

تحلیلی بر تمایز آرا در باب جامعیت قرآن با تأکید بر دیدگاه تفسیری ابوالفتوح رازی

چکیده: در نگاه عالمان علوم قرآن و مفسران، جامعیت از مهم‌ترین مبانی تفسیر قرآن است و هر مفسر، موضع متفاوتی نسبت به این مسأله دارد. در مجموع، سه دیدگاه کلی حداقلی، اعتدالی و حداکثری برای جامعیت عرضه گردیده که ادله‌ی هر گروه نیازمند بررسی دقیق و موشکافانه است. از جمله مفسرانی که ذیل آیات مرتبط با جامعیت، آرای تأمل برانگیزی مطرح نموده، ابوالفتوح رازی، صاحب تفسیر «روض الجنان» است. بر این اساس، نظر او درباره‌ی گستره‌ی مورد بحث، پذیرش دیدگاه حداقلی یعنی صرف جنبه‌ی هدایتی بودن قرآن است. از جمله، ادله‌ی شارح در خصوص رأی و عقیده‌اش در مورد جامعیت حداقلی که بیان‌گر بینش و تفکر وی در این زمینه است، تقیید آیات جامعیت به هدایتی بودن و نیز انتساب جامعیت حداکثری به لوح محفوظ است که با محوریت تفسیر «کتاب» به «لوح محفوظ» در این آیات، مطمح نظر قرار گرفته است. بررسی آرای فوق، به روش توصیفی-تحلیلی بر این امر صحنه می‌گذارد که عواملی چون ملاک قرار ندادن کل روایات ذیل آیات جامعیت و نیز بی‌توجهی به اصولی چون عدم تقیید و ظهور، عدم تأویل و ... منجر به ارایه‌ی آرای مذکور از سوی این مفسر و دیگر حامیان دیدگاه جامعیت حداقلی شده باشد.

کلیدواژه‌ها: جامعیت قرآن، تفسیر، ابوالفتوح رازی، دیدگاه حداقلی، دیدگاه حداکثری.

زهره اخوان مقدم

دانشیار دانشگاه علوم و

معارف قرآن کریم تهران

dr.zo.akhavan@gmail.com

مهديه مهرو

(نویسنده‌ی مسئول)

دانشجوی کارشناسی

ارشد دانشگاه علوم و

معارف قرآن کریم تهران

mahruomahdieh@gmail.com

com

تاریخچه‌ی مقاله

دریافت: ۱۳۹۸/۷/۵

پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۱۴

۱. مقدمه

یکی از مسائل مهم در حوزه‌ی علوم قرآنی که ارتباط تنگاتنگی با فهم و تفسیر قرآن دارد، مقوله‌ی قلمروی قرآن است. خصوصیتی که موجب شده قرآن کریم به عنوان آخرین و کامل‌ترین کتاب مقدس آسمانی، افزون بر سایر امتیازات خویش از ویژگی‌های دیگری نیز برخوردار شود که هیچ‌یک از کتب آسمانی پیشین از چنین جایگاهی بهره‌مند نبوده‌اند و آن، مسأله‌ی جامع بودن قرآن در تمامی زمینه‌ها است.

«جامعیت» از واژگان نو‌پیدایی است که وارد حوزه‌ی علوم قرآنی شده است. در میان پیشینیان و در آثار مکتوب ایشان عنوانی به این نام مورد بحث قرار نگرفته است بلکه نظریات مربوط و مرتبط با این عنوان، در ذیل مباحثی چون «علوم مستنبط از قرآن» (حائری قزوینی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۳۹۳) و یا «دایره‌ی شمول و قلمرو معارف قرآنی»، مورد اشاره قرار گرفته‌اند. جامعیت در لغت به «شمول و فراگیری» تعبیر شده است (صدری افشار، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۳۹۱، معلوف، ۱۳۷۸ ش، ج ۱، ص ۲۸۳) و جامعیت قرآن در اصطلاح، به معنای بیانگری قرآن بر هر چیزی است (مهریزان، ۱۳۹۱ ش، ۹۵). در آثار قدما تعریف دقیقی از این مبحث ارائه نشده لذا مشخص نیست که واضع این اصطلاح چه

کسی بوده است. تنها تعدادی از معاصران پیرامون این مفهوم، به شرح و توضیح مبادرت ورزیده‌اند. نمونه‌هایی از تعاریف مطرح شده برای جامعیت، عبارتند از: «وجود مجموعه‌ی رهنمودها و دستوراتی که پاسخگوی نیازهای انسان در راه دست‌یابی به سعادت و خوشبختی در هر عصر و زمان باشد که اگر آن گفته‌ها و دستورات و شرح مقررات نباشد، انسان به سعادت و تکامل نمی‌رسد» (ایازی، ۱۳۸۵ ش، ص ۱۸)؛ «جامعیت در اصطلاح به معنی فراگیری و شمول است، حال این شمول می‌تواند در عرصه‌ی آموزه‌های دینی باشد و یا امور غیر دینی را نیز شامل شود» (شفیعی، بی‌تا)، «جامعیت بیان تمام اموری است که برای تکامل فرد و جامعه در همه‌ی جنبه‌های معنوی و مادی لازم است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۱، ص ۳۶۱). «وقتی از جامعیت قرآن می‌گوییم، مرادمان این است که هر آنچه مورد نیاز انسان است، در قرآن هست چه نیازهای دینی انسان و چه نیازهایی که وصف دینی ندارند» (حائری قزوینی، ۱۳۸۰ ش، ج ۲، ص ۳۹۳). بر اساس آرای ذکر شده در بالا، در مقابل نظریه‌ای که قرآن را در همه‌ی امور جامع می‌داند، دیدگاهی نیز وجود دارد که پذیرش جامعیت را موجب نوعی اقرار در کمال و یا نقص قرآن از جهت‌های متفاوت فکری می‌انگارد؛ زیرا هرکس که به دنبال فهم قرآن می‌رود از مبانی و باورهای خاصی برخوردار است و نتیجه‌ی آن، فهم متفاوت دانشمندان علوم قرآن و مفسران از این کتاب الهی است. تمایز از آن جهت است که اگر مفسری قرآن را جامع همه‌ی نیازهای دینی و دنیوی در راستای هدایت انسان بداند و معتقد به استخراج اصول و ضوابط نظام‌های حقوقی و اجتماعی از قرآن باشد، آیات ناظر به مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که بتواند نکات قابل توجهی را در

