

تأثیر انگاره‌های کلامی در اختلاف قرائت آیات صفات الهی

روح‌الله نجفی*

چکیده

مقاله حاضر، به اختلافات قاریان قرآن در آیات وصف‌کننده خداوند می‌پردازد و نشان می‌دهد که انگیزه‌های کلامی، در روند پیشنهاد و پیدایش وجوه متفاوت قرائت، تأثیری درخور داشته‌اند. بدینسان در آیاتی متعدد، از یک سو با قرائتی اصیل و اولیه روبه‌رو می‌شویم که ظهور آن برای برخی اذهان، چالش کلامی ایجاد کرده یا دست‌کم، بر وفق مفروضات ایشان جلوه‌گر نشده است و از دیگر سو، وجه یا وجوهی متفاوت از قرائت را ملاحظه می‌کنیم که در صدد رفع آن چالش برآمده و به پدید آوردن معنایی موافق مفروضات کلامی قاری مدد می‌رساند. بدینسان هدف تحقیق حاضر آن است که از یک سو، تأثیر مفروضات خداشناسانه را در پیدایش برخی از وجوه قرائت بازکاود و از دیگر سو نشان دهد که وجوه مختلف قرائت، به چه سان، شکل‌گیری برداشت‌های متفاوت از آیات صفات الهی را رقم زده‌اند.

کلیدواژه‌ها: قرائت قرآن، اختلاف قرائت، صفات خدا، تفسیر کلامی.

۱. درآمد

خوانش‌های متفاوت از الفاظ قرآن کریم پدیده‌ای است که از همان سده نخستین هجری رخ نموده و مباحثی درخور کاوش را در عرصه مطالعات قرآنی در پی داشته است. پدیده اختلاف قرائت، اختصاص به دسته یا گروهی خاص از آیات قرآن ندارد بلکه اجمالاً در تمام قرآن، جاری و ساری است. بدینسان برخی از اختلافات، در آیاتی واقع شده‌اند که از نظر مضمون،

وصف کننده خداوند هستند. تتبع در این سنخ آیات نشان می‌دهد که پیش فرض‌های خداشناسانه در پیدایش برخی از وجوه قرائت، نقش مؤثری داشته است. به علاوه، وجوه مختلف قرائت، امکان شکل‌گیری برداشت‌های کلامی متفاوت از آیات صفات الهی را فراهم ساخته‌اند.

در این مقاله دو پرسش اصلی مطرح می‌شود:

۱. نقش مفروضات کلامی در پیدایش وجوه مختلف قرائت در آیات وصف کننده خداوند چگونه است؟

۲. وجوه مختلف قرائت در آیات وصف کننده خداوند، به زایش چه برداشت‌ها و مباحثی از متن آیات انجامیده‌اند؟

۲. اختلاف قرائت در آیات وصف کننده خداوند

در این موضع، ده نمونه اختلاف قرائت در آیات وصف کننده خداوند را عرضه می‌کنیم و به ترازوی تحلیل می‌نهیم. وجه مشترک این ده نمونه آن است که در همه آن‌ها، قرائتی اولیه وجود دارد که شبهه یا پرسشی کلامی برانگیخته و از دیگر سو، برای رفع آن چالش کلامی، قرائتی مغایر پیشنهاد شده است. اختلاف قرائت‌هایی که در ذیل گرد آورده‌ایم، همگی در چارچوب رسم الخط مصحف رسمی (مصحف عثمانی) قرار دارند، گرچه قلمرو بحث را به قرائت‌های قاریان هفتگانه یا دهگانه محدود نساخته‌ایم.

به هر تقدیر، ملاحظه گونه‌های اختلاف مسلم می‌دارد که بستر تاریخی بروز خلاف در خوانش مصحف رسمی، فقدان نقطه، اعراب، الف وسط و علامت تشدید در رسم الخط مصحف بوده است. نمونه‌های ده‌گانه مقاله حاضر نشان می‌دهند که صاحبان نظر گاه‌های کلامی به وفور از چنین زمینه‌ای بهره‌جسته و در مقام پیشنهاد و ابداع خوانش‌های متفاوت برآمده‌اند.

اختلاف قرائت در تعجب خداوند

"بل عجب و یسخرون" (صافات/۱۲)

در آیه فوق با دو خوانش روبه‌رو هستیم: «عجبت» (مفرد مذکر مخاطب)، عجبت (متکلم وحده). به گفته ابن مجاهد (ذیل آیه)، از میان قاریان هفتگانه، «حمزه» و «کسائی» به ضم تاء و دیگران به فتح تاء خوانده‌اند.

طبری (ذیل آیه)، قرائت به ضم تاء را قرائت عموم قاریان کوفه معرفی می‌کند. وی ضمن مشهور دانستن هر دو وجه در میان قاریان شهرها، بیان می‌دارد که قاری قرآن به هر کدام از این دو بخواند، «اصابت‌کننده» است.

اما فراء (ذیل آیه) ضمن یادآوری آنکه مردم، «عجبت» را هم به ضم و هم به فتح تاء خوانده اند، اظهار می‌دارد که قرائت به ضم، نزد او دوست داشتنی‌تر است، چون این قرائت منقول از [امام] علی، عبدالله بن مسعود و ابن عباس است.

ابن منظور (ذیل ماده عجب)، «العُجَب» و «العَجَب» را با این تعبیر معنا کرده است: «إِنْكَارُ مَا يَرِدُ عَلَيْكَ لِقَلَّةِ إِعْتِيَادِهِ» (ناشناختن و انکار کردن آنچه بر تو وارد می‌شود به سبب کم عادت داشتن به آن). به عقیده زجاج نیز، اصل «العَجَب» در لغت آن است که آدمی چون چیزی ببیند که آن را نمی‌شناسد و نظیر آن نادر است، می‌گوید از آن تعجب کردم (همانجا).

در آیه ۱۲ صافات، بر وفق قرائت به فتح تاء، شگفتی و تعجب به پیامبر، که مخاطب وحی است، نسبت می‌یابد و بدنیشان این خوانش، چالش و پرسشی به دنبال ندارد برخلاف قرائت به ضم تاء، که در آن به دلیل نسبت یافتن تعجب و شگفتی به خداوند، بی‌درنگ، چالش و پرسشی کلامی رخ می‌نماید. زیرا تعجب و شگفتی نوعی انفعال است که در نفس آدمی پدیدار می‌شود، آن هم در مواردی که وی از سبب و چیستی امری، علم و آگاهی پیشین ندارد. حال با وجود علم مطلق الهی و عدم امکان انفعال در آن ذات مطلق و بی‌نقص، چگونه می‌توان در شگفت شدن و تعجب کردن را به او نسبت داد؟

در مقام حل این چالش، ممکن است تصور شود که باید قرائت به فتح را اختیار کرد و قرائت به ضم را به کلی به کنار نهاد و بدنیشان ریشه اشکال را از اساس منتفی انگاشت. چنانکه از شریح قاضی نقل شده که وی به فتح تاء قرائت می‌کرد با این استدلال که خداوند از چیزی متعجب نمی‌شود بلکه تنها کسی متعجب می‌شود که آگاهی و علم ندارد (زمخشری، ذیل آیه).

ابراهیم نخعی در مقام نقد رویکرد شریح بیان داشته است که علم شریح او را مغرور ساخته و عبدالله از شریح داناتر است (یعنی عبدالله بن مسعود که قرائت وی به ضم تاء بوده است) (همانجا).

اهل فن تاریخ وفات شریح را بااندکی اختلاف به سال ۷۶ یا ۷۸ یا ۷۹ یا ۸۰ هجری دانسته‌اند (ابن سعد، ج ۶، ص ۴۳۷). بدنیشان وی در زمانی می‌زیست که امکان انکار قرائت به ضم وجود داشت اما در سده‌های بعد این قرائت، دست کم به دلیل آنکه قرائت دو تن از قاریان هفتگانه بوده است، چنان منزلتی می‌یابد که دیگر انکار آن روا جلوه نمی‌کند. چنانکه آلوسی (ذیل آیه) بیان

می‌دارد که انکار شریح قاضی، به دلیل تقابل با «بینه» متواتر، غیرقابل قبول است. فخررازی (ذیل آیه) نیز تنها در فرضی اعراض از قرائت «عجبت» را ممکن می‌شمارد که تواتر آن ثابت نباشد. وی می‌گوید اگر قرائت به ضم با تواتر ثابت باشد، گرایش بدان واجب است و در این فرض برای آن تأویلی مناسب ذکر می‌شود، اما اگر تواتر قرائت به ضم ثابت نباشد، قرائت به فتح تاء سزاوارتر است (همانجا).

اما زمخشری (ذیل آیه) - چهره شاخص تفسیر معتزله که انتظار می‌رود بر تنزیه الهی بیشتر اصرار ورزد - حتی در حد فخر رازی تلاشی برای انکار قرائت «عجبت»، از خود نشان نمی‌دهد بلکه ضمن پذیرش آن، درصدد یافتن وجوه معنایی تنزیهی برمی‌آید. به نظر می‌رسد علت عدم انکار قرائت به ضم تاء از جانب زمخشری، تثبیت شدن این قرائت در ساختار قرائت‌های هفتگانه است.

به عقیده گلدزیهر (ص ۴۶-۴۵)، اساساً قرائت اصلی و اولیه در این آیه، «عجبت» - به ضم تاء - بوده است اما این قرائت به دلیل نسبت دادن تعجب به خداوند، برای برخی از اذهان مشکل ایجاد کرده است و در چنین شرایطی برای حل چالش کلامی پدید آمده، قرائت «عجبت» - به فتح تاء - پیشنهاد شده است. بدینسان، بر وفق تحلیل گلدزیهر، تفسیر این آیه مقدم بر اختلاف قرائت آن جلوه می‌کند و در ضمن فرایند تفسیر است که اختلاف قرائت پیشنهاد می‌شود.

به هر تقدیر، از انکار قرائت «عجبت» که بگذریم، رویکرد عموم اهل تفسیر، پذیرش این قرائت و تلاش برای توضیح دادن آن است.

توضیحات طرح شده یا قابل طرح در این باره را می‌توان به شرح ذیل برشمرد:

۱. تعجب کردن خداوند همانند تعجب کردن آدمیان نیست. تعجب در مورد خدا به معنایی است که لایق ذات اوست و درصدد تعیین آن معنا نیز نباید برآمد بلکه علم آن را باید به خداوند واگذار کرد. آلوسی (ذیل آیه) این نظرگاه را به «سلف» [صحابه و تابعین] نسبت می‌دهد. به باور راقم این سطور، عدم تعیین معنای تعجب در مورد خداوند و واگذاری علم آن به خود او، نوعی ناتوانی از پاسخگویی و پوشاندن این ناتوانی درهاله‌ای از قداست و تعبد است. به علاوه، فعل «عجبت» را انسان‌ها برای حالتی وضع نموده‌اند که در خود سراغ داشته‌اند. حال چگونه می‌توان بر صفتی دیگر که چون این صفت آدمیان نیست، این تعبیر را اطلاق کرد؟ به دیگر بیان در زبان عربی، بدان صفت مفروض الهی تعجب نمی‌گویند و «عجبت» نمی‌تواند بر آن دلالت نماید.

۲. نظرگاه دوم همانند نظرگاه نخست اذعان دارد که تعجب کردن خداوند صرفاً به معنایی است که لایق ذات اوست اما بر خلاف نظرگاه نخست، درصدد معین کردن آن معنا برمی‌آید. آلوسی (ذیل آیه) این نظرگاه را به «خَلْف» [نسلی‌های متأخر مسلمانان که پس از صحابه و تابعین آمده‌اند] نسبت می‌دهد.

بدینسان برخی، معنای تعجب الهی را «استعظام» (بزرگ شمردن یک امر) معرفی کرده‌اند (نک: زمخشری، ذیل آیه) و برخی دیگر آن را به معنای «انکار کردن» دانسته‌اند (نک: راغب، ذیل مادهٔ عجب) در واقع این نظریه تلاش می‌کند تا نواقص بشری تعجب را بزدايد و آنچه که از آن باقی می‌ماند را به خداوند نسبت دهد.

۳. در نظرگاه سوم برخلاف دو نظرگاه پیشین که تعجب به خداوند نسبت می‌یافت، اساساً تعجب به خداوند نسبت نمی‌یابد. بلکه «عجبت» یعنی مقام، مقام تعجب است و آنها در حالتی قرار گرفته‌اند که از آن حالت، [در عرف مخاطبان] اظهار تعجب می‌گردد (نک: راغب، ذیل مادهٔ عجب) در همین راستا، برخی بر آن شده‌اند که «عجبت» یعنی اگر تعجب بر خدا جایز بود، او تعجب می‌کرد (نک: آلوسی، ذیل آیه) با این همه، این نظرگاه نیز به‌رغم ظرافت و هنرمندی به کار رفته در آن، مستلزم خروج از ظواهر است.

۴. «عجبت» به معنای متعجب شدن خداوند نیست بلکه خدا تنها برای اظهار موافقت با پیامبرش، تعجب را به خود نسبت داده است. ابوالفتوح رازی (ذیل آیه) این نظرگاه را از «جُنید» نقل کرده است. هویدا است که در این نظرگاه عرفانی، بر مقام پیامبر به عنوان سالک واصل، تکیه شده است و نظرگاه مزبور خالی از لطف و ظرافت نیست گرچه متضمن عبور از ظاهر آیه است.

۵. تعبیر «عجبت»، سخن گفتن از خداوند به زبان تصویر و فرض است و تعجب به تصویری که ما انسان‌ها از خداوند داریم، نسبت می‌یابد نه به حقیقت ذات او، چنانکه برخی چون زمخشری (ذیل آیه) بیان داشته‌اند که تعجب الهی می‌تواند از باب خیال و فرض باشد.

در مقام پروراندن نظرگاه زمخشری می‌توان بر آن شد که زبان آدمی، ساخته ذهن اوست و آدمیان براساس روابطی که با دیگر انسان‌ها داشته‌اند و با تصاویری که از خود، دیگران و جهان خارج در ذهن پرورانده‌اند، زبان خود را پدید آورده و سامان بخشیده‌اند. بدینسان چون آدمیان بخواهند از موجودی کاملاً متفاوت سخن بگویند، زبان ایشان، ظرفیت و قابلیت آن را ندارد. در نتیجه این امر روا جلوه می‌کند که از خداوند با تصویرها و مدل‌هایی نمادین سخن گفته شود.

مثلاً تصویر پادشاهی بر تخت نشسته که گروهی از فرشتگان گرداگرد تخت او و گروهی دیگر حاملان آن تخت هستند. به همین سان تعجب خداوند نوعی سخن گفتن از او به زبان تصویر و نماد است و تعجب به تصویر خداوند نسبت می‌یابد نه به خود او. هویداست که این نظرگاه نیز متضمن عبور از ظاهر آیه است. باین وجود، اگر به جواز تأویل و عبور از معنای ظاهری به معنای دورتر در آیات صفات الهی قائل شویم، پذیرش هر یک از چهار نظرگاه اخیر که مبتنی بر تأویل هستند، مجاز تلقی خواهد شد.

اختلاف قرائت در دو دست خداوند

"قال يا ابليسُ ما منعك أن تسجدَ لما خلقتُ بيدي" (ص/۷۵)

خوانش عموم قاریان از آیه فوق، "يَدَيَّ" - به صیغه تثنيه - است، اما قرائت جَحْدَرِي، "يَدِي" - به صورت مفرد - است (ابن خالویه، ص ۱۳۰).

به گفته فخررازی (ذیل آیه) اثبات کنندگان اعضا و جوارح برای خداوند، برای اثبات دست به آیه فوق احتجاج جسته‌اند.

به گفته ابن منیر اسکندری (ذیل آیه)، ابوالحسن و قاضی دو دست را از صفات ذات الهی شمرده و حمل دو دست بر قدرت را باطل دانسته‌اند با این استدلال که قدرت خداوند واحد است در حالی که دو دست، به صیغه تثنيه ذکر شده است. همچنین آنها حمل دو دست بر نعمت را هم باطل دانسته‌اند با این استدلال که نعمت خداوند، بی‌حصر و شمار است (همانجا)، اما به نظر می‌رسد که اگر دست - به صورت مفرد - بتواند کنایه از قدرت یا نعمت باشد، معنا کردن دو دست هم به عنوان نماد یا کنایه‌ای از قدرت و نعمت روا جلوه کند. افزون بر این، به عقیده برخی از مفسران نظیر زمخشری (ذیل آیه) چون آدمی بیشتر اعمالش را با دو دست انجام می‌دهد، از باب غلبه گاه درباره اعمالی که با دو دست هم انجام نشده‌اند، گفته می‌شود "هو مِمَّا عَمِلَتْ يَدَاكَ" (آن، عملکرد دو دست توست) یا درباره کسی که دو دست ندارد هم تعبیر "يَدَاكَ" (دو دست تو) به کار می‌رود.

به باور زمخشری، این امر تا بدانجا است که فرقی میان "هَذَا مِمَّا عَمِلْتَهُ" (این کاری است که تو انجام دادی) و "هَذَا مِمَّا عَمِلْتَهُ يَدَاكَ" (این کاری است که دو دست تو انجام داد) وجود ندارد. مفسر ما آیات "لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدِي" (ص/۷۵) و "مِمَّا عَمِلْتَ أَيُّدِنَا" (یس/۷۱) را از این سنخ

می‌شمارد (همانجا) از سخن زمخشری می‌توان استفاده کرد که ذکر "یدی"، صرفاً جنبه تأکیدی دارد؛ یعنی تأکید بر نسبت دادن عمل به صاحب عمل.

اما ابوسعید دارمی، این قول که ذکر دو دست صرفاً برای تأکید باشد را نمی‌پذیرد (دارمی، ص ۲۵). به عقیده وی، نمی‌توان خلقت با دو دست را بدین معنا بازگرداند که خدا، متولی خلق آدم بوده است؛ زیرا در این فرض، اختصاص خلق شدن با دو دست به آدم وجهی ندارد بلکه خدا متولی خلق همه مخلوقات بوده است (همانجا). دارمی بر آن است که خدا، آدم را با تماس دست خود آفریده است برخلاف سایر مخلوقات دارای روح، که در خلقت آن‌ها، به فرمان «کن» (باش)، اکتفا کرده است. بدینسان این اختصاص، مایه فضیلت و شرف «آدم» است (دارمی، ص ۲۶-۲۵). دارمی از عبدالله بن عمر روایتی می‌آورد که بر وفق آن، خداوند چهار چیز را با دست خود آفرید: عرش، قلم، عدن و آدم. سپس خدا به سایر خلق گفت موجود گردند و آن‌ها موجود شدند (همان، ص ۳۵). همچنین از ابن ابی ملکیه درباره دست خداوند سوال شد که آیا تعداد آن، یک یا دو تاست؟ وی عدد دو را تأیید نمود (همان، ص ۳۸). به عقیده دارمی، می‌توان درباره کسی که دو دستش قطع شده و بر زبانش کفر جاری شده، اظهار داشت که کفرش حاصل دو دست اوست اما در این جمله، فرد اشاره شده، قبلاً دارای دست بوده است و ناممکن است در سخن عرب، برای موجودی که هرگز از دارندگان دست نبوده، چنین عبارتی به کار رود (همان، ص ۲۸). با این همه، دست کم در ادوار متأخر، تشبیه و تجسیم خدا، نظرگاه اقلیت می‌گردد و اکثر فرق کلامی - اعم از اشاعره، معتزله و شیعه - برای منزّه دانستن خداوند از صفات مخلوقین، به تلاش برمی‌خیزند. در این راستا، قول تأویلی دیگر آن است که خلق کردن با دو دست کنایه از خلقت بی‌واسطه است (زمخشری، ذیل آیه). بدینسان آدم بی هیچ واسطه، توسط خداوند آفریده شده اما سایر انسان‌ها به واسطه پدران و مادران خود به آدم اتصال می‌یابند. قول دیگر در این باره آن است که خلق کردن با دو دست کنایه از عنایت شدید خداوند به خلقت آدم است. به گفته فخر رازی (ذیل آیه) پادشاه بزرگ، عملی را با دست انجام نمی‌دهد مگر هنگامی که به آن عمل، غایت عنایت و توجه را داشته باشد. بدینسان چون عنایت شدید از لوازم عمل با دست می‌باشد، خلقت با دو دست، کنایه از آن، جلوه می‌کند. به نظر می‌رسد که با الهام از سخن فخر رازی می‌توان خلقت با دو دست را تصویری فرضی برای سخن گفتن از فعل الهی به شمار آورد. به هر تقدیر، به نظر می‌رسد قرائت "یدی" - به صورت مفرد - در مقام حل چالش کلامی دو دست الهی، پیشنهاد شده است. هویدا است که در قرائت تثنیه، شبهه تشبیه خداوند به

انسان، از دو جهت مطرح است. نخست دارا بودن دست و دوم برابری تعداد دست‌ها. اما در قرائت مفرد، شبهه اخیر خود به خود منتفی می‌گردد و تنها شبهه نخست باقی می‌ماند.

اختلاف قرائت در از راه بازداشتن خداوند

...و كذلك زین لفرعون سوء عمله و صد عن السبيل (غافر/۳۷)

از میان قاریان هفتگانه، قرائت حمزه، کسائی و عاصم از آیه فوق، "صَدَّ" - به صیغه مجهول - و قرائت دیگران "صَدَّ" - به صیغه معلوم - می‌باشد (ابن مجاهد، ذیل آیه).

در قرائت معلوم، بازداشتن [مردم] از راه راست به فرعون نسبت داده می‌شود اما قرائت مجهول اظهار می‌دارد که فرعون، از راه راست بازداشته شد. برخی مفسران چون آلوسی (ذیل آیه) از راه بازداشته شدن فرعون و آراستن عمل بدش بر او را به خداوند نسبت داده‌اند. بر این فرض، بر وفق قرائت مجهول، این پرسش رخ می‌نماید که چرا خداوند فرعون را از راه حق باز داشت؟ البته این سؤال در مورد جمله قبل نیز قابل طرح است، یعنی چرا خداوند، عمل زشت فرعون را برای او زیبا جلوه داد؟

در پاسخ می‌توان بر آن شد که اگر خدا به نحو ابتدایی و بی مقدمه پیشین، کسی را از راه هدایت باز دارد، این فعل، مصداق ظلم و ستم خواهد بود اما باز داشته شدن بدکاران و کافران، به دلیل بدکاری و کفر پیشین آن‌ها، قبح عقلی ندارد و مصداق ستم محسوب نمی‌شود. بدنیشان بدکاری سابق فرعون مقتضی آن بود که خداوند او را از راه مستقیم باز دارد. چنانکه در آیاتی چون "طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ" (توبه/۸۷)، "قُلْ إِنْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ" (رعد/۲۷)، "يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ" (مدثر/۷۴)، گمراه کردن به نحو مطلق به خدا نسبت می‌یابد اما از آیاتی دیگر چون "وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ" (بقره/۲۶) و "يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ" (ابراهیم/۲۷)، "يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ" (غافر/۷۴) و "يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ" (غافر/۳۴) هوبدا می‌گردد که گمراه سازی الهی اختصاص به بدکاران دارد.

به گفته آلوسی (ذیل آیه)، خداوند فرعون را از راه راست مانع نشد، مگر به سبب آن که وی، به زبان استعداد، آن را طلبد و بدکرداری وی، مقتضی آن بود. به عقیده علامه طباطبایی (ج ۱، ص ۹۶) نیز گمراه‌سازی خدا، ابتدایی و غافلگیرانه نیست بلکه از باب مجازات و به سبب انتخاب‌های بد آدمیان است.

به هر تقدیر در آیه ۳۷ غافر، محتمل است که قرائت معلوم، از سوی کسانی پیشنهاد شده باشد که در فهم باز داشته شدن فرعون از سوی خدا، دچار شبهه کلامی بوده‌اند با آنکه سیاق آیه (به دلیل فعل مجهول زین) موید خوانش مجهول از "صد" بوده است.

اختلاف قرائت در آفرینش «شر» توسط خداوند

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (فلقی/۱۱۳-۲-۱)

در قرائت رایج از آیه فوق، «شَر» به «ما» اضافه شده و فاقد تنوین است اما در قرائت عمرو بن فائد، عمرو بن عبید و ابوحنیفه، «شر» با تنوین جر آمده است (الخطیب، ج ۱۰، ص ۶۴۵) در قرائت بدون تنوین، از بدی آنچه خدا آفریده، به او پناه برده می‌شود. یعنی هر مخلوقی که ممکن است منشأ و خاستگاه بدی گردد، در عموم موصول «ما» می‌گنجد اما در قرائت بدون تنوین، «ما» حرف نفی است و از «بدی» که خدا خالق آن نیست، به او پناه برده می‌شود. عمرو بن عبید از بنیانگذاران معتزله بوده است و در صورت صحت نسبت این قرائت به وی، می‌توان حدس زد که تلاش برای نفی خلقت «شر» از جانب خدا و تنزیه ساحت الهی، عمرو بن عبید را بدین قرائت واداشته است. به گفته شوکانی (ذیل آیه)، برخی از اهل تعصب برای دفاع از مذهب خویش و محکم سازی عقیده باطل خود، این آیه را دگرگون کرده و آن را با تنوین برای «شر» خوانده‌اند تا آنکه «ما» نافیه گردد. ابن عطیه (ذیل آیه) با استشهاد به دلالت آیه «و الله خالق کل شیء» (زمر/۶۲) بر عمومیت داشتن خلقت الهی نسبت به همه چیز، قرائت عمرو بن عبید در سوره فلق را قرائتی مردود و مبتنی بر مذهبی باطل معرفی می‌کند. به عقیده قیسی، آن کس که «شر» را با تنوین قرائت کرده، لفظ و معنا را دگرگون ساخته و مرتکب الحاد شده است (قیسی، ج ۲، ص ۳۹۱). ابوالقاسم هذلی نیز قرائت بدون تنوین را اختیار کرده با این استدلال که شر و خیر، هر دو مخلوق خدا هستند (هذلی، ص ۶۶۵).

اختلاف قرائت در مشیت مطلق خداوند

قال عذابی اصیبُ به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء... (اعراف/۱۵۶)

قرائت رایج از آیه فوق، "أشَاءُ" (به شین، مضارع مرفوع) است اما برخی قاریان چون زید بن علی، حسن و طاوس، "أساء" (به سین، ماضی مبنی بر فتح) قرائت کرده‌اند (الخطیب، ج ۳، ص ۱۷۸).

قرائت مشهور بدان معناست که "با عذابم به هر کس که بخواهم، اصابت می‌کنم" اما معنای قرائت شاذ آن است که "با عذابم به هر کس که بدی کند، اصابت می‌کنم." هویداست که قرائت مشهور، پرسشی کلامی به دنبال دارد. یعنی ممکن است از تعبیر "هر کس که بخواهم" چنین برداشت شود که خوبی و بدی افراد ملاک نیست بلکه مهم، اراده و مشیت الهی است. به نظر می‌رسد که قرائت شاذ برای گریز از این شبهه پیشنهاد شده است. به عقیده ابن جنی (ج ۱، ص ۲۶۱)، دلالت قرائت به سین از قرائت رایج بر عدالت خدا روشن تر است. به این دلیل که علت استحقاق عذاب در آن ذکر شده است که "أساء" (بدی کردن) است. به هر تقدیر، از قرائت مشهور نیز می‌توان به وجهی متین دفاع کرد، زیرا هر چند تعبیر "من أشاء" عام است اما به دلایل عقلی و نقلی ثابت شده که مشیت و خواست خدا جز به حق تعلق نخواهد گرفت. چنانکه زمخشری (ذیل آیه) می‌گوید "من أشاء" یعنی کسی که تعذیب او، بر وفق حکمت، بر من [خدا] واجب شده است و برای عفو او جوازی وجود ندارد. به گفته رشیدرضا (ذیل آیه)، "من أشاء" یعنی هر کس از کافران و گنه کاران مجرم که من [خدا] بخواهم.

اختلاف قرائت در انتساب گمراه سازی به غیر خداوند

واضلهم السامری (طه / ۸۵)

قرائت عموم قاریان از آیه فوق، «أَضَلَّ» (به فتح لام، فعل ماضی) است اما مُعَاذِ قَارِي، ابوالْمُتَوَكِّل، جَحْدَرِي و ابن سَمَيْفِيع، «أَضَلُّ» (به رفع لام، اسم تفضیل) قرائت کرده‌اند (ابن جوزی، ذیل آیه) در قرائت رایج، گمراه کردن گوساله پرستان بنی اسرائیل به سامری نسبت یافته است به سان آیه «وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ» (طه / ۷۹) که گمراه کردن را به فرعون نسبت می‌دهد.

اما مفاد قرائت به رفع لام آن است که گمراه ترین ایشان [گوساله پرستان بنی اسرائیل]، سامری است. به نظر می‌رسد خاستگاه پیدایش قرائت مزبور آن است که فعل

گمراه کردن به سامری نسبت نیابد. زیرا گمراه کردن نیز به سان هدایت کردن تنها به دست خداست. یعنی، در مقابل نگاهی که تلاش داشت فعل‌هایی چون گمراه کردن و از راه بازداشتن به خداوند نسبت نیابد، نگاه معکوسی دیده می‌شود که تأکید دارد همه آنچه در عالم رخ می‌دهد، فعل خداست و مناسب نیست عمل کلیدی و پراهمیتی چون «گمراه ساختن»، به غیر او، منسوب گردد. در نتیجه خوانش «أضَلُّ» در ساختار «اسم تفضیل» پیشنهاد می‌گردد تا فعل گمراه کردن به سامری، انتساب نیابد.

اختلاف قرائت در به حق حکم دادن خداوند

قال رب احکم بالحق... (انبیاء/۱۱۲)

خوانش رایج از آیه فوق به صورت "أَحْكُمُ" (فعل امر) است اما ضحاک، طلحه و یعقوب به صورت "ربی احکم" (صیغه تفضیل) و جحدری به شکل «ربی احکم» (فعل ماضی) قرائت کرده‌اند (قرطبی، ذیل آیه).

معنای آیه بر وفق قرائت مشهور، چنین است: "پروردگارا به حق حکم کن". اما مطابق خوانش به صیغه تفضیل، معنا آن است که "پروردگارم، حکم کننده‌ترین [حاکم] به حق است." قرائت به فعل ماضی هم معنا را چنین دگرگون می‌کند: "پروردگارم، به حق، حکم کرد یا حکم کرده است."

بر وفق قرائت مشهور، پرسشی رخ می‌نماید، بدنسان که هر حکم الهی به حق می‌باشد، پس درخواست به حق بودن حکم چه وجهی خواهد داشت؟

در پاسخ می‌توان گفت که مراد از حکم به حق، حکم به آشکار شدن و غلبه کردن حق است. به عقیده آلوسی (ذیل آیه) این دعا، دعای تعجیل و تشدید عذاب است. به گفته ابو عبیده، تقدیر آیه چنین است: "رب احکم بحکمک الحق" (پروردگارا به حکمت که حق است، حکم کن) (قرطبی، ذیل آیه).

باقولی (ص ۴۵۱) علت عدول از قرائت جمهور و بروز خوانش «أَحْكُمُ» به صیغه تفضیل را در آن می‌داند که گویا بر وفق قرائت جمهور، خدا ممکن است به حق حکم نکند. به عقیده گلدزیهر (ص ۴۸) نیز خاستگاه قرائت ضحاک آن است که وی، درخواست پیامبر برای به حق حکم دادن پروردگار را اشعار به آن دانسته که حکم دادن به غیر حق نیز قابل رخ دادن است.

اختلاف قرائت در یاورگیری خداوند

ما اشهدتْهم خلقَ السموات و الارض و لاخلق انفسِهم و ما كنتُ متخذُ المضلین
عَضُدًا (کَهِف/۵۱)

در آیه فوق، قرائت جمهور، "ما كنتُ" - به ضم تاء - است اما قرائت برخی چون ابوجعفر، جحدری و حسن، "ما كنتُ" - به فتح تاء - می باشد (الخطیب، ج ۵، ص ۲۳۸). «العَضد» در اصل به معنای «بازو» (مابین آرنج تا کتف) است و به نحو استعاره به معنای "یاور و یاری کننده" به کار می رود.

ضمیر "هم" در "أشهدتْهم" با توجه به آیه پیشین، به ابلیس و ذریه او برمی گردد. بدنسان در آیه ۵۱ کَهِف، شاهد بودن شیاطین در آفرینش آسمانها و زمین و یا در آفرینش خود ایشان نفی گردیده و بیان می شود که خداوند، گمراه کنندگان را یاری کننده خویش قرار نمی دهد.

اما در قرائت به فتح تاء، قسمت پایانی آیه خطاب به پیامبر شده و بیان می دارد که تو گمراه کنندگان را یاری کننده خود نمی گیری. یعنی روا نیست که تو ایشان را یاری کننده خود قرار دهی.

محمد الحبش (ص ۱۵۴) - که به دلیل قرار داشتن قرائت فتح در زمره قرائات دهگانه، مدعی تواتر آن است -، آیه ۵۱ سوره کَهِف را بر وفق قرائت فتح از آشکارترین دلایل بر تزکیه و عدالت صحابه می شمارد.

وی بر آن است که پیامبر به صحابه از جمله به خلفای سه گانه، کارهایی بزرگ واگذار کرده که از آشکارترین مصادیق معاضدت و یاری هستند، در حالی که بر وفق قرائت به فتح، نمی توان پذیرفت که پیامبر احدی از گمراه کنندگان را یاور خود قرار داده باشد (همان، ص ۱۵۵-۱۵۴).

در پاسخ باید گفت با توجه به سیاق آیات، مراد از گمراه کنندگان اشاره شده در آیه ۵۱ کَهِف، ابلیس و ذریه او هستند. زیرا در آیه پیشین آمده است: «...إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ» (کَهِف/۵۰)، «..مگر ابلیس که از جنیان بود و از فرمان پروردگارش سرپیچید. آیا او و فرزندان او را به جای من، یاوران خود می گیرید؟ حال آنکه آنها دشمن شمایند...» براین مبنا، معنای قرائت به فتح تاء آن است که پیامبر از شیاطین یاری نمی گیرد و تعبیر

"المضلین" (گمراه‌کنندگان) در آیه ۵۱، اساساً ناظر به انسان‌ها نیست. در عرف عرب معاصر نزول قرآن، کاهنان، ساحران و شاعران، مدعی ارتباط با شیاطین و اجنه بودند و از ایشان، مدد می‌جستند. بدینسان نفی مددگرفتن از شیاطین برای پیامبر اسلام، گزاره‌ای معقول و متناسب با فضای نزول جلوه می‌کند. البته لفظ "المضلین" در آیه عام است و قیدی ندارد اما سیاق آیات، می‌تواند لفظ عام را محدود به دایره‌ای خاص کند. به علاوه محل اصلی نزاع در زمینه عدالت صحابه، عملکرد ایشان پس از وفات پیامبر است نه عملکرد آنان در زمان حیات پیامبر. از دیگر سو، نظرگاه رایج در میان امامیه، نزول قرآن بر حرفی واحد است و اصل نیز بر آن است که هر کتابی دارای متنی واحد است و بر وفق این مبنا، اختیار قرائت مشهور در آیه ۵۱ کهف، به وضوح رجحان دارد؛ زیرا علاوه بر شهرت، سیاق آیه نیز با عنایت به فعل "اشهدت" موید قرائت ضم تاء می‌باشد. به هر تقدیر، اگر پیشنهاد قرائت فتح تاء در این موضع، هدف تزکیه صحابه و در رأس ایشان، خلفای سه گانه را دنبال می‌کرده است، خاستگاه اختلاف قرائت مزبور را باید انگیزه‌ای کلامی در حوزه مباحث امامت و خلافت برشمرد اما احتمال دیگر - که آشکارتر و راجح جلوه می‌کند - آن است که قرائت به ضم تاء برای برخی از اذهان، چالشی کلامی در حوزه خداشناسی ایجاد کرده باشد. یعنی از این سخن که "من گمراه‌کنندگان را یاری‌کننده خود نمی‌گیرم" مفهوم مخالف برداشت شده است که یاور گرفتن از غیر گمراه‌کنندگان بر خداوند روا است. بدینسان برای رفع این توهم محتمل، قرائت به صیغه مخاطب پیشنهاد شده است. حال آنکه قرائت مشهور، مفهوم مخالف قابل استناد ندارد و نفی یاور گرفتن از گمراه‌کنندگان، اثبات‌کننده یاور گرفتن از غیر ایشان نیست.

اختلاف قرائت در سخن گفتن خداوند

... و کلم الله موسی تکلیماً (نساء/۱۶۴)

قرائت رایج از آیه فوق به رفع لفظ جلاله است، اما ابراهیم و یحیی بن وثاب آن لفظ را منصوب خوانده‌اند (الخطیب، ج ۲، ص ۲۰۳).

بر وفق قرائت رفع، خداوند با موسی سخن گفت اما قرائت نصب، سخن گفتن را فعل موسی می‌شمارد، نه فعل الهی. ابن جنی (ج ۱، ص ۲۰۴) در مقام گواه آوردن برای قرائت نصب به آیه "رب ارنی انظر الیک" (اعراف/۱۴۳) و سایر آیاتی که متضمن سخنان موسی به خداوند هستند

استشهاد جسته است در حالی که در آیات قرآن، سخنان خداوند به موسی نیز مذکورند؛ از جمله در ادامه همان آیه " ... قال لن ترانی ولكن انظر الی الجبل فان استقر مکانه فسوف ترانی... " (اعراف/۱۴۳).

به هر تقدیر، آنان که "الله" را منصوب خوانده‌اند از نسبت دادن سخن گفتن به خداوند اجتناب کرده‌اند، شاید به دلیل آنکه سخن گفتن را عملی انسانی تلقی کرده و از تشبیه خداوند به انسان اجتناب ورزیده‌اند. با این همه می‌توان بر قرائت رفع تکیه نمود و بر آن شد که سخن گفتن خدا صرفاً با ایجاد و خلق صوت است بی آنکه نیازی به تصور زبان و دهان برای ذات الهی باشد، چنانکه متکلمین معتزله و امامیه، تکلم خداوند را به «خلق اصوات در اجسام» معنا کرده‌اند (حلی، ص ۴۰۳).

اختلاف قرائت در علم خداوند

لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْ ابْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ... (جن/۲۸)

قرائت جمهور از آیه فوق، "لِیَعْلَمَ" - فعل معلوم ثلاثی مجرد- است، اما ابن عباس، زید بن علی، مجاهد، حمید و رویس از یعقوب و... "لِیَعْلَمَ" - فعل مجهول ثلاثی مجرد- خوانده‌اند (الخطیب، ج ۱۰، ص ۱۳۳). به علاوه، ابن ابی عبده و ژهری، "لِیَعْلَمَ" - فعل معلوم ثلاثی مزید از باب افعال- قرائت نموده‌اند (همان، ص ۱۳۴).

"لِیَعْلَمَ" یعنی برای آنکه او بداند، "لِیَعْلَمَ" یعنی برای آنکه دانسته شود و "لِیَعْلَمَ" یعنی برای آنکه او اعلام بدارد.

پرسشی کلامی که قرائت مشهور به دنبال دارد آن است که خداوند از قبل به همه چیز عالم است، بنابراین چگونه می‌توان علم او را منوط به فرستادن نگهبانانی چند کرد؟ برخی از اهل فن در پاسخ بدین پرسش بیان داشته‌اند که علم خداوند قبل از وقوع حوادث، علم غیب است و پس از وقوع آن، علم مشاهده. بدینسان "لِیَعْلَمَ" اشاره به علم مشاهده دارد (الحبش، ص ۱۶۱).

به دیگر بیان، "لِیَعْلَمَ" یعنی علم خداوند بدان تعلق بگیرد در حالی که وجود و فعلیت یافته است (نک: شوکانی، ذیل آیه).

اختلاف قرائت در آیات بیانگر دانستن خداوند، در مواضع دیگری از قرآن نیز رخ داده است. به عنوان نمونه، در آیه « وَكَلَّمْنَا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَكَيْعْلَمَنَّ الْكَافِرِينَ »

«عنکبوت/۳» قرائت شاذ «فَلْيُعْلَمَنَّ» در هر دو موضع آیه، از [امام]علی بن ابی طالب، [امام]جعفر بن محمد، محمد بن عبدالله بن حسن و زهری، منقول است (الخطیب، ۸۸/۷). بر وفق قرائت مشهور، معنا آن است که «پیشینیان ایشان را آزمودیم تا خدا آنان را که راست گفته‌اند بشناسد و دروغگویان را هم بشناسد.» اما قرائت شاذ «فَلْيُعْلَمَنَّ» از «إِعْلَام» به معنای آگاه ساختن کسی به چیزی است و دو مفعول می‌طلبد که یک مفعول را باید در آیه محذوف دانست. بر این مبنا، معنا آن است که «پیشینیان ایشان را آزمودیم تا خدا، راستگویان را [به مردم] بشناساند و دروغگویان را هم بشناساند.»

به همین سان، در آیه «ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنُعَلِّمَهُمُ الْقُرْآنَ أَلَمْ نَعْلَمْ أَيُّ الْقَوْمِ الْكٰفِرِينَ» (کهف/۱۲) علاوه بر قرائت مشهور «لِنُعَلِّمَهُمُ»، سه قرائت شاذ «لِيُعَلِّمَهُمُ»، «لِيُعَلِّمَهُمُ» و «لِيُعَلِّمَهُمُ» گزارش شده است (الخطیب، ج ۵، ص ۱۵۸). «لِنُعَلِّمَهُمُ» یعنی برای آنکه ما [خدا] بدانیم. «لِيُعَلِّمَهُمُ» یعنی برای آنکه او بداند. الخطیب (ج ۵، ص ۱۵۸) فاعل «لِيُعَلِّمَهُمُ» را خدا معرفی کرده است. در این فرض، قرائت مزبور دچار همان چالش کلامی قرائت مشهور می‌گردد. از این رو محتمل است که قاری «لِيُعَلِّمَهُمُ» بر آن بوده که فاعل، غیر خدا فرض شود مثلاً «لِيُعَلِّمَهُمُ مِنْ يَعْلَمُ» (برای آنکه بداند هر کس که می‌داند). دو وجه «لِيُعَلِّمَهُمُ» و «لِيُعَلِّمَهُمُ» نیز به سان آیه ۲۸ سوره جن معنا می‌گردند.

اخفش اوسط (ص ۵۶) بر وفق قرائت‌های رایج نیز معنای دانستن و شناختن خدا را شناساندن به مردم معرفی می‌کند. به عقیده وی، چون عده‌ای نسبت به این وجه معنایی ناآگاه بودند، به قرائت‌هایی نظیر «لِيُعَلِّمَهُمُ أَيُّ الْقَوْمِ الْكٰفِرِينَ...» روی آوردند (همانجا).
به باور راقم این سطور نیز قرائت مشهور در آیات یاد شده را باید قرائت اصیل و اولیه برشمرد، زیرا در بردارنده پرسش و چالشی کلامی است که وجوه دیگر، برای رفع آن، پیشنهاد شده‌اند.

۳. جمع بندی

مقاله حاضر با بررسی ده موضع اختلاف قرائت در آیات وصف کننده خداوند در قرآن، نشان داد که در آیات یاد شده، ظهور قرائت اصیل و اولیه برای برخی از اذهان، چالشی کلامی ایجاد کرده است یا ظهور قرائت اصیل، بر وفق مفروضات کلامی ایشان نبوده است. در نتیجه وجه یا جوهی متفاوت از قرائت پیشنهاد شده‌اند که رفع کننده چالش کلامی و پدیدآورنده معنایی موافق باورهای کلامی قاری باشند. بدینسان، نخستین تلاش‌های تفسیری در باره این آیات، مقدم بر اختلاف قرائت پدیدار شده در آن‌ها جلوه می‌کند و در ضمن فرایند تفسیر است که اختلاف

قرائت پیشنهاد می‌شود نه آنکه نخست وجوه اختلاف قرائت معین شده باشند و سپس فرایند تفسیر آغاز شود.

از دیگر سو، مفسران نسل‌های بعد نیز با توجه به قرائات مختلف، برداشت‌ها و مباحثی دامنه‌دار را در ذیل آیات کلامی پدید آورده‌اند. بدینسان بسیاری از مباحث کلامی آیات یاد شده، فرع بر توجه به وجوه مختلف قرائت است و نادیده انگاری وجوه قرائت، محرومیت فهمنده از کنکاش‌های کلامی مزبور را به دنبال دارد.

منابع

- آلوسی، شهاب‌الدین محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
- ابن جنی، ابوالفتح عثمان، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات، قاهره، وزاره الاوقاف، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، ۱۵-۱۴۱۴ ق.
- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۳۱ ق.
- ابن خالویه، حسین بن احمد، مختصر فی شواذ القرآن، به کوشش: ج. برجستراسر، بیروت: المعهد الالمانی للأبحاث الشرقيه، ۲۰۰۹.
- ابن سعد، محمد بن سعد بن منیع الزهری، الطبقات الکبری، بیروت، دار احیاء التراث العربیه، ۱۷-۱۴۱۶ ق.
- ابن عطیه، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۳ ق.
- ابن مجاهد، ابوبکر احمد بن موسی، کتاب السبعه فی القراءات، تحقیق: شوقی ضیف، قاهره: دار المعارف، ۱۹۷۲.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن منیر اسکندری، احمد بن محمد، الانتصاف فیما تضمنه الکشاف من الاعتزال، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۲۹ ق.
- ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۶.

- اخفش اوسط، ابوالحسن سعید بن مسعده، معانی القرآن، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۱.
- باقولی، نورالدین علی بن حسین، کشف المشکلات وایضاح المعضلات فی اعراب القرآن وعلل القرائات، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۱.
- الحبش، محمد، القرائات المتواتره واثرها فی الرسم القرآنی و الاحکام الشرعیه، دمشق، دارالفکر، ۱۴۱۹ ق.
- حلی، حسن بن یوسف بن المطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ ق.
- الخطیب، عبداللطیف، معجم القراءات، دمشق، دار سعد الدین، ۱۴۲۲ ق.
- دارمی، عثمان بن سعید، الرد علی المریسی، تصحیح محمد حامد الفقی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۳۵۸ ق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تهران، موسسه الصادق، ۱۴۲۹ ق.
- رشیدرضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم المشهور بتفسیر المنار، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۲۹ ق.
- شوکانی، محمد بن علی، فتح القادیر، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۳۰ ق.
- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۳۹۳ ق.
- طبری، محمد بن جریر، تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل ای القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، بیروت، دارالفکر، ۲۶-۱۴۲۵ ق.
- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق عماد الدین بن سید آل درویش، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۳۲ ق.
- قرطبی، محمد بن احمد انصاری، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۳۰ ق.
- قیسی، مکی بن ابی طالب، مشکل اعراب القرآن، دمشق، دار البشائر، ۱۴۲۴ ق.
- گلدزیهر، ایگناس، گرایشهای تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه سید ناصر طباطبایی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۸.

هذلی، ابوالقاسم یوسف بن علی، *الکامل فی القرائات*، تحقیق، جمال بن السید، بی جا، مؤسسه السما، ۱۴۲۸ ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی