به جاهلیت بدانیم؛ بخشی که اساس صحیح و قابل قبول دارد، اما به جاهلیت و نادرستی آمیخته است. اساس صحیح مورد بحث در اینجا همان چیزی است که از آن به عنوان دین تحریف نشده، عقل سالم و فطرت بیدار یاد کردیم. آمیختگی این بنیان با جاهلیت برخوردی متفاوت از دو گونه قبلی، از سوی قرآن را در پی آورده است؛ نه برخورد نکوهشی محض و نه برخورد پذیرشی، بلکه برخورد پیرایشی و ویرایشی.

قرآن هرگز نمی‌توانست مؤلفه‌های این بخش از فرهنگ زمانه را کاملاً بپذیرد یا رد کند، از این رو برخورد اصلاحی را در پیش گرفت؛ زیرا آنچه از این پیرایش حاصل می‌شد، صلاحیت استمرار در دین اسلام به عنوان آموزه‌ای قرآنی را داشت.

حج نمونه عالی از این گونه فرهنگ است که ویرایش آن، بازتاب گسترده‌ای در ده‌ها آیه قرآنی داشت.

از مجموع آنچه در این قسمت گفته شد، روشن گردید که فرهنگ زمانه گونه‌های مختلفی داشت که موجب اختلاف در برخورد قرآن با آن شد و قرآن از هیچ کدام اثر نپذیرفت.

نتیجه

پیوند قرآن با فرهنگ زمانه انکارپذیر نیست. قرآن آمده است تا فرهنگ زمانش را اصلاح و فرهنگ قرآنی را جایگزین کند، از این رو توجه به مؤلفه‌های مختلف این فرهنگ در راستای اهداف نزول این کتاب آسمانی است. قرآن تنها کتاب نظریه‌پردازی نیست که آموزه‌های

آسمانی‌اش را بدون توجه به فرهنگ معاصران به بشر ارزانی دارد. نادیده گرفتن کثرت‌ها و تاریکی‌های حاکم بر جامعه عصر نزول از سوی قرآن به معنای ناهماهنگی در اهداف و برنامه‌هاست که از قرآن به دور است.

پرداختن قرآن به فرهنگ زمانه و مشابهت‌هایی که میان برخی گزاره‌های قرآنی و مؤلفه‌های فرهنگ جاهلی به چشم می‌خورد، نباید دستمایه تصور اثرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه شود. فرضیه اثرپذیری به هیچ وجه اثبات‌پذیر و قبول کردنی نیست؛ زیرا آنچه خاستگاه نظری این فرضیه را شکل می‌دهد، از اساس خدشه‌پذیر و مناقشه‌بردار است.

فراموش نکنیم که فرهنگ زمانه گونه‌های مختلفی دارد که قرآن، با هرگونه از آنها برخورد حکیمانه کرده است؛ گونه کاملاً جاهلانه را رد، گونه کاملاً پیراسته از جهالت را قبول، و گونه آلوده به جهالت را پیراسته است.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۰، معنای متن: پژوهشی در علوم قرآنی، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، چ ۱.
۳. آربری و دیگران، ۱۳۸۱، تاریخ اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، امیر کبیر.
۴. بدوی، عبدالرحمان، ۱۳۸۳، دفاع از قرآن در برابر آرای خاورشناسان، ترجمه حسین سیدی، مشهد، به نشر، چ ۱.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۳۶۳، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تهران، مطبعه مروی، چ ۱.
۶. تبریزی، محمدحسین بن خلف، بی تا، برهان قاطع، تهران، خرد - نیما.
۷. جلیلی، سید هدایت، ۱۳۷۳، «وحی در هم‌زبانی با بشر و هم‌لسانی با قوم»، فصلنامه کیان، ش ۲۳.
۸. حسینی طباطبایی، مصطفی، ۱۳۷۴، «زبان قوم نه فرهنگ ایشان»، مجله بینات، ش ۶.
۹. حکیم، محمدباقر، ۱۴۱۹ ق، علوم القرآن، قم، الفکر الاسلامی، الطبعة الرابعة.
۱۰. خرمشاهی، بهاء‌الدین، ۱۳۷۴، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن کریم»، مجله بینات، ش ۵.
۱۱. درّه حدّاد، یوسف، ۱۹۸۶ م، القرآن دعوة نصرانیة، بیروت، منشورات المكتبة البوسیة، الطبعة الثانية.
۱۲. _____، ۱۹۸۲ م، القرآن و الكتاب، بیروت، منشورات المكتبة البوسیة، الطبعة الثانية.
۱۳. دورانت، ویل، ۱۳۴۳، تاریخ تمدن، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، اقبال.
۱۴. رستمی، حیدرعلی، ۱۳۸۵، «نقد و بررسی نظریه تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه»، مجله مشکوة، ش ۹۰.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۷۷، «قرآن و فرهنگ زمانه»، مجله معرفت، ش ۲۶.
۱۶. زمخشری، محمود بن عمر، بی تا، الکشاف، قم، نشر ادب الحوزه.

۱۷. شوقی، ابوالخلیل، ۱۴۱۹ ق، *الاسقاط فی مناهج المستشرقین و المبشرین*، بیروت، دارالفکر المعاصر، الاعادة الاولى.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۳ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانية.
۱۹. طنطاوی جوهری، سید محمد، ۱۹۷۴ م، *الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم*، تهران، المكتبة الاسلامية، الطبعة الثالثة.
۲۰. علامزاده، عبدالحمید و نصر حامد ابوزید، ۱۳۷۷، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، به کوشش بهاءالدین خر مشاهی، تهران، دوستان - ناهید، چ ۱.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر، بی تا، *التفسیر الکبیر*، تهران، دارالکتب العلمیة، الطبعة الثانية.
۲۲. فراستخواه، مقصود، ۱۳۷۶، «قرآن؛ آراء و انتظارات گوناگون»، *مجله دانشگاه انقلاب*، ش ۱۱۰.
۲۳. _____، ۱۳۷۴، *دین در چالش میان اعتقاد و انتقاد*، تبریز، بی نا.
۲۴. مؤذنزاده، محمدهادی، ۱۳۷۴، «بازتاب فرهنگ زمانه در قرآن مجید»، *مجله بینات*، ش ۷.
۲۵. محسنی، منوچهر، ۱۳۶۳، *مقدمات جامعه شناسی*، تهران، شرکت پژوهش یار، چ ۱.
۲۶. مطهری، مرتضی، بی تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. _____، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، چ ۲.
۲۸. معرفت، محمدهادی، ۱۴۲۳ ق، *شبهات و ردود*، قم، مؤسسة التمهید، الطبعة الاولى.
۲۹. معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیر کبیر، چ ۸.
۳۰. میکل، آندره، ۱۳۸۱، *اسلام و تمدن اسلامی*، ترجمه حسن فروغی، تهران، سمت.
۳۱. وات، ویلیام مونتگمری، ۱۳۷۹، *حقیقت دینی در عصر ما*، ترجمه ابوالفضل محمودی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.