

## تحول مفهومی «الکتاب» در تفسیر آیه «ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»

### شئیء: بررسی تاریخی-فرهنگی

حسین ستار<sup>۱</sup>

سعید حسن شاهی<sup>۲</sup>

چکیده

آیه «ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۳۸) از جمله آیات مهمی است که مفهوم «الکتاب» در آن، در طول تاریخ تفسیر قرآن مورد بحث و بررسی گسترده‌ای قرار گرفته است. این پژوهش با مرور آرای مفسران در هفت قرن اول اسلام و تمرکز بر تحولات فکری آن دوره، تلاش می‌کند نقش جبّائی، مفسر معتزلی سده‌های سوم و چهارم هجری، را در تحول مفهوم «الکتاب» روشن سازد. جبّائی با ارائه نظریه جامعیت علمی قرآن، نخستین کسی بود که مفهوم «الکتاب» را از معنای «لوح محفوظ» به معنای «قرآن» گسترش داد. این تحول، رویکردی نو در تفسیر قرآن ایجاد کرد و تأثیر مهمی بر اندیشه تفسیری پس از او داشت. پژوهش حاضر با رویکرد تاریخی-فرهنگی به بررسی زمینه‌های تاریخی و فرهنگی سه قرن اول اسلام پرداخته و عوامل مؤثر در شکل‌گیری اندیشه جبّائی را تحلیل می‌کند. در این مطالعه چالش‌های تفسیری، نقش فتوحات اسلامی در تبادل فرهنگ و دانش، نهضت ترجمه در عصر عباسی، حمایت خلفای عباسی از علوم و مخالفت سنت‌گرایان با علوم نوین، مورد بررسی قرار گرفته‌اند. نتایج نشان می‌دهد که نظریه جامعیت علمی قرآن جبّائی، علی‌رغم مخالفت‌هایی که با آن صورت گرفت، تأثیر عمیقی بر اندیشه تفسیری مفسران قرون بعدی داشته و همواره موضوع بحث و توجه بوده است.

<sup>۱</sup>. دانشیار دانشگاه کاشان (sattar@kashanu.ac.ir).

<sup>۲</sup>. دانشجوی دکترا (s.hasanshahi@stu.qom.ac.ir).

کلیدواژه‌ها: قرآن، تفسیر، «الکتاب»، تحول مفهومی، جَبَّائِي.

## ۱. تبیین موضوع

خدای سبحان در آیه ۳۸ سوره انعام می‌فرماید:

مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمُّ أَمْثَالِكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (انعام: ۳۸).

این آیه نشان می‌دهد که خداوند برای تمامی مخلوقات خود نظام و سامانی ویژه و امت‌گونه، همانند انسان‌ها قرار داده است و سرانجام، همه آنان، همچون انسان‌ها به سوی پروردگارشان محشور خواهند شد. به عبارت دیگر، آفرینش فردی و جمعی هیچ یک از موجودات جهان بیهوده نیست و از آغاز تا انجام، هدفمندی و برنامه‌ریزی خاصی دارد.

در میان این بیان معنادار، عبارت G «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» به صورت برجسته‌ای جلوه‌گر است. در طول تاریخ تفسیر قرآن، مفهوم «الکتاب» یکی از عبارات پرمناقشه و محور بحث‌های گسترده میان مفسران و اندیشمندان مسلمان بوده است. تفاسیر متعددی برای این واژه ارائه شده که هر کدام بازتاب‌دهنده دیدگاه‌های کلامی، فلسفی، عرفانی و فرهنگی مفسران در دوره‌های مختلف است. این موضوع خود نشان‌دهنده تأثیر فرهنگ حاکم بر عصر زیست مفسران و چالش‌ها و پرسش‌های فراگیر آن دوران است.

در این نوشتار، با رویکردی تاریخی-فرهنگی، تحول مفهوم «الکتاب» در این آیه مورد بررسی قرار گرفته است؛ زیرا این روش به درک عمیق‌تر پدیده‌ها از طریق شناخت زمینه‌های تاریخی و فرهنگی آن‌ها می‌پردازد و فلسفه ایجاد و گسترش نظریه‌ها را واکاوی می‌کند. فهم این تحول از یک سو ما را به درک دقیق‌تر مفهوم کلام الهی نزدیک می‌سازد و از سوی دیگر زمینه نقد منصفانه و انتخاب آگاهانه نظریات تفسیری را فراهم می‌آورد.

تحول مفهوم «الکتاب» در این آیه با تحولات تاریخی و فرهنگی جوامع اسلامی ارتباط مستقیم دارد؛ برای نمونه، در دوره‌های نخستین اسلام، مسلمانان با مفاهیم فلسفی و کلامی پیچیده‌ای که بعدها مطرح گردید، آشنا نبودند. از این رو، تفاسیر اولیه «الکتاب» عمدتاً بر مفاهیم ساده‌تر و ملموس‌تری مانند «لوح محفوظ» و «علم الهی» متمرکز بود (ر.ک: ادامه متن)، اما با گسترش دانش و اندیشه در جوامع اسلامی، مفسران به تفسیرهای پیچیده‌تر و

عمیق‌تری از «الکتاب» پرداختند که شامل مفاهیمی چون «کتاب هستی» و «کتاب نفس» نیز می‌شد (ر.ک: ماوردی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۱۲؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۹۸؛ قطب، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۱۰۸۰؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۸۸ش، ص ۳۶۷؛ داورپناه، ۱۳۶۶ش، ص ۱۷۴؛ قرشی، ۱۳۷۷ش، ج ۳، ص ۲۱۵).

## ۲. پیشینه موضوع

بدیهی است که نمود تحلیل و بررسی آیه را باید در تفاسیر مسلمانان در طول تاریخ جست، اما اینک به دو مقاله که به طور مستقیم به موضوع مورد نظر در آیه ۳۸ سوره انعام پرداخته‌اند، اشاره می‌شود:

۱. «بررسی و تحلیل آرای مفسران درباره آیه ما قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ F» (حمزه، ۱۳۹۵ش).

این مقاله با هدف دستیابی به تبیینی صحیح از معنای واژه «الکتاب» در آیه ۳۸ سوره انعام، به تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های مفسران می‌پردازد. با بررسی محتوای صد تفسیر معتبر، روشن می‌شود که بیشتر مفسران، «الکتاب» را به معنای «قرآن» دانسته‌اند و همین رأی به عنوان نظریه راجح قابل دفاع است. با این حال، برخی از مفسران نظیر ابوالفتوح رازی (ق ۶) و امین اصفهانی (م ۱۴۰۳ق) گمان کرده‌اند که بیشتر مفسران، «الکتاب» را به «لوح محفوظ» تفسیر کرده‌اند. بررسی‌های آماری این مقاله نشان می‌دهد که این تلقی نادرست بوده و در واقع، طرفداران این دیدگاه در اقلیت‌اند. از این رو، استناد به رأی غالب در این مورد از سوی این دو مفسر، برخلاف واقع و ناشی از اشتباه در برآورد آماری تلقی می‌شود.

در این مقاله همچنین به شخصیت‌هایی اشاره شده است که اندیشه‌های نوینی را وارد عرصه تفسیر این عبارت کرده‌اند. با این حال، تحلیل نظریه‌های مفسران اولیه در برخی موارد دچار اشتباهاتی بوده که در پژوهش حاضر به طور دقیق و جزئی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۲. «اثبات بطن قرآن در پرتو آیه ما قَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ F» (شفیعی دارابی، ۱۳۹۶ش)  
این مقاله با پیش فرض گرفتن مقوله بطن در قرآن، با استفاده از آیه ۳۸ سوره انعام به اثبات وجود بطن یا لایه پنهان در قرآن کریم می‌پردازد.

