جامعة المصطفى العالمية
Al-Mustafa International University
مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

دو فصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال یازدهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۲؛ ص: ۲۳۱-۲۶۲
Bi-Quarterly Scientific Studies of Quran Reading , Spring and Summer ۲۰۲۳, ۱۱(۲۰), P:۲۳۱-۲۶۲

An Investigating the Variations in Quranic Recitations (Qira'at) Based on Linguistic Structures (Part One)*

Hossein Khani kalgay[۱] and Arzoo Uthmani [۲]

Abstract

There is a close relationship between Quranic Recitations (Qira'at) and the science of morphology and syntax in the Arabic language, as the Quran is the most influential factor in the formulation and development of Arabic language rules. This is because the earliest Arabic grammarians themselves were Quranic reciters. Differences in the recitation (Qira'at) of certain Quranic verses exist among reciters. These variations in recitation (Qira'at) date back to ancient times and are a historical fact with no basis for denial. In this paper, using a descriptive-analytical approach, discrepancies in the recitation (Qira'at) of the seven reciters (Qurr'a) in the first part of the Quran are examined. Linguistic and grammatical aspects are investigated, and the reasons for these variations are analyzed. The research is divided into two sections: Arabic and grammatical. The results of this study indicate that among the recitation (Qira'at) schools, the Kufan reciters have performed better than others. Among the seven reciters, Asim al-Kufi had the fewest deviations, and Hafs's recitation (Qira'at), narrated by Asim, exhibited the most conformity with Arabic literary rules. In contrast, Qunbul, the reciter narrated by Ibn Kathir Makki, demonstrated the weakest performance in recitations (Qira'at).

Keywords: Quran, Difference in Quranic Recitations (Qira'at), Types of Recitations (Qira'at) Variations, Seven Reciters (Qurra), First Part of the Quran.

---

*. **Date of receiving:** ۲۰ January ۲۰۲۳, **Date of approval:** ۲۸ May ۲۰۲۲.

۱. Assistant Professor of the University of Sciences and Knowledge of the Holy Quran, Khoi Faculty, Iran, (Corresponding Author); (khani@quran.ac.ir).

۲. Graduated from the University of Holy Quran Sciences and Education (arezoo.osmani۷۵@gmail.com).

جامعة المصطفى العالمية
Al-Mustafa International University
مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

دو فصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال یازدهم، شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۴۰۲؛ ص: ۲۳۱-۲۶۲
Bi-Quarterly Scientific Studies of Quran Reading , Spring and Summer ۲۰۲۳, ۱۱(۲۰), P:۲۳۱-۲۶۲

مقاله علمی ـ پژوهشی

بررسی اختلاف قرائات بر مبنای ساختارهای زبانی (جزء اول)*

حسین خانی کلقای[۱] و آرزو عثمانی[۲]

چکیده

میان قرائت‌های قرآنی و علم صرف و نحو در زبان عربی رابطهٔ تنگاتنگی وجود دارد؛ زیرا قرآن مؤثرترین عامل پی‌ریزی و تدوین قواعد عربی است؛ چراکه نخستین نحویان زبان عرب، خود جزء قُرَّاء قرآنی بوده‌اند. در قرائت شماری از آیات قرآن بین قاریان اختلاف است. اختلاف در قرائت پیشینهٔ کهن دارد و یک واقعیّت تاریخی است که دلیلی بر انکار آن وجود ندارد. در این نوشتار، با استفاده از روش توصیفی ـ تحلیلی، موارد اختلافی در قرائت قُرَّاء سبعه در جزء اوّل قرآن کریم، با استعانت از کتب لغوی، اعرابی و تجویدی و با تبیین علل لغزش‌ها، در دو بخش اعرابی، لغوی مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج حاصل از این پژوهش نشان می‌دهد که در بین مکاتب قرائت، کوفیان موفق‌تر از بقیه عمل کرده‌اند. عاصم کوفی در میان قاریان هفت‌گانه دارای کم‌ترین لغزش بوده است و روایت حفص از عاصم بیشترین انطباق را با قواعد ادبیّات عرب داشته و در مقابل، قُنبُل راوی ابن‌کثیر مکّی، ضعیف‌ترین عملکرد را در قرائت داشته است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، اختلاف قرائات، انواع اختلاف قرائات، قُرَّاء سبع، جزء اوّل قرآن.

---

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۳۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۳/۱۴.

۱. استادیار دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم دانشکده خوی، ایران، «نویسندهٔ مسئول»؛ (khani@quran.ac.ir).

۲. دانش آموخته ارشد دانشگاه علوم ومعارف قرآن کریم دانشکده خوی، ایران؛ (arezoo.osmani۷۵@gmail.com).

مقدمه

قرآن آخرین کتاب آسمانی است که از طریق وحی و از سوی خدا به منظور نجات بشر از تاریکی گمراهی بر پیامبرﷺ نازل شد و خدا ضامن هرگونه تحریف تا ابد در آن شد. پس از نزول قرآن گویش‌ها و لهجه‌های مختلف اعراب که در طبیعت هر زبانی وجود دارد در کنار عوامل دیگری همچون نبودن نقطه و اعراب و علائم وقف و سجاوندی موجب اختلافاتی در قرائت قرآن گردید. اختلاف قرائت در قرآن کریم یک واقعیت تاریخی است که دلیلی بر انکار آن وجود ندارد. این مسئله موجب شد در دوره‌های بعدی اختلاف‌ها بیشتر گردد و در نهایت برخی از عالمان تعدادی از قرائات را برگزیدند تا جلوی اختلاف و پراکندگی بیشتر را بگیرند. از بین این گزینش‌ها دو دسته قرائات سبعه و عشره از همه معروف‌تر است. و بالاخص از میان قرائات سبعه، روایت حفص از عاصم بین اکثریت مطلق جهان اسلام معتبر است و قرآن را با این روایت کتابت می‌کنند و می‌خوانند. بی‌شک میان قرائت‌های قرآن و علم صرف و نحو در زبان عربی رابطهٔ تنگاتنگی وجود دارد، در نتیجه ورود به مبحث اختلاف قرائت‌ها و رسیدن به نتیجه‌ای مطلوب امری پیچیده و درخور توجّه است. قرائت‌هایی که از طریق حُفّاظ و قُرَّاء معروف به دست ما رسیده نمایانگر ویژگی‌های خوانش و قرائت آن هاست. در همهٔ واژه‌های قرآن اختلاف نیست و اختلاف قرائت به واژگان معدودی منوط می‌شود که این اختلاف باید عقلایی و بر اساس روایات معتبر و سند صحیح باشد، و همهٔ مسلمانان در ساختار لفظی و محتوایی قرآن اتّفاق دارند که این قرآن با همین ساختار و محتوا نسل به نسل و سینه به سینه نقل شده است و اختلافی از این نظر وجود ندارد. از منظر عالمان قرآن پژوه « علم قرائات » یکی از دانش¬هایی است که در راستای فهم و تفسیر درست کلام الهی تدیون گشته و اهمیت به¬سزایی در تبیین مراد الهی دارد(موسی پور،۱۴۰۱: ۱۵۰). مفسران قرآن کریم برای آن که بتوانند به تفشیرآیات و بیان معانی و مراد کلام خداوند بپردازند، نیازمند دسته ای از علوم هستند که یکی از این علوم که سابقه طولانی داشته و به دوران صحابه و تابعین برمی¬گردد، علم قرائت است(حسینی-نیا،۱۴۰۱: ۱۷۸). در این تحقیق سعی می‌شود، اختلاف قرائت‌ها در جزء اول قرآن کریم، صرفاً با تکیه بر قواعد ادبیات عرب اعم از صرف و نحو، بلاغت، زبان‌شناسی و تجوید مورد بررسی قرارگیرد. و از دخیل‌دادن هر گونه برداشت تفسیری اعم از اهل تسنن و تشیع اجتناب گردد. شناسایی و دستیابی به استوارترین اختلاف قرائت براساس قواعد ادبیات عرب، از جمله اهداف پژوهش است تا بدین وسیله درک دقیق و روشن تری نسبت به

قرائات سبع، از لحاظ هماهنگی و مطابقت با قواعد زبان عرب به دست آید. و این که کدام قرائت با توجه به ساختارهای زبانی ادبیات عرب، ترجیح دارد. این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش‌هاست: ۱. اختلاف قرائات از لحاظ اعرابی، لغوی در جزء اول قرآن کریم چگونه قابل توجیه است؟ ۲. کدام یک از قرائت‌های سبعه، براساس ساختارهای زبانی ادبیات عرب صحیح‌تر می‌باشد؟

با توجه به بررسی‌های انجام شده، کار پژوهشی که مرتبط با موضوع «نقد و بررسی اختلاف قرائت‌های قرآن با تأکید بر ادبیّات عرب» در جزء اوّل قرآن کریم باشد، یافت نشد ولی در این راستا پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به چند نمونه از آنها اشاره می‌شود:

- جایگاه اختلاف قرائات و نقش آن در برداشت‌های تفسیری مجمع البیان (مقطع: کارشناسی ارشد، رشته علوم قرآن وحدیث، دانشکده الهیات ایلام، استاد راهنما: مهدی اکبرنژاد).

- غضنفری، علی و ملیحه خدابنده لو،بررسی تطبیقی اختلاف قرائات سبع در تفسیر سوره انبیاء،دوفصلنامه مطالعات قرائت قرآن،شماره۹، پاییز و زمستان ۱٤۰۰.

- ابن‌جزری، محمّد، النشر فی القرائات العشر، بیروت:دارالکتب العلمیه، بی‌تا.

- الدمیاطی، احمد بن محمّد بن عبدالغنی، اتّحاف فضلاء البشر فی القرائات الأربعة عشر، بیروت:دارالکتب العلمیه، ۱٤۲۲ه.ق.

- لسانی فشارگی، محمّدعلی، قُرَّاء سبعه و قرائات سبع، تهران: انتشارات اسوه،۱۳۹۱ه.ش.

- معارف، مجید، مقدمه‌ای بر تاریخ اختلاف قرائت قرآن، مقالات و بررسی‌ها، تابستان۷۷، شماره ٦۳، ص۷-۳۰.

- پورایوانی، مرتضی، تعارض اختلاف قرائات و عدم تحریف قرآن، فصلنامه مطالعات قرآنی، سال هشتم، پاییز۹٦، شماره۳۱، صص۸۹-۱۱۵.

این مقاله به روش توصیفی_تحلیلی تدوین شده و اطلاعات مورد نظر این پژوهش به‌صورت کتابخانه‌ای بوده است بدین گونه که برای دست‌یابی به موارد و مصادیق مذکور در جزء اوّل قرآن کریم، آیات مورد تفحّص قرار گرفته و سپس موارد اختلافی در قرائت قُرَّاء سبعه در دو بخش اعرابی، لغوی، آوایی و ساختاری مورد تأمّل و بررسی قرار گرفته است.

الف. تعریف قرائت

«قرائت» که جمع آن قرائات است، مصدر «قَرَأَ» می‌باشد. دربارهٔ واژهٔ «قَرَأَ» میان علمای لغت و

ادب اختلاف نظر وجود دارد؛ گروهی از دانشمندان آن را واژه‌ای اصیل در عربی دانسته‌اند: «قرأ» اصل صحیحی است که دلالت بر جمع و اجتماع دارد (ابن‌فارس بن زکریّا، ١٤٠٤ق: ذیل ماده قُرِیَ). «زجاج» قرائت را به معنای جمع‌کردن و گردآوردن آورده و به جملهٔ «قَرَأتُ الماءَ فِی الحَوضِ» به معنی «جَمَعتُهُ» (آب را در حوض جمع کردم) استشهاد کرده است (خدایی اصفهانی، ۱۳۷۸: ۱۱). «قطرب نحوی» قرائت را انداختن و رمی و اسقاط معنا نموده است و به جملهٔ «**ما قَرَأتِ النَّاقَةُ سَلَیً قَطُّ**» (ابن‌منظور، ١٤٠٥ق) (سلی پوستی است که به هنگام زائیدن مادر، نوزاد در آن قرار دارد.) به معنی «ما أَسقَطَت» استناد کرده است (زرکشی، ١٤٠١: ٢٧٨).گروهی از دانشمندان بر این عقیده‌اند که قرائت به معنی تلاوت و خواندن است؛ که از آن جمله است: «ابن‌عطیه» و «لحیانی» (سیوطی، ١٩٤١: ٥٢). گروهی دیگر واژهٔ «قَرَأَ» را واژه‌ای غیر عربی دانسته‌اند. به نظر برخی از مستشرقان این لغت از زبان آرامی که زبان اقوام متمدن و مجاور عرب در قرن‌های قبل از هجرت بوده است، در اثر مجاورت با عرب‌ها وارد زبان عربی شده است (صبحی، ۱۹۹۰: ۱۰).