زمینه‌ی امور اجتماعی از آن استنباط کند. این در حالی است که گروه دیگر، نزول قرآن را منحصر در فراخواندن مردم به سوی خداشناسی و معادشناسی دانسته و آن را جامع نیازهای معنوی انگاشته‌اند. لذا آیات ناظر به مسائل اجتماعی را به گونه‌ای توجیه می‌کنند که اعلام‌کننده‌ی دو موضوع توحید و معاد باشد (بازرگان، ۱۳۷۷ ش، ص ۴۷). از جمله مفسرانی که این گستره را مطلق کمال بر مسائل هدایتی می‌داند و با این نگاه به تفسیر قرآن می‌پردازد، ابوالفتوح رازی است. او یکی از مفسران پرآوازه‌ی شیعی است که صاحب تالیفات متنوعی در شاخه‌های مختلف علوم دینی در قرن‌های پنجم و ششم هجری است. تفسیر ابوالفتوح رازی، از قدیمی‌ترین تفاسیر شیعه به زبان فارسی است. این اثر از مهم‌ترین آثار بر جا مانده‌ی مؤلف است. وی اصالتاً عرب است ولی در اثر سکونت درازمدت در ایران به زبان فارسی تسلط و تبحر کافی یافته به گونه‌ای که روانی و شیوایی این کتاب پس از ۸۰۰ سال هم‌چنان بر ذائقه‌ی فارسی‌زبانان خوش آمده و اکثر عبارات آن برایشان قابل فهم است. در مقدمه‌ی این کتاب اشاره‌ای به نام این اثر نشده است اما بنا بر اجماع شاگردان ایشان، در آثار تالیف شده‌ی خود، نام کتاب روض الجنان و روح الجنان ذکر کرده‌اند. روض و روح هر دو به فتح «راء» است و جنان اول به کسر جیم است جمع جنّت یعنی باغ و جنان دوم به فتح جیم است به معنی قلب. روح الجنان یعنی گشایش قلب این دو کلمه یعنی روح الجنان قطعاً از نسخه‌ی کتاب فهرست منتجب الدین از قلم افتاده لکن در همین حال این دو کلمه در امل الأمل شیخ حرّ عاملی به نقل از همین فهرست صریحاً موجود است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ص ۳۱). شیوه‌ی تنظیم این تفسیر اصولاً کلامی و روایی است اما به دلیل استفاده از اشعار عربی جهت روشن

شدن معانی کلمات و جنبه‌های صرف و نحوی خصوصیت ادبی را نیز می‌توان به آن اضافه کرد. روش کار مؤلف پس از ذکر مقدمه‌ای کوتاه در معانی و اقسام قرآن و بحثی در معنای تفسیر و تأویل و استعاده، این است که آیه یا آیاتی از هر سوره را به ترتیب آورده و به صورت زیرنویس و لفظ به لفظ به فارسی ترجمه کرده است. بعد از ذکر بخش کوتاهی از آیه به تفسیر و شرح لغوی و صرفی و نحوی و فقهی و کلامی آن پرداخته است (بینش، ۱۳۴۰، ق، ص ۴۶، ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ق، ۶۶).

ابوالفتوح رازی در تفسیر روض الجنان و روح الجنان نظراتی را لابلای آرای تفسیری در باب جامعیت بیان داشته که محل تأمل است. از این رو، پژوهش حاضر با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی به شرح دیدگاه وی و سپس نقد و بررسی نظریات گوناگون در این باب پرداخته و به این پرسش کلیدی که: «آرای مختلف پیرامون موضوع جامعیت با نظر داشت دیدگاه ابوالفتوح رازی ذیل آیات مربوطه، چگونه تحلیل می‌شود؟» پاسخ داده است.

۲. آرای گوناگون در باب جامعیت

عالمان علوم قرآن و مفسران در موضوع جامعیت دارای دیدگاه‌های حداکثری، حداقلی و اعتدالی هستند. آرای هر دسته در این بخش، ارائه شده است.