اما هدف مقاله پیش رو، دستیابی به نظریه صحیح، یا یک نظریه خاص درباره مفهوم «الکتاب» نیست، بلکه این پژوهش، با روش تاریخی-فرهنگی به تحولات و دگرگونی‌های آغازین در تفسیر این عبارت می‌پردازد تا از این راه، به پرسش‌های کلیدی پژوهش پاسخ داده شود:

### ۳. پرسش‌های پژوهش

این تحقیق بر آن است تا با تأمل در تفسیر مفهوم «الکتاب» با رویکردی تاریخی-فرهنگی، به پرسش‌های زیر پاسخ دهد:

۱. تصور مفسران از مفهوم «الکتاب» در سده‌های نخستین (قرون اول تا سوم هجری) چگونه شکل گرفته، و این معنا در تفاسیر تا قرن هفتم چه تحولاتی را پشت سر گذاشته و چه نمودی یافته است؟

۲. نقطه آغاز این تحول در میان مفسران از کجا بوده و به وسیله چه شخصی صورت گرفته است؟

۳. چه عوامل تاریخی و فرهنگی در پیدایش این تحول نقش داشته‌اند؟

### ۴. واژه‌شناسی «فَرَطْنَا»

واژه «فَرَطْنَا» در این آیه، به صورت متکلم مع‌الغیر و در باب تفعیل از ماده «تفریط» به کار رفته است. «تفریط» در آثار واژه‌شناسان، به طور مشترک به معنای کوتاهی (تقصیر) در انجام یک وظیفه، کار، یا هر امر دیگری آمده است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۳۱؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۲۶۴؛ حمیری و عمری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۵۱۷۱). این واژه، نوعی غفلت یا ناتوانی در به انجام رساندن کاری به نحو مطلوب را نشان می‌دهد که مستلزم ضایع کردن و ترک آن کار است (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۳، ص ۲۲۶؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۹، ص ۱۵۷). در برابر آن، «إِفْرَاط» به معنای زیاده‌روی و تجاوز از حدّ است (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۵، ص ۱۶۳) که خود نقض‌کننده تعادل و اعتدال در انجام امور به شمار می‌آید.

نکته قابل توجه آن است که حرف نافیۀ «ما» همراه با جار و مجرور «مِنْ شَيْءٍ»، افاده‌ی نفی عموم کرده و هرگونه کاستی را از ساحت «الکتاب» نفی می‌کند. از این رو، واژه «الکتاب» در بستر مفهومی خود، حاوی معنایی بس سترگ و بی‌حد و حصر است، به گونه‌ای که هیچ چیز در آن مغفول یا متروک نمانده است.

## ۵. نگرش مفسران قرن سوم

با توجه به این که نخستین تفاسیر مکتوب به دسترس ما مربوط به قرن سوم هجری است، شایسته است دیدگاه‌های صحابه و تابعین را از خلال تفاسیر قرون بعدی جست‌وجو کنیم. آرای مفسران این دوره را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

### ۵-۱. لوح و کتابی نزد خدا

#### ۵-۱-۱. تفسیر مقاتل بن سلیمان

مقاتل بن سلیمان با استفاده از واژه «لوح محفوظ» می‌نویسد: آیه «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ» بدین معناست که هیچ چیزی از قلم نیفتاده و همه چیز به دقت و به طور کامل در «لوح محفوظ» ثبت شده است:

ما ضیعنا فی اللوح المحفوظ مِنْ شَيْءٍ (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۶۰).

مقاتل در این تفسیر، بر عدم نادیده گرفتن هیچ چیز در لوح محفوظ تأکید می‌کند. این تأکید، نشان‌دهنده باور عمیق به جامعیت و کامل بودن علم الهی است. طبق این دیدگاه، لوح محفوظ به عنوان نمادی از کتاب الهی، حاوی تمامی اطلاعات و وقایع است و هیچ چیزی از آن پنهان نمی‌ماند.

#### ۵-۱-۲. تفسیر کتاب الله العزیز

در این تفسیر اباضی قرن سوم، از عبارت «مکتوب عند الله» برای نشان دادن حقیقت لوح محفوظ استفاده شده است:

قوله: مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ؛ یعنی من آجالها و أعمالها و أرزاقها و آثارها. أی: إِنَّ ذَٰلِكَ كُلَّهُ مَكْتُوبٌ عِنْدَ اللَّهِ (هواری، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۷۲).

هود بن محکم هواری این عبارت را به معنای جامعیت و کامل بودن کتاب الهی در ثبت تمامی جنبه‌های زندگی موجودات تفسیر می‌کند. او توضیح می‌دهد که این آیه به ثبت دقیق و کامل تمام آجال (مدت‌های زندگی)، اعمال، ارزاق (روزی‌ها) و آثار (نتایج و اثرات) اشاره دارد. این دیدگاه بر علم مطلق خداوند و نظارت کامل او بر جهان و همه موجوداتش تأکید می‌ورزد. در این دیدگاه، هرچند به لفظ «لوح محفوظ» اشاره‌ای نشده است، اما عبارت «مکتوب عند الله» با این توضیحات، به روشنی می‌تواند تعبیری دیگر از آن باشد.

### ۳-۱-۵. تفسیر القرآن العزیز المسمی تفسیر عبدالرزاق

قتاده نیز به کتابی که نزد خداست (همان لوح محفوظ) اشاره می‌کند:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ قَتَادَةَ: فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ قَالَ:  
فِي الْكِتَابِ الَّذِي عِنْدَهُ (صنعانی و قلجی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۲۰۱).

عبدالرزاق از معمر و او از قتاده روایت می‌کند که این آیه به «کتابی که نزد خداوند است» اشاره دارد.

این تفسیر از قتاده - که یکی از تابعین است - نقل شده و بر جامعیت و کامل بودن علم الهی و ثبت دقیق همه جزئیات در کتابی که نزد خداوند است، تأکید دارد.

### ۲-۵. معناشناسی صرف

گروه دیگری از مفسران این قرن، تنها به معناشناسی واژه «فَرَّطْنَا» پرداخته‌اند و هیچ‌گونه نظریه یا نقل‌قولی درباره مفهوم «الکتاب» ارائه نکرده‌اند:  
الف. علی بن ابراهیم قمی:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ: یعنی: «ما ترکنا» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۸).

ب. ابن قتیبه:

أَيُّ مَا تَرَكْنَا شَيْئاً وَ لَا أَغْفَلْنَا وَ لَا ضَيَّعْنَا (ابن قتیبه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۳۳).

ج. ابو عبیده تیمی معمر بن مثنی:

مجازه: ما ترکنا و لا ضیعنا و لا خلقنا (ابو عبیده، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹۱).

یادسپاری: بنابراین، آنچه از تحلیل تفاسیر مکتوب قرن سوم به دست می‌آید، آن است که هیچ‌گونه اختلافی در درک مفهوم «الکتاب» میان این مفسران وجود ندارد و کلیدواژه مشترک آنان، «لوح محفوظ» و «کتابی است که در مقامی نزد خدا قرار دارد».

## ۶. نگرش مفسران قرن چهارم

قرن چهارم، قرن‌ای است که می‌توان آغاز تحولات در چیستی مفهوم «الکتاب» را در آن جستجو نمود. در این قرن، شاهد پیدایش اختلافاتی در مفهوم «الکتاب» هستیم.

محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ق) - که از برجسته‌ترین مفسران این قرن است - در مقام بیان نظریه خویش، مفهوم «الکتاب» را بر پایه سیاق آیه، عبارت از «أم الکتاب» می‌داند. او بر این عقیده است که این آیه خطاب به انکارکنندگان است تا مپندارند خداوند از اعمالشان غافل است؛ چراکه نه تنها از اعمال آنان، بلکه از اعمال هیچ‌یک از موجودات جهان هستی نیز غافل نیست. در سطحی فراگیرتر از انسان، تمام اعمال جنبندگان زمینی و پرندگان هوایی نیز در «أم الکتاب» محفوظ است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۱۹).

با توجه به عبارت پایانی آیه  $G \text{ ثُمَّ إِلَيَّ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ}$ ، تمام موجودات پس از مرگ و در هنگام حشر، به اعمالشان رسیدگی خواهد شد. پس چگونه می‌پندارید که اعمال شما از بین می‌رود و در روز قیامت بدان‌ها پاداش یا کیفر داده نمی‌شود؟

گویا عبارت  $G \text{ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ}$  اصلی کلی است که بیانگر ضایع نشدن و از بین نرفتن اعمال در این دنیا و ثبت و حفظ آن‌ها در «أم الکتاب» است. از این رو، شبه‌جمله «مِنْ شَيْءٍ» بر شمول همه چیز از اعمال موجودات دلالت دارد. طبری برای تأیید انگاره خویش، به تفسیر ابن عباس و ابن زید نیز استشهاد می‌نماید که آنان نیز در مفهوم «الکتاب» به صراحت به «أم الکتاب» تعبیر کرده‌اند (همو، ج ۷، ص ۱۱۹).

طبری - که ادعای دارد اقوال را جمع‌آوری کرده و در تفسیر خود از روش اثری بهره‌ها برده است - هیچ اشاره‌ای به نظرات مخالف نمی‌کند. گویا در میان صحابه و تابعین هیچ نظر مخالفی وجود نداشته است. جالب توجه است که ابن ابی حاتم نیز بدون اشاره به مفهوم و تفسیر عبارت مورد نظر، از آن می‌گذرد (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۲۸۵).

اما از این دو تفسیر که بگذریم، در سایر تفاسیر، اختلاف نظر مشهود است. بر اساس مستندات موجود و تفاسیر مکتوب، نخستین شخصی از مفسران که در تفسیر این آیه تحولی نو پدید آورد، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی (م ۳۰۳ق) است که «قرآن» را به عنوان مفهوم «الکتاب» طرح کرد؛ چنان‌که شیخ طوسی نیز بدان تصریح دارد (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۲۷).

به باور جبائی، آیه مورد بحث به روشنی بیان می‌دارد که در قرآن، هیچ‌یک از امور مورد نیاز انسان در حوزه دین و دنیا فروگذار نشده است. همه چیز یا به صورت مستقیم و تفصیلی، و یا به گونه‌ای کلی و اجمالی در قرآن آمده است. آنچه به صورت مجمل بیان شده، پیامبر اکرم ۹ وظیفه تبیین آن را بر عهده داشته و مؤمنان مأمور به تبعیت از آن شده‌اند؛ چنان‌که در آیه ۷ سوره حشر تصریح شده است:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.

از دیدگاه جبائی، قرآن افزون بر بیان معارف و احکام، نشانه‌ای روشن بر صدق نبوت پیامبر اسلام ۹ و لزوم اطاعت از او نیز به شمار می‌رود. بنابراین، هیچ امر مهمی در عرصه دین یا دنیا نیست، مگر آن‌که اصل یا بیان آن در قرآن آمده باشد (جبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰۸). این دیدگاه تأکید دارد که هیچ نکته‌ای از امور مهم زندگی انسانی، اعم از دنیوی یا اخروی، از قلم نیفتاده و همگی در کتاب قرآن موجود است.

با توجه به جایگاه جبائی به عنوان متکلمی برجسته و اثرگذار، که در چارچوب اندیشه اعتزال با رویکردی عقل‌گرایانه به تفسیر و تحلیل آیات می‌پرداخت، دیدگاه او درباره این آیه از اهمیتی ویژه برخوردار شد. تحلیل وی نه تنها بیانگر تأکیدی بر جامعیت قرآن است، بلکه تحولی در شیوه فهم آیه رقم زد. این رویکرد به تدریج در میان مفسران بعدی مقبولیت یافت و بازتاب گسترده‌ای در تفاسیر قرون بعد داشت؛ به گونه‌ای که حتی نحوه تحلیل و استناد او به آیه ۷ سوره حشر برای تبیین نقش پیامبر ۹ در تفسیر و تشریح، در بسیاری از تفاسیر پس از او تکرار شده است.

دینوری (م ۳۰۸ق) با تعبیری جالب، سعی در جمع میان لوح محفوظ و قرآن دارد:

جمله G مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ F به این معناست که «ما هیچ چیزی را در کتاب (لوح محفوظ) نادیده نگرفتیم»؛ یعنی هر چیزی که باید ثبت شود، در کتاب الهی ثبت شده و هیچ جزئیاتی از قلم نیفتاده است.

در ادامه، توضیح داده شده که «شیئی را ترک نکردیم، مگر این که در قرآن ذکر کرده ایم»؛ یعنی همه چیز به وضوح در قرآن آمده است و هیچ موضوعی نیست که در این کتاب الهی بیان نشده باشد:

ما تركنا من الذى كتبنا فى اللوح المحفوظ من شىء إلا ذكرناه فى القرآن (دینوری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۲۴).

ماتریدی (م ۳۳۳ق) با آن که از ابن عباس نظریه «أم الكتاب» را نقل می کند، به قول برخی دیگر که به «قرآن» نظر دارند نیز اشاره کرده است (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۷۹). ابوجعفر نحاس (م ۳۳۸ق) بر نظریه تفسیر «الكتاب» به «قرآن» پای فشرده و به نظر مخالف نیز اشاره نمی کند (نحاس، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۹).

طبرانی (م ۳۶۰ق) (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۲۵) و سمرقندی (م ۳۷۳ق) (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۴۴۶) هر چند ابتدا نظریه «لوح محفوظ» را ذکر کرده اند، اما با فعل مجهول «يُقَال» اشاره ای به نظریه «قرآن» نیز می نمایند.

اما تحول دوم که در این قرن پدید آمد و بعدها نیز تا حدی در تفاسیر نمود پیدا کرد، نظریه ای است که از ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی (م ۳۲۲ق) نقل شده است. همان گونه که می دانیم، تفسیر ابی بکر الأصم عبدالرحمن بن کیسان از علمای معتزلی قرن سوم هجری، به همراه تفسیر ابومسلم، توسط خضر محمد نبها گردآوری و تحقیق شده است. این محقق ذیل تفسیر آیه ۳۸ سوره انعام تنها اشاره به گفتار ابومسلم دارد:

إن المراد بالكتاب الأجل، أى: ما تركنا شيئاً إلا وقد أوحينا له أجلاً (ابو مسلم اصفهانی و ابن کیسان، ۱۴۲۸ق، ص ۱۱۴).

این تفسیر بیان می کند که منظور از «كتاب» در آیه G مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ F (انعام: ۳۸)، «أجل» (مدت زمان) است؛ به این معنا که هیچ چیزی در جهان نیست که خداوند برای آن مدت زمانی مشخص نکرده باشد. این تفسیر نشان دهنده نظم و برنامه ریزی دقیق الهی است که بر اساس آن، هر موجود و هر رویداد دارای زمان معین و از پیش تعیین شده ای

است. این دیدگاه تأکید می‌کند که همه چیز تحت کنترل و علم مطلق خداوند قرار دارد و هیچ جزئیاتی از قلم نیفتاده است.

## ۷. بررسی تاریخی-فرهنگی در پیدایش نظریه نوین جبائی

از آنجا که مفسر در چارچوب زمانی خاصی زندگی کرده و می‌اندیشد، به طور آگاهانه یا ناآگاهانه تحت تأثیر تحولات تاریخی و بروز فرهنگ و تمدن قرار می‌گیرد. این تأثیرات نه تنها جهت‌دهنده به تفکر مفسر هستند، بلکه شاکله و چگونگی اندیشیدن او را نیز شکل می‌دهند. در حقیقت، مفسر برای اثرگذاری بر هم‌عصران خود، پاسخ‌گویی به نیازهای آنان و پیشبرد دانش‌های موجود، از یک‌سو متأثر از تاریخ و فرهنگ است و از سوی دیگر، خود بر آن‌ها اثر می‌گذارد.

برای مثال، تحلیل چرایی ورود اقوال صحابه و تابعین، پرداختن به مقوله اختلاف قرائات در دو تفسیر «التبیان» و «مجمع البیان» و همچنین بررسی علت تغییر چهره تفسیر شیعه در دوره صفوی، باید در بستر تحلیل‌های تاریخی و فرهنگی انجام شود. در غیر این صورت، دستیابی به حقیقت‌های نهفته در پس ذهن مفسران و درک شیوه تفسیر آنان ممکن نخواهد بود.

از این رو، بررسی تحولات قرن چهارم و شرایط زمانی و جغرافیایی زیست جبائی (۳۰۳ق) - که بیشتر در قرن سوم شکل گرفت - ضروری است و باید در چارچوب تاریخ و فرهنگ حاکم بر آن دوره انجام پذیرد. بی‌گمان، مجموعه‌ای از عوامل گوناگون در تغییر دیدگاه‌ها نقش دارند و تاریخ و فرهنگ تنها دو عامل از این مجموعه‌اند. هرچند دستیابی به شواهد دقیق و جزئی در این زمینه دشوار است، اما با توجه به نقش بنیادین و ساختاری تاریخ و فرهنگ در شکل‌گیری اندیشه‌ها، در این پژوهش تأکید اصلی بر این دو مقوله خواهد بود.

تحلیل تاریخی-فرهنگی نخستین پنجره‌ای است که بر روی پژوهشگر گشوده می‌شود؛ چراکه فتوحات، رمز انتقال و تبادل فرهنگ و دانش‌ها به شمار می‌آیند. چنان‌که ابن‌خلدون، انتقال دانش‌های کشورداری از طریق ترجمه دیوان‌ها در عصر اموی را به معنای خروج قوم عرب از ناپختگی بدویت و رسیدن به رونق شهرنشینی و تمدن، و از سادگی امیت به مهارت در کتابت می‌داند (ابن‌خلدون، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۴).

گاه موانعی این فرآیند را بی‌اثر یا کم‌اثر می‌سازند؛ چنان‌که به گفته سیوطی، علوم اوایل در سده نخست به هنگام فتح سرزمین‌های عجم به میان مسلمانان راه یافت، اما رواج نیافت؛ زیرا سلف مانع پرداختن و فرو رفتن در آن‌ها می‌شدند (سیوطی، ۱۴۲۷ق، ص ۱۲). مخالفت صحابه، تابعان و بزرگان قرن اول (سلف صالح) با این علوم، نشانگر نگرشی محافظه‌کارانه در برابر دانش‌های وارداتی و نوظهور بود؛ نگرشی که شاید با هدف حفظ سنت‌ها و آموزه‌های اصیل اسلامی و جلوگیری از نفوذ افکار غیر اسلامی شکل گرفته باشد.

این تبدلات در نیمه دوم قرن دوم و قرن سوم به اوج خود رسید؛ چراکه در آن زمان، گستره سرزمین‌های اسلامی به صورت متمرکز امپراتوری ایران و بخش‌هایی از امپراتوری روم را دربرگرفته بود و حاکمان عباسی نیز پشتیبان این تبدلات بودند. در این دوره، پدیده‌ای نوظهور به نام «نهضت ترجمه» به گونه‌ای گسترده و قدرتمند، بستر تحولات فرهنگی جامعه اسلامی را پایه‌گذاری کرد (ر.ک. گوتاس، ۱۳۹۴ش، ص ۱۳-۱۴؛ اولیری، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۷۵-۸۳).

حاکمان عباسی که گاه خود نیز به فراگیری علوم روز علاقه‌مند بودند، به تدریج دانشمندان و مترجمان این حوزه‌ها را به دربار خود راه دادند و آنان را به مناصب حکومتی گماردند. این روند، با انتقال پایتخت به بغداد که در جوار مرکز ساسانیان قرار داشت و پس از آن به خراسان، به ویژه با تأسیس «بیت‌الحکمه» و سپردن بسیاری از مسئولیت‌های آن به ایرانیان و نیز پشتیبانی همه‌جانبه از واردات دانش از طریق ترجمه و ابزارهای دیگر، رشد چشمگیری یافت (ر.ک. مسعودی، ۱۹۶۶م، ج ۵، ص ۲۱۴؛ ابن‌ندیم، ۱۳۵۰ش، ج ۱، ص ۱۱۸، ۱۳۹، ۳۰۴؛ قفطی، ۱۳۷۱ش، ص ۵۳؛ گوتاس، ۱۳۹۴ش، ص ۵۶-۶۰). در الفهرست ابن‌ندیم، نام ۶۳۲ کتاب و رساله ترجمه‌شده ذکر شده است که گواهی بر گستردگی و اهمیت این جنبش علمی-فرهنگی دارد (ابن‌ندیم، ۱۹۹۱م، ج ۱، ص ۴۶-۴۷).

این عوامل، همراه با گسترش کاغذ، پیدایش شغل وراقی، و عوامل مشابه دیگر، به رشد چشم‌گیر دانش‌هایی چون پزشکی، نجوم، ریاضیات، فلسفه و علوم عقلی انجامید (جواد و سوسه، ۱۳۷۴ق، ج ۱، ص ۸۶). مسلمانان نه تنها به ترجمه و انتقال فرهنگ یونانی و ایرانی

پرداختند، بلکه با انگیزه‌ای ستودنی به بازسازی و توسعه آن دانش‌ها دست زدند. مجموعه این تحولات تاریخی، فرهنگی تازه‌ای را به تمدن اسلامی تزریق کرد.

نکته مهم، آن است که سنت‌گرایان و اهل حدیث، همانند سلف خود در قرون نخستین، بار دیگر در برابر این روند موضع‌گیری کردند. آنان بسیاری از پرسش‌های نوپدید را بدعت می‌شمردند و به شدت با علم کلام و مباحث دامنه‌دار آن مخالفت می‌ورزیدند (ر.ک: شهرستانی، ۱۹۵۶م، ج ۱، ص ۸۵؛ ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۷۵-۸۰؛ گوتاس، ۱۳۹۴ش، ص ۱۵۳). این دقیقاً نقطه‌ای است که فرهنگ فکری جبائی از آنان جدا می‌شود؛ و شاید بتوان گفت حتی طبری نیز به نوعی وارث همین فرهنگ مخالف علوم عقلی بود.

با توجه به آن که نهضت ترجمه در دوره مأمون به اوج شکوفایی خود رسید، وی ترجمه آثار فلسفی را پشتوانه مجادلات کلامی ساخت. با این حال، برخی از اهل سنت و جماعت، بر ناسازگاری این علوم با وحی تأکید ورزیدند (مسعودی، ۱۹۶۶م، ج ۵، ص ۲۱۴؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰ش، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۴). در عصر مأمون، یکی از شبهاتی که به اندیشه اسلامی راه یافت، تقابل و تعارضی مشابه «تعارض دین و علم» در دوران مدرن بود که پرتوی از آن بر تفکر و حیانی و برخی عقاید سنتی افکند (ر.ک. ابن جوزی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۹).

با این حال، مسلمانانی که با تشویق اسلام به علم‌آموزی، در میانه یک تحول تمدنی قرار داشتند، از میراث اسلامی خود غافل نماندند. برای نشان دادن این حقیقت، کافی است به کتابت حدیث، ظهور مکاتب چهارگانه فقهی و تدوین مصنفات، مسندات و صحاح در آن دوران نگریست که غالب آن‌ها نیز به دست دانشمندان ایرانی نگاشته شد.

## ۷-۱. جمع‌بندی تحلیل

در بستر تمدنی شکل گرفته پس از فتوحات اسلامی، جامعه مسلمانان با پدیده‌ای نوظهور و بنیادین روبه‌رو شد: تلاقی گسترده و انفجاری فرهنگ‌ها، نظام‌های معرفتی و علوم عقلی بیگانه با سنت دینی عربی-اسلامی. این وضعیت، فرصتی کم‌نظیر برای گسترش افق‌های معرفتی مسلمانان فراهم آورد، اما در عین حال چالش‌هایی بنیادین نیز پدید آورد؛ از جمله مهم‌ترین آن‌ها، مسئله محدودیت یا جامعیت منابع و حیانی در برابر موج عظیم دانش‌های بشری بود.

در چنین فضایی، جبّائی، متکلم برجسته معتزلی، بر آن شد تا با تکیه بر آیه شریف *ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ* (انعام: ۳۸)، نظریه‌ای جامع درباره کفایت ذاتی و فراگیر قرآن ارائه کند. این اقدام جبّائی، نه حاصل تأملی انتزاعی، بلکه واکنشی سنجیده به یک نزاع معرفتی-تاریخی بود؛ نزاعی که بنیان‌های معرفت دینی و نسبت آن با عقل و دانش‌های زمانه را به چالش کشیده بود.

از منظر فلسفی، کانون این تحلیل را می‌توان در اصل «نیاز به جامعیت معرفتی در مواجهه با تکثر دانشی» جست‌وجو کرد. در دوره‌ای که نهضت ترجمه به اوج خود رسیده و علوم هم‌چون پزشکی، نجوم و فلسفه در حال تثبیت جایگاه خود بودند، دو واکنش بنیادین پدید آمد: نخست، رویکرد سلبی سنت‌گرایان که با نگاهی بدبینانه، علوم جدید را فاقد اعتبار دینی و مخلّ وحی می‌دانستند؛ و دوم، رویکرد ایجابی عقل‌گرایان و متکلمان چو جبّائی که در پی پیوند زدن ساختار معرفت دینی با میراث علمی روزگار بودند.

جبّائی، در مقام یک متکلم معتزلی و با باور به عقلانیت وحی و کفایت آن در هدایت بشر، کوشید قرآن را نه صرفاً منبع احکام شریعت، بلکه مرجع معرفتی‌ای جامع برای تمامی نیازهای انسانی معرفی کند. از این رو، او آیه *ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ* را فقط گزارشی از جامعیت تشریعی ندانست، بلکه آن را بیانی هستی‌شناختی از جامعیت معرفتی قرآن تلقی کرد؛ بدین معنا که قرآن، اصول نخستین همه علوم را - هرچند به صورت رمزی، اجمالی یا قابل استخراج - در خود دارد.

از منظر فلسفه علم، این دیدگاه جبّائی، پاسخی به چالش مشروعیت علوم عقلی در چارچوب شریعت بود. او با تأویل آیه، بنیانی نظری برای پذیرش این علوم فراهم آورد؛ نه به عنوان عناصری الحاقی و بیرونی، بلکه به عنوان بازخوانی ظرفیت‌های باطنی قرآن. این رویکرد، قرآن را به مثابه «متن مادر» (metatext) در مقابل میراث ترجمه‌شده تمدن‌های دیگر قرار می‌دهد و به جای طرد علوم بیگانه، آن‌ها را در درون چارچوبی قرآنی بازتفسیر و بومی‌سازی می‌کند.

از منظر فلسفه فرهنگ نیز، تأویل جبائی واکنشی تمدنی به بحران هویت معرفتی مسلمانان در عصر عباسی بود. با گشوده شدن افق‌های علمی و مفهومی، مسلمانان نیاز داشتند تا در برابر تهاجم فرهنگ‌های یونانی، هندی و ایرانی، منظومه‌ای درون‌زا، مستدل و مستند به قرآن از جامعیت وحی ارائه کنند؛ منظومه‌ای که هم مشروعیت دینی آن‌ها را حفظ کند و هم ابزار عقلانی تعامل با میراث جهانی را در اختیارشان گذارد.

در نتیجه، جبائی در این فضای تاریخی-فرهنگی و با تکیه بر منطق عقل‌گرایی معتزلی، آیه «ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» را چنان تفسیر کرد که نظریه‌ای جامع در باب کفایت و فراگیری قرآن نسبت به همه شئون معرفتی بشر به دست دهد. این نظریه، افزون بر کارکرد کلامی، کارکردی تمدنی نیز دارد و در واقع، سنگ‌بنای همزیستی انتقادی میان وحی اسلامی و علم عقلی در تمدن اسلامی را پی‌ریزی می‌کند.

از همین رو، این نظریه در قرون بعد مورد توجه و پذیرش گسترده قرار گرفت؛ چنان‌که حتی فخر رازی، با آن‌که از حیث کلامی در جبهه‌ای مخالف با جبائی قرار داشت، از این دیدگاه او دفاع کرده و آن را نظریه‌ای صحیح و شایسته تأیید دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۵۲۳).

## ۷-۲. تبیین روان‌کاوانه تمایز در نگرش تفسیری طبری و جبائی

برای فهم تفاوت‌های ریشه‌ای میان رویکرد جبائی و طبری، دو متفکر هم‌عصر که در بستر فرهنگی واحدی زیست می‌کردند، تحلیل صرفاً تاریخی یا کلامی کافی نیست، بلکه ضرورت دارد این تفاوت‌ها با رویکردی روان‌کاوانه مورد واکاوی قرار گیرد؛ زیرا آنچه در سطح نظری به صورت دو برداشت متقابل از آیه یا واقعه‌ای تاریخی نمود می‌یابد، در لایه‌ای عمیق‌تر، برخاسته از ساختار روان‌شناختی و نوع «ذهنیت تفسیری» هر متفکر است؛ ذهنیتی که هم محصول تجربه زیسته، تربیت معرفتی و نظام ادراکی فرد است، و هم در بستر مناسبات کلامی، فرهنگی و هویتی شکل می‌گیرد.

از این رو، می‌توان گفت تفاوت اساسی میان جبائی و طبری نه صرفاً در نتایج تفسیری آنان، بلکه در «جهت‌گیری ذهنی» ایشان نسبت به متن نهفته است. طبری، به عنوان مورخی محدث و مفسری با گرایش به نقل‌گرایی و اصالت روایت، از دستگاهی تفسیری بهره می‌برد

که در آن فهم آیات در چارچوبی روایی و با تکیه بر سنت سلف صالح سامان می‌یابد. حضور پررنگ اسناد، اخبار و اقوال صحابه و تابعین در تفسیر او، گواهی روشن بر نوعی رویکرد «بازنمایانه» به متن است؛ رویکردی که در آن، مفسر در نقش واسطه‌ای وفادار به سنت، صرفاً بازتاب‌دهنده اقوال پیشینیان است.

در مقابل، جبائی، با ذهنیتی کلامی و در چارچوب نظام اعتزالی که عقل را حجتی مستقل در کشف حقیقت می‌دانست، نگرشی کاملاً متمایز به آیات و روایات دارد. ساختار ذهنی جبائی واجد نوعی «کنش تفسیری عقل‌مدار» برای صیانت عقلانی از میراث وحیانی است؛ به این معنا که او نه در پی بازنمایی اقوال گذشتگان، بلکه در جست‌وجوی بازسازی نظام‌مند معرفت دینی بر مبنای عقل تحلیلی و فعال خویش است.

در این‌جا، تفاوت دو دیدگاه درباره معنای «الکتاب» را باید در تفاوت ساختارهای روان‌شناختی و تفسیری آن دو جست‌وجو کرد. طبری، با توجه به موقعیت اجتماعی و دینی خود، گرایش دارد تا بر مقبولات جمعی، به ویژه اقوال ابن‌عباس و ابن‌زید، تکیه کند؛ چراکه این اقوال، برای او پشتوانه‌ای روایی و منبعی برای مشروعیت سنتی فراهم می‌آورند. در مقابل، جبائی، با تکیه بر بنیان‌های عقل‌گرایانه‌ای که در دل فرهنگ کلامی معتزله شکل گرفته‌اند، خود را ملزم به تبعیت از اقوال سلف نمی‌بیند، بلکه دغدغه او، بازخوانی و بازآفرینی مفاهیم دینی در افقی عقلانی، منسجم و مستقل است.

## ۸. آثار تحول جبائی بر دوران بعد

برای روشن شدن میزان تأثیرگذاری نظریه جبائی در بستر تاریخی و مشاهده فراز و فرود دیدگاه‌ها در سه قرن مهم پس از او - که به عنوان قرون طلایی تفسیر شناخته می‌شوند - دیدگاه مفسران برجسته هر قرن به صورت خلاصه در قالب جدول ارائه خواهد شد.

### ۸-۱. بررسی نگرش مفسران در تفسیر «الکتاب» قرن پنجم

| مشخصات تفسیر               | نام تفسیر                      | خلاصه نظر |
|----------------------------|--------------------------------|-----------|
| (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۱۴۶) | الکشف و البیان فی تفسیر القرآن | لوح محفوظ |

|                                  |                                  |                                                               |
|----------------------------------|----------------------------------|---------------------------------------------------------------|
| (طوسی، بی تا، ج ۴، ص ۱۲۷)        | التبیان فی تفسیر القرآن          | لوح محفوظ (از حسن)،<br>قرآن (از جبائی)                        |
| (مکی بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۰۱۳) | الهدایة إلى بلوغ النهایة         | قرآن-لوح محفوظ (از ابن عباس)                                  |
| (جرجانی، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۶۰۶)       | درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم | قرآن و (قیل) لوح محفوظ                                        |
| (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۶۷)        | الوسیط فی تفسیر القرآن المجید    | از ابن عباس: قرآن (به روایت عطاء) لوح محفوظ (به روایت الوالی) |
| (واحدی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۵۲)        | الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز    | قرآن                                                          |
| (سمعانی، ۲۰۱۰م، ج ۱، ص ۴۹۱)      | تفسیر السمعانی                   | قرآن                                                          |
| (مجاهشی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۱۵)           | النکت فی القرآن الکریم           | قرآن                                                          |

#### ۸-۱-۱. تحلیل

از میان هشت مفسری که در قرن پنجم هجری در این زمینه اظهار نظر کرده یا دیدگاه‌هایی ارائه داده‌اند، احمد بن محمد ثعلبی تنها کسی است که فقط به نظریه لوح محفوظ پرداخته و اشاره‌ای به قرآن نکرده است. در مقابل، شیخ طوسی یگانه مفسری است که بدون اظهار ترجیح، ابتدا نظریه لوح محفوظ و سپس نظریه قرآن را نقل کرده است. سه مفسر دیگر، نظریه قرآن را در مرتبه نخست و نظریه لوح محفوظ را در مرتبه بعد آورده‌اند. نکته جالب توجه آن‌که علی بن احمد واحدی در تفسیر الوسیط خود، از ابن عباس دو روایت متعارض نقل می‌کند، در حالی که پیش از او هیچ‌یک از مفسران، نظریه قرآن را به ابن عباس نسبت نداده بودند. واحدی سپس در تفسیر الوجیز خود، تنها نظریه قرآن را طرح می‌کند، و سه مفسر دیگر نیز فقط به این نظریه پرداخته و هیچ اشاره‌ای به لوح محفوظ نکرده‌اند.

