



قراءات مختلف از تعبیر «ال یاسین» در آیه ۱۳۰ سوره صافات و تفاسیر مبتنی بر هر یک از این خوانشها

مجید چهری^۱

(صفحه ۱۲۳-۱۵۶)

دریافت: ۱۳۹۳ / ۸ / ۲۶

پذیرش: ۱۳۹۴ / ۵ / ۲۰

چکیده

تعبیر «ال یاسین» فقط یک بار در قرآن کریم در آیه ۱۳۰ سوره صافات آمده است: «سَلَامٌ عَلٰی اَل یَاسِیْنِ». نه تنها مفهوم این تعبیر، که حتی قرائت صحیح آن در میان مفسران و قاریان مختلف موضوع بحث بوده است. برخی مفسران شیعه، و عمده مفسران عامی مذهب، «ال یاسین» را تحریری دیگر از «الیاسین» و مترادف با الیاس نبی (ع) دانسته‌اند. این دسته از مفسران قرائتی همچون قرائت مشهور، تعبیر مشابه در زبان عربی، و سیاق آیات را مستند مدعای خویش می‌دانند. از آن سو، برخی از دیگر مفسران شیعه نیز به استناد قراءات و روایاتی، عبارت را «آل یاسین» خوانده، و مراد از آن را اهل بیت پیامبر (ع) دانسته، و این را که یکی از نامهای پیامبر اکرم (ص) «یاسین» است، مؤید نظر خویش برشمرده‌اند. در مطالعه پیش رو بنا داریم با مرور اختلاف نظرهای مفسران، بررسی شواهد قرآنی موجود و قراءات مختلف، مراد از این تعبیر قرآنی را بازشناسیم؛ همچنان که خواهیم کوشید مستندات روایی بحث را نیز، بازخوانی و تبیین کنیم؛ و همچنان که خواهیم کوشید اسباب و علل این اختلاف قرائت و پیامدهای عملی رواج هر یک از آن دو را در فرهنگ اسلامی بازکاویم.

کلید واژه‌ها: یس، آل یاسین، اختلاف قراءات، زیارت آل یاسین، مصاحف امصار، مصحف ابن مسعود، بنی‌هاشم، لهجه مدنی.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده اصول الدین قم

درآمد

آیه ۱۳۰ سوره صافات، مُتَضَمِّن سلام خداوند بر «ال یاسین» است؛ سلامی که پس از یادکرد کوششها و فداکاریهای پیامبری به نام الیاس (ع) در طی چند آیه بیان می‌شود و گرچه سیاق آیات مستلزم آن است که چنین سلامی نثار الیاس شده باشد، کاربرد تعبیر «ال یاسین» با املائی غریب و از چند جهت متفاوت با الیاس، چنین قضاوتی را به چالش می‌کشد و راه بر تفاسیر دیگر می‌گشاید. بدین سان، مفسران از دیرباز در تحلیل معنای این عبارت اختلاف داشته، و آرای متفاوتی ابراز کرده‌اند. خاصه در سده‌های نخست هجری بحث در این باره پردامنه‌تر بوده است؛ بحثهایی که می‌توان با مراجعه به تفسیر طبری (۲۳/۱۱۴-۱۱۵) تفصیلاًشان را بازجست.

الف) ال یاسین، نامی برای الیاس

بر پایه گزارش طبری، عمده قرآء مکه و کوفه و بصره در عصر تابعین، «ال یاسین» را «الیاسین» خوانده، و فصل میان دو جزء را نادید انگاشته‌اند. بر این پایه، آنها این اسم را نامی دیگر برای الیاس نبی (ع) دانسته، و استدلال کرده‌اند که برخی نامهای عبرانی در فرهنگ عربی دو تلفظ مختلف دارد؛ همچون میکال و میکائیل، یا ابراهام و ابراهیم، یا سیناء و سینین (طبری، ۲۳/۱۱۴؛ نیز رک: ابوطالب مکی، ۱/ ۹۸ «عُصُو» و «عُضِین»). آن گاه الیاس و الیاسین را هم از این قبیل برشمرده‌اند. چنین باوری حتی به بزرگان عصر صحابه همچون ابن مسعود و ابن عباس نیز منتسب گشته است. گفته‌اند که این دو صحابی، «الیاسین» را مترادف «الیاس»، و این دو را تعبیراتی برای اشاره به ادريس نبی، پدر جد نوح (ع) می‌دانسته‌اند (بخاری، ۴/ ۱۰۶؛ برای اختلاف نظرها در باره شخصیت تاریخی ادريس، رک: حاج منوچهری، «ادريس»، ۳۲۹-۳۳۳).

می‌توان بر پایه گزارش طبری (۲۳/۱۱۴-۱۱۵) دریافت که برخی زبان‌شناسان

کهن در تبیین این رویداد، به وقوع نوعی ریشه‌شناسی عامیانه^۱ در فرهنگ عربی باور داشته‌اند. بر پایهٔ تقریر طبری، آنها گفته‌اند که عربها، واژهٔ عبرانی الیاس را باب افعال از ریشهٔ «ال س» فرض کرده‌اند؛ گویی اصل آن ائلاس بوده، که پس از نقل حروف به الئاس، و پس از تخفیف همز، به الیاس مبدل شده است. سپس، همچنان که با برخی اسماء اعجمی دیگر چنین کرده‌اند، به آخر این واژه نیز نون افزوده‌اند و همچنان که مثلاً به جای میکائیل، میکائین، و به جای اسرائیل، اسرائین گفته‌اند، اینجا هم از واژهٔ الیاس، الیاسین ساخته‌اند.

طبری خود موافق همین دیدگاه است. او با استناد به سیاق آیه، و این که در سراسر آیات پیشین سوره با ذکر مجاهدتهای پیامبران بزرگ بر آنها سلام نثار شده است، این آیه را هم در بارهٔ الیاس نبی می‌داند؛ همان پیامبری که در چند آیهٔ قبلی در باره‌اش بحث، و به صراحت نامش ذکر شده است. او روایاتی را هم از قول صحابه و تابعین می‌آورد که مؤید همین دیدگاهند و به تصریح، الیاسین را نامی برای الیاس، یکی از انبیای بنی اسرائیل برمی‌شمرند (رک: طبری، ۲۳/۱۱۵-۱۱۶).

(ب) ال یاسین، به معنای خاندان الیاس

رویکرد دیگری که طبری (۲۳/۱۱۴-۱۱۵) ذکر می‌کند، از آن کسانی است که یاء و نون الیاسین را نشانهٔ جمع گرفته، و مراد از الیاسین را «الیاسیها»، یعنی منسوبان و پیروان الیاس دانسته‌اند. تا جایی که خبر داریم، ابو عبیده معمر بن مثنیٰ (د ۲۱۹ق) نخستین کسی است که می‌کوشد برای چنین دیدگاهی توجیه زبانشناسانه بیابد. وی با استناد به شواهدی معتقد است که این واژه از ترکیب الیاس و یاء و نون جمع درست شده است و بر منسوبان به الیاس دلالت می‌کند. به‌واقع، باید گفته می‌شده است «الیاسیین»؛ اما یاء نسبت حذف گردیده است (ابو عبیده، ۲/۱۷۲-۱۷۳).

دیدگاهی مشابه این در متون متأخرتر به ابن اسحاق (د ۱۵۱ق) منسوب شده است. بر پایهٔ تقریر ثعلبی از دیدگاه ابن اسحاق، «ال یاسین» ترکیبی مشتمل بر دو کلمه است؛ «ال» به معنای «آل»، و «یاسین» که نام پدر الیاس، یکی از انبیای بنی اسرائیل بوده. بر این پایه، «ال یاسین» به معنای «آل یاسین» است و البته از آن تنها یک پسر یاسین، یعنی الیاس را منظور داشته‌اند (ثعلبی، ۱۵۸/۸).

در برخی نقلهای دیگر، نام پدر الیاس را «یسی» گفته‌اند (طبری، ۷/۳۴۰؛ نیز رک: ثعلبی، ۱۶۷/۴ ضبط خطا: بستی) که باز هم به نظر می‌رسد کوششی برای فهم آیه بر همین پایه باشد؛ بدین سان که الیاسین، ترکیبی باشد از «ال»، «یسی»، و «ین»، به معنای مجموعهٔ منسوبان به یسی، و البته به طور خاص، پسر یسی، یعنی الیاس. این فهم در سدهٔ ۵-۶ق از اقبال بیشتری برخوردار گردیده، و افزون بر توجه ثعلبی (د ۴۲۷ق) بدان، در آثار عالمان سدهٔ ۶ق مثل نسفی (۴/۴۱) و زمخشری (۳/۳۵۲) نیز همچون قولی شایان تأمل جایگاه یافته است. باور به تطابق «ال یاسین» با آل الیاس موجب شده است که در برخی تفاسیر سدهٔ ۷ق حتی این باور هم ترویج شود که مراد از الیاس، الیاس بن مُضَر (برای وی، رک: جواد علی، ۲/۴۸)، یکی از اجداد قبایل عرب مُضَری باشد (ابن عبدالسلام، ۴/۶۵).

پ) ال یاسین، نامی برای خاندان و پیروان پیامبر اکرم (ص)

دیدگاه دیگر متعلق به کسانی است که «ال یاسین» را «آل یاسین» خوانده، و مطابق با آل محمد (ص) شناسانده‌اند (طبری، ۲۳/۱۱۴-۱۱۵). این تفسیر مبتنی بر دو مبنای تفسیری دیگر است. نخست، پذیرش قرائت عالمان مدینه، که «ال یاسین» را - لابد با تلفظ الف به نحوی خاص و همراه با روم و اشمام - «آل یاسین» می‌خوانده‌اند (همانجا)؛ و دیگر، باور به این که یاسین - به قرینهٔ آیات آغازین سورهٔ یس که پس از ذکر یاسین و قسم به قرآن، تأکید می‌کند که «تو از پیامبران هستی» - نامی از نامهای

پیامبر اکرم (ص) است (برای انتساب این تفسیر از «یس» به حسن بصری، رک: ابن ابی حاتم، *التفسیر*، ۱۰ / ۳۱۸۸). چنین درکی خاصه در تفاسیر مأثور شیعی فراوان به بزرگان اهل بیت (ع) منسوب گردیده است. از جمله، در کتاب *سُلیم بن قیس* (ص ۴۶۶) از علی (ع) نقل می‌شود که یاسین، نام پیامبر اکرم (ص) است و مراد از آیه ۱۳۰ سوره صافات نیز، درود فرستادن بر آل یاسین، یعنی خاندان هموست. حتی در برخی منابع متأخر شیعی، این تفسیر با این تبیین نامستند همراه می‌شود که یاسین، اسم پیامبر اکرم (ص) به لهجه قبیله بنی طيء است (برسی، ۱۶۴).

ت) سایر اقوال در باره الیاسین

افزون بر سه قول پیش‌گفته مشهور با تحریرهای مختلفشان، دیدگاههای دیگری هم در تفسیر این آیه بیان شده است. از جمله، طبری (۲۳ / ۱۱۵) از قول برخی قاریان می‌آورد که گفته‌اند که «ال یاسین»، واژه‌ای است مرکب از الف و لام تعریف، اسم علم «یاس» که به پیامبری به همین نام اشاره دارد، و یاء و نون جمع. بر این پایه، املائی صحیح کلمه «الیاسین» است و مراد از آن، خاندان و منسوبان پیامبری به نام یاس. یک دیدگاه نامشهور دیگر، دیدگاه ابوعلی جبایی (د ۳۰۳ ق)، عالم معتزلی است. وی ظاهراً معتقد بوده که «یس» نامی از نامهای قرآن است و بر همین پایه، «آل یاسین» را پیروان قرآن، یعنی مسلمانان معنا می‌کرده است (شیخ طوسی، ۸ / ۵۲۳).

طرح مسئله

هر یک از این اقوال با شواهد و مستندات قرائی، قرآنی یا روایی قابل تأییدند. بالینحال، پذیرش هر یک از آنها نیز، با مشکلاتی روبه‌روست.

الف) اشکالات وارد بر هر یک از این تفاسیر

این که «ال یاسین» اسمی دیگر برای پیامبری به نام الیاس باشد، اولاً با رسم

مصحف سازگار نیست. ثانيا، به نظر نمی‌رسد آن تغییری که در نامهایی چون اسرائیل و میکائیل رخ داده است اینجا نیز روی نموده باشد؛ چون در آن کلمات حرف لام از آخر حذف گردیده، و به جایش نون افزوده‌اند. نمی‌توان با تکیه بر امکان وقوع چنین رویدادی تغییر کلمه الیاس را به الیاسین توجیه کرد. ثالثا، کاربرد واژه «الیاس» در قرآن کریم و روایات اسلامی همچون اسمی برای یک پیامبر، با ابهامات بسیاری روبه‌روست. این که الیاس همان ایلیا باشد که در عهد عتیق (اول پادشاهان، ۱۷: ۱ بی) یاد می‌شود، گرچه احتمال راجح نزد غالب مفسران است، لزوماً با شواهد حاصل از مطالعه تطبیقی جایگاه این دو شخصیت در فرهنگ اسلامی و یهودی سازگار نیست (رک: حاج منوچهری، «الیاس»، سراسر مقاله). از دیگر سو، در فرهنگ اسلامی نیز، حتی در میان قراء بر سر نام و اوصاف یک چنین پیامبری اختلاف بسیار است (همانجا).

این که الیاسین به معنای الیاسین باشد، گذشته از تکلف آمیختگی، باز مستلزم آن است که رسم مصحف عثمانی را خطا بدانیم؛ امری که تا دلیلی موجه بر آن اقامه نگردد، پذیرفتنی نمی‌نماید. گذشته از این، درود فرستادن بر یک پیامبر به همراه پیروانش، خلاف شیوه معهود سوره صافات برای درود فرستادن بر پیامبران الهی است. این رأی هم که «یاسین» یا «یسی» اسم پدر یکی از پیامبران اسرائیلی به نام الیاس بوده، و الیاسین به معنای خاندان یاسین یا یسی برای اشاره به تنها یک تن از این خاندان یعنی الیاس نبی (ع) به کار رفته باشد، افزون بر مشکلاتی مشابه، توجیه ادبی و تاریخی ندارد.

سومین قول مشهور، یعنی نظریه اینهمانی «ال یاسین» با «آل محمد (ص)» که مبتنی بر قرائتی متفاوت از تعبیر است، از حیث تطابق با رسم مصحف، موجه‌تر از دیگر دیدگاههاست. همچنین، با روایات متعددی که از قول بزرگان صحابه و تابعین و اهل بیت (ع) نقل می‌شود، سازگار می‌افتد؛ اما مسئله اینجا است که با سیاق آیات و موضوع بحث در سوره تناسبی ندارد. اولاً موضوع بحث در آیات پیشین، در باره پیامبری به نام

الیاس - یا نامی نزدیک به این - است؛ و ثانیاً، چنان که گفته شد، همواره در آیات قبلی تنها بر شخص پیامبر قوم درود فرستاده شده است، نه بر خاندان او. گذشته از این، برای پذیرش این قول باید حروف مقطعه اول سوره یس را نیز به قرینه «انک لمن المرسلین» (یس / ۳)، رمزی برای اشاره به پیامبر اکرم (ص) بدانیم. تنها با قبول این فرض می‌شود آل یاسین را بر آل محمد (ص) منطبق کرد. باری، پذیرش این فرض مستلزم آن است که یس در جایگاه منادا قرار داشته باشد و حرف سین هم در آخر کلمه مبنی بر علامت رفع خود باشد، نه پذیرنده علامت سکون (قرطبی، ۱۵ / ۱۲۰).

دیدگاه‌های نامشهوری نیز که یاد شد، افزون بر آن که نوعاً به مشکلاتی مشابه مبتلایند، از مؤیدات و شواهد زبانی، تاریخی و روایی نیز تهی هستند و بیشتر، برداشتهایی ذوقی به نظر می‌رسند.

ب) تأملات

چنان که آشکار است، ریشه عمده این اختلافات تفسیری به دو امر بازمی‌گردد: رسم مصحف، و اختلاف قرائات ناشی از آن. مسئله عالمان مسلمان در تفسیر آیه این بوده است که چگونه می‌توان فهمی از آیه به دست داد که با رسم مصحف سازگار باشد، شواهد متنی همچون سیاق آیات آن را تأیید کند، و شواهد برون متنی همچون روایات صحابه و تابعین، یا گزارشهای تاریخی نیز بتوان در تأیید آن یافت.

بنا داریم در این مطالعه تلاش عالمان مسلمان را برای بازشناسی قرائت صحیح و آیه و فهم آن بر اساس چنین قرائتی بازکاویم. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، آنها در این کوشش، آیه را به چه اشکال مختلفی قرائت کرده‌اند، بر پایه هر قرائت به چه فهمی از آن دست یافته‌اند، و این فهم را به چه منابعی مستند کرده‌اند؛ ثانیاً، چه اسباب و عواملی موجب ظهور هر یک از این قرائتها یا ترویج و گسترش آن در فرهنگ اسلامی بوده‌اند؛ و ثالثاً، در گذر زمان و در دوره‌های مختلف فرهنگ و تمدن اسلامی، هر یک از این

قرائتها - و تفاسیر مبتنی بر آنها - از چه جایگاهی برخوردار گردیده‌اند.

پ) روش تحقیق

برای پاسخ به این پرسشها، نخست اختلاف قرائتها از آیه، و فهمهای حاصل از هر قرائت را مطالعه خواهیم کرد. آن گاه با مرور تحول تاریخی قرائتها و تفاسیر مبتنی بر هر یک، خواهیم کوشید بدانیم در گذر زمان کدام عوامل و جریانهای اجتماعی بر قرائت و فهم این آیه اثر نهاده‌اند. سرآخر، عوامل مؤثر بر این اختلاف قرائتات و فهمها را تحلیل خواهیم کرد.

۱. اختلاف قرائتات آیه

بر پایه آنچه در آثار مختلف علم قرائت، از جمله *الحجة فی القرائات السبع* ابن خالویه (ص ۲۷۷-۲۷۸) آمده است، قاریان مختلف این آیه را به سه شکل مختلف ضبط کرده‌اند. یک دسته بر این بوده‌اند که «ال یاسین» همان گونه که در مصحف عثمانی رسم شده، مرکب از دو کلمه *ال* و *یاسین* است. برخی از اینان خواه ناخواه در توضیح واژه *ال*، آن را قرائتی متفاوت از *آل*، و برخی دیگر، اساساً قرائت صحیح را *آل* - و نه *ال* - دانسته‌اند. از میان قراء مشهور، ابن عامر (د ۱۱۸ق)، نافع (د ۱۶۹ق)، و رش (د ۱۹۷ق)، و یعقوب حَضْرَمِی (د ۲۰۵ق) که قرائت «آل یاسین» را ترجیح داده‌اند، به این گروه تعلق دارند (شیخ طوسی، ۵۲۳/۸؛ حسکانی، ۱۶۵/۲).

گروه دوم آن قُرَاء را دربرمی‌گیرد که «ال یاسین» را خلاف رسم مصحف عثمانی تنها یک واژه تلقی می‌کرده‌اند. اینان در تبیین رأی خود به دو راه مختلف رفته‌اند. برخی واژه مزعوم «الیاسین» را چنین تحلیل کرده‌اند که الف و لام اول آن حرف تعریف است. این که از ابوبکر بن مهران قاری مشهور نقل می‌شود که «الف الیاس الف وصل است؛ نه قطع»، حاکی از موافقت وی با همین رأی است. چنان که از ابن مهران نقل شده، عموم قاریان شام بر همین رأی بوده‌اند (فخر رازی، ۱۶۱/۲۶). برخی دیگر، چنین

انگاشته‌اند که الف در اول الیاسین، الف قطع، و جزئی از کلمه است. اینان همان‌ها هستند که الیاسین را گاه نامی دیگر برای خود الیاس، و گاه نیز نامی برای خاندان و پیروان وی تلقی کرده‌اند. از میان قراء، ابن مُحِیصِن (د ۱۲۳ق) و شیبیه بن نَصَّاح (د ۱۳۰ ق) بر این رأی بوده‌اند (رک: ثعلبی، ۱۶۹).

گروه سوم، ظاهراً عده معدودی از قاریان کوفی را در برمی‌گیرد که به تبعیت از مصحف ابن مسعود، اساساً به جای واژه الیاس در آیات پیشین سوره صافات، «ادراس» آورده، و به جای «الیاسین» هم ادرا سین ضبط کرده‌اند. طبری (۲۳/۱۱۵) نقل می‌کند که در قرائت منقول از ابن مسعود، اساساً آیه «وَإِنَّ الْيَاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ» (صافات/ ۱۲۳) به شکل «ان ادريس لمن المرسلين» قرائت می‌شده، و آیه «سلام علی ال یاسین» را هم در ادامه آن، «سلام علی ادرا سین» تلفظ می‌کرده‌اند؛ گویی در رسم مصحفی که مبنای قرائت منسوب به ابن مسعود قرار گرفته، واژه‌ای متفاوت جای داشته است.

می‌توان محتمل دانست که در مصحف پیروان ابن مسعود، واژه‌ای درج شده بوده که در اثر تصحیف و نقاط ضعف خط عربی در سده نخست هجری، استعداد هر دو خوانش الیاس و ادريس را داشته، و البته خوانش ادريس ترجیح داده شده است. بعد، پیروان مصحف منسوب به ابن مسعود، احتمالاً کلمه «ادريس» را در آیه ۱۲۳ سوره صافات، «ادرس» (یعنی با یاء بدون نقطه) نوشته، و از آنجا که یک چنین کلمه‌ای مستعد خوانش‌های مختلف است، آن را نه ادريس، که ادراس یا چیزی شبیه آن تلفظ کرده‌اند؛ آن قدر شبیه که در گذر زمان بتواند «ادراس» تلفظ شود. شبیه همین رویداد هم سبب شده است که در آیه ۱۳۰ قرائت «ادرا سین» را بپذیرند (رک: مختار عمر، ۵/۲۴۷).

سرآخر، باید از یک رسم خاص و نادر یاد کرد. چنان که ابن عطیه اندلسی (۴/ ۴۸۴) گزارش می‌کند، نام پیامبر موضوع بحث در هر دو آیه ۱۲۳ و ۱۳۰ سوره صافات از مصحف اُبی بن کعب صحابی به صورت «ایلیس» کتابت شده بوده است (نیز

رک: ابوحیان، ۷ / ۳۵۸). بدین سان، محتمل می‌نماید که در هر دو آیه، بتوان عبارت مورد بحث را «ایلیاس»، و هم «ایلیاسین»، و البته با اندکی تغییر محتمل، «الیاس» و «الیاسین» خواند.

گرچه در دوره‌های بعد، هرگز رسم مصحف ابی بن کعب معیار قرائت و فهم آیه نبوده است، می‌توان بر پایه رسم مصحف وی تا حدودی دریافت قرائت کلمه اصیل در مصاحف کهن چه اشکال متنوعی می‌توانسته است بیابد. این که در مصحف ابی، به جای الیاس ایلیاس ثبت شده، گواه آن است که احتمالاً الف اول کلمه با نوعی روم و اشمام تلفظ می‌شده است؛ اشمامی با آن غلظت که سبب شود حتی برخی برای نشان دادن کسرداری این تلفظ، آن را جدا از یاسین بنویسند.

الف) پیروان مکتب ابن عباس

خلاف آنچه بخاری (۴ / ۱۰۶) به ابن عباس منسوب می‌کند که مراد از الیاس را ادریس می‌دانسته، شواهد مختلفی حاکی است که ابن عباس این عبارت را «آل یاسین» می‌خوانده، و مراد از آن را «آل محمد (ع)» می‌دانسته است (برای انتساب این تفسیر به وی، رک: ابن ابی حاتم، *التفسیر*، ۱۰ / ۳۲۲۵؛ نیز رک: فرات، ۳۵۶؛ ابن بابویه، ۵۵۹؛ حسکانی، ۲ / ۱۶۵ بی). علی القاعده انتظار می‌رود که این درک ابن عباس از آیه، ارتباط مستقیمی با تفسیر وی از حروف مقطعه آغاز سوره یاسین داشته باشد. به عبارت بهتر، انتظار می‌رود وی از آنجا که یاسین را نامی برای پیامبر اکرم (ص) تلقی می‌کرده است، «ال یاسین» را هم «آل یاسین» بخواند، و با «آل محمد (ص)» آن را تطبیق دهد؛ همچنان که برخی دیگر از مفسران متقدم چنین کرده‌اند (برای نمونه، رک: ابن ابی حاتم، همان، ۱۰ / ۳۱۸۸ تفسیر منسوب به حسن بصری؛ ابن بابویه، ۶۲۲ سخن منقول از علی (ع)؛ قرطبی، ۱۵ / ۵ سخن منقول از سعید بن جبیر). با اینحال، گزارشها از دیدگاه ابن عباس در تفسیر حروف مقطعه آغازین سوره یاسین هرگز چنین مدلولی ندارند (رک:

طبری، ۲۲ / ۱۷۸؛ امری که سبب می‌شود به انتساب این تفسیر از آیه ۱۳۰ سوره صافات به ابن عباس تردید کنیم.

به هر روی، باور به این که «سلام علی الیاسین» به معنای «سلام بر آل یاسین» باشد، به شاگردان مکتب تفسیری ابن عباس فراوان منتسب است؛ شاگردانی همچون حسن بصری (ابن ابی حاتم، تفسیر، ۱۰ / ۳۱۸۸)، مجاهد بن جبر (طبرانی، ۱۱ / ۵۶)، سعید بن جبیر (قرطبی، ۱۵ / ۴)، و ضحاک بن مزاحم (ابن ابی حاتم، همان، ۱۰ / ۳۲۲۵)، که البته عمده اینان میان درک خویش از حروف مقطعه آغاز سوره یاسین با سلام خداوند بر الیاسین ارتباطی دیده‌اند. از شخصیت‌های بالنسبه متأخرتری که الیاسین را آل یاسین می‌خوانده، و با آل محمد (ص) تطبیق می‌داده، محمد بن سائب کلبی (د ۲۰۴ق) است. نام وی در روایات متعددی آمده است و به نظر می‌رسد او در ترویج این باور، نقش مهمی دارد (ابن بابویه، ۵۵۹؛ حسکانی، ۲ / ۱۶۷؛ نیز رک: اربلی، ۱ / ۳۱۹). بر این پایه، شاگردان مکتب تفسیری ابن عباس در ترویج قرائت «آل یاسین»، و هم این که منظور آیه درود فرستادن بر آل محمد (ص) است، نقش بنیادینی داشته‌اند.

باینحال، چنان که از توضیحات منسوب به ابن عباس برمی‌آید، حتی اگر واقعا آیه را همچون شاگردان خویش معنا می‌کرده، از آل محمد (ص) هرگز چیزی شبیه معنای شیعی اصطلاح در نمی‌یافته است. می‌توان عبارتی را که از ابن عباس نقل شده است، ضمن یک متن متأخر بازشناخت. چنان که استرآبادی در *تأویل الآیات الظاهره* (ص ۵۰۰) نقل می‌کند، ابن عباس گفته است: «سلام علی آل یاسین» ای علی آل محمد [ص]؛ وإنما ذکر الله عز وجل أهل الخیر وأبناء الأنبیاء وذرائعهم وإخوانهم. اگر بپذیریم که این عبارات، بخشی از متن مفقود شده تفسیر ابن عباس را دربردارند، توضیحات پایانی نشان می‌دهند که در سخن ابن عباس، نوعی تأکید بر جایگاه بنی‌هاشم و ضرورت پیروی از ایشان و حفظ حرمت آنهاست. می‌توان انتظار داشت نظر منسوب به

ابن عباس که در میان شاگردان او در مکتب تفسیری مکه بازتابی وسیع یافته، از جانب دو گروه به جد حمایت شود؛ یکی شیعیان، و دیگر، طرفداران خلافت عباسی.

(ب) امامان شیعه

از عالمان شیعی معاصر، شوشتری (۱۰/ ۲۸۷) گفته که قرائت و فهم ابن عباس از آیه و تطبیق آن بر آل محمد (ص)، نگرشی است که وی از شاگردی علی (ع) حاصل کرده، و البته به تناسب درک خویش در آن تصرف نیز نموده، و سخنی را که ناظر به اهل بیت پیامبر (ص) - به معنای شیعی کلمه - بوده، حمل بر معنای دیگری کرده است. این دیدگاه اگر چه ظاهراً جدید به نظر می‌رسد، سوابق و مستندات در آثار شیعی نیز دارد. انطباق آل یاسین با آل محمد (ص) در آثار متقدم شیعی همچون کتاب سلیم بن قیس (ص ۴۶۶) مستقیم از قول خود علی (ع) نقل، و در آثار متأخرتری نیز به وساطت امامان دیگر شیعه همچون امام باقر و امام صادق (ع) به آن حضرت منتسب شده است (برای نمونه، رک: قاضی نعمان، شرح الاخبار، ۲/ ۳۴۴؛ ابن بابویه، ۵۵۸-۵۵۹). حتی آن دسته از شاگردان امام باقر و امام صادق (ع)، همچون سلیمان بن مهران اعمش (د ۱۴۸ق) که روایات و اقوالشان در آثار عامه نیز نقل می‌شود، به ترویج همین دیدگاه کوشیده‌اند (برای روایات اعمش در این باره، رک: طبرانی، ۱۱/ ۵۶؛ ابن عدی، ۶/ ۳۵۰).

می‌توان دستکم در تأیید انتساب چنین قرائتی به امام صادق (ع)، شواهد بیشتری نیز ارائه کرد. می‌دانیم قرائت خاص آن حضرت ثبت شده، و باقی مانده است. بر پایه گزارشها، قرائت حمزة بن حبيب زيات (د ۱۵۶ق)، قاری مشهور و از قراء قرائت سبعة، منطبق با قرائت استادش امام صادق (ع) بود و تنها در ده مورد با آن تمایز داشت. یکی از این موارد دهگانه معدود که راویان قرائت بدان توجه نشان داده‌اند، قرائت همین آیه ۱۳۰ سوره صافات است: امام صادق (ع) عبارت را «سلام علی آل یاسین» می‌خواند؛ حال آن که حمزة بن حبيب زيات آن را «سلام علی آل یاسین» قرائت می‌کرد (برای

قرائت حمزه، رک: واسطی، ۲/ ۶۲۵؛ برای قرائت امام، رک: ابن جزری، ۱/ ۱۹۶). بر پایه مجموع این شواهد، باید گفت سخن بحرانی (د ۱۱۸۶ق) که «سلام علی آل یاسین» را قرائت اهل بیت (ع) می‌شناساند (*الحدائق الناضرة*، ۸/ ۱۰۴)، سخنی پذیرفتنی، و منطبق با گزارشهای مختلفی است که شیعیان و عامه نقل کرده‌اند. از دیگر سو، شاید اکنون بتوان در مقام نقد قضاوت شوشتری، احتمالی دیگر را هم در نظر آورد؛ این که اشتراک امامان شیعه و ابن عباس در ترویج قرائت «آل یاسین»، نه نتیجه محض شاگردی ابن عباس در محضر علی (ع)، که نمونه‌ای از افکار مشترک همه بنی‌هاشم باشد. چنان که مهروش اشاره کرده است (ص ۷۰۳)، برخی آراء کلامی و تفسیری را می‌توان در سده‌های نخست هجری سراغ داد که همچون باور عموم بنی‌هاشم تلقی و ترویج شده‌اند.

پ) دیگر عالمان مدینه

خارج از محفل امام باقر و امام صادق (ع) و شاگردانشان، در دیگر محافل مدینه نیز، این تعبیر نه «آل یاسین»، که «آل یاسین» خوانده می‌شده است (ابوعبیده، ۲/ ۱۷۴). گروههای مختلفی از اهل مدینه - با همه اختلافاتشان - در ترویج این که «آل یاسین» عبارتی مرکب از دو واژه است و بر «آل» فردی خاص دلالت می‌کند، متفق بوده‌اند. شاید سبب این وفاق عام در مدینه، ویژگیهای رسم خاص مصحف عثمانی این شهر، یا شاید لهجه خاص مردم شهر در عصر صحابه و تابعین برای تلفظ «آل» باشد؛ لهجه‌ای که وقتی تغییر می‌کند، فهم معنای واژه‌ای که بر اساس آن قرائت شده است، مشکل می‌شود.

باری، چنان که ابوعبیده معمر بن مثنی گزارش می‌دهد، از میان عالمان مدینه اصحاب سعد بن ابی وقاص - و از جمله، ابن عمر - در تفسیر آیه گفته‌اند مراد از آل یاسین، پیروان یاسین، و او هم یکی از پیامبران خداست (همانجا). این تفسیر مقبول عالمان شام هم بوده

است (همانجا). آنها «آل» را هم‌ریشه با اهل گرفته‌اند؛ چرا که در هنگام تصغیر، هاء محذوفش برمی‌گردد و «آل» به «أهیل» تصغیر می‌شود (همانجا). سپس به تعبیر قرآنی «آل فرعون» (برای نمونه، رک: اعراف / ۱۳۰؛ انفال / ۵۲) استناد کرده‌اند که به معنای پیروان فرعون ست؛ نه خانواده‌اش (رک: ابو عبیده، همانجا). سرآخر، با توجه به سیاق آیات حکم کرده‌اند که منظور از «آل یاسین»، پیروان الیاس نبی (ع) است.

وفاق این عالمان با بزرگان مکتب اهل بیت (ع) در اصل قرائت، و کوشش آنها برای باز نمودن تفسیری دیگر از آیه به خوبی گویا ست که در مدینه و حوزه شام که تابعی از آن به شمار می‌رود، قرائت «آل یاسین» بی‌چون و چرا پذیرفته بوده، و تنها بحث بر سر معنای آن صورت می‌گرفته است. امامان شیعه و دیگر عالمان بنی‌هاشم از آن «آل محمد (ص)» می‌فهمیده‌اند و دیگران تفسیری متفاوت از آن بازمی‌نموده‌اند.

۲. پذیرش اینهمانی «ال» و «آل» در سده‌های میانی

چنان که دیدیم، قرائت «آل یاسین» از یک سو قرائت مختار عالمان مدینه بود و از دیگر سو، از جانب عالمانی همچون شاگردان مکتب اهل بیت (ع) و مکتب ابن عباس حمایت می‌شد. بدین سان، حتی با وجود ناسازگاریش با سیاق آیات سوره صافات، همواره طرفدارانی داشت.

الف) «آل یاسین»، تفسیری هاشمی

گذشته از شیوه قرائت آیه، تفسیر «آل یاسین» به «آل محمد (ص)» هم از نقاط اشتراک همه بنی‌هاشم، خواه علویان شیعی، خواه خلفای عباسی و خواه دیگران بود. پس می‌شود انتظار داشته باشیم که با قدرت گرفتن بنی‌عباس، این قرائت و این تفسیر به سبب ایجاد نوعی مشروعیت و اعتبار برای خلفای عباسی همواره در فضای جامعه مطرح بماند.

شاهد این امر، تفسیر اینچنینی آیه در مجلس مأمون عباسی (حک: ۱۹۸-۲۱۸ق)

است. گفته‌اند که امام رضا (ع) در مجلس وی هنگام یادکرد فضائل آل محمد (ص)، از جمله به همین آیه استناد کرد و فرمود که در سراسر قرآن تنها بر یک خانواده درود فرستاده شده، و آن خانواده آل محمد (ص) است. گرچه قطعاً مراد امام رضا (ع) چیزی نبود که مأمون می‌پسندید، این تفسیر البته با حمایت و تشویق مأمون همراه شد (ابن بابویه، ۶۲۲-۶۲۳).

ب) تطبیق یاسین با محمد (ص)

شواهد حاکی است که در سده ۴-۵ق رویکرد تطبیق «ال یاسین» با «آل محمد» گسترش یافته، و گرچه هرگز رویکرد غالب در میان عموم مسلمانها نگشته، بیش از پیش ترویج شده است. گذشته از عالمان مختلف شیعی که با ذکر روایات انتساب چنین فهمی به اهل بیت (ع) آن را اشاعه می‌دادند (برای نمونه، رک: فرات، ۳۵۶؛ قاضی نعمان، شرح الاخبار، ۲/۳۴۴؛ ابن بابویه، ۵۵۸-۵۵۹)، آثار فراوانی از عالمان عامی مذهب این دوره را نیز می‌توان سراغ داد که هر یک به نحوی در ترویج این باور کوشیده‌اند (برای نمونه، رک: ابن ابی‌حاتم، التفسیر، ۱۰/۳۲۲۵؛ طبرانی، ۱۱/۵۶).

ظاهراً گسترش این رویکرد شیعی سبب می‌شود برخی عالمان عامی مذهب استدلال کنند بر فرض که ال یاسین، آل یاسین خوانده شود، و بر فرض که مراد از آل یاسین، آل محمد (ع) باشد، لزوماً تعبیر «آل محمد» مطابق با اهل بیت پیامبر اکرم (ص) نیست؛ بلکه امت محمد (ص) مراد است؛ همچنان که مثلاً مراد از آل فرعون در قرآن، پیروان او است. در پاسخ به چنین اشکال مفروضی است که قاضی نعمان توضیح می‌دهد فرعون خاندان گمراهی هم داشته است و پیروان وی هم که دوزخی شده‌اند، به سبب تبعیتشان از همین خانواده بوده است. وی به‌واقع می‌خواهد چنین استدلال کند که حتی اگر درود خداوند بر آل یاسین، معنایی عام همچون درود بر امت پیامبر اکرم (ص) را نیز دربرگیرد، چنین شمولی فرع بر تبعیت امت پیامبر (ص) از خاندان او است (دعائم، ۱/۳۱).

نکته‌ای که تا حدود زیادی غریب می‌نماید، رویکرد شیخ طوسی به این آیه است. وی خلاف عموم عالمان شیعی، و از رویکردی شبیه رویکرد غالب عالمان عامه، «ال یاسین» را «آل یاسین» معنا نمی‌کند و این قرائت را تنها در حد یک احتمال می‌آورد (شیخ طوسی، ۸/ ۵۲۳). حتی در توضیح مفهوم آل محمد (ص) نیز، می‌گوید که مراد، خاندان و پیروان پیامبر است (همو، ۸/ ۵۲۵)؛ امری که باید با توجه به شرایط خاص عصر شیخ طوسی و رویکرد خاص و متفاوت وی در این تفسیر تحت تأثیر همان فهمیده شود؛ همان وضعیت پرتنش که در اثر گسترش نزاعها میان شیعیان و عامه در بغداد پدید آمده بود و سرآخر به هجرت شیخ طوسی از بغداد به نجف انجامید.

از آن سو، می‌توان عالمانی عامی را هم سراغ داد که رویکردی مشابه غالب شیعیان آن دوره داشته‌اند. از جمله، حسکانی در *شواهد التنزیل*، به تفصیل روایات مختلف را از منابع شیعه و عامه ذکر می‌کند که دلالت بر تطابق الیاسین با آل محمد دارند (۲/ ۱۶۵ بی).

پ) خاندان یاسین پدر الیاس، رویکردی میانه

از حدود سده ۵ق، اغلب مفسران عامی مذهب، نگرشی را پذیرا می‌شوند که برآیند دو دیدگاه تفسیری پیشین است. چنان که گفتیم، عده‌ای از مفسران «ال یاسین» را با الیاس نبی (ع) منطبق می‌کردند و عده‌ای هم از آن «آل محمد (ص)» می‌فهمیدند. فهم میانه‌ای که می‌شد میان این دو پدید آید این بود که گفته شود «ال» مطابق با قول هاشمیان و مدنیان به معنای آل است و یاسین مطابق قول گروه اول، نامی برای پدر الیاس نبی، و بدین سان، «الیاسین» به معنای آل یاسین، و به طور خاص، منطبق با پیامبری مزعوم از بنی اسرائیل، همچون «الیاس بن یاسین» دانسته شود.

این رویکرد که گویا نخستین بار در آثار ابن اسحاق (د ۱۵۱ق) بازنموده شده است (ثعلبی، ۸/ ۱۵۸)، به تفصیل در آثار تفسیری با صیغه قصص، مثل تفسیر ثعلبی (همانجا) شرح و بسط می‌یابد و سپس در آثار متأخرتری همچون تفسیر نسفی (۴/ ۲۷)؛ نیز رک:

سهیلی، ۱۹۹ / ۴)، همچون یکی از اقوال راجح ذکر می‌شود. سرآخر، فخر رازی (د ۶۰۶ق) چنین باوری را همچون رأی مختار خویش می‌گزیند (۲۶ / ۱۶۱). فراگیر شدن این باور، پاسخی به فراگیر شدن گفتمان شیعی است. بدین سان، عامه مسلمانان اصل مسئله را که آل به معنای خاندان است، منکر نمی‌شوند و بالینحال، از آن تفسیری متفاوت بازمی‌نمایند.

مشابه این رویکرد را می‌توان در فرهنگ شیعی نیز بازشناخت. از آثار مشهور شیعی که نخستین بار در آثار بازمانده از همین دوره قابل پیجویی است، زیارت آل یاسین است. علی القاعده انتظار می‌رود که مضمون این زیارت، عباراتی برای برقراری ارتباط با عموم اهل بیت (ع) باشد؛ حال آن که این زیارتنامه مختص زیارت امام زمان (ع) است (رک: محمد بن جعفر مشهدی، ۵۸۵-۵۸۶ «باب التوجه الی الحجة»؛ طبرسی، ۲ / ۳۱۶). در روایت حاوی این زیارتنامه، عبارت «آل یاسین» برای اشاره به تنها یکی از اعضای خاندان یاسین - آل محمد (ص) - به کار رفته، و آن شخص امام زمان (ع) است.

۳. رویکردها به آیه از حدود سده ۸ق به بعد

الف) سده‌های پایانی هزاره نخست هجری

در نتیجه غلبه این گفتمان، به‌مرور نزد عموم مفسران عامه شهرت پیدا کرده که قرائت صحیح «ال» در «ال یاسین»، همان قرائت مدنیان است و آیه را باید «آل یاسین» خواند. از جمله عالمان مشهور عامی پیرو این دیدگاه، ابن تیمیه (د ۷۲۸ق) است (ابن تیمیه، ۲ / ۱۹۶). البته، باید به خاطر داشت که ابن تیمیه و مفسران دیگری از قبیل وی «آل یاسین» را هم سرآخر چنان معنا می‌کنند که با الیاس نبی (ع) مرتبط گردد.

بی‌تردید رواج این قرائت، همراه با رواج این باور که حروف مقطعه آغاز سوره «یس»، اسمی از نامهای پیامبر اکرم (ص) است، بدین خواهد انجامید که «سلام علی آل

یاسین» را درودی بر آل محمد (ص) تلقی کنند؛ رویکردی که در میان برخی عالمان عامی مذهب نیز دیده می‌شود (برای نمونه از این رویکرد، رک: زرندی، ۲۳۹). غلبه این رویکرد آنچنان است که در نیمه سده ۸ق، شهید اول (۱/ ۲۷۰) در مقام محاجّه با عامه بر پایه مقبولاتشان، «ال یاسین» را آل یاسین معنا می‌کند؛ گویی که همگان چنین معنایی را پذیرفته‌اند.

ب) مقارن با آغاز هزاره دوم

در سالهای پایانی هزاره نخست و سالهای آغازین هزاره دوم هجری، دو عالم شیعی می‌توان سراغ داد که رویکردی مشابه اغلب عالمان عامی، و خلاف جریان عمومی تفاسیر شیعی اتخاذ می‌کنند. فتح الله کاشی (د ۹۸۸ق) در *زبدۃ التفاسیر*، هنگام بحث از این آیه با تأکید بر سیاق آیات، بر این اصرار می‌ورزد که مراد از «ال یاسین»، الیاس پیامبر قوم بنی‌اسرائیل است. وی افزون بر سیاق آیات، به این عبارت استناد می‌کند که در ادامه سلام بر آل یاسین ذکر شده است: «انه کان من عبادنا المؤمنین» (صافات/ ۱۳۱). این عبارت حاکی است که بحث در باره یک فرد است، نه یک خانواده، یا گروه (کاشی، ۵/ ۵۷۶). حدود یکصد سال بعد، نگرش طریحی (د ۱۰۸۵ق) نیز کمابیش همین است (رک: طریحی، ۵۸۷). بااینحال، به نظر می‌رسد گسترش جریان اخباری، و خاصه، نظریه‌پردازیهای فیض کاشانی این رویکرد را به محاق می‌برد.

پ) اخباریان

در *احتجاج طبرسی* (د ۶۲۰ق) که اثری کمابیش کلامی است، روایتی منسوب به علی (ع) در باره این آیه ذکر می‌شود که در آن سخنی حاکی از تحریف قرآن می‌رود؛ امری که سبب می‌شود شیعیان تا سده‌ها بعد، هرگز این روایت را در آثار خویش نقل نکنند و بدان به دیده اعتنا ننگرند. بر پایه این روایت، از آن رو در قرآن به تعریض و کنایه و در لفافه تعبیر «سلام علی آل یاسین» گفته شده، و درودی صریح‌تر بر خاندان

پیامبر (ص) نیامده که خدا می دانسته است اگر چنین می گفت، معاندان و مخالفان اهل بیت (ع) آن عبارت را از قرآن حذف می کردند؛ چنان که غیرش را حذف کردند: «...لَعَلَّهُم بِأَنَّهُمْ يُسْقِطُونَ قَوْلَ اللَّهِ: سَلَامٌ عَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا أَسْقَطُوا غَيْرَهُ» (طبرسی، ۱/ ۳۷۷).

این روایت هرگز تا پیش از عصر صفوی در ادبیات تفسیری شیعیان راه نمی یابد. نخستین بار فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) است که در مقدمه تفسیر صافی (۱/ ۴۹) با تکیه بر این روایت می کوشد حجیت ظواهر قرآن را به نفع حجیت روایات انکار کند. همین رویکرد را می توان در آثار تفسیری و روایی نسل شاگردان وی همچون البرهان بحرانی (۴/ ۶۲۶)، بحار الانوار مجلسی (۸۹/ ۴۶)، نور الثقلین حویزی (۳/ ۱۹۲)، و کنز الدقائق قمی مشهدی (۷/ ۴۵۸) ملاحظه کرد. این عالمان با تکیه بر یک مبنای کلامی مقبول خویش، نه تنها در ناسازگاری فهم خود از آیه با سیاق آیات عیبی نمی بینند؛ که حتی به نوعی آن را نتیجه حکمت الهی، و مقتضای مصلحت می شناسند.

از نگاه عمده عالمان این دوره تطابق «یاسین» مذکور در سوره صافات با حروف مقطعه آغاز سوره یس، و همچنین، دلالت این معنی - به هر شکل که نوشته شود - بر آل محمد (ص)، چنان غیر قابل انکار است که در نگارش آثاری غیر از قرآن کریم، برای یادکرد امامان شیعه (ع) از تعبیر «آل یس» - و نه «آل یاسین» - بهره می جویند (رک: کاشی، ۵/ ۵۷۶؛ فیض کاشانی، ۴/ ۲۸۱؛ مجلسی، ۳۶/ ۱۱۷، ۸۹/ ۳۹).

ت) شیعیان متأخر

با فرونشستن جریان اخباری گری، از حدود سده ۱۳ق به بعد، به تدریج عالمان شیعه بدین گرایش می یابند که آیه را با تکیه بر سیاق معنا کنند. برای نمونه، عبدالله شبر (د ۱۲۴۲ق) قرائت «سلام علی آل یاسین» را تنها همچون یکی از قرائتهای آیه ذکر می کند و ترجیح می دهد «ال یاسین» را یک نوع رسم و خوانش متفاوت از الیاس بدانند (شبر، ۴۲۵). همین رویکرد را می توان در دیگر تفاسیر دوران معاصر نیز مشاهده کرد (برای

نمونه، رک: طباطبایی، ۱۷/ ۱۵۹؛ مغنیه، ۶/ ۳۰۰). مروری بر عمده ترجمه‌های قرآن کریم در دوران معاصر نیز، نشان می‌دهد که عالمان معاصر به پذیرش نگرش غالب در میان عامه تمایل داشته‌اند (برای نمونه، رک: سراج، مجتوبی، فیض الاسلام، ذیل آیه).

این میان، مکارم شیرازی و همکارانش در تفسیر نمونه برای نخستین بار به تحلیل سند روایاتی پرداخته‌اند که «ال یاسین» را «آل محمد (ص)» بازمی‌نمایاند. بر پایه این مطالعه، از پنج حدیثی که در معانی الاخبار ابن بابویه در تفسیر «ال یاسین» آمده، چهار مورد به غیر اهل بیت (ع) ختم شده‌اند و راوی پنجمی نیز، ناشناس است (رک: مکارم، ۱۹/ ۱۴۶). بدین سان، مؤلفان این تفسیر با نظر به سیاق آیه، و این که بحث در باره یک نفر است و نه یک دسته یا گروه، «ال یاسین» را مطابق قرائت مشهور نزد عامه مفسران می‌خوانند و تفسیر می‌کنند (همو، ۱۹/ ۱۴۵).

در بادی امر چنین به نظر می‌رسد که اینان از اظهار نظر در باره دیگر روایاتی که در کتب شیعی متأخرتر در این باره رسیده است، خودداری می‌کنند. برای نمونه، در تفسیر البرهان بحرانی، ۱۲ نمونه از این قبیل گردآوری شده (۴/ ۶۲۴-۶۲۶)، که بر پایه ارزیابی قرشی (۱/ ۱۰۷)، دستکم سند یک روایت منقول از امام رضا (ع) در این باره که در احتجاج طبرسی هم آمده، صحیح است. گویی مؤلفان تفسیر نمونه سعی دارند روایات مندرج در آثار روایی اخباریان متأخر را نادیده بگیرند. باینحال، در پایان بحث خویش می‌گوییم «بهتر این است که از قضاوت در باره این روایات خودداری کنیم و علم آن را به اهلش بسپاریم» (۱۹/ ۱۴۶)؛ عبارتی که نشان می‌دهد آنها با وجود نقدهایی که بر روایات پیشین داشته‌اند، و با همه اظهار نظرهای صریحی که در باره تطابق «ال یاسین» و الیاس کرده‌اند، همچنان به برخی از این روایات، به دیده تأمل می‌نگرند.

۳. اسباب و علل احتمالی اختلاف قراءات

دیدیم چگونه مفسران مسلمان طی سده‌ها برای تفسیر این آیه کوشش کرده‌اند و چگونه در انتخاب مبنا و منبع خویش برای تفسیر آیه بارها مردد شده‌اند. از یک سو خواسته‌اند فهمی از آیه به دست دهند که با رسم مصحف عثمانی سازگار افتد. از دیگر سو، باید از آیه تفسیری به دست می‌داده‌اند که با قراءات مشهور تطابق داشته باشد. از یک سوی دیگر نیز باید سیاق آیات را در نظر می‌گرفته‌اند. به همین ترتیب، روایات فراوانی هم در اختیار داشته‌اند که حکایات فراوان و البته متناقضی را نیز در باره آیه نقل می‌کرده است. گذشته از اینها، جریانهای فکری و سیاسی مختلف - همچون حاکمیت بنی‌هاشم در عصر عباسی، یا کشاکشها و اختلافات فرقه‌ای میان شیعیان و عامه - نیز می‌توانسته است بر این روند اثر نهد. اکنون با نظر به مجموع این مسائل، باز جای این پرسش باقی است که قرائت صحیح آیه کدام است و چرا این همه کشف قرائت صحیح آیه دشوار شده.

برای پاسخ به این پرسشها، نخست ساختار کلی سوره صافات و نحوه طرح مباحث مختلف را در آن مرور خواهیم کرد. می‌خواهیم دریابیم که بر اساس محتوای خود سوره و نحوه طرح مباحث در آن، کدام یک از احتمالات فوق باید جدی‌تر گرفته شوند. در مرحله بعد، اثر عواملی چون اختلاف مصاحف امصار و اسباب و علل آن را هم بررسی می‌کنیم.

الف) مروری بر مضامین سوره صافات

سوره صافات با قسم به فرشتگان حامل وی، و بحث در باره وحدانیت خدا، پیام فرستادن خدا به بشر، حفظ این پیام از دستبرد شیاطین، و طعنه‌های مخالفان آغاز می‌شود (آیات ۱-۱۵). به تناسب بحث از طعنه‌های مخالفان، سخن به انکار معاد می‌کشد و با بیان استدلال‌ات ایشان و نقد گفتارشان، از فرارسیدن قیامت، عذاب مخالفان و منکران آن در آن، و پاداش مؤمنان بحث می‌شود (آیات ۱۶-۶۸). در پایان این مقدمه،

رفتارهای کافران چنین تعلیل می‌شود که گرایش به پدرانی گمراه داشته‌اند و خواسته‌اند راه ایشان را ادامه دهند (آیه ۶۹-۷۰). بدین سان، گرچه خداوند مُنذِرانی فرستاد که از این عاقبت شوم بازشان دارد، شیوه خود را پی گرفتند و اینگونه، عمده اقوام پیشین گمراه شدند آیه ۷۱-۷۲).

پس از این مقدمه (از آیه ۷۳ به بعد)، حجم عمده بدنه سوره به بحث در باره عاقبت کسانی اختصاص یافته است که انذار شدند، ولی بدان توجه نکردند. از نوح (ع) سخن گفته می‌شود و «اهل» نوح که پیام خدا را اجابت کردند. خدا هم نوح و «اهل» او را نجات بخشید و «ذریه» نوح را باقی گذاشت و ذکر خیر او را برای نسلهای بعد نگاه داشت (برای تفسیر «ترکنا علیه فی الآخِرین» به ذکر خیر پیامبر (ص)، رک: بخاری، ۴/۱۰۶)؛ همچنان که وی از بندگان مؤمن خدا بود و خداوند چنین به نیکوکاران جزا می‌دهد (آیه ۷۵-۸۰). در این سیاق، بر نوح درود نیز فرستاده می‌شود.

مشابه همین داستان در باره ابراهیم تکرار می‌شود؛ این که خداجو بود و در برابر طعنه‌زنان مقاومت کرد و خدا هم به وی «فرزندی» باگذشت و حلیم عطا کرد. از آنجا که ابراهیم حاضر شده است از این فرزند هم در راه خدا بگذرد، خدا نسل وی را حفظ می‌کند و ذبحی عظیم را فدیة آن قربانی می‌کند. ذکر خیر او را هم برای نسلهای بعد باقی می‌گذارد؛ همچنان که وی از بندگان مؤمن خدا بود و خداوند چنین به نیکوکاران جزا می‌دهد. همچنین، افزون بر آن فرزند پیشین، به وی اسحاق را می‌بخشد؛ فرزندی که از انبیاء صالح است و خدا بر وی نیز همچون پدرش ابراهیم برکت نازل کرده، و «ذریه‌ای» هم داده است (آیه ۸۳-۱۱۱). در این سیاق، بر ابراهیم درود نیز فرستاده می‌شود (آیه ۱۰۹).

بحث بعدی (آیه ۱۱۴-۱۲۲)، در باره موسی و هارون (ع) است که خدا بر آنها منت نهاد، آنها و «قومشان» را نجات بخشید، به آنها کتابی آشکار عطا فرمود، و ذکر

خیرشان را برای نسلهای بعد باقی گذاشت. آن گاه بر موسی و هارون (ع) درود نیز فرستاده می‌شود (آیه ۱۲۰).

پیامبر بعدی که در این میان یاد می‌شود، الیاس (ع) است؛ کسی که به قومش می‌گفت چرا تقوا نمی‌ورزند، «بعل» را می‌پرستند و احسن الخالقین را رها می‌کنند؛ اما قومش او را تکذیب کردند. خدا ذکر خیر وی را نیز برای نسلهای بعد باقی گذاشت؛ همچنان که وی از بندگان مؤمن خدا بود و خداوند چنین به نیکوکاران جزا می‌دهد. سپس گفته می‌شود: «سلامٌ علیّ ال یاسین» (آیه ۱۳۰)؛ همان تعبیری که هدف از چنین بحثی درک معنای آن است.

در ادامه داستان لوط و یونس (ع) هم ذکر می‌شود؛ بدون آن که یادی از خاندان یا پیروان ایشان شود، یا سخنی از نسل آنها رود، یا درودی بر آنها فرستاده شود (آیات ۱۳۳-۱۴۸). ظاهراً آیات مرتبط با الیاس، لوط و یونس (ع)، از ترتیب تاریخی خاصی که در آیات پیشین در باره نوح، ابراهیم، موسی و هارون مراعات گردید، پیروی نمی‌کنند.

سی آیه پایانی سوره را باید نتیجه‌گیری از بحث تلقی کرد. در این آیات، باورهای مشرکان مکه در باره فرشتگان نقد می‌شود؛ این که معتقد بوده‌اند فرشتگان دختران خدایند و البته، خود از این که دختر داشته باشند، احساس ننگ می‌کرده‌اند؛ اما برای خدا ننگی در آن نمی‌دیده‌اند (آیه ۱۴۹-۱۵۰). در آیات بعد، باز این باور مشرکانه نقد می‌شود که «میان خدا و جنیان پیوند نسبی سراغ می‌دهند» (آیه ۱۵۸) و باز، توضیحات بیشتری در باره جایگاه فرشتگان در عالم هستی داده می‌شود. محور بعدی بحث، انتقاد از مشرکان است که می‌گفتند اگر «ذکری» از پیشینیان به ما رسد، ایمان خواهیم آورد؛ اما وقتی ذکر خدا را دریافت کردند، کافر شدند (آیات ۱۶۷-۱۷۰). سرآخر، بحث با تأکید بر نزدیک بودن یاری خدا به پیامبران و نزدیکی نزول عذاب کافران، پاکی و تنزه

خداوند از اوصاف باطلی که اینان به وی نسبت می‌دهند، و درود و سلام وی بر پیامبران پایان می‌یابد (آیات ۱۷۱-۱۸۱).

ب) دسته‌بندی مضامین و تحلیل محتوای آیات

در سراسر سوره می‌توان توجه جدی به چند مضمون را مشاهده کرد. یک مضمون، پاکی فرشتگانی است که حامل وحی خدایند، آن را بی‌تصرف به پیامبران خدا می‌رسانند، از دسترس و تصرف جنیانی که بخواهند موجب تحریف وحی شوند مصونند، صف کشیده در پیشگاه خدا تسبیح‌گویند، و هر یک نیز جایگاهی مشخص دارند. باینحال، مشرکان در باره آنها گمانهایی اشتباه دارند، آنها را دختران خدا می‌پندارند، و در ابلاغ وحی از دسترس جنیان دور نمی‌بینند.

مضمون دیگر، تأکید بر وقوع قیامت، زنده شدن مردگان، و نزدیکی عذاب خدا به کافران است؛ کافرانی که منکر معادند و آیات الهی را به تمسخر می‌گیرند. مضمون دیگر، ذکر اقوام پیشین است؛ اقوامی که مشرکان از قبل آرزو داشته‌اند ذکر از ایشان دریافت کنند و بدین سان، راه یابند؛ اما اکنون که چنین ذکر دریافت کرده‌اند، متذکر نمی‌شوند.

این دسته از آیات، ذکر از آیات، ذکر است از مشکلات بزرگی که پیامبران خدا تحمل کرده‌اند و پاداشی که برده‌اند. قرار است ارسال این ذکر، پاسخی باشد به خواسته قوم که می‌گفتند اگر ما را ذکر رسد، راه خواهیم یافت. باری، در این ذکر پیامبران پیشین، تنها برای پیامبرانی که امتحانهای سخت را پشت سر نهاده‌اند، چند پاداش خاص بیان می‌شود: باقی نهادن ذکر جمیلشان برای ادوار بعد، اعطای ذریه‌ای پاک و صالح بدیشان، و نجات خودشان و اهل، یا همان پیروانشان. برای اشاره به این پیروان گاهی از تعبیر اهل، گاه از تعبیر ذریه، و گاه با تعبیر قوم یاد می‌شود.

یادکرد بقاء ذریه نوح (ع) و دیگر پیامبران بنی اسرائیل، علی القاعده از نگاه مخاطبان

پیامبر (ص) معنایی جز اشاره به آباء قوم فرهیخته و اهل کتاب بنی اسرائیل ندارد. می‌توان در تعلیل این یادکرد گفت که در آیات نخست سوره از اقوام گمراهی سخن می‌رود که با اقتدا به پدران بدکارشان عاقبتی شوم یافتند. اکنون بنا بر این است که با یادکرد نوح و دیگر پیامبران بنی اسرائیل، و اشاره تلویحی به این که می‌شود از پدران یارسا و خداجو نیز پیروی کرد، پاسخی به گفتمان غالب آن عصر و گرایش عموم به پیروی از آباء داده شود.

چنان که مشاهده می‌شود، اولاً، همواره در این آیات، سلام بر شخص پیامبر (ص) فرستاده شده است؛ نه بر قوم یا پیروان او. ثانیاً، در مواردی که قوم از پیامبری تبعیت کرده‌اند، «نجات قوم» همچون پاداش ایشان مطرح شده است؛ نه مثلاً دریافت نعمتی خاص همچون درود خدا، یا بقای ذریه.

بر این پایه، «ال یاسین» تعبیری برای اشاره به یک پیامبر خاص از پیامبران گذشته است که «ذکرشان» بر پیامبر اکرم (ص) نازل شده است. پس نمی‌توان چنین تعبیری را در چنین سیاقی، نامی از نامها برای پیامبر اکرم (ص) برشمرد. افزون بر این، آیه ۱۳۰ سوره صافات، در باره خود پیامبر بحث می‌کند، نه در باره قوم او، یا در باره خانواده‌اش؛ چه، در هیچ یک از موارد مشابه در آیات ماقبل و مابعد، پاداشی جز نجات به قوم داده نشده است و هرگز بر پیروان یا خانواده پیامبری هم سلام فرستاده نشده است.

پ) رابطه الیاس و ادریس

از ابن مسعود و همچنین عکرمه شاگرد ابن عباس نقل شده است که الیاس را منطبق با ادریس می‌دانسته‌اند (ثعلبی، ۱۵۸ / ۸). ظاهراً ابوالعالیه ریاحی (د ۹۳ق) و ابوعثمان نهدی (د ۹۵ق) نیز در تفسیر آیه «انَّ الیاسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ»، الیاس را ادریس قرائت می‌کرده‌اند (ابن جوزی، ۳۰۷ / ۶). ادریس همچون الیاس، یَسَع، و برخی دیگر، از جمله

پیامبران اسرائیلی است که در قرآن یاد شده است؛ اما با وجود کوششهای محققان مختلف و نظریه‌پردازیه‌های فراوان، لزوماً قابل تطبیق با هیچ یک از شخصیت‌های تاریخی مذکور در عهد عتیق نیست (برای مروری بر این دیدگاهها، رک: حاج منوچهری، «ادریس»، ۳۲۹ بی).

یک احتمال این است که ادریس و الیاس، هر دو اشکال مختلف نو و آراکئیک یک واژه باشند؛ مثلاً به این شکل که فرض کنیم چنان که برخی محتمل شمرده‌اند (قاموس *الکتاب المقدس*، ۱۴۴)، الیاس همان ایلیا (الئا)، پیامبر بنی اسرائیل باشد که نامی یونانی داشته، و در عهد عتیق ذکرش آمده است. بر این پایه، واژه یونانی الئاس در عربی نخست الیاس تلفظ شده باشد؛ آن گاه با قلب لام به راء، واژه به شکل اریاس درآمده باشد و بعد با قلب یاء به دال، واژه ارداس، و سپس با جابه‌جایی کلمات به ادراس، و آن گاه با اشمام به ادریس بدل شده باشد.

تحلیل دقیق چنین احتمالاتی محتاج مطالعات زبان‌شناسانه گسترده‌تری است. به هر روی، آنچه اکنون می‌توان گفت این است که بر پایه شواهد بازمانده از فرهنگ عرب پیش از اسلام، نام الیاس در فرهنگ عربی بسیار کهن است و دستکم نام الیاس بن مُضَر، همچون جد تیره بزرگ مُضَر در نسب‌نامه افراد بسیاری دیده می‌شود. همچنین، در ایامی نزدیک به صدر اسلام و در دو سده نخست هجری کمابیش می‌توان افرادی را سراغ داد که الیاس نام داشته‌اند. از جمله، با نظر به نسب یعلی بن عقیل بن زیاد بن سلیم بن هند بن عبد الله بن ربیعة بن الیاس بن یعلی مشهور به ابوالمنذر عنزی عروضی (د ۲۰۷ق) می‌توان به تخمین دریافت که جد وی الیاس بن یعلی مقارن با صدر اسلام زیسته است (برای وی، رک: خطیب بغدادی، ۱۴ / ۳۵۵؛ نیز برای شخصیت‌هایی متأخرتر و متعلق به سده ۲ق با همین اسم، رک: خلیفة بن خیاط، ۳۳۷ «الیاس بن حبیب»؛ ابن عساکر، ۱۷ / ۸۱ «ادریس بن الیاس»؛ عقیلی، ۲ / ۳ «خالد بن

الیاس عدوی». به همین ترتیب، شواهدی حاکی از کاربرد گسترده این اسم در میان مسیحیان عربستان در دوره پیش از اسلام است (رک: جفری، 68). از آن سو، شواهدی حاکی از کاربرد نام ادریس در میان عربها در دورانی پیش از اسلام نیز در دست است (برای استقصاء این شواهد، رک: حاج منوچهری، «ادریس»، ۳۲۹-۳۳۰). بدین سان، با مطالعه نامشناسانه نیز نمی‌توان شواهدی در تأیید یا رد این مدعا یافت.

نکته‌ای که این میان جلب توجه می‌کند، کنیه عالمی از راویان حدیث در سده ۲ق است. گفته‌اند کنیه ادریس بن سنان بن بنت وهب بن منبه، ابوالیاس بوده است (ابن ابی‌حاتم، الجرح، ۱/ ۲۶۴). این که برای فردی با نام ادریس، کنیه ابوالیاس در نظر گیرند، شاید نتیجه فضای فرهنگی رواج این باور است که ادریس، پدر الیاس است. هر گاه چنین فرض شود، قرائت «سلام علی ادرا سین» شاید بر پایه این درک شکل گرفته است که واژه جمع ادرا سین، دلالت بر خاندان ادریس و بالخصوص الیاس فرزند وی می‌کند.

نتیجه

بر پایه هر آنچه گفته شد، هنوز راه درازی در پیش است تا بدانیم چه علل و عواملی موجب وقوع تصحیف در مصاحف صحابه، و پدید آمدن این قراءات مختلف گردیده‌اند. شاید یک ذهنیت فرهنگی خاص که برای ما ناشناخته مانده، سبب شده است قراء و مفسران عصر صحابه و تابعین میان الیاس، یس، یاسین، یسی، و ادریس مشابهت و قرابت احساس کنند. به همین ترتیب، معلوم نیست رواج کدام رسم الخط و کدام سنتهای درست‌نگاری^۱، کدام لهجه خاص، یا چه درکی از الیاس و یس سبب می‌شده است که کاتبان مصاحف نخستین، در نگارش عبارات قرآن دچار تردید شوند و مثلاً گاه «ال یاسین» ثبت کنند، گاه «ایلیس»، و گاه «الیاسین»؛ امری که به نوبه خود موجب

1. orthography

اختلاف قرائتها در عصری متأخرتر می‌شود.

این که مدنیان با همه اختلافاتشان با هم، حتی آنهایی که گرایش به تشیع نیز نداشته‌اند، الیاسین را «آل یاسین» خوانده‌اند، شاید حاکی از آن باشد که در لهجه مدینه، ال در الیاسین با روم یا اشمام خوانده می‌شده، و به‌مرور با تغییر لهجه، اختلاف قرائات نیز پدید آمده است. شاید حتی خطایی ساده در رسم مصاحف موجب این مشکل شده باشد؛ بدین شکل که مثلاً الف و لام کلمه الیاسین در آخر یک خط واقع شده، و یاسین را در اول خط بعد نوشته باشند؛ امری که می‌توان نمونه‌هایی متعددی از مصاحف کهن آورد که چنین اتفاقی در آنها برای کلمه‌های مختلف افتاده است. به هر روی، از آنجا که مدنیان همه چنین دیدگاهی داشته‌اند، باید آن را به عاملی مشترک در میان همه آنها برگرداند؛ یعنی لابد به مصحف امامی که عثمان خلیفه سوم برای مدینه فراهم کرد.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمان بن محمد، *التفسیر*، به کوشش اسعد محمد طیب، صیدا، المكتبة العصرية؛
- ۲- _____ *الجرح والتعديل*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۱ق/ ۱۹۵۲م.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی، *الامالی*، قم، بعثت، ۱۴۱۷ق.
- ۴- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، *الفناوی الکبری*، به کوشش محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۸ق/ ۱۹۸۷م.
- ۵- ابن جزری، محمد بن محمد، *نهایة النهایة*، به کوشش برگشترسر، ۱۳۵۱ق.
- ۶- ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، *زاد المسیر*، به کوشش محمد بن عبد الرحمن عبدالله، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ق/ ۱۹۸۷م.
- ۷- ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحیط*، به کوشش عادل احمد عبدالوجود و دیگران، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۱م.
- ۸- ابن خالویه، حسین بن احمد، *الحجة فی القراءات السبع*، به کوشش عبد العال سالم مکرم، بیروت، دار الشروق، ۱۹۷۱م.
- ۹- ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، *التفسیر*، به کوشش عبدالله بن ابراهیم وهبی، بیروت، دار ابن حزم، ۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م.
- ۱۰- ابن عدی، عبدالله، *الکامل فی ضعفاء الرجال*، به کوشش یحیی مختار غزاوی،

بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩ق/١٩٨٨م.

١١- ابن عساكر، علي بن حسن، *تاريخ مدينة دمشق*، به كوشش علي شيري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٥ق.

١٢- ابن عطية اندلسي، عبدالحق بن غالب، *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، به كوشش عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٣ق/١٩٩٣م.

١٣- ابوطالب مكي، محمد بن علي، *قوت القلوب*، به كوشش باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧ق/١٩٩٧م.

١٤- ابو عبيده معمر بن مثنى، *مجاز القرآن*، به كوشش محمد فؤاد سزگين، قاهره/بيروت، خانجي/دار الفكر، ١٣٩٠ق/١٩٧٠م.

١٥- اربلي، علي بن عيسى، *كشف الغمة*، بيروت، دار الاضواء، ١٤٠٥ق/١٩٨٥م.

١٦- استرآبادي، شرف الدين، *تأويل الآيات الظاهره*، به كوشش محمد باقر موحد ابطحي، قم، مدرسه امام مهدي (ع)، ١٤٠٧ق/١٣٦٦ش.

١٧- بحراني، هاشم بن سليمان، *البرهان*، قم، بعثت.

١٨- بحراني، يوسف بن احمد، *الحدائق الناضره*، قم، جامعه مدرسین، ١٣٦٣ش.

١٩- بخاري، محمد بن اسماعيل، *الجامع الصحيح*، استانبول، دار الطباعة العامره، ١٣١٥ق.

٢٠- برسي، رجب، *مشارق انوار اليقين*، بيروت، اعلمي، ١٤١٩ق/١٩٩٩م.

٢١- ثعلبي، احمد بن محمد، *التفسير*، به كوشش ابومحمد بن عاشور، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤٢٢ق/٢٠٠٢م.

- ۲۲- جواد علی، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت، دار الساقی، ۲۰۰۱م.
- ۲۳- حاج منوچهری، فرامرزی، «ادریس»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد هفتم، تهران، ۱۳۷۵ش.
- ۲۴- _____ «الیاس»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد دهم، تهران، ۱۳۸۰ش.
- ۲۵- حسکانی، عبیدالله بن احمد، *شواهد التنزیل*، به کوشش محمد باقر محمودی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۱ق/ ۱۹۹۰م.
- ۲۶- حویزی، عبد علی بن جمعه، *نور الثقلین*، به کوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق/ ۱۳۷۰ش.
- ۲۷- خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، به کوشش مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م.
- ۲۸- خلیفه بن خیاط، *التاریخ*، به کوشش اکرم ضیاء عمری، دمشق/ بیروت، دار القلم/ مؤسسه الرساله، ۱۳۹۷ق.
- ۲۹- زرنندی، محمد، *نظم درر السمطین*، نجف، ۱۳۷۷ق/ ۱۹۵۸م.
- ۳۰- زمخشری، محمد بن عمر، *الکشاف*، قاهره، مصطفی بابی حلبی، ۱۳۸۵ق/ ۱۹۶۶م.
- ۳۱- سراج، رضا، *ترجمه قرآن کریم*، تهران، شرکت سهامی طبع.
- ۳۲- سهیلی، عبدالرحمان بن عبدالله، *الروض الانف*، به کوشش مجدی منصور شوری، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م.
- ۳۳- شیر، عبدالله، *التفسیر*، به کوشش حامد حفنی داوود، قاهره، مرتضی رضوی،

١٣٨٥ق/١٩٦٦م.

- ٣٤- شهید اول، محمد بن مکی، *غایة المراد فی شرح نکت الارشاد*، به کوشش رضا مختاری، قم، سازمان تبلیغات اسلامی، ١٤١٤ق.
- ٣٥- شوشتری، محمد تقی، *قاموس الرجال*، قم، جامعه مدرسین، ١٤١٩ق.
- ٣٦- شیخ طوسی، محمد بن حسن، *التبیین*، به کوشش احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ١٤٠٩ق.
- ٣٧- طباطبایی، محمد حسین، *المیزان*، تهران، اسلامیة.
- ٣٨- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی بن عبدالمجید سلفی، موصل، مکتبة العلوم و الحكم، ١٤٠٤ق/١٩٨٣م.
- ٣٩- طبرسی، احمد بن علی، *الاحتجاج*، به کوشش محمد باقر خراسان، نجف، مطبعة النعمان، ١٣٨٦ق/١٩٦٦م.
- ٤٠- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان*، به کوشش صدقی جمیل عطار، بیروت، دار الفکر، ١٤١٥ق/١٩٩٥م.
- ٤١- طریحی، فخرالدین بن محمد علی، *تفسیر غریب القرآن*، به کوشش محمد کاظم طریحی، قم، زاهدی.
- ٤٢- عقیلی، محمد بن عمرو، *الضعفاء الکبیر*، به کوشش عبد المعطی امین قلجی، بیروت، المکتبة العلمیه، ١٤٠٤ق/١٩٨٤م.
- ٤٣- عهد عتیق.
- ٤٤- فخر رازی، محمد بن عمر، *التفسیر الکبیر*، قاهره، المطبعة البهیة.
- ٤٥- فرات بن ابراهیم کوفی، *التفسیر*، به کوشش محمد کاظم، تهران، مؤسسه چاپ و

- نشر وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ق/ ۱۹۹۰م.
- ۴۶- فیض الاسلام، علی نقی، ترجمه قرآن کریم، تهران.
- ۴۷- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، التفسیر الصافی، تهران، صدر، ۱۴۱۶ق/ ۱۳۷۴ش.
- ۴۸- قاضی نعمان مغربی، دعائم الاسلام، به کوشش آصف بن علی اصغر فیضی، قاهره، دار المعارف، ۱۳۸۳ق/ ۱۹۶۳م.
- ۴۹- _____ شرح الاخبار، به کوشش محمد حسین حسینی جلالی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۴ق.
- ۵۰- قاموس الكتاب المقدس، به کوشش بطرس عبد الملک، جون الکساندر طمسن و ابراهیم مطر، بیروت، مکتبه المشعل، ۱۹۸۱م.
- ۵۱- قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، اسلامی، ۱۳۵۲ش.
- ۵۲- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعظیم بردونی، قاهره، دار الشعب، ۱۳۷۲ق.
- ۵۳- قمی مشهدی، محمد، کنز الدقائق، به کوشش مجتبی عراقی، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ق.
- ۵۴- کاشی، فتح الله بن شکر الله، زبده التفاسیر، به کوشش اسماعیل مهری، قم، مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق/ ۱۳۸۱ش.
- ۵۵- کتاب سلیم بن قیس، به کوشش محمد باقر انصاری، بیروت، ۱۴۰۰ق/ ۱۹۸۰م.
- ۵۶- مجتبوی، جلال الدین، ترجمه قرآن کریم، تهران، حکمت، ۱۳۷۱ش.
- ۵۷- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق/

۱۹۸۳م.

۵۸- محمد بن جعفر مشهدی، *المزار*، به کوشش جواد قیومی اصفهانی، قم، قیوم،

۱۴۱۹ق.

۵۹- مختار عمر، احمد و سالم مکرم، عبدالعال، *معجم القراءات القرآنیه*، کویت، جامعه

کویت، ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۸م.

۶۰- مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۶۸م.

۶۱- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، *تفسیر نمونه*، تهران، اسلامی.

۶۲- مهروش، فرهنگ، «بنی هاشم»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد دوازدهم،

تهران، ۱۳۸۳ش.

۶۳- نسفی، عبدالله بن احمد، *التفسیر*، به کوشش مروان محمد شعار، بیروت، دار

النفاثس، ۲۰۰۵م.

۶۴- واسطی، عبدالله بن عبدالمؤمن، *الکنز فی القراءات العشر*، به کوشش خالد

مشهدانی، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۵ق / ۲۰۰۴م.

65- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Quran*, Leiden, Brill, 2007.