

A Comparative Study of the Status of Variant Readings (Ikhtilāf al-Qirā'āt) in the Exegetical Approaches of al-Ṭabrisī and al-Zamakhsharī

Abdullah Esfandiari¹  and Ali Asghar Shoaee²  and Mehdi Akbarnejad³ 

1. M.A. in Quranic Sciences and Exegesis, University of Qom, Qom, Iran, Email: ab1355es@gmail.com
2. Corresponding author, Assistant Professor, University of Sciences and Education of the Holy Quran, Qom, Iran, Email: shoaee@quran.ac.ir
3. Full Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Ilam University, Ilam, Iran, Email: m.akbarnejad@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
8 September 2025
Received in revised form:
7 November 2025
Accepted:
4 December 2025
Available online:
31 December 2025

Keywords:
Variant Readings;
Comparative Tafṣīr;
al-Ṭabrisī;
al-Zamakhsharī;
Jawāmi' al-Jāmi';
al-Kashshāf;
Ḥaḥṣ 'an 'Āṣim.

ABSTRACT

Objective: This study aims to comparatively examine the status and function of variant Qur'ānic readings (*ikhtilāf al-qirā'āt*) in two major exegetical works of the Islamic intellectual tradition: *Jawāmi' al-Jāmi'* by al-Ṭabrisī and *al-Kashshāf 'an Ḥaḥṣ 'iq al-Tanzīl* by al-Zamakhsharī. The central research problem concerns the extent to which variant readings influence the exegetical interpretations of these two scholars and how each determines the “sound” or preferable reading.

Method: The study employs a descriptive–analytical methodology with a comparative framework. Data were collected through library research and close textual analysis of the two tafṣīr works. The research corpus includes all Qur'ānic verses in which variant readings are explicitly discussed in these commentaries. Purposeful sampling was used to select cases where differences in reading yield interpretive variation. Qualitative content analysis was conducted based on the classical criteria for the acceptance of a reading: authenticity of transmission (*ṣiḥḥat al-sanad*), conformity with Arabic grammatical norms, and agreement with the *rasm al-muṣḥaf*. **Findings:** The findings indicate that both exegetes give considerable attention to variant readings; however, their approaches differ significantly. Al-Zamakhsharī demonstrates marked preference for the reading of Ḥaḥṣ 'an 'Āṣim and frequently upholds it as authoritative. In contrast, al-Ṭabrisī does not exhibit exclusive commitment to this transmission and, in certain instances, advances alternative readings, including those attributed to the Ahl al-Bayt. These methodological differences result in divergent exegetical outcomes in areas such as semantic clarification, expansion of interpretive scope, juristic inference, engagement with *asbāb al-nuzūl*, and literary–linguistic analysis.

Conclusion: Variant readings play a decisive role in exegetical interpretation. The differing methodologies of al-Ṭabrisī and al-Zamakhsharī largely stem from their theological orientations, source authorities, and criteria for preferring one reading over another. This study highlights the importance of comparative analysis between Sunni and Shi'i tafṣīr traditions in order to attain a more comprehensive understanding of Qur'ānic meaning.

Cite this article: Esfandiari, A.; & Shoaee, A.A.; & Akbarnejad, M. (2025). A Comparative Study of the Status of Variant Readings (Ikhtilāf al-Qirā'āt) in the Exegetical Approaches of al-Ṭabrisī and al-Zamakhsharī. *Studies of Quran Reading*, 13 (24), 33-62. <https://doi.org/10.22034/qer.2023.8600>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/qer.2023.8600>

Introduction

Variant readings (*ikhtilāf al-qirā'āt*) constitute one of the most ancient and significant disciplines within *'ulūm al-Qur'ān*. Rooted in early dialectal variation and modes of articulation, these differences are hermeneutically consequential: a change in reading may directly affect lexical meaning and, by extension, exegetical interpretation.

Consequently, knowledge of the sound reading and its criteria of acceptance—authentic transmission, conformity with Arabic grammar, and consistency with the consonantal skeleton (*rasm*) of the muṣḥaf—is indispensable for any exegete.

Among the numerous exegetical works in Islamic scholarship, two hold particular prominence: *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl*, authored by al-Zamakhsharī (d. 538 AH), a leading Sunni scholar with a pronounced Mu'tazilī theological and literary orientation; *Jawāmi 'al-Jāmi'*, composed by al-Ṭabrisī (d. 548 AH), a major Shi'ī exegete who drew methodological inspiration from al-Kashshāf while maintaining doctrinal independence.

Despite extensive scholarship on qirā'āt, a gap remains in comparative studies examining how variant readings concretely shape the exegetical reasoning of these two commentators and whether one may be said to adhere more closely to the sound reading.

This article seeks to answer the central question: To what extent and in what manner do variant readings influence the interpretive conclusions of al-Ṭabrisī and al-Zamakhsharī?

Methodology

This research is qualitative and theoretical in nature, conducted through a descriptive–analytical and comparative approach. The corpus includes all Qur'ānic verses in which discussions of variant readings occur within the two Tafasīr. Purposeful sampling was employed to select cases where variant readings produce semantic or interpretive divergence. Data collection consisted of systematic textual extraction from the primary exegetical sources and classical readings (Qirā'āt) literature.

The principal independent variable is the “type of reading,” while the dependent variable is its “exegetical impact.” The analytical procedure involved: extracting each exegete’s criteria for accepting or preferring a reading, selecting representative verses featuring significant variant readings.

Comparing the exegetical implications across five domains: Semantic clarification, expansion of interpretive scope, juristic inference, relation to *asbāb al-nuzūl*, literary and grammatical analysis

Findings

The findings may be categorized into several domains:

1. Semantic Clarification

In verses such as Q 2:8–9 (*yukhādi ‘ūna / yakhda ‘ūna*), both exegetes treat the augmented form as expressing intensification. In Q 6:138 (*ḥijr / ḥaraj*), both discuss the readings and conclude that the semantic outcomes converge despite lexical variation. However, in Q 3:33, al-Ṭabrisī cites a reading attributed to the Ahl al-Bayt that includes “wa Āl Muḥammad ‘alā al-‘ālamīn,” employing it in support of theological arguments, whereas al-Zamakhsharī confines his analysis to genealogical explanation.

2. Expansion of Interpretive Scope

In Q 2:210, the nominative versus genitive reading of *al-malā’ikah* results in syntactic and interpretive variation (coordination with “Allāh” versus “zulal”). Both exegetes acknowledge this expansion of meaning. Similarly, in Q 2:219, the variant *ithm kabīr* versus *ithm kathīr* yields two nuanced interpretations: “grave sin” versus “numerous sins.”

3. Juristic Inference

In Q 2:222 (*hattā yaṭhurna / yaṭṭahharna*), the difference between the light and intensified forms leads to divergent legal rulings concerning marital relations following menstruation. Al-Ṭabrisī privileges the widely transmitted reading, while al-Zamakhsharī discusses both readings in relation to juristic positions, including those of Abū Ḥanīfa and al-Shāfi‘ī.

4. Relation to *Asbāb al-Nuzūl*

In Q 28:56, al-Zamakhsharī follows certain Sunni reports linking the verse to Abū Ṭālib’s alleged disbelief, whereas al-Ṭabrisī, drawing upon Shi‘i traditions, affirms Abū Ṭālib’s faith. In his interpretation of Sūrat al-Kawthar, al-Ṭabrisī emphasizes its occasion of revelation and interprets *al-Kawthar* as referring to the enduring progeny of Fāṭima, whereas al-Zamakhsharī offers no extended engagement with that dimension.

5. Literary and Grammatical Analysis

In multiple verses (e.g., Q 2:216; 18:22; 15:4; 5:119), differences in syntactic inflection and reading generate rich grammatical discussions. Both exegetes employ principles of Arabic grammar to validate or critique particular readings.

Discussion and Conclusion

The comparative analysis confirms that the relationship between *qirā'āt* and *tafsīr* is inseparable. The degree to which an exegete engages variant readings directly affects the depth and nuance of interpretation.

The principal distinction between the two scholars lies in their approach to the transmission of Ḥafṣ 'an 'Āṣim. Al-Zamakhsharī frequently treats it as normative, consistent with his broader literary methodology. Al-Ṭabrisī, while methodologically influenced by al-Kashshāf, maintains interpretive independence and occasionally privileges alternative transmissions, including those attributed to the Ahl al-Bayt.

Nevertheless, the study concludes that in most cases, variant readings do not produce radical shifts in meaning but rather expand interpretive horizons or emphasize particular semantic dimensions.

This research underscores the necessity for exegetes to possess deep expertise in *'ilm al-qirā'āt* and demonstrates that comparative Sunni–Shi'i *tafsīr* studies can yield a more comprehensive and integrative understanding of Qur'ānic meaning, opening new avenues for advanced Qur'ānic research.

بررسی تطبیقی جایگاه اختلاف قرائت در دیدگاه‌های تفسیری طبرسی و زمخشری

عبدالله اسفندیاری^۱ و علی اصغر شاعی^۲ و مهدی اکبر نژاد^۳

۱. کارشناسی ارشد علوم قرآن و تفسیر، دانشگاه قم، قم، ایران، رایانامه: ab1355es@gmail.com
۲. نویسنده مسئول، استاد یار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران، رایانامه: shoaei@quran.ac.ir
۳. استاد تمام، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران، رایانامه: m.akbarnezhad@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۷ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۶ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳ آذر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار: ۱۱ دی ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها: اختلاف قرائت، تفسیر تطبیقی، طبرسی، زمخشری، جوامع الجامع، الکشاف، قرائت حفص از عاصم.

هدف: این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی جایگاه اختلاف قرائت در دو تفسیر مهم جهان اسلام، یعنی «جوامع الجامع» اثر طبرسی (از علمای شیعه) و «الکشاف» اثر زمخشری (از علمای اهل سنت) انجام شده است. مسئله اصلی تحقیق، تحلیل چگونگی و میزان تأثیرگذاری اختلاف قرائت بر برداشت‌های تفسیری این دو مفسر و تشخیص قرائت صحیح از دیدگاه آنان است.

روش: این تحقیق با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد تطبیقی انجام شده است. داده‌های مورد نیاز از طریق مطالعه کتابخانه‌ای و بررسی دقیق تفاسیر جوامع الجامع و الکشاف گردآوری شده است. جامعه تحقیق شامل تمامی آیاتی است که در این دو تفسیر، اختلاف قرائت در آنها مورد بحث قرار گرفته و نمونه‌گیری به صورت هدفمند از میان این آیات صورت پذیرفته است. روش تجزیه و تحلیل داده‌ها، تحلیل محتوای کیفی و مقایسه تطبیقی دیدگاه‌ها بر اساس معیارهای پذیرش قرائت (صحت سند، موافقت با قواعد عربی و مطابقت با رسم مصحف) بوده است.

یافته‌ها: یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هر دو مفسر به اختلاف قرائت توجه ویژه‌ای داشته‌اند، اما رویکرد آن‌ها متفاوت است. زمخشری در الکشاف توجه عمیق و چشمگیری به قرائت حفص از عاصم داشته و در بسیاری از موارد این قرائت را به عنوان قرائت صحیح برگزیده و از آن جانب‌داری کرده است. در مقابل، طبرسی در جوامع الجامع چنین اهمیتی به قرائت حفص از عاصم نداشته و در برخی موارد قرائت‌های دیگری (از جمله قرائت منسوب به اهل بیت) را مطرح کرده است. این تفاوت رویکرد، در حوزه‌های مختلفی همچون توضیح و تبیین معنای آیه، گسترش دامنه معنای آیات، استنباط احکام فقهی، ارتباط با اسباب نزول و جنبه‌های ادبی و لغوی، منجر به برداشت‌های تفسیری متفاوتی از سوی این دو مفسر شده است.

نتیجه‌گیری: اختلاف قرائت نقش تعیین‌کننده‌ای در برداشت‌های تفسیری دارد و مفسران برای دستیابی به تفسیری صحیح، ناگزیر از توجه به این مسئله هستند. تفاوت رویکرد طبرسی و زمخشری در گزینش قرائت‌ها، عمدتاً به دلیل تفاوت در مذهب، منابع معتبر و معیارهای ترجیح قرائت نزد آن‌هاست. این مطالعه ضرورت بررسی تطبیقی تفاسیر فریقین را برای دستیابی به درکی جامع‌تر از معارف قرآنی آشکار می‌سازد.

استاد: اسفندیاری، عبدالله؛ و شاعی، علی اصغر؛ و اکبر نژاد، مهدی (۱۴۰۴). بررسی تطبیقی جایگاه اختلاف قرائت در دیدگاه‌های تفسیری طبرسی و زمخشری. *مطالعات قرأت قرآن*، ۱۳ (۲۴)، ۳۳-۶۲. <https://doi.org/10.22034/qer.2023.8600>



© نویسندگان.

ناشر: جامعة المصطفی العالمیة.

مقدمه

از مباحث مهم قرآن‌پژوهی که هم صبغه‌ای علمی دارد و هم جنبه‌ای عملی، بحث قرائت قرآن است؛ موضوعی که از دیرباز در کانون توجه دانشمندان علوم قرآن و مفسران بوده است. پدیده «اختلاف قرائت» به‌عنوان واقعیتی انکارناپذیر، قرن‌ها افکار دانشمندان علوم قرآنی و قاریان را تحت‌تأثیر قرار داده و به‌نوبه خود، مکاتب و آثاری را در حوزه قرائت پدید آورده که میراث آن تا عصر حاضر باقی است.

قرآن، کلام وحی و معجزه جاویدان پیامبر گرامی اسلام ﷺ است که خداوند بشارت حفظ آن را پیش از آن داده است: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹)؛ «ما خودمان قرآن را فرستاده‌ایم و خودمان نیز از آن محافظت می‌کنیم». حفظ قرآن و عدم تحریف آن، از اعتقادات مسلم مسلمانان است؛ از این‌رو، بررسی اختلاف قرائت‌ها و روشن‌سازی حقایق آن، در برداشت‌های تفسیری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. با توجه به اینکه ظاهر الفاظ قرآن کریم از عوامل مؤثر در فهم و استنباط آن است، بدیهی است که هرگونه تغییر در ظاهر قرائت ممکن است منجر به تغییر در معنا و مفهوم، و در نتیجه، در تفسیر آن گردد.

در این مقاله، تلاش شده است تا دو تن از مفسران بزرگ که در زمینه اختلاف قرائت و تأثیر آن بر برداشت‌های تفسیری صاحب‌نظر هستند، از دیدگاه‌های شیعه و سنی مورد بررسی قرار گیرند و مشخص شود که قرائت کدام‌یک به قرائت صحیح نزدیک‌تر است.

اهمیت این موضوع، ما را بر آن داشت تا پیرامون «اختلاف قرائت و تأثیر آن در تفسیر قرآن»، بررسی تطبیقی‌ای میان دیدگاه‌های ویژه زمخشری و طبرسی در تفاسیر «الکشاف» و «جوامع الجامع» صورت پذیرد و نقش اختلاف قرائت در برداشت‌های تفسیری این دو مفسر مورد تحقیق قرار گیرد.

پیشینه تحقیق

کتاب‌های متعددی در مورد اختلاف قرائت به زبان‌های عربی و فارسی نگاشته شده است که به مهم‌ترین آن‌ها می‌توان اشاره کرد:

- «جامع البیان فی قرائات السبع» به قلم ابی‌عمرو عثمان بن سعید دانی (متوفی ۴۴۴ ق)؛
- «ابراز المعانی من حرز الأمانی فی القرائات السبع» نوشته عبدالرحمن بن اسماعیل بن ابراهیم (م ۶۶۵ ق)؛

- «الکنز فی القرائات العشر» تألیف عبدالله بن عبدالؤمن واسطی (م ۷۴۰ ق)؛
 - «النشر فی القرائات العشر» و «تحریر التیسیر فی القرائات» تألیف ابن الجزری (م ۸۳۳ ق)؛
 - «شرح طیبیه النشر فی القرائات» نوشته ابوالقاسم محمد بن محمد بن علی نویری (م ۸۵۷ ق)؛
 - «القرائات القرآنیة» نوشته عبدالهادی الفضلی (ترجمه دکتر محمدباقر حجتی)؛
 - «پژوهشی پیرامون آخرین کتاب الهی» نوشته رجب علی مظلومی؛
 - «اهمیت قرائت عاصم به روایت حفص» نوشته اکرم خدابی اصفهانی؛
 - «نزول قرآن و رؤیای هفت حرف» نوشته سیدرضا مؤدب.
- با این حال، با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، تاکنون تحقیقی با عنوان و رویکرد این مقاله صورت نپذیرفته است که خود نشان‌دهنده جنبه نوآوری این پژوهش می‌باشد.

الف. معرفی اجمالی جوامع الجامع

ابوعلی الفضل بن حسن طبرسی (۴۶۸-۵۴۸ ق)، از علمای بزرگ شیعه و مفسران قرآن در سده‌های پنجم و ششم هجری است. او در سال ۴۶۸ (یا ۴۶۹ ق) متولد شد و پدرش او را «فضل» نامید (شوشتری، ۱۳۷۷ش: ۲۰۲؛ حر عاملی، ۱۱۰۴ق: ۲/۲۱۶). طبرسی به‌عنوان مجتهد و فقیهی بزرگوار شناخته شده است (خوانساری، بی‌تا، ۳۵۷/۵؛ شوشتری، ۱۳۷۷ش: ۱/۴۹۰).

وی در کتاب «جامع الجامع»، برخلاف «مجمع البیان»، مباحث را به روش و نظم «الکشاف» تدوین کرده است؛ هرچند مطالب مفیدی را بر آن افزوده و نظریات خود را به سبک فقیهان و مفسران شیعه بیان نموده است. اگرچه طبرسی در «مجمع البیان» به نکات ادبی و لغوی نیز توجه داشته، اما انگیزه اصلی او از نگارش این تفسیر، مشاهده ظرافت‌های دقیق لغوی و بلاغی «الکشاف» بوده است.

طبرسی گاهی در تفسیر «جامع الجامع» از «مجمع البیان» یا دیگر دانشمندان سخنانی نقل می‌کند؛ برای نمونه در صفحه ۱۷ جلد اول می‌فرماید: «و ما اوردناه فی مجمع البیان من کلام ابی‌علی الفارسی (رحمه الله)» (طبرسی، ۱۳۷۴: ۶۸/۱).

طبرسی علاوه بر مقدمه تفسیر خود، در متن آیات نیز به معرفی و تبیین انواع اختلاف قرائت‌ها پرداخته است. وی به سه موضوع «مفردات»، «ترکیب آیات» و «فصاحت و بلاغت» عنایت ویژه‌ای داشته است. او می‌گوید: «از مذهب امامیه ظاهر می‌شود که آنان اجماعاً گفته‌اند قرائت به قرائاتی که بین مردم متداول است، جایز است و در عمل نیز به آنچه این قراء گفته‌اند تابع گشته و عمل به قرائتی را که نادر باشد، کراهت داشته‌اند» (خوبی، بی‌تا، ۹۹).

ب. معرفی اجمالی الکشاف

محمود بن عمر بن محمد بن احمد زمخشری، ملقب به جارالله و مکئی به ابوالقاسم (۴۶۷-۵۳۸ ق)، روز چهارشنبه بیست و هفتم رجب سال ۴۶۷ هجری، در «زمخشر» از توابع خوارزم و در دوران حکومت سلطان جلال‌الدین ابی‌الفتح ملکشاه به دنیا آمد (زمخشری، ۱۳۸۹ ش: ۸/۱ و ۹).

این اثر که نام کامل آن «الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل» است، از بزرگ‌ترین و علمی‌ترین متون تفسیری محسوب می‌شود. مهم‌ترین ویژگی آن، چندساحتی بودنش است؛ چرا که به عقل و نقل، کلام، اختلاف قرائت، صرف، نحو، بلاغت و... می‌پردازد، هرچند دو جنبه عقلی-اعتزالی و بلاغی آن برجسته‌تر از سایر وجوه است (همان، ۱۱/۱).

زمخشری در سراسر تفسیر الکشاف، روایت‌های مختلف قاریان مشهور را ذکر کرده و در بسیاری از موارد به ترجیح برخی از آنها می‌پردازد. در ارتباط با بیان قرائت‌ها، دو نکته حائز اهمیت است: نخست، او در بسیاری از موارد با استناد به عبارات و ابیاتی از نظم و نثر عربی، درستی قرائتی را که توجیه‌پذیرتر می‌داند، مستدل می‌کند؛ و دوم، از اختلاف قرائت‌ها برای فهم دقیق‌تر دلالت عبارات و مفردات بهره می‌برد و به گزارش‌های بی‌روح و بی‌فایده بسنده نمی‌کند (همان، ۱۳/۱).

زمخشری پیرو مذهب حنفی است و معمولاً در آیات الاحکام به تأیید فتوای امام ابوحنیفه می‌پردازد و سعی در استخراج آیه بر اساس آن فتوا دارد، هرچند در برخی موارد با آن مخالفت می‌کند (همان، ۲۲۶/۱).

وی بیش‌ترین توجه را به دیدگاه‌های تفسیری مفسران تابعی، به‌ویژه مجاهد، داشته است. اگرچه بارها از اندیشمندان دیگری همچون عمرو بن عبید معتزلی، ابی‌بکر اصم، زجاج و رمانی نقل کرده است، اما روایات تفسیری منقول از پیامبر اکرم ﷺ، صحابه و تابعان دیگر را بدون ذکر منابع آورده است. او جز در موارد اندکی که به «صحیح مسلم» استناد کرده، از هیچ‌یک از کتب حدیثی (مسانید، صحاح و مجامیع) و نویسندگان آن‌ها به‌صورت مستقیم نام نبرده است؛ هرچند عالمان در تخریج احادیث آن کوشیده‌اند.

در مقابل، در مبحث اختلاف قرائت‌ها، او بسیار بیشتر از احادیث، به مصاحف و نام قاریان تصریح می‌کند. او به‌طور مشخص از مصاحف عبدالله بن مسعود، حرث بن سوبید، ابی‌اهل حجاز و شام و... یاد کرده و در موارد بسیاری نام قاریان را ذکر می‌کند، هرچند در برخی موارد نام آن‌ها را با صیغۀ «قُرِی» (خوانده شد) می‌آورد. (همان، ۱۴/۱).

در نتیجه، صاحب‌الکشاف با تطبیق الفاظ قرآنی بر زبان عربی، کوشیده است دلالت آیات را تا حد امکان روشن‌تر بیان کند؛ زیرا قرآن را متنی عربی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که معانی آن باید با معانی کلام عرب همخوانی داشته باشد.

ج. مفهوم‌شناسی

۱. تعریف لغوی قرائت

«قرائت» جمع «قراءة» است که مصدر آن «قرأ» می‌باشد. «قرأ» ریشه‌ای صحیح است که دلالت بر جمع و اجتماع دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق). درباره واژه «قرأ» اختلاف نظر وجود دارد و علمای لغت و ادب معانی متعددی برای آن ذکر کرده‌اند؛ مثلاً ابن منظور، قرائت را به معنای «جمع کردن و گرد آوردن» دانسته و به «قرأت الماء فی الحوض» (آب را در حوض جمع کردم) به عنوان شاهد استناد نموده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق).

در تعریف قرائت آمده است: «قراءة به معنای انداختن، رمی، اسقاط و القاء است» (زرکشی و همکاران، ۱۴۱۵ق: ۲۷۸).

عده‌ای بر این باورند که قرائت به معنای تلاوت و خواندن است و اصطلاحاً به گونه‌ای از تلاوت قرآن اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌های خاصی است؛ بدین معنا که هرگاه تلاوت قرآن به گونه‌ای باشد که از نصّ وحی الهی حکایت کند و بر اساس اجتهاد یکی از قراء معروف، بر پایه اصول مضبوطی که در علم قرائت شرط شده استوار باشد، قرائت قرآن تحقق یافته است. ابن عطیه نیز همین نظر را پذیرفته است (ابن عطیه، ۱۳۷۵ق: ۲۸۲).

برخی لغت‌شناسان واژه «قراءة» و «قرأ» را اصیل عربی می‌دانند، اما محققان معتقدند که معنای «تلاوت و خواندن» ریشه‌ای اصیل در زبان عربی ندارد؛ بلکه این واژه در آغاز به این معنا به کار نمی‌رفته و از زبان‌های آرامی یا عبری وارد عربی شده و به تدریج به معنای تلاوت در این زبان رایج گشته است (حجتی، ۱۳۷۲ش: ۲۴۸).

در برخی منابع آمده است: «قراءة به معنای نظم‌دادن حروف و کلمات و تلفظ آن‌ها با صوت است» (خلیل بن احمد، بی‌تا، ۲۰۵/۵). دو رکن اصلی قرائت عبارت‌اند از: «حروف» و «علائم» و اعراب حروف». هر دو جزء حقیقت و جوهر قرائت هستند و قرائت بدون آن‌ها محقق نمی‌شود. به

عبارت دیگر، چون قرائت به معنای تلفظ حروف است، اعراب آن‌ها نیز جزو حقیقت قرائت محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که بدون اعراب، هیچ حروفی تلفظ نمی‌شود. البته در نوشتار، حروف و کلمات گاهی بدون اعراب نیز نوشته می‌شوند، اما این نکته اختصاص به قرآن ندارد و در تلفظ تمام حروف در هر زبان و فرهنگی، اعراب نقش آفرین است (حبیب‌الله احمدی، ۱۳۸۱ ش: ۱۰۹).

به هر حال، واژه «قرائت» در جایگاه‌های مختلف معانی و کاربردهای گوناگونی دارد؛ اما آنچه در حوزه قرآن کریم و در آیات کلام‌الله مجید مورد نظر است، این است که «قرائت» از لحاظ لغوی به معنای خواندن و تلاوت حروف، کلمات و آیات قرآن کریم است.

۲. تعریف اصطلاحی قرائت

زرکشی قرائت را این‌گونه تعریف می‌کند: «قرائت‌ها عبارت از الفاظ و عبارات وحی است که در رابطه با حروف و کلمات قرآن و کیفیت آن‌ها (مانند تخفیف، تشدید و امثال آن‌ها) از سوی قراء نقل شده است» (زرکشی و همکاران، ۱۴۱۵ ق: ۳۸).

«قرائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم است؛ اما اصطلاحاً به گونه‌ای از تلاوت اطلاق می‌شود که از نص وحی الهی حکایت کند و بر اساس اجتهاد یکی از قراء معروف، بر پایه اصول مضبوطی که در علم قرائت شرط شده استوار باشد. البته قرآن دارای نص واحدی است و اختلاف میان قراء، بر سر رسیدن به آن نص واحد است» (معرفت، ۱۳۷۸: ۱۸۳).

ابن جزری در کتاب «النشر فی القرائات العشر» قرائت را چنین تعریف کرده است: «قرائت‌ها عبارت از علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و اختلاف این کیفیت است که به ناقل و راوی آن منسوب است»؛ بدین معنا که این اختلاف به کسی که آن را نقل و بازگو کرده است، نسبت داده می‌شود (ابن جزری، ۱۴۱۱ ق: ۳).

د. نقش قرائت در تفسیر

در این قسمت، جایگاه قرائت در فرایند تفسیر تبیین می‌شود؛ از یک سو نقش قرائت در رفع ابهام و تبیین معنای ظاهری آیه، و از سوی دیگر کارکرد آن در گسترش معنایی و ژرف‌بخشی به مفاهیم قرآنی مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

۱. توضیح و تبیین معنای آیه

قرائت‌ها گاه با رفع ابهام و دشواری، معنای آیه را شفاف‌تر می‌سازند؛ نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌گردد:

۱. در آیات ۸ و ۹ سوره بقره آمده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَأْتِيهِمْ وَالْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (برخی از مردم می‌گویند: «به خدا و روز قیامت ایمان آورده‌ایم»، در حالی که اصلاً ایمان ندارند! آن‌ها می‌پندارند که خدا و مؤمنان را فریب می‌دهند، اما بی‌آنکه بدانند، در واقع خودشان را فریب می‌دهند). در این آیات، اختلاف قرائت در فعل «یخادعون» (به معنای فریب می‌دهند) و «یخادعون» (به معنای بسیار فریب می‌دهند) است. ابن کثیر، نافع و ابوعمر، فعل را به صورت «یخادعون» قرائت کرده‌اند، در حالی که سایر قراء آن را «یخادعون» خوانده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۱۵؛ ابن جزری، ۱۴۱۱ق: ۲۰۷/۲).

طبرسی در تفسیر «جامع‌البیان» (جوامع‌الجامع) می‌نویسد: قرائت «یخادعون» بر وزن «یفاعلون» برای مبالغه در فریب‌کاری است (طبرسی، ۱۳۷۴ش: ۳۰/۱). زمخشری در تفسیر «الکشاف» می‌نویسد: «منظور از «وَمَا يَخَادِعُونَ»، همان «وَمَا يَخْدَعُونَ» است؛ چنان‌که اگر این فعل را به صیغه «یفاعلون» (یخادعون) می‌بینیم، برای مبالغه است. البته برخی قاریان آن را به صورت «یخادعون» قرائت کرده‌اند که از ریشه «خدع» است و «یخادعون» (با فتح یاء) به معنای «یخادعون» (با کسر یاء) است. همچنین قرائت‌های مجهول «يُخَادِعُونَ» و «يُخَادِعُونَ» نیز وجود دارد. در ادامه، درباره واژه «نفس» می‌گوید: «نفس» به معنای ذات و حقیقت یک چیز است، چنان‌که عرب می‌گوید: «عِنْدِي كَذَا نَفْسًا». از این رو، به قلب «نفس» گفته‌اند، زیرا قوام نفس به قلب است» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۸۲).

همچنین طبرسی و زمخشری، قرائت «یخادعون» را برای مبالغه دانسته‌اند. اهل شام و کوفه نیز واژه «وَمَا يَخْدَعُونَ» را بدون «الف» (به صورت یخادعون) قرائت می‌کنند؛ دلیل آن‌ها این است که خداوند ابتدا از منافقانی خبر می‌دهد که فریب‌کاری آن‌ها نسبت به خدا و مؤمنان ثابت است، و سپس تأکید می‌کند که آن‌ها خدا را نمی‌فریبند، بلکه خودشان را فریب می‌دهند.

۲. «وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرَّتْ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ تَشَاءُ بِرَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ طُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذُكَّرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (انعام: ۱۳۸)

«بت پرستان می گفتند: «استفاده از این دام‌ها و محصولات کشاورزی ممنوع است و جز کسانی که ما بخواهیم (کاهنان بت‌خانه‌ها) حق استفاده از آن‌ها را ندارند!» همچنین چهارپایانی بودند که سوار شدن بر آن‌ها کاملاً حرام بود و چهارپایانی نیز که در سفر حج سوار آن‌ها نمی‌شدند تا نام خدا بر پشت آن‌ها برده نشود! آن‌ها این دروغ‌ها را به خدا نسبت می‌دادند و خداوند به زودی به خاطر این دروغ‌بافی‌ها آن‌ها را مجازات خواهد کرد».

اختلاف قرائت در این آیه در واژه «حِجْر» است. ابن عباس، اعمش، عکرمه، عمرو بن دینار، ابی بن کعب، ابن مسعود و ابن زبیر آن را به صورت «حِجْر» (به معنای سختی و تنگی) قرائت کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۴ ش: ۱/۱۷۲). در مقابل، همه قراء عشره آن را به صورت «حِجْر» (به معنای ممنوعیت و حرمت) تلاوت کرده‌اند (ابن جنی، بی تا، ۱۳۸/۲).

در تفسیر جوامع الجامع آورده است: «حِجْر» بر وزن فعل به معنای مفعول است، یعنی حرام و ممنوع، مثل ذبح و طحن، ذبح شده و آرد شده و برای مفرد و جمع، مذکر و مؤنث یکسان است چون در حکم اسماء غیر صفت است. ابی و ابن مسعود این کلمه را «حِجْر» خوانده‌اند که به معنای تنگ گرفتن است (طبرسی، ۱۳۷۴: ۲/۲۶۳).

نظر زمخشری در تفسیر «الکشاف» درباره واژه «حِجْر» چنین است: «حِجْر» در اینجا به معنای مفعول است (مانند ذبح و طحن) و در وصف مذکر، مؤنث، مفرد و جمع یکسان به کار می‌رود، زیرا حکم آن حکم اسم است نه صفت. حسن بصری و قتاده آن را با ضمه (حِجْر) قرائت کرده‌اند و ابن عباس نیز آن را «حِجْر» (به معنای تنگی و سختی) خوانده است (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲/۹۶-۹۷).

ابن جنی در کتاب «الخصائص» درباره ریشه [ح ج ر] می‌نویسد که مشتقات آن (حجر، جرح، حرج، رجح، جحر) همگی بر معنای «شدت و تنگی» دلالت دارند (ابن جنی، بی تا، ۱۳۸/۲). در ادامه، «حِجْر» به معنای «منع» تفسیر شده است؛ چنان‌که «تحجیر» به معنای سنگ‌چین کردن منطقه‌ای برای جلوگیری از ورود دیگران است. «حِجْر اسماعیل» نیز مکانی است که با دیوار سنگی جدا شده است. همچنین عقل را «حِجْر» می‌گویند، زیرا انسان را از زشتی‌ها باز می‌دارد.

در قرائت «حِجْر»، معنای «ممنوع بودن تصرف در آن» است و در قرائت «حِجْر»، به معنای «تنگ گرفته شده» (که تصرف در آن جایز نیست) می‌باشد؛ بنابراین، هر دو قرائت به یک معنا اشاره دارند.

۳. ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ۳۳)

«خداوند آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برگزید.»

طبرسی در تفسیر «جامع البیان» (جوامع الجامع) می‌نویسد: «آل ابراهیم» شامل اسماعیل، اسحاق و فرزندان آن دو است و «آل عمران» به معنای موسی و هارون (پسران عمران بن یصهر) است. برخی گفته‌اند مقصود از «آل عمران»، عیسی بن مریم (دختر عمران بن ماثان) است؛ حال آنکه میان عمران بن یصهر و عمران بن ماثان فاصله‌ای حدود ۱۸۰۰ سال وجود دارد. واژه «ذُرِّيَّةً» بدل از «آل ابراهیم و آل عمران» است و عبارت «بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» (برخی از برخی) به این معناست که هر دو خاندان از یک سلسله و دودمان بوده و از یکدیگر منشعب شده‌اند.

در قرائت اهل بیت علیهم‌السلام، عبارت «وَ آلَ مُحَمَّدٍ عَلَى الْعَالَمِينَ» آمده است. در این تفسیر گفته شده که «آل ابراهیم» همان «آل محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم» و اهل بیت علیهم‌السلام هستند. خداوند کسی را از میان بندگان خود بر نمی‌گزیند مگر آنکه معصوم، پاکیزه و منزّه از زشتی‌ها باشد؛ بنابراین، کسانی که از آل ابراهیم و آل عمران انتخاب می‌شوند، باید معصوم باشند، چه به عنوان پیامبر و چه به عنوان امام برگزیده (طبرسی، ۱۳۷۴ش: ۴۰۵/۱).

زمخشری در «الکشاف» نیز چنین تفسیری ارائه می‌دهد: «ذُرِّيَّةً» بدل از «آل ابراهیم و آل عمران» است. عبارت «بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» به این معناست که این دو خاندان از یک تبار بوده و به صورت زنجیره‌وار از یکدیگر منشعب شده‌اند؛ یعنی: موسی و هارون از عمران، عمران از یصهر، یصهر از قاهت، قاهت از لاوی، لاوی از یعقوب، یعقوب از اسحاق؛ و همچنین عیسی پسر مریم، مریم دختر عمران بن ماثان بن سلیمان بن داود بن ایشا بن یهوذا بن یعقوب بن اسحاق؛ و رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که از نسل ابراهیم، پیامبر خداست (زمخشری، ۱۳۸۹: ۴۳۳/۱).

با دقت در این آیه، درمی‌یابیم که اصطفا‌ی الهی ابتدا بر خود پیامبران و سپس بر ذریه‌هایشان است. ذریه نیز مورد انتخاب خداوند متعال قرار می‌گیرد و واژه «ذُرِّيَّةً» به نسلی اشاره دارد که در مراتب فرزند و نوه و پس از آن قطع نمی‌شود.

۲. گسترش در معنای آیه

۱. «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره: ۲۱۰) «خطاکاران فقط منتظرند که خداوند و فرشتگان عذاب در پوشش ابرهای تیره و تار سراغشان آیند و کارشان تمام شود؛ البته همه امور به سوی خدا بازمی‌گردد».

اختلاف قرائت در واژه «الْمَلَائِكَةُ» است:

- ابوجعفر آن را به جز (وَالْمَلَائِكَةُ) قرائت کرده و سایر قراء عشره به رفع (وَالْمَلَائِكَةُ) خوانده‌اند (طوسی، المبسوط، ۱۴۰۷ق: ۳۱۰).

- ابی و ابن مسعود قرائت کرده‌اند: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَالْمَلَائِكَةُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ» (طبری، جامع البیان، ۱۹۸۷م: ۲۶۱/۴؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۱۲۵/۲).

طبری در «جامع البیان» می‌گوید: «وَالْمَلَائِكَةُ» به رفع (عطف بر «الله») قرائت شده و به جز نیز خوانده شده که در این صورت عطف بر «ظُلل» یا «غَمَام» است (طبری، ۱۳۷۴ش: ۲۶۷/۱).

زمخشری در «الکشاف» می‌نویسد: برخی «وَالْمَلَائِكَةُ» را به رفع خوانده‌اند، مانند آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ» (انعام: ۱۵۸)؛ و به جز نیز قرائت شده که عطف بر «ظُلل» یا «غَمَام» است (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳۱۲).

بنابراین، هر دو قرائت، معنای آیه را بسط و گسترش می‌دهند و هیچ منافاتی ندارند؛ در هر دو، آمدن به خداوند متعال نسبت داده شده است.

۲. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ» (بقره: ۲۱۹) «از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند؛ بگو: «در آن‌ها گناهی بزرگ و منافی برای مردم است، اما گناهشان بزرگ‌تر از سودشان است». و درباره انفاق می‌پرسند؛ بگو: «مازاد بر نیازتان را». خداوند آیاتش را این‌گونه برایتان روشن می‌کند تا تفکر کنید».

اختلاف قرائت در «إِثْمٌ كَبِيرٌ» است:

- کسائی، حمزه و اعمش آن را «إِثْمٌ كَثِيرٌ» (با ثاء) قرائت کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۷ق: ۱۳۰/۱؛ ابن‌الجزری، ۱۴۱۱ق: ۲۲۷/۲).

- سایر قراء عشره «إِثْمٌ كَبِيرٌ» (با باء) خوانده‌اند؛ دلیلشان آیه «وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ» است (نه «أَكْثَرُ»).

طبرسی در «جامع البیان» می‌گوید: «قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ» به معنای «گناه بزرگی است»؛ قرائت «کَبِيرٌ» (با باء) بر گناهیانی دلالت دارد که موجب هلاکت و نابودی اعمال انسان می‌شود، مانند «كَبَائِرُ الْإِثْمِ» (شوری/۳۷: گناهان بزرگ) و «كَبَائِرُ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ» (نساء/۳۰: گناهان بزرگی که از آن نهی شدید). در مقابل، برای گناهان کوچک از «صَغِيرَةٌ» استفاده شده، نه «قَلِيلٌ» (طبرسی، ۱۳۷۴ش: ۲۸۰/۱).

زمخشری در «الکشاف» می‌نویسد: برخی «إِثْمٌ كَبِيرٌ» را «إِثْمٌ كَبِيرٌ» (با ثاء) قرائت کرده‌اند و در قرائت ابی «وَأِثْمُهُمَا أَقْرَبُ» آمده است. معنای «کَبِيرٌ» آن است که شراب‌خواران و قماربازان از وجوه گوناگون مرتکب گناه می‌شوند (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳۲۳/۲).

اگر «إِثْمٌ كَبِيرٌ» قرائت شود، منظور آن است که با خوردن شراب، گناهان بسیاری رخ می‌دهد؛ مانند هذیان‌گویی، عربده‌کشی، زوال عقل، ناسزاگویی، کینه‌ورزی، خیانت و غیره (مکی بن ابی‌طالب، ۱۴۰۴ق: ۲۶۱/۱).

در روایتی از پیامبر ﷺ آمده که ده نفر را همراه با شراب لعن کرده است (اندلسی، ۱۴۲۰ق: ۱۳۱/۲).

مکی بن ابی‌طالب (م. ۴۳۷ هـ) می‌گوید: اجماع بر کبیره بودن شرب خمر است (همان، ۱۴۰۴ق: ۲۹۱/۱).

خداوند اثم را به «کثرت» توصیف کرده، یا به اعتبار گناهکاران (هر کسی آن را بنوشد، گناهکار است)؛ یا به اعتبار اعمال و گفتارهای حرام مترتب بر آن؛ یا به اعتبار سازنده، خریدار و فروشنده آن. اما بر اساس قرائت «إِثْمٌ كَبِيرٌ»، معنای آیه «گناه بزرگ و اثم عظیم» است.

استنباط از دو قرائت: تأکید بر حرمت شراب، یا به دلیل کثرت گناهان نوشنده آن یا کبیره بودن آن است.

۳. «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (انفال: ۱) «در باره غنائم از تو می‌پرسند؟ بگو: «غنائم از آن خدا و پیامبر است». پس از خدا بترسید و میان خود آشتی کنید و اگر مؤمنید، خدا و پیامبرش را اطاعت کنید».

شیخ طوسی پس از نقل روایتی از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام می‌فرماید: به فرموده این دو امام، انفال متعلق به خدا، رسول او و جانشین اوست که هرگونه در آن تصرف کند، هیچ‌کس سهمی در انفال ندارد. از این دو امام نقل شده که غنایم جنگ بدر تنها مختص پیامبر صلی الله علیه و آله بود و برخی از آن

حضرت درخواست تقسیم آن را کردند. از همین رو، در قرائت اهل بیت علیهم السلام عبارت «يَسْأَلُونَكَ الْأَنْفَالَ» (بدون حرف «عن») آمده است؛ خداوند نیز در پاسخ این درخواست فرموده که انفال تنها مختص او و رسولش است (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۷۱/۵-۷۲).

از آنجا که این قرائت (با حذف «عن») از برخی صحابه مانند سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن مسعود نیز نقل شده، طبرسی در بخش مستقل «القراءة» در «مجمع البیان»، تمامی این افراد را در کنار هم می آورد و می نویسد: «ابن مسعود، سعد بن ابی وقاص، علی بن الحسین، ابوجعفر محمد بن علی (باقر)، جعفر بن محمد (صادق) و طلحة بن مصرف: «يَسْأَلُونَكَ الْأَنْفَالَ» قرائت کرده اند» (طبرسی، ۱۳۷۴ش: ۴/۴۲۳). زمخشری نیز مانند برخی قراء، این قرائت را به ابن مسعود نسبت می دهد (زمخشری، ۱۳۸۹: ۱۴۱/۲).

بنابراین، تفاوت میان بیان شیخ طوسی و محدثان یا مفسران شیعه که این روایات را پذیرفته اند، مشهود است. از این جا برمی آید که شیوه شیخ طوسی در برخورد با روایات، پس از او و توسط طبرسی منجر به تثبیت این اقوال به عنوان «قرائت اهل بیت علیهم السلام» شده است.

هـ. تأثیر اختلاف قرائت‌ها در استنباط احکام

از آنچه گذشت، روشن شد که قرائت‌های مختلف قرآن، حداقل در چارچوب قرائت‌های هفت‌گانه مشهور، نزد شیعه و سنی معتبر است. پرسش بنیادین اصولی (در اصول فقه) این است: در استنباط احکام، هنگام اختلاف قرائت‌ها چه باید کرد؟ بدیهی است که صرف اعتبار قرائت‌های مختلف، برای حل مسئله اصولی و استنباط احکام کافی نیست؛ زیرا اثبات اعتبار قرائت‌ها، تنها مسائل فقهی مربوط به موضوع یا متعلق قرآن را تنقیح می کند. اما در مسئله اصولی که قرآن به عنوان کاشف واقع و حکم شرع مدنظر است، صرف اعتبار قرائت‌ها کافی نیست؛ زیرا اگر اختلاف قرائت‌ها منجر به اختلاف معنا شود، این پرسش مطرح می شود: آیا می توان به هر دو معنا استناد کرد؟ و اگر متناقض باشند، چه باید کرد؟

طبرسی در این باره می گوید: در آیه «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ» (بقره: ۲۲۲)؛ (با آنان نزدیکی نکنید تا پاک شوند): بر اساس قرائت کسانی که «حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ» را با تشدید (يَطْهَرْنَ) خوانده اند، معنای آن این است که با زنان نزدیکی نکنید تا زمانی که غسل کنند. و در آیه «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ»؛ منظور غسل کردن، یا وضو گرفتن، یا شستن خود پس از قطع شدن خون و تمیز شدن است (طبرسی، ۱۳۷۴ش: ۱/۲۸۵).

زمخشری می‌گوید: برخی قاریان «بَطَّهْرُنَّ» را با تشدید (بَتَّطَهْرُنَّ) خوانده‌اند؛ زیرا در ادامه آیه آمده: «فَإِذَا تَطَّهَّرْنَا». عبدالله بن مسعود آن را «بَتَّطَهْرُنَّ» و «بَطَّهْرُنَّ» (بدون تشدید) قرائت کرده است. «تَطَّهَّرْنَا» به معنای شستن و «طَّهَّرْنَا» به معنای قطع شدن خون حیض است. عمل به هر دو قرائت واجب است (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳۲۷).

نظر ابوحنیفه آن است که مرد می‌تواند پس از گذشتن بیشترین مدت مقرر برای حیض و قطع شدن خون، با زن نزدیکی کند، حتی اگر غسل نکرده باشد؛ اما در کمترین مدت مقرر، تا زمانی که غسل نکرده، نمی‌تواند مگر آنکه یک وقت نماز بگذرد. اما شافعی معتقد است تا زمانی که زن پاک نشده و غسل نکرده، نمی‌توان با او نزدیکی کرد و انجام هر دو کار (قطع خون و غسل) لازم است؛ این نظر روشن‌تر است و عبارت «فَإِذَا تَطَّهَّرْنَا» نیز آن را تقویت می‌کند (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳۲۷). بنابراین، عبارت «حَتَّى يَطَّهَّرْنَا» به دو صورت با تشدید و بدون تشدید «طَاء» قرائت شده است، اما بیشتر قاریان آن را بدون تشدید خوانده‌اند. پایان حرمت آمیزش، بنا بر قرائت اول پس از غسل زن و بنا بر قرائت دوم پس از قطع شدن خون است. فتوای مشهور بر اساس قرائت دوم (قطع خون) است.

و. رابطه اختلاف قرائات و اسباب نزول

۱. «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (قصص: ۵۶)
 (تو نیستی که هر که را دوست داری هدایت کنی؛ بلکه خداوند هر که را لایق بداند هدایت می‌کند و او به [افراد] هدایت‌شده دانای‌تر است.)

زمخشری و برخی مفسران اهل سنت، نزول این آیه را درباره ابوطالب بیان کرده‌اند. زمخشری ذیل آیه «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (انعام: ۲۶) می‌گوید: گفته شده که این آیه درباره ابوطالب نازل شده است، زیرا او قریش را از آزار پیامبر ﷺ نهی می‌کرد، ولی خود به او ایمان نیاورد.

طبرسی نقادانه به کلام زمخشری پاسخ می‌دهد: از ائمه اطهار علیهم‌السلام نقل شده که ابوطالب مسلمان مرد و اجماع علمای اسلام بر آن صحه می‌گذارد و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز آن را تصدیق کرده است (طبرسی، ۱۳۷۴ش: ۵۴۰/۴).

آیه مذکور بدان جهت نازل شد که رسول خدا ﷺ بر ایمان آوردن قوم خویش حریص بود و بسیار دوست داشت آنان ایمان بیاورند و تابع دین او شوند؛ به‌ویژه اصرار او بر خویشاوندان بیشتر بود. از ابن عباس، مجاهد، حسن بصری، قتاده و دیگران روایت شده که این آیه درباره ابوطالب نازل شده، ولی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام روایت گردیده که ابوطالب مسلمان بوده است.

۲. زمخشری با اینکه درباره سوره کوثر رساله‌ای جداگانه نگاشته و جزئیات فصاحت و بلاغت آن را به خوبی آشکار کرده، در تفسیر کشف بیشترین همت خود را به بیان معنای لغوی «کوثر» اختصاص داده و هیچ یادی از اسباب نزول آن نکرده است. اما طبرسی چنین می‌نویسد:

«برخی گفته‌اند: مراد از ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثُرَ﴾، زیادی نسل و ذریه رسول خداست که از فرزندان فاطمه علیها السلام صورت گرفته است. این تفسیر با سبب نزول سوره مطابقت دارد؛ عاص بن وائل سهمی، رسول خدا ﷺ را به خاطر نداشتن فرزند پسر، اُتر نامید؛ آن هم در زمانی که فرزند رسول خدا ﷺ، عبدالله، فوت کرد و قریش گفتند: رسول خدا ﷺ نسلی ماندگار ندارد.»

طبرسی به نقد کلام زمخشری می‌پردازد که می‌گوید: «مراد از کوثر، اولاد او از امتش است!» او می‌گوید: این سخن درست نیست؛ زیرا اصل اولیه در استعمال لغت، حقیقت است و از حقیقت به مجاز عدول نمی‌شود مگر با دلیل قاطع. رسول خدا ﷺ فرمود: «الحسن والحسین ابنای، هذان امامان قاما أو قعدا» و به امام حسن علیه السلام فرمود: «إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ»؛ و خداوند متعال در قرآن فرمود: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ (احزاب: ۴۰). پس چگونه کوثر بر اولاد امت رسول خدا ﷺ حمل شود؟ چگونه ممکن است فرزندان امت، فرزندان پیامبر به حساب آیند، اما فرزندان دخترش که حضوری چشمگیر در زمینه‌های مختلف دارند، فرزندان او به‌شمار نیایند؟ (طبرسی، ۱۳۷۴ش: ۵۵۳/۴).

طبری اقوال بسیاری را از صحابه و تابعین نقل می‌کند که مراد از «کوثر»، نه‌ری در بهشت است. از انس بن مالک روایت شده که گفت: رسول خدا ﷺ خواب کوتاهی کردند، سپس سر مبارکش را بلند کردند در حالی که می‌خندیدند و فرمودند: «اکنون سوره‌ای بر من نازل شد.» حضرت آن را تا پایان قرائت فرمودند و سپس پرسیدند: «آیا می‌دانید کوثر چیست؟» عرض کردند: «خدا و رسولش دانانترند.» فرمودند: «کوثر نه‌ری در بهشت است که پروردگار آن را به من عطا کرده و در آن خیر بسیار است؛ امت من روز قیامت بر آن وارد می‌شوند» (طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۰۷/۳۰؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق: ۴۳۷۰/۱۰؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق: ۳۰۷/۱۰). این روایت در این کتب با اندکی تفاوت نقل شده است.

روایات اهل سنت در این باره از عایشه، ابن عباس، انس بن مالک و ابن عمر نقل شده و همه آن‌ها «کوثر» را نهری در بهشت معرفی کرده‌اند که خداوند متعال به پیامبر اکرم ﷺ عطا فرموده است. می‌توان روایات صحیح بخاری را (که بسیاری از مفسران و محدثان اهل سنت آن را نقل کرده‌اند) درباره کوثر ارزیابی کرد:

«حدثنا يعقوب بن ابراهيم، حدثنا هشيم، اخبرنا ابو بشر عن سعيد بن جبیر عن ابن عباس انه قال في الكوثر: هو الخير المذی اعطاه الله اياه. قال ابو بشر: قلت لسعيد بن جبیر: «فان اناساً يزعمون انه نهر في الجنة». فقال سعيد: النهر الذي في الجنة من الخير الذي اعطاه الله اياه» (بخاری، ۱۴۰۷/ق: ۱۹۰۰/۴؛ سیوطی، ۱۴۰۴/ق: ۴۰۲/۶).

در این دو روایت، مهم‌ترین نکته این است که در آن زمان، مردم تصور می‌کردند «کوثر» نهری در بهشت است. در این روایات هیچ اشاره‌ای به سخنان پیامبر اکرم ﷺ یا سوره کوثر نشده است؛ از لحن گفتار ابن عباس برمی‌آید که این نظر، اجتهاد شخصی خود او بوده است. اگر روایتی از پیامبر ﷺ در این باره وجود داشت، او قطعاً به آن استناد می‌کرد. از ظاهر سخن ابوبشر نیز پیداست که این گمانه‌زنی در میان مردم رواج داشته و شخصیتی مانند ابن عباس باید این توهّم را برطرف می‌کرد. فضای صدور این کلام نشان‌دهنده طرح این پرسش در میان گروهی از تابعین است، نه همه مردم؛ حتی خود ابوبشر می‌گوید: «اناساً يزعمون انه نهر في الجنة» (گروهی گمان می‌کنند که نهری در بهشت است) و ابن باور، عقیده شخصی او نبوده است. پاسخ سعید بن جبیر نیز در مقام آن است که بگوید: «نهر، یکی از مصادیق خیری است که خداوند به پیامبرش می‌دهد» و نه اینکه نهر، خود «کوثر» باشد؛ هرچند کوثر نیز از مصادیق خیر است که به ایشان عطا شده است.

مهم‌تر از آن، انحصار معنای «کوثر» در «نهر» است که با آیات دیگر قرآن، عقل، سیاق سوره و قانون «عرض حدیث بر قرآن» در تضاد است. توضیح آنکه قرآن کریم برای متّیین در بهشت، نه تنها از یک نهر، بلکه از انواع نهرها سخن گفته است (محمد: ۱۵) و در آن آیات از هدیه‌ای ویژه برای پیامبر ﷺ سخنی به میان نیامده است، در حالی که این سوره در مقام بیان هدیه‌ای خاص به حضرت است. همچنین این انحصار با عقل نیز سازگار نیست؛ آیا معقول است که خداوند در برابر انواع تهمت‌ها و توطئه‌های دشمنان قسم‌خورده اسلام، تنها با وعده نهری در آخرت اکتفا کرده و منت‌گذاری کند؟ به همین دلیل، برخی معتقدند بعید است خداوند حکیم با وعده دادن به یک نهر (آن‌هم در آینده)، این همه منت بر پیامبر ﷺ بگذارد و از او نماز شکر و قربانی بخواهد؛ زیرا شکر، پس از حصول نعمت است، نه قبل از آن (بشوی، ۱۳۹۶: ۸).

مخالفت این انحصار با سیاق آیات به این صورت است که در سوره کوثر، ابتدا از «إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ» سخن رفته و بلافاصله به «فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ» اشاره شده است. این سیاق نشان می‌دهد که «کوثر» چیزی است که به پیامبر ﷺ عطا شده، نه اینکه عطا خواهد شد. این مطلب با وعده نهر در آخرت سازگار نیست؛ نهر چه ربطی به مرگ فرزند پیامبر ﷺ و زخم‌زبان‌های دشمنان دارد؟ روایات سبب نزول سوره کوثر، مرگ فرزند و تمسخر دشمنان را علت نزول آن به عنوان تسلی می‌دانند (واحدی، ۱۹۸۴م: ۴۵۷).

علت دیگر نزول سوره را برخی روایات فریقین، خواب دیدن حضرت از آینده دین و نقش بنی‌امیه دانسته‌اند (حویزی، ۱۴۱۵ق: ۶۸۳/۵). این روایات - که بیشتر از انس بن مالک نقل شده - حاوی مضامین ناصحیحی مانند «عمل جراحی پیامبر ﷺ در مسجد الحرام» و «وجود نهرهای سه‌گانه نیل، فرات و کوثر در آسمان دنیا» است. این روایات با احتمال قوی از اسرائیلیات هستند؛ زیرا انس بن مالک در زمان معراج (سال دوم بعثت) به دنیا نیامده بود و هنگام هجرت پیامبر ﷺ تنها هشت یا ده‌ساله بود؛ پس چگونه می‌تواند معراج را مستقیماً روایت کند؟ (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۸۳/۱۳). همچنین نهرهای فرات و نیل در عراق و مصر واقع شده‌اند، نه در آسمان دنیا؛ بنابراین، جعلی بودن این روایات آشکار است.

ضمناً باید توجه داشت که روایات مربوط به «نهر»، ناظر بر حادثه رخ داده نیستند؛ زیرا سبب‌های نزول ذکر شده برای این سوره دو نکته مشترک دارند: دشمنی مشرکان (و یا بنی‌امیه) با اسلام و تداوم رسالت پیامبر اکرم ﷺ. وعده دادن نهری در قیامت، پاسخی به دشمنان و ادعای «ابتر» بودن پیامبر ﷺ نیست. به عبارت دیگر، پیامبر ﷺ نگران بقای دین در برابر نیرنگ‌های دشمنان بودند و وعده نهر بهشتی نمی‌توانست این نگرانی را برطرف کند؛ در غیر این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که نزول سوره چه ارتباطی با سبب نزول آن دارد. به همین دلیل، «کوثر» باید ضامن بقای دین پیامبر ﷺ در همین دنیا باشد تا نگرانی حضرت برطرف شود.

ز. اختلاف قرائات و پیوند آن با جنبه‌های لغوی و ادبی

در تفسیر «جامع الجامع»، یکی از معیارهای آشکار و دقیق برای تشخیص قرائت صحیح، بهره‌گیری از قواعد ادبیات عرب در تأیید یا رد قرائت‌های خاص است. اختلاف قرائت در آیه زیر، نمونه‌ای گویا از این موضوع است. زمخشری بیان می‌دارد که جملات وصفی گاهی با «واو» همراه می‌شوند و این واو، نشان‌دهنده ارتباط قوی میان صفت و موصوف است. او برای اثبات این ادعا، آیات زیر را مثال می‌زند:

۱. ﴿عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...﴾ (بقره: ۲۱۶) (ترجمه: جنگیدن با دشمن بر شما واجب شده، هرچند بر شما ناخوشایند است! شاید چیزی را ناخوش داشته باشید، در حالی که برای شما خیر است...)

۲. ﴿وَيَقُولُونَ سَبْعَةَ وَثَمَانِيَهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ (کهف: ۲۲) (ترجمه: و برخی می‌گویند هفت نفر بودند و هشتمشان سگشان بود.)

۳. ﴿أَوِ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ (بقره: ۲۵۹) (ترجمه: یا مانند کسی که از شهری ویران شده که ساکنانش مرده‌اند، عبور کرد.)

۴. ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَّعْلُومٌ﴾ (حجر: ۴) (ترجمه: هیچ شهری را هلاک نکردیم مگر آنکه سرنوشتی معین برای آن مقرر شده بود.)
 زمخشری در تحلیل این آیات، «واو» را «واو وصفیه» می‌داند، در حالی که ابن‌هشام آن را «واو حالیه» تلقی کرده است (زمخشری، ۱۳۸۹ق: ۵۷۰/۲).

زمخشری ذیل آیه «وَوَثَمَانِيَهُمْ كَلْبُهُمْ» می‌نویسد: «اگر بپرسند: واو وارد شده بر جمله سوم چه واوی است و چرا تنها بر این جمله وارد شده و بر دو جمله پیش از خود وارد نشده است؟ در پاسخ باید گفت: واوی است که بر جمله‌ای وارد می‌شود که صفت برای نکره باشد، چنان‌که بر جمله‌ای هم وارد می‌شود که حال از معرفه باشد» (همان، ۷۱۳/۲).

۵. ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (مائده: ۱۱۹) (ترجمه: خدا می‌فرماید: این روزی است که راستگویی راستگویان به سودشان درمی‌آید؛ باغ‌هایی پردرخت نصیبشان می‌شود که در آن‌ها جوی‌ها روان است و همواره آنجا ماندنی‌اند. خدا از آنان راضی است و آنان نیز از خدا راضی‌اند. این است کامیابی بزرگ!)

طبرسی می‌گوید: «رفع «یوم» بنا بر این است که خبر مبتدا باشد. اما در قرائت نصب، «یوم» مضاف به «ینفع» است و کل جمله «هذا یوم...» در محل نصب، مفعول برای «قال» قرار می‌گیرد. در نصب آن دو احتمال وجود دارد: الف) مفعول فیه برای «قول» باشد؛ یعنی: خداوند این را در آن روزی می‌گوید که... ب) خبر برای «هذا» باشد و کل جمله، مقول قول باشد؛ یعنی: گفته شود: «در روزی است که...». البته گاهی ظرف زمان، خبر واقع می‌شود. علت نصب «یوم» این است که مضاف‌الیه آن، یعنی «ینفع»، کلمه‌ای معرب است» (گراوند، ۱۳۹۲).

در تفسیر «الکشاف» آمده است: برخی قاریان عبارت «هذا يوم ينفع» را به صورت «رفع و اضافه» و برخی دیگر به صورت «نصب» قرائت کرده‌اند. در قرائت نصب، دو احتمال وجود دارد: یا «یوم» ظرف برای فعل «قال» است، یا «هذا» مبتدا و «یوم» خبر آن است. همچنین «یوم» در اینجا نمی‌تواند مانند عبارت «يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ» منصوب باشد، زیرا مضاف به متمکن (معرب) است. اعمش آن را «يَوْمٌ يَنْفَعُ» با تنوین قرائت کرده است؛ همان‌گونه که در آیه «وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ» (بقره: ۴۸) آمده است.

اگر پرسیده شود که معنای عبارت «يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» چیست؟ زیرا اگر منظور، راستگویی آنان در آخرت باشد، باید دانست که آخرت «دارالعمل» نیست؛ و اگر منظور، راستگویی آنان در دنیا باشد، با سیاق آیه همخوانی ندارد، چرا که این عبارت به معنای شهادت به راستی عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره پاسخی است که در روز قیامت می‌دهد؟ پاسخ این است: مراد، «صدق و راستی» راستگویی است که همواره در دنیا و آخرت به این صفت متصف هستند. قتاده روایت کرده است که در روز قیامت دو نفر سخن می‌گویند: یکی ابلیس که می‌گوید: «خدا به شما وعده راستین داده است»؛ او در آن روز راست می‌گوید، در حالی که پیش از آن دروغگو بوده است، اما راستگویی‌اش سودی برای او ندارد. دیگری عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ است که در دنیا راستگو بوده و راستگویی‌اش در آخرت نیز سودمند است (زمخشری، ۱۳۸۹: ۸۵۳/۱).

نافع، «یوم» را به نصب و بقیه قاریان آن را به رفع قرائت کرده‌اند. علت رفع، این است که «یوم» را خبر «هذا» می‌دانند. و علت نصب، می‌تواند ظرف بودن آن باشد. معنای آن این است که در آن روز، «صدق» صادقان در دنیا و عمل صالحشان سودمند است، زیرا روز پاداش کردارهاست؛ نه اینکه هرکس در آن روز راست گوید، صدقش سودمند باشد؛ چرا که کافران نیز در آن روز راست می‌گویند و بر گناهان خود اقرار دارند، اما سودی برای آن‌ها ندارد.

۶. ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ ۚ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ (نساء: ۳۴)؛ «مدیریت خانواده با مرد خانه (شوهر) است؛ چون خداوند مردان را از نظر توان و تصمیم‌گیری در موقعیت‌های حساس، بر زنان برتری داده است و نیز چون هزینه‌های زندگی را

مردان تأمین می‌کنند. زنان شایسته همیشه گوش به فرمان شوهرانشان اند و به پاس حقوقی که خدا برای زن در نظر گرفته، نگهدار اسرار و آبروی خانواده‌اند. با زنانی که نشانه‌های نافرمانی و ناسازگاری در آن‌ها می‌بینید، ابتدا نصیحتشان کنید؛ اگر اثر نکرد، در بستر به آن‌ها بی‌محلّی کنید و اگر باز هم فایده نداشت، مالیم و محدود تنبیهشان کنید. اگر در هر مرحله‌ای از شما اطاعت کردند، دنبال بهانه‌ای برای ادامه آزارشان نباشید؛ که خدا بلندمرتبه بزرگ است».

زمخشری در «الکشاف» می‌نویسد: برخی قاریان «ما» را موصوله گرفته و «بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» را به نصب قرائت کرده‌اند؛ یعنی: زنان چنان غیب‌نگهداری می‌کنند که به موجب فرمانی است که حق خداوند و امانت الهی را حفظ می‌کند و آن عبارت است از پاکی ورزیدن، تحصن، دلسوزی و خیرخواهی برای شوهر. ابن مسعود این عبارت را چنین قرائت کرده است: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ فَأَصْلِحُوا إِلَيْهِنَّ» (زمخشری، ۱۳۸۹: ۶۲۵/۱).

طبرسی در اثبات صحت قرائت‌های قرآنی، بیش از سایر معیارها، از سازگاری با قواعد ادبیات عرب استفاده نموده است:

الف. تنها ابوجعفر «بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» را به نصب و بقیه را به رفع قرائت کرده‌اند.

ب. طلحة بن مصرف که قرائت‌هایش از نوع شاذ است، عبارت «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ» را به صورت «فَالصَّالِحَاتُ قَوَّنَاتٌ» قرائت کرده است.

ج. نصب در «حفظ الله» به دلیل حذف مضاف است؛ یعنی: «بِمَا حَفِظَ عَهْدَ اللَّهِ». حذف مضاف در کلام عرب بسیار رایج است، مانند آیه «إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ» که به معنای «إِنْ تَنْصُرُوا دِينَ اللَّهِ» است.

د. قرائت «قَوَّنَاتٌ» (جمع مکسر) به این دلیل است که جمع مکسر برای کثرت به کار می‌رود، در حالی که جمع مؤنث سالم (الف و تاء) معمولاً برای قلت (از سه تا ده) استعمال می‌شود و در اینجا کثرت مناسب‌تر است. با این حال، جمع مؤنث سالم گاهی برای کثرت نیز به کار رفته است، مانند آیه «الْمُسْلِمُونَ وَالْمُسْلِمَاتُ» (احزاب: ۳۵) که منظور از آن کثرت است، نه فقط تعداد محدود.

نتیجه‌گیری

از بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش، نتایج زیر حاصل می‌شود:

رابطه علم قرائت با تفسیر، رابطه‌ای ناگسستنی است؛ بنابراین مفسر قرآن کریم برای دستیابی به برداشتی درست و قابل قبول از آیات کلام‌الله مجید، باید به این علم تسلط کافی داشته باشد. هرچه مفسر برای اختلاف قرائات ارزش و اهمیت بیشتری قائل شود، برداشت‌های تفسیری او نیز بیشتر تحت‌تأثیر آن قرار خواهد گرفت. از آنجا که بحث اختلاف قرائات در تفاسیر «المجمع‌البیان» (طبرسی) و «الکشاف» (زمخشری) از ارکان اصلی و اساسی محسوب می‌شود، تأثیرگذاری این اختلافات در برداشت‌های تفسیری هر دو مفسر به وضوح قابل مشاهده است.

هر دو تفسیر «الکشاف» و «المجمع‌البیان» با رویکردی ادبی، اما از دیدگاه‌های سنی و شیعه در حوزه اختلاف قرائات مورد ارزیابی قرار گرفته‌اند. با توجه به موارد بررسی‌شده در این مقاله، به نظر می‌رسد که در برخی موارد، طبرسی قرائت «حفص از عاصم» (که از قراء مشهور سبعة است) را نپذیرفته است؛ در حالی که زمخشری با بررسی قرائت‌های متعدد، از این قرائت حمایت کرده و آن را به‌عنوان قرائت صحیح برگزیده است.

هر قرائتی که توسط قراء نقل شده است، در حوزه آیات‌الأحكام و سایر مباحث قرآنی، برداشت‌های تفسیری متفاوتی را به‌دنبال دارد؛ هرچند در بیشتر موارد، تغییری در معنای کلی و تفسیری آن رخ نداده است.

فهرست منابع

- قرآن کریم، ترجمه فولادوند.
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، تفسیر القرآن العظیم، ریاض: مکتب نزار مصطفی الباز، چاپ سوم، ۱۴۱۹ق.
- ابن الجزری، ابو الخیر محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول، ۱۴۱۱ق.
- ابن جنی، عثمان بن جنی، الخصائص، ج ۲، تحقیق: عبدالحمید هنداوی، بیروت: دارالکتب العلمیه (منشورات محمدعلی بیضون)، بی تا.
- ابن فارس بن زکریا، ابوالحسین، معجم مقاییس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن عطیه، محمد و احمد عاصمی، مقدمتان فی علوم القرآن، تصحیح آرتور جفری، مصر: مکتبه الخانجی، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۴ م.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
- احمدی، حبیب‌الله، پژوهشی در علوم قرآن، قم: فاطیما، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ش.
- اندلسی، ابوحیان، البحر المحيط فی تفسیر القرآن، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
- بخاری، اسماعیل، صحیح البخاری، بیروت: دار ابن کثیر، ۱۴۰۷ق.
- بشوی، محمد یعقوب، «بررسی تطبیقی روایات تفسیری فریقین درباره کوثر»، شماره ۸، ۱۳۹۶ش.
- ثعلبی، احمد، تفسیر الکشف و البیان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ق.
- حجتی، محمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ششم، ۱۳۷۲ش.
- حر عاملی، محمد بن حسن، امل الامل، تحقیق: احمد حسینی اشکوری، بغداد: مکتب الأندلس، ۱۱۰۴ق.
- حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تصحیح: هاشم رسولی، قم: اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.

- خوانساری، محمدباقر بن زین العابدین، روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، قم: دهاقان (اسماعیلیان)، بی تا. [به نقل از میرزا عبدالله افندی، شاگرد مرحوم مجلسی]
- همو، روضات الجنات فی أحوال العلماء و السادات، قم: دهاقانی (اسماعیلیان)، ۱۳۹۰ق.
- خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، بی چا، بی تا.
- زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، محققان: یوسف عبدالرحمن مرعشلی، جمال حمدی ذهبی و ابراهیم عبدالله کردی، بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل، ترجمه مسعود انصاری، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت - دمشق: دارالقلم - الدار الشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- گراوند، «جایگاه اختلاف قراءات و نقش آن در برداشت های تفسیری مجمع البیان»، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ۱۴۳ صفحه، ۱۳۹۲ش.
- سیوطی، عبدالرحمن، تفسیر الدر المنثور، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشلی نجفی، چاپ اول، ۱۴۰۴ق.
- شوشتری، نورالله بن شریف الدین، مجالس المؤمنین، تهران: اسلامیة، ۱۳۷۷ ش، ص ۲۰۲.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، ترجمه احمد امیری شادمهری، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی (رحلی)، ۱۳۷۴ش.
- همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: رضا ستوده، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول، ۱۳۶۰ش.
- طبری، محمد بن جریر، تفسیر جامع البیان، بیروت: دار المعرفه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۱۳ق.
- همو، المبسوط، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ق.

فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۰۹ق.
معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۷۸ش.
مکی بن ابی طالب، ابومحمد، الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها، تحقیق: رمضان
محمی‌الدین، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۴ق.
واحدی، ابی‌الحسن علی، اسباب النزول، ریاض: دارالثقافة الإسلامية، ۱۹۸۴ م.

References

- Ibn Abi Hatim, A. (1998). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* [Exegesis of the Great Qur'an] (3rd ed.). Maktabat Nizar Mustafa al-Baz. (Original work published 1419 AH)
- Ibn al-Jazari, A. M. (1990). *Al-Nashr fī al-qirā'āt al-'ashr* [The dissemination of the ten recitations] (1st ed.). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (Original work published 1411 AH)
- Ibn Jinni, U. (n.d.). *Al-Khaṣā'is* [The characteristics] (A. Hindawi, Ed., Vol. 2). Dar al-Kutub al-'Ilmiyya (Manshurat Muhammad Ali Baydun).
- Ibn Faris, A. H. (1984). *Mu'jam maqāyīs al-lughā* [Dictionary of linguistic measures]. Islamic Propagation Office. (Original work published 1404 AH)
- Ibn Atiyya, M., & Asimi, A. (1954). *Muqaddimatān fī 'ulūm al-Qur'ān* [Two introductions to the sciences of the Qur'an] (2nd ed., A. Jeffery, Ed.). Maktabat al-Khanji. (Original work published 1375 AH)
- Ibn Manzur, M. (1993). *Lisān al-'Arab* [The tongue of the Arabs] (3rd ed.). Dar al-Fikr. (Original work published 1414 AH)
- Ahmadi, H. (2002). *Pazhūhishī dar 'ulūm-i Qur'ān* [A study in the sciences of the Qur'an] (4th ed.). Fatima.
- Andalusi, A. H. (1999). *Al-Baḥr al-muḥīt fī tafsīr al-Qur'ān* [The encompassing ocean in the exegesis of the Qur'an] (S. M. Jamil, Ed.). Dar al-Fikr. (Original work published 1420 AH)
- Bukhari, I. (1986). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* [The authentic collection of al-Bukhari]. Dar Ibn Kathir. (Original work published 1407 AH)
- Bashwi, M. Y. (2017). *Barresī-ye taḥbīqī-ye rivāyāt-e tafsīrī-ye farīqayn darbāre-ye Kawthar* [A comparative study of the exegetical narrations of the two sects about al-Kawthar]. (Issue 8). [Journal title not specified].
- Tha'labi, A. (2001). *Tafsīr al-kashf wa al-bayān* [Exegesis of unveiling and elucidation] (1st ed.). Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (Original work published 1422 AH)
- Hojjati, M. B. (1993). *Pazhūhishī dar tārikh-i Qur'ān* [A study in the history of the Qur'an] (6th ed.). Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami.

- Hurr Amili, M. H. (n.d.). *Amal al-āmil* [The hope of the hopeful] (A. H. Ashkuri, Ed.). Maktabat al-Andalus. (Original work composed 1104 AH)
- Huwayzi, A. A. (1994). *Tafsīr nūr al-thaqalayn* [Exegesis of the light of the two weighty things] (4th ed., H. Rasuli, Ed.). Isma‘iliyan. (Original work published 1415 AH)
- Khwansari, M. B. (n.d.). *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa al-sādāt* [Gardens of paradise concerning the lives of scholars and nobles]. Dihaqan (Isma‘iliyan). [As transmitted by Mirza Abdullah Afandi, student of the late Majlisi].
- Khwansari, M. B. (1970). *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-‘ulamā’ wa al-sādāt* [Gardens of paradise concerning the lives of scholars and nobles]. Dihaqani (Isma‘iliyan). (Original work published 1390 AH)
- Khoei, A. (n.d.). *Al-Bayān fī tafsīr al-Qur’ān* [The exposition in the exegesis of the Qur’an]. Mu’assasat Iḥyā’ Āthār al-Imām al-Khū‘ī.
- Zarkashi, B. M. (1994). *Al-Burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān* [The proof in the sciences of the Qur’an] (2nd ed., Y. A. Mar‘ashli, J. H. Dhahabi, & I. A. Kurdi, Eds.). Dar al-Ma‘rifa. (Original work published 1415 AH)
- Zamakhshari, M. U. (2010). *Al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl* [The unveiler of the truths of revelation] (M. Ansari, Trans.). Qoqnus.
- Raghib Isfahani, H. M. (1991). *Mufradāt alfāz al-Qur’ān* [Vocabulary of the words of the Qur’an] (1st ed.). Dar al-Qalam & al-Dar al-Shamiyya. (Original work published 1412 AH)
- Geravand. (2013). *Jāy-gāh-i ikhtilāf-i qirā’āt va naqsh-i ān dar bardāshthā-yi tafsīrī-yi Majma‘ al-bayān* [The status of variant readings and their role in the exegetical inferences of Majma‘ al-Bayan] (Master’s thesis, University of Ilam, Ilam, Iran).
- Suyuti, A. (1984). *Tafsīr al-durr al-manthūr* [The scattered pearls exegesis] (1st ed.). Public Library of Grand Ayatollah Mar‘ashi Najafi. (Original work published 1404 AH)
- Shushtari, N. (1998). *Majālis al-mu’minīn* [Assemblies of the believers] (p. 202). Islamiyya. (Original work published 1377 Sh)

- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān* [The balance in the exegesis of the Qurʾan]. Islamic Publications Office. (Original work published 1417 AH)
- Tabarsi, F. H. (1995). *Tafsīr jawāmiʿ al-jāmiʿ* [The comprehensive compendium exegesis] (A. Amiri Shadmehri, Trans.). *Bunad-e Pazhuhesh-ha-ye Islami* (Rahli).
- Tabarsi, F. H. (1981). *Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* [The confluence of elucidation in the exegesis of the Qurʾan] (1st ed., R. Sotudeh, Ed.). Farahani Publications. (Original work published 1360 Sh)
- Tabari, M. J. (1991). *Tafsīr jāmiʿ al-bayān* [The comprehensive exposition exegesis] (1st ed.). Dar al-Maʿrifa. (Original work published 1412 AH)
- Tusi, M. H. (1992). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qurʾān* [The clarification in the exegesis of the Qurʾan] (1st ed.). Dar Ihyaʾ al-Turath al-ʿArabi. (Original work published 1413 AH)
- Tusi, M. H. (1986). *Al-Mabsūṭ* [The extended]. *Muʿassasat al-Nashr al-Islami*. (Original work published 1407 AH)
- Farahidi, K. A. (1988). *Kitāb al-ʿAyn* [The book of ʿAyn] (2nd ed.). *Nashr-e Hijrat*. (Original work published 1409 AH)
- Maʿrefat, M. H. (1999). *ʿUlūm-i Qurʾānī* [Qurʾanic sciences]. *Muʿassiseh-ye Farhangi-ye Entesharati-ye al-Tamhid*.
- Makki ibn Abi Talib, A. M. (1984). *Al-Kashf ʿan wujūh al-qirāʾāt al-sabʿ wa ʿilalihā* [Unveiling the aspects of the seven recitations and their causes] (R. Muhyi al-Din, Ed.). *Muʿassasat al-Risala*. (Original work published 1404 AH)
- Wahidi, A. A. (1984). *Asbāb al-nuzūl* [Occasions of revelation]. *Dar al-Thaqafa al-Islamiyya*