

بررسی آرای مفسران در مستندات قرآنی جامعیت قرآن (مطالعه موردی: آیه ۸۸ سوره اسراء)

مریم مظاهری^۱؛ سید محمدرضا موسوی شوشتری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۱۶

چکیده

جامعیت قرآن از جمله مباحث بنیادین تفسیر و علوم قرآنی است که در فهم مراد و مقصود کلام خداوند بسیار تأثیرگذار است. پژوهشگران به منظور تبیین قلمرو معارف قرآن به آیاتی از قرآن استناد کرده‌اند. این مقاله، دیدگاه مفسران را در خصوص جامعیت قرآن با استناد آنان به آیه (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كُنْ لَهُمْ لِبَعْضِ ظَهِيرًا) (اسراء، ۸۸) به روش توصیفی - تحلیلی بررسی کرده و کوشیده است به این مسئله که کدام تفاسیر آیه را مستند جامعیت دانسته و چه نوع جامعیتی را مد نظر داشته‌اند، پاسخ دهد. بررسی‌ها نشان داد به رغم آموزه‌های دیرین مکتب اهل بیت مبنی بر جامع بودن قرآن، استفاده جامعیت از آیه مزبور، بیشتر از ناحیه مفسران معاصر که رویکردی علمی - اجتهادی به قرآن داشته‌اند، صورت پذیرفته است.

واژگان کلیدی:

تفسیر ترتیبی، تفسیر موضوعی، قلمرو معارف قرآن، اعجاز، تحدی

۱. کارشناس ارشد تفسیر قرآن، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد (نویسنده مسئول)

maryammazaheri@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده تربیت مدرس قرآن مشهد

mousavishoshtari@quran.ac.ir

با توجه به فرازمانی و فرامکانی و فرازبانی بودن قرآن و رسالت خاتم پیامبران و اینکه پیامبر اکرم ﷺ آخرین و برترین پیامبران و شریعت او آخرین شریعت است، این سؤال مطرح است که آیا قرآن به عنوان برنامه و قانون زندگی بشر تا قیام قیامت کبری، از جامعیت برخوردار است و اگر آری، گستره آن چه مقدار است؟ زیرا بهره مندی کامل از این برنامه الهی و تسلیم علمی و عملی به معارف و قوانین آن بستگی به روشن شدن قلمرو آن دارد. این که قرآن چه وظایفی برای مسلمانان تعیین کرده و مؤمنان در چه حوزه‌هایی بایسته است به قرآن مراجعه کنند و یا آن را داور خویش قرار دهند؟ همچنین اعتقاد یا عدم اعتقاد به جامعیت از مبانی مهم تفسیر و فهم قرآن است. این مقاله در صدد پرداختن به جامعیت قرآن به عنوان یکی از موضوعات مهم علوم قرآنی و به طور خاص در پی یافتن و بررسی نظر مفسران در خصوص دلالت آیه ۸۸ سوره اسراء و ارتباط آن با مقوله جامعیت قرآن است. قلمرو موضوعی قرآن از برخی آیات و روایات به دست می‌آید و این قلمرو تحت عناوینی همچون اعجاز محتوایی یا در ذیل تفسیر برخی آیات مورد توجه دانشمندان متقدم و متأخر قرار گرفته است. در سده اخیر به دلیل طرح اندیشه‌های جدید در مقوله دین و معرفت دینی، بحث جامعیت به صورت جدی‌تر مطرح شده که شاید یکی از کارکردهای آن حل تعارض علم و دین و یا عقل و وحی باشد، همچنین بروز برخی شبهات در حوزه کارکرد دین، موجب گرایش بیشتر اندیشمندان مسلمان به این بحث شده است. در مسئله جامعیت قرآن به آیاتی از جمله آیه ۸۹ نحل، ۱۱۱ یوسف، ۳۸ انعام و ۸۸ اسراء استناد می‌شود.

جامعیت قرآن از منظر اندیشمندان مسلمان

جامعیت در لغت به معنی «فراگیر بودن، کیفیت جامع بودن» است (صدری افشار، ۱/۳۹۰). درباره جامعیت قرآن نظریات گوناگونی ارائه شده که می‌توان ذیل چهار نظریه گنجانند:

۱. جامعیت مطلق قرآن، ۲. جامعیت نسبی قرآن، ۳. جامعیت مقایسه ای، ۴. عدم جامعیت قرآن. گروه اول قرآن را در بردارنده همه چیز در تمامی زمینه‌ها می‌دانند، گروه دوم قرآن را تنها در امور هدایتی و امور مورد انتظار بشر جامع دانسته، گروه سوم قرآن را در قیاس با سایر کتب وحیانی جامع می‌دانند و چهارمین گروه بین دو مفهوم کمال و جامعیت تمایز قائل شده و قرآن را دارای کمال می‌دانند نه جامعیت و برآنند که اگر جامعیت را جدای از کمال بدانیم این جامعیت در مورد قرآن اثبات‌ناپذیر است.

نظریه اول: جامعیت مطلق قرآن

طرفداران این نظریه بر این باورند که قرآن جامع همه چیز است. قرآن حتی به اصول اساسی علوم و فنون مختلف نیز پرداخته و به آن‌ها اشاره کرده است. به قول مولوی، عارف و شاعر پرآوازه ایران‌زمین در سده هفتم هجری: «این نجوم و طب، وحی انبیاء است» (مثنوی معنوی، دفتر چهارم/ بیت ۱۲۹۳). بدرالدین زرکشی (۷۹۴ق) و جلال‌الدین سیوطی (۹۱۱ق) صاحبان دو دائرةالمعارف بزرگ علوم قرآنی تا عصر خویش، به ترتیب آورده‌اند: «وَفِي الْقُرْآنِ عِلْمٌ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَمَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَبِمَكْنٍ اسْتِخْرَاجُهُ مِنْ...» (زرکشی، ۱۸۱/۲)؛ «و قد احتوی [القرآن] علی علوم آخری من علوم الأوائل مثل الطب و الجدل و الهیئة و الهندسه و الجبر و المقابله و النجامة و غیر ذلك» (سیوطی، ۳۳۴/۲).

دیدگاه این گروه برآیندی از فهم و جمع آیات و روایات ذیل است:

الف) آیات: (ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...) (انعام، ۳۸) و (نَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ...) (نحل، ۸۹) روایات: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأٌ مَا قَبْلَكُمْ وَ خَبْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَ فَصْلٌ مَا بَيْنَكُمْ وَ نَحْنُ نَعْلَمُهُ»، (کلینی، ۶۱/۱)؛ کتاب خدا، در آن است خبر پیش از شما و خبر بعد از شما، و حکم ما بین شماها. عن اَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «قَدْ وُلِدَتْنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَ أَنَا أَعْلَمُ كِتَابَ اللَّهِ وَ فِيهِ بَدْءُ الْخَلْقِ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ فِيهِ خَبْرُ السَّمَاءِ وَ خَبْرُ الْأَرْضِ وَ خَبْرُ الْجَنَّةِ وَ خَبْرُ النَّارِ وَ خَبْرٌ مَا كَانَ وَ خَبْرٌ مَا هُوَ كَائِنٌ أَعْلَمُ ذَلِكَ كَمَا أَنْظَرُ إِلَى كَفَى؛ إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ فِيهِ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ» (همو، همانجا). «علوم اولین و آخرین، اخبار گذشته، حال و آینده در آن به ودیعت نهاده شده است» (ثعالبی، ۱۲۳/۱؛ عروسی حویزی، ۷۳/۳)؛ «و اسرار و شگفتی های آن نهایی ندارد» (کلینی، ۲۳۸/ ۲؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۸)؛ «بیان و تبیین قرآن همه چیز را فرا گرفته است» (عیاشی، ۲۶۶/۲) «آن سان که دیگر جایی باقی نمانده که انسان چیزی آرزو کند و با خود بگوید: ای کاش این مسئله هم در قرآن بیان می شد» (قمی، ۸۷).

از آنجا که موضوعاتی که تا کنون از سوی دانشمندان در قرآن تحقیق شده است، بیشتر در حوزه اخلاق، معارف اسلامی و الهیات بوده است و موضوعات تخصصی و علمی در میان آنها مشاهده نمی شود؛ مسلمانان در نظر و عمل پنداشته اند که هدایت قرآن منحصر در مسائل دینی است و هدایت در دیگر حوزه های علوم بشری بر عهده قرآن نیست. قرآن تنها به یادگیری علوم مختلف تشویق و ترغیب می کند و انسان باید با تکیه بر عقل و درایت خویش آن ها را بیاموزد و کشف کند (معرفت و میرمحمدی، ۷۵).

منشأ این عقیده دست کم دو باور است: نخست اینکه اگر ادعا شود قرآن بیانگر همه مسائل و موضوعات است، بلافاصله این سؤالات مطرح خواهد شد که مثلاً فلان مسئله ریاضی، شیمی یا فیزیک چگونه در قرآن تبیین شده است؟ از این رو، دانشمندان اسلامی از همان آغاز برای برون رفت از این پرسش، هدایت و روشنگری قرآن را که در آیات و روایات متعدد به صورت مطلق و بی حد و مرز مطرح شده است، تنها به حوزه دین و دینداری آن محدود نمودند و در تفسیر آیاتی همچون: «و نَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) تأکید کردند که مراد از «کلّ شیء» «کلّ شیء فی أمر الهدایه و الدّین» است؛ با این استدلال که بشر تنها در امر دین و سعادت محتاج هدایت قرآن است و در دیگر حوزه ها بشر می تواند با تکیه بر عقل خویش امور زندگی خود را سامان دهد.

دو دیگر آنکه اگر مفسری خود را مسلط و محیط بر قرآن فرض کند، قرآن را در برابر این قبیل سؤالات و شبهات، دست خالی و بی پاسخ خواهد یافت، پس یقین خواهد کرد چنین مسائلی در قرآن مطرح نشده است. از این رو، ادعای قرآن را که «بیانگر همه چیز است» به حوزه دین محدود می کند. اما اگر مفسر خود را مسلط بر قرآن نداند و اصولاً احاطه و تسلط بر قرآن را ناممکن بداند، هیچ گاه در مقام محدود کردن فرازمانی و فرامکانی بودن هدایت و بیان قرآن بر نخواهد آمد.

همچنین اشتباه در روش شناسی تفسیر قرآن سبب شده است که از فهم ظرایف و دقایق بسیاری از قرآن غافل بمانیم و در نتیجه نتوانیم «تبیاناً لکلّ شیء» بودن قرآن را در حوزه های مختلف علمی ببینیم. شیخ محمود شلتوت از عالمان معاصر مصر در بیان آسیب شناسی تاریخ تفسیر ادعان می کند که «بکار گرفتن روش ترتیبی در تفسیر

قرآن باعث آن شده است که غالباً از مفاهیم صریح آیات قرآن عدول شود و معانی واقعی بعضی از آیات دستخوش تحریف قرار گیرد» (دروزه، ۱۳۸). وی بر این باور است که بهترین روش تفسیر، «تفسیر موضوعی» است. زیرا «قرآن درباره هر موضوعی سخنی دارد و برای هر پرسشی پاسخی. قرآن سرتاسر گفتارهای عرفانی و روحانی نیست که فقط از معنویات سخن بگوید و فقط از ایمان و کیفیت درجات آن بحث کند. متأسفانه بسیاری از مسلمانان بدون آنکه مطالعه و پژوهشی کرده باشند، قرآن را با همین عنوان می‌شناسند» (همو، ۱۴۱).

شهید سید محمدباقر صدر از استادان معاصر حوزه علمیه نجف اشرف نیز رایج شدن روش ترتیبی (تفکیکی) در تفسیر قرآن را عامل مهمی در ایستایی تفسیر و فهم ناقص فرهنگ قرآنی دانسته است تا آنجا که «نگذاشته است تفسیر همانند دیگر علوم اسلامی روز به روز رشد و نمو پیدا کند... به طوری که می‌توان گفت: قرن‌ها بر تفسیر جامع طبری و تفسیر امام فخر رازی و تفسیر تبیان شیخ طوسی گذشته است، ولی فرهنگ اسلامی و قرآنی دستاورد تازه‌ای نداشته و تفسیر همچنان درجا زده و اگر تغییراتی عارضش شده، بسیار اندک بوده است، [که] در برابر تغییرات و دگرگونی‌های فراوانی که به جوامع انسانی دست داده است، چیزی به حساب نمی‌آید» (همو، ۱۵۰-۱۵۱). ایشان علت این واقعیت را در متفاوت بودن مبانی و روش تفسیر ترتیبی و روش موضوعی و آثار و پیامدهای آن دو می‌داند و آورده است:

«در تفسیر موضوعی [بر خلاف روش ترتیبی]، مفسر کارش را از متن آیات قرآن شروع نمی‌کند، بلکه از واقعیت زندگی آغاز می‌کند، و نظرش را بر یک موضوع اعتقادی یا اجتماعی و غیره متمرکز می‌سازد، و راه‌حلهایی را که در رابطه با آن موضوع، علم و اندیشه بشر دریافته است و همچنین مشکلاتی را که زندگی انسانی در رابطه با موضوع مطرح کرده است، و نیز جاهای خالی که در تحقیقات مربوط به آن موضوع بر جای مانده است کاملاً گردآوری می‌کند، بعد به سراغ آیات قرآنی می‌رود، ولی دیگر فقط در نقش مستمع و نویسنده نیست؛ پیش از آنکه به سراغ متن قرآن بیاید، موضوع را بررسی و آماده کرده و نقطه‌نظرهای دانشمندان و اندیشمندان بشری را فراهم آورده است (کتاب فصلت آیات قرآناً عربیاً لقوم یعلمون) (فصلت، ۳) تا بتواند با آیات قرآن گفتگویی را برقرار کند. مفسر می‌پرسد و قرآن در رابطه با محصول تجارب و اندیشه بشر که در اختیار مفسر است، به او پاسخ می‌گوید. مفسر می‌خواهد موضوع قرآن را در رابطه با موضوع مورد نظرش بداند و می‌خواهد نظریه کامل قرآن را از راه مقایسه و عرضه دستاوردهای علم و اندیشه بشری به پیشگاه قرآن به دست آورد. از این رو، فرآورده‌های تفسیر موضوعی همیشه در ارتباط کامل با تجربیات بشری است، و نمودارها و خطوط کلی بررسی قرآن را از موضوعات مورد نیاز ایشان به روشنی نشان می‌دهد، و نقطه نظر اسلام را در رابطه با آن موضوعات مشخص می‌گرداند. به همین جهت، کار تفسیر موضوعی در واقع به گفتگو نشستن با قرآن و به عبارت دیگر به سخن درآوردن قرآن است، و [مانند تفسیر ترتیبی] یک واکنش سلبی در برابر قرآن نیست، بلکه یک واکنش فعال و ایجابی است، و آیات قرآنی را در جهت اکتشاف یکی از حقایق بزرگ این کتاب به حرکت در می‌آورد. حضرت امام علی علیه السلام وقتی درباره قرآن سخن می‌گوید، می‌فرماید: «ذلک القرآن فاستنطقوه». این تعبیر به سخن درآوردن قرآن که در سخن این فرزند قرآن آمده است، شیواترین و رساترین توصیف کار تفسیر موضوعی است» (همو، ۱۵۳-۱۵۲؛ نیز نک: لسانی فشارکی و مرادی زنجانی، ۱-۳۰).

نظریه دوم: جامعیت نسبی قرآن

معتقدان به این نظریه می‌گویند: قرآن جامعیت دارد، ولی جامعیتش محدود به حیطه مورد انتظار و محدوده مسؤولیت قرآن است. به بیان دیگر، قرآن چون برای هدایت است، جامعیتش نیز در همین قلمرو قابل پذیرش است و نه بیشتر. باورمندان به این نظریه به دو دسته طرفداران جامعیت نسبی حداکثری و جامعیت نسبی حداقلی قرآن تقسیم می‌شوند. این نظریه از پرتفردارترین نظریه‌ها در میان محققان علوم قرآنی و مفسران به شمار می‌رود.

طرفداران این نظریه دلائل متعدد و مختلفی از کتاب، سنت و عقل ارائه کرده‌اند.

الف) دلیل عقلی: لازمه خاتمیت نبوت، جامعیت قرآن است، اگر پیامبر اسلام ﷺ، خاتم پیامبران است، و پس از وی پیامبری نخواهد آمد و کتاب یا دستور و یا شریعتی پس از وی نازل نخواهد شد، معنایش جاودانگی دستورها و تعالیم است. لذا آنچه بایسته آوردن بوده، آورده و آن چه بایسته گفتن بوده را گفته، «تَبَيَّنَ كُلُّ شَيْءٍ» بوده و از هیچ چیز فرو گذار نکرده است، اما اگر در این زمینه نیازمند راهنمایی دیگران بود، احکامش جاودانی و جامع نبود (سروش، ۸۳-۱۱۲).

ب) دلیل نقلی: طرفداران جامعیت نسبی قرآن در تأیید نظریه خویش به همان آیاتی استناد کرده‌اند که معتقدان به نظریه اول نیز به آن‌ها تمسک کرده بودند، تنها نکته تفاوت در نوع برداشت هر یک از ایشان از این آیات است. ایشان به آیاتی همانند آیه ۱۰۷ انبیاء، ۵۲ قلم و ۲۸ سبأ که قرآن و دین اسلام را دینی جهانی معرفی کرده‌اند و روایات ذیل استناد می‌کنند: روایت مرازم از امام صادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ تَبَيَّنَ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى وَ اللَّهُ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَخْتَاجُ إِلَيْهِ الْعِبَادُ حَتَّى لَا يَسْتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا أَنْزَلَ فِي الْقُرْآنِ - إِلَّا وَ قَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِيهِ» (کلینی، ۵۹/۱).

نظریه سوم: جامعیت مقایسه‌ای

بعضی از صاحب‌نظران معتقدند که چون پیامبر اسلام ﷺ، خاتم پیامبران است و دارای مقام جامع می‌باشد، قرآن نیز همانند وی در مقایسه با دیگر کتب و حیانی جامعیت دارد. تمام حقایق و معارف به ایشان داده شده و به همین دلیل قرآن تمام معانی کتب انبیای سابق را جمع کرده است. این نظریه را به بزرگانی همچون امام خمینی، سید جلال‌الدین آشتیانی و... نسبت داده‌اند، این نظریه که مبتنی بر آموزه‌های عرفانی است چندان مستدل به آیات و روایات نبوده و صرفاً با تبیین مقام عرفانی و معنوی نبی اکرم ﷺ استفاده جامعیت کتاب شریف قرآن را نموده‌اند.

نظریه چهارم: عدم جامعیت قرآن

این نظریه بر آن است که قرآن کمال دارد، همان‌گونه که خود قرآن بدان اشاره کرده است ولی جامعیت ندارد. این رأی مبتنی بر تفاوت گذاشتن بر دو مفهوم جامعیت و کمال است. این نظریه را دکتر عبدالکریم سروش مطرح و از آن دفاع کرده است. ایشان معتقد است که دین کمال دارد و نه جامعیت، چرا که «فرق است میان کامل بودن و جامع بودن. جامع بودن یعنی همه چیز را در بر می‌گیرد، گویی دین سوپرمارکتی است که هر چه بخواهید در آن پیدا می‌شود» (سروش، ۱۰۷).

جامعیت قرآن اگر مفهومی جدای از کمال دین داشته باشد بوسیله قرآن قابل اثبات نیست. روایات نیز که تفصیل‌دهنده قرآن و وحی‌اند همان‌گونه که اشاره کردیم واژه جامعیت را به کار نگرفته‌اند و آنچه در روایات با تعبیری چون «لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة» یا «ما من امر يختلف فيه اثنان إلا وله اصل في كتاب الله» (کلینی، ۶۰/۱) یا «ما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة» (همو، ۵۹/۱) آمده است به نظر می‌رسد در مقام تبیین و توضیح همان مفهوم کمال قرآن و دین هستند و نه اینکه بخواهند مفهومی جدید که همان جامعیت باشد را اثبات و تبیین کنند. برخی نیز معتقدند بر طبق مبانی شیعی، قرآن اولین و مهمترین منبع وحی و دین است اما همه آن نیست، بلکه سنت نبوی ﷺ و دیگر معصومین عليهم السلام نیز بخشی از وحی و دین است. بنابراین، دین جامعیت دارد، ولی قرآن به تنهایی جامعیت ندارد. یعنی دین چون شامل قرآن و سنت است، جامعیت دارد؛ اما قرآن یا سنت به تنهایی جامعیت ندارند.

آیه ۸۸ سوره اسراء و جامعیت قرآن در آرای مفسران فریقین

«قُلْ لئن اجتمعت الإنسُ و الجنُّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيراً» بگو: اگر (تمام) انس و جن گرد آیند تا همانند این قرآن را بیاورند، نمی‌توانند مثل آن را بیاورند، هر چند که بعضی پشتیبان و یاور دیگری باشند.

در اینجا به منظور سهولت بررسی، تفاسیر فریقین را به سه دوره متقدم، میانه، متأخر و معاصر تقسیم کرده و این نکته را مورد توجه قرار خواهیم داد که آیا ذیل این آیه بحثی از جامعیت قرآن و کیفیت آن به میان آمده است یا خیر؟ تا از این رهگذر با دیدگاه‌های شیعی و سنی، همچنین تأثیر عامل زمان بر اندیشه مفسران آگاه شویم، صرف نظر از اینکه این مفسران در آثار دیگر خود نظری در این باره ابراز کرده اند یا خیر.

تفاسیر متقدم (قرن اول تا پنجم)

در تفاسیر این دوره، نشانی از بحث جامعیت یافت نمی‌شود.

۱. تنویر المقباس فی تفسیر ابن عباس، ابن عباس (ق ۶۸د) ضمن تأکید بر بلیغ بودن قرآن: «بمثل هذا القرآن بالغا فيه الأمر والنهي والوعد والوعيد والناسخ والمنسوخ والمحکم والمتشابه وخبر ما كان وما يكون»؛ مترادفی برای ظهیراً ذکر کرده است، «ظهیراً می‌معیناً» او (فیروز آبادی، ۲۴۱/۱).

۲. تفسیر قمی، در این تفسیر تنها مترادفی برای ظهیراً ذکر شده است (قمی، ۲۶/۲).

۳. جامع البیان عن تأویل آی القرآن، طبری (د ۳۱۰ق) فقط سبب نزول آیه را بیان کرده که قومی از یهود مدعی بودند می‌توانند مثل آن را بیاورند: «قل یا محمد للذین قالوا لك: إنا نأتی بمثل هذا القرآن: لئن اجتمعت الإنس و الجن على أن يأتوا بمثله، لا يأتون أبداً بمثله، و لو كان بعضهم لبعض عوناً و ظهراً» (طبری، ۱۰۷/۱۵).

تفاسیر میانه (قرن پنجم تا قرن دهم)

تفاسیر این دوره بیشتر به اعجاز ادبی و بلاغی، و نظم و فصاحت قرآن پرداخته و از جامعیت سخنی به میان نیامده است.

۱. التبیان الجامع لعلوم القرآن (التبیان فی تفسیر القرآن)، شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) به جنبه تحدی آیه که انس و جن را مخاطب قرار می‌دهد پرداخته و نیز به اعجاز ادبی (فصاحت، بلاغت، نظم) تصریح نموده آنجا که گفته

است: «تحدی للخلق ان یأتوا بمثل هذا القرآن و أنهم یعجزون عن ذلك و لا یقدرون علی معارضته، لأنه تعالی قال «قل» یا محمد لهؤلاء الکفار «لئن اجتمعت الإنس و الجن» متعاونین متعاضدین «علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن» فی فصاحتہ و بلاغتہ و نظمہ، علی الوجه الذی هو علیہ، و لعجزوا عنه «و لو کان بعضهم لیغض ظهیراً ان یأتوا بمثل هذا القرآن» (طوسی، ۵۱۷/۶)، اما به مسئله جامعیت اشاره‌ای نکرده است.

۲. الکشف و البیان عن تفسیر القرآن، ثعلبی نیشابوری (۴۲۷ق) ذیل آیه به جامعیت اشاره نکرده و تنها به عجز جن و انس از آوردن مثل قرآن اشاره کرده و دلیل آن را قدیم بودن قرآن دانسته است « لا یأتون بمثله لأنه غیر مخلوق» (ثعلبی، ۱۳۲/۶)

۳. لطائف الاشارات، قشیری (۵۱۴ق) در این تفسیر عرفانی تنها به این مطلب که قرآن کتابی است که تحریف نشده و معجزه جاویدان است اشاره نموده است: «سائر الأنبیاء معجزاتهم باقیه حکما، و نبینا ﷺ معجزته باقیه عینا» (قشیری، ۳۶۸/۲).

۴. مجمع البیان علوم القرآن (مجمع البیان فی تفسیر القرآن)، ابوعلی فضل بن حسن طبرسی معروف به شیخ طبرسی (۵۴۸ق) به نقل از ابن عباس آورده است: احتج سبحانه علی المشرکین یعجز القرآن فقال: «قل لئن اجتمعت الإنس و الجن علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن لا یأتون بمثله»؛ معناه قل یا محمد لهؤلاء الکفار: لئن اجتمعت الإنس و الجن متعاونین متعاضدین علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن فی فصاحتہ و بلاغتہ و نظمہ علی الوجوه التي هو علیها من کونه فی الطبقة العلیا من البلاغه و الدرجة القصوی من حسن النظم و جوده المعانی و تهذیب العبارة و الخلو من التناقض و اللفظ المسخوط و المعنی الدخول علی حد یشکل علی السامعین ما بینهما من التفاوت لعجزوا عن ذلك و لم یأتوا بمثله «و لو کان بعضهم لیغض ظهیراً» ای معینا. از عبارات فوق، تحدی و اعجاز ادبی (فصاحت و بلاغت و نظم) و عدم اختلاف برمی آید. ایشان در ادامه و در تفسیر آیه بعدی توضیحی دارد که بیانگر اعتقاد او به جامعیت قرآن در امر دنیا و آخرت است: «و لقد صرّفنا للناس فی هذا القرآن من کلّ مَثَلٍ معناه لقد بینا لهم فی هذا القرآن من کل ما یحتاج إلیه من الدلائل و الأمثال و العبر و الأحکام و ما یحتاجون إلیه فی دینهم و دنیاهم لیتفکروا فیها» (طبرسی، ۶۷۶/۶).

۵. معالم التنزیل، بغوی قراء، ابومحمد حسین بن مسعود، محدث و فقیه شافعی (۵۱۶ق) در معالم التنزیل که تفسیری روایی- کلامی است، به اعجاز ادبی و غیبی تصریح کرده و قرآن را قدیم می داند، اما از جامعیت سخنی به میان نیاورده است: «لا یأتون بمثله، لا یقدرون علی ذلك، و لو کان بعضهم لیغض ظهیراً، عونا و مظاهراً، فنزلت حین قال الکفار: لو نشاء لقلنا مثل هذا فکذبهم الله تعالی، فالقرآن معجز فی النظم و التألیف و الإخبار عن الغیوب، و هو کلام فی أعلى طبقات المبالغه لا یشبه کلام الخلق، لأنه غیر مخلوق و لو کان مخلوقاً لأتوا بمثله» (بغوی، ۱۶۱/۳).

۶. روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، ابوالفتوح رازی (۵۵۶ق) در این تفسیر که کلامی- اجتهادی- اخلاقی و کهن‌ترین تفسیر شیعی به زبان فارسی است ذیل آیه به این نکات اشاره کرده است: «اگر جن و انس مجتمع شوند بر آن که تا قرآنی مانند این بیارند، نیارند و نتوانند آوردن. ما این قرآن را به انواع فرستادیم، از حکم و امثال و مواضع قصص و اخبار و نواهی تا فایده او عام بود، جز آن است که بیشترین مردمان ابا کردند و سر باز

زدند، آلا آنان که کافر باشند و جحود کنند» (ابوالفتوح رازی، ۲۸۷/۱۲). از عبارت «ما این قرآن را به انواع فرستادیم، از حکم و امثال و مواضع قصص و اخبار و نواهی تا فایده او عام بود» نوعی جامعیت بر می‌آید، اما معلوم نیست ایشان جامعیت مطلق را پذیرفته یا جامعیت در امور هدایتی را مد نظر داشته است.

۷. مفاتیح الغیب، فخر رازی (د ۶۰۶ ق) در تفسیر آیه به معجزه بودن قرآن «و المختار عندنا فی هذا الباب أن نقول القرآن فی نفسه إما أن یکون معجزاً أو لا یکون فإن کان معجزاً فقد حصل المطلوب» و عجز انسان در مقابل تحدی قرآن «بأن عجز البشر عن معارضته» اشاره کرده، ولی درباره جامعیت مطلبی نگفته است (فخر رازی، ۴۰۶/۲۱).

۸. المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، ابن عطیه اندلسی (د ۵۴۲ ق) در این تفسیر روایی- ادبی- کلامی- اجتهادی، پس از ذکر سبب نزول آیه، تنها به تحدی و اعجاز ادبی اشاره کرده است: «و العجز فی معارضه القرآن إنما وقع فی النظم و الرصف لمعانيه، و عله ذلك الإحاطه التي لا يتصف بها إلا الله عز و جل، و البشر مقصر ضروره بالجهل و النسيان و الغفله و أنواع النقص» (ابن عطیه، ۴۸۴/۳).

۹. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، زمخشری (د ۵۳۸ ق) نیز در تفسیر اجتهادی- ادبی و بلاغی- کلامی فقط به معجزه بودن قرآن اشاره کرده است: «لو تظاهروا علی أن یأتوا بمثل هذا القرآن فی بلاغته و حسن نظمه و تألیفه، و فیهم العرب العاربه أرباب البیان لعجزوا عن الإتیان بمثله» (زمخشری، ۶۹۲/۲).

۱۰. أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیضاوی (د ۶۹۱ ق) نیز دلیل اینکه جن و انس با وجود تعاضد و همیاری نتوانستند مثل قرآن را بیاورند اعجاز ادبی آن دانسته، اما صحبتی از جامعیت قرآن به میان نیاورده است: «قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلَى أَنْ یَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ فِی الْبَلَاغَةِ وَ حَسَنِ النِّظْمِ وَ كَمَالِ الْمَعْنَى. وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً وَ لَوْ تظاهروا علی الإتیان به» (بیضاوی، ۲۶۶/۳).

۱۱. الجامع لأحكام القرآن، قرطبی (د ۶۷۱ ق) مفسر و فقیه مالکی در این تفسیر با گرایش فقهی ذیل آیه به اعجاز و عدم تحریف قرآن تصریح داشته است.

۱۲. البحر المحیط فی التفسیر، ابوحنبل اندلسی (د ۷۴۵ ق)، به اعجاز و جاودانگی قرآن اشاره کرده: «ذکر ما منحه تعالی من الدلیل علی نبوته الباقی بقاء الدهر، و هو القرآن الذی عجز العالم عن الإتیان بمثله»، و جن و انس را از آوردن مثل آن ناتوان دانسته است: «و إذا کان فصحاء اللسان الذی نزل به و بلغاؤهم عجزوا عن الإتیان بسوره واحده مثله» و «و لو تعاون الثقلان علیه لا یأتون بمثله» (ابوحنبل، ۱۱۱/۷).

۱۳. جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ثعالبی (د ۸۷۶ ق) در تفسیر روایی- ادبی خود ضمن بیان سبب نزول: «سبب هذه الآیه أن جماعه من قریش قالوا للنبی صلی الله علیه و سلم: لو جئتنا بأیه غریبه غیر هذا القرآن، فإننا نقدر نحن علی المجيء بمثله، فنزلت هذه الآیه المصرحه بالتعجیز لجميع الخلائق». به اعجاز ادبی و غیبی تصریح کرده است (ثعالبی، ۴۹۶/۳).

تفاسیر متأخر (قرن دهم تا سیزدهم)

۱. مواهب علیه، کاشفی سبزواری (د ۹۱۰ ق) در این تفسیر عرفانی می‌گوید: «قُلْ بگو ای محمد «لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ» اگر جمع شوند آدمیان «وَ الْجِنُّ» و پریان که تو مبعوث بدیشانی و اتفاق کنند «عَلَى أَنْ یَأْتُوا» بر آنکه

بیارند «بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ» بمانند این قرآن یعنی بیارند، مثل آن را در فصاحت و بلاغت و حسن نظم و کمال معنی و اخبار از غیب «لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ» نیارند مانند او را درین صفت‌ها با آنکه در میان اینان فصحا و بلغا و عرفاء هستند» (کاشفی سبزواری، ۶۲۹). گفته او دلالتی بر جامعیت قرآن ندارد.

۲. تفسیر الجالین، نگاشته جلال‌الدین سیوطی (۹۱۱ق) و جلال‌الدین محلی، در این تفسیر ذیل آیه آمده است: «قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ فِي الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَا كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا مَعِينًا نَزَلَ رَدًّا لِقَوْلِهِمْ وَلَا نَشَاءَ لِقَلْنَا مِثْلَ هَذَا وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا بَيْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ صِفَةً لِمَحْذُوفٍ أَى مَثَلًا مِنْ جِنْسِ كُلِّ مِثْلٍ لِيَتَعَطَّوْا فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ أَى أَهْلَ مَكَّةَ إِلَّا كُفُورًا جُحُودًا لِلْحَقِّ» (سیوطی و محلی، ۲۹۴).

۳. نور الثقلین، حویزی (۱۱۱۲ق) در این تفسیر روایی ذیل آیه، از عیون اخبار الرضا به نقل از امام علی علیه السلام آورده: «ان الله تعالى نزل هذا القرآن بهذه الحروف التي يتداولها جميع العرب» و به نقل از امام رضا علیه السلام آیه را دال بر اعجاز قرآن دانسته است: «انه ذكر القرآن يوما فعظم الحجة فيه، و الاية المعجزة في نظمه» اما از جامعیت صحبتی به میان نیاورده است (عروسی حویزی، ۲۲۱/۳).

تفاسیر معاصر (قرن چهاردهم)

۱. المیزان فی تفسیر القرآن، علامه سید محمدحسین طباطبایی ذیل آیه، تحدی را در حوزه لفظ و معنا و فصاحت و بلاغت دانسته، اما هیچ اشاره‌ای به بحث جامعیت نکرده است: «و فی الآیه تحد ظاهر، و هی ظاهره فی أن التحدی بجميع ما للقرآن من صفات الكمال الرجعة إلى لفظه و معناه لا بفصاحته و بلاغته وحدها». ایشان تحدی را منحصر در جامعه آن روز نمی‌داند، بلکه باب تحدی برای همه مکان‌ها و زمان‌ها و همه انسان‌ها باز است: «على أن الآیه ظاهره فی دوام التحدی و قد انقرضت العرب العرباء أعلام الفصاحة و البلاغه اليوم فلا أثر منهم، و القرآن باق على إعجازه متحد بنفسه كما كان» (طباطبائی، ۲۰۱/۱۳).

علامه ذیل آیه ۲۳ سوره بقره، مبحثی را با عنوان «اعجاز القرآن» می‌گشاید و این بحث را مطرح می‌کند که قرآن در آیات مختلفی به اعجازش تحدی کرده، آن‌چنان که همه آن‌ها به گونه‌ای استدلال بر معجزه بودن آن محسوب می‌شوند. سپس در ادامه می‌گوید: عام‌ترین مراتب تحدی مربوط به آیه ۸۸ اسراء است، چه در این آیه، همگان اعم از جن و انس را به همانندآوری فراخوانده، و علاوه بر بلاغت بیانی و جزالت در اسلوب، به هر خصوصیت و صفت ویژه‌ای که قرآن در بر دارد، اعم از معارف حقیقی، اخلاق فاضله، احکام و قوانین، خبرهای غیبی، و علوم و معارف نامکشوف و غیر آن تحدی نموده است.

علامه در ادامه اضافه می‌کند که عمومیت تحدی نسبت به جن و انس در صورتی معنا دارد که دایره‌اش تمام اوصاف و ویژگی‌ها و زمینه‌هایی را که امکان تفاضل و سبقت‌جویی در آن‌ها وجود دارد، در برگیرد. بر این اساس، قرآن برای فرد بلیغ و سخنور در بلاغت، و برای حکیم در حکمتش، و برای عالم در علمش، و برای عالم علوم اجتماعی در تخصص خاص خودش، و برای قانون‌گذاران و حقوق‌دانان در قانون‌گذاری‌شان، و برای اهل سیاست در سیاست‌شان، و برای حاکمان و والیان در حکومت‌شان، و برای تمام جهانیان در آنچه به صورت همگانی بدان

دست نمی‌توانند یافت، مانند غیب، اختلاف در حکم و علم و بیان، معجزه است و کسی مانند آن را نمی‌تواند بیاورد. پس قرآن مدعی عمومیت اعجاز خود از تمام جهات است (همو، ۵۹/۱).

بنابراین، به نظر علامه، هر آنچه که آحاد یا مجموعه افراد انسان یا جن بتوانند در آن امکان فضل و برتری یابند، مشمول عمومیت تحدی در آیه ۸۸ اسراء است. این سخن بدان معناست که قرآن در تمام زمینه‌های جدی معرفتی که بشر با آن درگیر است، مطالبی دارد که فوق همانندآوری است. پس تحدی عام آن اثبات‌کننده اعجازش در تمام جهات یاد شده است. از این رو، لازمه عمومیت این هم‌اوردطلبی قرآن، اشتغال آن بر همه زمینه‌های معرفتی و مهارتی بشر، و به عبارت دیگر جامعیت آن در تمام جهات است؛ البته علامه ذیل آیاتی دیگر بیاناتی دارند که مستند سه‌قسم نظریه دیگر در باب جامعیت قرآن قرار گرفته است.

۲. فی ظلال القرآن، سید بن قطب (۱۳۸۵ق) ضمن برداشت اعجاز و تحدی از آیه «فهذا القرآن لیس ألفاظا و عبارات یحاول الإنس و الجن أن یحاکوها. إنما هو کسائر ما یدعه الله یعجز المخلوقون أن یصنوه»، جامعیت قرآن را پذیرفته، چرا که قرآن را منهج حیات کامل دانسته است (و القرآن بعد ذلك منهج حیاة کامل). و از آنجا که زندگی کامل قوانین کافی هم می‌طلبد، قرآن چه در زمینه زندگی فردی یا اجتماعی و مطابق با فطرت‌همه احتمالات را هم در نظر داشته است، همچنین تشابهات را «فلا یغیب عن حسابہ احتمال من الاحتمالات الکثیره و لا ملابسه من الملابسات المتعارضه فی حیاة الفرد و حیاة الجماعه»، زیرا که خداوند به احوال بشر از همه آگاه‌تر است (سیدقطب، ۲۲۵۰/۴).

۳. التحریر و التنویر، ابن عاشور محمد بن طاهر (۱۳۹۳ق) از آیه تحدی، اعجاز لفظی و علمی را فهمیده است: «و تحدیاً بالعجز علی الإتیان بمتله للذین أعرضوا عنه و هم الذین لا یزیدهم إلا خساراً و المراد بالمماثلہ للقرآن: المماثلہ فی مجموع الفصاحه و البلاغه و المعانی و الآداب و الشرائع، و هی نواحی إعجاز القرآن اللفظی و العلمی» (ابن عاشور، ۱۶۰/۱۴). البته ممکن است منظور ابن عاشور از کاربرد علمی، معنای اصطلاحی امروزی آن نباشد. به عبارت دیگر، علمی به معنای اعم از علم تجربی و معارف دینی و انسانی و... باشد که در این صورت مفهوم جامعیت را می‌رساند.

۴. التفسیر القرآنی للقرآن، عبدالکریم خطیب (۱۳۹۰ق) معتقد است در عین اینکه آیه بیانگر منزلت و جایگاه والای قرآن است: «لیکون ذلك بیانا کاشفا عن قدر هذا القرآن، و عن علوه الذی لا ینال، و أنه روح من أمر الله، یحیی موات القلوب و النفوس»، قرآن را حاوی موارد علمی بسیار معرفتی می‌کنند که مغفول کافران مانده است: «تلك الإشارة الداله علی ما فیہ من علم غزیر، و خیر کثیر، قد غفل عنه المشرکون». او همچنین بر اعجاز قرآن تأکید کرده است، اما بحث مستقلی از جامعیت به میان نیاورده است: «هو معجزه قاهره متحدیه للإنس و الجن، أبد الدهر» (خطیب، ۵۴۵/۸). البته روشن است که موارد علمی بسیار که مورد توجه وی قرار گرفته چه به معنای عام و چه به معنای خاص علم تجربی، بخشی از جامعیت قرآن بوده و اجمالاً اشتغال آن بر علوم پنهان را می‌رساند.

۵. تفسیر نمونه، از تفاسیر معاصر شیعی قرآن به زبان فارسی، تألیف آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی و گروهی از نویسندگان است و مهم‌ترین ویژگی آن عصری و اجتماعی بودن و گرایش به جنبه‌های هدایتی و تربیتی است. این تفسیر ذیل آیه مورد بحث با صراحت از اعجاز قرآن سخن می‌گوید و همه جهانیان را اعم از کوچک و بزرگ،

عرب و غیر عرب، انسان‌ها و حتی موجودات عاقل غیر انسانی، دانشمندان، فلاسفه، ادباء، مورخان، نوابغ و غیر نوابغ، خلاصه همه را بدون استثناء دعوت به مقابله با قرآن کرده است و می‌گوید اگر فکر می‌کنید قرآن سخن خدا نیست و ساخته مغز بشر است، شما هم که انسان هستید، همانند آن را بیاورید و هر گاه بعد از تلاش و کوشش همگانی، خود را ناتوان یافتید، این بهترین دلیل بر معجزه بودن قرآن است.

ایشان آیه بعدی را دال بر جامعیت می‌داند، آنجا که می‌گوید: « ما برای مردم در این قرآن از هر نمونه‌ای از انواع معارف بیان کردیم: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ»؛ در ادامه این گونه آمده است: «براستی این تنوع محتویات قرآن، آن هم از انسانی درس نخوانده، عجیب است، چرا که در این کتاب آسمانی، هم دلائل متین عقلی با ریزه‌کاری‌های مخصوصش در زمینه عقائد آمده و هم بیان احکام متین و استوار بر اساس نیازمندی‌های بشر در همه زمینه‌ها، هم بحث‌های تاریخی قرآن در نوع خود بی نظیر، هیجان‌انگیز، بیدارگر، دلچسب، تکان‌دهنده و خالی از هر گونه خرافه است و هم مباحث اخلاقی که با دل‌های آماده همان کار را می‌کند که باران بهار با زمین‌های مرده! مسائل علمی که در قرآن مطرح شده، پرده از روی حقایق برمی‌دارد که حد اقل در آن زمان برای هیچ دانشمند شناخته نشده بود» (مکارم، ۲۷۴/۱۲). در مجموع این تفسیر، به جهانی و جاودانه بودن قرآن، تحدی و اعجاز فراگیر آن اشاره کرده و جامعیت آن را پذیرفته است.

۶. تفسیر نور، تفسیری تحلیلی-اجتماعی از قرآن، به زبان ساده و روان و قابل استفاده برای عموم و شامل همه آیات قرآن کریم بوده و مهم‌ترین ویژگی آن پیام‌های کوتاه و کاربردی آن در زندگی است. قرائتی مؤلف تفسیر، آیه را پاسخی است به سخن کفار می‌داند که می‌گفتند: «لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا» (انفال، ۳۱)؛ ما هم اگر بخواهیم، می‌توانیم مثل قرآن را بیاوریم و این دعوت قرآن به مبارزه و آوردن نمونه‌ای مثل خود(تحدی)، قرن‌هاست که بی‌جواب مانده است و تا کنون نیز دشمنان عرب زبان از اهل کتاب و مکتب‌های الحادی، با همه دشمنی‌هایشان با اسلام و حمایت قدرت‌های گوناگون، نتوانسته‌اند مثل قرآن را بیاورند. ویژگی‌های بی‌همتای قرآن، عبارت است از اینکه هم معجزه است، هم روان و متنوع، هم خیر از آینده می‌دهد، هم بهترین داستان‌ها را دارد، هم بهترین شیوه دعوت را دارد، هم بیان‌کننده همه مسائل و نیازهای فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی در همه زمینه‌ها و در تمام زمان‌هاست (قرائتی، ۱۱۴/۵).

از ظاهر بیان ایشان «... هم بیان‌کننده همه مسائل و نیازهای فردی و اجتماعی، دنیوی و اخروی در همه زمینه‌ها و در تمام زمان‌هاست» چنین برمی‌آید که جامعیت مطلق برای قرآن قائل است.

۷. الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، محمد صادقی تهرانی در این تفسیر، تحدی را شامل یک آیه می‌داند، آنجا که گفته است: «والمثل المتحدی فیه لیس فقط القرآن کله، و إن کان أعضله، بل و بأعضه ما یسمی قرآنا کسوره مثل الکوثر، ام و آیه تامه، حیث الآیه الإلهیه هی الداله بنفسها علی أن‌ها إلهیه، و کل جمله من القرآن آیه فالتحدی بآیات المثل تشمله کما تشمل سوره و عشا و الی کله».

همچنین تحدی را لفظی و معنوی دانسته، «کما المماثل المتحدی فیها تعم جانبی اللفظ و المعنی» و مختص به عرب زبان‌ها نمی‌داند که صرفاً لفظ آن را معجزه بداند «لیس کلهم عربا یتحدون به لفظیا» و مخاطب تحدی انس و جن هستند «وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» بعض من الإنس مع أنسه، و بعض من الجن مع جنه، ام انس

مع جن، و لو تظاهروا طول الزمان و عرض المكان، و لو كرسوا طاقاتهم كلها « لا يُؤْتُونَ بِمِثْلِهِ » (صادق تهرانى، ۱۳۴۰/۱۷). از جمله ایشان «ان معجزه القرآن كافيه لكل انس و جان فى اى حقل من الحقول و اى عقل من العقول لمن القى السمع و هو شهيد» چنین بر می آید که قرآن را برای جن و انس كافی دانسته اما جامعیت مطلق از آن بر نمی آید، چرا که مشخص نکرده که نیاز های جن و انس در امور هدایتی، یا در تمامی زمینه‌هاست. بنابراین آنچه گذشت، بحث جامعیت و تقسیم بندی دیدگاه‌ها در این زمینه بحث جدیدی است که از قرن چهاردهم به بعد، در تفاسیر شیعی المیزان، نمونه و نور و نیز تفسیر سنّی فی ظلال القرآن مطرح گردیده است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۸۸ اسراء از جامعیت چیزی نگفته است، اما ذیل آیاتی دیگر، آنجا که بحث اعجاز را مطرح کرده است دامنه بحث را به جامعیت کشانده، طوری که می توان فهمید ایشان همه دیدگاه‌های چهارگانه را در بحث از جامعیت قبول دارند. تفسیر نمونه و نور نیز جامعیت مطلق را در تفسیر آیات ۸۸ و ۸۹ اسراء مطرح کرده اند. آنچه در تفاسیر ذیل این آیه ذکر شده است صرفاً نشان‌گر نظر مفسران در خصوص آیه بوده و چه بسا در تفسیر آیاتی دیگر و یا در آثار دیگرشان به بحث جامعیت و یا بیان مطالبی که از مجموع آن‌ها، جامعیت و یا عدم آن برداشت می شود پرداخته باشند.

نتیجه گیری

از میان تفاسیر، تنها از تفسیر فی ظلال القرآن سید قطب (ذیل آیه ۸۸ اسراء) می توان مفهوم جامعیت را دریافت و از تفاسیر شیعی نیز، تفسیر نور، المیزان، مجمع البیان، نمونه و الفرقان به جامع بودن قرآن، تصریح و یا اشاره کرده اند که به جز مجمع البیان بقیه این تفاسیر مربوط به دوران معاصر می‌باشند.

بررسی تاریخ تفسیر نمایانگر این است که همواره و تا حدود زیادی مفسران از پیشگامان خود تاثیر پذیرفته‌اند، به عبارت دیگر، در این زمینه تنها به نقل قول از تفاسیر متقدم خود بسنده کرده و کاری اجتهادی انجام نداده‌اند.

واژه جامعیت به دلایل متعددی که شاید مهمترین آن‌ها رشد و توسعه علوم بشری در جوامع غیر اسلامی و به چالش کشیده شدن دین و تلاش متدینان برای دفاع از دین بوده است، در قرون اخیر کاربرد داشته است.

بیشترین دلالت آیه از منظر عموم مفسران بر تحدی و اعجاز است که البته چون تحدی در این آیه به لحاظ زمانی یا مکانی عام است، به نظر برخی این‌گونه می آید که پس قرآن در تمام زمینه‌های معرفتی مطلب دارد، به عبارت دیگر جامعیت دارد.

برخی همچون سیوطی مفهوم جامعیت قرآن را حاوی کلیه علوم و مسائل مورد نیاز بشر دانسته و برخی چون علامه طباطبائی جامعیت را تنها در امور هدایتی می دانند.

برخی کمال را مساوی با جامعیت نمی دانند و گفته اند: منظور قرآن از «بیان هرچیز» و «کامل بودن دین» آن است که قرآن هر آنچه را در زمینه شریعت است، برای ما طرح و پایه‌ریزی کرده است، به عبارت دیگر اصول را بیان داشته و استخراج فروع از آن را بر عهده بشر گذارده است.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن عاشور، محمد، التحرير و التنوير، بی تا، مؤسسه التاريخ، بیروت.
۲. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ ق، المحرر الوجيز فی تفسیر الكتاب العزیز، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تصحیح: ناصح، محمد مهدی و یاحقی، محمد جعفر، مشهد، آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی.
۴. ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ ق، البحر المحيط فی التفسیر، دار الفکر، بیروت.
۵. آریان، حمید، جامعیت قرآن در بیان مفسر المیزان، قرآن شناخت شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۸۷.
۶. آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۷. بحرانی، هاشم بن سلیمان، ۱۴۱۶ ق، البرهان فی تفسیر القرآن، بنیاد بعثت، تهران.
۸. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل، ۱۴۲۰ ق، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۹. بیضاوی، عبد الله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۰. ثعالبی عبدالرحمن بن محمد، جواهر الحسان، ۱۴۱۸ ق، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۱. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، ۱۴۲۲ ق، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت. خطیب عبدالکریم، التفسیر القرآنی للقرآن، دار الفکر العربی، بیروت.
۱۲. خوئی، ابوالقاسم، ۱۹۷۵ م، البیان فی تفسیر القرآن، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزیع، لبنان، بیروت.
۱۳. دروزه، محمد عزه، ۱۳۹۱ ش، تاریخ قرآن (درسنامه، پژوهشنامه، نظریه پردازی، به ضمیمه روش شناسی تفسیر ترتیبی و تفسیر موضوعی)، ترجمه محمد علی لسانی فشارکی، قم، انتشارات زینی.
۱۴. زمخشری محمود، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی، بیروت.
۱۵. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۵ ش، بسط تجربه نبوی، (دین اقلی و اکثری)، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران.
۱۶. سید بن قطب، ۱۴۱۲ ق، فی ظلال القرآن، دار الشروق، بیروت، قاهره.
۱۷. سیوطی، جلال الدین و جلال الدین محلی، ۱۴۱۶ ق، تفسیر الجلالین، مؤسسه النور للمطبوعات، بیروت.
۱۸. سیوطی، جلال الدین، ۱۹۹۶ م، الاتقان فی علوم القرآن، دار الفکر، لبنان.
۱۹. شفیعی، علی، جامعیت قرآن، ۱۳۸۵، پژوهشی در مورد قلمرو انتظار از قرآن.
۲۰. صادقی تهرانی، محمد، ۱۳۶۵ ش، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، انتشارات فرهنگ اسلامی، قم.
۲۱. صدیقی افشار، غلامحسین، فرهنگ فارسی امروز.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۳. طباطبائی حکیم، عذرا، ۱۳۹۱، جامعیت قرآن، پایگاه تخصصی مقالات، مرکز فرهنگ و معارف قرآن.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفه، بیروت.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۷. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، ۱۴۱۵ق، تفسیر نور الثقلین، اشارات اسماعیلیان، قم.
۲۸. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ۱۴۲۰ ق، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۲۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، تنویر المقباس من تفسیر ابن عباس، دار الکتب العلمیه، لبنان.
۳۰. قرائتی، محسن، تفسیر نور، ۱۳۸۳ ش، مرکز فرهنگی درسهایی از قرآن، تهران.
۳۱. قرطبی محمد بن احمد، ۱۳۶۴ ش، الجامع لأحكام القرآن، انتشارات ناصر خسرو، تهران.
۳۲. قشیری عبدالکریم بن هوازن، لطائف الاشارات، الهیئه المصریه العامه للكتاب، مصر.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، تفسیر القمی، تحقیق: تصحیح و تعلیق و تقدیم: السید طیب الموسوی الجزائری، مؤسسه دار الكتاب للطباعه و النشر، قم.
۳۴. کاشفی سبزواری حسین بن علی، ۱۳۶۹ ش، مواهب علیه، سازمان چاپ و انتشارات اقبال، تهران.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۳ ش، الکافی، تحقیق: تصحیح و تعلیق: علی أكبر الغفاری، دار الکتب الإسلامیه، طهران.
۳۶. لسانی فشارکی، محمدعلی و مرادی زنجانی، حسین، ۱۳۸۵ ش، روش تحقیق موضوعی در قرآن کریم، زنجان، قلم مهر.
۳۷. معرفت: محمد هادی و سید ابوالفضل؛ میرمحمدی، ۱۳۷۵، جامعیت قرآن کریم نسبت به علوم و معارف الهی و بشری، نامه مفید، شماره ۶.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ ش، تفسیر نمونه، دار الکتب الإسلامیه، تهران.