۱.۲. دیدگاه حداکثری

قائلان به این دیدگاه معتقدند که قرآن همه‌ی علوم اولین و آخرین و تمامی مسائل جزئی و کلی، انسانی و تجربی، تاریخی و فلسفی را در بردارد. بدین سان که نه تنها خاستگاه تمام علوم دینی و علوم وابسته به آن، قرآن است، بلکه سایر

علوم نیز، همه از قرآن آغاز می‌شوند و از همین رو تعداد علوم قرآن تا ۷۷۲۰۰ علم نیز ذکر شده است (غزالی، بی‌تا، فصل ۴، ص ۱۸). لذا قرآن را باید مشتمل بر علوم دیگری نیز دانست، مانند: طب، جدل، هیئت، هندسه، جبر و مقابله (ذهبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۷۴). به عنوان نمونه برای علم طب می‌توان به آیات شریفه‌ی: ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان، ۶۷) و ﴿شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ (النحل، ۶۹) استناد کرد. فیض کاشانی بر این باور است که همه‌ی علوم در قرآن کریم وجود دارد. او پس از آنکه علم و دانش نسبت به اشیاء را به علم جزئی و حسی و علم کلی و مطلق تقسیم می‌کند، می‌گوید: «هر چیزی، یا خودش در قرآن آمده است و یا علل و مبادی آن و یا غایت و غرضش (حسینی، ۱۳۸۷ ش، ص ۹۳). طرفداران این دیدگاه معتقدند تعبیر ﴿تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ تعبیری عام است و گسترده‌ترین مفهوم را دارد به گونه‌ای که حتی علوم مادی و خالص را هم در بر می‌گیرد و ظاهر این گونه آیات می‌رساند که قرآن بیان‌کننده‌ی تمام علوم و معارف، حتی آنهایی که هنوز بشر به آنها نرسیده است نیز می‌باشد (جعفری، ۱۳۷۷ ش، ص ۴۷). بر این اساس، قرآن مشتمل بر تمامی دانش‌ها است و بشر باید با تلاش و تأمل در آیات وحی، این علوم را استخراج و شناسایی نماید.

۲.۲. دیدگاه حداقلی

بیشتر مفسران و اندیشمندان اسلامی، ضمن مخالفت با نظریه‌ی حداکثری بر این باورند که قرآن برای اهدافی خاص نازل شده است که در آن حوزه به خصوص، از جامعیت لازم و کامل برخوردار است و در بیان هیچ چیزی در این زمینه فروگذار ننموده است. لذا منظور از جامعیت، جامع بودن در حوزه‌ی مسؤولیت

دین است؛ یعنی آنچه را دین موظف به بیان بوده، قرآن عرضه نموده است. بنابراین، مرادمان از جامعیت، بیان امور غیر مرتبط با حوزه‌ی مسؤولیت دین نیست تا کسی انتظار بیان علوم و فنون مختلف را از قرآن داشته باشد (ایازی، ۱۳۸۰ ش، ص ۲۰۱). علامه طباطبایی را می‌توان در شمار این مفسران به حساب آورد، زیرا در تفسیر آیه‌ی ۸۹ سوره‌ی نحل ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ بیان کرده است که تنها، تمام مطالب لازم در حوزه‌ی هدایت و سعادت بشر در قرآن آمده است (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۲، ص ۴۷۰). محمدطاهر معروف به ابن‌عاشور (م ۱۳۹۳ ق) نیز مشابه همین معنی را در تفسیر خود بیان می‌کند (مراغی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲۷).

۳.۲. دیدگاه اعتدالی

گروهی دیگر از مفسران و اندیشمندان اسلامی به مخالفت با نظریات و آرای معتقدان دیدگاه حداکثری و حداقلی پرداخته و معتقدند که قرآن برای اهدافی خاص نازل شده است که در آن حوزه‌های به خصوص، از جامعیت لازم و کامل برخوردار است و در بیان هیچ چیزی، چه مادی و چه معنوی، فروگذار ننموده است (قراملکی، ۱۳۸۲ ش، ص ۲۸۵). این دیدگاه که به جامعیت دین معروف است، معتقد است دین، علاوه بر سعادت اخروی، برای سعادت دنیوی بشر نیز برنامه دارد (قراملکی، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۱). البته این به معنای تعطیلی عقل و تجربه نیست بلکه دین کلیاتی را ارائه داده و به عقل و تجربه بشر خط و جهت خاص دینی و الهی می‌دهد تا سعادت دنیوی بشر هماهنگ با سعادت اخروی او بوده و مخل و مضر آن نباشد. طرفداران این نظریه، بر این باورند که میزان

حداکثری قوانینی جهت تنظیم شئون فردی و اجتماعی انسان در شریعت بیان شده است که با اجتهاد در منابع و متون دینی می‌توان به آنها دست یافت. مطابق این تلقی، شریعت، با تعبیه‌ی احکام ثابت و متغیر، در واقع، ساز و کاری برای تطبیق اصول اسلامی با نیازهای متغیر انسان در اوضاع و احوال متفاوت و گسترش دامنه‌ی شمول آن در شرایط متفاوت پیش‌بینی کرده است. از این منظر، دایره‌ی نیاز انسان به قانون، دقیقاً با آنچه شریعت آورده، برابر است و در شریعت، قانون، در شکل و ارزش‌های یک نظام سیاسی-الهی بیان شده است (احمدی، ۱۳۸۴ ش، ص ۳۹۵).

۳. جامعیت قرآن و ابوالفتوح رازی

ابوالفتوح رازی به بیان نظریاتی در مورد جامعیت قرآن ذیل برخی آیات مرتبط در این باب پرداخته که در این بخش به تفکیک برای هر آیه، مورد تحلیل قرار گرفته است.