دانشمندان علم قرائت تعاریف گوناگونی برای این علم ذکر کرده‌اند، که صرف‌نظر از برخی تفاوت‌های جزئی محتوای آنها تقریباً به یکدیگر نزدیک است؛ مهم‌ترین تعاریفی که برای علم قرائت ذکر گردیده، از این قرار است:

١. قرائت اصطلاحاً به گونه‌ای از تلاوت قرآن اطلاق می‌شود که دارای ویژگی‌های خاصی است؛ به گونه‌ای که از نصّ وحی الهی حکایت می‌کند و از یکی از قُرَّاء معروف بر پایه و اصول مضبوطی که در علم قرائت شرط شده روایت گردیده است (معرفت، ١٣٦٩: ٤٢).

٢. علم قرائت، علمی است که به وسیلهٔ آن کیفیت تلفّظ کلمات قرآن و طرق نسبت آنها به راویان بررسی می‌گردد (سیوطی، ١٩٤١: ٦٥).

٣. علم قرائت به طرق و روایات قرآنی اطلاق می‌گردد که با اسناد به ثبوت رسیده تا عمل به آن لازم الإتّباع باشد (فضلی، ١٣٦٥: ٧).

٤. قرائت علمی است که از رهگذر آن اتفاق‌نظر و یا اختلاف ناقلین کتاب خدا در رابطه با حذف و اثبات و متحرک خواندن و ساکن‌کردن و فصل و وصل حروف و کلمات و امثال آنها از قبیل کیفیّت تلفّظ و ابدال و همانند آنها از طریق سماع و شنیدن، قابل شناسایی است (دمیاطی بناء، ١٩٦٥: ٥).

بنابراین نقل و اخذ و اسناد از شروط معتبربودن قرائت بشمار می‌روند و هر روشی که مستند به اخذ و نقل نباشد اگر چه دارای وجه صحیح و مبنای درستی در عربی باشد و لفظ قرآن تاب تحمل آن را داشته باشد علماء قرائت متّفقاً آن را به‌هیچ‌وجه از قرائات بشمار نمی‌آورند (حجّتی، ۱۳۷۳: ۲۵۰).

ب. اختلاف قرائت

اختلاف قرائت به معنای قرائت يك كلمه يا يك آيه به چند وجه است (معارف، ۱۳۸۳: ۱۷۸).

مسأله‌ای که باید به آن توجه شود این است که اختلاف قرائت، هرگز به معنای تحریف، افزایش و یا کاهش در قرآن نیست؛ بلکه خود نویدگر توجه عمیق مسلمانان، به این کتاب آسمانی و ثبت و ضبط رسم الخط مصاحف می‌باشد. به علاوه، در بسیاری از موارد، اختلاف قرائت هیچ گونه تفاوت کتبی و معنوی به همراه ندارد. قرآن با همین واژه‌ها و ترکیب‌های معروف و مشهور بین مسلمانان، مورد اتّفاق است (همان: ۳).

۱. تقسیم‌بندی اختلاف قرائت‌ها

با توجه به دیدگاه‌های مختلف، دسته‌بندی جدیدی از انواع اختلاف قرائت‌ها را می‌توان در چهار بخش: ۱. اعرابی (بنایی، اختلاف در حرکات) ۲. لغوی (ماده یا ریشهٔ حروف) ۳. آوایی ٤. ساختاری مطرح کرد که در این مقاله دو بخش اول مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱ـ۱. اختلاف اعرابی

اختلاف اعرابی که همان اختلاف در بنا و حرکات است را می‌توان در چهار صورت تصویر کرد که عبارت‌اند از:

یک. ثبوت در شکل و معنا

مانند کلمه «فیضاعفه» در آیه ۲٤٥ سوره بقره، که فاء را به رفع یا نصب خوانده‌اند، ولی در هر حال صورت و معنا تفاوت نمی‌کند (طبرسی، ۱۳٦۰: ۱۹).

آیه شریفهٔ دیگری می‌فرماید:

﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾ (مائده: ٤۲)؛ «پذیرا و شنوای دروغ هستند [و] بسیار مال حرام می‌خورند.»

شیخ طبرسی در باره اختلاف قرائت در کلمه «لِلسُّحْتِ» می‌گوید: مکی، بصری، کسایی و ابوجعفر، به ضم سین و حاء قرائت کرده‌اند. و دیگران به سکون سین. سپس از ابوعلی فارسی نقل می‌کند که وی گوید: هر دو صورت آن به یك معنی است که به منظور تخفیف، حاء را ساکن کنند. این کلمه مثل ضرب که به معنای مضروب و صید که به معنای مصید به کار رفته‌اند، به معنای مسحوت است (همان، ۱۳٦۰: ٤۳/۷).

در این آیه، اختلاف بر روی اعراب کلمه صورت گرفته، که در معنای کلمه تفاوتی را به وجود نیاورده بود. و شیخ طبرسی به خوبی به این نوع از اختلاف قرائت، اشاره کرده بودند.

دو. ثبوت در شکل و تغییر در معنا

گاهی برخی از اختلاف قرائت‌هایی که در اعراب کلمه، تغییراتی پدید آورده‌اند، سبب اختلاف و تغییر معنای کلمه می‌گردند، بی آن‌که در شکل و صورت اصلی کلمه تغییری ایجاد کنند (عوا و سیّدی، ۱۳۸۲: ۲۰٤).

قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَ تِلْكَ حُجَّتُنا آتَيناها إِبْراهِيمَ عَلى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (انعام: ۸۳) «و آن حجّت ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم. درجات هر کس را که بخواهیم فرا می‌بریم، زیرا پروردگار تو حکیم داناست.»

در آیه فوق، اختلاف قرائت از نوع اختلاف در اعراب کلمه «دَرَجاتٍ» است؛ که طبق فرمودهٔ شیخ طبرسی، اهل کوفه و یعقوب این کلمه را به تنوین و دیگران بدون تنوین قرائت کرده‌اند. قرائت اول به این معنی است که آن‌چه بالا برده می‌شود، صاحبان درجاتند. و قرائت دوم به این معنی است که آن‌چه بالا برده می‌شود، خود درجات است. (طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳٦۰: ۱٦۹/۸) بنابراین، اختلاف از نوع اختلاف در اعراب که سبب تغییر معنا گردیده است، می‌باشد.

سه. ثبوت در معنا با تغییر در شکل

در سورهٔ بقره آیهٔ ٦۷، تنها حفص به روایت از عاصم هُزُواً (ابدال همزه به واو) و بقیهٔ قُرّاء هُزُءاً با همزه قرائت کرده‌اند. که این مورد اختلافی تغییری در معنا ایجاد نکرده است. هر گاه حرکت قبل از همزه ضمه باشد، همزه به حروف «واو» مقلوب می‌شود (حاجی اسماعیلی، محمّدرضا، ۱۳۹۵: ۳۰۲).

چهار. تغییر در شکل و معنا

مثال: در آیهٔ (۱۰٦) سورهٔ مبارکه بقره: تنها ابن‌عامر شامی «مَا نُنسِخ» قرائت کرده است و بقیهٔ قُرَّاء «مَا نَنسَخ» قرائت کرده‌اند. که علاوه بر اختلاف در حرکات اعرابی، معنای فعل معلوم با فعل مجهول نیز متفاوت است (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: ۱۷۳).

۱ـ۲. اختلاف لغوی

از آن جایی که این مورد به ریشه یا اصل کلمه توجه دارد و در کل هیئت و ساختار تغییر می‌یابد، دو مورد زیر مطرح نخواهد بود: ۱. ثبوت در شکل و معنا؛ ۲. ثبوت شکل با تغییر معنا که هر چند برخی از دانشمندان مورد دومی را قبول ندارند و مثال‌هایی برای آن ذیل تقسیم‌بندی هایشان مطرح نموده‌اند که در ادامه آورده شده است.

یک. ثبوت در شکل و معنا

این مورد با توجه به این که اختلاف مربوط به اصل و ریشه کلمه خواهد بود، و ساختار کلمه به کلی تغییر می‌کند، در نتیجه ثبوتی هم در کار نخواهد بود.

دو. تغییر در شکل و معنا

در مقدمه تفسیر مجمع البیان، برای این نوع اختلاف قرائت مثال زیر آمده است: قرائت «طلع منضود» که به‌صورت «طلح منضود» (واقعه: ۲۹) نیز وارد شده است (طبرسی، ۱۳٦۰: ۲۰/۱).

قرائت «طلع» در شواذ و قرائت «طلح»، قرائت معروف است. (عمر، ۱۹۹۷: ٦٦) یکی از صحابه‌ای که این قرائت به ایشان منسوب است، امام علی بن ابی‌طالب﵇ است. نقل آن چنین است: «شخصی در حضور امیرالمؤمنین﵇ قرائت کرد: «و طلحٍ منضود». امام علی﵇ زیر لب با خود زمزمه کرد: «طلح» در این جا چه جایگاهی دارد؟ آن کلمه، «طلعٍ» است همان گونه که در آیهٔ ﴿**لها طلع نَضِید**﴾ (ق: ۱۰) آمده است.» البته این اعتراض از ناحیهٔ امام بر قاری نبود و قصد تغییر کلمه را نیز نداشت. افرادی که کلام حضرتش را شنیدند، از ایشان پرسیدند: آیا تغییرش نمی‌دهی؟ آن حضرت، از این خواسته در عجب ماند و فرمود: «**لَا یُهَاجُ الیَومَ و لَا یُحَوَّل**» که با این سخن، راه هر گونه تغییر و جابه‌جایی در قرآن را بستند (طبرسی، بی‌تا، ۳۳۰). البته مشخص است که نسبت‌دادن چنین مطلبی به امیر المؤمنین﵇ با عنایت به ظاهر نقل و محتوایش صحیح نیست. (پارچه‌باف دولتی، ۱۳۹۱: ۱۹/۲-۳۸).

سه. ثبوت شکل با تغییر معنا

مانند قرائتِ «**کَیفَ نُنْشِزُها- یا- کیف ننشرها**» (طبرسی، ۱۳٦۰: ۱۹) در آیه شریفه: ﴿**وَ انْظُرْ إِلَی الْعِظامِ کَیفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَکْسُوها لَحْماً فَلَمَّا تَبَینَ لَهُ قالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدیر**﴾ (بقره: ۲۵۹)؛ و به [این] استخوان‌ها بنگر، چگونه آنها را برداشته به هم پیوند می‌دهیم. سپس گوشت بر آن می‌پوشانیم. پس هنگامی که [چگونگیِ زنده ساختن مرده] برای او آشکار شد، گفت: «[اکنون] می‌دانم که خداوند بر هر چیزی تواناست.

نا گفته پیداست که اختلاف در حروف کلمه فوق، تغییری در صورت اصلی کلمه ایجاد نمی‌کند؛ اما معنای آن به‌صورت زیر دگرگون و تغییر می‌یابد.

ننشزها؛ یعنی: ما آنها را جمع خواهیم کرد. و ننشرها؛ یعنی: دو باره آنها را زنده می‌کنیم (بلاشر، ۱۳۷٤: ۲۳۳).

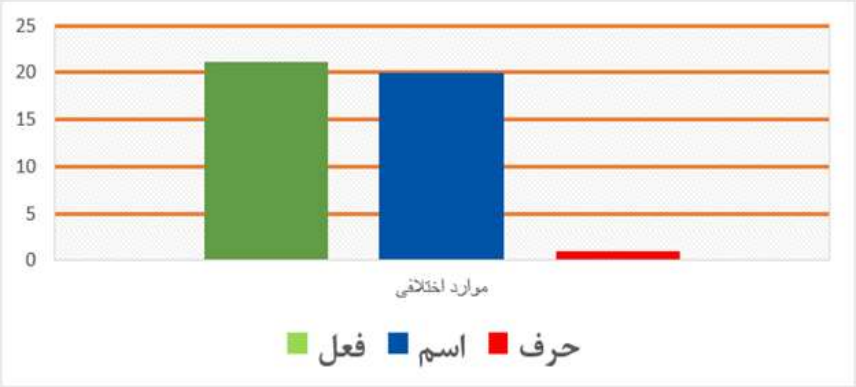
چهار. ثبوت معنا با تغییر شکل

مانند آیه کریمه: ﴿إِنْ كانَتْ إِلَّا صَيحَةً واحِدَةً﴾ (یس: ۲۹)؛ «تنها یك فریاد بود و بس» که به‌صورت «إلا زقية واحده» (نبود جز یك صیحه) نیز قرائت شده است. از قول طبرسی صیحه و زقیه هر دو به یك معنا می‌باشند (طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۰/۱).

ج. بررسی اختلاف قرائت‌ها در جزء اول

در جزء اوّل قرآن کریم، موارد اختلافی بین قُرَّاء سبعه، ٤٢ مورد می‌باشد که ۲۱ مورد از آنها فعل، ۲۰ مورد اسم و ۱ مورد جزء حروف است. و تعداد موارد اختلافی در بخش اعرابی ۹ مورد، در بخش لغوی ۵ مورد، در بخش آوایی ٦ مورد و در بخش ساختاری ۲۲ مورد است. بخش اعرابی بیشترین تعداد اسم با هفت مورد را شامل می‌شود و بیشترین تعداد افعال با ۱۷ مورد، مربوط به بخش ساختاری است و در این میان، تنها حرف اختلافی بین قرائت قُرَّاء مربوط به بخش ساختاری است.

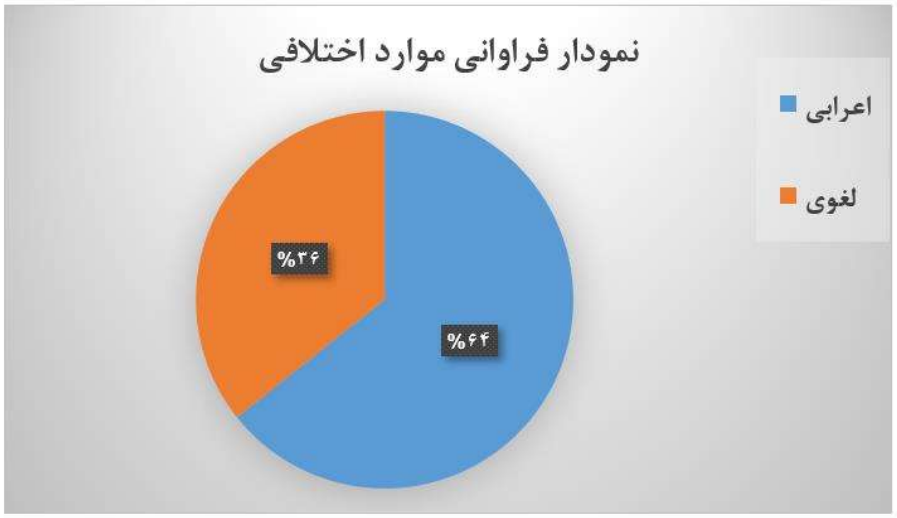
*نمودار موارد اختلافی در سه بخش فعل، اسم و حرف



* تعداد مواد اختلافی بین قرَّاء سبع در جزء اوّل

بخش	تعداد
اعرابی	۹
لغوی	۵

* نمودار فراوانی اختلاف قرائت‌ها



نقد و بررسی موارد اختلافی در بخش اعرابی

۱. ثبوت در شکل و معنا

﴿رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَينِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَ أَرِنا مَناسِكَنا وَ تُبْ عَلَينا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره: ۱۲۸)؛ «پروردگارا، ما را تسلیم [فرمان] خود قرار ده؛ و از نسل ما، امتی فرمانبردار خود [پدید آر]؛ و آداب دینی ما را به ما نشان ده؛ و بر ما ببخشای، که تویی توبه‌پذیر مهربان» (فولادوند، ۱٤۱۸: ۲۰).

نقد و بررسی

همهٔ قُرَّاء سبعه جز ابن‌کثیر مکّی و ابوعمرو بصری این‌گونه «وَ أَرِنَا» قرائت کرده‌اند؛ که ابن‌کثیر و سوسی به روایت از ابوعمرو «أَرنَا» را به سکون راء قرائت کرده‌اند و دوری به روایت از ابوعمرو این لفظ را به اشمامِ (اشاره‌کردن به حرکت است بی آن که آواز برآید) کسره (أَرِنَا) قرائت کرده است (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: ۱۷٦).

«أَرِنا» به سکون را (أرنَا) نیز قرائت شده، از باب قیاس بر «فَخُذ» که «فخد» هم خوانده شده است. و لیکن این نوع قرائت متروك و نادر است مگر این که به اشمام کسره قرائت شود (طبرسی، ۱۳۷۵: ۱۷٤/۱).

«وَ أَرِنَا» از «رأی، رئی» به معنای «بنمایان» و «بشناسان» است و از این روی، این‌گونه افعال بیشتر از دو مفعول نمی‌گیرند (زمخشری، ۱۳۸۹: ۲۳۶/۱).

(أرِنا): فعل امر دعایی، نا: مفعول به اول و منصوب محلاً، جزء افعال دو مفعولی، اصل آن «أرئینا»، اعلال به حذف حرف علّه، بر وزن «أفِنا»، حذف همزهٔ تسکین شده، در نتیجه اگر به سکون قرائت شود «أَرنَا»؛ یعنی آن را با «فَخُذ» سنجیده‌ایم که با این کار از شأنِ این لفظ کاسته شده، چرا که کسره در این صیغه از همزه حذف شده و به «راء» انتقال یافته و دلیلی بر وجود آن است و ساقط‌کردن آن اجحاف است. البته معنا در هر دو صورت یکی خواهد بود. (همان، ۱۳۸۹: ۲۳۷/۱؛ صافی، ۱۴۱۸: ۲۶۵/۱).

﴿وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قالُوا أَ تَجْعَلُ فِيها مَنْ يفْسِدُ فِيها وَ يسْفِكُ الدِّماءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ (بقره:۳۰)؛ «و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت: «من در زمین جانشینی خواهم گماشت»، [فرشتگان] گفتند: «آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد، و خونها بریزد؟ و حال آنکه ما با ستایش تو، [تو را] تنزیه می‌کنیم؛ و به تقدیست می‌پردازیم.» فرمود: «من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.» (فولادوند، ۱۴۱۸: ٦).

نقد و بررسی

نافع و ابن‌کثیر و ابوعمرو، «إنّی أَعلَمُ» را در این آیه، به‌صورت «إِنِّیَ أَعلَمُ» قرائت کرده‌اند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: ۱٦۷). نافع یاء ما قبل مکسور را نزد الف مفتوحه، مضمومه و مکسوره با فتحه قرائت می‌کرد «إِنِّیَ أَعلَمُ»، «إِنِّی أُرید» (مائده: ۲۹) و «إِنْ أَجْرِی إِلَّا» (یونس: ۷۲). و ابوعمرو نیز این‌گونه قرائت می‌کرد جز نزد الف مضمومه. ابن‌کثیر نیز همانند نافع قرائت می‌کرد جز در دو موضع «آبائِی إبراهیم» (یوسف: ۳۸) و «فی نوح دعائِی إلّا» (بقره: ٦۰) که به فتح قرائت می‌کرد. (ابن‌خالویه، ۱۴۱۳ق: ۸۱/۱)

«وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ» (ما تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم) تسبیح ملائکه همان حمد و ستایش آنان از خدا می‌باشد زیرا حمد، ثنا و شکر است. و همین شکر، اعتراف است به اینکه خداوند، بزرگ و منزّه و قابل ستایش می‌باشد و کلمه تسبیح معنایش جز این نیست. سپس خداوند در پاسخ ملائکه می‌گوید: «إِنِّی أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ» (من می‌دانم چه مصالحی در این آفرینش است که شما نمی‌دانید) بعضی گفته‌اند که آنچه خدا می‌دانست و ملائکه نمی‌دانستند همان تکبّر و عجب ابلیس بود در ترك سجده (طبرسی، بی‌تا، ۱۱۸/۱).

هرگاه حرف مد در آخر کلمه‌ای و همزه در اوّل کلمهٔ بعدی قرار گیرد، مد حاصل را منفصل گویند؛ چه حرف مدی در رسم ثابت باشد، مثل إِنِّی أَعلَمُ، إِنَّا أَنزَلنَا، قَالُوا آمَنَّا، یا فقط در لفظ ثابت باشد، مثل لَهُ أَسلَمَ، یُؤَدِّه إِلَیکَ و مَالُهُ أَخلَدَهُ. این مد را به لحاظ جدایی بین حروف مدی و سبب مد، مد منفصل می‌گویند و چون قُرّاء آن را به مد و قصر خوانده‌اند، جایز می‌نامند. از طرف روات میزان مدها متفاوت ذکر شده، روایت شعبه به توسط و فوق توسط، و روایت حفص به سه وجهِ قصر، توسط و فوق توسط برای عاصم وارد شده است. قاری باید از ابتدا تا پایان قرائت خود به یک وجه عمل کند و مقدار کشش مدها را به یک اندازه مراعات کند. قصر یکی و توسط دیگری جایز نیست. (پورفرزیب، ۱۳۸۸: ۸۸).

علتی که همزه سبب مد شده این است که چون ادای همزه صعب و ثقیل است، در حروف مدی قبلِ آن که ضعیف و بدون تکیه‌گاه است، مدّ داده‌اند تا ضعف حروف مدی در برابر حروف قوی دیگر جبران، و تکلّم بر همزه یا صفت جهر و شدت آن آسان شود. در نتیجه بر طبق قواعد، قرائت بقیه - جز نافع و ابن‌کثیر و ابوعمرو- که یاء را ساکن کرده‌اند و با فتح قرائت نکرده‌اند صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

﴿وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَیتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِیمَ مُصَلًّی وَ عَهِدْنا إِلی إِبْراهِیمَ وَ إِسْماعِیلَ أَنْ طَهِّرا بَیتِیَ لِلطَّائِفِینَ وَ الْعاکِفِینَ وَ الرُّکَّعِ السُّجُودِ﴾ (بقره: ۱۲۵)؛ «و چون خانه [کعبه] را برای مردم محل اجتماع و [جای] امنی قرار دادیم، [و فرمودیم:] «در مقام ابراهیم، نمازگاهی برای خود اختیار کنید»، و به ابراهیم و اسماعیل فرمان دادیم که: «خانه مرا برای طواف‌کنندگان و معتکفان و رکوع و سجودکنندگان پاکیزه کنید.» (فولادوند، ۱٤۱۸: ۱۹).

نقد و بررسی

«بَیتِیَ» تنها نافع مدنی و حفص به روایت از عاصم به این شکل قرائت کرده‌اند و بقیه «بَیتِی» با یاء مدی و به سکون خوانده‌اند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: ۱۷۵).

(طهّرا) فعل امر مبنی بر حذف نون و الف فاعل آن، (بیت) مفعول به و منصوب و علامت نصب تقدیری، (الیاء) ضمیر و مضاف إلیه و مجرور محلاً، (للطائفین) جار و مجرور متعلّق به (طهّرا) و علامت جر یاء، (العاکفین) معطوف و مجرور، (الرّکّع) معطوف و مجرور، (السجود) صفت و مجرور به تبعیت (صافی، ۱٤۱۸: ۲۵۸).

یاء ضمیر که دلالت بر متکلم دارد، بر فعل، اسم و حرف اضافه می‌شود، و آن را یاء اضافه گویند. یاء ضمیر با فعل محلاً منصوب، مثل أَوزِعنِی، با اسم محلاً مجرور مثل ذِکرِی و با حرف محلاً منصوب، مثل إِنّی أَخافُ یا مجرور است، مثل وَلِیَ دینِ (پورفرزیب، ۱۳۸۸: ۱۲٦).

أَنْ طَهِّرا بَیتِی؛ «ان» به معنای «ای» و مفسره است و «عهدنا» را از این رو به «امرنا» (گفتیم) تفسیر کردیم که «ان» مفسره هر گاه بعد از الفاظی واقع شود که معنای قول را دارد، آن الفاظ معنای قول می‌دهند. منظور از «تطهیر» این است که خانه کعبه را از بت هایی که بر آن می‌آویختند و نیز از پلیدی‌ها پاك نمایند. و علّت این که خدای سبحان «بیت» را به خود نسبت داده بیان این نکته است که «کعبه» بر سایر اماکن عالم فضیلت و برتری دارد (طبرسی، ۱۳۷۵: ۱/۱۷۰).

البته فقط اسم است که به حرف یاء اضافه می‌گردد لذا وجه تسمیه این حرف به یاء اضافه برای حرف و فعل، اطلاق مجاز و اضافه به معنای مطلق اتصال است. یاء اضافه نه لام الفعل نه جزء حروف اصلی کلمه که بر آن اشکال شود. قُرّاء سبعه بر مفتوح‌بودن یاء اتفاق‌نظر دارند به شرط آن که حرف قبل از یاء مفتوح آن‌ها، الف است که در شش کلمه و هشت موضع در قرآن آمده است (حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۵: ٤٥٠).

در نتیجه با توجه به موارد بالا، حرف قبل از یاء مفتوح در «بیتیَ» الف نمی‌باشد تا صداهای تشکیل دهنده الف که همان فتحه هستند به یاء منتقل گردد و یاء اضافه مفتوح قرائت گردد، در ثانی چون اعراب بیت مفعول به است و به تبع آن باید منصوب باشد و فتحه بگیرد ولی از آن جایی که اضافه‌شدن به ضمیر متکلم یاء باعث تقدیری‌شدن اعراب کلمه می‌گردد و حرکه ظاهر نمی‌شود و یاء متکلم ذاتاً ساکن است، که در اصل کسره تشکیل دهنده خود را به حرف ماقبل خود انتقال داده و تلفظ «بیتِی» بر طبق اصول صحیح‌تر است. و قرائت به هر دو شیوه تغییری در معنا ایجاد نمی‌کند.

۲. ثبوت در شکل و تغییر معنا

﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (بقره: ۳۷)؛ «سپس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت نمود؛ و [خدا] بر او ببخشود؛ آری، او [ست که] توبه‌پذیرِ مهربان است.» (فولادوند، ۱٤۱۸: ٦).

نقد و بررسی

تنها ابن‌کثیر مکّی در قرائت این آیه با قرّاء سبعه اختلاف دارد به این صورت که وی «آدم» را با فتح و «کلمات» را با تنوین رفع قرائت کرده است (لسانی فشارگی، ۱۳۹۱: ١٦٧).

(الفاء) عاطفه، (تلقّی) فعل ماضی مبنی بر فتح، (آدم) فاعل و مرفوع، (من ربّ) جار و مجرور متعلّق ب (تلقّی) و (الهاء) ضمیر متّصل در محل جرّ مضاف الیه، (کلمات) مفعول به و منصوب و کسره علامت نصب، (الفاء) عاطفه، (تاب) فعل ماض و فاعل اللّه، (علی) حرف جرّ و (الهاء) ضمیر در محل جرّ متعلّق ب (تاب) (صافی، ۱٤۱۸: ۱۰۷).

کلمات: جمع کلمه و ریشه کلمه «کلم» است به معنای زخم و همان‌طور که زخم اثری است که بر زخم زننده دلالت می‌کند همچنین کلمه و کلام اثری است که بر معنای منظور از آن دلالت دارد (طبرسی، بی‌تا، ۱۳۹/۱).

فَتَلَقَّی آدَمُ: آدم از روی پیروی از حق کلماتی را از پروردگارش گرفت و به آنها عمل کرد، یعنی به سوی خدا روی آورد و خدا را با آن کلمات خواند، بعضی از قراء «آدم» به نصب و «کلمات» به رفع قرائت کرده‌اند، بنا بر این قرائت معنای آیه چنین می‌شود: آن کلمات به آدم روی آورد به این معنی که به او رسید و منظور از «کلمات» این آیه شریفه است که ﴿رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾ (اعراف: ۲۳) گفتند: «خدایا ما – در پیروی از شیطان– بر خویش ستم کردیم و اگر تو ما را نبخشی و به ما رحمت و رأفت نفرمایی سخت از زیانکاران شده‌ایم که در آن اعتراف به گناه و اظهار پشیمانی می‌کنند.» (طبرسی، ۱۳۷۵: ۷۰/۱).

با توجه به ساختار نحوی این آیه و فعل متعدی لَقِیَ و نیز تأمّل در معنای آن، آدم با علامت رفع در نقش فاعل و کلماتٍ با تنوین جر به‌عنوان اعراب فرعی (مفعولٌ‌به و منصوب با اعراب فرعی جرّ) صحیح‌تر به نظر می‌رسد. زیرا آدم کلمات را از حق اخذ کرده و فهمیده است. و وقتی آدم قبول کننده باشد، کلمات مقبول و پذیرفته شده است. در نتیجه تنها ابن‌کثیر مکّی در قرائت این آیه مطابق با قواعد، صحیح پیش نرفته است.

۳. ثبوت در معنا با تغییر در شکل

﴿وَ إِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قالُوا أَ تَتَّخِذُنا هُزُواً قالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجاهِلِينَ﴾ (بقره: ٦٧)؛ «و هنگامی که موسی به قوم خود گفت: «خدا به شما فرمان می‌دهد که: ماده گاوی را سر ببرید»، گفتند: «آیا ما را به ریشخند می‌گیری؟» گفت: «پناه می‌برم به خدا که [مبادا] از جاهلان باشم.» (فولادوند، ١٤١٨: ١٠).

نقد و بررسی

تنها حفص به روایت از عاصم هُزُواً (ابدال همزه به واو) و بقیهٔ قُرّاء هُزُءاً با همزه قرائت کرده‌اند. (لسانی فشارگی، ۱۳۹۱: ١٦٩) برخی از قاریان «هُزُواً» را «هزؤاً» به دو ضمه و برخی دیگر به سکون زاء، یعنی «هُزءاً» قرائت کرده‌اند، امّا حفص «هُزُوَاً» را به دو ضمه و واو خوانده که «کفوّاً» نیز مانند آن است (زمخشری، ۱۳۸۹: ١٨٦).

هزأ: هزء و هزو به معنی مسخره کردن است که حکایت از استخفاف مسخره شده دارد، اوّلی به ضمّ زاء آمده دوّمی بضمّ هر دو. استهزاء نیز به معنی مسخره کردن است. «هُزُواً» با ضمّ هاء و زاء یازده بار در قرآن مجید آمده و همه مصدر به معنای مفعول‌اند (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۱۵٤/۷).

چون همزه از لحاظ تلفّظ سنگین‌ترین حروف و از لحاظ مخرج دورترین آن هاست، ادای آن دشوار، و در بعضی کلمات ثقیل است بعضی از قُرَّاء برای از بین بردن این سنگینی و دشواری به قواعد تخفیف، نقل و حذف، ابدال، تسهیل (بین بین) و حذف متوسل شده‌اند (پور فرزیب، ۱۳۸۸: ٤٨).

که این مورد اختلافی تغییری در معنا ایجاد نکرده است اما با توجه به این که قرائت همزه (ء) برای دستگاه تکلّم ثقیل است قرائت حفص از عاصم ارجحیت بیشتری بین مردم پیدا کرده است. همچنین اگر حرکت قبل از همزه ضمه باشد، همزه متناسب با حرکه حرف ماقبلش به حروف «واو» یا «الف» یا «یاء» تغییر می‌یابد که در اینجا حرکهٔ ماقبل همزه، ضمه بوده در نتیجه، همزه به واو مقلوب شده است (حاجی اسماعیلی، ۱۳۹۵: ۳۰۲).

در ثانی چون ماده این کلمه هم با همزه و هم با واو گزارش شده قرائت به هر دو طریق صحیح و منطبق با معیار بوده است.

﴿وَ إِذْ أَخَذْنا مِيثاقَ بَنِي إِسْرائِيلَ لا تَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ وَ بِالْوالِدَينِ إِحْساناً وَ ذِي الْقُرْبى وَ الْيتامى وَ الْمَساكِينِ وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلاَّ قَلِيلاً مِنْكُمْ وَ أَنْتُمْ مُعْرِضُونَ﴾ (بقره: ۸۳)؛ «و چون از فرزندان اسرائیل پیمان محکم گرفتیم که: «جز خدا را نپرستید، و به پدر و مادر، و خویشان و یتیمان و مستمندان احسان کنید، و با مردم [به زبانِ] خوش سخن بگویید، و نماز را به پا دارید، و زکات را بدهید»؛ آن گاه، جز اندکی از شما، [همگی] به حالت اعراض روی برتافتید.» (فولادوند، ۱٤۱۸: ۱۲).

نقد و بررسی

در مورد کلمهٔ «حُسناً» همهٔ قُرّاء به این صورت قرائت کرده‌اند جز حمزه و کسائی کوفی که آن را «حَسَناً» قرائت کرده‌اند (لسانی فشارگی، ۱۳۹۱: ۱۷۰).

حُسن: (بر وزن قفل) زیبایی نیکویی. در قرآن هم به‌صورت مصدر آمده و هم اسم، حَسَن: (بر وزن فرس) وصف است به معنی زیبا و نیکو (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۱۳٤/۲).

کلمه «حُسناً»، «حَسَناً» و «حُسنی» مانند «بشری» نیز قرائت شده بنا بر این که مصدر باشد. از امام باقر﵇ نقل شده است که فرمودند: منظور از «حُسناً» این است که چیزی را به مردم بگویید که دوست دارید به شما بگویند، {زیرا خداوند مبغوض می‌دارد کسی را که ناسزا می‌گوید و نفرین می‌کند و بر مردم مسلمان طعن می‌زند و از ناسزا گفتن و شنیدن آن باك ندارد، و در سؤال، لجاجت و ستیزه می‌کند} و دوست می‌دارد کسی را که بردبار و با عفّت و پارسا باشد (طبرسی، بی‌تا، ۱۱۸/۱).

«**وَ قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً**»: «حُسناً» به ضمّ و نیز «حَسَناً» با فتح حرکت اول و دوم خوانده شده است و معنی هر دو نیکی است. اظهار (حسن قول) و اظهار (قول حسن) هر دو به یك معنی است (سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۲: ۱۲۲/۲). «حُسناً» یعنی: به سخنی که به دلیل نیکویی بسیارش فی نفسه نیکوست. برخی از قاریان «حَسَناً» و برخی «حُسنَی» بر وزن فُعلی نیز قرائت کرده‌اند (زمخشری، ۱۳۸۹: ۱۹۹).

(الواو): عاطفه، (قولوا): فعل امر مبنی بر حذف نون و واو فاعل، (للناس): جار و مجرور متعلّق ب (قولوا)، (حُسناً): مفعول مطلق. (صافی، ۱٤۱۸ق: ۱۷۹)

مفعول مطلق مصدری است منصوب و هم‌جنس با فعل خود. برخی از مصادر به علت کثرت تکرار بدون فعل به کار می‌روند، نظیر: حقّاً، شکراً، حُسناً و... (شرتونی، ۱٤۲۹: ۱۳٦).

پس تنها حمزه و کسائی کوفی در قرائت این آیه عملکرد صحیحی نداشته‌اند.

﴿**وَ لَقَدْ آتَينا مُوسَى الْكِتابَ وَ قَفَّينا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَ آتَينا عِيسَى ابنمَرْيَمَ الْبَيِّناتِ وَ أَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَ فَكُلَّما جاءَكُمْ رَسُولٌ بِما لا تَهْوى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقاً كَذَّبْتُمْ وَ فَرِيقاً تَقْتُلُونَ**﴾ (بقره: ۸۷)؛ «و همانا به موسی کتاب [تورات] را دادیم، و پس از او پیامبرانی را پشت سر هم فرستادیم، و عیسی پسر مریم را معجزه‌های آشکار بخشیدیم، و او را با «روح القدس» تأیید کردیم؛ پس چرا هر گاه پیامبری چیزی را که خوشایند شما نبود برایتان آورد، کبر ورزیدید؟ گروهی را دروغگو خواندید و گروهی را کشتید.» (فولادوند، ۱٤۱۸: ۱۳).

نقد و بررسی

تنها ابن‌کثیر مکّی «القُدُسِ» را به‌صورت «القُدسِ» با تسکین دال قرائت نموده و بقیهٔ قُرَّاء سبعه دال را با حرکهٔ ضمّ قرائت نموده‌اند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: ۱۷۱).

قُدس: پاکی، پاك (بر وزن قفل و عنق) مصدر و اسم بکار رفته است «الْقُدْسُ: الطّهر». ﴿**وَ آتَينا عِيسَى ابنمَرْيَمَ الْبَيِّناتِ وَ أَيَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...**﴾ (بقره: ۸۷): این تعبیر راجع به عیسی﵇ در آیه ۲۵۳ بقره و ۱۱۰ مائده نیز آمده است و در خصوص حضرت رسولﷺ هست: ﴿**قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِ**﴾ (نحل: ۱۰۲). مراد از روح القدس چنانکه گفته‌اند جبرئیل است و در آیه اخیر یقین است «القدس» ظاهراً اسم است نه مصدر و اضافه روح بر آن برای اختصاص می‌باشد یعنی روحی که از آلودگی‌ها و خطا و نسیان و عصیان پاك است. (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲۵۵/۵)

گفته شده منظور از روح القدس جبرئیل است و اضافه‌شدن روح به خداوند جنبه تعظیم و تشریف دارد چنان که گفته می‌شود: حاتم الجود. و جبرئیل را به این دلیل «روح القدس» نامیده‌اند که خداوند او را از پیش خود هستی داد، نه در صلب پدر و رحم مادر و از هر پلیدی مبرا بود. و گفته شده: منظور از «روح» اسم اعظمی است که عیسی﵇ با ذکر آن مردگان را زنده می‌کرد. خلاصه معنی آیه این است که ای بنی اسرائیل ما به پیامبران شما دادیم آنچه را که به پیامبران پیشین دادیم. (طبرسی، بی‌تا، ۱۲۳)

«وَ أَیَّدْناهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ»: روح، هم به روح حیوانی که از قلب برانگیخته می‌شود و هم به روح نفسانی که از دماغ به اعصاب نشأت می‌گیرد، گفته می‌شود و نیز بر قوّه محرّکه حیوانی و بر قوّه شهوانی و غضبی و بر لطیفه ایمانی و بر روح مجرّد از مادّه و از وابستگی به آن و بر روح مجرّد از اندازه‌گیری و تقدّر که به آن روح القدس می‌گویند، اطلاق می‌شود (سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۲: ۱۳۳).

در معنای قدس نیز اختلاف است؛ گفته شده: منظور طهارت و پاکیزگی است؛ سدّی میگوید: مراد برکت است، قطرب حکایت کرده: اینان می‌گویند: «قدس علیه الانبیاء» یعنی برکت دادند همانند دعاء ابراهیم در باره حرم: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً﴾ (ابراهیم: ۳۵) و گفتار زکریا: ﴿وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِیا﴾ (مریم: ٦). حسن و ربیع و ابن‌زید میگویند منظور از قدس خداوند است و قدس و قدوس یك معنی دارد. (طبرسی، بی‌تا، ۲۵۱/۱)

البته قُدس بیشتر در مورد فلسطین به کار می‌رود، گفته‌اند: ارض فلسطین مقدّس و مطهر از شرك است به واسطه سکونت انبیاء در آنجا. المیزان این مطلب را از﴿بارَکْنا حَوْلَهُ﴾ (اسراء: ۱) و ﴿بارَکْنا فِیها﴾ (اعراف: ۱۳۷) که هر دو دربارهٔ فلسطین است استفاده می‌کند که مبارك‌بودن در اثربودن خیر کثیر است، از جمله خیر کثیر اقامه دین و رفتن قذارت شرك است. (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲۵٦/۵)

با توجه به موارد ذکر شده، قُدس و قُدُس در لغت هر دو به معنای طهارت و پاکی است ولی ظاهراً در این آیه «قدس» اسم است نه مصدر و اضافه‌شدن روح بر آن، جهت اختصاص می‌باشد، در نتیجه کاربرد آن به‌صورت اسم (القُدُس) نه مصدر (القُدس) صحیح‌تر به نظر می‌رسد. پس تنها ابن‌کثیر مکّی در قرائت دچار لغزش شده است.

٤. تغییر در شکل و معنا

﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آیةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَیرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیءٍ قَدِیرٌ﴾ (بقره: ۱۰٦)؛ «هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا مانندش را می‌آوریم؛ مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟» (فولادوند، ۱٤۱۸: ۱۷)

نقد و بررسی

تنها ابن‌عامر شامی «مَا نُنسِخ» قرائت کرده است و بقیهٔ قُرَّاء «مَا نَنسَخ» قرائت کرده‌اند (لسانی فشارگی، ۱۳۹۱: ۱۷۳).

نسخ: زایل کردن. از بین بردن «نَسَخَ الشّیء: أزاله» در قاموس ازاله و ابطال و تغییر و در صحاح ازاله و تغییر گفته است. (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۵۳/۷)

«ما» در آیه اوّل در مقام ان شرطیه است یعنی: اگر آیه‌ای را نسخ کنیم یا از یادتان ببریم بهتر از آن یا نظیر آن را می‌آوریم آیا نمی‌دانی که خداوند به هر چیز توانا است. به نظر می‌آید: این آیه و آیه ما بعدش در سوره بقره، با ما قبل و ما بعد ارتباط ندارد و مطلب مستقلّی است و به قرینه «نُنْسِها» روشن می‌شود که مراد از نسخ فقط نسخ حکم است ولی تلاوت آیه خواهد ماند. (همان، ۱۳۷۱: ٥٤/٧)

(ما) اسم شرط جازم در محل نصب و مفعول به مقدّم، (ننسخ) فعل مضارع معلوم و مجزوم، فعل شرط و فاعل آن ضمیر مستتر نحن، (من آیه) جار و مجرور، (أو) حرف عطف، (ننس) مضارع مجزوم معطوف بر ننسخ و (ها) ضمیر و مفعول به و منصوب محلاً و فاعل ضمیر مستتر نحن، (نأت) مضارع مجزوم و جواب شرط و علامت جزم، حذف حرف علّه و فاعل نحن و... (صافی، ١٤١٨: ٢٢٦).

ادوات شرط کلماتی هستند که بر معنای شرط دلالت می‌کنند و دو فعل مضارع را جزم می‌دهند. و در فعل مضارعِ متکلم مع‌الغیر، حرف مضارعه در صیغهٔ چهارده مفتوح (نَ) بر وزن «نَفعَلُ» است (محمدی، ۱۳۸۹: ۵۵).

در نتیجه قرائت بقیهٔ قُرَّاء جزء ابن‌عامر شامی صحیح است چون قرائت با نون مضمومه، فعل را مجهول متصور کرده که با ساختار آیه که فعل باید مضارع مجزوم و معلوم باشد در تناقض است در ثانی معنای فعل معلوم با فعل مجهول متفاوت است.

نقد و بررسی موارد اختلافی در بخش لغوی

۱. ثبوت در شکل و معنا

این مورد برای اختلاف لغوی مطرح نخواهد بود چرا که اختلاف و تفاوت در اصل و ریشه کلمات می‌باشد و به تبع آن هیئت و شکل کلمات و معناهای آنها متفاوت خواهد بود و ثبوتی در شکل و معنا نخواهیم داشت.

۲. تغییر در شکل و معنا

﴿مالِكِ يوْمِ‌الدين﴾ (فاتحه: ٤)؛ «مالك [و پادشاه] روز جزا [است].» (فولادوند، ١٤١٨: ٦).

نقد و بررسی

عاصم و کسائی کوفی (مَالِکِ) را به الف و بقیه یعنی: نافع مدنی، ابن‌کثیر مکّی، ابوعمرو بصری، ابن‌عامر شامی، حمزهٔ کوفی (مَلِکِ) بدون الف قرائت کرده‌اند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: ١٦٦).

برخی از قاریان آن را به «مَلِک یوم الدین»، «مالک» و «مُلک» به تخفیف لام نیز خوانده‌اند و ابوحنیفه آن را «مَلَکَ یومَ الدین» به لفظ فعل و نصب یوم و ابوهریره آن را مالِکَ به نصب قرائت کرده است و برخی دیگر هم بنابر مدح «ملک» را منصوب قرائت کرده‌اند و برخی مالک را به رفع نیز خوانده‌اند (زمخشری، ١٤٠٧: ٣٢٤/٤).

مَلِك (بفتح میم و کسر لام) پادشاه و آن که دارای حکومت است، در صحاح گوید فتح میم از کسر آن افصح می‌باشد. مَالِكٌ: اسم فاعل است. به معنی صاحب مال و صاحب حکومت آید. مِلْك: (بکسر میم و سکون لام) مالك‌شدن و صاحب شدن (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ۲۷۳).

دیگر آن که مُلک از حیث دلالت فراگیرتر از مِلک و به عبارت دیگر مِلک ویژه‌تر از «مُلک» است (ابن‌خالویه، ١٤١٣: ١٢٨).

مالکیّت شامل مُلک نیز می‌شود چنان‌که می‌فرماید: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْك﴾ (آل عمران: ٢٦) که ملک را برای مالک و از آن او می‌شمارد (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳۱/۱). بنابراین، مالک شامل مِلک و مُلک هر دو می‌شود (سجستانی، ۱۹۷۰: ۱۱۷).

مَلِك یا مَالِك - مَلِك به معنای پادشاه و مالك کسی که توانایی و حق تصرف در مالش را به هر صورتی که بخواهد دارد و کسی نمی‌تواند از او جلوگیری نماید (طبرسی، بی‌تا، ١٣٤). به نظر می‌آید که مالك در آیه مثل مُلك به معنی حاکم و متصرّف است به بمعنی صاحب. زیرا صاحب به مال مناسب است که بگوییم: فلانی صاحب فلان مال است ولی مناسب با «یوم» حکومت است که بگوییم حکمران امروز فلانی است (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۲۷۱).

با توجه به تفاسیر و آیات قبلی، متّصف‌بودن الله به اوصافی چون رب العالمین و مالک یوم‌الدین به نظر می‌رسد مَالِکِ به معیار نزدیکی بیشتری دارد. همچنین مالک بر وزن فاعل به یوم (ظرف/مفعولٌ‌فیه) اضافه شده که شمول معنایی را شامل می‌شود، به این معنا که مالک اعمّ از مَلِک است، می‌باشد و عبارت بعد از آن که یوم‌الدین بوده گرچه از نظر ظاهری ظرف به مضاف‌الیه اضافه گردیده ولی از نظر ترکیب در حکم مفعولٌ‌به برای اسم فاعل یعنی مالک می‌باشد و از حیث معنایی هم این که خداوند مالک تمام امور در روز جزا و هیچ جنبنده‌ای از قلمرو حکومت و ربوبیت پروردگار خارج نیست. در نتیجه مکتب کوفیّون به استثنای حمزه در قرائت این آیه موفق‌تر عمل کرده‌اند.

﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ﴾ (بقره: ١٠٦)؛ «هر حکمی را نسخ کنیم، یا آن را به [دست] فراموشی بسپاریم، بهتر از آن، یا مانندش را می‌آوریم؛ مگر ندانستی که خدا بر هر کاری تواناست؟» (فولادوند، ١٤١٨: ١٧).

نقد و بررسی

«نُنسِهَا» که همهٔ قُرَّاء سبعه به این شکل قرائت کرده‌اند جز ابن‌کثیر مکّی و ابوعمرو بصری که «نَنسَئهَا» با تسکین همزه قرائت کرده‌اند (لسانی فشارکی، ١٣٩١: ١٧٣).

«نُنْسِها» (از باب افعال) آن است که خدا آیه‌ای را از یاد پیغمبر ببرد و آن از بین رفتن حکم آیه و خود آیه است: و آن با «سَنُقْرِئُكَ فَلا تَنْسى» (اعلی: ٦) مخالف نیست زیرا این آیه نسیان را نفی می‌کند نه انساء را به عبارت دیگر بعد از آیه فوق در اثر تأیید خداوند، دیگر آن حضرت هیچ آیه را فراموش نمی‌کرد امّا این مخالف با آن نیست که خدا بخواهد آیه‌ای را از یاد آن حضرت ببرد، فقط صحبت این جاست که آیا انساء واقع شده یا نه؟ بقولی انساء باید قبل از تبلیغ آیه باشد. لذا محذوری از مصداق داشتن آن نیست (قرشی بنابی، ١٣٧١: ٥٤/٧).

(ما) اسم شرط جازم در محل نصب و مفعول به مقدّم، (ننسخ) فعل مضارع معلوم و مجزوم، فعل شرط و فاعل آن ضمیر مستتر نحن، (من آیه) جار و مجرور، (أو) حرف عطف، (ننس) مضارع مجزوم معطوف بر ننسخ و (ها) ضمیر و مفعول به و منصوب محلاً و فاعل ضمیر مستتر نحن، (نأت) مضارع مجزوم و جواب شرط و علامت جزم، حذف حرف علّه و فاعل نحن و.... (صافی، ١٤١٨: ٢٢٦)

«أَوْ نُنْسِها»: ننسها از باب افعال است (انسی، ینسی، انساء) و ننسخ از باب افعال (انسخ، ینسخ، انساخ) و نیز ننسها به فتح نون و سین هم خوانده شده. انساء عبارت از محو چیزی (آیات) از دلها به ابقای وجود آنها در واقع (در واقع وجود دارند ولی از دل محو شده‌اند)، یا محو آثار آنها از دلها با وجود بقای خود آنها، یا بقای حکم آنهاست. (سلطان علی‌شاه، ١٣٧٢: ١١٢)

(نُنسِها) در آن اعلال به حذف متناسب با جزم صورت گرفته و اصل آن «ننسیها»، (ماده: نَسِیَ)، وزن آن «نُفعِها» با ضمهٔ نون اوّل می‌باشد. (صافی، محمود، ١٤١٨: ٢٢٧)

نسأ: تأخیر انداختن. «نَسَأَ الشّيء نَسْأً: أخّره». «نَسَأَ اللَّهُ أجله» یعنی خدا اجل او را به تأخیر انداخت. راغب گوید: نَسْء تأخیر در وقت است، بیع نسیه را از آن نسیئه گویند که ثمن به تأخیر انداخته می‌شود (قرشی بنابی، علی‌اکبر، ١٣٧١: ٥٠).

نَسِیَ: نسی و نسیان هم به معنی فراموش کردن آید و هم به معنی اهمال و بی‌اعتنایی. فیومی در مصباح می‌گوید: نِسْیان مشترك است میان دو معنی یکی ترك از روی غفلت و دیگری ترك از روی عمد. (قرشی بنابی، علی‌اکبر، ۱۳۷۱: ۵۱)

راغب گوید: نِسْیان آن است که انسان محفوظ در ذهن خود را از یاد برد به واسطه ضعف قلب یا غفلت و یا از روی قصد تا از قلب او محذوف شود و از یادش برود. هر نسیانی که خداوند ذمّ کرده نسیانی است که اصل آن از روی تعمّد بوده و بی اعتنایی کرده تا از یاد رفته است (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۳٤۲).

کسی که این جمله را «او نُنسِها» قرائت کرده معنای آن دو نحو است زیرا لفظ «نسیء» که لفظ «انسی» از آن نقل شده دو نوع است: ۱. به معنای نسیان و فراموشی که در مقابل آن یادبودن است مانند آیه: «**وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذا نَسِيتَ**» (کهف: ۲۳)؛ ۲. به معنای ترك و واگذاشتن است مانند آیه «**نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيهُمْ**» ترك کردند فرمان‌برداری خدا را و خدا هم ترك کرد رحمت خود و یا آزاد کردن ایشان را و احتمال اوّل «که منظور نسیان در برابر ذکر باشد» از قتاده روایت شده، و این معنی از لحاظ مردم امکان دارد با این کیفیت که آیه‌ای را که مأمور به ترك قرائت آن شده‌اند به سبب طول مدّت فراموش کنند، و بر پیامبرﷺ جایز نیست زیرا که منجرّ به تنفیر- دور کردن و فاصله گرفتن- می‌شود. (طبرسی، بی‌تا، ۳۰۰)

در نتیجه با توجه به موارد ذکر شده از تفاسیر و کتب لغوی، قرائت بدون همزه (بر وزن نَسِیَ) صحیح‌تر است و در این جا، تنها ابن‌کثیر مکّی و ابوعمرو بصری که با همزه (بر وزن نسئ) قرائت کرده‌اند، دچار لغزش شده‌اند.

﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هادُوا وَ النَّصارَى وَ الصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَيهِمْ وَ لا هُمْ يحْزَنُونَ**﴾ (بقره: ٦٢)؛ «در حقیقت، کسانی که [به اسلام] ایمان آورده، و کسانی که یهودی شده‌اند، و ترسایان و صابئان، هر کس به خدا و روز بازپسین ایمان داشت و کار شایسته کرد، پس اجرشان را پیش پروردگارشان خواهند داشت، و نه بیمی بر آنان است، و نه اندوهناك خواهند شد.» (فولادوند: ۱٤۱۸: ۱۰).

نقد و بررسی

در اینجا تنها نافع مدنی، «و الصابین» بدون همزه از (صَبَا/یَصبُوا) قرائت، و بقیهٔ قاریان «صابئین» قرائت کرده‌اند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: ۱٦۹).

صابئین یعنی خارج‌شدن از دینی و متمایل‌شدن به دین دیگر چنانچه گفته می‌شود «صبأ فلان» یعنی از دینش خارج شد (ابن‌منظور، ۱٤۰۵: ذیل مادهٔ «صبأ»).

«صابئین» از ریشه «صَبَأ» و در لغت کسی را گویند که آیین نخست خود را رها کرده و به آیین دیگری گرویده است. دین صابئان مانند دین یهود و نصاری دین توحید بوده و آنها پیغمبری و شریعتی داشته و پس از پیامبرشان به تدریج به بت پرستی و پرستش کواکب گرائیده‌اند. پیامبرشان از جمله پیامبرانی است که در قرآن مجید نامی از او به میان نیامده ولی به آن اشاره شده است (طبرسی، ۱۳۷۵: ۹٦/۱).

«صبا» یصْبُو، صَبْواً و صَبْوَةً. متمایل و آرزومند شد و کودکانه عمل کرد. بدون همزه به معنی میل است. اگر بدون همزه بخوانیم (صبوا) به دو وجه متناقض آمده است. یا «صبوا عن»، یعنی از دین خدا خارج شدند. یا «صبوا الی»، یعنی داخل دین خدا شدند (آلوسی، ۱٤۱۵: ۲۸۰/۱).

صبّ: ریختن. ﴿**فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلى طَعامِهِ. أَنَّا صَبَبْنَا الْماءَ صَبًّا**﴾ (عبس: ۲٤و۲۵). صبو: الصَّبِی: کودکی که به سنّ بلوغ نرسیده. رجل مُصْبٍ: مردی که دو کودك دارد. الصَّبَا: بادی که از شرق به سوی قبله می‌وزد. کسی که -صابئین- را -صابین- بخواند، حرف همزه را انداخته است، مثل آیه: ﴿**لا يأْكُلُهُ إِلَّا الْخاطُونَ**﴾ (حاقّه: ۳۷) که همان -خاطئون- یعنی خطاکاران است. و نیز گفته شده واژه - صَابِئُونَ- از صَبَا، یصْبُو- است (با تخفیف همزه). در آیات: ﴿**وَ الصَّابِئِينَ وَ النَّصارى**﴾ (بقره: ٦۹) ﴿**وَ النَّصارى وَ الصَّابِئِينَ**﴾ (بقره: ٦۲). (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۱۰۳/٤).

از آنجایی که دین نزد خداوند، قطعاً اسلام است، و با نظر به ادامهٔ آیه که افراد خروجی از دین مدّ نظر است، در نتیجه قرائت با همزه صحیح‌تر به نظر می‌رسد چرا که بدون همزه به معنای میل و ورود به چیزی است که با ساختار و مفهوم آمده در دنبالهٔ آیه تناسبی ندارد. در نتیجه تنها نافع مدنی در قرائت این آیه دچار لغزش شده‌اند.

٤. ثبوت شکل با تغییر معنا

این مورد نیز همانند مورد اوّل در این بخش (لغوی/ثبوت در شکل و معنا)، مطرح نخواهد شد چرا که تغییر در مادهٔ کلمات، سبب تغییر در شکل و معنا خواهد شد.

ثبوت معنا با تغییر شکل

﴿**اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ**﴾ (فاتحه: ٦)؛ «به راه راست ما را راهبر باش.» (فولادوند: ۱٤۱۸: ۸).

نقد و بررسی

از راویان ابن‌کثیر مکّی تنها قُنبُل و خلّاد راوی حمزهٔ کوفی «الصِّرَاطَ» را با «سین» مکسوره یعنی به‌صورت «السِّرَاطَ» و بقیه به همان نوشتار امروزی عثمان طه یعنی با صاد قرائت کرده‌اند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: ۱٦٦).

«صراط» با «صاد» در اصل «سراط» بوده و به خاطر «طاء» حرف «سین» تبدیل به «صاد» شده و لغت فصیحش نیز «صراط» است. اصل«صراط»، «سراط» بوده است، زیرا از«سرط» مشتق می‌باشد، و از همین ریشه است (ابن‌خالویه، ۱٤۱۳: ۱۳٤).

صراط را با صاد و سین خوانده‌اند و هر دو به یك معنی است. سرط در اصل به معنی بلعیدن است «سرطه سرطا: ابتلعه» مجمع در علت تسمیه راه به صراط فرموده که: راه رهگذر را بلع می‌کند. در اقرب گوید: راه، رونده در آن غایب می‌شود مثل لقمه در شکم (قرشی بنابی، ۱۳۷۱: ۱۲۲).

«سراط» با سین به معنی «جادّه» و از «سرط الشّیء» به معنای «چیزی را بلعید» است و علّت آن که عرب «جادّه» را «سراط» نامیده، آن است که، کسی که روی جاده راه می‌رود، گویا جاده او را می‌بلعد، چنان که «جادّه» را «لقم» نیز نامیده‌اند، و «لقم» به معنای بلعیدن است، که وجه تسمیه‌اش نیز بیان شد. (طبرسی، بی‌تا، ۱٥٦) این که سین در این جا به صاد تبدیل شده به دلیل «طاء» است، مانند «مُصَیطِر» که در اصل «مُسَیطِر» بوده است و در قرائت آن صاد صدای «زاء» را هم در خود دارد و قاریان به همهٔ صیغه‌های پیش گفته این واژه را خوانده‌اند، امّا از آن میان اصل گرفتنِ صاد (صاد را حرف اصلیِ این واژه دانستن) فصیح‌تر است و زبان قریش نیز همین است و «سراط» را به «سُرُط» جمع می‌بندند، مانند طریق و سبیل به هر دو صیغهٔ مذکّر و مؤنث می‌آید و مراد از آن راهِ حق، یعنی: آیین اسلام است (زمخشری، ۱۳۸۹: ۳٤).

همچنین اگر در کلمه‌ای پس از حرف «س» یکی از حروف «ط، ق، خ یا غ» بیاید، «س» می‌تواند به «ص» تغییر یابد (نحاس، ۱٤۲۱: ۱٤).

در نتیجه کسانی که «سراط» را با «سین» قرائت نمودند، اصل را رعایت کرده‌اند و کسانی که «صراط» با «صاد» قرائت کرده‌اند به خاطر سنخیتی است که بین «صاد» و «طاء» وجود دارد، زیرا هر دو از حروف مطبقه بوده و از یك مخرج تلفّظ می‌شوند، نیز تلفّظ طاء بلافاصله بعد از سین برای دستگاه تکلّم مشکل بوده چرا که این دو حرف از نظر صفات ضدِّ هم می‌باشند. سین دارای صفات همس، انفتاح و صفیر است در مقابل صاد دارای صفات جهر، اطباق است که ص با ط در این صفات مشترک بوده و به تبع آن تلفظ آنها در کنار هم راحت‌تر می‌باشد (فرجی، ۱۳۹۱: ۱۷).

پس تنها قُنبُل و خلّاد در قرائت این آیهٔ مبارکه نسبت به بقیه موفق‌تر عمل نکرده‌اند.

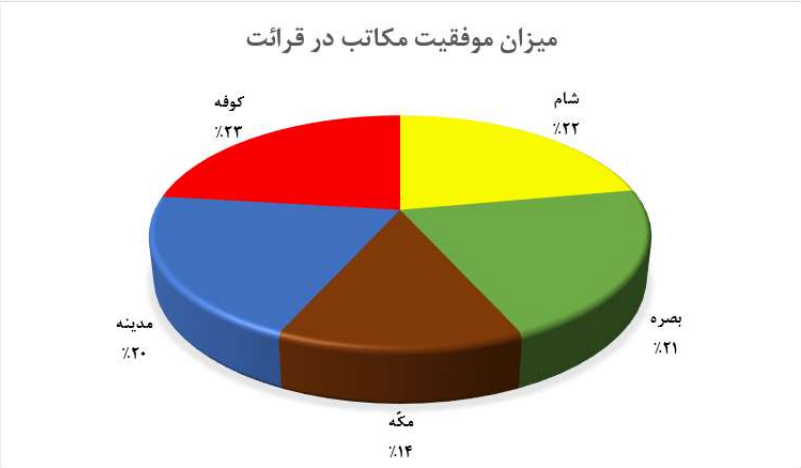
﴿صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيهِمْ غَيرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيهِمْ وَ لا الضَّالِّينَ﴾ (فاتحه: ۷)؛ «راه آنهایی که برخوردارشان کرده‌ای، همانان که نه درخور خشم‌اند و نه گمگشتگان.» (فولادوند، ۱٤۱۸: ۸).

نقد و بررسی

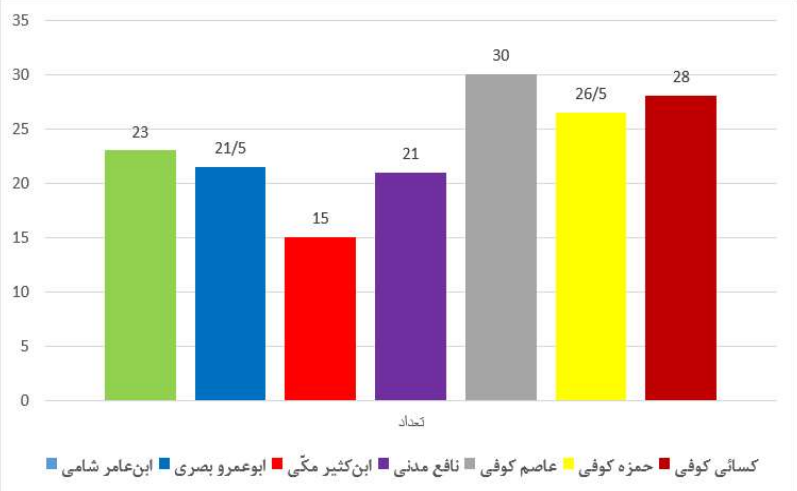
«صِرَاطَ» تنها قُنبُل راوی ابن‌کثیر مکّی به‌صورت «سِرَاطَ» قرائت کرده‌است. و بقیهٔ قُرَّاء سبعه آن را با «صاد» خوانده‌اند (لسانی فشارکی، ۱۳۹۱: ١٦٦).

توضیحات این آیه نیز همانند آیهٔ شش سورهٔ فاتحه می‌باشد. (رجوع شود به مورد قبلی که در بالا بیان شد.)

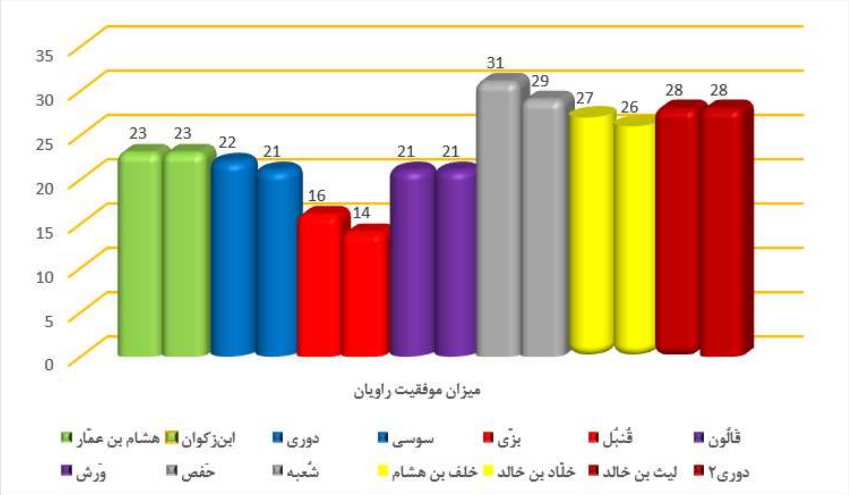
* نمودار میزان موفقیت مکاتب قُرَّاء سبعه



* نمودار میزان موفقیت قرَّاء سبعه در قرائت



*نمودار میزان موفقیت راویان قُرَّاء سبعه



لازم به توضیح است که این نمودارها بر اساس تحلیل اختلاف قرائت‌ها در چهار سطح اعرابی، لغوی، آوایی و ساختاری استخراج شده است.

نتیجه‌گیری

پیدایش اختلاف قرائت در عرصهٔ کتاب الهی از جمله مسائلی بود که از سده نخست هجری توجّه دانشمندان علم قرائت را به خود جلب نمود. علل اختلاف در قرائت‌ها می‌تواند به نگرش‌های ادبی مختلف بر ساختار نحوی یا بلاغی جملات، نقل شفاهی قرآن در صدر اسلام، مشکلات خط عرب، اختلاف لهجه‌ها، اجتهادات قاریان و... برگردد.

نگارنده در این نوشتار با تکیه بر علوم صرف و نحو در زبان عربی و با استعانت از کتب لغوی، اعرابی و تجویدی، به نقد و بررسی موارد اختلافی بین قُرَّاء سبعه در جزء اوّل قرآن کریم، پرداخته است و نتایج زیر حاصل شده است:

۱. در بین مکاتب قرائت به ترتیب کوفه، شام، بصره، مدینه و مکّه بیشترین انطباق را با قواعد ادبیات عرب داشتند.

۲. در میان قُرَّاء سبع، به ترتیب عاصم کوفی، کسائی کوفی، حمزه کوفی، ابن‌عامر شامی، ابوعمرو بصری، نافع مدنی و ابن‌کثیر مکّی بهترین عملکرد را در نحوهٔ قرائت داشته‌اند.

۳. در قرائت جزء اوّل، موفق‌ترین راوی حفص از عاصم کوفی و ضعیف ترین، قُنبُل راوی ابن‌کثیر مکّی است.

٤. در میان قاریان هفت‌گانه، راویان کسائی کوفی، ابن‌عامر شامی و نافع مدنی با یکدیگر عملکرد یکسانی داشته‌اند.

۵. در بین راویان ابوعمرو بصری، دوری و ابن‌کثیر مکّی، بزّی و عاصم کوفی، حفص و حمزه کوفی، خلف بن هشام، قرائت بهتری داشته‌اند.

٦. از میان قاریان کوفی ابتدا عاصم، سپس کسائی و در نهایت حمزه در قرائت شان بیشترین هماهنگی را با قواعد صرف و نحوی داشته‌اند.

۷. دَوری هم راوی کسائی کوفی و هم ابوعمرو بصری است که در صورت روایت از کسائی کوفی، قرائتش تطابق و هماهنگی بیشتری با ادبیات عرب دارد.

البته باید دانست که حقیقت و اصل قرآن غیر از مواردی است که امروزه تحت عنوان اختلاف قرائت مطرح می‌شود. در واقع قرآن دارای نصّ واحدی است و اختلاف میان قاریان برای رسیدن به همان نصّ واحد است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن‌جزری، ابوالخیر محمّد بن محمّد الدمشقی، النشر فی القرائات العشر، مصر: مطبعه مصطفی محمّد، ۱٤۰۲ق.
۳. ابن‌جزری، ابوالخیر محمّد بن محمّد الدمشقی، النشر فی القرائات العشر، تهران: انتشارات جعفری، ۱۹٦۷م.
٤. ابن‌جزری، ابوالخیر محمّد بن محمّد الدمشقی، منجد المقرئین و مرشد الطالبین، قاهره: الوطنیه الإسلامیه، ۱۹۵۰ق.
۵. ابن‌فارس بن زکریّا، ابوالحسین، معجم مقائیس اللغة، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱٤۰٤ق.
٦. ابن‌منظور، جمال‌الدین محمّد بن مکرم، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزة قم، ۱٤۰۵ق.
۷. ابن‌خالویه، حسین بن احمد، اعراب القرائات السبع و عللها، قاهره: مکتبة الخانجی مصر. ۱٤۱۳ق.
۸. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمّد علی بیضون - لبنان، ۱٤۱۵ق.
۹. بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه: محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چهارم، ۱۳۷٤ش.
۱۰. پارچه‌باف دولتی، کریم، محمّدباقر حجّتی و محمّد علی ایازی«تحلیل و بررسی تقسیم‌بندی‌های ارایه شده در قرائات قرآن کریم، مجله پژوهش‌های قرآن و حدیث، ش۲: صص۱۹-۳۸، ۱۳۹۱ش.
۱۱. پور فرزیب، ابراهیم، تجوید جامع (مفرده اوّل)، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، هشتم، ۱۳۸۸ش.
۱۲. تهانوی، کشّاف اصطلاحات الفنون، قاهره: دارالکتاب الإسلامیه، ۱۹۸۱م.
۱۳. حاجی اسماعیلی، محمّدرضا، شرح شاطبیه در اصول قرائات سبع، تهران: سازمان دارالقرآن الکریم، نشر تلاوت، ۱۳۹۵ش.
۱٤. حجّتی، محمدباقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، هفتم، ۱۳۷۳ش.

۱۵. حسن، عباس، النحو الوافی، تهران: ناصر خسرو، دوّم، ۱۳۸۹ش.
۱٦. حسینی نیا سیدمحمدرضا و مهدی محمدی،۱٤۰۱،« رویکرد قرطبی در مواجهه با اختلاف قرائات در تفسیر الجامع لأحکام القرآن»، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال دهم،شماره۱۹،پاییز و زمستان ۱٤۰۱.
۱۷. خدایی اصفهانی، اکرم، اهمیّت قرائت عاصم به روایت حفص، تهران: رایزن، ۱۳۷۸ش.
۱۸. دمیاطی بناء، شیخ عبدالغنی (احمد)، اتّحاف فضلاء البشر فی القرائات الأربع عشر، قاهره: مرکز الأهرام للترجمه و النشر، ۱۹٦۵م.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین، مفردات راغب، ترجمه: حسین خداپرست، قم: نوید اسلام، اوّل: ۱۳۸۷ش، ۱۳۷۸ش.
۲۰. زرکشی، بدرالدّین، محمّد بن عبدالله، البرهان فی علوم القران، تحقیق ابوالفضل ابراهیم، مصر: دارالمعرفه، ۱٤۰۱ق.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، ترجمه: مسعود انصاری، تهران: ققنوس، ۱۳۸۹ش.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتاب العربی لبنان، سوم، ۱٤۰۷ق.
۲۳. سجستانی، ابی‌داود، المصاحف، قاهره: المطبعه الرحمانیه، بی‌تا، ۱۹۷۰ق.
۲٤. سلطان علی‌شاه، سلطان محمّد بن حیدر، متن و ترجمه فارسی تفسیر شریف بیان السعاده فی مقامات العباده، تهران: سر الاسرار، ۱۳۷۲ش.
۲۵. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الإتقان فی علوم القرآن، قاهره: منشورات الشریف الرضی، سوم، ۱۹٤۱م.
۲٦. شرتونی، رشید، مبادی العربیه المجلد الرابع (قسم النحو)، تنقیح: حمید محمّدی، قم: مؤسسه دارالذّکر، ۱٤۲۹ق.
۲۷. صافی، محمود، الجدول فی إعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویه هامه، دمشق: نشر دارالرشید، چهارم، ۱٤۱۸ق.
۲۸. صبحی، صالح، مباحث فی علوم القرآن، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰م.

۲۹. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، به تحقیق: رضا ستوده، تهران: نشر فراهانی، ۱۳۶۰ش.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی ایران، ۱۳۷۵ش.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، تهران: فراهانی، بی‌تا.
۳۲. عمر، احمد مختار، مکرم، عبدالعال سالم، معجم القرائات القرآنیه، قاهره: عالم الکتب، سوّم، ۱۹۹۷م.
۳۳. عوا، سلوی محمّد و حسین سیّدی، بررسی زبان شناختی وجوه و نظایر در قرآن، مشهد: به نشر، ۱۳۸۲ش.
۳٤. فرجی، ابوالفضل پرواز با کلمات آسمانی۱: آموزش کاربردی تجوید قرآن به روایت حفص از عاصم، تهران: راز نهان، ۱۳۹۱ش.
۳۵. فضلی، عبدالهادی مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم. ترجمهٔ محمدباقر حجّتی، تهران: انتشارات اسوه وابسته به سازمان حج، ۱۳٦۵ش.
۳٦. فولادوند، محمّدمهدی، ترجمه قرآن (فولادوند)، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی ایران، سوم، ۱٤۱۸ق.
۳۷. قرشی بنابی، علی‌اکبر، قاموس قرآن، تهران: نشر دارالکتب اسلامی، ششم، ۱۳۷۱ش.
۳۸. لسانی فشارگی، محمّدعلی، قُرّاء سبعه و قرائات سبع، تهران: اسوه، ۱۳۹۱ش.
۳۹. محمّدی، حمید، زبان قرآن: صرف متوسطه، قم: چاپ قدس، شصت و هفتم، ۱۳۸۹ش.
٤۰. معارف، مجید، مباحثی در تاریخ و علوم قرآنی، تهران: نبأ، ۱۳۸۳ش.
٤۱. معرفت، محمّدهادی،، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزه، دوم، ۱۳٦۹ش.
٤۲. موسی پور مهشید و محمدرضا شاهرودی، منصور پهلوان و سعید شفیعی، ۱٤۰۱،« بررسی رویکرد نقد تفسیر تسنیم به اختلاف قرائات»، دوفصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال دهم،شماره۱۹،پاییز و زمستان ۱٤۰۱.
٤۳. نحاس، احمد بن محمّد، اعراب القرآن (نحاس)، بیروت: دارالکتب العلمی، منشورات محمّد علی بیضون، ۱٤۲۱ق.

References

۱. Quran Karim (The Holy Quran).

۲. 'Awa, Salwa Mohammad, and Hossein Seyyedi, Barresi-ye Zaban Shinakhti va Wujuh va Nazayir dar Quran (A Linguistical Examination of Pronouns and Similes in the Quran), Mashhad: Beh Nashr, ۱۳۸۲ SH (۲۰۰۳ CE).

۳. 'Umar, Ahmed Mukhtar, Makram, Abdel Aal Salim, Mukarram Mu'jam al-Qira'at al-Quraniyah (Encyclopedia of Quranic Recitations), Cairo: 'Alam Al-Kutub, ۳rd Edition, ۱۹۹۷ CE.

٤. Al-Alusi, Mahmud bin Abdullah, Ruḥ al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim wa al-Sab' al-Mathani (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran and the Seven Repetitions), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Publications of Mohammad Ali Beydoun - Lebanon, ۱٤۱٥ AH (۱۹۹٤ CE).

٥. Blachère, Régis, Dar Astaneh Quran (In the Threshold of the Quran), Translated by Mahmoud Ramyar, Tehran: Cultural Studies Office, ٤th Edition, ۱۳۷٤ SH (۱۹۹٥ CE).

٦. Damyati Banna, Sheikh Abdul Ghani (Ahmed), Itḥaf Fudala' al-Bashr fi Al-Qira'at al-Arba' Ashar (The Presentation of Virtuous People in the Fourteen Recitations), Cairo: Al-Ahram Center for Translation and Publishing, ۱۹٦٥ CE.

۷. Faraji, Abolfazl, Parvaz ba Kalimat Asmani *1*: Amooze Shi'i Tajweed al-Quran be Ravayat Hafs az 'Asim (Soaring with Celestial Words *1*: Practical Quranic Tajweed in the Hafs Narration by 'Asim), Tehran: Raz Nihan, ۱۳۹۱ SH (۲۰۱۲ CE).

۸. Fazli, Abdul Hadi, Mqaddameh-ye Bar Tarikh-e Qira'at-e Quran-e Karim (An Introduction to the History of Quranic Recitations), Translated by Mohammad Baqer Hojjati, Tehran: Uswa Publications, Affiliated with the Hajj Organization, ۱۳٦٥ SH (۱۹۸٦ CE).

۹. Fouladvand, Mohammad Mahdi, Tarjomeh-ye Quran (Fouladvand Translation of the Quran), Tehran: Office for the Study of Islamic History and Culture, ۳rd Edition, ۱٤۱۸ AH (۱۹۹۷ CE).

۱۰. Haji Ismaili, Mohammad Reza, Sharh Shatibiyyah dar Usul Qira'at Sab' (Explanation of Shatibiyyah in the Principles of the Seven Recitations), Tehran: Quranic Organization, Talavat Publications, ۱۳۹٥ SH (۲۰۱٦ CE).

۱۱. Hassan, Abbas, Al-Nahw Al-Wafi (The Comprehensive Grammar), Tehran: Naser Khosrow, ۲nd Edition, ۱۳۸۹ SH (۲۰۱۰ CE).

۱۲. Hujjati, Mohammad Baqir, Pazuhishi dar Tarikh Quran Karim (A Research in the History of the Holy Quran), Tehran: Cultural Studies Office, ۷th Edition, ۱۳۷۳ SH (۱۹۹٤ CE).

۱۳. Ibn Faris bin Zakariya, Abu al-Husayn, Mu'jam Maqayis al-Lughah (Dictionary of Language Measurements), Qom: Islamic Preaching Office, ۱٤۰٤ AH (۱۹۸٤ CE).

۱٤. Ibn Jazari, Abu al-Khair Mohammad bin Mohammad al-Dimashqi, Al-Nashr fi Al-Qira'at Al-Ashar (AWork in the Ten Recitations), Egypt: Mustafa Mohammad Press, ۱٤۰۲ AH (۱۹۸۲ CE).

١٥. Ibn Jazari, Abu al-Khair Mohammad bin Mohammad al-Dimashqi, Al-Nashr fi Al-Qira'at Al-Ashar (AWork in the Ten Recitations), Tehran: Ja'fari Publications, ١٩٦٧ CE.

١٦. Hosseini Nia, Seyyed Mohammadreza; Mahdi Mohammadi, "Rukard Qurtubi dar Muwajaha ba Ikhtilaf Qir'at dar Tafsir al-Jame li Ahkam al-Quran (Qurtubi's Approach to Dealing with Recitation Differences in the Tafsir of Al-Jami' al-Ahkam al-Quran)", Scientific Journal of Quranic Recitation Studies, Volume ١٠, Issue ١٩, Fall and Winter ١٤٠١ SH (٢٠٢٢ CE).

١٧. Ibn Jazari, Abu al-Khair Mohammad bin Mohammad al-Dimashqi, Munjid al-Muqri'in wa Murshid al-Talibin (The Beacon of Reciters and Guide of Seekers), Cairo: Al-Wataniyya al-Islamiyyah, ١٩٥٠ AH (١٩٧١ CE).

١٨. Ibn Khalawayh, Husayn bin Ahmad, I'rab al-Qira'at al-Sab' wa 'Illuh (The Structure of the Seven Recitations and Their Reasons), Cairo: Al-Khanji Library, ١٤١٣ AH (١٩٩٢ CE).

١٩. Ibn Manzur, Jamal al-Din Mohammad bin Mukram, Lisan al-Arab (The Tongue of the Arabs), Qom: Adab al-Hawza Publications, ١٤٠٥ AH (١٩٨٥ CE).

٢٠. Khodayi Isfahani, Akram, Ahamayyat Qira'at Asim be Revayat Hafs (The Significance of Asim's Recitation According to Hafs Narrative), Tehran: Rayzan, ١٣٧٨ SH (١٩٩٩ CE).

٢١. Lisani Fesharki, Mohammad Ali, *Qurrā'* Sab'ah va Qira'at Sab'ah (The Seven Reciters' and the Seven Recitations), Tehran: Uswa, ١٣٩١ SH (٢٠١٢ CE).

٢٢. Ma'aref, Majid, Mabahithi dar Tarikh va 'Ulum-e Qurani (Studies in Quranic History and Sciences), Tehran: Naba', ١٣٨٣ SH (٢٠٠٤ CE).

٢٣. Ma'rifat, Mohammad Hadi, Al-Tamhid fi 'Ulum al-Quran (Introduction to the Sciences of the Quran), Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers, ٢nd Edition, ١٣٦٩ SH (١٩٩٠ CE).

٢٤. Mohammadi, Hamid, Zaban-e Quran: Sarf-e Motavasseteh (The Language of the Quran: Intermediate Morphology), Qom: Qods Publication,٦٧th Edition, ١٣٨٩ SH (٢٠١٠ CE).

٢٥. Nahhas, Ahmad bin Mohammad, I'rab al-Quran (The Grammatical Analysis of the Quran), Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Mohammad Ali Beydoun Publications, ١٤٢١ AH (٢٠٠٠ CE).

٢٦. Parche-Baf Doulati, Karim, Mohammad Baqir Hujjati and Mohammad Ali Ayazi, "Tahlil wa Barresi Taqsim Bandi Iraya Shude dar Qira'at Quran Karim (Analysis and Study of Classifications Presented in Quranic Recitations)", Journal of Quran and Hadith Research, No. ٢, pp. ١٩-٣٨, ١٣٩١ SH (٢٠١٢ CE).

٢٧. Pourfazib, Ibrahim, Tajwid Jame: Muftada Avval (Comprehensive Tajweed (First Volume)), Tehran: Organization for the Study and Compilation of Humanities Books of Universities (SAMT), ٨th Edition, ١٣٨٨ SH (٢٠٠٩ CE).

٢٨. Qarashi Bonabi, Ali Akbar, Qamus al-Quran (Quranic Lexicon), Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah Publications, ٦th Edition, ١٣٧١ SH (١٩٩٢ CE).

٢٩. Raghib Isfahani, Hossein, Mofradat Raghib (Raghib's Lexicon), Translated by Hossein Khodaparast, Qom: Navid Islam, ١st Edition, ١٣٨٧ SH (٢٠٠٨ CE).

٣٠. Safi, Mahmoud, Al-Jadwal fi I'rab al-Quran wa Sarfuhu wa Bayanuhu Ma'a Fawa'id Nahwiyyah Hamah (Table on Quran Grammar, Its Morphology and Explanation with Important Syntaxical Benefits), Damascus: Dar al-Rashid, ٤th Edition, ١٤١٨ AH (١٩٩٧ CE).

٣١. Shartuni, Rashid, Mabadi al-Arabiyyah: Al-Majallad al-Rabi' (Basic of Syntax: Part *4*: The Grammar), Revised by Hamid Mohammadi, Qom: Dar al-Dhikr Institute, ١٤٢٩ AH (٢٠٠٨ CE).

٣٢. Sijistani, Abi Dawud, Al-Masahif (The Manuscripts of Quran), Cairo: Al-Matba'a al-Rahmaniyyah, ١٩٧٠ CE.

٣٣. Sobhi, Saleh, Mabahith fi 'Ulum al-Quran (Discussions in Quranic Sciences), Beirut: Dar al-Ilm Lil-Malayin, ١٩٩٠ CE.

٣٤. Soltan Ali Shah, Sultan Mohammad bin Heydar, Matn and Tarjoma Tafsir Sharif Bayan al-Sa'adah fi Maqamat al-I'badah (Text and Persian Translation of Holy Tafsir of the Exposition of the Happiness on the Stages of Worship), Tehran: Sirr al-Asrar, ١٣٧٢ SH (١٩٩٣ CE).

٣٥. Suyuti, Jalal al-Din Abd al-Rahman, Al-Itqan fi 'Ulum al-Quran (The Perfect Guide to the Sciences of the Quran), Cairo: Al-Sharif al-Radhi Publications, ٣rd Edition, ١٩٤١ CE.

٣٦. Tabarsi, Fadl bin Hassan, Tarjomeh-ye Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Translation of An Expositon Collection in Quranic Exegesis), Edited by Reza Satudeh, Tehran: Farahani Publications, ١٣٦٠ SH (١٩٨١ CE).

٣٧. Tabarsi, Fadl bin Hassan, Tarjomeh-ye Tafsir Javame' al-Jami' (Translation of the Exegesis of the Comprehensive Collection), Mashhad: Iran's Islamic Research Foundation, ١٣٧٥ SH (١٩٩٦ CE).

٣٨. Tabarsi, Fadl bin Hassan, Tarjomeh-ye Tafsir Majma' al-Bayan (Translation of the Exegesis of the Comprehensive Collection), Tehran: Farahani Publications, No Date Available.

٣٩. Thanawi, Kashshaf Istilahat al-Funun (An Exposition of the Terminology of the Arts and Sciences), Cairo: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, ١٩٨١ CE.

٤٠. Zamakhshari, Mahmud bin 'Umar, Al-Kashshaf 'An Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Iyun al-Aqawil fi Wajh al-Ta'wil (The Unveiling of the Realities of the Secrets of the Revelation and the Springs of Opinions in the Method of Interpretation), Translated by Masoud Ansari, Tehran: Qoqnous, *1389* SH (*2010* CE).

٤١. Zamakhshari, Mahmud bin 'Umar, Al-Kashshaf 'An Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Iyun al-Aqawil fi Wajh al-Ta'wil, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi Lebanon, *3*rd Edition, *1407* AH (*1987* CE).

٤٢. Mousa Pour Mahshid and Mohammadreza Shahroodi, Mansour Pahlavan and Saeed Shafiei,"Barresi Rukarde Naqd Tafsir Tasnim be Ikhtilaf Qira'at (A Study of the Critical Approach of Tafsir Tasnim to the Recitation Differences)", Scientific Journal of Quranic Recitation Studies, Volume *10*, Issue *19*, Fall and Winter *1401* SH (*2022* CE).

٤٣. Zarkashi, Badr al-Din Mohammad bin Abdullah, Al-Burhan fi 'Ulum al-Quran (The Proof in Quranic Sciences), Researched by Abu al-Fadl Ibrahim, Egypt: Dar al-Ma'arif, ١٤٠١ AH (١٩٨١ CE).