

رابطه قرائت و بیانات تفسیری*

مهدی رستم‌نژاد**

چکیده

با آنکه قرآن با یک قرائت توسط پیامبر اکرم ﷺ از سوی خدای واحد تلقی شد و به همان صورت نیز به امت اسلامی ابلاغ گردید، بنا به دلائلی، پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ در عرصه قرائت دچار تعدّد و چندگانگی شد؛ تعدّدی که ریشه در اختلافات زیربنایی تری داشته و دارد. اختلافات سیاسی، کلامی، فقهی و حتی ادبی از جمله بسترهایی است که در این نوشتار به عنوان زمینه‌های تعدّد قرائت برشمرده شده است.

همچنین در این باب روایاتی از ائمه اطهار و صحابه پیامبر رسیده است که بیانگر گونه ای دیگر از قرائت است، قرائتی که گاهی با اضافاتی در متن آیات یا تبدیل لفظی به لفظ دیگر نقل شده است.

در این نوشتار روشن شده است که این نوع از قرائت، به منظور تفسیر آیات القاء شده است نه قرائت لفظ آیه، هر چند برخی‌ها بدون توجه به مستندات و قرائن، این دست از قرائت را حمل بر تعدّد قرائت کرده یا حتی آنها را دلیلی بر تحریف قرآن دانسته اند ولی نتیجه این پژوهش نشان می‌دهد که این قرائت‌ها از باب تفسیر آیات بوده است.

واژگان کلیدی: قرآن، قرائت تنزیلی، قرائت تفسیری، اختلاف قرائت، قرائت.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۵ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۶

** استادیار علوم قرآن و حدیث جامعه المصطفی العالمیه rostamnejad1946@gmail.com

مقدمه

قرائت در لغت به معنای خواندن و در اصطلاح به معنای نحوه خواندن الفاظ قرآن کریم است (ر.ک: قابه، ۱۹۹۹: ۲۴؛ دمیاطی، ۱۴۱۹: ۱، ۳ به بعد).

از لحاظ تبارشناسی دانش‌ها، علم قرائت در منظومه علوم قرآنی جای گرفته و آثار گرانسنگ بسیاری را از سوی دانشمندان و قرآن‌پژوهان گذشته و حال به خود اختصاص داده است.

موضوع «تعدد قرائت» نیز از جمله موضوعات چند منظوره‌ای است که هر یک از دانشمندان رشته‌های تفسیر، حدیث، علوم قرآن و قرائت از منظری به آن می‌پردازند؛ زیرا خاستگاه تاریخی این موضوع به دو دوره متمایز بر می‌گردد:

نخست: پس از رحلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تا برهه‌ای از خلافت خلیفه سوم که اختلاف قرائات در این دوره می‌رفت تا به فتنه‌ای بزرگ میان مسلمانان تبدیل شود، ولی با تشکیل انجمن توحید مصاحف در قرائت، این فتنه مرتفع شد. بررسی این دوره حساس از آنجا جالب توجه است که قرائت‌های گوناگونی از آن روزگار در روایات تفسیری انعکاس یافته است؛ روایاتی که منشأ بسیاری از مباحث تفسیری و علوم قرآنی شده است. همین دوره بیشتر مطمح نظر مفسران و دانشمندان علوم قرآنی است که این نوشتار نیز در صدد تبیین و توضیح آن است. لازم به یاد آوری است که افزون بر آن روایات، روایات مشابهی از ائمه اطهار علیهم السلام نیز نقل شده است که حکایت از قرائت دیگر می‌کند، تا آنجا که گاهی دستمایه برخی از مستشرقان و قائلان به تحریف شده است.

دوم: دوره‌ای که از لحاظ تاریخی در اواخر قرن دوم به بعد اتفاق افتاده و منجر به قرائات سبع یا عشر شده است. در عصر حاضر، این نوع از قرائت بیشتر در فنون قرائت مورد توجه است و در حوزه تفسیر کاربرد چندانی ندارد. با این حال، دانشمندان این رشته نیز آثار زیادی در این باره از خود به یادگار گذاشته‌اند.

در برخی از این آثار، از جمله: *معجم القرائات القرآنیة*، اثر احمد مختار عمر و عبدالعال سالم مکرم، همه موارد تعدد قرائت آیات قرآن از قاریان مشهور گردآوری شده است. در

تعدادی از این کتاب‌ها همچون *الحجّة فی علل القرائات السبع*، نوشته ابوعلی حسن بن احمد فارسی از دلایل تعدّد قرائت‌ها سخن به میان آمده است. به سخن دیگر، در نگاه برخی از دانشمندان اهل سنت، تعدّد قرائات بر اساس روایت «نزل القرآن علی سبعة أحرف» امر تنزیلی قلمداد شده است؛ لذا از منظر اینان قرآن در وقت نزول به چند صورت نازل شده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶: ۲، ۴۵ به بعد)، ولی علمای شیعه با الهام از آموزه‌های قرآنی اهل بیت علیهم‌السلام براین باورند که قرآن تنها به یک صورت نازل شده (کلینی، ۱۳۶۵: ۲، ۶۳) و تعدّد قرائت از سوی قاریان قرآن ایجاد شده است (خویی، ۱۳۹۵: ۱۵۱-۱۶۱؛ معرفت، ۱۳۸۶: ۲، ۵۷؛ نجفی، ۱۳۶۵: ۹، ۲۹۴؛ عسکری، ۱۴۱۷: ۲، ۱۲۱-۱۸۳).

در شماری از این قرائات، بدون کم یا زیاد شدن حرفی، آیه به گونه‌های مختلف خوانده می‌شود، مانند قرائت به تخفیف همزه یا نبر آن، یا قرائت کلمه به روم، اشمام، اماله یا به تشدید و تخفیف آن. چنانچه کلمه **﴿يَطْهَرُونَ﴾** (بقره: ۲۲۲) به صورت «يَطْهَرُونَ» نیز خوانده شده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۲، ۲۱۹؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۱، ۳۶۱). یا آیه **﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعِفٍ﴾** (روم: ۵۴) به ضمّ ضاد «ضُعْفٍ» نیز قرائت شده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۸، ۲۶۳؛ قرطبی، ۱۴۰۵: ۱۴، ۴۶). گاهی نیز بر اساس روایات، تعدّد قرائت به کم یا زیاد شدن حروف در کلمه همراه است؛ مانند قرائت «مالک یوم الدین» در سوره حمد که «مَلِک» نیز خوانده شده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۱، ۳۳؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۱، ۵۶).

آنچه در این مجال به آن پرداخته می‌شود، جست‌وجو در قرائت‌های عصر صحابه است که تعدّد آنها به چه معنا بوده و با چه انگیزه‌هایی اتفاق افتاده است؟ و نهایتاً اینکه قرائت تفسیری در کنار قرائت تنزیلی در روایات چه جایگاهی دارد؟!

۱۰۱

شایان ذکر است درباره انگیزه‌ها و عوامل تعدّد قرائت پژوهش‌های گرانسنگی صورت پذیرفته است. جلد دوم *التمهید*، اثر مرحوم آیت الله معرفت (به ویژه صفحات ۱۳-۳۹) همچنین جلد دوم کتاب *القرآن الکریم و روایات المدرستین* از علامه عسکری، (به ویژه صفحات ۱۸۹-۲۵۸) از بهترین پژوهش‌های انجام گرفته در این باره است.

زمینه‌های بروز تعدد قرائت

بروز اختلاف در قرائت، ناشی از عوامل گوناگون بوده است. ابتدایی بودن خط نوشتاری، خالی بودن حروف عربی از نقطه و اعراب، اسقاط الف در بسیاری از کلمات، اختلاف تلفظها و لهجه‌ها و بالاخره اجتهادات شخصی و سلیقه‌ای از جمله عوامل مؤثر در پدیده تعدد قرائت بوده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶: ۲، ۱۳-۳۹؛ عسکری، ۱۴۱۷: ۲، ۱۸۹-۲۵۸).

از اینها گذشته، بررسی تاریخ قاریان و قرائت‌های آن دوره، نشان می‌دهد که بخشی از اختلافات در حوزه قرائت، ناشی از عوامل انگیزشی دیگری بوده است که می‌توان به عنوان نمونه از عواملی چون ناسازگاری قرائت مشهور با باورهای مذهبی، فقهی، کلامی و حتی ادبی قرائت‌کنندگان نام برد. در واقع، دامنه اختلافات از حوزه‌های فکری و مبنایی به حوزه تلفظ الفاظ و ادای کلمات گسترده شد.

در ادامه، ضمن بررسی عواملی که اختلاف در آنها زمینه‌ساز بروز اختلاف در حوزه قرائت در آن دوره بوده است، به نمونه‌هایی از قرائت‌های تفسیری اشاره می‌شود:

۱. اختلافات سیاسی

از بررسی روایات گوناگون در مورد تعدد قرائت می‌توان نتیجه گرفت که برخی از این اختلافات، ریشه در مسائل سیاسی و حکومتی داشته است. افرادی از روی حبّ و بغض‌های جانبدارانه سیاسی برای تحمیل خواسته‌های خود بر مردم، مجبور بودند زمینه‌های فرهنگی این امر را فراهم سازند. آنان برای اینکه مردم را راحت‌تر به پذیرفتن افکار و نیات خود وادار سازند، از راه دست بردن در مفاهیم شرعی به مقاصد خود دست می‌یازیدند. البته آنان نمی‌توانستند برای این منظور در متن آیات دست ببرند و یا مقاصد خود را به صراحت بیان کنند؛ از این‌رو، ساده‌ترین و کم هزینه‌ترین راه این بود که آن را در پوشش تعدد قرائت بیان کنند؛ چیزی که به عقیده آنان پذیرش آن، بلکه ترجیح آن بر قرائت مشهور، هیچ مشکلی را در پی نداشت. از نگاه آنان می‌شد با تکیه بر حدیث «سبعة أحرف» (احمد، بی‌تا: ۱، ۲۴؛ بخاری، ۱۴۰۱: ۳، ۹۰) قرائت‌های اجتهادی و سلیقه‌ای را بدون برانگیختن احساسات مخالفان بر آیات قرآن تحمیل کرد و هیچگونه مخالفت و مقاومتی را برنمی‌انگیخت.

بر این اساس، وقتی در تاریخ می‌خوانیم که آیه ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ﴾ (توبه: ۱۰۰) به رفع «الانصار» و حذف واو از «والذین اتبعوهم باحسان» قرائت شد (سیوطی، بی‌تا: ۳، ۲۶۹)، چندان شگفت شده نمی‌شویم؛ زیرا فهم انگیزشی این قرائت چندان دشوار نبوده و نیست؛ چه ناگفته پیدا بود که با این قرائت، ویژگی سبقت در دین به مهاجران اختصاص می‌یافت و از این طریق امامت و رهبری سیاسی آنها بر انصار به قرائت قرآنی مستند می‌شد. این ترفند هر چند با مخالفت ابی بن کعب به شکست انجامید، به خوبی نشان داد که چگونه انگیزه‌های سیاسی و حکومتی در تعدد قرائات نقش آفرین بوده است.

قضیه قرائت آیه کنز با حذف واو از جمله ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ﴾ (توبه: ۳۴)، نمونه دیگر از این دست روایت است (ر.ک: سیوطی، بی‌تا: ۳، ۲۳۲). طبق این قرائت، ویژگی کنز اموال به احبار و رهبان از دانشمندان یهود و نصارا - که نامشان در آیه پیشتر آمده بود - اختصاص می‌یافت و از شمول آیه کنز نسبت به دستگاه عریض و طویل امویان که مدعی جانشینی پیامبر ﷺ بودند، جلوگیری می‌شد. البته این سیاست نیز با همت و هوشیاری مسلمانان شکست خورد، ولی اصل قضیه گویای آن است که انگیزه سیاسی در پیدایش این نوع از قرائت‌ها مؤثر بوده است.

شاید بتوان نقل طبری در قرائت شاذ «و من عنده علم الكتاب» را از شگفت‌انگیزترین قرائات از این دست به شمار آورد. وی در تفسیر ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾ (رعد: ۴۳) برای یافتن مصداق فردی که در میان همه امت اسلام واجد علم کتاب باشد، تلاشی بسیار از خود نشان داد. وی با انبوه روایات کوشید تا بتواند عبدالله بن سلام را - عالم یهودی که مدعی بود به اسلام گرویده - به عنوان مصداق این آیه جا بیندازد (طبری، ۱۴۱۵: ۱۳، ۲۳۰-۲۳۱). ولی روایت اعتراض‌آمیز سعید بن جبیر که طبق آن، عبدالله بن سلام سال‌ها بعد از نزول این آیه در مدینه اسلام آورده بود و لذا نمی‌توانست مصداق این آیه مکی باشد (همان، ۲۳۲)، کار را دشوار کرد.

از سوی دیگر، مصداق بارزی چون امیرمؤمنان علیه السلام که برابر اسناد روایی فریقین باب علم نبی صلی الله علیه و آله بود (صدوق، ۱۴۰۴: ۲، ۲۱۱؛ حاکم نیشابوری، بی تا: ۳، ۱۲۶) نیز به مذاق برخی خوش نمی آمد، ناچار باید در جست و جوی راه حل دیگری بود؛ راه حلی راحت تر و بی دردسرتی که بتوان با آن اساساً صورت مسئله را پاک کرد و تعیین مصداق بر این آیه را از ذهن ها زدود. این بود که قرائت بی ربط، گمراه کننده و خلاف ذوق ادبی و فصاحت «و من عینده عليم الكتاب» به گمان برخی ها چاره کار دانسته شد. هر چند طبری پس از نقل این قرائت، آن را خلاف مشهور دانست (همان)، باز به خوبی می توان سایه حب و بغض های سیاسی را در این نوع از قرائت احساس کرد.

۲. اختلافات کلامی

اختلافات مذهبی به ویژه در حوزه کلام نیز در پدیده تعدد قرائت بی تأثیر نبوده است. در دوره های بعد نیز برخی از پیروان مذاهب برای ایجاد سازگاری بین عقاید و باورهای خویش با قرآن کریم، آیات را با سلیقه های شخصی و استنباطات خاص خود قرائت می کردند؛ برای نمونه، معتزله بر این باور بودند که خداوند تکلم نمی کند؛ از این رو، آیاتی چون ﴿كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء: ۱۶۴) را به نصب «الله» قرائت می کردند تا مراد از متکلم در این آیه، موسی باشد نه خدا (زمخشری، ۱۳۸۵: ۵۸۲/۱). از سوی دیگر، برخی که به جواز رؤیت خدا قائل بودند واژه «مَلِكًا» در آیه ﴿وَ إِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا﴾ (انسان: ۲)، به کسر لام (مَلِكًا) قرائت کردند تا دلیلی بر جواز رؤیت خداوند باشد. این کثیر و برخی دیگر، براساس نقل ابن جزری در وجه این قرائت نوشته اند: «هی من أعظم دلیل علی رویة الله فی الآخرة؛ این قرائت از بزرگ ترین دلایل بر جواز رؤیت خداوند در آخرت است» (ابن جزری، ۱۴۱۸: ۱، ۳۰).

۳. اختلافات فقهی

اختلافات فقهی نیز از دیگر بسترهای مناسب برای بروز تعدد قرائت بین صحابه بوده است. البته ممکن است عکس این قضیه نیز صادق باشد؛ یعنی اختلاف پیشینیان در قرائت

به اختلاف فقهی در قرون متأخر منجر شده باشد. چنانچه در آثار نوشتاری پیشینیان مواردی در دست است که فتاوای خاصی به شواذی از قرائات استناد داده شد. از ملاحظه این موارد به دست می‌آید که بین اختلاف در حوزه قرائت و مذاهب خاص فقهی رابطه متقابلی وجود دارد.

برای نمونه در اینکه آیا مطلق تماس بدنی با زن موجب بطلان وضو است یا آمیزش جنسی، میان فقها اختلاف است. فقهای امامیه مطلق تماس (لمس) را از نواقض وضو ندانسته، بلکه آمیزش را از موجبات آن می‌دانند، درحالی که برخی از فقهای مذاهب اهل سنت مثل شافعی، مطلق لمس را از نواقض وضو برمی‌شمارند (شافعی، ۱۴۰۳: ۱، ۳۵).

این اختلافات فقهی به نوعی با اختلاف قرائت در آیه ۴۳ سوره نساء و ۶ سوره مائده پیوند خورده است؛ یعنی با اینکه جمله «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ» طبق قرائت مشهور با الف، از باب مفاعله آمده است که کنایه از آمیزش جنسی است، ولی بنا بر قرائت دیگر کلمه «لامستم» بدون الف به صورت «لَمَسْتُمْ» قرائت شده است که به معنای مطلق لمس و تماس است (قرطبی، ۱۴۰۵: ۵، ۲۲۳). به نظر می‌رسد این قرائت، دستمایه فتوای شاذ برخی از فقها شده است.

نمونه دیگر، قرائت مشهور آیه «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (نساء: ۲۴) است که عده‌ای به گمان اینکه طبق این قرائت، آیه در خصوص ازدواج دائمی است، قرائت ابی بن کعب «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ - إِلَى أَجَلٍ مَّسْمُومٍ - فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ» (طبری، ۱۴۱۵: ۵، ۱۹) را خلاف مشهور و مردود دانسته‌اند؛ زیرا پنداشته‌اند که این قرائت، یک قرائت شاذ است و علمای شیعه بر اساس آن به جواز نکاح موقت فتوا داده‌اند، در حالی که مفسران بزرگوار شیعه، بر اساس همان قرائت مشهور، آیه را بر نکاح موقت حمل کرده‌اند؛ زیرا اولاً تعبیر به «أُجُورَهُنَّ» نشان می‌دهد که این حکم مربوط به نکاح دائم نیست، چون در این صورت می‌بایست تعبیر به «مهورهن» می‌شد. ثانیاً در نکاح دائم، استمتاع شرط استحقاق مهریه نیست، بلکه صرف اجرای عقد برای آن کافی است، در حالی که در این آیه، وجوب پرداختن أُجور بر استمتاع معلق شده است. همین امر نشان می‌دهد که این آیه مربوط به نکاح دائم نیست.

شایان یادآوری است که استناد علمای شیعه به این قرائت‌های شاذ در چنین مباحثی، بدان سبب است که این قرائت‌ها را از باب تفسیر و بیان می‌دانند نه از باب حجیت قرائت شاذ (ر.ک: طباطبایی، بی‌تا: ۴، ۳۰۰).

کوتاه سخن آنکه این نمونه‌ها نشان می‌دهد که دامنه اختلاف فقهی به حوزه قرائت نیز سرایت کرده و در آنجا به صورت پدیده تعدد قرائت بروز نموده است. از دیگر نمونه‌ها، می‌توان از آیه وضوء (مانده: ۶) و آیه محیض (بقره: ۲۲۲) در این باره یاد کرد (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶: ۲، ۱۰۷-۱۰۸).

۴. اختلافات علمی و ادبی

برداشت‌های شخصی - ادبی را نیز می‌توان در بروز تعدد قرائت مؤثر دانست، بلکه می‌توان گفت شماری از قرائت‌ها به صورت مستقیم از استنباطات ادبی نشأت گرفته است. این نکته به خوبی از بیان استدلالات ذوقی و سلیقه‌ای دانشمندان در تبیین علت قرائت‌ها قابل دریافت است؛ برای نمونه، شوکانی درباره ﴿وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا﴾ (نساء: ۱۲۸) می‌گوید: «جمهور علما «أن يصلحا» را از باب تفاعل گرفته، آن را به صورت «أن يصلحا» قرائت کرده‌اند، به خلاف کوفیون که آن را «أن يصلحا» قرائت نموده‌اند».

وی سپس با ترجیح قرائت جمهور به صورت «أن يصلحا» می‌نگارد: «زیرا قاعده ادبی اقتضا می‌کند هرگاه فعلی با دو یا چند نفر انجام می‌شود، از باب تفاعل می‌آید؛ لذا در اینجا گفته می‌شود (تصالح الرجلان)، نه (أصلح)» (شوکانی، بی‌تا: ۱، ۵۲۱). روشن است که این یک برداشت ادبی است و ربطی به قرآن نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا ادبیات باید خود را بر قرآن منطبق نماید.

نمونه دیگر آیه ﴿إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾ (مریم: ۱۹) است که ابن کثیر در باره آن می‌نویسد: «ابو عمر آن را «لیهب لک غلاماً» قرائت کرده، ولی بقیه قرآء آن را «لأهب لک غلاماً» قرائت نموده‌اند».

وی آنگاه در توجیه این دو قرائت می‌نویسد: «و کلا القراءتین له وجه حسن و معنی

صحیح و کلُّ تستلزم الأخری؛ برای هر یک از این دو قرائت، توجیه حسن و معنای صحیحی است و هر کدام مستلزم دیگری است» (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۳، ۱۲۱). روشن است که این یک توجیه ادیبانه است؛ زیرا صحّت معنی در قرائات نمی‌تواند مجوّز تغییر در الفاظ قرآن باشد.

۵. بیانات تفسیری

مهم‌ترین موردی که بسیاری از محدثان آن را از بسترهای اختلاف قرائت پنداشته‌اند، قرائت‌هایی است که با انگیزه بیان تفسیری (نه تنزیلی) روایت شده است. در این نوع از قرائت‌ها، اختلاط تفسیر و نصّ و نیز امتزاج شرح و متن از جمله زمینه‌های پدید آمدن شبهه اختلاف قرائت بوده است.

آیت الله معرفت رحمته الله اکثر قرائت‌های منسوب به ابن مسعود و ابی بن کعب را از همین دست شمرده است (معرفت، ۱۳۸۶: ۲، ۴۰). وی می‌نویسد: «این گروه از قاریان گاه با افزودن کلماتی در حین قرائت یا تغییر لفظی به لفظ دیگر، آیاتی را به قصد تفسیر قرائت کرده‌اند، ولی قاریان نسل‌های بعد آنها را به عنوان قرائت نص تلقی نموده‌اند، درحالی که مقصود آنان بیان تفسیری بوده است» (ر.ک: همان).

زرکشی نیز از کتاب *فضائل القرآن* ابو عبید چنین نقل می‌کند: «إنَّ القصد من القراءة الشاذّة تفسیر القراءة المشهورة و تبیین معانیها؛ اساساً منظور از قرائت شاذ همان تفسیر قرائت مشهور و بیان معانی آنها است (نه عرضه یک قرائت جدید)» (زرکشی، ۱۳۷۶: ۱، ۳۳۶؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱، ۲۱۹). از این لحاظ، قرائت‌هایی که با اضافاتی در متن آیات یا بعضاً تبدیل لفظی به لفظ دیگر نقل شده است، از منظر اینان، قرائت تفسیری شمرده می‌شود (ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۶: ۱، ۲۱۹).

۱۰۷

همچنین ابن کثیر پس از نقل قرائتی غیر مشهور از ابن عباس در مورد آیه ۲۴ از سوره یونس که با اضافاتی در متن آیه همراه بود، می‌نویسد: «هذه قراءة غریبة و كأنها زیدت للتفسیر؛ این قرائت غریبی است، ولی گویا به عنوان تفسیر بر نصّ اضافه شده است» (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۲، ۴۲۸).

به هر تقدیر در منابع شیعه و اهل سنت، نمونه‌های بسیاری از این دست قرائت وجود دارد؛ مانند قرائت آیه ﴿كَانَ النَّامُ أُمَّةً وَاحِدَةً - فَاخْتَلَفُوا - فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾ (بقره: ۲۱۳؛ زمخشری، ۱۳۸۵: ۱، ۳۵۵) و یا قرائت آیه ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ - فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ - أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (بقره: ۱۹۸) که به ابن عباس نسبت داده شد (همان، ۳۴۸). آنان که با روایات تفسیری، خصوصاً در حوزه قرائت خاص اهل بیت علیهم‌السلام آشنایی دارند، به خوبی واقفند که واژه‌هایی چون «قرأ بكذا» یا «نزلت هكذا» در لسان روایات، بسی وسیع‌تر از معنای فعلی استعمال می‌شده است، به گونه‌ای که افزون بر تنزیل، تفسیر را نیز شامل می‌شد، ولی با تحول معنایی که در این الفاظ اتفاق افتاده است، این واژه‌ها امروزه در معانی جدیدی به کار گرفته می‌شوند.

قرطبی می‌نویسد: «ما يؤثر عن الصحابة والتابعين أنهم قرأوا بكذا و كذا، إنما ذلك على جهة البيان و التفسير؛ اینکه از صحابه و تابعان روایت می‌شود که آنان چنین و چنان قرائت کرده‌اند، منظورشان همان تفسیر و بیان آیه است (نه قرائت نص آن)» (قرطبی، بی تا: ۱، ۸۶).

همین داستان در ارتباط با واژه‌هایی چون «نسخ» و «تاویل» نیز اتفاق افتاده است؛ زیرا این الفاظ نیز دچار تحول معنایی شده و از معنای عام و توسعه‌ای گذشته، به معنای خاص و تضییقی امروزه متحول شده‌اند؛ از این رو، لازم است موارد استعمال این واژه‌ها به دقت بررسی گردد؛ زیرا گاهی واژه «قرأ» و «نزل» واقعاً ناظر به لفظ و نص است و گاهی ناظر به محتوا و تفسیر.

اتفاقاً خلط بین این معنا موجب شده است تا افرادی چون محدث نوری، بخشی از این روایات و منقولات را قرینه‌ای بر تحریف قرآن بدانند (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶: ۸، ۱۸۱-۱۸۲)، درحالی که این دست از روایات، اساساً ناظر به قرائت لفظی و تنزیلی نبوده بلکه مراد از آنها تنها بیان تفسیر آیات بوده است (همان، ۲۰۶-۲۴۲).

جالب توجه آنکه تقسیم قرائت به قرائت تنزیلی و تفسیری در لسان روایات نیز مورد اشاره، بلکه تصریح قرار گرفته است. برای نمونه، کلینی رحمته‌الله به اسنادش از امام موسی بن

جعفر علیه السلام در حدیثی نقل می‌کند که ابن فضیل از آن حضرت درباره آیه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾ (دهر: ۲۳) پرسید، امام در پاسخ فرمود: «بولاية علي تنزيلاً». ابن فضیل پرسید: «هذا تنزيلٌ»، آیا این گونه نازل شد؟ امام علیه السلام فرمود: «نعم، ذا تأويل؛ آری، این تأویل (تفسیر) است» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۴۳۵).

چنانکه ملاحظه می‌شود، این روایت به روشنی می‌رساند که مراد از تنزیل همان تفسیر است؛ تفسیری که تأویل آیه است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۶: ۸، ۵۲). از این رو، امام ضمن تأیید تنزیلی بودن این معنا آن را تأویل (تفسیر) آیه می‌داند. از اینجا به دست می‌آید که روایات اهل بیت علیهم السلام در باب قرائت‌های خاص ممکن است از باب تفسیر باشد.

ظاهراً از میان پیشینیان، شیخ طوسی نخستین کسی است که به این نکته توجه کرده است. وی به خوبی دریافت که قرائت‌های خاص علیهم السلام از باب تفسیر آیات است نه از باب تعدد قرائت؛ زیرا ایشان بر خلاف شیخ طبرسی که این روایات را عمدتاً در قسمت اختلاف قرائت نقل می‌کند، آنها را در قسمت تفسیر و بیان معانی آیات می‌آورد. این نکته، گواه روشنی است بر اینکه شیخ طوسی این روایات را از باب تفسیر می‌دانسته است. عبارت شیخ نشان می‌دهد که ایشان با تعبیر به «و فی قرائة أهل البيت علیهم السلام» در موارد زیادی این قرائات را از باب تفسیر آیات تلقی کرده است؛ از جمله در آیه ۳۳ سوره آل عمران (۲، ۴۴۱)، آیه ۱۱۸ سوره توبه (۵، ۳۱۶)، آیه ۱۱ سوره رعد (۶، ۲۲۸)، ۶۰ سوره نور (۷، ۴۶۱)، آیه ۷۴ سوره فرقان (۷، ۵۱۲)، آیه ۱۴ سوره سبأ (۸، ۳۸۴) و... در حالی که طبرسی در مجمع البیان این موارد را (جز مورد اول) در قسمت «القرائة» آورده است.

پس از شیخ طوسی، مسئله قرائت تفسیری کمتر مورد عنایت بوده است تا اینکه در این اواخر بزرگانی چون مرحوم آیت الله خوئی (۱۳۹۵: ۲۳۰)، علامه طباطبایی (بی‌جا: ۵، ۱۴۶)، علامه عسکری (۱۳۷۸: ۲۲۱-۲۲۴) و آیت الله معرفت (۱۳۸۶: ۸، ۲۰۶-۲۴۲) به روشنی پرده از این حقیقت برداشته و این نوع از قرائات را از باب تفسیر دانسته‌اند.

آیت الله خوئی حدیث امام باقر علیه السلام را که می‌فرماید: «نزل جبرئیل بهذه الآية علی

محمد ﷺ هکذا: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا - فِي عَلِيٍّ - فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ (بقره: ۲۳؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۴۱۷) از باب تفسیر دانسته، می‌نویسد: «إِنَّهُ كَانَ مِنْ قَبِيلِ التَّفْسِيرِ لِلْقُرْآنِ، وَ لَيْسَ مِنَ الْقُرْآنِ نَفْسَهُ؛ إِنْ مِنْ قَبِيلِ تَفْسِيرِ اسْتِ نَهْ مِنْ قَبِيلِ نَصِّ الْقُرْآنِ» (خویی، ۱۳۹۵: ۲۳۰).

علامه طباطبایی نیز در *المیزان* در مواردی به این حقیقت توجه کرده است؛ از جمله ذیل آیه ۲۴ سوره نساء آنجا که سخن از قرائتِ ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ - إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى - فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ﴾ به میان می‌آورد، اشاره می‌کند که این ممکن است از باب تفسیر باشد نه قرائت مصطلح (طباطبایی، بی‌تا: ۴، ۳۰۰).

همچنین در آیه ۱۶۶ سوره نساء که قرائت: «لكن الله يشهد بما أنزل إليك - في عليٍّ - أنزله بعلمه» را نقل می‌کند، می‌نویسد: «هو من قبيل الجری و التطبيق» و می‌افزاید: «و لیس المراد به تحریف القرآن و لا هو قراءة منه؛ مراد از این قرائت، تحریف یا از باب قرائت دیگر نیست» (همان، ۵، ۱۴۶).

همچنین ذیل آیه ۴۶ سوره هود پس از نقل روایتی از امام رضا (ع) می‌نویسد: «كأن المراد من قراءة الآية تفسيرها، والراوی یشیر بإيراد القرائتين إلى تفسير...؛ گویا منظور از قرائت در این روایت، همان تفسیر آیه است که راوی به آن دو تفسیر اشاره می‌کند» (همان، ۱۰، ۲۴۵).

همچنین در تفسیر آیه ۲۱۴ سوره شعراء پس از نقل روایتی از حارث بن نوفل می‌نویسد: «إِنَّ مَا نُسَبُ إِلَى قِرَاءَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ: ﴿وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ - رَهْطِكَ مِنْهُمْ الْمَخْلُصِينَ﴾ کان من قبيل التفسير» (همان، ۱۵، ۳۳۶).

از تفسیر *المیزان* که بگذریم، مرحوم آیت الله معرفت در التمهید (جلد ۲ و ۸) و مرحوم علامه عسکری در *القرآن الکریم و روایات المدرستین*، (۳، ۲۲۱-۲۲۴) به تفصیل در این باره سخن گفته و اینگونه از قرائات را از باب تفسیر دانسته‌اند.

در ادامه چند نمونه از این دسته قرائت تفسیری مورد بررسی قرار می‌گیرد:

نمونه نخست:

علی بن ابراهیم قمی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که آن حضرت آیه **﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾** (آل عمران: ۱۱۰) را به لفظ «کنتم خیر ائمه» قرائت کرده است (قمی، ۱۴۰۴: ۱، ۹).

در تفسیر عیاشی نیز این قرائت به صورت مرسل از امام صادق علیه السلام روایت شده است (عیاشی، بی تا: ۱، ۱۹۵).

طبق نقل قمی عبد الله بن سنان می‌گوید: این آیه نزد امام صادق علیه السلام بر اساس قرائت مشهور «کنتم خیر ائمه» قرائت شد. امام فرمود: «خیر ائمه تقتلون امیر المؤمنین و الحسن و الحسين علیهم السلام؟ آیا بهترین امت، امیرمؤمنان و امام حسن و حسین را به قتل می‌رسانند؟!». عبدالله پرسید: پس این آیه چگونه نازل شده است؟ فرمود: «نزلت: خیر ائمه اخرجت للناس» (قمی، ۱۴۰۴: ۱، ۱۰).

روشن است که امام در این روایت در صدد تفسیر آیه است و بیان آن حضرت ناظر به لفظ آیه نیست؛ زیرا اولاً در چند آیه جلوتر آمده بود: **﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾** (آل عمران: ۱۰۴) که به قرینه «من» تبعیضیه در «منکم» به معنای بعضی از امت است؛ بنابراین، منظور از «کنتم خیر ائمه اخرجت للناس» در اینجا همان بعض امت است که بر آنها امر به معروف و نهی از منکر واجب است و بر اساس روایات، مقصود از آن بعض، در اصل ائمه اطهار علیهم السلام می‌باشند.

گذشته از این، در روایات دیگری متن این آیه بر اساس همان قرائت مشهور (کنتم خیر ائمه) وارد شده است؛ از جمله از امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه آمده است که فرمود: «کنتم خیر ائمه یعنی الائمه التي وجبت لها دعوة ابراهيم فهم الائمة التي بعث الله فيها و منها و

إليها و هم الأمة الوسطى و هم خير أمة أخرجت للناس» (عیاشی، بی تا، ۱، ۱۹۵).

گواه دیگر این مطلب، روایتی است از امام صادق علیه السلام که از آن حضرت سؤال شد: آیا امر به معروف و نهی از منکر بر همه امت واجب است؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: «خیر! امر به معروف به شخص توانا، فرمانبر و آگاه بر معروف و منکر واجب است، نه بر شخص ضعیف که حق و باطل را نمی‌شناسد». آنگاه امام دلیل این سخن را قول خدا دانست که فرمود: «و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير...» (کلینی، ۱۳۶۷: ۵، ۵۹). طبق این روایت نیز امام علیه السلام امر به معروف و نهی از منکر را تنها بر بخشی از امت واجب می‌داند؛ بنابراین، منظور از «کنتم خیر أمة» باید افراد خاصی از امت باشد نه همه آنها.

مرحوم آیت الله معرفت، با ترجیح همین قول پس از استدلال به آیه و روایت می‌گوید: «فالمقصود من النزول بیان مورد النزول و شأنه و هو عبارة أخرى عن تفسیر الآیة بذلك؛ فإنّ التنزیل قد یقابل مع التأویل و یكون المراد منه هو التفسیر؛ مقصود از نزول، در اینجا بیان شأن نزول است که عبارت دیگری از تفسیر است؛ زیرا «تنزیل» گاهی مقابل تأویل است و مراد از آن همان تفسیر است (نه نزول لفظ و نص)» (معرفت، ۱۳۸۶: ۸، ۱۷۷).

نمونه دوم:

از دیگر نمونه‌های قرائت تفسیری، نحوه قرائت آیه ابلاغ است.

طبق روایات، ابن مسعود می‌گفت: «هكذا كنّا نقرأ الآیة علی عهد رسول الله: ﴿يَا أَيُّهَا

الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ — إِنَّ عَلِيًّا مَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ — وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ

رِسَالَتَهُ﴾» (مائدة: ۶۷؛ سیوطی، بی تا: ۲، ۲۹۸). ناگفته پیداست که جمله «إِنَّ عَلِيًّا مَوْلَى

المؤمنين» در بیان قرائت تفسیری است نه تنزیلی. مرحوم آیت الله معرفت در این باره می‌نویسد: «إِنَّ الظاهر أنه أراد تفسیر الآیة بذلك و أنه كانت الآیة تفسّر علی عهد رسول الله

كذلك؛ ظاهر این است که منظور ابن مسعود از این قرائت، همان تفسیر آیه به جمله «إِنَّ

عليًا مولى المؤمنين» بوده است که در زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدین صورت تفسیر می‌شده

است نه آنکه مراد از آن نزول لفظ این جمله باشد» (معرفت، ۱۳۸۶: ۸، ۱۸۰).
شبیبه این نقل، روایت دیگری است که ابن مردویه از ابن عباس نقل می‌کند. وی می‌گوید: «كُنَّا نَقْرَأُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ: «كُفِيَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ - بَعْلَى -» (ابن مردویه، ۱۴۲۴: ۳۰۰، ۴۷۴؛ حسکانی، ۱۴۱۱: ۲، ۷؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۸، ۳۳۱).
روشن است که در اینجا نیز مراد، تفسیر آیه است نه تنزیل آن.

نمونه سوم:

ثقة الاسلام کلینی از عبد الرحمان بن کثیر از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمود:
«... و هو قول الله عزوجل الذي نزل به جبرائيل على محمد صلى الله عليه وسلم: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرِهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ - فِي عَلِيٍّ - سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ» (محمد: ۲۶؛ کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۴۲۰-۴۲۱). در اینجا نیز کلمه «فی علی» از باب بیان مورد نزول است چنان که مجلسی نیز در *مرآة العقول* به آن اشاره کرده است (مجلسی، بی تا: ۵، ۴۸-۵۰).

نمونه چهارم:

امام رضا علیه السلام در روایتی فراز «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيْدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» (توبه: ۴۰) را بدین صورت قرائت کرد: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ - عَلَى رَسُولِهِ - وَ أَيْدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا» که در واقع، امام علیه السلام اسم ظاهر «رسوله» را به جای اسم ضمیر به کار برده است. طبق این روایت ابن فضال پس از شنیدن این قرائت از امام علیه السلام پرسید: آیا آیه بدین صورت است؟ امام علیه السلام پاسخ فرمودند: «هكذا نقرؤها و هكذا تنزِيلها، ما این گونه قرائت می‌کنیم و تنزیل آن این گونه است» (کلینی، ۱۳۶۲: ۸، ۳۷۸، ح ۵۷۱). روشن است که این عبارت امام علیه السلام نیز از باب تفسیر آیه است. امام علیه السلام می‌خواست با این بیان، مرجع ضمیر در «علیه» را تبیین فرماید نه آنکه آن را به نصّ وحیانی نسبت دهد.

نمونه پنجم:

از دیگر نمونه‌ها روایت دیگری است که شخصی نزد امام صادق علیه السلام آیه «وَ قُلِ اعْمَلُوا

فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴿توبه: ۱۰۵﴾ را قرائت کرد. امام علیه السلام فرمود: «لیس هكذا هی، إنما هی: «والمؤمنون» فنحن المؤمنون؛ (قرائت آیه) این گونه نیست (یعنی «والمؤمنون» نیست)، بلکه «والمؤمنون» است و آن هم ما اهل بیت علیهم السلام هستیم» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱، ۴۲۴).

این روایت - به فرض صحت - بدین معناست که مراد از «مؤمنون» در آیه، مطلق مؤمنان نیست، بلکه مراد از آن، مؤمنان کامل یعنی ائمه اطهار علیهم السلام است. علامه مجلسی نیز در شرح این روایت می‌نویسد: «أی لیس المراد بالمؤمنین هنا ما یقابل الکافرین لیشمل کل مؤمن، بل المراد بهم الکمل من المؤمنین و هم المؤمنون عن الخطأ المعصومین عن الزلل و هم الأئمة» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵، ۷۹).

نمونه هشتم:

در روایتی از علی بن ابراهیم به اسنادش از حریر آمده است: «إن الصادق علیه السلام قرأ: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحُ أَنْ يَضَعْنَ - من - فَيَابِهْنَ﴾ (نور: ۶۰). طبق این روایت امام «مین» را در آیه اضافه کرده است (کلینی، ۱۳۶۷: ۵، ۵۲۲).

آیت الله معرفت در این باره می‌نگارد: «شاید اضافه کردن «مین» از باب تفسیر باشد تا برساند که مراد، کنار نهادن همه لباس از سر و پا نیست، بلکه تنها مقداری از آن مجاز است. البته این نوع از زیادات تفسیری در آن عصر (عصر امام صادق علیه السلام) متداول بوده است؛ چنان که در روایات ابن مسعود، ابی بن کعب و حتی ابن عباس دیده می‌شود» (معرفت، ۱۳۸۶: ۵، ۲۱۸).

نمونه هفتم:

ابوبصیر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که امام آیه ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ﴾ (جاثیه: ۲۹) را به صیغه مجهول «يَنْطِقُ» از باب افعال قرائت کرده است.

آنگاه امام در توجیه این قرائت فرموده است: «إن الكتاب لم ينطق و لن ينطق و لكن رسول الله هو الناطق بالكتاب». راوی پرسید: ما بدین گونه قرائت نمی‌کنیم؟ فرمود: «هكذا»

و الله نزل به جبرئیل علی محمد ﷺ و لکنه فیما حُرّف من کتاب الله: «آری، به خدا سوگند این گونه جبرئیل بر پیامبر نازل کرد، ولی این از آن چیزهایی است که از کتاب خدا تحریف شده است» (کلینی، ۱۳۶۲: ۸، ۵۰).

لازم به یادآوری است که واژه «حُرّف» در اینجا از «حرف» به معنای قرائت اخذ شده است و منظور از آن این است که قاریان چنین قرائت کرده‌اند. افزون بر مرحوم آیت الله معرفت (۱۳۸۶، ۸، ۲۱۹)، علامه مجلسی نیز (مرآة العقول، بی تا: ۲۵، ۱۰۸) این معنا را مورد اشاره قرار داده است.

نتیجه

اختلاف قرائات در عصر صحابه که به تشکیل انجمن توحید مصاحف در قرائت انجامید، دارای زمینه‌ها و انگیزه‌های متعددی بوده است. بررسی روایات این باب بیانگر آن است که در متن قرآن کریم هیچ اختلاف و تعددی اتفاق نیفتاده است، بلکه این اختلافات تنها در روایات و مصاحف افراد بوده و هر یک با انگیزه خاصی اتفاق افتاده است. از مهم‌ترین انگیزه‌ها که در لسان امامان معصوم علیهم‌السلام نیز به صورت گسترده آمده است، نوعی از قرائت است که از باب بیان تفسیر (نه قرائت نص آیه) وارد شده است.

روایات این باب نشان می‌دهد که تعبیری چون «قرأ»، «کُنَّا نقرأ» و «هكذا نزل» - که در بدو امر به نظر می‌رسد سخن از نزول لفظ و قرائت لفظی است - در واقع، تعبیری در معنای وسیع‌تر آن یعنی گونه‌ای از تفسیر و مراد از آیات بوده است، ولی نسل‌های بعد گمان کرده‌اند که منظور از این تعبیر، قرائت لفظی و تنزیلی است. حتی بعضی این روایات را نشانه تحریف قرآن دانسته‌اند. ولی در این نوشتار با ذکر نمونه‌هایی روشن شد که این واژه‌ها تحوّل معنایی یافته و مراد از آنها با توجه به قرائت لفظی و محتوایی، همان تفسیر آیات و بیان مراد از آنهاست و ناظر به لفظ و قرائت تنزیلی نیست.

آنچه گذشت، نمونه‌های اندکی بود از روایات بسیاری که با تعبیری چون «قرأ»، «کُنَّا نقرأ» و «هكذا نزل» که در بدو امر به نظر می‌رسد که سخن از نزول لفظ و قرائت لفظی است، ولی وقتی تمام اطراف قضیه مورد مذاقه قرار می‌گیرد، به روشنی مراد از این تعبیر به دست می‌آید. این تعبیرات در عصر صدور، در معنای وسیع‌تری به کار گرفته می‌شدند،

به گونه‌ای که تفسیر و مراد از آیات را نیز شامل می‌شدند ولی نسل‌های بعد گمان کرده‌اند که منظور از این تعابیر، قرائت لفظی و تنزیلی است، حتی بعضی این روایات را نشانه تحریف قرآن گرفته‌اند. ولی در این نوشتار با ذکر نمونه‌هایی روشن شد که این واژه‌ها تحوّل معنایی یافته و مراد از آنها با توجه به قرائت لفظی و محتوایی، همان تفسیر آیات و بیان مراد از آنهاست و ناظر به لفظ و قرائت تنزیلی نیست.

منابع

۱. ابن جزری، محمد بن محمد (۱۴۱۸)، النشر فی القراءات العشر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲. ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل (۱۴۱۲)، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بیروت: دار المعرفه.
۳. ابن مردویه (۱۴۲۴)، مناقب علی بن أبی طالب علیه السلام، قم: دار الحدیث.
۴. بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱)، صحیح بخاری، استانبول: دار الفکر.
۵. حاکم حسکانی، عبید الله احمد (۱۴۱۱)، شواهد التنزیل، تحقیق محمد باقر بهودی، تهران: وزارت ارشاد.
۶. حاکم نیشابوری، ابو عبد الله (بدون تاریخ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق یوسف عبدالرحمان مرعشلی، بی جا: بی نا.
۷. حنبلی، احمد (بدون تاریخ)، مسند أحمد، بیروت: دار صادر.
۸. خوبی، ابولقاسم (۱۳۹۵)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الزهراء.
۹. دمیاطی، شهاب الدین (۱۴۱۹)، إتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر، تحقیق أنس مهره، بیروت: دار النشر.
۱۰. زرکشی، بدر الدین (۱۳۷۶)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربیه.
۱۱. زمخشری، محمد بن عمر (۱۳۸۵)، الکشاف، مصر: مكتبة مصطفى البابی الحلبي.
۱۲. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۶)، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق سعید المندوب، بیروت: دار الفکر.
۱۳. سیوطی، جلال الدین (بدون تاریخ)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، بیروت: دار المعرفه.
۱۴. شافعی، محمد بن ادريس (۱۴۰۳)، الأم، بیروت: دار الفکر.
۱۵. شوکانی، محمد بن علی (بدون تاریخ)، فتح التقدير، عالم الكتاب.
۱۶. صدوق، محمد بن علی بن با بویه (۱۴۰۴)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق حسن اعلمی، بیروت: موسسه اعلمی.
۱۷. طباطبائی، سید محمدحسین (بدون تاریخ)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات جامعه

- مدرسين.
۱۸. طبري، محمد بن جرير (۱۴۱۵)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق خليل الميس، بيروت: دار الفكر.
۱۹. طوسي، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق احمد حبيب قصير العاملی، بی جا: مكتب الاعلام الاسلامی.
۲۰. عاملي، جعفر مرتضى (۱۴۱۰)، حقائق هامة حول القرآن الكريم، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۱. عسكري، مرتضى (۱۳۷۸)، القرآن الكريم و روايات المدرستين، قم: دانشكده اصول دين.
۲۲. عسكري، مرتضى (۱۴۱۷)، القرآن الكريم و روايات المدرستين، بيروت: المجمع العلمی الاسلامی.
۲۳. عياشى، محمد بن مسعود (بدون تاريخ)، تفسير عياشى، تحقيق سيد هاشم رسولى محلاتي، تهران: مكتبه العلميه الاسلاميه.
۲۴. قابه، عبد الحليم (۱۹۹۹)، القرائات القرآنيّة، بيروت: دار الغرب الاسلامی.
۲۵. قرطبي، ابو عبدالله (بدون تاريخ)، الجامع لاحكام القرآن، تحقيق احمد عبد العليم بردوي، بيروت: دار احياء التراث العربي.
۲۶. قمي، علي بن ابراهيم (۱۴۰۴)، تفسير قمي، تحقيق سيد طيب جزائري، قم: دارالكتاب.
۲۷. كليني، محمد بن يعقوب (۱۳۶۲)، كافي، تحقيق علي اكبر غفاري، تهران: دارالكتب الاسلاميه.
۲۸. مجلسي، محمدباقر (۱۴۰۳)، بحار الانوار، تحقيق محمدباقر بهبودي، بيروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. مجلسي، محمد باقر (بدون تاريخ)، مرآة العقول، قم: دارالكتاب الاسلاميه.
۳۰. معرفت، محمد هادي (۱۳۸۶)، التمهيد في علوم القرآن، قم: منشورات ذوى القربى.
۳۱. نجفی، محمدحسين (۱۳۶۵)، جواهر الكلام، تحقيق عباس قوچانی، تهران: دار الكتب الاسلاميه.
۳۲. نوری، حسين (۱۲۹۸)، فصل الخطاب، بی جا: بی نا.