۱.۳. <تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ> (النحل، ۸۹)

خداوند در آیه‌ی: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل، ۸۹) یعنی: و آن روز که برانگیزیم در هر امتی گواهی بر ایشان از نفس ایشان و بیاریم تو را گواه بر اینان و فرو فرستادیم بر تو قرآن بیان هر چیزی و لطفی و رحمتی و مژده‌ای مسلمانان را.

در تفسیر روض الجنان این‌گونه آمده که یعنی روز قیامت ما پیغمبران را برانگیزیم تا بر امت خودشان گواهی دهند و تو را ای محمد ﷺ بیاریم تا گواهی

دهی بر اینان که تو پیغامبر اینانی. در اینجا منظور مفسر این است که تو شاهد بر سایر شاهدان یا پیامبران هستی ﴿شهِدًا﴾ اول منصوب است بر مفعول به و دوّم منصوب است بر حال. آن‌گاه می‌فرماید: «و فرستادیم کتاب قرآن بر تو: ﴿تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾: یعنی بیان و شرح هر چیزی. او سپس بر این امر تأکید می‌ورزد که تبیان، مبالغه و در جایگاه مفعول له است. بیان روشن و شرح هر چیزی است. بعد از این عبارت، استثنایی بر مقصود خود در ﴿لکل شیء﴾ می‌زند و این‌طور بیان می‌کند که مراد از این عبارت، هدایت است و حال که به این معنا است، بهتر بود تا از نظر نحوی حال می‌شد، به هر حال مقصود مفسّر از این عبارت، هدایت است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۲، ص ۸۱).

در نقد نظریه‌ی ایشان ابتدا باید به بررسی واژگان پرداخت. «تبیان» به معنای آشکار و روشن (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۱۷۵) بوده و تبیان از نظر صرفی چه در حالت اسم و مصدر، به معنای بیان روشن و کامل است و در هر دو حالت، معنای مبالغه از آن اعاده می‌شود. فرق میان تبیان و تبیان در این است که تبیان، وجود چیزی بدون دلیل روشن اما، تبیان، وجود چیزی همراه با دلیل روشن است (طریحی، ۱۳۷۵ ش، ج ۶، ص ۲۱۸). لذا از منظر لغوی ﴿تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ بیان روشن و کامل هر چیزی است که در محدوده‌ی مباحث هدایتی خلاصه نمی‌شود. حال برای اثبات این مساله که تنها شامل هدایت نیست می‌توان به قواعدی در اصول فقه رجوع کرد. دو اصل عدم تقیید و ظهور (عدم تأویل) در اینجا کارا خواهد بود. ابتدا برای توضیح قاعده‌ی عدم تقیید باید به قاعده‌ی اصل اطلاق مراجعه کرد. در صورتی که لفظی بدون قید و به طور مطلق وارد شود و سپس در مراد متکلم تردید شود که آیا مقصود وی همان

معنای مطلق است یا معنای مقید. با فرض اینکه قیدی در کلام او نیامده و یا اگر آمده، به شنونده نرسیده است. در چنین موردی اصالت اطلاق جاری می‌گردد؛ با این استدلال که اگر گوینده، از لفظ معنای مقید اراده کرده، می‌بایست اعلام می‌نمود و چون اعلام نکرده، عقلاً به احتمال وجود قید اعتنا نمی‌کنند. مثال این مورد: «أَحَلَّ اللَّهُ التَّبِيعَ» یعنی: خداوند در قرآن بیع را حلال فرموده، ولی در صورت شک در اینکه آیا حلیت بیع مقید به قیود و مشروط به شروطی - مثل نقدی بودن یا عربی بودن صیغه‌ی آن - هست یا نه، اصالت اطلاق جاری می‌شود و با آن، چنین قیود مشکوکی نفی گردیده و انجام بیع به غیر صیغه‌ی عربی و بیع نسیه‌ای صحیح می‌گردد (غروی، ۱۳۸۴ ش، ج ۱، ص ۶۳). تفاوت اصل اطلاق و عدم تقيید در این است که اصالت اطلاق از اصول وجودی و اصالت عدم تقيید از اصول عدمی محسوب می‌گردد به این معنا که در اصالت اطلاق قیدی وجود داشت تا مقصود گوینده، شنونده را به شک وادار کند ولی در اصل عدم تقيید اصلاً قیدی وجود ندارد که شنونده دچار خطا شود. ارتباط این اصل با «تبیاناً لکل شیء» در این است که اگر این کلام مطلق است و قیدی که شامل هدایت است را به آن اضافه می‌کنند، این قید را از کجا می‌آورند زیرا در هیچ کجای قرآن قیدی بر این کلام زده نشده که مثلاً: «تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ فِي الْهَدَايَةِ».