بر این اساس، جز در یک مورد، نظریه قرآن همواره در کنار یا جایگزین نظریه لوح محفوظ مطرح شده است؛ امری که به روشنی از یک تحول در نگاه تفسیری حکایت دارد. این تغییر نگرش که پس از جبائی رخ داده، نسبت به نسل پیشین مفسران چشم‌گیر است و از دگرگونی‌ای بنیادین در شیوه مواجهه با مفاهیم قرآنی حکایت می‌کند.

#### ۸-۲. بررسی نگرش مفسران در قرن ششم

| مشخصات تفسیر                     | نام تفسیر                                         | خلاصه نظر                                             |
|----------------------------------|---------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱)        | الکشاف                                            | لوح محفوظ                                             |
| (زاهد درواجکی، ۱۳۹۸ش، ص ۸۹۱)     | لطائف التفسیر (تفسیر درواجکی)                     | لوح محفوظ                                             |
| (بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۱۲۲)        | تفسیر البغوی                                      | لوح محفوظ                                             |
| (جیلانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۱)            | تفسیر الجیلانی                                    | لوح محفوظ                                             |
| (رواقی و نیشابوری، ۱۳۹۸ش، ص ۴۸۸) | تفسیر بصائر یمینی                                 | نامه روزی                                             |
| (ابن جوزی، ۱۴۲۵ق، ص ۹۵)          | تذکرۃ الأریب فی تفسیر الغریب (غریب القرآن الکریم) | قرآن                                                  |
| (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۶)     | زاد المسیر فی علم التفسیر                         | لوح محفوظ (ابن عباس، ابن زید، قتاده)، قرآن (ابن عباس) |
| (نسفی، ۱۴۴۰ق، ج ۶، ص ۶۳)         | التیسیر فی التفسیر (نسفی)                         | لوح محفوظ (ابن عباس)، قرآن (قیل)                      |
| (نیشابوری، ۱۴۱۸ق، ص ۴۶۲)         | باهر البرهان فی معانی مشکلات القرآن               | لوح محفوظ، قرآن (قیل)                                 |

|                                     |                                         |                                             |
|-------------------------------------|-----------------------------------------|---------------------------------------------|
| (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱ش، ج ۷، ص ۲۸۱) | روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن | لوح محفوظ، قرآن                             |
| (مبیدی، ۱۳۷۱ش، ج ۳، ص ۳۴۳)          | کشف الاسرار و عدة الابرار               | لوح محفوظ، قرآن (قیل)                       |
| (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۷۶)          | تفسیر جوامع الجامع                      | لوح محفوظ، قرآن (قیل)                       |
| (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۴۶۰)          | مجمع البیان                             | قرآن، لوح محفوظ، اجل از ابی مسلم (وجه بعید) |
| (ابن عطیه، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۸۹)       | المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز    | قرآن (مناسب با سیاق)، لوح محفوظ (قیل)       |

#### ۸-۲-۱. تحلیل

از میان چهارده تفسیری که در قرن ششم هجری به این مسئله پرداخته‌اند، چهار مفسر صرفاً به نظریه لوح محفوظ اشاره کرده‌اند و در یک تفسیر نیز از «نامه روزی» سخن به میان آمده که به نظر می‌رسد تعبیری دیگر از همان لوح محفوظ باشد.

ابن جوزی تنها شخصیتی است که در کتاب غریب القرآن، صرفاً به نظریه قرآن پرداخته است. با این حال، وی در کتاب زاد المسیر، ابتدا نظریه لوح محفوظ را از سه راوی و سپس نظریه قرآن را از یک راوی نقل می‌کند. نکته قابل توجه آن‌که ابن جوزی نیز همانند واحدی، دو روایت ظاهراً متعارض را از ابن عباس نقل می‌کند. سایر مفسران این قرن عمدتاً به هر دو نظریه اشاره کرده‌اند.

در این میان، تنها ابن عطیه است که نظریه لوح محفوظ را با تعبیر «قیل» - که معمولاً حاکی از عدم پذیرش یا کم‌اهمیتی نظر نزد مفسر است - نقل کرده است؛ در حالی که در چهار تفسیر دیگر، نظریه قرآن با همین واژه «قیل» و در تقابل با لوح محفوظ ذکر شده است. همچنین، تنها دو تفسیر، ابتدا نظریه قرآن و سپس نظریه لوح محفوظ را مورد بررسی قرار داده‌اند.

از نکات مهم دیگر این است که زمخشری، با آن که مفسری معتزلی است و انتظار می‌رود دیدگاه‌های عقل‌گرایانه‌تری ارائه دهد، هیچ اشاره‌ای به نظریه قرآن نکرده است. در مقابل، طبرسی در مجمع البیان ابتدا به نظریه قرآن اشاره کرده و سپس به لوح محفوظ پرداخته است؛ حال آن که در اثر متأخر خود، جوامع الجامع - که پس از الکشاف نگاشته شده - ابتدا نظریه لوح محفوظ را آورده و سپس نظریه قرآن را با تعبیر «قیل» ذکر کرده است. این چرخش محتمل است تحت تأثیر فضای تفسیری یا آثار دیگر مفسران رخ داده باشد و نشانه‌ای از تعامل و تأثیرپذیری متقابل تفاسیر در آن دوره باشد.

مجموع این داده‌ها حاکی از آن است که در قرن ششم، با وجود تنوع دیدگاه‌ها و افت‌وخیزهای نظری، نظریه لوح محفوظ همچنان دیدگاه غالب در میان مفسران به شمار می‌رفته و نظریه قرآن در حاشیه قرار گرفته است. به عبارت دیگر، اگرچه نظریه‌ای که جَبَّانی بنیان نهاد از نظر برخی مورد توجه قرار گرفت، اما جریان اصلی تفسیری در این قرن میل به بازگشت به دیدگاه مفسران متقدم و تأویل آیه در چارچوب نظریه لوح محفوظ داشته است.

### ۸-۳. بررسی نگرش‌های مفسران در قرن هفتم

| مشخصات تفسیر                   | نام تفسیر                                   | خلاصه نظر                  |
|--------------------------------|---------------------------------------------|----------------------------|
| (نجم‌الدین کبری، ۲۰۰۹م، ص ۳۴۶) | التأویلات النجمية فی التفسیر الإشاری الصوفی | قرآن                       |
| (سهروردی، ۱۹۹۴م، ص ۱۲۱)        | نغمة البیان فی تفسیر القرآن                 | قرآن                       |
| (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۵۲۳) | التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)               | لوح محفوظ، قرآن (قول اظهر) |
| (سخاوی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۴۸)          | تفسیر القرآن العظیم (سخاوی)                 | قرآن، لوح محفوظ (قیل)      |
| (قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۴۱۹)     | الجامع لأحكام القرآن                        | لوح محفوظ، قرآن (قیل)      |

|                               |                                |                                  |
|-------------------------------|--------------------------------|----------------------------------|
| (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۶۰)   | أنوار التنزیل و أسرار التأویل  | لوح محفوظ یا قرآن                |
| (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۹۸) | تفسیر ابن عربی                 | صحیفه نفس یا صحیفه نیت-لوح محفوظ |
| (شیبانی، ۱۳۷۷ش، ج ۲، ص ۲۷۱)   | نهج البیان عن کشف معانی القرآن | عدم تفسیر                        |

### ۸-۳-۱. تحلیل

از میان هشت تفسیر مورد بررسی در این بخش، دو تفسیر تنها به نظریه «قرآن» اشاره کرده‌اند. فخر رازی نیز، با آن‌که در ابتدا به نظریه «لوح محفوظ» اشاره کرده و توضیحی مختصر درباره آن ارائه می‌دهد، در نهایت نظریه «قرآن» را اظهر می‌داند و برای اثبات آن استدلال می‌آورد. در یک تفسیر، قرآن به عنوان نظریه اصلی معرفی شده و نظریه لوح محفوظ با تعبیر «قیل» - که حاکی از عدم ترجیح یا پذیرش کامل نزد مفسر است - مطرح شده است؛ در حالی که در تفسیری دیگر، همین رویکرد به صورت معکوس اعمال شده است.

بیضاوی هر دو دیدگاه را بدون ترجیح نقل کرده و ابن عربی نیز برداشتی به ظاهر نو و دارای صبغه عرفانی ارائه می‌دهد؛ اما با تأمل در ساختار تفسیری او می‌توان دریافت که نظر وی عملاً به نظریه لوح محفوظ نزدیک‌تر است. وی ابتدا از «صحیفه نفس فلکی» یا «صحیفه نیت» سخن می‌گوید، همان‌که «صور اعمال» در آن ثبت می‌شود:

هو صحیفه النفس الفلکیة أو صحیفه نیتهم التي ثبتت فیها صور أعمالهم.

سپس در تفسیر آیه «ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام: ۳۸)، لوح محفوظ را به عنوان محل ثبت رزق، اجل، و اعمال انسان‌ها معرفی می‌کند:

ما قصرنا فی کتاب اللوح المحفوظ من شیء یصلحهم، بل أثبتنا فیہ أرزاقهم و آجالهم و أعمالهم و کل ما احتاجوا إلیه.

در این میان، شیبانی بدون پرداختن به عبارت اصلی آیه، تنها به بخش‌های دیگر آن توجه کرده است.

با توجه به این شواهد، می‌توان نتیجه گرفت که در قرن هفتم، بسامد توجه به نظریه «قرآن» در مفهوم‌شناسی واژه «الکتاب» افزایش چشم‌گیری داشته است. این امر، در مقایسه با گرایش غالب قرن ششم به نظریه «لوح محفوظ»، نشانگر نوعی بازگشت به نظریه جبائی است و می‌توان آن را دال بر نوعی دگرگونی معرفتی در روند تفسیر دانست.

یادسپاری: شایان ذکر است که در نهج البلاغه، منابع حدیثی، و تفاسیر روایی شیعه، احادیثی از ائمه معصومین: وجود دارد که واژه «الکتاب» در آیه ۳۸ سوره انعام را به «قرآن» تفسیر کرده‌اند. بی‌تردید، این روایات پیش از جبائی به این نظریه پرداخته‌اند. با این حال، از آنجا که تحلیل آن‌ها به طور کامل با موضوع مقاله حاضر هم‌راستا نبود و مستلزم پژوهشی مستقل و جامع است، از بررسی آن‌ها صرف‌نظر شد.

افزون بر این، در بررسی تاریخی گفتار مفسران - که محور اصلی این پژوهش است - مشاهده می‌شود که چهره‌های برجسته تفسیری شیعه، همچون علی بن ابراهیم قمی، شیخ طوسی، و طبرسی، هیچ‌گونه استناد مستقیمی به این احادیث نداشته‌اند و حتی در تبیین نظریه قرآن، به اقوال جبائی، بلخی یا گزارشی از ابن مسعود اکتفا کرده‌اند؛ نه به روایات اهل بیت: . این امر نیز از منظر تاریخ تفسیر، تأمل‌برانگیز و قابل توجه است.

## ۹. نتیجه‌گیری

کاوش در ژرفای تاریخ و فرهنگ، کلیدی کارآمد برای گشودن قفل فهم دگرگونی‌ها و راز حکمت نظریه‌پردازی‌های مفسران است. این روش، پژوهشگر را به نگرشی ژرف و بدیع رهنمون می‌سازد.

در این پژوهش با بررسی تاریخ‌مند از اندیشه‌های مفسران درباره مفهوم‌شناسی واژه «الکتاب» در عبارت *ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ* (انعام: ۳۸) به طور کلی نتایج ذیل به دست آمد: ۱. جبائی، مفسر و متکلم معتزلی (م ۳۰۳ ق) اولین شخصیتیست که نظریه‌ای نوین را درباره مفهوم «الکتاب» طرح نمود.

۲. مطابق نظریه جبائی، «الکتاب» در این آیه تنها می‌تواند به «قرآن» اشاره داشته باشد. بر این اساس، قرآن دارای جامعیتی علمی است که در آن هیچ امری فروگذار نشده و هرآنچه انسان در امور دنیوی و اخروی نیاز دارد، در آن یافت می‌شود.

۳. در نگاه جبّائی، جامعیت قرآن یا به صورت مفصل و یا مجمل بیان شده است، که تبیین و تفصیل مجملات نیز بر عهده پیامبر 9 قرار دارد. از این رو، سنت نبوی مکمل و مفسر این جامعیت به شمار می‌آید.

۴. در مقابل، طبری صاحب تفسیر «جامع البیان» - با آن‌که تنها هفت سال پس از جبّائی درگذشت - هیچ توجهی به نظریه او نداشته و با بهره‌گیری از شواهد قرآنی و روایات، بر نظریه «لوح محفوظ» تأکید ورزیده است.

۵. نظریه جبّائی بر اندیشه تفسیری قرون بعد تأثیری عمیق گذاشت، به گونه‌ای که با وجود فراز و فرودهای گوناگون، نظریه «قرآن» به عنوان یک دیدگاه ریشه‌دار همواره در میان مفسران حضور یافت و مبنای استدلال قرار گرفت.

۶. شگفت‌آور آن‌که مفسران برجسته شیعه، همچون علی بن ابراهیم قمی، شیخ طوسی، و طبرسی، با وجود روایات متعددی از ائمه : که «الکتاب» را به «قرآن» تفسیر کرده‌اند، از این روایات بهره‌ای نبرده و در تفسیر آیه، به اقوال جبّائی، بلخی یا حتی نقل‌هایی از ابن مسعود بسنده کرده‌اند.

بررسی سه قرن نخست هجری، زمینه‌هایی تاریخی و فرهنگی را آشکار می‌سازد که در شکل‌گیری و پذیرش نظریه جبّائی مؤثر بوده‌اند. این زمینه‌ها عبارت‌اند از:

الف. فتوحات اسلامی؛ تبادل‌گر فرهنگ و دانش: فتوحات، نه تنها موجب گسترش قلمرو اسلام شد، بلکه زمینه تعامل با فرهنگ‌ها و نظام‌های معرفتی گوناگون را فراهم ساخت.

ب. موانع سنت‌گرایانه در برابر انتقال دانش: با وجود این تبادلات، گروهی از علمای اهل حدیث و سلف‌گرایان، با ورود علوم بیگانه و تفکر عقل‌گرا مخالفت کرده و آن را تهدیدی برای خلوص وحی دانستند.

پ. نهضت ترجمه در عصر عباسی: در قرون دوم و سوم، به ویژه با حمایت دربار عباسی و تأسیس بیت‌الحکمه، علوم یونانی، سریانی، فارسی و هندی به عربی ترجمه شد و در دسترس متفکران مسلمان قرار گرفت.

ت. حمایت عباسیان از علوم و دانشمندان: عباسیان با انتقال مرکز خلافت به بغداد و حمایت گسترده از مترجمان و دانشمندان، بستری مناسب برای رشد علوم عقلی و تجربی فراهم کردند.

ث. رشد دانش‌ها در سایه نهضت ترجمه: در نتیجه این حمایت‌ها، علوم هم‌چون فلسفه، پزشکی، نجوم و ریاضیات در تمدن اسلامی شکوفا شد و فضای علمی جدیدی پدید آمد.

ج. مخالفت سنت‌گرایان با علوم جدید و بروز شبهه تعارض عقل و وحی: در برابر این رشد، جریان حدیث‌گرای سلفی به مقابله با عقل‌گرایی برخاست و شبهاتی هم‌چون تعارض علم و دین را در جامعه دامن زد.

چ. پاسخ جبائی در قالب نظریه جامعیت علمی قرآن: جبائی در چنین فضای فرهنگی - کلامی، برای حفظ مرجعیت قرآن و تبیین جایگاه دین در برابر رشد روزافزون علوم، نظریه «جامعیت علمی قرآن» را طرح کرد. این نظریه، پاسخی عقل‌گرا، درون‌دینی و در عین حال هماهنگ با اقتضائات زمانه بود که توانست در برابر جریان حدیث‌محور، تفسیری متفاوت از مفهوم «الکتاب» عرضه نماید.

## کتابنامه

### قرآن کریم

- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م). تفسیر القرآن العظیم. تحقیق: اسعد محمد طیب. ریاض: مکتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۳۵۰ش). الفهرست. تهران: بی‌نا.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۵ق). تذکرة الأریب فی تفسیر الغریب (غریب القرآن الکریم). تحقیق: طارق فتحی سید. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). زاد المسیر فی علم التفسیر. تحقیق: مهدی، عبدالرزاق. بیروت: دار الکتب العربی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن. (۱۴۰۹ق). تلخیص ابلیس. بیروت: بی‌نا.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (بی‌تا). تاریخ ابن خلدون. چاپ چهارم. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ابن سیده، علی بن اسماعیل. (۱۴۲۱ق/۲۰۰۰م). المحکم و المحيط الأعظم. تحقیق: عبد الحمید هنداوای بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن عربی، محمد بن علی. (۱۴۲۲ق). تفسیر ابن عربی. تحقیق: سمیر مصطفی رباب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ابن عطیة، عبدالحق بن غالب. (۱۴۲۲ق). المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز. تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد و جمال طلبه. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم. (۱۹۷۸م). تفسیر غریب القرآن. تحقیق: احمد صقر. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابو مسلم اصفهانی، محمد بن بحر. (۱۴۲۸ق/۲۰۰۷م). تفسیر أبی بکر الأصم عبد الرحمن بن کیسان. تحقیق: ابن کیسان، عبدالرحمن بن کیسان. مقدمه: سید رضوان؛ گردآور و محقق: خضر محمد. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابو مظفر سمعانی، منصور بن محمد. (۲۰۱۰م). تفسیر السمعانی. تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۳۷۱ش). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. تحقیق: محمد مهدی ناصح و محمد جعفر یاحقی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.

ابوعبیده، معمر بن مثنی. (بی تا). مجاز القرآن. تحقیق: فواد سرگین. قاهره: مكتبة الخانجي.

ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق/۲۰۰۱م). تهذیب اللغة. مقدمه نویس: فاطمه محمد اصلان. تحقیق: عمر سلامی و عبد الکریم حامد. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

اولیری، دلیسی اونز. (۱۳۷۴ش). انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی. ترجمه: احمد آرام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). تفسیر البغوی. تحقیق: عبدالرزاق مهدی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل. تحقیق: محمد عبدالرحمن مرعشلی. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ثعلبي، احمد بن محمد. (١٤٢٢ق). الكشف و البيان في تفسير القرآن (تفسير الثعلبي). بيروت: دار إحياء التراث العربى.

جبائى، محمد بن عبدالوهاب. (١٤٢٨ق/٢٠٠٧م). تفسير أبى على الجبائى. بيروت: دار الكتب العلمية.

جرجانى، عبدالقاهر بن عبدالرحمن. (١٤٣٠ق). درج الدرر في تفسير القرآن العظيم. عمان - اردن: دار الفكر.

جواد، مصطفى و سوسه، احمد. (١٣٧٤ق). دليل خارطة بغداد المفصل في خطط بغداد قديماً و حديثاً. بغداد: المجمع العلمى العراقى.

جيلانى، عبدالقادر بن ابى صالح. (١٤٣٠ق). تفسير الجيلانى. تحقيق: محمد فاضل جيلانى. استانبول: مركز الجيلانى للبحوث العلمية.

حاجى، حمزه. (١٣٩٥ش). «بررسى و تحليل آراى مفسران درباره آيه ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ». نشریه مطالعات تفسيرى، ش ٢٧ (پاييز)، ص ٨٩-١٠٦.

حميرى، نشوان بن سعيد. (١٤٢٠ق/١٩٩٩م). شمس العلوم و دواء كلام العرب من الكلوم (١٢ ج). دمشق: دار الفكر.

داورپناه، ابوالفضل. (١٣٦٦ش). أنوار العرفان في تفسير القرآن. تهران: كتابخانه صدر.

دينورى، عبدالله بن محمد. (١٤٢٤ق/٢٠٠٣م). الواضح في تفسير القرآن (تفسير ابن وهب) (٢ ج). تحقيق: احمد فريد. بيروت: دار الكتب العلمية.

راغب اصفهاني، حسين بن محمد. (١٤١٢ق/١٩٩٢م). مفردات ألفاظ القرآن (١ ج). تحقيق: صفوان عدنان داوودى. بيروت: دار الشامية.

زاهد درواجكى، احمد بن حسن. (١٣٩٨ش). لطائف التفسير (تفسير درواجكى). تهران: مركز پژوهشى ميراث مكتوب.

زمخشرى، محمود بن عمر. (١٤٠٧ق/١٩٨٧م). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربى.

ساجدى، رضا. (١٣٩٨ش). روش شناسى تفسير علمى قرآن كريم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

سبزواری، محمدباقر. (۱۳۷۸ش). تفسیر مواهب الرحمان. تحقیق: حسن حسین زاده لاری. قم: دار القرآن الکریم.

سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۴ش). فرهنگ معارف اسلامی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران. سجستانی، نصر بن علی. (۱۹۸۰م). غریب القرآن. به کوشش: عبدالجبار شراره. نجف: مطبعة الآداب.

سمرقندی، نجم الدین ابوحفص عمر بن محمد. (۱۴۱۳ق). تفسیر سمرقندی. تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیة.

سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۹ش). تلویحات. تحقیق: سید محمد سید حسینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سیوطی، جلال الدین، (۱۴۱۵ق). الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. تحقیق: عبدالرزاق مهدی. بیروت: دار الکتب العلمیة.

شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۵ش). خصائص الأئمة. تهران: کتابخانه صدوق. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تحقیق: ابوالفضل ذبیحی. تهران: انتشارات ناصر خسرو.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ش). التبیان فی تفسیر القرآن. قم: مکتبة العلامة الطباطبائی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). العین. چاپ مهندس صالح، تهران: مکتبة المرعشی. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷ش). قاموس المحيط. تحقیق: محمد علی شیرازی. تهران: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

قرطبی، محمد بن احمد. (۱۴۰۵ق). الجامع لأحكام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۴۲۱ق). لطائف الاشارات. تحقیق: عبدالرحیم حمدی. بیروت: دار الکتب العلمیة.

کاشف الغطاء، احمد بن علی. (بی تا). التفسیر الکاشف. قم: منشورات الرضی.

کلباسی، محمدباقر. (بی تا). تفسیر انوار الهدی. قم: کتابخانه امام امیرالمؤمنین 7.

کوفی، فراء یحیی بن زیاد. (۱۹۸۳م). معانی القرآن. قاهره: مکتبة الخانجی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.

محقق داماد، مصطفی. (۱۳۸۶ش). «بررسی دیدگاه‌های تفسیری ملاصدرا در تفسیر آیه نور». فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۱.

محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۷۸ش). دانشنامه قرآن و حدیث. تهران: دارالحدیث.

مراغی، احمد مصطفی. (بی‌تا). تفسیر المراغی. قاهره: مطبعة البابي الحلبي.

مصباح، محمدتقی. (۱۳۷۵ش). آموزش عقاید. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: انتشارات بنیاد بعثت.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۳. تهران: صدرا.

مظاهری، احمد. (۱۳۷۴ش). تفسیر کاشف. تهران: انتشارات بعثت.

نیشابوری، فضل بن حسن طبرسی. (بی‌تا). تفسیر جوامع الجامع. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

نیشابوری، محمد بن محمود. (۱۳۹۸ش). تفسیر بصائر یمینی. تحقیق: علی رواقی. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد. (۱۴۱۵ق). أسباب النزول. بیروت: دار الکتب العلمیة.

واحدی نیشابوری، علی بن احمد. (۱۴۲۲ق). الوسيط في تفسير القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

وافی، علی اکبر. (۱۳۷۲ش). تفسیر آسان قرآن. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

یزدی، محمدعلی. (۱۳۷۱ش). تفسیر الکوثر. تهران: انتشارات آستان قدس رضوی.

یوسف، احمد. (۱۹۹۳م). معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر. بیروت: مرکز نشر التراث.

یوسفی، علی. (۱۳۹۵ش). زبان قرآن: ساختار و کارکرد. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.