

تحلیل رویکرد فخر رازی در مواجهه با قرائات در تفسیر مفاتیح الغیب

داود اسماعیلی^۱، نسیمه براتی^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۸/۲۶ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۹/۱۴)

چکیده

میزان پایبندی مفسر برجسته‌ای همچون فخر رازی در اختیار یک قرائت و تفسیر قرآن براساس آن از نکاتی است که افق دید مخاطب را در استفاده از تفسیر فراخ‌تر می‌نماید. در این پژوهش به شیوه‌ی تحلیلی توصیفی رویکرد فخر رازی در تفسیر مفاتیح‌الغیب نسبت به اختلاف قرائات واکاوی گردیده است؛ بدین‌سان وی در مواجهه با این موضوع گاه ساکت است و گاه تنها به ذکر اختلاف قرائات اکتفا نموده و در تفسیر برخی آیات با ذکر دلایل به تحلیل و ترجیح یک قرائت پرداخته است. استفاده وی از دانش قرائات جهت بسط معنایی یک آیه یا عبارت، همچنین تقویت یک معنا و ابهام‌زدایی از آیات مشکل، بهره‌هایی است که این مفسر از این دانش در تفسیر خویش از آن سود جسته است.

کلید واژه‌ها: قرائات، فخر رازی، مفاتیح‌الغیب، ترجیح قرائت

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول): d.esmaely@theo.ui.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری تفسیر، مرکز تفسیر اصفهان، اصفهان، ایران: baratinasibe.@gmail.com

۱- بیان مسئله

تفسیر کبیر یا «مفاتیح الغیب» فخر رازی جامعترین اثر او و یکی از برجسته ترین تفاسیر قرآن کریم است وی اگرچه همه‌ی همت خویش را در نگارش این تفسیر به کار گرفته ولی جنبه کلامی این تفسیر بارزترین وجه تفسیری آن به شمار می‌آید؛ البته مسایل متنوع دیگری نیز در حوزه دانش‌های گوناگونی همانند فقه، فلسفه، عرفان، علوم بلاغی، لغت و نحو نیز در آن یافت می‌شود. افزون بر این می‌توان به اهتمام جدی این مفسر به پرداختن به موضوع قرائات و برداشتهای تفسیری وی از آن اشاره نمود. این توجه تا آنجاست که خود در مقدمه این تفسیر به دانش قرائات اشاره نموده و از وجود قرائات شاذ و مشهور در قرآن سخن به میان آورده است.

پرسش بنیادین این پژوهش چگونگی مواجهه فخر رازی در گزینش یا اختیار قرائات گوناگون است. و اینکه آیا وی در تحلیل و ارزیابی این قرائات از معیار مشخصی پیروی کرده و درباره هر آنچه از قرائات یاد کرده یکسان سخن گفته و در این تفسیر به قرائت خاصی نظر داشته است؟ دیگر اینکه آیا تحلیل‌های قرائی خود را در کشف مفاهیم جدید از آیات دخیل دانسته یا تنها به تبیین آنها بسنده کرده است.

۲- مقدمه

واژه «قرائت» مصدر سماعی از فعل «قَرَأَ - یقرءُ» است که لغت پژوهان از آن به «جمع کردن» یاد نموده؛ و در تعریف مفهوم اصطلاحی آن پژوهشگران گوناگون سخن گفته‌اند تا آنجا که برخی صرفاً قرائت را علم به کیفیت اداء کلمات قرآن و اختلاف ناقل و راوی در بیان آن کیفیت دانسته و برخی با نگاهی گسترده‌تر آن را تلفظ الفاظ قرآن به همان صورت و کیفیتی که رسول خدا(ص) تلفظ نموده، تبیین کرده‌اند؛ بنابراین دیدگاه اگر قرائت به صورت یک لفظ یا یک وجه روایت شود از آن به «متفق علیه بین القراء» تعبیر و اگر بیش

از یک وجه روایت شود آن را «مختلف فیه بین القراء» معرفی می‌کنند. لذا می‌توان گفت دانش اختلاف قرائات قرآنی دانشی است که در پرتو آن آن اتفاق و اختلاف ناقلان کتاب خدا از نظر لغت، اعراب، حذف، اثبات، تحریک، اسکان، فصل و وصل شناخته می‌شود؛ این دانش را باید از جمله دانش‌های کاربردی در تفسیر آیات قرآن به شمار آورد. از این رو از دیرباز عوامل و زمینه‌های شکل‌گیری پیدایش قراءات و نیز تعیین ملاک‌های مختلف در رد یا ترجیح هر کدام مورد توجه قرآن پژوهان قرار گرفته و به تدریج از دیگر مباحث علوم قرآنی مجزا و به صورت دانشی مستقل مطرح گردیده است. در این راستا برخی پژوهشگران جهت اثبات تعدد قرائات و حجیت آنها و برخی دیگر بر قرائت واحد متن قرآن اصرار ورزیده‌اند. اما در خور توجه است که میزان عنایت مفسران به اختلاف قرائات و مباحث پیرامون آنها در تفاسیر بسیار متفاوت است؛ از دانشمندان شیعی مذهب نخستین بار شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) در تفسیر تبیان به طور جدی به نقل قرائات گوناگون اقدام و پس از وی طبرسی به طور مبسوط به نقل قرائات و ذکر دلایل آنها، پرداخته است، مفسران اهل سنت نیز به این مسأله توجهی در خور داشته‌اند؛ طبری (م ۳۱۰ق) که از صاحب‌نظران دانش قرائت قرآن و دارای کتابی در این زمینه است، در تفسیر «جامع البیان» با توجه به بحث اختلاف قرائت در مقدمه تفسیر خود تصریح نموده و دلیل‌گزینش برخی از موارد اختلاف قرائت‌ها را تبیین نموده است؛ البته وی به دلیل کتابی دیگر که در دانش قرائات تألیف نموده در این مقدمه توضیح داده که نیازی به تکرار آن مباحث در تفسیر خویش ندیده است. برخی مانند ابن عطیه (م ۵۴۲ق) در تفسیر «المحرر الوجیز» و ابن‌کثیر (م ۷۷۴ق) در تفسیر «تفسیر القرآن العظیم» به نقل قرائات مشهور و شاذ و احتمالات معانی هر کدام اهتمام نشان داده و برخی دیگر کمتر این امور را نقل کرده‌اند.

فخررازی از مفسران قرن هفتم هجری است که با تألیف تفسیر «مفاتیح الغیب» آن چنان اثری از خود به یادگار گذاشت که بیشتر نگارش‌های تفسیری پس از وی مانند نیشابوری، بیضاوی، آلوسی، قاسمی، رشیدرضا و طباطبایی از آن تأثیر پذیرفته‌اند از این رو بررسی

دیگاه فخر رازی در حوزه تفسیر و اختلاف قرائات حائز اهمیت است. موضوع قرائات از جمله دغدغه های فخر رازی در تفسیر قرآن است با این حال اما وی در مواجهه با اختلاف قرائات گوناگون عمل کرده است؛ این پژوهش بر آنست تا دیدگاه های این مفسر را در مواجهه با قرائات مختلف بررسی و ارزیابی نماید.^۱ اما نخست چند مطلب مقدماتی قابل بررسی است.

۲-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی قرائت

برخی لغت پژوهان واژه «قرائت» را از ریشه «قرأ» به معنای جمع کردن و گردآوری نمودن دانسته و با توجه به این معنا نامگذاری وحی الهی به قرآن را، به دلیل اجتماع امر و نهی و وعد و وعید و قصص معرفی می کنند (ابن فارس، ۷۸/۵؛ ابن اثیر، ۳۰/۴؛ حبش، ۳۲) برخی دیگر معنای پیوستن و متصل نمودن بعضی از حروف و کلمات به بعضی دیگر در آشکار خواندن قرآن به طور ترتیل را در معنای آن آورده اند (راغب، ۶۶۸) اما در اصطلاح زرکشی در تعریف قرائت آن را محدود به الفاظی از قرآن که دارای اختلاف قرائت می باشد دانسته و می نویسد: «قرائت عبارت است از اختلاف مربوط به الفاظ و عبارات وحی، که این اختلاف در رابطه با حروف و کلمات قرآن و کیفیت ادای آنها از سوی قراء است» (زرکشی، ۳۱۸/۱) حال آنکه ابن جزری با ارائه مفهومی عام از قرائت آن را علم به کیفیت اداء کلمات قرآن و اختلاف این کیفیت می دانند (ابن جزری، ۹/۱) این اختلافات موجب شده قسطلانی با اکتفا نکردن به تعریف مشخص با تسامح در ارائه تعریف می نویسد: می توان گفت: قرائات دانشی است که در پرتو آن آن اتفاق و اختلاف ناقلان کتاب خدا از

۱. یادآور می گردد تحلیل و بررسی رویکرد مفسران مختلف به قراءات و نقش آن در برداشت های تفسیری، از جمله موضوعاتی است که پرداختن به آن را دوچندان ضروری می نماید اگرچه در این باره مقالاتی نگاشته شده مانند: «بررسی ترجیح قرائات در تفسیر مجمع البیان» از محمد علی مهدوی راد و فاطمه حاجی اکبری و «روش شناسی رویکرد علامه طباطبایی در اختلاف قرائات» از محمد خامه گر و مرتضی ایروانی نجفی و «روش تفسیری شریف لاهیجی در بهره گیری از اختلاف قرائات» از امیر توحیدی که از جمله ای پژوهش ها به شمار می آید. این پژوهش به بررسی و تحلیل رویکردهای قرائتی فخر رازی از مفسران بزرگ و صاحب نظر اهل سنت در تفسیر مفاتیح الغیب اهتمام ورزیده است.

نظر لغت، اعراب، حذف، اثبات، تحریک، اسکان، فصل و وصل شناخته می‌شود؛ چنانکه می‌توان گفت: قرائات دانشی است که به کیفیت اداء کلمات قرآن و اختلاف آنها می‌پردازد و این بستگی به ناقل آنها دارد (قسطلانی، ۱/۳۵۵). حاجی خلیفه قرائات را دانشی دانسته که در آن نظم آیات قرآن از جهت وجوه اختلاف متواتر یا غیر متواتر بررسی می‌گردد و هدف آن اطلاع از اختلاف موجود پیرامون نص قرآنی است (حاجی خلیفه، ۲/۱۳۱۷) سیوطی پس از تقسیم اسناد روایات به عالی و نازل یادآور می‌شود که این نوع تقسیم در طبقه بندی قاریان قرآن نیز وجود دارد به گونه ای که اسناد را به قرائت، روایت، طریق و وجه قرایی تقسیم می‌کنند. با این توضیح که اگر این اسناد به یکی از ائمه سبعة یا عشره و امثال ایشان مربوط باشد و روایات و طرق قرایی که از او نقل شده است آن را تأیید کند، قرائت خوانده می‌شود. ولی اگر اسناد به راوی پس از امام قرائت ختم گردد، روایت نامیده می‌شود. و اگر اسناد به افراد بعد از راوی اول مربوط باشد، طریق روایی؛ و در صورتی که به انتخاب خود قاری برگردد و شخص قاری یکی از روایات قرایی را برگزیند وجه قرایی نامیده می‌شود (سیوطی، ۱/۲۵۵).

قابل توجه اینکه بر اساس سخن زرکشی قرآن و قرائات دو حقیقت متفاوت از یکدیگر هستند؛ زیرا وی قرآن را وحی نازل شده از جانب خداوند بر محمد صلی الله علیه و آله، به منظور بیان قوانین الهی دانسته ولی قرائات را اختلاف وحی از لحاظ حروف و کلمات و کیفیت اداء حروف از نظر مشدد و مخفف خواندن و امثال آن می‌داند (زرکشی، ۱/۳۱۹) و در این میان برخی مانند آیت الله خویی (خویی، ۱۲۳) و دکتر صبحی صالح (صبحی صالح، ۱۰۸) و ابراهیم ایبیری (الایبیری، ۱۴۸) نیز بر همین اعتقادند. در مقابل جمهور علماء و مقرئین قرائاتی را که واجد شروط پذیرش قرائت باشند به عنوان قرآن تلقی نموده و قرائات فاقد یکی یا چند شرط را جزء قرآن نمی‌دانند (فضلی، ۸۷). از این گروه آیت الله معرفت در تعریف قرائت می‌نویسد: «قرائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم است که اصطلاحاً به گونه‌ای از تلاوت قرآن اطلاق می‌شود و دارای ویژگیهای خاصی است. به

عبارت دیگر هرگاه تلاوت قرآن به گونه‌ای باشد که از نصّ وحی الهی حکایت کند و بر حسب اجتهاد یکی از قرآء معروف بر پایه و اصول مضبوطی، که در علم قرائت شرط شده است، استوار باشد، قرائت قرآن تحقق یافته است» (معرفت، ۱۴۰).

البته یادآور می‌گردد که اختیار قرائت از سوی قاریان و اختیار یا ترجیح قرائت از جانب علما متفاوت است؛ اختیار در قرائت عبارت از وجه و حرفی است که یکی از قاریان سبعة یا عشرة یا قاریان نخستین آن را از میان آنچه برای او روایت شده اختیار انتخاب کرده و برای گزینش آن اجتهاد و مساعی خود را به کار بسته است. البته اختیار برپایه‌ی دوام و لزوم بر آن قرائت است نه از نظر اختراع و رأی و اجتهاد. اما اختیار و انتخاب قرائت نزد علمائی که متأخر از قرآء یاد شده هستند انتخاب یکی از وجوه یا حروف قرآء سبعة و یا عشرة است (فضلی، ۱۳۹).

۲-۲. معیارهای انتخاب قرائت

اندیشمندان علوم قرآنی از دیرباز به تبیین معیارهایی برای ترجیح قرائت صحیح پرداخته‌اند؛ ابن مجاهد بر این باور است که پذیرش قرائت منوط به تحقق دو شرط است: نخست اینکه قرائت قاری از سوی مردم سرزمین و منطقه‌ی وی مورد تأیید باشد. (ابن مجاهد، ۸۷) دوم اینکه پذیرش و تأیید قرائت وی حاکی از مرتبه علمی و تخصص وی در لغت و قرائت باشد. (همانجا، ۴۵) در حالی که ابن جزری تحقق سه شرط را در پذیرش قرائت لازم دانسته که عبارتند از: برخورداری از صحت سند، مطابقت با رسم الخط یکی از مصحف‌های عثمانی، موافقت با قواعد زبان عربی هر چند وجه ضعیفی از قواعد ادبی باشد (ابن جزری، ۹/۱) ولی در اینکه منظور از صحت سند چه سطحی از صحت است میان علماء اختلاف است برخی آن را در حد شهرت مفید علم (استفاضه) دانسته‌اند، اما به اعتقاد بیشتر قرائت پژوهان قرائت باید در حد تواتر باشد (فضلی، ۱۴۸) اگرچه برخی مانند ابن جزری مفید علم و قطع بودن قرائت را ملاک دانسته‌اند خواه قرائت مستفیض باشد یا

متواتر (ابن جزری، ۱۷/۱)؛ بنابراین به اعتقاد ابن جزری در هر قرائتی که این سه شرط محقق شود آن قرائت صحیح بوده و انکار آن جایز نیست؛ زیرا از حروف سبعة بوده و پذیرش آن واجب است (ابن جزری، ۸/۱). البته برخی پژوهشگران با تردید در این معیارها تبعیت از آنها را لازم ندانسته و معتقدند امروزه گسترش قواعد ادبی تا حدی است که می‌تواند با تمام قرائات هماهنگ به نظر برسد (فضلی، ۱۴۶).

فیض کاشانی نیز در مقدمه هشتم از تفسیر صافی، نیکوترین قرائت‌ها را مبنای تفسیر خود قرار داده و آنگاه در بیان ملاک‌های تشخیص نیکوترین قرائت موارد زیر را برمی‌شمرد: سبک‌تر بودن بر زبان، واضح‌تر بودن در بیان، مانوس‌تر بودن به طبع سلیم، رساتر بودن به فهم استوار، دورتر بودن از تکلف در افاده مراد، موافق‌تر بودن با اخبار معصومین علیهم السلام. وی در ادامه می‌گوید اگر دو یا چند قرائت در امور یاد شده مساوی یا مشابه باشند، در بیشتر موارد باید قرائت اکثریت را پذیرفت (فیض کاشانی، ۶۲/۱).

۲-۳. آشنایی با فخر رازی و تفسیر «مفاتیح الغیب»

فخرالدین ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین رازی شافعی، (۵۴۴-۶۰۶) از عالمان عقلگرا و مفسران برجسته قرن ششم و هفتم هجری قمری است. وی از جمله اندیشمندانی است که در زمینه‌های گوناگون مانند کلام، ادبیات و قرآن پژوهی آثار فراوان و مفیدی برجای گذاشته است. با این حال اما تفسیر «مفاتیح الغیب» از جمله مشهورترین آثار وی به شمار می‌آید که به دلیل حجم زیاد به تفسیر کبیر از آن یاد می‌شود. اهمیت و اعتبار این تفسیر تا جایی است که بیشتر نگارش‌های تفسیری متأخر از آن تأثیر پذیرفته یا به آن توجه نشان داده‌اند. برای نمونه نیشابوری در «غرائب القرآن»، بیضاوی در «انوار التنزیل»، آلوسی در «روح المعانی»، قاسمی در «محاسن التأویل»، سید محمد رشید رضا در «المنار» و طباطبائی در «المیزان» به تفسیر مفاتیح الغیب عنایت داشته‌اند. (ایازی، ۶۵۵). از این رو بررسی دیگاه فخر رازی در حوزه تفسیر و اختلاف قرائات حائز اهمیت است.

۳- بررسی دیدگاه فخر رازی در رابطه با قرائات

فخر رازی در مقدمه تفسیر مفاتیح الغیب قرائات شاذّ و قرائات مشهور را مطرح نموده و در رابطه با کاربرد قرائات شاذّ در نماز و غیر نماز رویکردی متفاوت از خود نشان می‌دهد. و با وجود اینکه قرائت قرآن بر اساس قرائت‌های شاذّ و نادر را جایز می‌داند اما با این استدلال که این قرائات در شهرت به حد تواتر نرسیده‌اند، آن را جزء قرآن ندانسته و از قرائت آن‌ها در نماز منع می‌کند (فخر رازی، ۷۰/۱).

وی با مخدوش دانستن ادعای تواتر قرائات مشهور می‌نویسد: «قرائات مشهور یا متواتر هستند یا غیر متواتر؛ در صورت تواتر انتخاب یک قرائت از میان قرائات مختلف برای مکلف شرعا جایز است و ترجیح یک قرائت بر دیگر قرائات خلاف حکم خداوند و موجب تفسیق و تکفیر است. حال آنکه به گواهی تاریخ هر یک از قراء، نوع خاصی از قرائت را ترجیح داده و مردم را از دیگر قرائات منع کرده‌اند. در نتیجه با پذیرش تواتر قرائات باید به کفر همه قراء حکم شود؛ بنابر این تواتر همه قرائات قرآن پذیرفتنی نیست. از سویی باور به عدم تواتر قرائات و پذیرش نقل آنها با خبر واحد مستلزم خروج قرآن از قطعیت است حال آنکه این امر نیز خلاف اجماع و باطل است». در نهایت فخر رازی برای خروج از این دو فرض باطل تلاش نموده تحلیل جدیدی ارائه نماید لذا می‌نویسد: «برخی از قرائات متواتر است و امت در آن اختلافی ندارند و قرائت به هر یک از آنها جایز است اما گزارش برخی قرائات خبر واحد است در نتیجه پذیرش اینکه برخی قرائات به خبر واحد رسیده‌اند مستلزم خروج همه قرآن از قطعیت نیست» (فخر رازی، ۷۰/۱-۷۱) با این توضیح می‌توان دریافت که موضوع قرائات از جمله دغدغه‌های فخر رازی در تفسیر قرآن است و وی حتی در مورد قرائات مشهور هم به دو دسته قرائت باور دارد یکی قرائات مشهور متواتر و دیگری قرائات مشهور غیر متواتر بر همین اساس نیز مشهور نبودن برخی قرائت‌ها به معنای دسترسی نداشتن به قرائت قطعی و متواتر از قرآن نیست. نکته دیگر اینکه فخر رازی در این عبارت تفاوتی میان قرآن و قرائت قائل نیست و فرض دوم یعنی عدم تواتر قرائات را به معنای خروج قرآن از قطعیت می‌داند.

ع- بررسی رویکرد فخر رازی در مواجهه با اختلاف قرائات در تفسیر

بیشتر گفته شد که موضوع قرائات قرآن از جمله موضوعات قابل توجه نزد فخر رازی بوده با این حال اما وی در مواجهه با اختلاف قرائات گوناگون عمل کرده است. در ادامه گوناگونی عملکرد وی بررسی می‌شود.

ع-۱. بیان قرائات بدون ترجیح

فخر رازی گاه فقط به بیان قرائات مختلف پرداخته اما از ترجیح قرائتی خاص پرهیز می‌کند. با این حال در این عملکرد نیز از وی چند شیوه متفاوت دیده می‌شود:

۴-۱-۱. نخست اینکه فخر رازی به ذکر اختلاف قرائات بسنده نموده دلایل این قرائات را مطرح نمی‌کند؛ برای نمونه در آیه ۵۸ سوره مبارکه بقره «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فكلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ» در بیان اختلاف قرائت موجود در واژه «خَطَايَاكُمْ» می‌نویسد: «در این واژه قرائات متفاوتی گزارش شده؛ نخست قرائت جحدری که در آن «خَطَبْتُمْ» به مد و همزه و تاء مرفوعه بعد از همزه خوانده شده، دوم قرائت اعمش که در آن «خَطَبَاتِكُمْ» به مد و همزه و «الف» بعد از همزه و کسر «تاء» است، قرائت سوم قرائت حسن است که مانند اعمش خوانده اما «تاء» را رفع داده است (خَطَبَاتِكُمْ)، چهارمین قرائت قرائت کسائی است که «خَطَايَاكُمْ» را به همزه ساکنه بعد از «طاء» و قبل از «ياء» خوانده است، پنجم قرائت ابن کثیر که در آن همزه ساکنه بعد از «ياء» و قبل از «کاف» وجود دارد، ششم کسائی که به کسر «طاء» و «تاء» خوانده و دیگر قاریان نیز تنها «ياء» را اماله کرده‌اند». (فخر رازی، ۳/۵۲۴). همچنین در بیان اختلاف قرائات در واژه «تُخْرِجُونَ» در ذیل آیه ۲۵ اعراف «قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَ فِيهَا تَمُوتُونَ وَ مِنْهَا تُخْرِجُونَ» می‌نویسد: «همزه و کسائی در این سوره و نیز در سوره روم و زخرف و جاثیه این عبارت را به فتح «تاء» و ضم «راء» قرائت کرده‌اند اما ابن عامر در این آیه و در سوره زخرف به فتح «تاء» و در سوره روم و جاثیه به ضم «تاء» خوانده است. و بقیه قراء این واژه را در همه موارد با ضم «تاء» خوانده‌اند» (همانجا،

۲۲۱/۱۴). وی همین شیوه را در بیان اختلاف قرائات در واژه «لهدمت» در آیه ۴۰ حج (همانجا، ۲۲۹/۲۳) نیز اعمال کرده است.

۴-۱-۲. دوم اینکه وی در کنار اشاره به قرائات مختلف دلایل هر کدام را نیز بیان نموده؛ برای نمونه در آیه شریفه «وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ» (آل عمران، ۴۸) می‌نویسد: «نافع و عاصم «يُعَلِّمُهُ» (صیغه مفرد مذکر غائب) قرائت کرده و بقیه قراء «نُعَلِّمُهُ» (صیغه متکلم مع‌الغیر) خوانده‌اند. قرائت مفرد مذکر غائب بنا بر این است که جمله عطف بر «یخلق ما یشاء» و یا به گفته میرد عطف بر «بیشرک بکلمه» شده باشد. اما در وجه دوم «نُعَلِّمُهُ» بنا بر این تقدیر است که: «قالت رب أنى يكون لى ولد "فقال لها الله "كذلك الله يُخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» و این جمله اگر چه خبری و در صیغه غایب آمده است اما در حقیقت مفهوم آن «نحن نخلق ما یشاء» است لذا در ادامه می‌فرماید «نُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ». نکته قابل توجه اینکه در اینجا فخر رازی دلایل هر گروه را آورده اما در نهایت بدون اختیار هیچ یک از قرائات یادشده با عبارت والله اعلم بحث را به پایان برده است (فخررازی، ۲۲۶/۸). این شیوه از وی در برخی دیگر از آیات نیز اعمال شده است؛ مانند اختلاف قرائت در واژه «و لباس التقوی» از آیه ۲۶ اعراف که نمونه دیگری از آن است که قرائت نافع و ابن‌عامر و کسایی واژه «لباس» منصوب و در قرائت دیگر قراء مرفوع است. وی پس از تبیین اعراب آیه، مفهوم آن را نیز شرح داده، اما هیچ‌کدام از دو اعراب را ترجیح نداده است (همانجا، ۲۲۲/۱۴).

۴-۱-۳. فخر رازی گاه از قرائت ترجیح داده شده سخنی به میان نیاورده و تنها به ذکر دلایل یک گروه می‌پردازد؛ برای مثال در آیه ۶۱ سوره بقره «فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِهَا» پس از ذکر اختلاف قرائت در واژه «فوم» و اشاره به مشهور بودن قرائت «فومها» می‌نویسد: با این حال علقمه به تبعیت از ابن مسعود «فومها» را با «ثاء» قرائت کرده که با قرائت ابن عباس هماهنگ است. وی در ادامه توضیح می‌دهد که فوم در معنای «حنطة» یعنی گندم یا نان به کار می‌رود؛ «فوموا لنا»

یعنی «اخبزوا لنا». اما «ثوم» در قرائت غیر مشهور به معنای (سیر) است که از ابن عباس و مجاهد نیز روایت شده و کسایی نیز با ذکر دلایلی آن را اختیار نموده است؛ وی افزون بر منسوب بودن این قرائت به ابن مسعود دلایلی دیگری آورده از جمله اینکه اگر این واژه «فوم» و به معنای «حنطه» باشد عبارت «أَتَسْتَبْدُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ» صحیح نخواهد بود زیرا گندم اشرف غذاهاست. دلیل دیگر اینکه از میان «ثوم» به معنای (سیر) نسبت به فوم به معنای (گندم) «ثوم» با «بصل» و «عدس» سازگارتر است (فخررازی، ۵۳۲/۳) چنانچه مشاهده می‌شود هر چند فخر رازی قرائت مختار خود را بیان نکرده اما در مورد قرائت غیر مشهور دلایلی را ذکر نموده است.

۴-۱-۴. در مواردی نیز فخررازی قرائات مختلف را ذکر نموده اما در پایان این قرائات را یکسان دانسته که باز می‌توان این موارد را به عنوان عدم ترجیح به شمار آورد هر چند در این موارد دلایل این قرائات را توضیح داده است. به عنوان نمونه در تفسیر آیه ۵۸ بقره «وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ» می‌نویسد: ابوعمر و ابن المنادی «نَغْفِرْ» (صیغه متکلم مع الغیر معلوم) قرائت کرده‌اند و در قرائت نافع يُغْفِر (مفرد مذکر غائب معلوم) آمده است. اهل مدینه و جبله از مفضل تُغْفِر (مفرد مؤنث مجهول) خوانده‌اند. حسن، قتاده و ابو حبیوه و جحدری يُغْفِر (مفرد مذکر غائب مجهول) قرائت کرده‌اند. وی در پایان با این استدلال که اگر «خطیئه» از سوی خداوند بخشیده شود بخشش محقق می‌شود و اگر بخشش محقق شد پس قطعاً خدا آن را بخشیده است. از سویی نیز هرگاه فعل بر اسم مؤنث مقدم شود و بین فعل و فاعل مؤنث مجازی چیزی فاصله شود مذکر و مؤنث آمدن فعل جایز است چنانکه در آیه: «وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ» (هود، ۶۷) نیز «أخذ» مذکر آمده است (فخررازی، ۵۲۴/۳).

همچنین برای این شیوه از عملکرد وی می‌توان به آیه ۳۹ سوره مبارکه حج اشاره کرد: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ». اختلاف قرائت در این آیه مربوط به واژه «اذن» است که اهل مدینه و بصره و حفص از عاصم به ضم الف «أُذِنَ»

(بصورت مجهول) قرائت کرده‌اند و سایر قراء به فتح «أَذِنَ» (بصورت معلوم) خوانده و «الله» را در تقدیر گرفته‌اند. فخررازی به یکسانی معنا در هر دو مورد اشاره و یادآوری گردد تفاوت در مجهول یا معلوم بودن دلیل بر ترجیح نیست (همانجا، ۲۳/۲۲۸).

۴-۲. بیان قرائات و ترجیح یک قرائت

در مواردی که فخر رازی یک قرائت را ترجیح داده نیز از چند شیوه بهره می‌برد:

۴-۲-۱. در برخی موارد با وجود اشاره به قرائات مختلف اما دلیل قرائات یاد شده را متذکر نشده با این حال یک قرائت را با ذکر دلیل ترجیح می‌دهد؛ مثلاً در آیه ۲ سوره بقره «ذَالِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ» در قرائت مشهور بر «فیه» وقف شده است ولی نافع و عاصم بر «لاریب» وقف نموده‌اند و بنابراین خبر جمله در تقدیر است چنانکه در آیه ۵ شعراء «قَالُوا لَا ضَيْرَ» چنین ترکیبی وجود دارد و می‌توان عبارت «لأبأس» را به عنوان خبر در تقدیر گرفت. کاربرد این اسلوب در کلام عرب زیاد است. بنابر این تقدیر آیه چنین است: «لاریب فیه، فیه هدی». در این آیه فخر رازی با ترجیح قرائت مشهور می‌نویسد: در قرائت مشهور خود قرآن هدایت است اما در قرائت نافع و عاصم خود قرآن هدایت نیست بلکه هدایت در قرآن است؛ و از آنجایی که قرآن مکرر خود را نور و هدایت معرفی نموده باید قرائت اول را پذیرفت (فخررازی، ۲/۲۶۶).

نمونه دیگر اینکه وی در آیه شریفه «أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ» نیز در بیان اختلاف قرائت در هر یک از دو واژه «خرج» و «فخراج» به نقل از ابوعمرو بن علاء می‌نویسد: «خرج» هزینه‌ای است که داوطلبانه پرداخت می‌شود اما «خراج» هزینه‌ای است که پرداخت آن ضروری و لازم است؛ همچنین با توجه به قاعده ادبی افزایش ساختار لفظ بر افزایش معنا دلالت دارد و در نتیجه خرج اخص از خراج است لذا بهتر است خوانده شود: «خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ» یعنی از آنها برای هدایتشان هزینه اندکی درخواست نمودی در حالی که آن بخشش فراوان پروردگارت بهتر است (همانجا، ۲۳/۲۸۷).

۴-۲-۲. فخررازی در مواردی نیز یک قرائت را براساس قواعد صرفی یا نحوی ترجیح می‌دهد؛ برای نمونه در آیه ۱۰۲ سوره بقره «وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا» به دو قرائت متفاوت اشاره نموده: یکی قرائت نافع، ابن کثیر، عاصم و ابو عمرو که حرف «نون» در «لکن» را مشدد و «شیاطین» را بنا بر اینکه اسم آن باشد منصوب خوانده‌اند و قرائت دوم قرائت سایر قراء است که حرف «نون» را در «لکن» بدون تشدید قرائت کرده و شیاطین را رفع داده‌اند. حال در این آیه هر چند معنای هر دو قرائت یکسان است اما فخر رازی قرائت نخست را ترجیح داده و می‌نویسد: بر اساس قواعد ادبی مشدد بودن «لکن» هنگامی که پس از «واو» به کار رود نسبت به مخففه بودن آن اولویت دارد اما اگر «لکن» بدون «واو» بیاید مخفف بودن آن بهتر است زیرا لکن بدون تخفیف خود عاطفه و بی‌نیاز از «واو» است. بنا بر این وجود «واو» حاکی از مشدد بودن «لکن» و عامل بودن آن است (فخررازی، ۶۲۹/۳). وی تفسیر «قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» با اشاره به اختلاف قرائت در واژه «تذکرون» با استناد به دلیل صرفی قرائت حفص را دارای ترجیح می‌داند. توضیح اینکه وی با اشاره به سخن واحدی درباره سه قرائت مختلف در این واژه می‌نویسد: در قرائت ابن عامر که در برخی موارد واژه را با تاء «تذکرون» خوانده است؛ اصل واژه «تذکرون» بوده که با ادغام «تاء» در «ذال» تبدیل به «تذکرون» گردیده زیرا «تاء» از حروف همس و حرف «ذال» از حروف جهر است و از نظر صوتی حرف مهموس نسبت به حرف مجهور ناقص به شمار می‌آید و ادغام آنها در یکدیگر نیکوست. قرائت دیگر قرائت ابن عامر است که آن را با «یاء» یعنی «یتذکرون» و بصورت صیغه فعل جمع غایب خوانده است. بر این اساس آیه با اشاره به مخاطبین قبلی خطاب به پیامبر می‌فرماید: آنها خیلی کم متذکر می‌شوند. قرائت سوم از آن حمزه و کسایی و حفص از عاصم است که «ذال» را بدون تشدید و «کاف» را مشدد خوانده‌اند «تذکرون»؛ در این صورت «تاء» که در قرائت اول ادغام شده بود در اینجا حذف شده است. فخررازی با این استدلال که در اینجا سه حرف متقارب در کنار هم آمده و حذف یکی از آنها نیکو است قرائت سوم را ترجیح می‌دهد (همانجا، ۱۴/۱۹۸).

۴-۲-۳. در برخی موارد نیز فخررازی با استناد به قواعد عربی تا جایی پیش می‌رود که گاه قرائتی غیر از قرائت حفص را ترجیح می‌دهد. برای نمونه در تفسیر آیه ۱۵۸ بقره «وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ» می‌نویسد: قرائت حمزه، عاصم و کسایی «يَطَوَّعُ» (به یاء و جزم عین) است. که در اصل «یتطوع» بوده و حرف «تاء» و «طاء» به دلیل نزدیکی مخرج در یکدیگر ادغام شده‌اند و این قرائت أحسن و نیکوتر است؛ زیرا بر استقبال دلالت دارد و در شرط و جزاء مستقبل بودن نیکوتر است؛ البته وی می‌پذیرد که اگر شرط و جواب ماضی باشد نیز عبارت صحیح است چنانکه در عبارت «مَنْ أَتَانِي أكرمته» هر چند فعل [شرط] (أتانی) و نیز فعل [جزا] (اکرمته) ماضی است و در جایگاه مستقبل قرار گرفته است اما مقتضای سازگاری و موافقت لفظ و معنا اولویت فعل مضارع بر ماضی است. در قرائت دیگر «تَطَوَّعُ» در قالب ماضی از باب تفعیل آمده که در این قرائت به دو شکل قابل تحلیل است: یکی اینکه «مَنْ» شرطیه و جایگاه اعرابی «تَطَوَّعُ» جزم باشد و دیگر اینکه «مَنْ» موصوله باشد؛ در صورت دوم نه بر معنای شرط دلالت دارد و نه جازمه است بنا بر این وجه باید گفت «مَنْ» مبتدا است و «فاء» و عبارت بعد از آن در جایگاه رفع و خبر برای اسم موصول «من» هستند (فخررازی، ۱۳۸/۴).

۴-۲-۴. از دیگر قرائتی که فخر رازی در ترجیح قرائت به آن توجه نموده هماهنگی آن با قرائت صحابه و تابعان است برای نمونه در آیه ۱۱۹ بقره «إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ» به دو قرائت اشاره نموده یکی قرائت جمهور «لَا تُسْئَلُ» که در آن «لا» نافی است و دیگری قرائت نافع «لَا تُسْأَلُ» که در آن «لا» لای نهی و جازمه است. وی پس از اشاره به وجوه ادبی و معنایی هر قرائت، قرائت جمهور را قابل پذیرش می‌داند زیرا هم با قرائت ابی که «وما تسأل» قرائت کرده و هم با قرائت عبدالله «ولن تسأل» هماهنگی دارد (فخررازی، ۲۸/۴) شاید چنین باوری موجب شده که وی در برخی موارد تصریح کند که قرائت اکثر مهم‌ترین دلیل برای ترجیح یک قرائت به شمار می‌رود. برای مثال در آیه ۱۲۸ بقره «وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا وَ تَبَّ عَلَيْنَا» پس از بیان این نکته که قرائت ابن

کثیر، ابوعمر، عاصم و ابن عامر «أرنا» و قرائت سایر قراء «أرنا» است؛ می‌نویسد: «اصل واژه «أرنا» بوده که پس از انتقال کسره به «راء» همزه حذف شده است و از آنجا که قرائت اکثر قراء است آن را برمی‌گزینیم (فخررازی، ۵۶/۴) بنا بر این نشان می‌دهد که قرائت اکثر برای فخررازی از چنان اهمیتی برخوردار است که به عنوان دلیل اصلی آن را بیان می‌دارد. افزون بر موارد یاد شده فخر رازی از سیاق آیات نیز برای ترجیح یک قرائت بهره برده است. خواه قرائت هماهنگ با سیاق قرائت حفص باشد یا غیر آن؛ برای مثال در آیه ۳۷ آل عمران: «فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ...» توضیح می‌دهد که در میان قراء در واژه «كفلها» و محل اعرابی زکریا اختلاف وجود دارد؛ وی در ادامه می‌نویسد: عاصم، حمزه و کسائی فاء «كفلها» را مشدد قرائت نموده‌اند که از این میان عاصم زکریا را مد داده و علامت نصب آن را ظاهری دانسته است و حمزه و کسائی به قصر خوانده‌اند و در واقع آن را در محلا منصوب دانسته‌اند. در هر دو صورت كفلها متعدی به دو مفعول خواهد بود و معنا چنین است: خداوند کفالت مریم را به زکریا سپرد» اما سایر قراء آن را بدون تشدید و «كفلها» خوانده و زکریا را در محل رفع می‌دانند؛ بدین معنا که زکریا خودش مسئولیت کفالت مریم را پذیرفته است. فخر رازی این قرائت را به دو دلیل تناسب با آیه ۴۴ آل عمران «... أُوَيْسُ بْنُ مَرْيَمَ...» و هماهنگی با قرائت اکثر قراء پذیرفته است (فخررازی، ۲۱۹/۸). این رویکرد فخر رازی در تفسیر آیه ۴۵ سوره حج «فَكَأَيُّ مَن قَرِيْبٍ أَهْلِكُنَّاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ» نیز دیده می‌شود. وی قرائت ابن کثیر و اهل کوفه و مدینه را «اهلکناها» و قرائت ابوعمر و یعقوب را «اهلکنها» گزارش نموده و می‌نویسد: قرائت دوم با سیاق آیات که می‌فرماید: «فَأَمَلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ» سازگارتر است (همانجا، ۲۳/۲۳۲).

۵- کارکرد تفسیری قرائات در تفسیر فخررازی

فخررازی افزون بر اظهار نظر در توجیه و ترجیح قرائات در مواردی از قرائات در راستای برداشتهای تفسیری خود و نقد آراء تفسیری دیگران بهره برده است. وی در این کارکرد تفسیری را به شیوه‌های متفاوتی دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

۵-۱. بسط و گسترش معنای آیه

در برخی موارد فخررازی با ذکر اختلاف قرائات و تفسیر آیه براساس آن، احتمالات مختلفی را که معنای آیه برحسب اختلاف قرائت پیدا می‌کند ذکر نموده و بر اساس آن نوعی توسعه معنایی ایجاد می‌کند.

یکی از بارزترین نمونه‌های این روش در تفسیر آیه ۱۶۵ سوره بقره «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنَ اللَّهِ آندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ» دیده می‌شود؛ وی می‌نویسد در این آیه سه مورد اختلاف قرائت وجود دارد که براساس آن چهار احتمال معنایی به دست می‌آید (فخررازی، ۱۷۹/۴-۱۸۲).

اختلاف قرائات و احتمالات ناشی از آن را می‌توان در دو جدول بدین صورت ترسیم نمود:

بررسی موارد اختلاف قرائات در آیه ۱۶۵ بقره و بیان دلیل هرکدام			
مورد اختلاف	قاری	نحوه قرائت	دلیل
و لو یری	نافع و ابن عمر	و لَو تَرَى	خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله است: اگر می‌دید ای محمد کسانی را که ظلم کردند...
	سایر قراء	و لَو یرى	بنابر اینکه إخبار است از کسانی که ذکرشان گذشت.
یرون	ابن عامر	یُرُونَ	فعل متعدی است و دلیلش قول خداوند است که * كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ * (بقره: ۱۶۷)
	سایر قراء	یُرُونَ	بنابر اینکه رؤیت به کفار نسبت داده شود.
ان	برخی از قراء	إِنَّ	بنابر اینکه جمله استینافیه است
	قراء سبع	أَنَّ	أَنَّ و اسم و خبرش به تأویل مصدر رفته و مفعول علموا محذوف

۱. فخررازی بیان می‌دارد که گفته شده این قرائت پسندیده نیست از این جهت که پیامبر صلی الله علیه و آله علم به مشاهدات کفار دارد و می‌داند که کفار عذاب را می‌بینند، اما این کفار که در این آیه به آنها وعده عذاب داده شده هستند که علم به این مسأله ندارند. پس باید فعل به این گروه اسناد داده شود نه پیامبر صلی الله علیه و آله. (فخررازی، ۱۷۸/۴).

پیامدهای معنایی برگرفته شده از اختلاف قرائت در آیه ۱۶۵ بقره		
احتمال	تقدیر	معنا
۱- وَ لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا	ولو یرون أنّ القوه لله جميعاً ^۱	و اگر کسانی که ظلم کردند شدت عذاب خداوند و قوت آن را می‌دیدند هرگز غیر از خدا را به عنوان معبود نمی‌گرفتند.
۲- وَ لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا	وَ لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله لقالوا إِنَّ الْقُوَّةَ لله جميعاً	اگر کسانی که ظلم کردند عجز خودشان را در هنگام مشاهده عذاب الهی می‌دیدند قطعاً می‌گفتند: همانا قوت برای خداست.
۳- وَ لَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا	و لو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى أنّ القوه لله جميعاً	و تو ای پیامبر اگر می‌دیدى کسانی که ظلم کردند هنگامی که عذاب الهی را مشاهده می‌کنند، می‌دیدى که تمام قوت‌ها برای خداست.
۴- وَ لَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا	و لو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت أنّ القوه لله جميعاً	و تو ای پیامبر اگر ببینی کسانی را که ظلم کردند آن زمان که عذاب الهی را مشاهده می‌کنند می‌گفتی: همه قوت‌ها برای خداست. ^۲

نمونه دیگری که فخر رازی از اختلاف قرائات در جهت توسعه معنایی بهره برده آیه ۵۷ سوره اعراف است «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ» (الاعراف، ۵۷) نیز مشاهده می‌شود. در این عبارت در قرائت دو واژه «ریاح» و «بشر» اختلاف وجود دارد که بر اساس آن چند احتمال معنای برای آیه پدید می‌آید:

۱- «ریاح نُشْرًا»؛ «نُشْر» جمع «نشور» و به معنای «منشر» است؛ یعنی بادهایی که از هر طرف پراکنده‌اند.

۲- «ریح بُشْرًا»؛ معنای این قرائت نیز همان معنای قرائت قبلی است زیرا واژه «ریح» بر کثرت دلالت دارد.

۳- «ریاح نُشْرًا»؛ که این قرائت خود شامل دو احتمال معنایی است؛ نخست اینکه «نُشْر» مصدر «نُشْرَ» و ضد «طَوَى» و در اینجا به معنای مفعول است؛ گویا خداوند بادهای را بعد از

۱. بنابر احتمال اول جواب «لو» محذوف است همانطور که در بسیاری از آیات چنین شده است.
 ۲. هر چند فخر رازی در ابتدای بحث «تری» را به دلیل علم پیامبر (ص) رد می‌کند اما بعد از ذکر احتمالات مختلف احتمال چهارم را نیز ظاهراً خوب می‌داند.

اینکه در هم پیچیده بودند گسترده است. دوم اینکه «نشر» به معنای حیات آمده چنانکه در عبارت «انشر الله المیت فنشر» چنین است. در این ساختار «نشر» مصدر و به معنای فاعل یعنی بادهای زنده کننده است

۴- «نَشْرًا» به معنای منشورات که در اصل «فَعَلَ» به معنای مفعول است چنانکه گفته می‌شود: «ضَمَّ نَشْرَهُ».

بنابراین در این آیه نیز فخر رازی با توجه به وجوه قرائت مختلف از آیه برداشتهای معنایی متفاوتی ارائه نموده است.

۵- «ریاح بُشْرًا»؛ در این قرائت «بُشْر» که جمع «بشیر» و به معنای بادهای بشارت دهنده به باران و رحمت است (همانجا، ۲۷۸/۱۴).

وی همچنین در تفسیر آیه ۳۶ سوره آل عمران «فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ اِنِّیْ وَضَعْتُهَا اُنْثٰی وَ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ» با بیان سه قرائت واژه «وَضَعْتُ» از عبارت «وَ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ» به سه احتمال معنایی اشاره نموده و هر سه را نیکو دانسته است؛ وی می‌نویسد: قرائت نخست قرائت ابن عامر و ابوبکر از عاصم است که در آن «وَضَعْتُ» به رفع «تاء» و سخن مادر مریم است. بنابر این مادر مریم می‌گوید خدایا من دختر زاییده‌ام، در ادامه نیز با توجه به این شبهه که مادر مریم می‌خواسته خداوند را از جنسیت فرزند خود آگاه کند با تصریح به عبارت «والله اعلم بما وضعت» اعتذار خود را نشان داده است. قرائت دوم قرائت باقی قراء است که در آن «وَضَعْتُ» به سکون «تاء» آمده و بر این دلالت دارد که خدا می‌داند او چه زاییده و این کلام در بزرگداشت فرزند اوست و خدا می‌داند که این دختر و فرزندش را نشانه‌ای برای عالمیان قرار خواهد داد و مادر مریم چیزی از این امور نمی‌داند و از این روست که حسرت می‌خورد. قرائت سوم قرائت ابن عباس است که جمله «والله اعلم بما وضعت» خطاب خداوند به مادر مریم دانسته و معنای آن این است که تو قدر و منزلت این موهبت الهی را نمی‌دانی و خداوند است که عالم به عجائب و نشانه‌ها است (فخر رازی، ۲۰۴/۸).

۵-۲. کاربست قرائات در تحلیل آیات مشکله

فخررازی در برخی موارد ضمن تحلیل احتمالات مختلف آیات مشکل از قرائات بهره برده و تلاش می‌کند یکی از وجوه تفسیری آیه را به کمک قرائتی خاص تایید کند. نمونه اینکه وی در تفسیر آیه: «وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران، ۷۳) عبارت «أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ» را از آیات مشکل قرآن دانسته است زیرا مشخص نیست که این عبارت سخن خداوند است یا ادامه سخن یهود؛ چنانکه در میان مفسران نیز در ترجیح هریک از این دو دیدگاه اختلاف وجود دارد. آنگاه در مقام استدلال برای احتمال اول با اشاره به قرائت ابن کثیر می‌نویسد بر اساس قرائت ابن کثیر که «أَنْ يُؤْتَىٰ» را ممدود و دارای همزه استفهام می‌داند (أَنْ) ابهام آیه از بین می‌رود، زیرا همزه استفهام بر توییخ دلالت دارد؛ مانند آیات «أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ» (القلم، ۱۴، ۱۵) در نتیجه معنای آیه چنین است «آیا به خاطر اینکه به کسی هدایتی مثل آن هدایتی که به شما دادیم داده شده از تبعیت او منع می‌کنید؟» البته در اینجا مانند دیگر موارد جواب به خاطر رعایت اختصار حذف شده. وی در پایان این وجه را به مجاهد و عیسی بن عمر نیز نسبت داده است (فخررازی، ۲۵۹/۸).

۵-۳. رد یک حکم فقهی به دلیل شاذ بودن قرائت دال بر آن

از دیگر کاربردهای قرائات در برداشتهای تفسیری فخر رازی تایید احکام فقهی شافعی و رد آراء مخالف آن به دلیل موافقت با قرائات شاذ است. برای نمونه در ذیل آیه ۸۹ مائده: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ...» در بیان سومین مورد کفارات مخالفت با قسم با اشاره به دیدگاه شافعی و ابوحنیفه می‌نویسد: «شافعی پی‌درپی بودن سه روز روزه را واجب نمی‌داند در حالیکه ابوحنیفه تنابع را واجب می‌داند» آنگاه با اشاره به اینکه استدلال

ابوحنیفه بر این حکم مبتنی بر قرائت ابی ابن کعب و ابن مسعود «فصیام ثلاثه ایام متتابعات» است یادآور می‌شود که این قرائت از جمله قرائات شاذّ است حال آنکه تواتر قرائتی که به عنوان قرآن در نظر گرفته می‌شود ضروری است در غیر این صورت حجت نیست. آنگاه وی در پایان دیدگاه شافعی را با ذکر روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تأیید می‌کند (همانجا، ۱۲/۴۲۲).

۶- نتایج مقاله

فخررازی از دانشمندان و مفسران نامدار اهل سنت است که آثار وی از جمله تفسیر مفاتیح الغیب از منابع مهم تفسیری به شمار آمده از بررسی تفسیر وی چنین به دست می‌آید که:

۱-۶. فخر رازی قرائات شاذّ را جزء قرآن ندانسته و خواندن آن را موجب بطلان نماز می‌داند، اما جواز قرائات شاذّ در غیر نماز را می‌پذیرد.

۲-۶. به باور فخر رازی برخی قراءات شاذّ، متواتر و برخی غیر متواتر بشمار آمده که البته متواتر نبودن این قراءات منافاتی با یقینی بودن قرآن ندارد.

۳-۶. با وجود اینکه فخر رازی در تفسیر «مفاتیح الغیب» نسبت به ذکر همه قرائات اهتمام نداشته اما به میزان قابل توجهی قرائات را ذکر نموده و با این حال در موارد بسیاری پس از ذکر آیه اختلاف قرائات آیه را مطرح نموده است.

۴-۶. گزینش قرائات در تفسیر «مفاتیح الغیب» از قاعده و معیار خاصی تبعیت نمی‌کند. همچنین در مواجهه با اختلاف قرائات به شیوه‌های متفاوتی عمل نموده است.

۵-۶. قرائت اکثر قراء در نظر فخررازی از اهمیت خاصی برخوردار است به گونه‌ای که در موارد گوناگونی از آن به عنوان دلیل ترجیح یک قرائت یاد می‌کند.

۶-۶. فخر رازی تعصبی بر پذیرش قرائتی خاص مانند قرائت حفص یا دیگر قرائات از خود نشان نداده از این رو گاه قرائاتی از صحابه و غیر از قرائات سبعة مورد توجه وی بوده و آنها را تأیید و قرائت مورد پذیرش خود می‌داند.

۷-۶. استفاده از شیوه‌های تفسیری مانند توجه به سیاق برای تقویت یک قرائت خاص،

از جمله رویکردهای فخر رازی در تفسیر «مفاتیح الغیب» است.

۶-۸. فخر رازی از قرائات در تفسیر آیات نیز بهره برده به این صورت که گاه با استفاده از قرائات مختلف و احتمالات معنایی ناشی از آنها به معنای آیه توسعه داده و گاه در تفسیر برخی آیات مشکله با اشاره به یک قرائت خاص تلاش نموده از آیه ابهام‌زدایی نماید.

۶-۹. فخر رازی در برخی موارد با توجه به قرائت‌های مختلف آیه از آنها در تحلیل آراء فقهی بهره برده و شاذ بودن قرائت منطبق با حکم فقهی را دلیل بر ابطال آن حکم فقهی به شمار می‌آورد. استفاده از شیوه‌های تفسیری مانند توجه به سیاق برای تقویت یک قرائت خاص، از موارد دیگری است که در تفسیر کبیر نمایان است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابشناسی

۱. قرآن کریم
۲. الایاری، ابراهیم، تاریخ القرآن، چاپ سوم، بیروت: دارالکتب اللبنانی، ۱۴۱۱/۱۹۹۱.
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث و الأثر، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷.
۴. ابن جزری، أبی الخیر محمد بن محمد بن یوسف، النشر فی القراءات العشر، محقق: علی محمد الضیاع، بیروت: المطبعة التجاریه الكبرى، بی تا.
۵. ابن جزری، ابی الخیر محمد بن محمد بن یوسف، منجد المقرئین ومرشد الطالبین، چاپ اول، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، چاپ اول، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۷. أبوبکر بن مجاهد البغدادی، أحمد بن موسی بن العباس التمیمی، السبعة فی القراءات، محقق: شوقی ضیف، چاپ دوم، قاهره: دارالمعارف، ۱۴۰۰ق.
۸. ابازی، سید محمدعلی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، چاپ اول، تهران: وزارت ارشاد، ۱۳۷۳ش.
۹. حاجی خلیفه، کشف الظنون عن أسامی الكتب والفنون، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۰. حبش، محمد؛ القراءات المتواترة وأثرها فی الرسم القرآنی و الأحکام الشرعیة؛ دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۹.
۱۱. خوبی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، قم: موسسه احیاء آثار الامام، ۱۴۳۰ق.
۱۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، چاپ اول، بیروت: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۱۳. زرکشی، محمد بن عبد الله، البرهان فی علوم القرآن، چاپ اول، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۰ق.
۱۴. سیوطی، جلال الدین، الإتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۷ق.
۱۵. صبحی صالح، مباحث فی علوم القرآن، چاپ پنجم، قم: منشورات الرضی، ۱۳۷۲ش.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۱۷. الفارسی النحوی، ابوعلی الحسن بن عبد الغفار، الحجة فی علل القراءات السبع، تحقیق شیخ عادل احمد عبدالموجود، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۷۱م.
۱۸. فخررازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، چاپ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۹. فضلی، عبدالهادی، مقدمه ای بر تاریخ قراءات قرآن کریم، ترجمه محمدباقر حجتی، چاپ چهارم، قم: اسوه، ۱۳۸۸ش.
۲۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، چاپ دوم، تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.
۲۱. قسطلانی، ابوالعباس احمد بن محمد، لطائف الاشارات لفنون القراءات، المملکه العربیه السعودیه: مجمع الملك فهد، بی تا.
۲۲. معرفت، محمدهادی، تاریخ قرآن، چاپ پنجم، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۸۲ش.