از سویی دیگر اصالت ظهور، در جایی به‌کار می‌رود که لفظ استعمال شده، در معنای خاصی ظهور داشته باشد؛ یعنی حمل لفظ یا کلام بر آن معنا در نظر عقلاً راجح باشد، هر چند در مقام استعمال، احتمال خلاف آن (اراده معنای مرجوح) داده می‌شود. در چنین حالتی عقلاً به معنای ظاهر تمسک نموده و معنای خلاف ظاهر را نادیده می‌گیرند (سبحانی، ۱۴۲۰ ق، ص ۲۸). ارتباط این بخش

با «تبیاناً لكل شیء» در این است که کلام را بر اساس ظاهر آن برداشت می‌کنیم و در صورت پرداختن به بطن آیات هم ظاهر را کنار نمی‌گذاریم و از همان ظاهر به بطن مختلف پی می‌بریم مگر آنکه با هندسه‌ی کلی آموزه‌های دینی ما متفاوت باشد مثل عبارت: «ید الله فوق أیدیهم».

سؤال‌ی که در اینجا می‌توان مطرح کرد این است که اگر قرآن شامل مسائل هدایتی است پس آیاتی که مربوط به علوم مختلف است چه می‌شود، نمونه‌ای از اعجاز علمی موجود، که امروزه اثبات هم شده است، نشان می‌دهد که قرآن تنها برای امور معنوی و هدایتی نازل نشده است، آیه‌ی ۶ الصافات از این دست است: «إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ» یعنی: در حقیقت، ما آسمان نزدیک را با زیور سیارات آراستیم. خدای متعال در آیه‌ی فوق می‌فرماید: «آسمان پایین را با کواکب تزیین کردیم»، در حالی که فرضیه‌ای که در آن زمان حاکم بود بیان می‌داشت فقط آسمان بالا (آسمان هشتم طبق فرضیه‌ی بطلمیوس) آسمان ستارگان است. این در حالی است که می‌دانیم، بطلان فرضیه‌ی مذکور اثبات شده و عدم پیروی قرآن از فرضیه‌ی نادرست مشهور آن زمان، خود، معجزه‌ی زنده‌ای از این کتاب آسمانی است. نکته‌ی جالب دیگر اینکه از نظر علم امروز مسلم است که چشمک زدن ستارگان به خاطر قشر هوایی است که اطراف زمین را فرا گرفته و آنها را به این کار و امی دارد و این با تعبیر «السماء الدنيا»، (آسمان پایین) بسیار مناسب است. در بیرون جو زمین، ستارگان حالت زیبای چشمک زنی را ندارند (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۱ ش، ص ۹۱).

سؤال‌ی دیگر که می‌توان مطرح کرد این است که اگر قرآن، جامع مسائل هدایتی است پس چرا احکامی مانند: نماز، حج، خمس و ... در قرآن به شکل

کامل نیامده است؟

۲.۳. <أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا> (الأنعام، ۱۱۴)

آیات: «أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أُبْتَغَى حَكَمًا وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ؛ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (الأنعام، ۱۱۴ و ۱۱۵) نیز از منظر جامعیت مورد توجه مفسران قرار گرفته است.

ابوالفتوح، آیات مذکور را این‌گونه ترجمه نموده که: «جز خدای بجویم حکم کننده و او است آنکه بفرستاد زی شما کتاب پیدا کرده و آنان که بدادیم ایشان را کتاب، می دانند بدرستی که فرستاده است از پروردگار به راستی، پس مباش از گمان مندان. و تمام شد سخن پروردگار به راستی و درستی، نیست گرداننده مر سخنان او را و او شنوا و دانا است». او سپس در تفسیر این آیات پرداخته است. بدین سان که «او» در «وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ»، را حال در نظر گرفته و می‌گوید: «او آن خدایی است که کتاب بر شما فرو فرستاد به تفصیل و کتاب را وصف کرد به آنکه مفصل است یعنی مبین و مشروح و در آن اشتباه نیست مانند این مثال که در جایی دیگر آمده: «كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ»، جایگاه نحوی مفصلا، منصوب و حال است. او سپس بر این امر تأکید می‌ورزد که فصلت، یعنی در او فصل و فرع است بین الصادق و الكاذب، حلال و حرام، شرایع و احکام، کفر و ایمان و هدایت و گمراهی (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۸، ص ۱۰). او در آیه‌ی بعد، ذیل «وتمت کلمة من ربك» بیان می‌دارد مراد از «کلمه» و «کلمات» وعد است و وعید که خدای تعالی به ثواب و عقاب کرده و در آن تغییر و تبدیل نیست

(ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۸، ص ۱۲). در این آیه نیز ابوالفتوح رازی بعد از ذکر این مطلب که واژه‌ی «مفصل» معنای جدا کردن همراه با روشنی را در بر می‌گیرد و با نقل از دیگر مفسران به این نتیجه نهایی رسیده است که این واژه فقط محدود به جدا کردن و فاصله انداختن بین آنچه مربوط به مسائل هدایت از جمله حلال و حرام و ... می‌شود. در آیه‌ی بعد نیز با توجه به نظر مفسران دیگر، مراد از کلمه را وعد و وعید گرفته است. خداوند در آیه‌ی ۱۱۱ سوره‌ی یوسف نیز به «تفصیل کل شیء» اشاره می‌کند و می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهَدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (یوسف، ۱۱۱). ابوالفتوح رازی آیه‌ی فوق را این‌گونه ترجمه نموده: «بود در قصه‌های ایشان عبرتی خداوندان عقل‌ها را، نبود حدیثی که فرو با فند و لکن راستی آنچه از پیش او است و تفصیل هر چیزی و بیانی و بخشایشی گروهی را که ایمان آرند». او در تفسیر این آیه به قصه‌های پیامبران گذشته اشاره می‌کند و می‌گوید: «در قصه‌های این پیغمبران گذشته عبرتی و پندی هست خداوندان عقل (صاحبان اندیشه و خرد) را که عقل خود را به کار بندند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۱، ص ۱۷۲). سپس بر این نکته تأکید می‌ورزد که در این کتاب، تفصیل و گزارش هر چیز که مردمان را به آن حاجت باشد، هست با آنکه در او نیز هدی است و این بردو وجه محمول بود: «لطف و بیان و رحمتی است. نیز گروهی را که ایمان آرند و تخصیص کرد مؤمنان را با آنکه قرآن لطف است و بیان کافر را و مؤمن را، برای آنکه مؤمنان منتفع شدند به آن دون کافران» (همان، ج ۱۱، ص ۱۷۲).

او در تفسیر ﴿كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ﴾ مرجع ضمیر «کان» را که «هو مستتر» است،

بدون هیچ شکی، قرآن مطرح می‌کند و می‌گوید که همه‌ی آنچه که مردم به آن احتیاج داشته باشند، در قرآن آمده است.

در تحلیل «تفصیل کل شیئی» و تعبیر «کتاباً مفصلاً» که مفسران را به معنای جدا کردن همراه با روشنی گرفته و برای تکمیل نظریه‌ی خود روایتی را نقل می‌کند که در خصوص مبحث هدایتی است باید گفت روایت‌هایی نیز با عبارت تفصیل و تبیین وجود دارد که مراد از تفصیل را همه‌چیز می‌داند و نه فقط امور هدایتی. به عنوان نمونه امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ تَفْصِيلٌ كُلِّ شَيْءٍ بَيْنَ فِيهِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ وَ الْحُدُودِ وَ الْأَحْكَامِ وَ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ كَمَلًا» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ ق، ج ۱، ص ۲۱۶). خدای تعالی پیامبرش را قبض روح نکرد مگر آنکه دینش را کامل گردانید و قرآن را بروی فرو فرستاد که در آن تفصیل هر چیزی هست، حلال و حرام و حدود و احکام و جمیع نیازمندی‌های مردم در آن بیان شده است.

۳.۳. <وَلَا رَظْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ> (الأنعام، ۵۹)

از جمله آیاتی که در باب جامعیت مطرح می‌شود، آیه‌ی: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَظْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (الأنعام، ۵۹) است. ابوالفتوح در ترجمه این آیه آورده است: «و نزدیک او است کلیدهای غیب، نداند آن را مگر او و داند آنچه در بیابان و دری است و آنچه نیفتد از برگ‌ی و الا او داند و نه دانه‌ای در تاریکی زمین و نه تری و نه خشکی مگر که در نوشته

روشن» (همو، ۱۴۰۸ ق، ج ۷، ص ۳۱۱). او سپس در تفسیر آیه به ذکر نقل‌هایی از دیگر مفسران و یا روایاتی در این باب پرداخته که از این قرار است: رازی در تفسیر این آیه از عبد الله بن عباس نقل می‌کند: «(رطب) آب است و (یابس) بادیه است». عطا نیز می‌گوید: «(رطب) زمینی است که نبات رویاند و (یابس) آنکه نرویند». بعضی دیگر آورده‌اند: «مراد به (رطب) زبان مؤمن است که به ذکر خدای گشوده باشد و مراد از (یابس) زبان کافر است که از ذکر خدا خشک باشد». بعضی دیگر نیز گفته‌اند: «مراد از اشجار و نبات است. خدا می‌داند که از میان آنها، تر کدام است و خشک کدام». نافع از عبد الله عمر که رسول ﷺ روایت کرد: هیچ زرعی نیست بر روی زمین و هیچ درختی و میوه‌ای و الا بر او نوشته است: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ اِلَّا يَعْْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْاَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ اِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِیْنٍ﴾ (همو، ۱۴۰۸ ق، ج ۷، ص ۳۱۴).

از امام صادق ع روایت کردند که: «مراد به برگ افتاده سقط است که از شکم مادر بیفکند و مراد از (حبه) در ظلمات زمین، فرزند است در تاریکی رحم مادر و مراد از (رطب) آنچه از آن زنده ماند و بزاید و (یابس) آنچه نیست شود یا بمیرد و مراد از (کتاب)، نزد بیشتر مفسران لوح محفوظ است. بعضی دیگر گفتند: کنایه است. خدای تعالی این آیه و امثال آن را در لوح محفوظ می‌آورد تا فرشتگان ببینند و بدانند که خدای تعالی علام الغیوب است و لطف پروردگار جاری است در ادای طاعات (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۷، ص ۳۱۵). ابوالفتوح مقصود خود را از کتاب، لوح محفوظ می‌داند، لذا مرادش از رطب و یابس که در ابتدا بیان شد، وجود همه چیز در لوح محفوظ است، نه قرآن. افزون بر آیه فوق، خداوند در آیه‌ی ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام، ۳۸) نیز جامعیت

