



بررسی استدلال ادبی علامه بلاغی در رد روایات تحریف

زینب روستایی*

چکیده

از جنبه های اعجاز قرآن که از دیر باز اذهان بسیاری را به خود مشغول کرده و در نتیجه آن کتاب های بسیاری تألیف شده است، اعجاز ادبی قرآن است. بعدی که با تکیه بر آن می توان بر تحریف ناپذیری قرآن تأکید کرد. چنانکه مفسر بزرگ، علامه بلاغی روایات تحریف را با استناد به همین بعد ادبی قرآن مردود دانسته است. این مقاله بر آن است تا استدلالات و دیدگاه های ادبی علامه بلاغی را در رد آنچه که به قرآن نسبت داده اند بررسی کند. در همین راستا پس از مقدمه، نظرات علامه بلاغی تحت عناوین استدلال به قواعد نحوی، صرفی، معنای لغوی و اسلوب بیانی در ذیل چهار روایت: «طلب وادی مال»، «رجم»، «خلع» و یک روایت از کتاب فصل الخطاب محدث نوری نقل و بررسی شده است و پس از این بدنه اصلی، نتیجه مقاله در شش محور بیان شده است.

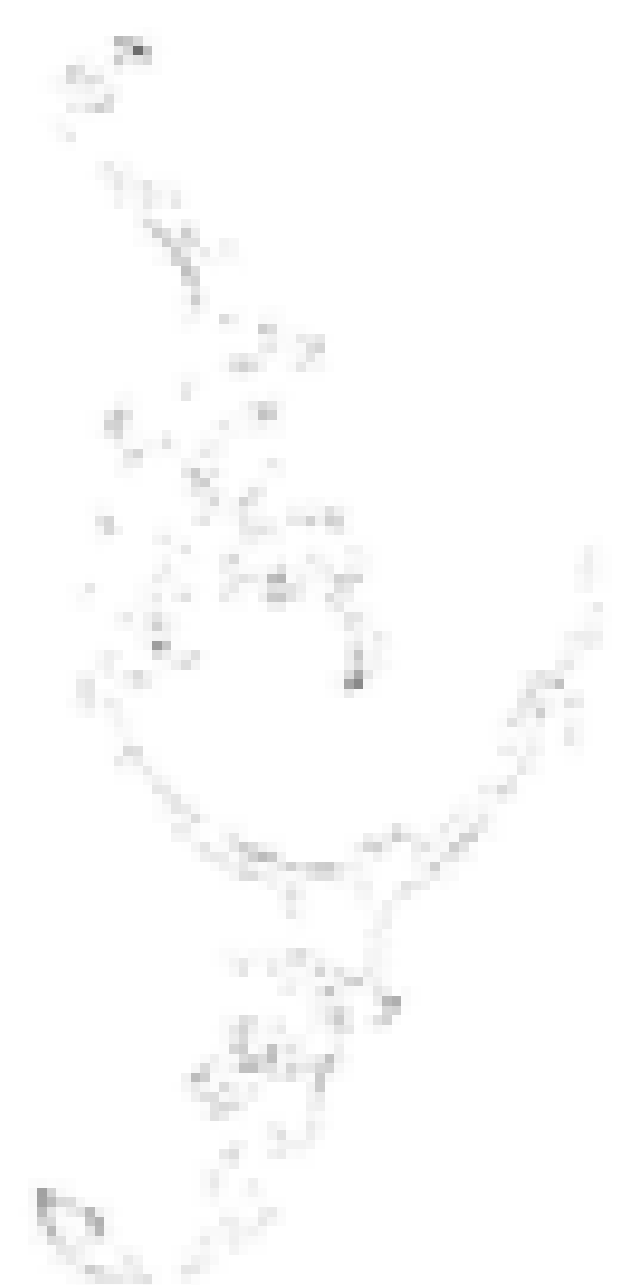
کلیدواژه‌ها: علامه بلاغی، روایت تحریف، اعجاز ادبی، قواعد نحوی، صرفی، لغوی، اسلوب بیانی، رجم.

مقدمه

علامه بلاغی در مقدمه تفسیر آلاء الرحمن میاخی چند از علوم قرآنی را بررسی کرده است که از جمله آنها بحث اعجاز قرآن و ابعاد گوناگون آن است، علامه معتقد است که قرآن به لحاظ ادبی، تاریخی، دربرداشتن اخبار غیبی، نوع استدلال و احتجاج، ترسیم جامعه مدنی بر اساس عدالت، تبیین نظام اخلاقی و چگونگی تاثیر آن برای همه بشر (اعم از عرب و غیر عرب) معجزه است، اما آنچه بیش از همه عرب را به عجز واداشت، اعجاز ادبی قرآن است چرا که عرب زمان نزول، خبرگان فنون ادب عربی بودند و در اوج قله فصاحت و بلاغت قرار داشتند، سپس علامه بحث جمع قرآن را تبیین کرده است و در همین راستا روایات و ادله قائلان به تحریف قرآن را بررسی و به شدت آنها را رد می کند.

مردود دانستن روایات دال بر تحریف از وجوه متعددی امکان پذیر است چنانکه مفسران پیشین، علامه بلاغی در رد آنها ابعاد مختلفی را مطرح کرده است، گاه از حیث محتوا و مضمون، گاه از بعد میزان وثاقت اسناد روایات و غالباً نیز از دیدگاه ادبی یعنی عدم هماهنگی و انسجام ساختاری و اسلوبی این روایات با آیات قرآن، آنها را مردود دانسته و ابطال می نماید.

عناصر تشکیل دهنده سخن، حروف، واژگان و جمله ها می باشند. هر سخنی دارای دو بعد ظاهری و معنوی است، در بعد ظاهری ترکیب و نحوه چین و زیبایی ظاهری مواد سازنده سخن مدنظر است که آن هم از راه صوت، قابل دریافت و ادراک است اما هدف بعد معنوی، انتقال نکات ظریف نهفته در قالب سخن به مخاطبان و ارائه مفهوم واقعی سخن می باشد. آنچه در مورد سخن بیش از همه اهمیت دارد نوع ساختار آن است. با اینکه ابزار سخن به صورت یکسان در اختیار همگان است اما سخن به درجات مختلفی از کمال و نقص تقسیم می شود؛ برخی در سطحی نازل تر مقصود خویش را می رسانند، برخی قدری بهتر و برخی به لحاظ کمال وجودی خود قادرند به زیباترین شکل سخن خویش را بیان کنند، زیبایی سخن به کمال صاحب سخن ارتباط دارد به هر اندازه کمال و آشنایی به راز و رمز سخن بیشتر باشد، سخن روان تر، رساتر و عمیق تر خواهد بود. آن گاه که گوینده سخن خدای سبحان باشد دیگر سخنی برتر از آن مقصود متصور نیست.





رمز اعجاز ادبی قرآن نیز همین است. با اینکه مواد سخن یکسان در اختیار همگان است، دیگران توان آفرینش سخنی چون قرآن را ندارند زیرا قرآن از منبع کمال و زیبایی محض سرچشمه می‌گیرد و چون صفت کمال دیگران محدود است قادر به این گونه سخن گفتن نیستند، چنانکه زرکشی می‌گوید:

«و الصحيح أن الإتيان بمثل القرآن لم يكن قط في قدرة أحد من المخلوقين».

در توان هیچ کس نیست که همانند قرآن سخن بگوید (زرکشی، ۱۹۸۸م: ۱۰۷/۲).

همین است که قرآن بارها مبارزه طلبی می‌کند و همگان را به رقابت فرا می‌خواند که مثل قرآن سخن بگویند و به تصریح قرآن هر چند تمام توان خود را به کار بندند باز هم از همانند سازی سخن قرآن عاجز و ناتوانند.

این وجه اعجاز قرآن به اعتقاد برخی علمای بلاغت درک کردنی و چشیدنی است نه قابل توصیف، علامه بلاغی نیز با تکیه بر همین بعد، روایات دال بر تحریف را نقد و بررسی کرده‌اند و در مواضع متعددی از تفسیر خود بر لزوم آگاهی مفسر از فنون بلاغی و ادبی و اصول مربوط به لغت تأکید می‌کند و از برخی نظرات مفسرین که زمینه خردگی دشمنان قرآن را فراهم آورده به شدت انتقاد می‌کند و آن را به ضعف بینش و آگاهی آنها در اصول صرف و نحو و لغت و بلاغت عربی نسبت می‌دهد و می‌بینیم که وی در رد روایات تحریف نما تحت عنوان «بعض ما ألصق بكرامة القرآن الكريم» اغلب به همین اصول ادبی استناد جسته و بر آرای معتقدان به این روایات خطا بطلان می‌کشد. آنچه ما برآئیم، بررسی و تبیین استدلال‌های ادبی علامه در ذیل این روایات تحریف نما است چرا که وی با دقت نظر بسیار و روشی اصولی این روایات را تحلیل می‌کند و آنچه را که معتقدان آنها به شیعه نسبت می‌دهند که شیعه قائل به وقوع تغییر و نقیصه در قرآن هستند: «تسب إلى الشيعة أنهم يقولون إن إحراق المصاحف سب إتلاف سور من القرآن» به شدت رد می‌کند (بلاغی، بی تا: ۲۴/۱). بر همین اساس روایت‌های «طلب وادی مال»، «رجم»، «خلع» و یک روایت از کتاب فصل الخطاب محدث نوری بررسی و تبیین شده است.



بحث اول: روایت طلب وادی مال

«لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه لسأل ثانيا، فلو سأل ثانيا فأعطيه لسأل ثالثا، و لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، و يتوب الله على من تاب، و ان ذلك الدين القيم عند الله الحنيفية غير المشركة و لا اليهودية و لا النصرانية، و من يعمل خيرا فلن يكفره» (احمد بن حنبل، بی تا: ۱۳۱/۵).

علامه در ذیل این روایت می گوید: «در جزء پنجم مسند احمد به نقل از ابی بن کعب آمده است که پیامبر(ص) فرمود: خداوند به من فرمان داده تا قرآن را بر شما بخوانم. سپس حضرت این آیه را بر من خواند:

«لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ» (بینه: ۱)

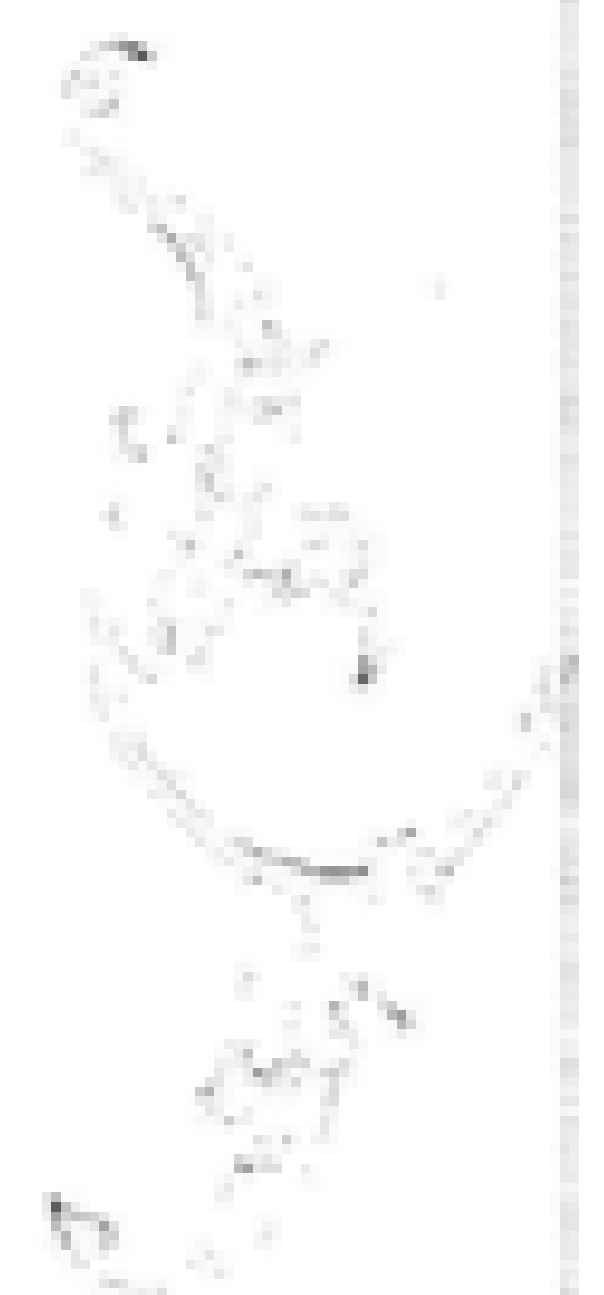
آن گاه روایت فوق را قرائت کرد. علامه این روایت را با وجوه مختلف از منابع مختلف نقل می کند از جمله به این شکل از مسند احمد که:

«إنا أنزلنا المال لإقامة الصلاة و إيتاء الزكاة، و لو كان لابن آدم واد لأحب أن يكون له ثان، و لو كان له واديان لأحب أن يكون لهما ثالثا، و لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ثم يتوب الله على من تاب». (احمد بن حنبل، بی تا: ۲۱۹/۵)

وی در نقد و بررسی این روایت استدلال های زیر را مطرح کرده است:

الف) استدلال به عدم مطابقت خبر مفرد مشتق با مبتدا یا نعت با منعوت

از آنجایی که مبتدا و خبر با اسناد به یکدیگر مرتبط می شوند و خبر جزئی است که کلام به وسیله آن کامل می شود: «و هما ما لا يستغنى واحد منهما من الآخر و لا يجد المتكلم منه بدأ» (سیبویه، ۱۹۹۰م: ۱۴/۱)، ناگزیر رابطه ای میان مبتدا و خبر باید باشد. این رابطه با توجه به نوع خبر انواعی دارد. اگر خبر از نوع مفرد مشتقی باشد که در مرفوع پس از خود عمل نکند باید ضمیری داشته باشد که مرجع آن ضمیر مبتدا است. روشن است که مطابقت این نوع خبر در عدد و جنس با مبتدا واجب است. همین قاعده نحوی بر ارتباط میان منعوت





و نعت نیز حاکم است (ابن عقیل، بی تا: ۲۰۵/۱-۲۰۸)، حال اگر این مطلب را با آنچه علامه در نقد این روایت گفته مطابقت دهیم، می بینیم که او با ژرف نگری و آگاهی عمیق از اصول نحو عربی می گوید: «فهل یوصف الدین بأنه مشرکة... و هل یوصف الدین أو الحنیفیه بأنه مسلمة» (بلاغی، بی تا: ۲۰/۱)، از طرفی با دقت در کاربرد واژه دین در قرآن و نیز واژه اشْرک می توان بر انتقاد علامه صحه گذاشت، راغب در مفردات در ذیل واژه دین می گوید: «یقال اعتباراً بالطاعة و الانقیاد للشریعة» یعنی به اطاعت و فرمان برداری در برابر شریعت، دین گفته می شود. چنانچه در آیه شریفه آمده:

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ۱۹).

واژه شرک درباره خداوند متعال نیز یعنی چیزی را مساوی و شریک خدا قرار دهی و فاعل این عمل مشرک نامیده می شود چنانکه در آیات متعددی از قرآن به کار رفته است، از جمله آیه: «وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَ لَّا تُكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (یونس: ۱۰۵) با این توضیحات می توان بیان کرد که چگونه اطاعت و فرمان برداری در برابر شریعت (دین) می تواند مشرک باشد؟ اطاعت و فرمان برداری چگونه می تواند با چیزی را معادل و مساوی خدا قرار دادن، جمع شود؟

ب) استدلال به لو امتناعیه

علمای نحو بر این عقیده اند که «لو» حرف امتناع است و بر اینکه چگونه حرف «لو» این امتناع را می رساند اختلاف دارند (ابن هشام انصاری، ۱۴۰۶ق: ۳۳۹/۱-۳۵۷). برخی معتقدند که امتناع شرط و جواب را با هم می رساند و اغلب نیز اعتقاد دارند که امتناع شرط را می رساند و دلیلی بر امتناع جواب یا ثبوتش ندارد. اما اگر جواب «لو» با شرط در عمومیت یکسان باشد امتناع جواب لازم می شود زیرا نفی سبب یکسان، نفی مسبب را به دنبال دارد. چنانکه در این سخن می بینیم: «لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا» اما اگر جواب «لو» از شرط عام تر باشد امتناع جواب محقق نمی شود چنانکه در این مثال مشاهده می شود: «لو كانت

الشمس طالعة كان الضوء موجودا»، پس در اینکه «لو» حرف امتناع است یا به قول ابن هشام بر امتناع سبب دلالت دارد اختلافی نیست (همان: ۳۴۰). علامه با تأکید بر این مطلب می گوید: «آیا به نظر شما غریب و بعید یا عادت ممتنع است که فرزند آدم یک وادی پر از مال یا نخل داشته باشد؟ آیا در میان بنی آدم افرادی در هر زمان یافت نمی شوند که مالک یک وادی یا چند وادی از آن باشند؟ بنابراین چگونه در گفتار اصولی و با ضابطه صحیح است که گفته شود: «لو كان لابن آدم، لو ان لابن آدم؟» آیا «لو» برای افاده امتناع نیست؟ آنگاه اعتراض خود را شدت می بخشد که شگفتا از راویان این روایت! گویا اصلا عرب نبوده اند و یا آنکه توجهی به اصول زبان عربی نداشته اند» (بلاغی، بی تا: ۲۰/۱).

ج) استدلال به معنای لغوی

انتخاب کلمات و واژه های به کار رفته در عبارت های قرآنی کاملاً حساب شده است، به گونه ای که اگر کلمه ای را از جای خود برداریم و کلمه دیگری را جایگزین آن کنیم که تمامی ویژگی های موضع کلمه اصلی را ایفا کند، یافت نخواهد شد زیرا در گزینش واژه های قرآن علاوه بر رعایت تناسب آوایی حروف کلمات هم ردیف، تناسب معنوی کلمات با یکدیگر نیز رعایت شده تا از لحاظ مفهوم نیز بافت منسجم و هماهنگی به وجود آید، علاوه بر آن مسئله فصاحت کلمات نیز کاملاً لحاظ شده است، به همین دلیل است که گویی هر واژه جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده که قابل تغییر و تبدیل نیست، چنانکه شیخ عبدالقاهر جرجانی می گوید:

«فلم يجدوا في الجميع كلمة ينوبها مكانها ولفظة ينكر شأنها أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أحرى أو أخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول وأعجز الجمهور» (جرجانی، ۱۳۸۱ق: ۲۸).

علامه نیز با درک کامل اعجاز بیانی قرآن در نقد روایت طلب وادی می گوید: «اینکه آورده اند إنا أنزلنا المال لإقامة الصلاة معنای انزال مال چیست؟» (بلاغی، بی تا: ۲۰/۱).

به نظر نمی رسد که انتقاد علامه به خاطر استفاده از تعبیر انزال باشد، چرا که این واژه در قرآن هم در موضع انزال مستقیم چیزی مانند انزال قرآن: «إنا أنزلناه في ليلة القدر»



کتابخانه
موسسه
تحقیقات
فقهی
و
فلسفی
تهران



(قدر: ۱) به کار رفته و هم در موضع انزال اسباب و وسایل چیزی مانند انزال حدید در آیه: «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ» (حدید: ۲۵) و انزال لباس در آیه: «وَقَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سُوَاءَاتِكُمْ» (اعراف: ۲۶) و مانند اینها که در آیات متعددی از قرآن قابل مشاهده است و آنچه قابل تأمل است این است که مال، عنوانی انتزاعی و کلی است و این مفهوم انتزاعی در خارج وجود ندارد بلکه مصادیق آن در ضمن موجودات و اشیاء قابل درک است چنانکه برخی مصادیق آن را در آیات فوق دیدیم. در بررسی آیاتی که واژه انزال در آنها به کار رفته نیز آیه ای مشاهده نشد که این تعبیر به مفهومی انتزاعی تعلق گرفته باشد. بنابراین به نظر می رسد انتقاد علامه در مورد به کار بردن تعبیر انزال برای مفهومی انتزاعی است که در قرآن استعمال نشده است و وی با آگاهی کامل از اسلوب قرآن و بررسی آیات مربوطه این چنین روایت مذکور را نقد کرده است.

بحث دوم: روایت «رجم»

روایت رجم و اخباری که پیرامون آن است در منابع روایی و تاریخی متعدد از طرق متعدد نقل شده است، به گونه ای که برخی از علمای اهل سنت تواتر این حدیث را در منابع عامه بعید ندانسته اند (انصاری، ۱۳۲۲ق: ۳۴۰). از این منابع علاوه بر مستدرک حاکم و موطأ مالک که مرحوم بلاغی این روایت را از آن دو نقل کرده است می توان از صحیح بخاری و صحیح مسلم، سنن ابوداود، ترمذی، ابن ماجه و دارمی نام برد، روایت مذکور در این منابع با عبارات مختلف و از افرادی متفاوت ذکر شده است که ما این روایت را به این شکل «الشیخ و الشیخة فارجموها البتة نکالا من الله و الله عزیز حکیم» از دیدگاه علامه بلاغی بررسی می کنیم (حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶ه: ۳۵۹/۴؛ احمد بن حنبل، بی تا: ۱۳۲/۵).

الف) استدلال به فاء جزاء

یکی از اسلوب های رایج در زبان عربی اسلوب شرط است که «از دو جزء به نام فعل شرط

و جواب شرط تشکیل می شود. جزء اول به منزله سبب است و جزء دوم به منزله مسبب، که تحقق و عدم وقوع جزء دوم مشروط به تحقق یا عدم وقوع جزء اول است چرا که وجود جواب شرط، وابسته به وجود جزء اول یعنی وجود شرط است» (سامرای، ۱۴۲۳ق: ۴/۴۵). علمای نحو بر این عقیده اند که هر کدام از فعل شرط و جواب، به شرط وجود قرینه ای که بر آنها دلالت کند، می توانند حذف شوند اما حذف جواب شرط بیش از حذف فعل شرط در کلام صورت می پذیرد (ابن عقیل، بی تا: ۲/۳۷۹-۳۸۰). زیرا آنچه در ترکیب شرطی اصل است همان فعل شرط است که جواب شرط مقید به آن است. حذف فعل شرط یا جواب شرط در آیات متعددی از قرآن قابل مشاهده است. چنانکه زرکشی در کتاب خویش آیات فراوانی را به عنوان شاهد برای حذف شرط و جوابش ذکر کرده است (زرکشی، ۱۹۸۸م: ۳/۲۱۳-۲۱۶).

درباره فاء جزاء باید گفت هر جا که جواب شرط صلاحیت این را نداشته باشد که به عنوان شرط واقع شود، واجب است با فاء جزاء همراه شود و این در پنج موضع صورت می گیرد: «هنگامی که جواب جمله اسمیه باشد، فعل همراه با قد، س، سوف باشد، فعل منفی به «ما» و «لن» باشد، فعل جامد و یا فعل طلبی باشد» (ابن عقیل، بی تا: ۲/۳۷۵-۳۷۶). لازم است این نکته نیز درباره فاء جزاء ذکر شود که گاهی مبتدا در حکم سبب و علت خبر است، لذا مبتدا به منزله اسم شرط است و خبر به منزله جواب آن، به همین دلیل آمدن فاء جزاء بر سر این خبر به شرط اینکه مؤخر باشد، همان گونه که بر سر جواب شرط می آمد، جایز است. البته نحویان هر مبتدایی را به منزله سبب خبر نمی دانند، بلکه بر این باورند که در این صورت مبتدا باید اسم موصول یا نکره موصوفه باشد یا آنچه که به آن دو اضافه شده باشد (شرتونی، ۱۳۷۷ش: ۴/۱۹۹). پس از ذکر این مقدمه نظری به نقد علامه در ذیل روایت رجم می افکنیم. آنجا که می گوید:

«ما وجه دخول الفاء فی قوله «فارجموها» و لیس هناک ما یصح دخولها من شرط أو نحوه،

لا ظاهر و لا علی وجه یصح تقدیره»؟ (بلاغی، بی تا: ۱/۳۲)

از دیدگاه علامه دلیلی بر آمدن فاء بر فعل «ارجموها» وجود ندارد زیرا نه در کلام شرطی



ثبوت دلالت می کند و معنای زمان را با خود ندارد اما فعل با توجه به نوع آن بر حدوث و تجدد دلالت دارد. لذا این اسم فاعل به خاطر شبیه بودنش می تواند در حکم شرط باشد و «اجلدوا» در حکم جواب آن و آمدن «فاء» بر سر «اجلدوا» به همین دلیل است. البته برخی مفسرین همچون زمخشری می گوید:

«انما دخلت الفاء لكون الألف و اللام بمعنى الذي و تضمينه معنى الشرط، تقديره التي زنت و الذي زنى فاجلدوهما كما تقول: من زنى فاجلدوه» (سیویه، ۱۹۹۰: ۳/۲۰۸).

علامه در پایان این نقد خویش می گوید:

«نعم، الوجه في دخول الفاء هو الدلالة على كذب الرواية» (بلاغی، بی تا: ۱/۲۲).

بله آمدن «فاء» نشانه دروغ بودن این روایت است.

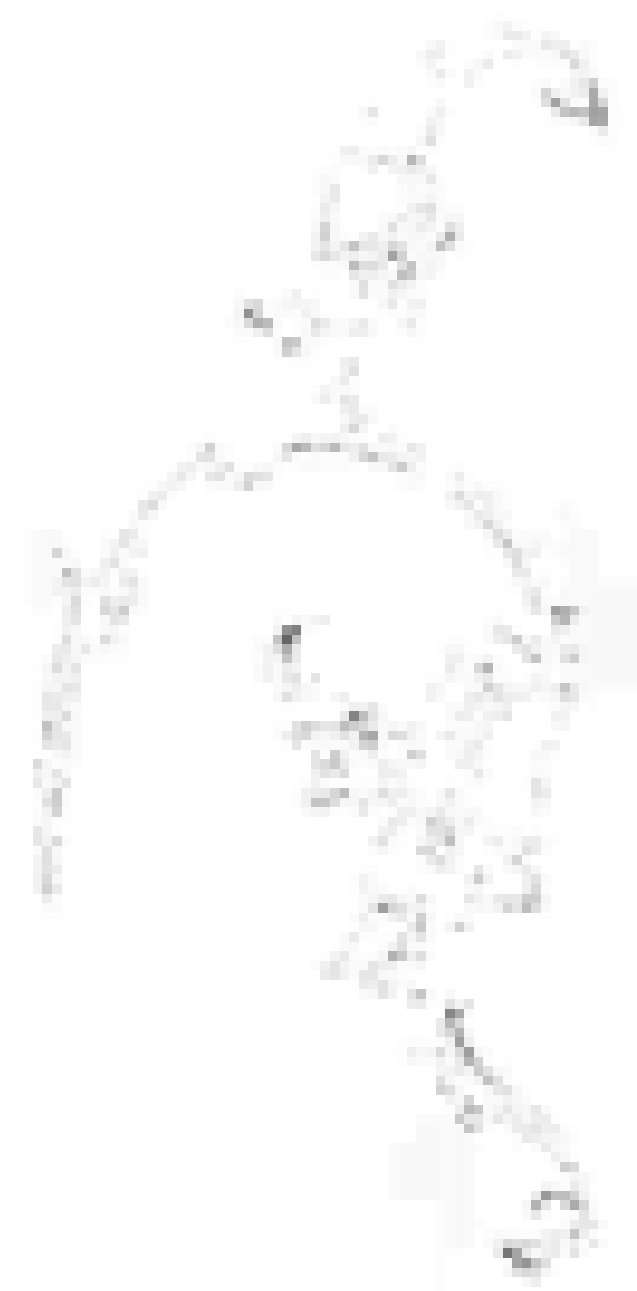
ب) استدلال به معنای لغوی

از سوی دیگر اگر به این انتقاد علامه بنگریم که گفته «لیس الرجم جزاء للشيخوخة و لا الشيخوخى سببا له» (همان: ۱/۲۲)، به نظر می رسد وی به معنای واژه ها نیز توجه داشته است. به این صورت که در فرهنگ لغت ها در معنی «الشيخ» گفته اند:

«الشيخ: الذي استبان في السن و ظهر عليه الشيب و قيل: هو شيخ من خمسين إلى آخره و قيل: هو من إحدى و خمسين إلى آخر عمره و قيل: هو من الخمسين إلى الثمانين» (ابن منظور، ۱۹۹۸: ذیل شیخ).

شیخ کسی است که سن او بالا رفته و پیری در او نمایان گشته و گفته شده از ۵۰ سالگی تا پایان عمر دوران پیری است و برخی ۵۱ سالگی تا پایان عمر و برخی از ۵۰ تا ۸۰ سالگی را دوره پیری می دانند، طبیعی است که توانایی جسمی و بدنی انسان در دوره پیری رو به کاهش می رود. چنانکه در آیه مبارکه «و من نَعْمَرُهُ نُنَكِّسُهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ» (یس: ۶۸) بدان تصریح شده است. هر چند که به تعبیر دیگر علم و تجربه و آگاهی های فرد پیر افزایش می یابد. «و قد يعبر به فيما بيننا عن يكثر علمه، لما كان من شأن الشيخ أن يكثر





ذکر شده است و نه اینکه می توان فعل شرطی را در تقدیر گرفت و نه مشابه شرطی را می توان لحاظ کرد. این نقد علامه حاکی از دقت نظر و تسلط فراوان ایشان بر قواعد نحو است آنجا که با ریزنگری می گوید: دلیلی بر آمدن فاء بر فعل «ارجموها» وجود ندارد و نمی گوید جواب «ارجموها» زیرا معتقد است شرطی وجود ندارد که «ارجموها» بتواند جواب آن باشد، از طرفی محلی برای اعتراض باقی نمی گذارد. به این صورت که کسی بگوید ممکن است بتوان فعل شرطی را در تقدیر گرفت، زیرا باب تقدیر نحوی همیشه بر نحویان و مفسران گشوده است اما علامه با بیان «و لا علی و جه یصح تقدیره» این باب را نیز می بندد و در پایان نیز وجود مشابه شرطی را که بتواند مصحح دخول فاء باشد - مثل مبتدایی که به منزله سبب برای خبرش باشد - نفی می کند چرا که «الشیخ و الشیخة» بودن نمی تواند دلیلی برای مورد رجم قرار گرفتن باشد.

علامه در تأیید صحبت خویش به آیه «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ» (نور: ۲) استناد کرده و می گوید:

«و انما دخلت الفاء على الخبر في قوله تعالى في سورة النور: «الزانية والزاني فاجلدوا» لان كلمة اجدوا بمنزلة الجزاء لصفة الزنا في المبتدأ والزنا بمنزلة الشرط و ليس الرجم جزاء للشيخوخة و لا الشيخوخة سببا له» (بلاغی، بی تا: ۲۲/۱)

اینکه در این آیه فاء آمده است به این دلیل است که کلمه «اجلدوا» به منزله جزا و زنا به منزله شرط است، اما در این روایت رجم نمی تواند جزای شیخوخه باشد و شیخوخه هم نمی تواند سبب رجم باشد.

علامه می گوید اینکه در آیه شریفه بر سر «اجلدوا» فاء آمده به این دلیل است که مبتدا یعنی الزانیة و معطوف آن، صفت یعنی اسم فاعل هستند و اسم فاعل جزء مشتقات وصفی است که همچون فعل می تواند عمل کند، چنانچه اسم مفعول و صفت مشبیه و صیغه مبالغه می توانند تحت شرایطی مثل فعل عمل کنند. لذا در نحو عربی به این مشتقات وصفی، شبه فعل می گویند. تفاوت اصلی اسم فاعل و فعل در این است که اسم فاعل بر



تجاریه و معارفه» (راغب اصفهانی، ۱۴۲۷ق: ذیل شیخ) اما با بررسی کاربردهای این واژه در قرآن می بینیم که بیش از همه ضعف بدنی و جسمانی فرد پیر لحاظ شده است. واژه شیخ در سه آیه قرآن به کار رفته است یکی از قول دختران حضرت شعیب (ع) در پاسخ به حضرت موسی (ع) که گفتند:

«لَا نَسْقِي حَتَّى يُغْدِرَ الرِّعَاءُ وَ أَيْوَأُ شَيْخٍ كَبِيرٍ» (قصص: ۲۳)

آن هنگام که حضرت موسی (ع) به آب مدین رسید و گروهی از مردم را دید که چهار پایان خود را آب می دهند و در کنار آنان دو زن را دید که از گوسفندان خود مراقبت می کنند (و به چاه نزدیک نمی شوند) به آن دو گفت: منظور شما (از این کار) چیست؟ گفتند: ما آنها را آب نمی دهیم تا چوپانان همگی خارج شوند و پدر ما پیرمرد کهنسالی است (قادر بر این کارها نیست).

طبرسی در تفسیر این کلام آورده:

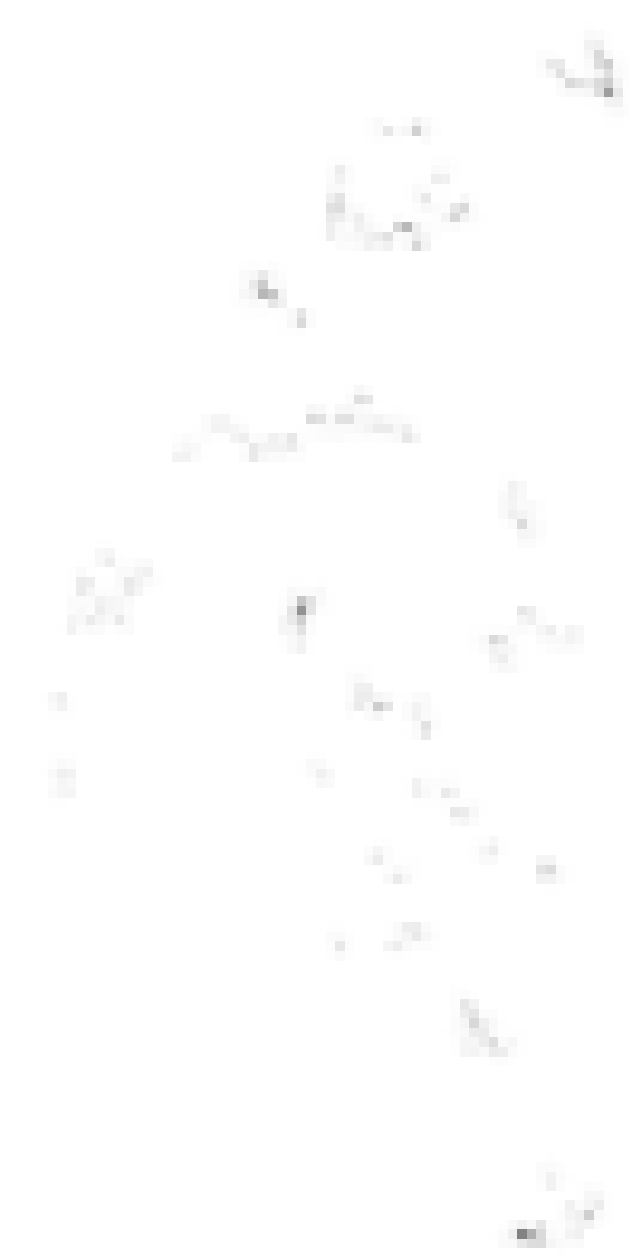
«لَا يَقْدِرُ عَلَيَّ أَنْ يَتَوَلَّى السَّقْيَ بِنَفْسِهِ مِنَ الْكِبَرِ وَ لِذَلِكَ احْتَجْنَا وَ نَحْنُ نَسَاءُ أَنْ نَسْقِيَ الْغَنَمَ وَ إِنَّمَا قَالْنَا ذَلِكَ تَعْرِيفًا لِلطَّلَبِ مِنْ مُوسَى أَنْ يَعِينَهُمَا عَلَي السَّقْيِ» (طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۸۷/۷).

پدرمان به خاطر بالا رفتن سن قادر به آب دادن گوسفندان نیست به همین دلیل با اینکه ما زن هستیم نیازمند این شده ایم که گوسفندان را آب دهیم و آن دو زن این را به خاطر درخواست کمک از حضرت موسی (ع) در آب دادن به گوسفندان گفتند، دیگر مفسران نیز به همین معنا نظر داشته اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۲۵/۱۶؛ طوسی، بی تا: ۱۴۲/۸)، چنانکه ملاحظه شد در این آیه لفظ شیخ بر ضعف جسمانی دلالت دارد تا آنجا که توانایی زنان از فرد پیر بیشتر نشان داده شده است.

آیه دیگری که این واژه در آن به کار رفته است از زبان همسر حضرت ابراهیم (ع) است که بعد از بشارت فرشتگان به اینکه صاحب فرزندی خواهد شد گفت:

«قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَ هَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ» (هود: ۷۲)

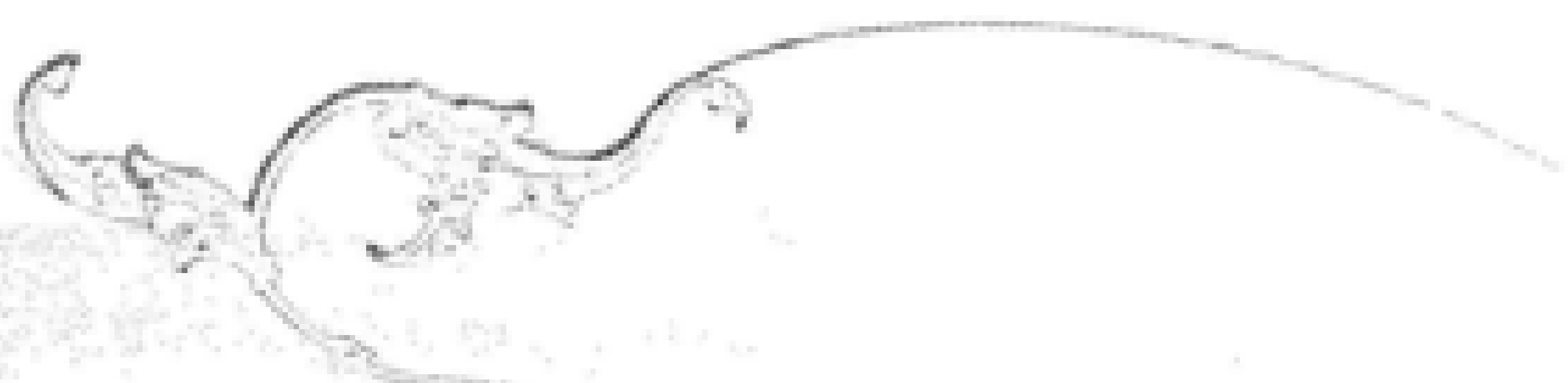
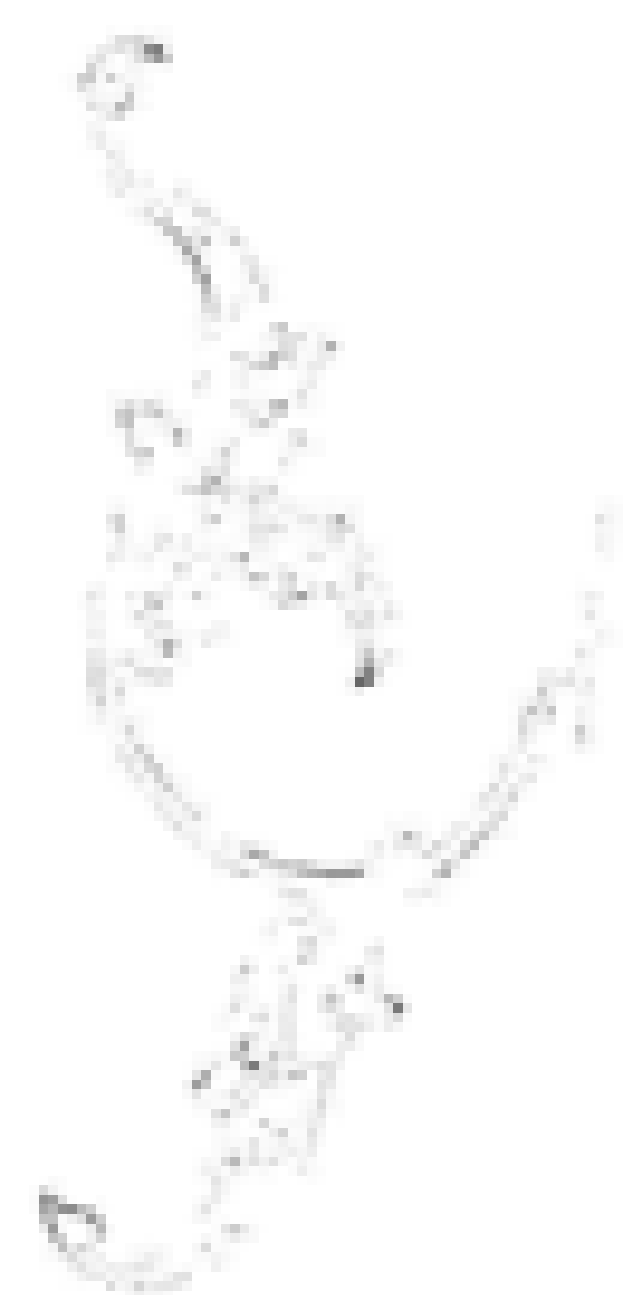
همسر ابراهیم (ع) که از این بشارت کاملاً متعجب شد، این شگفتی خود را به وضوح با



استفهام انکاری «والد وأنا عجوز» و به کار بردن عبارت «و هذا بعلى شيخا» و نیز با عبارت «إن هذا لشيء عجيب» که پر از تأکید است بیان می‌کند. زمخشری گفته: «این بشارت هنگامی داده شد که همسر ابراهیم (ع) در سن ۹۸ سالگی و ابراهیم (ع) در سن ۱۲۰ سالگی بود» (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴۱۱/۲). روشن است که صاحب فرزند شدن در این سنین با توجه به ضعف جسمانی امری عجیب و شگفت‌انگیز است. آیه سومی که لفظ شیخ در آن آیه آمده است این است:

«قالوا يا أيها العزيز إن له أبا شيخا كبيرا فخذ أصدنا مكانه إنا نراك من المؤمنين» (یوسف: ۷۸) که از قول برادران یوسف (ع) خطاب به حضرت یوسف (ع) است، آنگاه که جام مخصوص پادشاه را در بار و بنه برادرش یافت و خواست او را در نزد خویش نگه دارد. مفسرین بیان کرده‌اند که برادران یوسف جمله «إن له أبا شيخا كبيرا» را جهت نرم کردن دل یوسف (ع) و بر انگیختن محبت او بیان کردند با یادآوری اینکه پدر بسیار پیری دارد که نمی‌تواند دوری او را تحمل کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴۹۳/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش: ۳۹۰/۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲۸/۱۱). با دقت در تعبیر «شیخ» در این آیه، به دست می‌آید که پیری باعث ناتوانی و ضعف شده است به گونه‌ای که این ناتوانی حضرت یعقوب (ع) و نیز اشتیاق فراوانش به دیدار فرزند، زمام صبر را از کف او ربوده است.

با این بررسی‌ها بار دیگر با مرور عبارت علامه «لیس الرجم جزاء للشیخوخة ولا الشیخوخة سببا له» پی می‌بریم که وی با آگاهی کامل از معنای لغوی شیخ و موارد استعمال آن در قرآن بیان می‌کند که پیری و کهنسالی نمی‌تواند علتی برای رجم باشد، زیرا با کاهش توانایی جسمی طبعا غرائز و نیروهای درونی انسان نیز تحلیل می‌رود و این شخص پیر چگونه می‌تواند مرتکب عملی شود که جزای آن رجم باشد و درست است که سرقت و زنا در آیه «والتسارق و السارقة فاقطعوا أيديهما» (مائدة: ۳۸) و «الزانية و الزانی فاجلدوا» (نور: ۲)، علت وجوب حکم قطع کردن انگشتان و تازیانه زدن به آنها می‌شود هر چند که لفظ از حیث گفتار، متعرض آن نشده اما محتوای کلام و نسبت دادن حکم به صفت مناسب، این تعلیل را می‌رساند (زرکشی، ۱۹۸۸م:





۱۲/۲). لکن چگونه پیری می تواند علت رجم باشد و «چگونه با همه عظمت و علو و کرامت قرآن، پسندیده می آید که این حکم شدید را به پیرمرد و پیرزن اختصاص دهد، حال آنکه امت بر اختصاص این حکم برای هر شخص زناکار محصن بالغ رشید، مرد باشد و یا زن، اجماع کرده اند؟» (بلاغی، بی تا: ۲۲/۱).

بحث سوم: روایت «خلع»

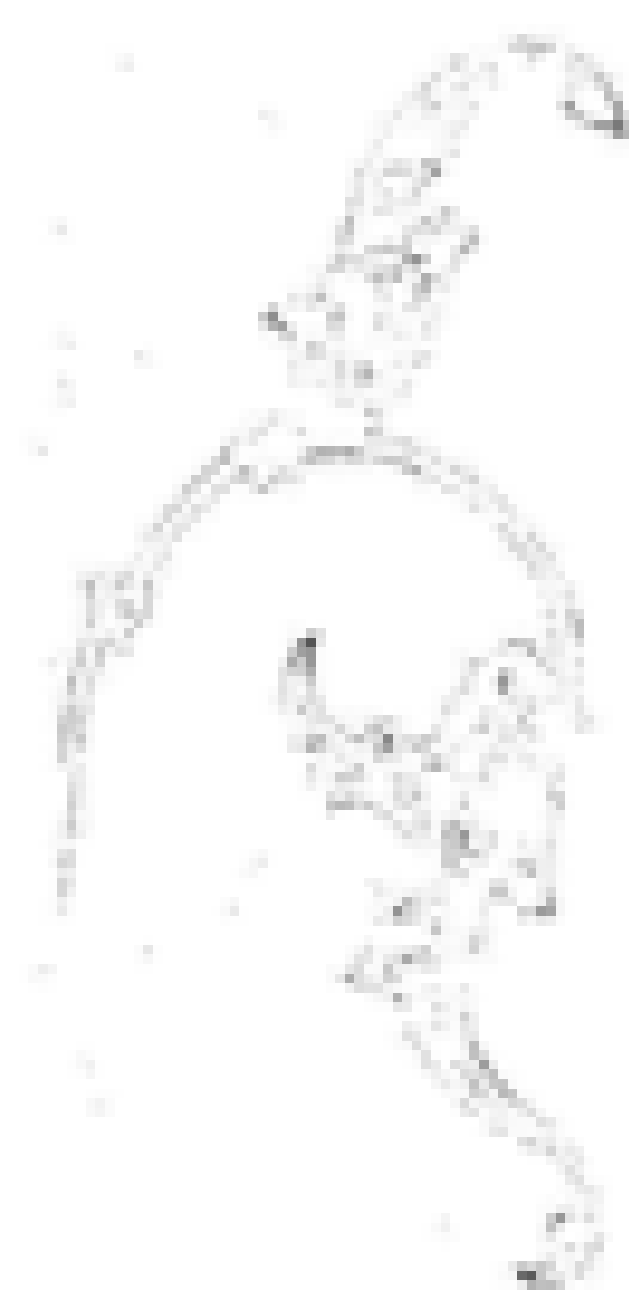
«بسم الله الرحمن الرحيم اللهم إنا نستعين و نستغفرک و نثني عليك الخير و لا نكفرک

ونخلع و نترک من بفجرک» (سیوطی، ۴۱۴ق: ۲۰۶/۱)

علامه بلاغی می گوید: از دیگر وصله های ناروا و ناهمگون به قرآن کریم دو سوره ساختگی خلع و حقد است. سیوطی در الاتقان و الدر المنثور از طبرانی و بیهقی و ابن ضریس نقل می کند که قرآن مشتمل بر این دو سوره بوده است. راغب در محاضرات این دو عبارت را دو سوره قنوت (سورتي القنوت) نامیده است، محدثان اهل سنت آورده اند که علی (ع) آن سوره ها را آموزش داده و عمر آنها را در قنوت نمازش خوانده است و ابن عباس و زید بن ثابت آن دو سوره را ثبت و ابی و ابو موسی نیز آن را قرائت کرده اند (بلاغی، بی تا: ۲۳/۱). قصد ما بررسی روایت خلع از دیدگاه علامه است:

الف) استدلال به مخالفت قیاس صرفی

ادیبان و سخنوران همواره بر این نکته تأکید داشته اند که چینش واژه ها و گزینش و نظم کلمات در قرآن چنان دقیقی دارد که کسی جز خداوند متعال نمی تواند از عهده آن برآید، زیرا این گونه رعایت دقیق کلمات و جملات انتخابی، به احاطه کامل و حضور ذهنی بالفعل نیاز دارد و انسان هر اندازه که در شناخت ویژگی های لغت پیشرفت کرده و آمادگی داشته باشد، نمی تواند این چنین احاطه وسیع و حضور ذهنی دائم داشته باشد. به همین دلیل است که می بینیم آثاری را که انسان از خود بر جای می گذارد، چه سخن گفتن و چه سخن نوشتن



همواره مشتمل بر کاستی و نقص است.

انسان هر چه فرهیخته و دانشور هم باشد بعد از نوشتن مطلبی چندین بار ظاهر مطلب را ویرایش می کند، جمله ها پس و پیش می شود، حذف و اضافه و تغییرات در آن حاصل می شود، به همین جهت هر مقدار ویرایش بر روی نوشتار انجام گیرد و هر چند توسط ویراستار دقیق و آگاه، باز هم جای تجدید نظر در ظاهر سخن وجود دارد. اما چینش و نظم واژه ها و عبارات در قرآن به نوعی است که هیچ گونه تقدیم و تأخیر و ویرایش در آرایش آن راه ندارد و سخنی منسجم و هماهنگ است که هرگز نمی توان کلمه ای را پس و پیش کرد یا کلمه ای دیگر به جای آن قرار داد.

حال در این روایت خلع می نگریم که علامه در نقد آن می گوید: «به این راوی نمی گوئیم این کلام به هیچ روی متناسب با سیاق و بلاغت قرآن نیست و با او در بررسی این امور مسامحه می کنیم اما می گوئیم: «کیف یصح قوله: «یفجرک» و کیف تعدی کلمة یفجر؟» چگونه عبارت «یفجرک» صحیح است و چگونه این کلمه متعدی شده است؟ (همان: ۲۳/۱)

واژه «فجر» ای انبعث فی المعاصی، فسق؛ فجر یعنی مرتکب گناه و معصیت شد، گناه کرد (ابن منظور، ۱۹۸۸م: ذیل فجر).

چنان که می بینیم این واژه به این معنا لازم است و متعدی به مفعول نمی شود. پس کاربرد عبارت «یفجرک» با اصول صرف مغایرت دارد و صحیح نمی باشد. ممکن است کسی بگوید فجر می تواند به معنای «مال عن» و «ترک» یعنی «روی گرداند» و «ترک کرد» باشد، در این صورت متعدی است و می تواند مفعول به بگیرد اما در جواب می گوئیم، در این روایت که با طلب آمرزش و استغفار آغاز شده است به نظر می رسد معنای اصلی واژه که همان گناه کردن است مورد نظر بوده باشد چرا که انسان در برابر گناهان طلب بخشودگی می کند و آمرزش می خواهد و نخستین معنایی که از این واژه در این روایت به ذهن متبادر می شود همین مرتکب گناه و معصیت شدن است چنان که از قول اعرابی خطاب



به عمر آمده است: «فاغفر له إن كان فاجر» (همان: ذیل فجر).

ب) استدلال به معنای لغوی

آشنایی با معنای واژه‌ها از نخستین ضروریاتی است که مفسر باید بر آن احاطه کامل داشته باشد چرا که واژه‌ها به مثابه اجزای هستند که ساختمان با آن بنا می‌شود و برای دریافت کیفیت ساختمان آگاهی از نوع مصالح ضروری است (زرکشی، ۱۹۸۸م: ۱۹۰/۲). علامه در ادامه نقد خویش بر این روایت می‌گوید:

«و أيضا ان الخلع يناسب الأوتان. إذن فماذا يكون المعنى؟ و بماذا يرتفع الغلط؟»

(بلاغی، بی تا: ۲۳/۱)

همچنین کاربرد «خلع» با بت‌ها سازگار است نه با «من یفجرک» در این صورت معنا چگونه می‌شود و اشتباه با چه چیزی مرتفع می‌شود؟ واژه خلع به معنای درآوردن و کنار گذاشتن چیزی از محل یا مقامی است؛ هو مزایلة الشيء الذي كان يشتمل به أو عليه (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۲/ ۲۰۹-۲۱۰؛ ابن منظور، ۱۹۹۸م: ذیل خلع). تقول: خلعت الثوب اخلعه خلعاً، و خلع الوالی یخلع خلعاً، می‌گویی جامه را درآوردم یا حاکم خلع شد، یعنی از مقام خود کنار گذاشته شد. «و هذا لا یکاد یقال إلا فی الدون ینزل من هو أعلى منه، و إلا فلیس یقال خلع الامیر و الیه علی بلد کذا، ألا ترى أنه یقال عزله» این واژه در مواقعی به کار می‌رود که شخصی که در مرحله‌ای پایین‌تر قرار گرفته، دیگری را که مقامی بالاتر از خود دارد، از مقام خود به زیر بکشد، لذا گفته نمی‌شود پادشاه فرماندار را در فلان شهر خلع کرد بلکه گفته می‌شود او را از مقام خود عزل کرد، مثلاً مردم پادشاهان را از مقام خود خلع می‌کنند و کنار می‌گذارند در غیر این صورت تعبیر «عزل» مناسب است، با توجه به کاربرد دقیق این واژه است که می‌بینیم علامه بلاغی می‌گوید: واژه خلع با کنار گذاشتن و پایین کشیدن بت‌ها مناسب است و با کنار گذاشتن فرد فاجر (یفجر) مناسبی ندارد. زیرا فرد فاجر مقام و منزلتی نزد دیگران ندارد تا خلع شده و کنار گذاشته شود.

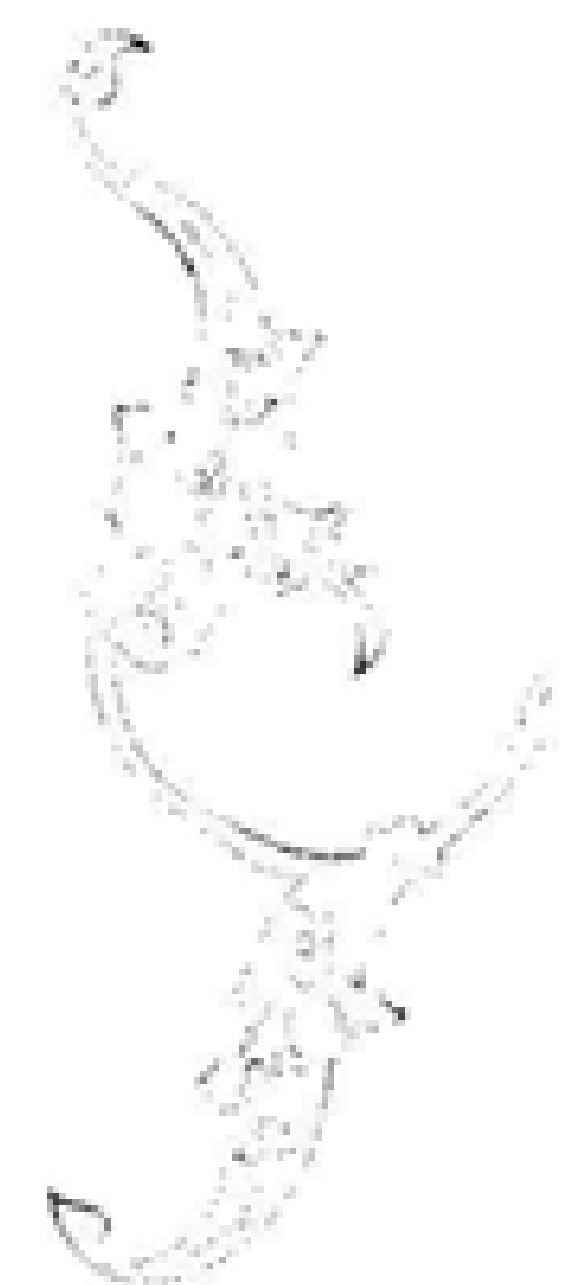
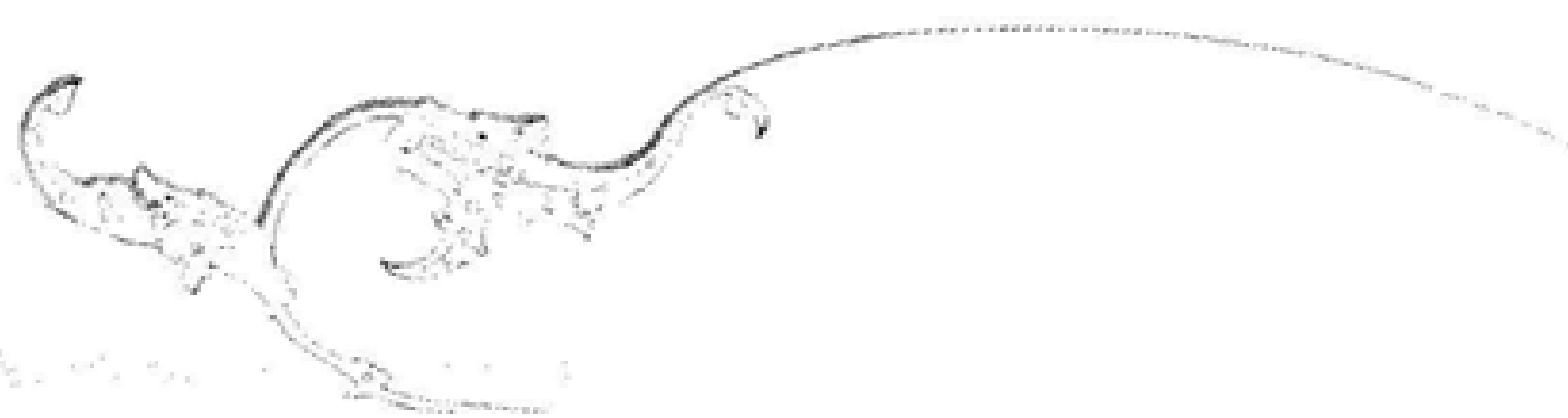
بحث چهارم: «و اصطفى من الملائكة، و جعل من المومنين أولئك في خلقه»

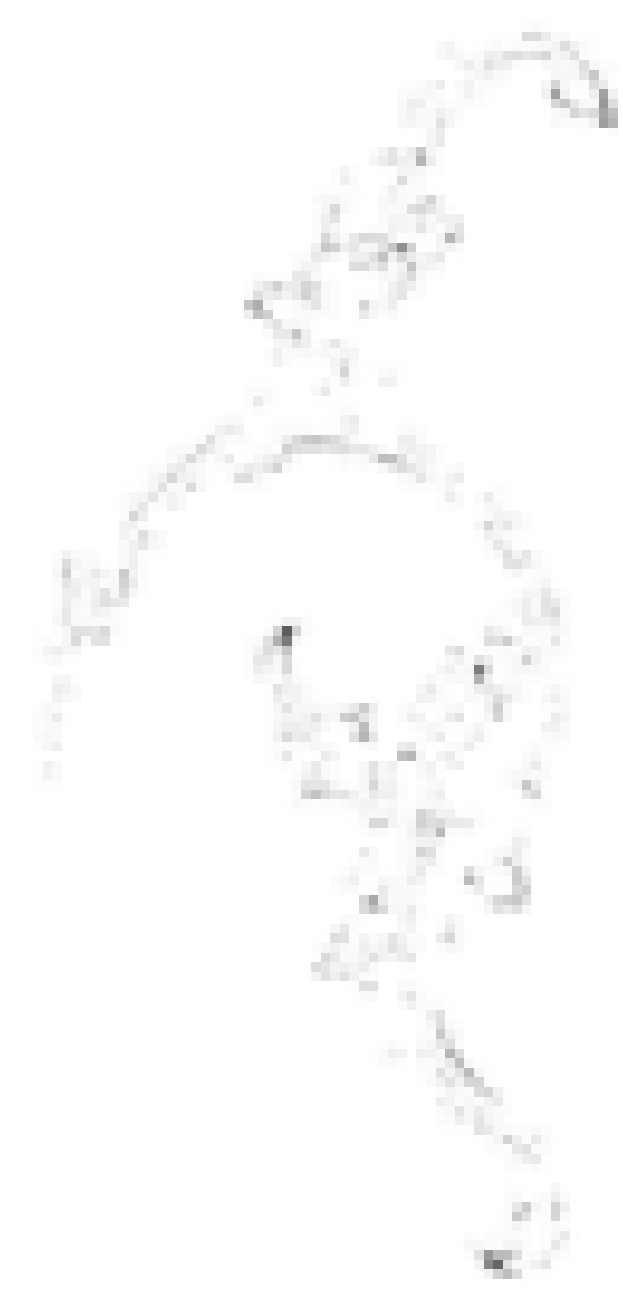
علامه بلاغی پس از بررسی روایات تحریف در مجامع روایی اهل سنت به بررسی روایات کتاب فصل الخطاب از محدث نوری اهتمام ورزیده و به روشی محققانه این روایات را نقد کرده است. وی بخشی از عباراتی را که محدث نوری در کتاب خود مدعی حذف آن از قرآن شده، نقل و نقد می کند و با یادآوری خطاهای روشن ادبی و اسلوب پیش پا افتاده این عبارات، ناهمگونی کامل آنها را با سبک و محتوای عالی آیات قرآن به خوبی نشان می دهد که ما از میان آنها به بررسی روایت فوق می پردازیم:

استدلال به حذف

از جمله مباحثی که در حوزه زبان شناسی و علوم مختلف ادبی از جمله صرف، نحو، بلاغت و عروض جایگاه ویژه ای را به خود اختصاص داده است، بحث حذف است. حذف در لغت به معنای اسقاط و قطع چیزی از انتها یا کنار است و در اصطلاح به افتادن حرکت، حرف، کلمه و جمله اطلاق می شود (ابن جنی، ۱۹۵۷م: ۳۶۰/۲)، حذف نزد علمای نحو عبارت است از افتادن کلمه یا جمله از کلام و این حذف شیوه ای دقیق و مستدل و از سنت های ادبی است (ابن اثیر، ۱۹۹۸م: ۵۸/۲)، برخی از علمای بلاغت و نحو بر این عقیده اند که حذف از ذکر بلیغ تر و شیواتر است «و الحذف أبلغ من الذكر، لأن النفس تذهب كل مذهب في القصد من الجواب» (باقلانی، ۱۹۹۶م: ۱۶۷) چرا که ذهن و طبع انسان به جستجوی محذوف می پردازد و این دریافت پس از تأمل، تاثیر گذارتر است.

هر چند حذف در کلام دارای فوایدی از قبیل تفخیم و اعظام و اختصار و... است، اما باید دانست که حذف شرایطی هم دارد که بدون رعایت آن ممکن است ساختار کلام به هم ریخته و مخل فهم مقصود اصلی کلام شود و مهم ترین شرط، وجود قرینه ای است که بر محذوف دلالت کند «لا بد أن يكون فيما أبقى دليل على ما ألقى» (زرکشی، ۱۹۸۸م: ۱۲۷/۲) فرقی نمی کند که قرینه لفظی باشد یا معنوی، در قرآن نیز این سنت ادبی را به وفور می توان یافت. کتاب های مختلفی





که اعجاز ادبی قرآن را بررسی می کنند نیز فصلی را به بررسی حذف در آیات قرآن اختصاص داده اند (همان، ۱۹۱/۳-۲۰۱؛ سامرایی، ۱۴۲۹ق: ۷۵-۱۲۴).

از جمله موارد حذف در کلام، حذف مفعول به است که دو نوع است (سیوطی، ۱۴۰۸ق: ۲۳۴/۱-۲۳۵): ۱ - مفعول به محذوف، با وجود اینکه به خاطر دلیلی حذف شده مقصود و مورد نظر است و سیاق و ساختار کلام بر این مفعول به دلالت می کند مانند آیه «فَعَالِ لِمَا يُرِيدُ» (بروج: ۱۶)، که مفعول به برید که ضمیر «ه» محذوف است. ۲ - به هیچ وجه اراده متکلم به آن مفعول به محذوف تعلق نمی گیرد و محذوف مورد نظر نیست، بلکه فعل متعدی به منزله فعل لازم در نظر گرفته می شود و این زمانی است که نفس فعل، مقصود و مورد نظر است و گویی محذوف در حکم عدم است و کاملاً فراموش می شود مانند آیه: «كُلُوا وَ اشْرَبُوا» (بقره: ۶۰)، که فقط وقوع این دو فعل مهم است و اراده شده نه خوردن و آشامیدن چیزی خاص. یا در آیه «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (زمر: ۹)، که فقط علم و آگاهی مورد اراده و نظر است و مفعول به آن مقصود نمی باشد. حذف مفعول به می تواند اغراض مختلفی داشته باشد، مانند اختصار و کوتاه کردن سخن، هنگامی که قرینه ای بر آن محذوف دلالت کند: آیه «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرِ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳)، که یعنی «آرنی ذاتک» یا به قصد تعمیم مانند آیه «وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ» (یونس: ۲۵)، یعنی «کل احد»، یا به خاطر رعایت سجع در کلام مانند آیه «وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ مَا قَلَى» (ضحی: ۱-۳) که «ما قلاک» بوده و به خاطر سجع مفعول به حذف شده و موارد دیگری که در کتب بلاغت به تفصیل از آن سخن گفته شده است.

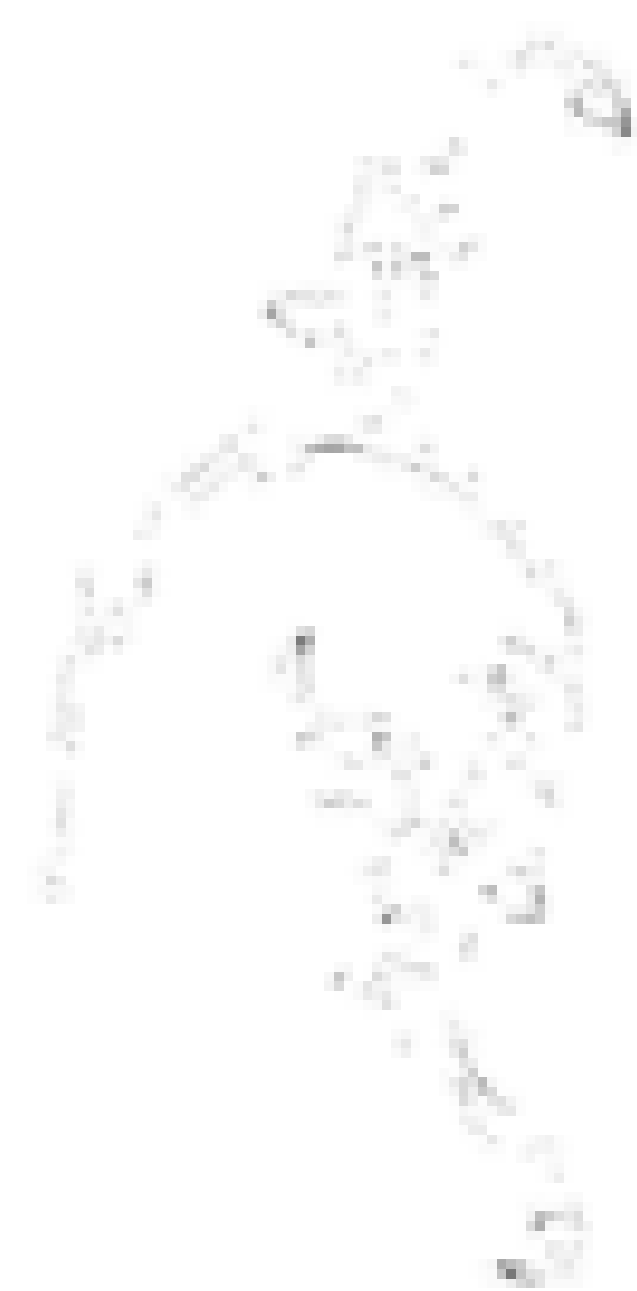
با این مقدمه، نقد علامه بلاغی را درباره روایت «و اصطفى من الملائكة، جعل من المؤمنين أولئك في خلقه» بررسی می کنیم: علامه می گوید: «ماذا اصطفى من الملائكة و ماذا جعل من المؤمنين» (بلاغی، بی تا: ۲۴/۱). در این دو عبارت دو فعل اصطفى و جعل به کار رفته که هر دو نیز متعدی به مفعول به هستند، علامه می پرسد خداوند چه چیز را از فرشتگان برگزید و چه چیز را از مؤمنان قرار داد؟ می بینیم که در روایت فوق قرینه ای وجود ندارد که بر مفعول

به محذوف دلالت کند، ساختار کلام نیز به گونه ای نیست که گفته شود غرض به مفعول به تعلق نمی گیرد و نفس دو فعل «برگزیدن» و «قرار دادن» مورد نظر است، بلکه بر عکس ذکر مفعول به برای هر دو فعل ضروری به نظر می رسد زیرا اولاً دلیلی برای حذف مفعول به وجود ندارد و با این حذف عبارت مبهم شده و ثانیاً ساختار کلام نیز مفعول به محذوف را نمی نمایاند. علاوه بر آن با دقت به معنی حرف «من» در «من الملائکة» و «من المؤمنین» که برای بیان جنس است این ابهام بیشتر آشکار می شود چرا که مخاطب منتظر است بداند چه چیزی از جنس فرشتگان را برگزید و چه چیزی را از جنس مؤمنان قرار داد. به خاطر همین ابهام و نارسا بودن سخن بر مطلب مورد نظر، علامه بلاغی اعتراض خود را متوجه جزء حذف شده از کلام می کند و این اعتراض را به شکل سؤالی مطرح می کند.

نتیجه گیری

۱. از مجموع دیدگاه های علامه بلاغی می توان به این نتیجه رسید که قول به تحریف و خطا در قرآن، پندار و خرافه است که جز ضعیف العقل یا کسی که اطراف بحث را خوب نکاویده، یا کسی که تحریف قرآن را پیش فرض خود گرفته و به آن گرایش دارد، قائل نمی شود، اما خردمند با انصاف و ژرف نگر در بطلان تحریف قرآن و خرافه بودن این پندار تردید نمی کند.
۲. علامه بلاغی در نقد روایات تحریف نما، به واژگان و لغات به کار رفته در این روایات اهتمام داشته و معنای دقیق واژه و موارد کاربرد آن را در قرآن مد نظر قرار داده است و تنها به آنچه که لغویان در معنای واژه ها در کتاب هایشان آورده اند اکتفا نکرده بلکه آن معانی را در ساختار و قالب قرآن بررسی و ارزیابی می کند.
۳. علامه بلاغی به اسلوب بیانی قرآن و ساختار جمله های قرآن کاملاً واقف بوده است و با تکیه بر همین آگاهی، روایات تحریف را نقد کرده است.
۴. گویی علامه بر این اعتقاد است که هر سخنی که از جانب غیر خدا باشد مشتمل بر نقص و خطاست، هر چند صاحب سخن دانشور و فرهیخته باشد. به همین دلیل در بررسی روایات





تحریر همواره در پی یافتن خطای صرفی، نحوی یا لغوی است و با استناد به همین خطاها این روایات را مردود می‌داند.

۵. علامه بلاغی در نقد روایات تحریر به قدر ضرورت و با رعایت اختصار به مطالب ادبی استناد کرده است و از تفصیل مطالب اجتناب کرده است.

۶ نکته آخر اینکه علامه بلاغی به منبع روایات تحریر نما اشاره نکرده است و گاهی که نام کتاب مرجع را ذکر کرده، شماره جلد و صفحه آن را بیان نکرده و فقط به نام راوی اکتفا کرده است.

کتابنامه

قرآن کریم.

آلوسی، سید محمود. ۱۴۱۵ق. روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. تحقیق علی عبدالباری العظیم. بیروت: دار الکتب العربیه.

ابن اثیر. ۱۹۹۸م. المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر. تحقیق محمد محمد عویضه. بیروت: بی نا.

ابن جنی. ۱۹۵۷م. الخصائص. تحقیق محمد علی نجار. قاهره: بی نا.

ابن عقیل العقیلی الهمدانی، بهاء الدین عبدالله. بی نا. شرح ابن عقیل. تحقیق محمد محی الدین عبد الحمید بی جا: بی نا.

ابن فارس بن زکریا، احمد. ۱۴۰۴ق. معجم مقاییس اللغة. بی جا: مکتب الاعلاء الاسلامی.

ابن منظور، لسان العرب. ۱۹۸۸م. دار احیاء التراث العربی. بیروت: بی نا.

ابن هشام الانصاری، جمال الدین. ۱۴۰۶ق. مفتی اللیب عن کتب الأعراب. قم: مکتبه سید الشهداء.

احمد بن حنبل. بی نا. مسند احمد. بیروت: دار صادر.

الانصاری، ابن نظام الدین. ۱۳۲۲ق. فواتح الرحموت، مطبوع بهامش المستصفی للغزالی. بی جا: بی نا.

الباقلائی، قاضی ابوبکر محمد بن طیب. ۱۹۹۶م. إعجاز القرآن. تحقیق صلاح بن محمد بن عویضه. بیروت: دار الکتب العلمیه.

البلاغی، محمد جواد. بی نا. آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن. قم: مکتبه الوجدانی.

الجرجانی، ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد. ۱۳۸۱ق. دلائل الإعجاز فی علم المعانی. مصر: مکتبه القاهره.

- الحاکم النیشابوری. ۱۴۰۶ق. مستدرک الحاکم. بیروت: دارالمعرفه.
- الراغب الاصلهانی، حسین بن محمد بن المفضل، ۱۴۲۷ق. معجم مفردات الفاظ القرآن. تحقیق یوسف الشیخ محمد البقاعی. بیروت: دارالفکر.
- الزركشي، بدرالدين محمد بن عبد الله. ۱۹۸۸ء. البرهان فی علوه القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الزمخشري، محمود. ۱۴۰۷ق. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتب العربی.
- السامرائی، فاضل صالح. ۱۴۲۳ق. معانی النحو. عمان: دارالفکر.
- _____ ۱۴۲۹ق. التعبير القرآنی. قم: دارالزهراء.
- سیویه، ابوبشر عمرو. ۱۹۹۰ء. الکتاب. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- السبوطی، ابوبکر. ۱۴۱۴ق. الإلتقان فی علوه القرآن. بیروت: دار ابن کثیر.
- _____ ۱۴۰۸ق. معترك الأقران فی إعجاز القرآن. تحقیق احمد شمس الدین. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الشرتونی، رشید. ۱۳۷۷ش. مبادئ العربیة فی الصرف و النحو. تهران: اساطیر.
- طباطبائی، سید محمد حسین. ۱۴۱۷ق. المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم.
- الطبرسی، فضل بن حسن. ۱۳۷۲ش. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- الطوسی، محمد بن حسن بن نا. التبیان فی تفسیر القرآن. تحقیق احمد قسیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

