

بررسی قلمرو جامعیت قرآن در نگرش تفسیری فخر رازی و آلوسی بغدادی

ماشاءالله جشنی * خدیجه خدمتکار**

چکیده

یکی از ویژگی‌های قرآن کریم و باورهای بنیادی مسلمانان، جامعیت کلام الهی است که همانند جهان شمولی و جاودانگی قرآن مورد توجه مفسران و قرآن پژوهان از گذشته تاکنون بوده است. امام فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶) صاحب تفسیر مفاتیح الغیب و آلوسی (۱۲۱۷-۱۲۷۰)، مؤلف تفسیر «روح المعانی فی تفسیر العظیم و السبع المثانی» از جمله مفسرانی هستند که به موضوع جامعیت قرآن توجه کرده‌اند. با توجه به اینکه فخر رازی از مفسران متقدم به شمار می‌رود، در تفسیر جامعیت قرآن رویکردی حداقلی دارد و قرآن را در حوزه اصول و فروع دین جامع می‌داند، در حالی که به نظر وی مسأله اشتمال قرآن با جامعیت تفاوت دارد و در موضعی از تفسیر خود، از اشتمال قرآن بر بسیاری از علوم سخن به میان آورده است، اما آلوسی هر چند در تفسیر خود از امام فخر رازی بسیار تأثیر پذیرفته و به نقل و نقد آرای تفسیری او پرداخته است، در تبیین قلمرو جامعیت قرآن از آراء مطرح شده در باب جامعیت بهره گرفته و در کنار پذیرفتن نظریه حداقلی فخر رازی، رویکرد حداکثری در حوزه جامعیت را مطرح کرده است و دامنه آن را به اشتمال آن بر بسیاری از علوم گسترش داده است. با توجه به اینکه امروزه مقایسه تطبیقی بین اندیشه‌های متفکران مسلمان در حوزه پژوهش‌های قرآنی مورد نیاز است و از رهگذر این تطبیق‌ها، منشأ اصلی یک اندیشه و یا اثر پذیری یک مفسر از مفسر دیگر و همچنین تحول موضوعهای قرآنی آشکار می‌شود، لذا نویسنده این نوشتار در

پی آن است تا نگاه دو مفسر قدیم و جدید از اهل سنت را نسبت به موضوع جامعیت قرآن بررسی کند و تحول و گسترده‌گی این موضوع را در دو زمان با هم مقایسه کند.

واژه‌های کلیدی

جامعیت، فخر رازی، آلوسی، قرآن.

مقدمه

محدود یا گسترده می‌سازد. چگونگی تفسیر هر مفسری تا حد زیادی به نوع نگرش آن مفسر به مسأله جامعیت و دامنه آن بستگی دارد.

برای مثال، اگر مفسری قرآن را جامع همه 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 زمینه امور اجتماعی از آن استنباط کند، اما کسی که معتقد است قرآن کریم فقط برای فراخواندن مردم به سوی خداشناسی و معادشناسی نازل شده است و قرآن تنها جامع نیازهای معنوی است، آیات ناظر به مسائل اجتماعی را به گونه‌ای توجیه می‌کند که اعلام‌کننده دو موضوع توحید و معاد باشد (مهدی بازرگان، ۱۳۷۷: ۴۷).

با توجه به ویژگی هدایتگری قرآن مجید نسبت به انسان‌ها، دو سؤال اساسی ذهن انسان را مشغول می‌کند: یکی اینکه با توجه به این ویژگی، قرآن چه موضوعها و مسائلی را شامل می‌شود و از سوی دیگر، شمول و جامعیت آن نسبت به اقوام و ملت‌ها چگونه است؟

تبیین موضوع جامعیت قرآن و تعیین دقیق قلمرو آن در زمان حاضر، توان پاسخگویی قرآن به نیازهای هدایتی همه انسان‌ها را در تمامی حالت‌ها به اثبات

جامعیت قرآن از مباحث زیر بنایی و اصولی در ارتباط با شناخت کتاب الهی است که در هر عصری بعد جدیدی از آن تجلی پیدا می‌کند و همواره بین مسلمانان و گاه غیر مسلمانان مطرح بوده است. با توجه به این که مبانی تفسیر قرآن، به آن دسته از پیش فرض‌ها و باورهای اعتقادی و یا عملی اطلاق می‌شود که مفسر با پذیرش آنها به تفسیر قرآن می‌پردازد و از جمله مبانی تفسیری، مبانی صدور است که صدور قرآن را به تمام و کمال از ناحیه خداوند به اثبات می‌رساند (محمد کاظم شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰)، می‌توان گفت موضوع جامعیت قرآن ارتباط زیادی با حوزه تفسیر قرآن دارد و یکی از اصول و مبانی تفسیری به شمار می‌رود. به دیگر سخن، هر مفسر با باورهای خاصی به سراغ تفسیر قرآن می‌رود که جهت‌گیری او را در پرداختن به تفسیر تحت تأثیر قرار می‌دهد. یکی از این باورها، پذیرش یا انکار جامعیت قرآن است. قبول یا رد جامعیت قرآن از سوی مفسر، نوعی اقرار به کامل یا ناقص بودن قرآن است. لذا اگر مفسری منکر جامعیت قرآن باشد، در اصل به کمال قرآن و مبانی صدور تفسیر خدشه وارد ساخته است؛ اما آنچه در بحث از جامعیت قرآن در فرایند تفسیر دخیل است، بیشتر به قلمرو جامعیت برمی‌گردد. هر دیدگاهی که در مسأله جامعیت قرآن اتخاذ شود، محدوده فهم مفسر را درباره آیات،

۵۸۵) یا همه امور دینی (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۲۸) راه اعتدال و میانه را در تعریف جامعیت برگزیدند. در چند سال اخیر نیز، پژوهش‌ها و مقالات زیادی پیرامون جامعیت قرآن و زوایای آن نگاشته شده و هریک از دریچه‌ای، به کاوش در این موضوع را پرداخته‌اند. نکته شایان در مورد اکثر قریب به اتفاق این نوشته‌ها، توجه نویسندگان آنها به شأن و هدف قرآن و تعریف جامعیت بر اساس آن است.

مفهوم جامعیت قرآن

جامعیت از ریشه «جمع» اشتقاق یافته است. واژه «جمع» که مصدر ثلاثی مجرد این ماده است، به جمع کردن (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۸: ۵۳) و پیوند اجزای یک چیز (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲هـ: ۲۰۱) معنا شده است. اصطلاح جامعیت قرآن از اصطلاحاتی است که به طور مستقیم در آثار پیشینیان یافت نمی‌شود و در عصر جدید وارد حوزه علوم قرآنی شده است. برای مثال، در کتاب «الاتقان فی علوم القرآن» فصلی زیر عنوان «العلوم المستنبطه من القرآن» آمده است که مؤلف در آن می‌کوشد با استناد به آیات و روایات، وجود انواع علوم را در قرآن اثبات کند (سیوطی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۲۵-۳۸).

آیت الله معرفت، از قرآن پژوهان معاصر، در کتاب «التمهید فی علوم القرآن»، در بحث اعجاز علمی قرآن به موضوع جامعیت قرآن اشاره کرده است (معرفت، ۱۴۱۷هـ: ج ۶: ۱۳).

واژه جامعیت در قرآن و روایات هیچ کاربردی ندارد. خداوند متعال به جای استفاده از کلمه جامعیت یا مشتقات آن، عباراتی چون «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل

می‌رساند. بحث در مورد قلمرو بیانات قرآنی را می‌توان در اولین نگارش‌های تفسیری بزرگان صحابه و تابعین و روایاتی که از معصومین - علیهم السلام - ذیل آیات مشتمل بر تعبیری، چون «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل ۸۹/) یا «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام ۳۸/) یا «تفصیل کل شیء» (یوسف ۱۱۱/) نقل شده، مشاهده کرد. پس از این دوره، مفسران و قرآن پژوهان در آثار خود به این موضوع پرداخته‌اند.

در بررسی سیر تاریخی بحث جامعیت قرآن، معلوم می‌شود آنچه در این موضوع بحث برانگیز است و سبب شده تا دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شود، به دامنه جامعیت کلام الهی مربوط می‌شود و دوره به دوره تفاسیر متعددی از آن صورت گرفته و قلمرو قرآن محدود یا گسترده شده است. برای مثال، مجاهد با تفسیر جامعیت قرآن به بیان همه حلال‌ها و حرام‌ها، قلمرو قرآن را محدود کرده است (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۹ هـ، ج ۴: ۵۱۰) یا ابو حامد غزالی که معنای آیه «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل ۸۹/) را توسعه بخشید، زیرا از دیدگاه وی افعال و صفات الهی مشتمل بر همه دانش‌ها هستند و چون قرآن شرح ذات، افعال و صفات خداوند است، پس مشتمل بر همه دانش‌هاست (غزالی، بی تا: ۱۳۵) البته، در سده‌های اخیر نیز، با توجه به پیشرفت‌های علوم، کسانی مانند طنطاوی به منظور دفاع از قرآن و اسلام و جامعیت آنها مجموعه‌ای از مقالات علمی صحیح و غیر صحیح را در تفسیر خود جمع آوری کرده و بسیاری از علوم بشری را به قرآن نسبت می‌دهد (خرمشاهی، ۱۳۶۴: ۱۰۶). پس از غزالی، مفسرانی چون طبرسی و زمخشری با تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل، به بیان هر امر مشکل (طبرسی، ۱۳۷۳، ج ۶:

کتاب الله و فيه بدؤ الخلق و ما هو كائن الى يوم
القيامة و فيه خبر السماء و خبر الارض و خبر الجنة و
خبر النار و خبر ما كان و خبر ما هو كائن اعلم ذلك
كانما انظر الى كفى ان الله يقول فيه تبیان كل شیء»
(کلینی، ۱۳۸۸ هـ، ج ۱: ۶۱)؛ من زاده رسول خدا
هستم. من کتاب خدا را می‌شناسم. آغاز آفرینش و هر
آنچه تا روز قیامت رخ خواهد داد، در آن آمده است.
خبر آسمان و زمین، بهشت و جهنم، و اخبار مربوط به
گذشته و حال در آن وجود دارد. همه اینها رامی‌دانم،
گویا به کف دستم می‌نگرم. همانا خداوند می‌گوید در
آن تبیان هر چیزی هست.

در دسته‌ای از روایات تصریح شده است که بیان
همه چیز در قرآن و سنت پیامبر (ص) - با هم - آمده
است. برای مثال، امام کاظم (ع) فرمودند: «... بل كل
شیء فی کتاب الله و سنه نبیه» (حر عاملی، ۱۴۱۸ هـ،
ج ۱: ۴۸۴)؛ هر چیزی در کتاب خدا و سنت
پیامبرش وجود دارد. از برخی از احادیث فهمیده
می‌شود که ائمه -علیهم السلام- به همه علوم موجود
در قرآن آگاهی دارند. برای مثال، امام علی (ع)
می‌فرماید: «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق لکم،
اخبر کم عنه، ان فیه علم ما مضی، و علم ما یاتی الی
یوم القیامه، و حکم ما بینکم، و بیان ما اصبحتم فیه
تختلفون، فلو سالتمونی عنه لعلمتکم» (کلینی، پیشین،
ج ۱: ۶۰)؛ آن قرآن است آن را به سخن در آورید.
گرچه هرگز سخن نمی‌گوید، اما من از جانب او شما
را خبر می‌دهم. همانا در قرآن علوم گذشته و آینده و
احکامی که بین شماست و آنچه در آن اختلاف
دارید، بیان شده است. اگر از من در مورد آنها سؤال
کنید، شما را آگاه می‌کنم.

۸۹/ و «ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام/۳۸) و
امثال آن را آورده است.

در روایات هم مشتقات واژه جمع، مانند «جمیع»
و «جوامع» آمده است. در روایتی از امام رضا (ع) نقل
شده است که ایشان فرمودند: «وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ فِيهِ
تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ بَيْنَ فِيهِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَالْخُدُودِ وَ
الْأَحْكَامِ وَ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ النَّاسُ كَمَا...»
(صدوق، ۱۴۰۴ هـ، ج ۲: ۱۹۵).

در روایات زیادی از پیامبر (ص) آمده است که
ایشان در بیان فضیلت‌های خود نسبت به پیامبران
دیگر فرمودند: «اوتیت جوامع الکلم» و خود پیامبر
(ص) در پاسخ به سؤال حاضران که مراد از «جوامع
الکلم» چیست، گفت: مراد، قرآن است» (حرعاملی،
۱۴۱۸ هـ، ج ۲: ۹۷).

علاوه بر این، روایات متعددی از ائمه اهل بیت -
علیهم السلام- نقل شده که همگی مؤید جامعیت
قرآن است. این روایات با اندک تفاوتی در تعبیر،
دارای مضمونی یکسانند و همگی بر اصل جامعیت
قرآن تاکید کرده‌اند و تنها اختلاف در این روایات در
زمینه حد و مرز جامعیت است. تعدادی از روایات،
به طور مطلق، بر این مطلب که هر چیزی در قرآن
آمده است، دلالت دارند. برای مثال، از امام صادق
(ع) روایت شده که فرمود:

«...و انزل علیک الکتاب، و لیس من شیء الا و
فی کتاب الله تبیان» (برقی، بی تا، ج ۱: ۲۶۷)؛ بر تو
قرآن را نازل کرد، هیچ چیزی نیست مگر اینکه بیان
آن در کتاب خدا آمده است. در شمار زیادی از
احادیث، مقصود از موضوعها و علوم موجود در قرآن
مشخص شده است. برای نمونه از امام صادق (ع)
نقل شده که فرمود: «قد ولدنی رسول الله و انا اعلم

عموم مردم است و جز این کار و شانی ندارد، لذا ظاهراً مراد از «لکل شیء» همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ هـ، ج ۱۲: ۲۳۴).

آیت الله مکارم شیرازی معتقد است که جامعیت قرآن به معنای بیان تمام اموری است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه های معنوی و مادی لازم است؛ اما نه چنانکه قرآن دایره المعارف بزرگی باشد که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه شناسی و مانند آن در آن آمده باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۱: ۳۶۱).

بنابراین، تعریف جامعیت قرآن در گرو شناخت اهداف نزول قرآن است. با توجه به اینکه اصلی ترین هدف قرآن، هدایت به طور مطلق است و انسان نه تنها در مسائل معنوی، بلکه در مسائل مادی نیز نیازمند هدایت است، لذا قرآن در هر دو جنبه به ارائه رهنمود پرداخته است.

در برخی از مقالات و پژوهش‌ها به جای واژه جامعیت از واژه شمولیت استفاده شده است (ایازی، ۱۴۲۴ هـ). شمولیت یا اشتمال در فرهنگ نامه‌های لغت به معنای پوشاندن و در برگرفتن آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ هـ، ج ۶: ۲۶۵).

بررسی لغوی دو واژه جامعیت و شمولیت نشان می‌دهد که دو واژه مزبور مترادف بوده، معنایی شبیه به هم دارند، زیرا در هر دو مسأله، سؤال اساسی این است که قرآن در بردارنده چه موضوع‌هایی است. لذا معنی برای کاربرد این دو واژه به جای یکدیگر وجود ندارد.

در معنای اصطلاحی جامعیت قرآن سه نظریه ارائه شده است که عبارتند: از دیدگاه حداکثری، حداقلی و اعتدالی.

دیدگاه حداکثری که به جامعیت مطلق باور دارد و اینکه علوم اولین و آخرین در ظواهر الفاظ به دلالت لفظی به صورت بالفعل موجود است.

دیدگاه حداقلی بر این باور است که قرآن اساساً در مقام بیان علوم بشری نبوده و نیست و تنها امور معنوی و آخرتی را بیان کرده است.

دیدگاه اعتدالی بر این ایده است که قرآن برای اهداف خاصی نازل شده است که در آن حوزه های به خصوص، از جامعیت لازم و کامل برخوردار است و در بیان هیچ چیزی - چه مادی و چه معنوی - فروگذار ننموده است (کریم پور قراملکی، ۱۳۸۲ ش: ۲۹۳).

در میان دیدگاه‌های سه گانه، دیدگاه اعتدالی پذیرفتنی و قابل قبول است، زیرا مستند به هدف نزول قرآن است. بر اساس این نظریه، هر آنچه در هدایت انسان مؤثر باشد - اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی - در قرآن بیان شده است. این دیدگاه نه مانند دیدگاه اول - که ادعا می‌کند همه علوم و مسائل علمی به نحو تفصیل در قرآن وجود دارد - راه افراط و اغراق را پیموده و نه مانند نظریه دوم است که بگوید قرآن فقط در تأمین سعادت اخروی از جامعیت برخوردار است.

بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان با استناد به اهداف و مقاصد نزول قرآن، قلمرو قرآن را در محدوده مسائلی می‌دانند که برای هدایت بشر لازم است. برای مثال، علامه طباطبایی در مورد جامعیت قرآن می‌نویسد: چون قرآن کریم کتاب هدایت برای

قلمرو جامعیت قرآن در اندیشه فخر رازی

فخر رازی ذیل آیه «...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ..» (نحل/۸۹) برای تعیین محدوده جامعیت قرآن ابتدا علوم را به دو بخش دینی و غیر دینی تقسیم می‌کند. سپس تعلق علوم غیردینی را به این آیه رد می‌کند و تنها دلیل ستایش خداوند را از قرآن، اشمال آن بر علوم دینی می‌داند (رازی، ۱۴۱۰هـ، ج ۱۰، جزء ۲۰: ۱۰۱).

بر اساس اعتقاد فخر رازی، قرآن به تبیین علوم غیر دینی، یعنی علوم طبیعی و ریاضی، نپرداخته است و تنها در بیان علوم دینی، بیانی شفاف و آشکار دارد. از سوی دیگر، در این آیه که خداوند از قرآن با وصف، «تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» تمجید می‌کند، فقط به خاطر علوم دینی موجود در قرآن است، نه علوم دنیوی.

رازی در بخش دیگری از سخنان خود علوم دینی را نیز به طور کلی به دو شاخه اصول و فروع تقسیم‌بندی می‌کند و بیان کامل اصول دین را در قرآن می‌پذیرد، اما در مورد فروع و احکام دین در ذیل آیه «... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ..» (انعام/۳۸) دو دیدگاه را نقل می‌کند:

الف: دیدگاه اول اینکه چون قرآن بر حجیث اجماع، خبر واحد و قیاس در شریعت دلالت می‌کند، پس هر چیزی که یکی از این اصول سه گانه بر آن دلالت کند، و هر حکمی از احکام که با یکی از این اصول اثبات شود، در حقیقت آن حکم در قرآن وجود دارد. با این استدلال قرآن تبیان هر چیزی است. وی برای این نظریه به نقل از واحدی سه مثال را ذکر می‌کند.

در مثال اول طبق حدیثی که از ابن مسعود روایت شده، وجود لعنت خدا بر چهار گروه از زنان در قرآن اثبات شده است. در این حدیث ابن مسعود با استناد به آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر/۷) که مبتنی بر اتخاذ سخنان پیامبر اکرم (ص) و اجتناب از منهیات اوست، و نیز روایت «لعن الله الواشمه و المستوشمه» که منقول از پیامبر اکرم (ص) است - معتقد است که خداوند زنانی را که پوست های بدن خود یا دیگران را با سوزن سوراخ می‌کنند و با سرمه و غیر آن خال‌کوبی می‌نمایند و آنان که موهای صورتشان را می‌کنند و زنانی که به خاطر زیبایی بین دندان هایشان را باز می‌نمایند، در قرآن لعنت کرده است (بخاری، بی تا، ج ۶: ۱۸۴).

اما امام فخر رازی با استناد به آیه «وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَّرِيدًا * لَعَنَهُ اللَّهُ...» (نساء/۱۱۷ و ۱۱۸) معتقد است که لعنت خدا بر این گروه از زنان به شکل واضحتری در کتاب خدا وجود دارد. خداوند در این آیه بر لعنت شیطان حکم کرده است، سپس زشتی‌های اعمال او را بر شمرده و از جمله افعال قبیح او را با این قول بیان کرده است: «وَلَا مُرْتَبَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ» (نساء/۱۱۹) ظاهر این آیه اقتضا می‌کند که تغییر خلقت موجب لعنت می‌شود (رازی، پیشین، ج ۶، جزء ۱۲: ۲۲۷).

در مثال دوم وجود حکم محرمی که زنبوری را کشته، در قرآن اثبات شده است. در این روایت آمده است که شافعی گفت از من در مورد چیزی سؤال نکنید، مگر اینکه در مورد آن از کتاب خدا جواب شما را بدهم. مردی در مورد کسی که در حال احرام زنبوری را کشته بود، سؤال کرد. شافعی به اینکه هیچ

این مثال را با استناد به آیه «لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل / ۴۴) و داخل شدن هر آنچه پیامبر (ص) بر اساس این آیه تبیین کرده، صحیح می‌داند.

فخر رازی در پایان دیدگاه اول، تفسیر آیه «ما فرطنا فی الكتاب من شیء ...» (انعام/ ۳۸) را بر این وجه که «هر حکمی که به طریق سه گانه اجماع، خبر واحد و قیاس قابل اثبات باشد، در حقیقت در قرآن نیز ثابت است» جایز نمی‌داند، زیرا معتقد است که آیه مذکور، متضمن مدح و ستایش از قرآن است و در مقام تعظیم قرآن نازل شده است؛ در حالی که اگر این آیه را بر اساس دیدگاه فوق تفسیر کنیم، وجوب تعظیم قرآن از آن به دست نمی‌آید و این نظریه که از سوی اکثر فقها نقل شده، بیانگر عظمت قرآن نیست (رازی، پیشین: ۲۲۷-۲۲۸).

ب: دیدگاه دوم این است که آن دسته از احکامی که به تفصیل در قرآن بیان شده، دلالت می‌کنند که تکلیفی از سوی خدا بر بندگان نیست، چون در قرآن آمده است. انسان‌ها مکلف به انجام یا ترک احکامی هستند که خدا برای ایشان معین کرده است، اما تکالیفی که حکم آنها مشخص نشده است، با توجه به اینکه این قسم از تکالیف بسیار زیاد و مشخص کردن حکم آنها محال است، لذا بنا بر اصل برائت ذمه انسان تکلیفی ندارد و از هر گونه مسؤولیتی آزاد است (همان: ۲۲۸).

فخر رازی در ذیل همین آیه به ایراد یک شبهه اساسی در باب جامعیت قرآن می‌پردازد و آن شبهه این است که چگونه خداوند می‌فرماید: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» در حالی که تفصیل علم طب،

کفاره و گناهی بر او نیست، حکم داد. آن مرد از آیه‌ای که در آن به این موضوع اشاره شده، سؤال کرد. شافعی با اشاره به آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (حشر ۷) و روایت پیامبر (ص) که فرمود: «علیکم بستنی و سنه الخلفاء الراشدين من بعدی» و روایت عمر که گفت: «للمحرم قتل الزنبور» حکم به بی گناهی محرم داد (بیهقی، بی تا، ج ۵: ۲۱۲).

رازی طریق دیگری غیر از طریق شافعی در مورد این مسأله بیان می‌کند و می‌گوید اصل در اموال مسلمانان، حفظ و نگهداری است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره/ ۲۸۶) «وَلَا يَسْئَلُكُمْ أَمْوَالِكُمْ» (محمد / ۳۶) و «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ» (نساء/ ۲۹) خداوند از خوردن اموال مردم، مگر به شکل تجارت نهی کرده است. پس زمانی که تجارتي صورت نگیرد، خوردن مال مردم حرام است. این معلومات اقتضا می‌کند که بر محرمی که زنبوری را کشته چیزی واجب نیست (رازی، پیشین).

در مثال سوم از عسیف که تجاوز به عنف نموده بود، روایت شده که پدرش از پیامبر (ص) خواست تا بین ایشان به کتاب خدا قضاوت کند. پیامبر (ص) هم قسم یاد کرد تا بین ایشان به کتاب خدا داوری کند. سپس پیامبر (ص) به تازیانه زدن بر عسیف و سنگسار کردن زن در صورتی که اعتراف کند، حکم کرد (احمد بن حنبل، بی تا، ج ۴: ۱۱۶).

رازی به نقل از واحدی می‌گوید ذکری از تازیانه و تبعید در قرآن نیست و این دلالت می‌کند که هر آنچه پیامبر حکم کرده، عین کتاب خداست. رازی

تبعیضیه» و عدم کوتاهی خداوند را در تبیین برخی از نیازهای مکلفان می‌داند.

هر چند گفته شد واژه اشتغال و جامعیت در لغت معنایی نزدیک به هم دارند، اما در تفسیر «مفاتیح الغیب» مسأله جامعیت با اشتغال تفاوت دارد (ایازی، ۱۳۸۰: ۹۰)، چرا که صاحب این تفسیر جامعیت قرآن را تنها در حوزه تبیین اصول و فروع دین تعریف می‌کند و معتقد است قرآن در این جهت روشنگری و بیانگری کرده است، نه بیشتر از آن، و تفریط و غفلتی از ناحیه خداوند در این محدوده صورت نگرفته است، در حالی که در موضوع اشتغال قرآن، مباحثی از قبیل مسائل مربوط به اخلاق، سرگذشت انبیا و تاریخ پیشینیان، اسرار طبیعت، چگونگی خلقت آسمان و زمین و... را مطرح می‌کند و این موارد را از باب اشتغال قرآن می‌داند، نه از باب جامعیت.

فخر رازی در بحث از اشتغال قرآن، همانند جامعیت، در رأس همه علوم و موضوعها، ابتدا علوم دینی را مورد توجه قرار داده است و چون متکلمان، به علم کلام و مسائل متعلق به آن عنایت ویژه‌ای دارد. وی از طرق مختلف می‌کوشد جایگاه و اهمیت این علم را در میان سایر علوم دینی و غیر دینی برجسته سازد و در نخستین مرحله، از اشتقاق این علم از قرآن سخن می‌گوید و در مراتب بعدی به انشعاب علوم دیگر از قرآن اشاره می‌کند.

رازی علاوه بر اشتغال قرآن بر علوم دینی، قرآن را مشتمل بر تفصیل تمام علوم عقلی و نقلی می‌داند (رازی، پیشین، ج ۹، جزء ۱۷: ۱۰۰). وی در جایی دیگر، قرآن را مشتمل بر همه علوم می‌داند (همان، ج ۱۳، جزء ۲۶: ۲۷۱). این تعبیر نشان می‌دهد که فخر

حساب و بسیاری از علوم و عقاید مردم و دلایل هر یک از آن‌ها در علم اصول و فروع در قرآن نیست؟ به نظر فخر رازی این فرموده خداوند مخصوص بیان چیزهایی است که شناخت و احاطه بر آن‌ها واجب است، چرا که اولاً: لفظ تفریط، چه در مقام نفی و چه در مقام اثبات، در امری به کار می‌رود که بیان آن واجب باشد. بنابراین، بیان نکردن چیزی که لازم و نیاز نیست، تفریط و کوتاهی نخواهد بود؛ ثانیاً: از تمام یا اکثر آیات قرآن از طریق دلالت مطابقی یا تضمینی و یا التزامی استفاده می‌شود که مقصود از نزول قرآن، بیان دین، و معرفت خداوند و احکام الهی است. وقتی این قید از کل قرآن معلوم گردید، روشن می‌شود که اطلاق موجود در آیه هم، باید بر آن قید حمل گردد (همان: ۲۲۶).

براساس اظهارات فوق از فخر رازی، تبیین علوم طبیعی و ریاضی، نه تنها از سوی خدا واجب نیست، بلکه بیان نکردن آن نیز، نشانه کوتاهی و قصور خداوند در این زمینه به شمار نمی‌آید. علاوه بر این، باید جامعیت قرآن را با توجه به اهداف و مقاصد قرآن که عبارت است از بیان توحید و تشریح قوانین، تعریف کرد و تنها بیان این امور بر خداوند واجب است و جز از ناحیه او امکان پذیر نیست و این قید در تمامی آیاتی که به طور مطلق از تبیین بودن قرآن و فرو نگذاشتن خداوند از چیزی سخن به میان آورده است، لحاظ می‌شود. آنچه سخن فخر رازی را در باب جامعیت قرآن در حوزه امور معرفتی کامل می‌کند، تعیین نوع «مِنْ» در جمله «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» است که وی این «مِنْ» را «مِنْ

جامعیت حداکثری و همه جانبه قرآن روی خواهد آورد و با تکلف نشان خواهد داد که قرآن مشتمل بر همه علوم است، ولی کسی که معتقد باشد قرآن کتاب علمی نیست و خداوند به شکل استطرادی به مسائل هستی شناختی پرداخته است و هدف از این حقایق، هدایت بشر است، در پی استنباط مسائل علمی از آیات قرآن نخواهد بود و در راه تعدیل در مقوله جامعیت قرآن گام بر خواهد داشت.

فخر رازی مانند اکثر مفسران، علوم طبیعی و تجربی را در تبیین آیات مورد توجه قرار داده و تلاش کرده است میان آیات علمی قرآن و علوم طبیعی روزگار خود سازش و هماهنگی ایجاد کند؛ اما به این نکته درباره تفسیرهای علمی رازی باید اذعان کرد که همه گزارش‌های علمی وی در باب هستی شناسی صحیح نبوده و بطلان برخی از آن‌ها در زمان خود او نیز به اثبات رسیده بود، ولی فخر رازی به آن اعتقاد داشته و در تفسیر خود نقل کرده است و برخی از این حقایق علمی در زمان او صحیح بوده، ولی اکنون سستی و بی اساس بودن آن‌ها معلوم شده است (عبدالحمید، ۱۳۹۴هـ: ۲۷۱).

ویژگی معلوماتی که رازی در مسائل مختلف علمی به ما می‌دهد، این است که وی با استناد به احوال خلقت اجرام آسمانی و زمینی و عجایب و صفات آنها، در پی اثبات وجود خداوند و صفات الهی است. رازی پدیده‌های هستی را آیینۀ وجود خداوند و صفات او می‌داند و آنها را به منزله پلی که از طریق آنها می‌تواند به معرفت خداوند برسد، تصور می‌کند؛ چنان که خود او برای دفاع از پرداختن به مسائل علمی قرآن، دلایلی ارائه می‌دهد که عبارتند از:

رازی بین مسأله جامعیت و اشتغال قرآن تفاوت قائل است، لذا در مسأله جامعیت و ذیل عبارات "تبیاناً لكل شیء" (نحل/ ۸۹) و "ما فرطنا فی الكتاب من شیء" (انعام/ ۳۸) سخن از علوم عقلی و نقلی به میان نمی‌آورد و تنها در حوزه اصول و فروع بر این باور است که قرآن از جامعیت برخوردار است، اما در مسأله اشتغال، چون مفهوم آن را وسیعتر از مفهوم جامعیت می‌داند، لذا غیر از علوم دینی، قرآن را مشتمل بر همه علوم عقلی و نقلی می‌داند. بنابراین از نظر او اشتغال قرآن نسبت به جامعیت قرآن عامتر است.

فخر رازی و تفسیر علمی

یکی از موضوعهای مرتبط با جامعیت قرآن، آیات علمی قرآن است. تردیدی نیست که آیاتی از قرآن کریم به مسائل هستی شناختی و علوم طبیعی اشاره دارد و خداوند در لابه لای معارف، قصص، حکم، احکام، امثال و... رموز هستی، کیفیت پیدایش و آفرینش آسمان، زمین و انسان، فرجام جهان، شکل گیری باد و باران و مانند آن را گنجانده است. موضوعهای علمی قرآن از مباحث اثبات کننده جامعیت قرآن به شمار می‌روند. هر دیدگاهی که در باب مسائل علمی قرآن اتخاذ شود، بر تعیین موضع در قبال مسأله جامعیت قرآن و قلمرو آن تأثیری جدی می‌گذارد.

اگر مفسری بپذیرد که قرآن همه علوم و معارف بشری را در بردارد، طبیعی است که در تفسیرش به دنبال استخراج مسائل علمی از قرآن و تطبیق آن بر داده‌های علمی باشد. چنین مفسری بدون شک به

به صورت تفصیلی آگاهی دارند. قطعاً اعتقاد گروه دوم کاملتر، قویتر و موفقتراست و هرکس از جزئیات و لطایف قرآن بیشتر آگاه شود، اعتقادش به عظمت و جلالت مصنف آن بیشتر است (رازی، پیشین، ج ۷، جزء ۱۴: ۱۲۶).

پیام ها و اهدافی را که فخر رازی از آیات علمی قرآن استنباط می کند، می توان در چند مطلب خلاصه کرد که عبارتند از: اثبات وجود خداوند، اثبات صفات الهی، اثبات معاد و اعجاز علمی قرآن در تفسیر «مفاتیح الغیب» می توان نمونه های فراوانی را برای هریک از موارد یاد شده پیدا کرد.

هدف از طرح مسائل علمی در تفسیر «مفاتیح الغیب» در این قسمت، اثبات این مطلب است که هر چند رازی به تطبیق مسائل علمی بر آیات قرآن روی آورده است، برخلاف طرفداران افراطی تفسیر علمی، هرگز بر این باور نیست که جزئیات علوم طبیعی و ریاضی در قرآن وجود دارد و به نظر محسن عبد الحمید، رازی اعتقاد ندارد که همه علوم و معارف انسانی بالفعل در قرآن وجود دارد، بلکه او براین باور است که قرآن حاوی علوم و معارف به صورت بالقوه است (عبد الحمید، پیشین: ۲۸۰).

رازی اظهار نظرهای علمی قرآن را مقصد و مقصود اصلی آن قرار نداده و از چگونگی پیدایش نظام هستی و راز و رمز آن برای هدایت و توجه و تنبه ذهن انسان به مبدأ و معاد و اعجاز عقلی و علمی قرآن استفاده کرده است. او دیباچه معلومات علمی خود را در تفسیر کبیر، با گرایش دادن انسان به سوی معرفت خداوند و درک عظمت و یادآوری نعمت های الهی آغاز کرده و با نقل این حقایق در پی اهداف مقدسی بوده است. در این موضوعها نیز رد

۱- خداوند متعال با بیان احوال آسمانها، زمین، ماه و خورشید و ... به علم و قدرت و حکمت خویش استدلال کرده است. اگر بحث از این امور و تأمل در چگونگی آنها جایز نبود، خداوند در قرآن با نمونه های فراوان از آن یاد نمی کرد.

۲- براساس آیه «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَ زَيَّنَّاهَا وَ مَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ» (ق ۶/ مگر آسمان را بر فراز سرشان نمی نگرند که چگونه بنا نهاده ایم و آن را آراسته ایم، بی آنکه شکافی در آن باشد) خداوند تشویق به تأمل و بررسی در کیفیت بنای آسمانها کرده است.

۳- طبق آیه «لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (غافر/ ۵۷) [آفرینش آسمانها و زمین از آفرینش مردم بزرگتر است ولی بیشتر مردم نمی دانند] شگفتی های آفرینش بیشتر و بزرگتر و کاملتر از بدن انسان هاست. پس آنچه شأنش بلند مرتبه تر و برهانش قویتر است، شایسته تر است که احوالش بررسی گردد.

۴- خدای متعال تفکر کنندگان در خلقت آسمانها و زمین را مدح کرده و فرموده است: «... وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا...» (آل عمران/ ۱۹۱) [... در آفرینش آسمانها و زمین می اندیشند پروردگارا! این جهان را بیهوده نیافریده ای ...]

۵- قرآن کریم به دلیل اشمالش بر جزئیات عقلی و نقلی با هیچ کتابی قابل قیاس نیست. معتقدان به شرافت قرآن دو گروه اند: کسانی که اجمالاً بر اشمال قرآن بر جزئیات علوم عقلی و نقلی آن اعتقاد دارند و کسانی که بر این جزئیات و دقایق

دلیل آلوسی برای تخصیص «شیء» به امور دینی، قرینه مقامیه است. وی بعثت انبیاء را صرفاً برای بیان دین می‌داند (همان: ۲۱۵)؛ یعنی هر چند خداوند در این آیه لفظاً مشخص نکرده که چه چیزهایی را در قرآن بیان کرده است، از مجموع آیات قرآن و با ملاحظه هدف بعثت انبیاء و نزول قرآن، انسان به این نتیجه می‌رسد که قرآن و پیامبران به منظور هدایت انسان‌ها فرستاده شده‌اند و قرآن نیز در این محدوده «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» است.

آلوسی در پاسخ به این سؤال که آیا قرآن، خود، همه امور دینی را بیان کرده است یا نه، معتقد است قرآن برخی از اموردین را خود مشخص و بیان کرده و برخی دیگر را به سنت، اجماع و قیاس واگذار نموده است، زیرا به پیروی از رسول خدا (ص) در آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» (حشر/۷) امرنموده و سخنان آن حضرت در آیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» (نجم/۳) مبرا از هوا و هوس معرفی شده است. همچنین بر اجماع در آیه «وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء/۱۱۵) تشویق شده و پیامبر با پیروی از صحابه بنا به حدیث «علیکم بستتی و سنه الخلفاء الراشدين من بعدی عضوا علیها بالنواجذ» موافقت کرده است (همان).

علاوه بر قرینه مقامیه، آنچه بیانگری قرآن را در حوزه امور دینی اثبات می‌کند، حدیث «انتم اعلم بامور دنیاکم» (نیشابوری، بی تا، ج ۷: ۹۵) است که آلوسی با استناد به این حدیث قائل به تفکیک میان امور دینی و دنیوی شده و تبیین امور دنیوی را از حوزه رسالت پیامبر (ص) خارج کرده است.

آلوسی در ادامه تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل، در برابر این سؤال که کل، افاده عموم می‌کند یا تکثیر،

پایه از شرافت مسأله معرفت خداوند و وجوب آن دیده می‌شود.

بنابراین، فخر رازی نه تنها در مسئله جامعیت، قرآن را بیانگر همه علوم دنیوی نمی‌داند، بلکه در موضوع اشتغال هم که آن را وسیعتر از جامعیت می‌بیند، معتقد نیست که قرآن تمام علوم ریاضی و تجربی، نظیر هندسه، جبر، جدل، هیئت، پزشکی و مانند آن را در بر دارد و هیچ‌گاه نخواسته برای اثبات نظر خود مبنی بر اشتغال قرآن بر علوم عقلی و نقلی، به تفسیر علمی قرآن پردازد.

قلمرو جامعیت قرآن در اندیشه آلوسی

با سیری اجمالی در مطالب تفسیر «روح المعانی» و آیات مرتبط با مبحث جامعیت می‌توان انواع و اقسامی از نظریات ارائه شده را در باب جامعیت قرآن یافت که موضع آلوسی در برابر این دیدگاه‌ها یکسان نیست. برخی از آنها را طبق روش و قاعده معمول خود در سایر مباحث، نقد و رد می‌کند و برخی دیگر را نقل می‌کند، اما مورد انتقاد قرار نمی‌دهد و این نشان می‌دهد که او آن دیدگاه را پذیرفته است و دلیل و مانعی برای عدم قبول آن نمی‌بیند. در این بخش به تک تک این نظریات اشاره می‌کنیم:

الف: قرآن بیانگر امور دینی

آلوسی در تفسیر آیه ۸۹ سوره نحل، در وهله نخست مراد از «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» را بیان رسا و روشن قرآن برای متعلقات دین، مانند احوال امت‌ها و انبیا می‌داند (آلوسی ۱۴۰۸ هـ، ج ۷، جزء ۱۴: ۲۱۴).

قرینه مقامیه اقتضا می‌کند که خداوند همه امور دینی را بیان کند، نه همه مسائل را، رد می‌کند.

آلوسی برای دلایل این گروه به نقل از برخی از آنها، وجهی را ذکر می‌کند و آن، این است که علت ترجیح دادن دلیل اول، «ابقای کل بر معنای حقیقی آن در جمله» است؛ یعنی «کل» افاده عموم حقیقی می‌کند و علت ترجیح دادن دلیل دوم، ابقای «شیء بر عموم و اجتناب از تقدیر و مجاز است». البته، آلوسی دیدگاه اکثر مفسران را در تخصیص «شیء» در رد مرجح دوم آورده است (همان).

دیدگاه دومی که آلوسی درباره «کل» از قول برخی نقل می‌کند، این است که آیه غیر قابل تخصیص است و نمی‌توان «کل» را به معنای تکثیر گرفت، بلکه قرآن، هر چیزی از امر دین و دنیا را بیان کرده و نسبت به هر چیزی توضیح آشکار و گویایی دارد، و ممکن است بتوان همه چیزها را از قرآن استخراج کرد، اما نباید مراتب فهم مردم را نادیده گرفت؛ چه بسا مطلبی برای گروهی گویا، ولی برای گروهی دیگر چنین نباشد، بلکه گاه برای کسی اشاره، بیان است، ولی برای دیگری بیان نیست؛ قطع نظر از اینکه آن بیان، بلیغ یا غیر بلیغ باشد. آلوسی این قول را که به نظر وی قابل اطمینان و قانع کننده نیست، رد می‌کند (همان). بنابراین آلوسی با رد این دیدگاه، دیدگاه اول را پذیرفته و تنها دلایل معتقدان به این قول را رد کرده است، نه اصل دیدگاه را.

دو دیدگاه را نقل می‌کند و به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازد:

دیدگاه اول این است که واژه «کل» برای تکثیر و تفخیم است، نه به معنای شمول و عمومیت. بر اساس این قول، «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» یعنی قرآن، تبیان بسیاری از مسائل است، نه همه مسائل. چنانکه مراد از آیه «تُدْمَرُ كُلُّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا» (احقاف/ ۲۵) این است که خداوند تمام خانه‌های قوم عاد را نابود کرد، نه همه چیز را.

این گروه برای اثبات اینکه «کل» در این آیه به معنای کثرت است، دو دلیل آورده اند: یکی اینکه «تبیان» مصدری است که بر مبالغه در بیان دلالت می‌کند، لذا «کل» دیگر، افاده مبالغه و تعمیم نمی‌کند، زیرا اگر بپذیریم که «کل» نیز افاده تعمیم می‌کند، صنعت تکرار به وجود می‌آید، در حالی که هریک از واژه‌های «تبیان» و «کل» باید معنایی غیر از دیگری داشته باشد. دیگر آن که برخی از امور دینی هستند که مقام اقتضا نمی‌کند از سوی خدا بیان شده باشد؛ یعنی وقتی ما می‌بینیم همه مسائل دینی بیان نشده، نتیجه می‌گیریم که «کل» به معنای عمومیت نیست، بلکه برای کثرت است و با این دلیل «کل» شیء را به امور دینی تخصیص می‌زنیم.

آلوسی به نقد این دو دلیل پرداخته و اولی را به این دلیل که مبالغه در تبیان به حسب کمیت است، نه کیفیت، رد می‌کند؛ یعنی اگر می‌گوییم قرآن تبیان همه چیز است، این بیانگری به گستره موضوع‌ها بر می‌گردد، نه بیان عمق و جزئیات مسائل، و دومی را نیز به همان دلیلی که در آغاز بحث آورده بود؛ یعنی

ب: جامعیت قرآن در حوزه امور اصلی دینی

آلوسی در بخشی از سخنان خود ذیل آیه ۸۹ سوره نحل، بدون اینکه اسمی از فخر رازی ببرد، دیدگاه وی را پیرامون جامعیت قرآن در زمینه تقسیم امور به دینی و دنیوی و همچنین تقسیم امور دینی به اصلی و فرعی آورده است و بر این اساس که هدف اصلی بعثت انبیا و مراد از خلقت انسان ها، توحید و شناخت خداوند متعال است، قرآن کریم را متکفل بیان امور اصلی دینی به کاملترین وجه می‌داند و برای این قول مستندی از قرآن: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶) [من جن و انس را جز برای عبادت نیافریدم] - بنابر تفسیر عبادت به معرفت - و حدیث قدسی: «كنت مخفياً فاحببت أن اعرف فخلقت الخلق لاعرف» [مخفی بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم] را به عنوان دلیل آورده است و معتقد است که شارع به بیان امور دنیوی اهتمام نورزیده است (همان: ۲۱۶).

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه قبلی این است که در آنجا امور دینی را به طور مطلق آورده است، ولی در اینجا فقط به امور دینی اشاره کرده و در این محدوده قرآن را جامع دانسته است.

ج: قرآن تبیان همه چیز

دیدگاه دیگری که آلوسی در ذیل آیات مربوط آورده، این است که قرآن در همه چیز از جامعیت برخوردار است. وی برای اثبات این نظر از برخی از بزرگان نقل می‌کند که می‌توان از قرآن، حوادث جهان، حوادث اهل محشر و حوادث اهل جهنم را

استخراج کرد. حتی دیدگاه ابن ابوالفضل مرسی را پیرامون جامعیت قرآن که عبارت است از «جمع علوم اولین و آخرین در قرآن و احاطه خداوند، پیامبر(ص)، بزرگان صحابه و تابعین به آن ها، آورده است». (همان)

همچنین آلوسی درباره آیه «ما فرطنا فی الکتاب من شیء» (انعام / ۳۸) می‌نویسد که تفریط به معنای تقصیر (غفلت و ترک) است و «من شیء» در مقام مفعول به است و حرف «من» زائد است و معنای استغراق را می‌رساند. ایشان تبعیضیه بودن «من» را بعید دانسته و معنای آیه مذکور را بیان تمام نیازمندی‌های مردم در امر دین و دنیا، حتی اموری غیر از آنچه لازم دارند، چه به صورت تفصیلی و چه به صورت اجمالی می‌داند.

آلوسی برای تأیید این تفسیر روایاتی را به ترتیب از شافعی، ابن ابی حاتم و ابن عباس نقل می‌کند:

« لیست تنزل بأحد فی الدین نازلۀ الا فی کتاب الله تعالی الهدی فیها»؛ هیچ مسأله دینی برای شخص اتفاق نمی‌افتد، مگر اینکه در کتاب خدا به آن رهنمون شده است.

«انزل فی هذا القرآن کل علم و بین لنا فیہ کل شیء و لكن علمنا یقصر عما بین لنا فی القرآن»، دراین قرآن هر علمی نازل شده و در آن هر چیزی برای ما بیان شده است؛ اما علم ما از آنچه که در قرآن برای ما بیان شده، قاصر است. پیامبر(ص) فرمود: «ان الله سبحانه و تعالی لو أغفل شیئنا لاغفل الذرء و الخردله و البعوضه»؛ اگر قرار بود خداوند از چیزی غافل شود، از ذره و خردله و پشه غافل می‌شد.

گرفته، اما هدف وی در این دسته از آیات، سوق دادن انسان نسبت به مسأله وحدانیت خداوند و اثبات صفات و سایر کمالات اوست. بدین منظور، او با استناد به بیت: "و فی کل شیء له آیهٌ تدل علی انه واحد" این معنی را می‌رساند که هر ذره‌ای از ذرات عالم، دلیلی بر توحید خداوند هستند (برای نمونه ر.ک: همان، ج ۵، جزء ۹: ۱۲۸؛ جزء ۱۳: ۱۶۶ و ۱۶۶).

د: بیانگری اجمالی قرآن در همه چیز

آلوسی به نقل از برخی از متأخران «کل شیء» را بر ظاهرش حمل کرده و «تبیان» را به تبیان اجمالی تفسیر نموده است؛ بدین معنا که قرآن، به اجمال، همه چیز را بیان کرده است و بیان بعضی از احوال تمامی اشیاء در قرآن کفایت می‌کند و تبیین تک تک جزئیات و مسائل مربوط به اشیاء ضرورتی ندارد، چرا که مبالغه در تبیان به اعتبار کمی است، نه کیفی. وی همچنین تفسیر، «تبیان» را بر تبیان اجمالی و تفصیلی با در نظر گرفتن مراتب روشنگری قرآن جایز می‌داند (همان، ج ۷، جزء ۱۴: ۲۱۶).

ه: جامعیت قرآن به فراخور فهم مخاطبان

آلوسی در تفسیر آیه «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف / ۱۱۱)، به نقل از بعضی، «کل» را به معنای استغراق می‌داند و قائل به تخصیص «شیء» نشده و معتقد است که در قرآن تبیین هر چیزی از امور دینی و دنیوی و غیر آن آمده، ولیکن

«لوضاع لی عقال بعیر لوجده فی کتاب الله»؛ اگر افسار شترم گم شود، آن را در کتاب خدا می‌یابم، وی نیازی به اختصاص شیء به دلایل توحید و تکالیف نمی‌بیند (همان، ج ۴، جزء ۷: ۱۴۴).

با نگاهی اجمالی به مطالب تفسیر «روح المعانی» به این نکته می‌توان واقف شد که آلوسی برای قرآن، وصف جامع را در عین حال که در مورد عقاید و احکام شرعی به کار برده (ر.ک: همان، ج ۱، جزء ۱: ۵)، برای اتفاقات گذشته (ر.ک: همان، ج ۲، جزء ۳: ۷۵) صفات کمال (ر.ک: همان، ج ۵، جزء ۹: ۱۵۳) نیز از این واژه استفاده کرده است، حتی اشمال قرآن بر فواید فنون دینی و دنیوی (ر.ک: همان، ج ۴، جزء ۸: ۶۰)، اسرار مخفی از عقول بشر (ر.ک: همان، ج ۹، جزء ۱۸: ۲۳۶)، اصول علوم مهم در اصلاح معاش و معاد (ر.ک: همان، ج ۱۴، جزء ۲۷: ۱۵۳) را پذیرفته است.

آلوسی در بخش‌های دیگری از سخنان خود نیز با اشاره به این مطلب که پیامبر (ص) معدن علوم اولین و آخرین است (ر.ک: همان، ج ۷، جزء ۱۴: ۲۳۳) و اینکه تمام اسرار الهی و احکام شریعت نزد اوست، قرآن را مشتمل بر همه این اسرار و احکام دانسته و میان جامعیت علم پیامبر (ص) و جامعیت قرآن پیوند برقرار کرده و به گستردگی قلمرو جامعیت قرآن معترف شده است (ر.ک: همان، ج ۳، جزء ۶: ۱۹۰).

وی هرچند دیدگاه جامعیت قرآن را بر همه چیز یا همه علوم نخستین و واپسین مطرح کرده است، در هیچ کجا مدعی جامعیت قرآن نسبت به تمام علوم طبیعی و ریاضی و جزئیات آن‌ها نشده است. البته، او در تفسیر آیات علمی قرآن، از حقایق علمی بهره

تقریر پژوهشگران معتقد به مسأله بطن یا بطون قرآن در بحث از جامعیت قرآن، این است که آن‌ها ریشه بسیاری از علوم و مسائلی را که به فکر ما نمی‌رسد، در باطن قرآن و لایه های درونی آن جستجو می‌کنند. به عبارت ساده تر، معتقدان به جامعیت حداکثری قرآن، چون قرآن را مشتمل بر تمام علوم و معارف بشری می‌دانند، در صدد کشف و استخراج علمی که می‌توانند در ظاهر قرآن بدان دست یابند، برآمده‌اند و درباره علمی که نتوانند از ظاهر قرآن به دست آورند، اعم از علمی که مردم صدر اسلام با آن آشنا بودند و علمی که بشر در عصر جدید بدان دست یافته یا در آینده کشف خواهد کرد، می‌گویند باطن قرآن مشتمل بر آن‌هاست. آن‌ها معتقدند وقتی قرآن می‌گوید: «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ» یا «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» همه علوم و حقایق در ظاهر قرآن جمع نشده و انسان با معنا و تفسیر ظاهری قرآن نمی‌تواند به تمام علوم موجود در قرآن دست یابد، بلکه برای دست یابی به بخشی از حقایق و معارف قرآن باید به باطن و تأویل آیات قرآن مراجعه کرد.

مقایسه دیدگاه های فخر رازی و آلوسی در باب

قلمرو جامعیت قرآن

یکی از ادعاهایی که در مورد تفسیر «روح المعانی» وجود دارد، این است که تفسیر مذکور مقتبس از تفسیر «مفاتیح الغیب» فخر رازی است، (عبدالحمید، ۱۳۸۸: ۱۹۶)، در حالی که تنها در بررسی موضوع «جامعیت قرآن» در هر دو تفسیر، شاهد تفاوت های اساسی در دیدگاه این دو مفسر

مراتب تبیین بر حسب تفاوت صاحبان علم متفاوت است. وی این دیدگاه را برای خردمندان بعید نمی‌داند (همان، ج ۷، جزء ۱۳: ۷۳).

و: جامعیت ذاتی قرآن

دیدگاه دیگری که آلوسی به صورت «قیل» آورده این است که گفته شده معنی تبیان بودن قرآن این است که آن ذاتاً آشکار و روشن است و نیازی به چیزی دیگر برای تبیین و توضیح ندارد. گذشته از این، نسبت به روشنگری قرآن به همه چیزها، نسبتی تساوی است و احوال هر چیزی از قرآن به کاملترین وجه فهمیده می‌شود. همانند خورشید که در ذات خود روشن است و نیازی به طلب کننده نور یا بیننده‌ای که به او نگاه کند، ندارد. بر اساس این نظر، این دیدگاه که «مبالغه به حسب کمیت است، نه کیفیت» بی فایده است؛ زیرا وقتی قرآن به طور مساوی همه چیز را بیان می‌کند، فرقی نمی‌کند که این تبیان بر حسب کمیت باشد یا کیفیت (همان، ج ۷، جزء ۱۴: ۲۱۵).

ز: اشتمال قرآن بر علوم ظاهری و باطنی

آلوسی در فایده دوم از مقدمه تفسیرش، پس از بحث درباره روش صوفیه در تفسیر قرآن و مسأله ظاهر و باطن در این روش تفسیری، با استشهاد به این حدیث ابن مسعود که: «من أراد علوم الاولین و الاخرین فليتل القرآن» استخراج این علوم را از قرآن به مجرد تفسیر ظاهر قرآن امکان پذیر نمی‌داند (همان، ج ۱، جزء ۱: ۷).

مشترکی را دنبال می‌کنند که عبارت است از: اثبات توحید و صفات الهی. تشابه تعبیر آن‌ها نشان می‌دهد که هدف آلوسی در طرح مسائل علمی، همسو با هدف فخر رازی و ادامه دهنده راه فخر رازی در این زمینه است و در این جهت از رازی تأثیر پذیرفته است.

ب) وجوه افتراق:

- در قلمرو جامعیت قرآن به رغم اشتراک دیدگاه فخر رازی و آلوسی در شمول قرآن نسبت به معارف مورد نیاز در هدایت بشر، فخر رازی آن را به جهت مذکور محدود می‌نماید، حال آنکه آلوسی این شمول را با بسیاری از علوم تعمیم می‌دهد. از منظر رازی، قرآن در محدوده اصول دین و امور شرعی جامع است، نه بیشتر از آن. به عبارت دیگر، تفسیر وی از جامعیت، تفسیری حداقلی است و نسبت به مسأله جامعیت قرآن در فراگیری همه قلمروهای زندگی دنیا و آخرت و نیازهای متنوع انسان که در هدایت وی بی تأثیر نیستند، بی تفاوت است و موضع قرآن را در برابر نیازهای روز مسکوت گذاشته است و امور مورد نیاز در هدایت بشر را تنها در اصول و فروع محدود می‌کند، در حالی که آلوسی نه تنها در رویکرد حداکثری خود، دایره شمولیت قرآن را گسترش می‌دهد و قرآن را حاوی کلیه علوم دینی و دنیوی می‌داند، بلکه در رویکرد اعتدالی خود نسبت به جامعیت، «کل شیء» را بر امور دینی، به طور مطلق، حمل کرده و از محدود ساختن امور دینی در اصول و فروع امتناع ورزیده است.

بزرگ هستیم و ایشان در این مسأله از دیدگاه یکسانی تبعیت نکرده‌اند. هر چند شباهت‌ها و وجوه اشتراکی نیز میان دیدگاه آنان وجود دارد، نمی‌توان ادعای فوق را به طور کامل و مطلق پذیرفت. در اینجا به خلاصه‌ای از وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه‌های فخر رازی و آلوسی در موضوع جامعیت می‌پردازیم.

الف) وجوه اشتراک:

- فخر رازی و آلوسی به هدف نزول قرآن و بعثت پیامبر استناد کرده و در نتیجه قائل به جامعیت قرآن در حوزه امور دینی شده‌اند. موضوعی که اکثر قریب به اتفاق اندیشمندان عصر حاضر نیز با استناد به آن، جامعیت قرآن را در چارچوب هدف آن تعریف می‌کنند و این نقطه اشتراک میان فخر رازی و مفسران جدید، حاکی از آن است که توجه به علت نزول قرآن و بعثت انبیاء در تعریف جامعیت قرآن مسأله مهمی است.

- هر دو مفسر در تعریف قلمرو جامعیت قرآن نسبت به امور دینی، به تفکیک میان امور دینی و دنیوی معتقدند و جامعیت قرآن را تنها در حوزه علوم دینی پذیرفته‌اند.

- فخر رازی و آلوسی به رغم اشتراک در اشتغال قرآن بر علوم، هرگز مدعی جامعیت قرآن نسبت به جزئیات علوم طبیعی و ریاضی نشده‌اند و با تکلف سعی نکرده‌اند برای اثبات وجود هر علمی در قرآن، شاهد مثالی از قرآن بیاورند.

- فخر رازی و آلوسی به رغم اختلاف در نوع اتخاذ روش تفسیر علمی، در طرح مسائل علمی هدف

- فخر رازی با این نظریه که «هر حکمی را بتوان بر اساس یکی از سه طریق سنت، اجماع و قیاس به دست آورد، آن حکم در واقع در قرآن وجود دارد» به مخالفت پرداخته، حال آنکه آلوسی مانند اکثر مفسران اهل سنت این دیدگاه را پذیرفته است.

- فخر رازی در تفسیر آیه «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» (انعام / ۳۸) حرف «من» را «من تبعیضیه» می‌داند و تفسیر وی از جامعیت قرآن نشان می‌دهد که وی معتقد است «کلّ» در عبارت «تبیانا لکل شیء» (نحل / ۸۹) معنای تکثیر می‌دهد، نه عمومیت. اما آلوسی با این تفسیر که حرف «من» برای تبعیض باشد، به مخالفت پرداخته، بر این باور است که «من» زائد و به معنای استغراق است. در مورد معنای «کلّ» در جمله «تبیانا لکل شیء» می‌توان گفت آلوسی در رویکرد اعتدالی و حداقلی خود نسبت به جامعیت قرآن مانند فخر رازی معتقد است که «کلّ» معنای تکثیر می‌دهد، اما در رویکرد حداکثری خود «کلّ» را به معنای کلیت و عمومیت گرفته است.

- در قلمرو جامعیت قرآن، آلوسی اشمال قرآن بر بواطن و همچنین تأثیر فهم مخاطبان را در رسیدن به علوم قرآن مورد توجه قرار داده است و بدین وسیله شمولیت قرآن را نسبت به علوم و فنون و اسرار الهی تعمیم می‌دهد، اما فخر رازی به این مسأله نپرداخته است. توجه آلوسی به مسائلی چون تفاوت فهم مخاطبان قرآن و باطن قرآن نشان از ظهور موضوع‌های جدید قرآنی و گسترش آن نسبت به دوره زمانی رازی است.

- فخر رازی گاهی در طرح مسائل علمی طریق افراط پیموده و به تفصیل وارد شده و معلومات علمی ناصواب و غیر قطعی را در تفسیر آیات به کار گرفته است، در حالی که آلوسی رویکرد اعتدالی را در طرح مسائل علمی برگزیده و به دلیل تاخّر زمانی نسبت به فخر رازی، از گرفتار شدن به حقایق علمی باطل در امان مانده است.

نتیجه

از مجموع سخنان فخر رازی ذیل آیه ۸۹ سوره نحل و ۳۸ سوره انعام می‌توان به این نتیجه رسید که به باور فخر رازی مراد خداوند از «شیء» در عبارت‌های «تبیانا لکل شیء» و «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» اصول امور دین و شرع، یعنی مسائل مربوط به عقاید دینی و احکام و به طور کلی آنچه مکلف به معرفت آن احتیاج دارد و نیاز ضروری وی است، می‌باشد، نه علوم و اموری که معرفت آن‌ها به طور مستقیم با هدایت انسان سرو کار ندارند و جوابگوی نیازهای اصلی او نیست.

- فخر رازی میان دو واژه جامعیت و شمولیت تمایز قائل شده و این دو مقوله را از هم جدا کرده است؛ با این توضیح که جامعیت قرآن را در محدوده بیان اصول و فروع دین تفسیر کرده است، در حالی که در مسأله اشمال معتقد است قرآن علاوه بر اصول و فروع، علوم دیگری را نیز در بردارد، اما آلوسی در آن جاهایی که رویکرد حداکثری دارد، میان این دو واژه تفاوتی نمی‌بیند. به عبارت دیگر، در هر دو مسأله جامعیت و اشمال قائل به بیانگری قرآن در زمینه بسیاری از علوم است.

علاوه بر این نکته، فخر رازی جامعیت قرآن و اهداف نزول قرآن را در دعوت به توحید و وضع احکام شرعی محصور می‌سازد و در مقابل کارکردهای قرآن در عرصه اجتماع، سیاست، اقتصاد و به طور کلی جنبه های جمعی زندگی انسان سکوت کرده است.

درباره نظر آلوسی پیرامون قلمرو جامعیت قرآن نیز می‌توان گفت که وی گاهی به نظریه حداقلی روی آورده و قرآن را در محدوده امور اصلی دین مفید جامعیت می‌داند و «کل شیء» را به عقاید و احکام تفسیر کرده است. گاهی نیز به نظریه اعتدالی معتقد شده و با تخصیص «شیء» به امور دینی، بدون استثنا، دایره گسترده‌تری را برای «تبیان کل شیء» بودن قرآن نسبت به دیدگاه حداقلی قائل شده است. البته، وی سنت، اجماع و قیاس را در بیانگری قرآن در مسائل دینی مشارکت داده و بدین وسیله مشکل بیان‌های مجمل قرآن را در احکام و عقاید یا استخراج احکام جدید حل کرده است.

گاهی نیز به سمت و سوی دیدگاه حداکثری متمایل به اعتدالی کشیده شده است؛ یعنی وی جزو گروه حداکثری افراطی محسوب نمی‌شود و این ایده را با تکیه بر مسائل «تفاوت فهم مخاطبان»، «بواطن قرآن» و «بیان اجمالی قرآن در همه موضوعها» آورده است.

بنابراین، نه به طور قطع و یقین می‌توان گفت که دیدگاه آلوسی در باب جامعیت قرآن، دیدگاه حداقلی است و نه می‌توان اعتقاد او به این نظریه را رد کرد. همچنین، نه می‌توان منکر اتخاذ رویکرد اعتدال

گرایانه وی در این باب شد و نه اینکه گرایش ایشان به دیدگاه حداکثری را رد کرد. اما درباره تطبیق دیدگاه های فخر رازی و آلوسی در خصوص قلمرو جامعیت قرآن به طور خلاصه می‌توان گفت با توجه به اینکه فخر رازی از مفسران متقدم به شمار می‌آید و با عنایت به اینکه در آن عصر اکثر مفسران از صحابه و تابعین و کسانی که پس از ایشان به صورت مستقل به تدوین کتاب تفسیری روی آورده‌اند، «تبیان کل شیء» بودن قرآن را به احکام، اوامر و نواهی برگردانده‌اند، رازی از همین دیدگاه غالب استقبال کرده است، اما آلوسی علاوه بر اینکه از تنوع آراء در تعریف قلمرو جامعیت سود می‌جوید، بر اساس ملاک‌هایی چون فهم مخاطبان و باطن قرآن با دید وسیع‌تری نسبت به رازی به جامعیت قرآن می‌نگرد و از اشمال قرآن بر امور دینی و علوم دیگر سخن می‌گوید.

منابع

- ۱- آلوسی، ابوالفضل شهاب الدین محمود. (۱۴۰۸هـ). **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**، بیروت: دار الفکر.
- ۲- ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). **تفسیر القرآن العظیم**، دار الکتب العلمیه، بیروت: منشورات محمد علی بیضون.
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴هـ). **لسان العرب**، بیروت: دارصادر.
- ۴- احمد بن حنبل. (بی تا). **مسند احمد**، بیروت: دار الصادر.

- ۵- ایازی، سید محمد علی. (۱۳۸۰ش). **جامعیت قرآن: پژوهشی استنادی و تحلیلی از مسأله جامعیت و قلمرو آن**، رشت: انتشارات کتاب مبین، چاپ سوم.
- ۶- _____ . (۱۴۲۴ه). «**مبدا شمولیه القرآن و احاطته: المعنى والدلالات والاشکالات**»، مجله الحیاء الطیبه، موسسه الحوزه والمدارس العلمیه، ش. ۱۳.
- ۷- بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷ه). **آخرت و خدا؛ هدف بعثت انبیا، [بی جا]** موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- ۸- بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی تا). **صحیح البخاری**، بیروت: دار الجیل.
- ۹- برقی، احمد بن محمد خالد. (بی تا). **المحاسن**، تحقیق سید جمال الدین حسینی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۱۰- بیهقی، احمد بن حسین بن علی. (بی تا). **السنن الکبری**، بیروت: دار الفکر.
- ۱۱- حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۸ه). **الفصول المهمه فی اصول الائمه**، تحقیق محمد بن محمد حسین قائینی، [بی جا]: انتشارات موسسه معارف اسلامی امام رضا.
- ۱۲- _____ . (بی تا). **وسائل الشیعه الی تحقیق مسائل الشریعه**، تحقیق عبد الرحیم ربانی شیرازی، بیروت.
- ۱۳- خرمشاهی، بهاء الدین. (۱۳۶۴). **تفسیر و تفاسیر جدید**، تهران: انتشارات کیهان.
- ۱۴- رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۰ه). **تفسیر الفخر الرازی**، بیروت: دار الفکر.
- ۱۵- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **المفردات فی غریب القرآن**، دمشق: دارالعلم و الدار الشامیه.
- ۱۶- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ه). **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۱۷- سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن. (۱۳۸۰ه). **الاتقان فی علوم القرآن**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قم: نشر فخر دین.
- ۱۸- شاکر، محمد کاظم. (۱۳۸۲ش). **مبانی و روش های تفسیر قرآن**، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ۱۹- صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۴ه). **عیون اخبار الرضا**، تحقیق شیخ حسین اعلمی، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ه). **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزة علمیه قم.
- ۲۱- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۳ش). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- ۲۲- عبد المجید، محسن. (۱۳۸۸ه). **الآلوسی مفسرا**، بغداد: مطبعه المعارف.
- ۲۳- _____ . (۱۳۹۴ه). **الرازی مفسرا**، بغداد: دار الحریه العلمیه.

۲۴-غزالی، ابو حامد محمد. (بی تا). **احیاء علوم الدین**، بیروت: دار الکتب العربی.

۲۵- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ه). **العین**، تحقیق دکتر مهدی مخزومی و ابراهیم سامرای، [بی جا]: موسسه دار الجهره، چاپ دوم.

۲۶- کریم پور قراملکی، علی. (۱۳۸۲ش). «قلمرو قرآن»، **مجله پژوهش‌های قرآنی**، ش ۳۵-۳۶

۲۷- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ش). **الکافی**، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیه - آخوندی، چاپ سوم.

۲۸- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۷ه). **التمهید فی علوم القرآن**، قم: موسسه النشر الاسلامی.

۲۹- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). **تفسیر نمونه**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۳۰- نیشابوری، مسلم بن حجاج. (بی تا). **صحیح مسلم**، بیروت: دار الفکر.