قرآن را مورد تأکید قرار داده که مکانیزم برخورد ابوالفتوح رازی با این آیه نیز مانند آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی الأنعام است. آیه‌ی «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (الأنعام، ۳۸) با آوردن «ما فرطنا فی کتاب من شیء» زمینه، جهت اندیشیدن به موضوع جامعیت را ایجاد نموده است لکن ابوالفتوح رازی در تفسیر: «ما فرطنا فی الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» می‌گوید: «ما کوتاهی نکردیم در کتاب». او سپس به آرای مفسران اشاره کرده و معتقد است بیشتر مفسران مراد از «کتاب» در این آیه را لوح محفوظ می‌دانند و بعضی نیز گفتند: مراد به کتاب قرآن است: یعنی از اتیان به احکام حلال و حرام و قصص و امثال و مواعظ و اخبار در این کتاب کوتاهی نکردیم. بخشی از آیات، مجمل بخشی نیز مفصل؛ آنچه مجمل است، بیانش و تفصیلش را مطابق آیه‌ی: «ما آتاکم الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» به رسول واگذار کردیم و آنچه متشابه است، بیانش را به راسخان علم تفویض کردیم که جز ایشان ندانند: «وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ...». او سپس از قول ابو القاسم بلخی آورده است: «مراد آن است که در این کتاب از آوردن هیچ چیزی کوتاهی نکردیم، از احتجاج بر هر فرقه از فرق ضلالت و الا بیان کردیم حجیت اهل حق را بر اهل باطل» (همو، ۱۴۰۸ ق، ج ۷، ص ۲۸۴). لذا ابوالفتوح وجود اطلاعات هدایتی از حلال و حرام و... را در قرآن می‌داند و «ما فرطنا فی الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» را در لوح محفوظ.

در تحلیل آیات فوق باید گفت همان‌طور که در نظر مفسر نیز وجود داشت، دو احتمال برای کتاب مطرح است: یکی قرآن و دیگری لوح محفوظ. به دلیل وجود آیه‌ی قبل، ذکر الف و لام عهد ذهنی کتاب و روایتی که از نظر خواهد

گذشت و بیان می‌کند مراد از کتاب، قرآن می‌شود، احتمال قوی‌تری بر قرآن بودن معنای کتاب می‌رود. نقد دیگر در این آیه، عدم پذیرش قول راجح بین قرآن و لوح محفوظ است. امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يَقْبِضْ نَبِيَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّىٰ أَكْمَلَ لَهُ الدِّينَ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ بَيْنَ فِيهِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْحُدُودَ وَالْأَحْكَامَ وَجَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَلًا فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» وَ أَنْزَلَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ وَ هِيَ آخِرُ عُمْرِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا وَأَمْرُ الْإِمَامَةِ مِنْ تَمَامِ الدِّينِ وَ لَمْ يَمُضِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّىٰ بَيَّنَّ لِأُمَّتِهِ مَعَالِمَ دِينِهِمْ وَأَوْضَحَ لَهُمْ سَبِيلَهُمْ» (شیخ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۹۸). یعنی: همانا خدای سُبْحَانَهُ پیامبر خویش را قبض روح نفرمود تا دین را برایش کامل کرد و قرآنی را بر او نازل فرمود که بیان هر چیز در او است و حلال و حرام و حدود و احکام و تمام احتیاجات مردم را در قرآن بیان فرموده و آن‌گونه که خداوند فرموده است: «چیزی در این کتاب فرو گذار نکردیم ...» و در حجة الوداع که سال آخر عمر پیغمبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بود، این آیه را نازل فرمود: «امروز دین شما را کامل کردم و نعمتم را بر شما تمام نمودم و دین اسلام را برای شما پسندیدم و موضوع امامت از کمال دین است» (امر امامت است که دین را کامل می‌کند تا پیغمبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جانشین خود را معرفی نکند، تبلیغ خود را کامل نساخته است). روایاتی از این قبیل در صد قرآن بودن کتاب را در این آیه، بالا می‌برد. بر همین اساس، احتمال اینکه آیه بعد نیز دلالت بر قرآن داشته باشد، قوی‌تر است. ما معتقدیم قرآن در کنار حجت خدا، حاوی علوم مختلف است که چون استدلال این ادعا هدف از این نوشتار نیست اثبات آن را به مجال دیگری واگذار می‌کنیم.

۴. نتیجه

مطابق با آرای ابوالفتوح رازی ذیل آیاتی که بر جامعیت قرآن دلالت دارد، او را می‌بایست معتقد به جامعیت حداقلی قرآن دانست. این مفسر در آیه‌ی ۸۹ سوره‌ی النحل، بعد از بیان اینکه قرآن بیان‌کننده و روشن‌گر هر امری است و شامل هر چیزی می‌شود، عبارت را تخصیص زده و آن را تنها مخصوص امور هدایتی می‌داند. آنچه که متمایز کننده بینش او از سایر نظریات مطرح شده ذیل آیات مسبوق است و گویا تبیینی در نوع دیدگاه ایشان به وجود آورده، تفسیر او ذیل آیاتی چون «لَا زُطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (الأنعام، ۵۹) است که مراد از کتاب را لوح محفوظ می‌داند. ابوالفتوح رازی بر این باور است که همه چیز از خشک و تر در لوح محفوظ قرار گرفته و وجود دارد و نه در قرآن. نقدهایی که بر این مفسر و سایر مفسران طرفدار جامعیت حداقلی می‌توان وارد کرد، از این قرار است: نقل چندین نظر مختلف و در نهایت عدم انتخاب مناسب‌ترین گزینه برای تفسیر. ملاک قرار ندادن کل روایات در باب جامعیت قرآن و گزینش تعداد محدودی از روایاتی که هم‌سو با دیدگاه مختار خودشان است؛ تقیید آیه‌ی «تبیاناً لكل شيء» به امور هدایتی و ... بدون توجه به اصولی چون عدم تقیید و ظهور (عدم تأویل).

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، مشهد: نشر بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۲. ایازی، سید محمد علی، جامعیت قرآن، رشت: انتشارات کتاب مبین، ۱۳۸۵ ش.

۳. همو، **فقه پژوهی قرآنی**، قم: بوستان کتاب، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰ ش.
۴. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، **روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن**، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۵. ابن اثیر جزری، **النهاية في غريب الحديث و الأثر**، بی‌جا: اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۶. احمدی، محمد امین، **انتظار بشر از دین**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۷. اکبری دستک، فیض‌اله، **جامعیت قرآن از دیدگاه امام خمینی**، پژوهش‌نامه‌ی متین، تابستان ۱۳۹۴ ش، شماره ۶۷.
۸. ابن بابویه، محمد بن علی، **عیون أخبار الرضا علیه السلام**، مصحح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ق.
۹. بینش، تقی، **نفایس کتاب‌خانه آستان قدس (دو تکه از تفسیر ابوالفتوح رازی)**، نامه‌ی آستان قدس، شماره‌ی ۵، اردیبهشت ۱۳۴۰ ق.
۱۰. بازرگان، مهدی، **آخرت و خدا - هدف و بعثت انبیاء**، بی‌جا: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷ ش.
۱۱. پورقراملکی، علی کریم، **قلمرو قرآن**، پژوهش‌های قرآنی، پاییز و زمستان ۱۳۸۲ ش، شماره‌ی ۳۵ و ۳۶.
۱۲. جعفری، یعقوب، **سیری در علوم قرآنی**، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه‌ی نشر اسوه، ۱۳۷۷ ش.
۱۳. جشنی، ماشاالله، **خدمتکار، خدیجه، بررسی قلمروی جامعیت قرآن در نگرش تفسیری فخر رازی و آلوسی بغدادی**، الهیات تطبیقی، شماره‌ی ۳، پاییز ۱۳۸۹ ش.

۱۴. حاجی، حمزه و مهریزی، مهدی، کیفیت جامعیت قرآن در پرتوی آرای اندیشمندان و مفسران مسلمان، مطالعات قرآنی، تابستان ۱۳۹۱ ش، شماره ۱۰

۱۵. حسینی، سیدحسین، هفده گفتار در علوم قرآنی، ترجمه‌ی مقدمه هفتم تفسیر صافی ملا محسن فیض کاشانی، بدر، تهران: ۱۳۸۷ ش.

۱۶. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، البیروت: بی‌نا، بی‌تا.

۱۷. رضایی اصفهانی، محمد علی، رضایی آدریانی، ابراهیم، بررسی چهارده اعجاز علمی قرآن در تفسیر نمونه، مجله‌ی قرآن و علم شماره ۱۰، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.

۱۸. سیوطی، جلال الدین، الإیقان فی علوم القرآن، ترجمه: سید مهدی حائری قزوینی، تهران: امیرکبیر ۱۰، ۱۳۸۰ ش.

۱۹. سبحانی تبریزی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، مؤسسة الامام الصادق علیه السلام، قم: چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق.

۲۰. شفیعی، علی، جامعیت قرآن - پژوهشی پیرامون قلمروی انتظار از قرآن، برگرفته از <https://vista.ir/w/a/9/16/h6c>

۲۱. صدری افشار، غلام حسین، فرهنگ فارسی امروز، تهران: مؤسسه‌ی نشر کلمه، ۱۳۷۵ ش.

۲۲. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرين، تهران: مکتبه المرتضویه، ۱۳۷۵ ش.

۲۳. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.

۲۴. عاملی، امین، اعیان الشیعة، بی‌جا، دارالتعارف، ۱۴۲۱ ق.

۲۵. غزالی، ابوحامد، **جواهر القرآن**، بیروت: مرکز العربی للکتاب، بی تا.
۲۶. قراملکی فرامرزی، احد، **قلمرو پیام و پیامبران**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ترجمه: علی اکبر غفاری و محمدآخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. لویس، معلوف، **فرهنگ بزرگ جامع نوین (ترجمه المنجد)**، مترجم: احمد سیاح، تهران، انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ ش.
۲۹. مظفر، محمدرضا، **اصول الفقه**، مترجم: محسن غرویانی، قم: دارالفکر، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ش.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۳۱. مراغی، احمد مصطفی، **تفسیر المراغی**، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۳۲. مؤدب، سید رضا، **نقد و بررسی دیدگاه مفسران در تفسیر آیهی تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ**، دو فصل نامه‌ی دانشگاه قم، سال دوم شماره‌ی اول، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۳۳. مهریزی، مهدی وحاجی، **حمزه، معنا و قلمروی جامعیت دینی قرآن در پرتوی آرای مفسران**، فصل نامه‌ی پژوهش‌های اعتقادی کلامی، سال دوم، شماره‌ی ۵، ۱۳۹۱ ش.
۳۴. یوسفی تازی کندی، عباس، **تبیین معنا و مفهوم**، نشریه‌ی پژوهش دینی، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش، شماره‌ی ۲۵.
۳۵. یاحقی، محمد جعفر، **تفسیر ابوالفتوح رازی**، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱ ش.

