

Re-examining the Variant Reading of Q. 13:31 in Light of the Orthography of the Ṣan ‘ā’ Palimpsest (Codex Ṣan ‘ā’ I)

Meysam Kohantorabi[✉] 

1. Corresponding Author, Associate Professor, Bozorgmehr University of Qaenat, Qaenat, Iran:
kohantorabi@buqaen.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received:
3 September 2025
Received in revised form:
5 November 2025
Accepted:
1 December 2025
Available online:
31 December 2025

Keywords:
Q. 13:31;
variant readings;
yay’as;
yatabayyan;
Codex Ṣan ‘ā’ I;
Ahl al-Bayt;
Ibn ‘Abbās.

ABSTRACT

Objective: This study critically examines the variant reading in Q. 13:31 — *a-fa-lam yay’as* versus *a-fa-lam yatabayyan* — and evaluates the authority of the reading attributed to a number of Companions, Successors, and three Imams from the Ahl al-Bayt. The central issue concerns the report attributed to Ibn ‘Abbās alleging a scribal error in the writing of the word, and the reassessment of this claim in light of the orthographic conventions of the earliest extant Qur’ānic manuscript, namely the Sanaa manuscript (Codex Ṣan ‘ā’ I).

Method: The research adopts a descriptive-analytical method within a critical-historical framework. Data were collected through a systematic review of classical exegetical and readings (*qirā’āt*) sources (including al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Ṭabrisī, and major works on variant readings), alongside direct examination of published images of Codex Ṣan ‘ā’ I. Since Q. 13:31 is not preserved in the extant folios of this manuscript, the orthography of analogous lexical forms was analyzed in order to reconstruct the probable spelling of *yay’as* and compare it with *yatabayyan*.

Findings: The findings indicate that the reading *a-fa-lam yatabayyan* is transmitted from more than twenty Companions and Successors, in addition to three Imams of the Ahl al-Bayt. In the orthography of Codex Ṣan ‘ā’ I, the hamzah — whether initial or medial — is neither written independently nor represented by a seat (alif or denticle). Accordingly, *yay’as* would be written as *yys*, a form graphically indistinguishable in denticle count from *yibyn*. Consequently, Ibn ‘Abbās’s claim that the discrepancy arose from a scribe’s miscounting of denticles is untenable when evaluated against this early orthographic system. Semantically, *yatabayyan* (“to become manifest”) aligns naturally with the verse’s context without recourse to ellipsis or interpretive strain.

Conclusion: The reading *a-fa-lam yatabayyan*, supported by substantial transmission across both Sunnī and Shī’ī sources and compatible with the early orthographic evidence of Codex Ṣan ‘ā’ I, possesses considerable credibility. Although its semantic divergence from the canonical reading *a-fa-lam yay’as* — when *ya’s* is interpreted as “to know” — is not substantial, the greater semantic clarity and absence of interpretive contrivance render *yatabayyan* preferable. This study demonstrates the heuristic value of early manuscript evidence in adjudicating long-standing debates in Qur’ānic studies.

Cite this article: Kohantorabi, M. (2025). Re-examining the Variant Reading of Q. 13:31 in Light of the Orthography of the Ṣan ‘ā’ Palimpsest (Codex Ṣan ‘ā’ I). *Studies of Quran Reading*, 13 (24), 137-162. <https://doi.org/10.22034/qer.2026.21915.1295>



© The Author(s).

Publisher: Al-Mustafa International University.

DOI: <https://doi.org/10.22034/qer.2026.21915.1295>

Introduction

The phenomenon of variant Qur'ānic readings (*ikhtilāf al-qirā'āt*) is historically rooted in the early consonantal script (*rasm*), which lacked diacritical marks and vowelization, as well as in dialectal variation and diverse pedagogical transmissions among the Companions. One of the most debated cases occurs in Q. 13:31. The canonical reading renders the phrase as *a-fa-lam yay'as al-ladhīna āmanū*, whereas an alternative reading, *a-fa-lam yatabayyan*, is attributed to more than twenty Companions—among them Ibn 'Abbās and Ibn Mas'ūd—alongside prominent Successors and three Imams of the Ahl al-Bayt ('Alī, al-Sajjād, and al-Šādiq).

A report ascribed to Ibn 'Abbās attributes the divergence to a drowsy scribe who allegedly miscounted the “denticles” (*asnān*) of the consonantal script. This report provoked sharply divergent reactions among exegetes: some considered it tantamount to alleging textual corruption, while others, including Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, deemed it plausible within the context of early orthographic practices. Despite extensive scholarship on variant readings, no prior study has reassessed this issue in light of the earliest surviving Qur'ānic manuscript, Codex Ṣan'ā' I.

This research therefore addresses the following questions:

What does the orthography of Codex Ṣan'ā' I suggest regarding the graphic plausibility of the two readings?

To what extent does Ibn 'Abbās's claim accord with early scribal conventions?

Which reading enjoys stronger evidentiary support when both manuscript and exegetical data are considered?

Methodology

This qualitative, foundational study employs a descriptive-analytical method within a critical-historical framework. The research corpus comprises exegetical and *qirā'āt* literature relevant to Q. 13:31, along with the earliest Qur'ānic manuscripts, particularly Codex Ṣan'ā' I.

Because the verse under discussion does not appear in the extant folios, the study proceeded by:

Extracting orthographic principles governing the manuscript, especially regarding the omission of hamzah and medial alif.

Reconstructing the likely spelling of *yay'as* and *yatabayyan* according to these conventions.

Conducting a comparative semantic and transmission analysis of both readings in classical sources.

Findings

The findings carried out led to some outcomes as follow:

1. Transmission Evidence

The reading *yatabayyan* is transmitted through multiple chains from leading authorities across both Sunnī and Shī'ī traditions. The multiplicity of transmitters in early sources indicates that this was not an isolated anomaly but a recognized early variant.

2. Semantic Analysis of *Ya's*

Exegetes proposed three principal interpretations:

That *ya's* in certain dialects signifies “to know.”

That it refers to knowledge arising after despair.

That it retains its primary meaning (“despair”), necessitating ellipsis (e.g., “despair of their belief”).

Lexicographical investigation reveals that the attribution of the meaning “to know” to *ya's* largely derives from exegetical attempts to interpret this very verse, rather than from clear independent attestations.

3. Orthography of Codex *Ṣan'ā' I*

The manuscript demonstrates consistent omission of hamzah in all positions, without independent sign or seat. Examples include spellings where hamzah-bearing words are written without any graphic marker. Furthermore, medial alif is frequently omitted.

Applying these conventions:

Yay'as would be written as *yys*.

Yatabayyan would be written in a consonantal form visually comparable in denticle count.

Thus, the alleged scribal confusion based on denticle miscounting is not substantiated by the manuscript's orthographic system.

4. Exegetical Reactions

While some exegetes rejected Ibn 'Abbās's report as implying textual corruption, Ibn Ḥajar adopted a mediating stance, suggesting that such orthographic confusion could occur within early scribal practice. The present findings lend greater historical plausibility to Ibn Ḥajar's nuanced position.

Discussion and Conclusion

The study establishes that the reading *a-fa-lam yatabayyan* possesses robust transmission support and is not undermined by early orthographic evidence. The central objection—namely, scribal confusion due to denticle miscount—proves untenable when tested against Codex Şan‘ā’ I.

Semantically, both readings converge toward a similar conceptual field (manifest knowledge or realization). However, *yatabayyan* offers greater lexical clarity without recourse to rare dialectal usage or syntactic ellipsis, and aligns seamlessly with the verse’s discourse on divine guidance.

While affirming the authority of the canonical reading, this study demonstrates that the alternative reading retains significant scholarly merit, possibly functioning as an exegetical gloss that elucidates the intended meaning. More broadly, the research illustrates the methodological importance of early manuscript evidence in reassessing long-standing debates in Qur’ānic studies and calls for a re-evaluation of earlier polemical judgments regarding non-canonical readings in light of tangible historical data.

بازخوانی اختلاف قرأت در آیه ۳۱ سوره رعد بر اساس رسم الخط مصحف صنعا (۱)

میثم کهن ترابی^۱ ✉

۱. نویسنده مسئول، دانشیار دانشگاه بزرگمهر قانات، قانات، ایران، رایانامه: kohantorabi@buqaen.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

هدف: این پژوهش با هدف بررسی انتقادی اختلاف قرأت در آیه ۳۱ سوره رعد (أَفَلَمْ يَتَّبِعُوا / أَفَلَمْ يَتَّبِعِينَ) و ارزیابی اعتبار قرأت منسوب به جمعی از صحابه، تابعین و امامان معصومین^{علیهم السلام} انجام شده است. مسئله اصلی، تحلیل گزارش ابن عباس درباره خطای کاتب در نگارش این واژه و بازخوانی این قرأت بر اساس کهن‌ترین مصحف موجود یعنی مصحف صنعا (۱) است. روش: این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی-تاریخی انجام شده است. داده‌ها از طریق مطالعه کتابخانه‌ای منابع تفسیری و قرائات (چون تفاسیر طبری، زمخشری، طبرسی و کتب قرائات) و نیز بررسی مستقیم تصاویر منتشرشده از مصحف صنعا (۱) گردآوری شده است. با توجه به نبود آیه مورد بحث در صفحات موجود، با بررسی رسم الخط واژگان مشابه در این مصحف، شیوه نگارش واژه «بیأس» بازسازی و تحلیل شده است. یافته‌ها: یافته‌ها نشان می‌دهد که قرأت «أَفَلَمْ يَتَّبِعِينَ» از بیس از بیست نفر از صحابه و تابعین و سه امام معصومین^{علیهم السلام} نقل شده است. در رسم الخط مصحف صنعا، همزه در میان کلمه نه تنها نوشته نمی‌شود، بلکه پایه‌ای (همچون الف یا دذانه) نیز برای آن در نظر گرفته نمی‌شود. بر این اساس، واژه «بیأس» در این رسم الخط به صورت «بیس» نوشته می‌شود که با «یتبین» از نظر تعداد دذانه‌ها تفاوتی ندارد. بنابراین، ادعای ابن عباس درباره اشتباه کاتب در شمارش دذانه‌ها بر اساس این مصحف منتفی است. همچنین، معنای «یتبین» (آشکار شدن) بدون نیاز به تقدیر و تکلف، با سیاق آیه سازگار است. نتیجه‌گیری: قرأت «أَفَلَمْ يَتَّبِعِينَ» با پشتوانه نقلی قوی از منابع فریقین و نیز هماهنگی با رسم الخط کهن مصحف صنعا، از اعتبار قابل توجهی برخوردار است. اگرچه این قرأت با قرأت مشهور (أَفَلَمْ يَتَّبِعُوا) در صورت تفسیر یأس به علم، تفاوت معنایی فاحشی ندارد، اما وضوح معنایی و عدم نیاز به تقدیر، آن را به قرآنی مرجح تبدیل می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد که استفاده از شواهد مکتوب کهن می‌تواند در داوری درباره قرائات راهگشا باشد.

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۲ شهریور ۱۴۰۴

تاریخ بازنگری:

۱۴ آبان ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۰ آذر ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۱۱ دی ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

آیه ۳۱ سوره رعد،

قرائات،

بیأس،

یتبین،

مصحف صنعا (۱)،

اهل بیت^{علیهم السلام}،

ابن عباس.

استناد: کهن‌ترابی، میثم (۱۴۰۴). بازخوانی اختلاف قرأت در آیه ۳۱ سوره رعد بر اساس رسم الخط مصحف صنعا (۱).

مطالعات قرأت قرآن، ۱۳ (۲۴)، ۱۶۲-۱۳۷. <https://doi.org/10.22034/qer.2026.21915.1295>



© نویسندگان

ناشر: جامعه المصطفی العالمیة

مقدمه

اختلاف قرائت بخشی تفکیک‌ناپذیر از مطالعات مربوط به قرآن و تفسیر است. رسم الخط ابتدایی که فاقد نقطه، اعراب، تشدید و... بود در کنار مشکلات مربوط به کتابت و استنساخ قرآن کریم در قرون اولیه، به اضافه اعمال لهجه‌های مختلف در خوانش آیات الهی موجب اختلاف قرائات شده است. مفسران و دانشمندان علوم قرآن، آراء متفاوتی پیرامون این مسئله ابراز داشته‌اند؛ دیدگاه‌هایی که گاه با افراط و یا تفریط نیز همراه بوده است به گونه‌ای که برخی آن را نشانه‌ای از تحریف قرآن دانسته و گروهی در مقابل در پذیرش هر قرائتی و لو مستلزم اضافه یا نقصان متن باشد هیچ مقاومتی از خود نشان نمی‌دهند. با این حال، جمهور مفسران و قرآن‌پژوهان با وضع معیارهایی کوشیده‌اند بدون در افتادن در ورطه افراط و تفریط، با مقوله قرائات متفاوت با قرائت مشهور تعاملی صحیح و علمی داشته باشند. با این حال، داوری این قرائات همواره با چالش‌هایی روبرو بوده است. یکی از این چالش‌ها فقدان سندی قابل اعتبارسنجی برای اقوال مربوط به قرائات مختلف است. توضیح اینکه، عموم این اقوال فاقد سند هستند و تأیید یا رد آنها از منظر سندی و رجالی عملاً ممکن نیست یا دشوار است. به همین سبب، پذیرش یا عدم پذیرش این قرائات گاه بیش از آنکه علمی باشد بر سلاطین و آراء مفسران متقدم متکی است.

در این میان به نظر می‌رسد استفاده از مصاحف متقدمی که وثاقت آنها ثابت شده^۱ و در دسترس پژوهشگران قرار دارد می‌تواند به داوری صحیح این قرائات کمک کند. یکی از این مصاحف، مصحف صنعاء (۱) است. همانگونه که در ادامه همین پژوهش خواهد آمد این مصحف معتبر، قدیمی‌ترین برگ‌نوشته‌های قرآن است که تصاویر آن امروزه در دسترس محققان قرار دارد. در بحث مربوط به اختلاف قرائات به‌ویژه قرائاتی که اختلاف آنها به سبب رسم الخط و نواقص مربوط به آن پدید آمده است بسیار راهگشاست و چه بسا بیشتر از برخی نقل‌های شفاهی فاقد سند که همواره مستند مفسران قرار می‌گیرد اطمینان‌بخش باشد.

۱. گرچه روش‌های نقلی نیز برای اثبات وثاقت یک نسخه وجود دارد اما مراد از اثبات وثاقت در اینجا روشی است که ناگزیر مورد قبول همگان قرار می‌گیرد و آن روش علمی است. مشخصاً آنچه باعث شده مصحف صنعاء (۱) در این پژوهش مورد استناد قرار گیرد چندین آزمایش کرین ۱۴ توسط افراد مختلفی است که انتساب این مصحف را به نیمه نخست قرن اول هجری تأیید می‌کند (صادقی و گودرزی، ۱۴۰۲: ۳۲). البته این آزمایش‌ها در مورد دیگر مصاحف از جمله مصحف مشهد رضوی و توینگن نیز انجام شده اما پالیمپسست‌های صنعا که آن را مصحف صنعاء (۱) نامیده‌اند تاکنون قدیمی‌ترین مکتوبات از قرآن به‌شمار می‌آید (صادقی و گودرزی، ۱۴۰۲: ۱۶) و به همین جهت در این مقاله مورد استناد قرار گرفته است.

یکی از قرائاتی که ذیل آیه ۳۱ سوره رعد نقل شده مربوط به قرائت واژه «بیأس» است. از بیش از بیست نفر که سه نفر از امامان شیعه - امام علی علیه السلام، امام سجاد علیه السلام و امام صادق علیه السلام - نقل شده که به جای «بیأس» در آیه ﴿وَلَوْ أَن قُرْآنًا سِيرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُفِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَل لِّلَّ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَبْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّو يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّى يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ﴾ (رعد: ۳۱) «يَتَّبِعِينَ» قرائت کرده‌اند (عمر و مکرم، ۱۴۱۲: ۴/۴۲۲). اکثر قریب به اتفاق مفسران در این آیه بر اساس قرائت مشهور، «أَفَلَمْ يَبْأَسِ» را «آیا نمی‌دانند» ترجمه کرده و برای ترجمه یأس به علم دلایلی مطرح کرده‌اند که به آن پرداخته می‌شود. پیرامون این اختلاف قرائت، آراء موافق و مخالف متعددی مطرح شده است در ادامه مطرح خواهد شد. پژوهش حاضر در پی آن است که با مراجعه به مصحف صنعا (۱) و استخراج شیوه نگارش این دو واژه، به داوری دقیق‌تری پیرامون مرجحات احتمالی هر یک از قرائات فوق کمک کند. بنابراین پس از طرح و نقد آراء مختلف پیرامون این دو قرائت با استفاده از روش توصیفی تحلیلی با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای و رویکردی انتقادی با توجه به اینکه آیه ۳۱ سوره رعد در میان تصاویر منتشر شده از برگ‌نوشته‌های مصحف صنعا وجود ندارد با مراجعه به واژگان مشابه و نوع نگارش آنها به بازخوانی این دو قرائت می‌پردازد. بررسی‌ها نشان می‌دهد تاکنون پژوهشی که با این روش به این موضوع پرداخته باشد انجام نشده است.

الف. اقوال مفسران درباره مفهوم «ألم یأس»

به طور کلی پیرامون مفهومی که از فعل «أَفَلَمْ يَبْأَسِ» برداشت می‌شود سه دیدگاه میان مفسران مطرح شده است. در ادامه، این دیدگاه‌ها معرفی می‌شود ضمن اینکه تلاش بر آن بوده است که عمدتاً از تفاسیر متقدم و یا مرجع که عموم مفسران به آنها مراجعه می‌کنند استفاده شود و از ذکر مجدد نظر آنها در تفاسیر دیگری که چیزی بر آن نیفزوده و صرفاً ناقل نظرات بوده‌اند پرهیز شده است.

۱. یأس به معنای علم

گروهی از مفسران معتقدند یأس همان علم است. البته خود این مفسران به دو گروه تقسیم می‌شوند. گروهی بر این باورند معنای ضمنی یأس، علم است و گروهی دیگر اعتقاد دارند نیازی به واسطه برای ترجمه یأس به علم وجود ندارد و یأس دقیقاً همان علم است. در ادامه به این دو دیدگاه اشاره می‌شود:

فراء در کتاب معانی القرآن در توضیحات خود ذیل این آیه می‌نویسد: مفسران گفته‌اند ییأس به معنای یعلم است و بر این اساس تفسیری که از این آیه ارائه می‌دهند اینگونه است: خداوند به مؤمنان فهمانده است که اگر می‌خواست، همه مردم را هدایت می‌کرد. گویی فرموده است: «افلّم ییأسو علماً» یعنی این دانستن باعث ناامیدی آنها نشده است؟ پس در این آیه، معنای علم به صورت نهفته وجود دارد. کلبی از ابوصالح و او از ابن عباس نقل کرده که گفت «ییأس» یعنی یعلم. هم‌چنین به این بیت شاعر استناد کرده‌اند که گفته است:

حتى اذا بیس الرماة و أرسلو غضفاد و اجن قافلا اعصامها

یعنی تا وقتی که از هر راهی جز آنچه آشکار شده بود ناامید شدند تیراندازی می‌کردند. به عبارتی دیگر، تا وقتی دانستند راهی جز آنچه دیدند وجود ندارد تیرها را رها کردند؛ زیرا آنچه پس از آن بود یأس و ناامیدی بود. فراء پس از ذکر این نظر، می‌گوید من چنین استفاده‌ای از یأس در زبان عربی ندیده‌ام (فراء، ۱۹۸۰: ۶۳/۲). این دیدگاه را مفسران دیگری نیز مطرح کرده‌اند. شیخ طوسی به نقل از ابن عباس، مجاهد، قتاده، ابن زید و ابوعبیده می‌گوید «افلّم ییأس» یعنی افلّم یعلم و به بیتی دیگر که مورد استناد آنها قرار گرفته اشاره می‌کند:

اقول لهم بالشعب اذ یأسرونی ألم ییأسو انی ابن فارس زهدم

به آنها که اسیرم می‌کنند می‌گویم مگر نمی‌دانند که من ابن فارس هستم؟ در اینجا نیز ألم ییأسو به معنای ألم یعلموا است (طوسی، بی تا، ۲۵۴/۶). طبری به سند خود از ابن عباس، مجاهد، قتاده و ابن زید همین معنا را نقل کرده است (طبری، ۱۴۲۲: ۵۳۷/۱۳). بنابر این نظر، یأس در دل خود معنای علم را به همراه دارد و به نوعی متضمن معنای علم نیز هست و هدف آن بیان این مطلب است که مؤمنان ضرورت دارد بدانند خداوند نمی‌خواهد کافران را هدایت کند و بنابراین باید برای همیشه از اینکه کفار هدایت شوند ناامید باشند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۶۱/۱۱).

دیدگاه دوم معتقد است اساساً یأس بدون هیچ‌گونه معنای ضمنی و نهفته به معنای علم است؛ به این دلیل که این واژه‌ای است برگرفته از برخی قبایل که وقتی از این واژه استفاده می‌کردند مرادشان همان علم بوده است. فراء می‌گوید ابن عباس گفته واژه یأس در زبان قبیله نخب به معنای علم است (فراء، ۱۹۸۰: ۶۳/۲). به نقل از قاسم بن معن گفته‌اند در قبیله هوازن چنین معنایی می‌دهد (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۹۳/۵). گروهی نیز گفته‌اند زبان قبیله بنی وهبیل (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۸۷/۱۲) یا بنی مالک (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶۳/۴) بوده است.

در برابر دیدگاه فوق، برخی دانشمندان این کاربرد معنایی برای واژه یأس را نپذیرفته‌اند. در سطور فوق گفته شد که فراء اظهار داشته چنین استعمالی برای این واژه در زبان عربی ندیده است (فراء، ۱۹۸۰: ۶۳/۲). سمعانی نیز می‌گوید: کسائی نپذیرفته است که معنی این واژه علم است و گفته است که عرب‌ها یأس را به معنای علم نمی‌دانند. (سمعانی، ۲۰۱۰: ۳۶۲/۳). فخر رازی نیز همین سخن از کسائی را نقل کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۲/۱۹).

۲. یأس به معنای ناامیدی

دیدگاهی دیگر وجود دارد که بر این اعتقاد است که در این آیه، یأس به معنای ناامیدی است و معنای علم از آن برداشت نمی‌شود. سمعانی پس از رد معنای علم برای یأس، آیه را اینگونه ترجمه و شرح می‌کند: منظور آیه این است که وقتی اصحاب رسول خدا ﷺ سخن مشرکان را شنیدند امیدوار شدند که خداوند آنچه را خواسته‌اند انجام دهد و آنها ایمان بیاورند آنگاه خداوند این آیه را نازل کرد و فرمود آیا مؤمنان از ایمان آوردن این قوم ناامید نشده‌اند؟ (سمعانی، ۲۰۱۰: ۳۶۲/۲). صاحب مجمع البیان این دیدگاه را به زجاج هم نسبت می‌دهد که معتقد است آیا مردم مؤمن از ایمان آوردن کسانی که خداوند به ایمان نیاوردن توصیف‌شان کرد ناامید نمی‌شوند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۵۱/۶). باورمندان به این دیدگاه ضرورتاً محذوفی را برای این آیه در نظر می‌گیرند. عموماً این محذوف را ایمان دانسته‌اند یعنی از ایمان آوردن آنها مایوس نشده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۸۸/۳). علامه طباطبایی حرف «باء» را نیز در تقدیر می‌گیرد و می‌گوید جمله را باید اینگونه در نظر گرفت: «افلّم ییأس الذین آمنوا بان لو یشاء الله لهدی الناس جمیعاً من ایمانهم»: آیا مؤمنان نسبت به این موضوع که اگر خدا می‌خواست همه را به ایمان هدایت می‌کرد ناامید نشده‌اند؟ (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۳۶۱/۱۱).

ب. لغت‌شناسی «یأس»

در منابع لغوی یأس به قطع طمع و نقطه مقابل رجاء ترجمه شده است. با وجود این، منابع لغوی متعددی پس از ذکر معنای ناامیدی برای یأس، از علم هم به عنوان معنای دیگر این واژه یاد کرده‌اند (خلیل بن احمد، ۱۴۰۹: ۳۳۱/۷؛ جوهری، ۱۴۰۴: ۹۹۲/۳). اما نکته قابل توجه اینکه قریب به اتفاق این منابع، همین آیه را به عنوان شاهد مثال برای این ترجمه معرفی کرده‌اند. از قضا عموماً این منابع با استناد به سخن ابن عباس که در تفاسیر نیز آمده و در سطور فوق مورد بحث قرار گرفت این

معنا را ذکر کرده‌اند. به عبارتی، منبع آنها برای این معنا سخن ابن عباس درباره مفهوم آیه ۳۱ سوره رعد بوده است (ابن‌ازرق، ۱۴۱۳: ۳۷؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۹۷/۱۳). با عنایت به این نکته نمی‌توان صرفاً به کتب فوق برای ارائه چنین معنایی از واژه یأس استناد کرد. توضیح اینکه؛ برای فهم واژگان قرآن باید به واژه‌نامه‌ها مراجعه کرد از این‌رو که آنها معنایی که در زمان نزول قرآن از این واژه فهمیده می‌شد را ارائه دهند نه اینکه بر اساس توضیح مفسران پیرامون معنای یک واژه، ارائه معنا کنند. البته این سخن بدان معنا نیست که اساساً این معنا برای واژه یأس نادرست است بلکه به جهت شاذ بودن این معنا از یک سو و ردّ برخی از علماء متقدم، استناد به کتب لغتی که منبع خود را تفسیر ابن عباس قرار داده‌اند کفایت نمی‌کند. صاحب کتاب التحقیق فی کلمات القرآن پس از بیان این دو معنا و نیز جنبه‌های مختلف یأس که در این لغت امکان ظهور دارد اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند: بنابراین روشن شد که معنای اصلی این واژه قطع انتظار و توقع از چیزی است و علم از آثار این معنای اصلی است؛ زیرا قطع امید از چیزی مستلزم رسیدن به تصمیمی قطعی در مسیر برنامه‌ای است که قصد انجام آن وجود داشته است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۲۲۵/۱۴—۲۲۶). راغب اصفهانی پس از ذکر این آیه، ذیل بحث لغوی خود پیرامون واژه یأس می‌گوید: ناامیدی و یأس مؤمنان اقتضا دارد که بعد از علم حاصل شود و این علم موجب می‌شود آن حالت ناامیدی دور شده و آنها امیدوار می‌شوند. بنابراین می‌بایست ناامیدی آنها به خاطر علم به وجود آمده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۹۲). از دو نظر اخیر برمی‌آید که علم به نوعی از نتایج یأس است و این پرسش را به وجود می‌آورد که آیا می‌توان نتایج و آثار یک مفهوم را به جای آن به کار برد؟ مثلاً ممکن است ناراحتی از دیگر آثار یأس باشد؛ آیا می‌توان یأس را به معنای ناراحتی و اندوه نیز به کار برد؟ به همین جهت برخی بر این باورند که این توضیح - که مطابق دیدگاه اول مفسران است که در بخش قبلی معرفی شد - کفایت نمی‌کند چنانکه یکی از مفسرین معاصر می‌نویسد: از گفتار راغب چنین برمی‌آید که یأس در اینجا به همان معنای معروف آن است و لازمه هر یأسی علم به عدم تحقق آن موضوع است. بنابراین ثبوت یأس آنها لازمه‌اش علم آنهاست ولی این گفتار راغب نتیجه‌اش این می‌شود که یأس در اینجا به معنی علم به وجود نباشد بلکه به معنی علم به عدم باشد که با مفهوم آیه سازگار نیست بنابراین حق همانست که مشهور مفسران گفته‌اند و شواهدی از سخن عرب نیز بر آن آورده‌اند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲۲/۱۰).

ج. اختلاف قرائت در واژه «یَاس»

محور بحث پژوهش حاضر، بررسی یک اختلاف قرائت در مورد واژه «یَاس» است که چه بسا تا اندازه‌ای بتواند رافع اختلافات مطرح شده باشد. به جهت همین محوریت، این بخش با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار می‌گیرد و منابعی که این قرائت را نقل کرده‌اند با رعایت ترتیب تاریخی معرفی می‌شوند. جعفر بن محمد بن قولویه از سعد بن عبدالله اشعری قمی (درگذشته ۳۰۰ ق) نقل کرده که امام صادق علیه السلام به جای «أفلم یَاس»، «أفلم یتبین» قرائت می‌فرمود (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۹، ص ۶۳). سعد بن عبدالله اشعری (درگذشته ۳۰۱ ق) بدون انتساب به شخص یا اشخاص خاصی می‌نویسد: این آیه را اینگونه نیز قرائت کرده‌اند: «أفلم یتبین للذین آمنوا أن لو یشاء الله لهدی الناس جمیعاً» (اشعری، ۱۴۳۲: ۲۵۳). طبری (درگذشته ۳۱۰ ق) به سند خود از علی علیه السلام روایت می‌کند که ایشان «أفلم یتبین» قرائت می‌فرمود. (طبری، ۱۴۲۲: ۵۳۷/۱۳). همو در نقل دیگری به سند خود از عکرمه روایت می‌کند که گفت: ابن عباس «أفلم یتبین» قرائت می‌کرد و می‌گفت: کاتب، خواب‌آلوده بوده و اینگونه نوشته است^۱ (طبری، ۱۴۳۲: ۵۳۷/۱۳). زجاج بدون اینکه چه کسی این گونه قرائت کرده، نقل می‌کند که به صورت «أفلم یتبین» نیز قرائت شده است (زجاج، ۱۴۰۸: ۱۴۹/۲). سیاری (درگذشته ۳۶۸ ق) به سند خود از عمار بن مروان نقل می‌کند که قرائت امام صادق علیه السلام «أفلم یتبین» بوده است (سیاری، ۲۰۰۹: ۶۹). ابن خالویه (درگذشته ۳۷۰ ق) می‌گوید: علی علیه السلام، جعفر بن محمد [امام صادق علیه السلام] و ابن مسعود و ابن عباس قرائت می‌کردند «أفلم یتبین» و می‌افزاید: ابن عباس گفته است که این کار را فقط کاتب انجام داده که «أفلم یَاس» نوشته است چون خواب‌آلوده بوده است (ابن خالویه، ۲۰۰۵: ۶۷). ابن جنی (درگذشته ۳۹۲ ق) این روایت را به یازده نفر نسبت می‌دهد که سه نفر از آنها امامان شیعه هستند: علی علیه السلام، ابن عباس، ابن ابی ملیکه، عکرمه، حجدری، علی بن حسین علیه السلام، زید بن علی، جعفر بن محمد علیه السلام، ابی یزید مدنی، علی بن بدیمه و عبدالله بن یزید «أفلم یتبین» قرائت کرده‌اند (ابن جنی، ۱۴۱۹: ۳۰/۲).

۱. پیرامون خطای کاتبان در نگارش قرآن در منابع تفسیری و علم القرائة روایاتی وارد شده است. برای آگاهی بیشتر در ارتباط با این منقولات به (شاه‌پسند، ۱۳۹۸: ۵۶-۲۹) مراجعه کنید.

نصر بن محمد سمرقندی (درگذشته ۳۹۵) در تفسیر خود می‌نویسد: ابن ابان به سند خود از عکرمه از ابن عباس نقل کرده که او «أَقْلَمَ يَتَبَيَّنَ» قرائت می‌کرد (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۲۲۸/۲). ثعلبی (درگذشته ۴۲۷ق) نیز این قرائت را به ابن عباس نسبت می‌دهد (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۲۹۳/۵). طبرسی (درگذشته ۵۴۸ق) می‌گوید علی رضی الله عنه، ابن عباس، علی بن حسین رضی الله عنه، زید بن علی، جعفر بن محمد رضی الله عنه، ابن ابی ملیکه، عکرمه، الحجدری و ابو یزید المزنی «أَقْلَمَ يَتَبَيَّنَ» قرائت کرده‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۴۹/۶). ابن عطیه (درگذشته ۵۴۲ق) بر اسامی نقل شده توسط طبرسی، ابن کثیر، ابن محیصن را نیز اضافه کرده است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳۱۳/۳). منابع متأخر فراوانی از این قرائت سخن گفته‌اند و حتی اسناد متعددی برای این قرائت ارائه داده‌اند (سیوطی، ۱۴۰۴: ۶۳/۴). اما از آنجا که ارجاع آنها عموماً به منابع متقدمی است که معرفی شد از ذکر مجدد آنها پرهیز می‌شود.

لازم به ذکر است این قرائت، علاوه بر افراد فوق از ابن ابی نجیح، مجاهد، سعید بن جبیر، ابوجعفر، شهر بن حوشب، ابن کثیر و ابن عامر نیز نقل شده است (عمر و مکرم، ۱۴۱۲: ۴۲۲/۴). با این اوصاف، این قرائت از بیش از بیست نفر نقل شده که در میان آنها امامان شیعه نیز حضور دارند.

د. دیدگاه‌های مطرح‌شده پیرامون این قرائت

به‌صورت کلی دانشمندانی در حوزه علم تفسیر هستند که معتقدند قرائت مختلف در موارد بسیاری تفسیر و شرح قرائت مشهور به‌شمار می‌آیند نه اینکه قرائتی در عرض قرائت رایج باشند. پیرامون همین قرائت نیز مفسرانی اعلام کرده‌اند که اگر گفته شده علی رضی الله عنه و ابن عباس و نیز گروهی از صحابه و تابعین «أَقْلَمَ يَتَبَيَّنَ» قرائت کرده‌اند این به معنای آن است که اینگونه آن را تفسیر کرده‌اند چرا که یأس به معنای علم است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۸۸/۳). این گزاره نمی‌تواند همواره درست باشد؛ چراکه عموماً مفسرین و دانشمندان علم قرائت به این تفاوت دقت داشته و از الفاظ متفاوتی استفاده می‌کردند. به‌عنوان نمونه طبری که چندین نقل متفاوت درباره این واژه ذکر کرده در برخی از آنها از واژه «قرأ» و در برخی دیگر از واژه «يقول» استفاده کرده و به این تفاوت متفطن بوده است (طبری، ۱۴۲۲: ۵۳۷/۱۳). البته باید اذعان داشت گاهی نیز این تعابیر به‌جای هم به‌کار می‌رفته است و همین حقیقت، اظهارنظر قطعی را در این باره دشوار کرده است. گذشته از این موضوع، عموم مفسرانی که این قرائت متفاوت با قرائت مشهور را نقل کرده‌اند بدون اظهار نظر و

داوری خاصی از آن گذشته‌اند. در موارد متعددی پس از اینکه یأس را علم معنا کرده‌اند با ذکر عبارت «دلیل این تفسیر قرائت ابن عباس و دیگران است که «أَقْلَمَ يَتَبَيَّنَ» خوانده‌اند (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱: ۲۲۸/۱۱) به تأیید کلی این قرائت پرداخته‌اند.

با وجود این، توضیحی که در برخی روایت‌های منسوب به ابن عباس وجود دارد موجب ظهور اظهار نظرهای متفاوت و گاه شدیدالحنی شده است. ابن عباس دلیل اینکه در قرائت مشهور «أَقْلَمَ يَبَّأَسِ» نوشته شده را خواب‌آلوده بودن کاتب دانسته بود که باعث شده «أَقْلَمَ يَتَبَيَّنَ» به صورت «أَقْلَمَ يَبَّأَسِ» نوشته شود که در قسمت اختلاف قرائات ذکر شد. در ادامه به مهمترین این دیدگاه‌ها پرداخته می‌شود: از ابوبکر انباری (درگذشته ۳۲۸ ق) نقل کرده‌اند که گفته است: گروهی گمان کرده‌اند که قرائت «أَقْلَمَ يَتَبَيَّنَ» صحیح است و به آن استدلال کرده‌اند اما این روایت از ابن عباس بی‌اساس است؛ زیرا مجاهد و سعید بن جبیر این عبارت را از ابن عباس همانگونه که در مصحف (به قرائت ابی عمرو) موجود است نقل کرده‌اند. معنای این واژه آشکار کردن است پس اگر مقصود خداوند همان لفظی است که مخالفان قرائت مشهور به وسیله آن اجماع را نقض کرده‌اند قرائت ما (یعنی أَقْلَمَ يَبَّأَسِ) بر آن منطبق است و می‌توان آن را تفسیر کرد اما اگر مقصود خداوند معنای دیگری است که در آن یأس به معنای ناامیدی (و نه از راه علم) باشد آنچه آنان ادعا کرده‌اند قابل قبول نیست (قرطبی، ۱۳۶۴: ۳۱۹/۹).

زمخشری (درگذشته ۵۳۸ق) پیرامون سخن منسوب به ابن عباس درباره خواب‌آلوده بودن کاتب چنین واکنش نشان داده است: گفته شده که کاتب آن را در حالی نوشته که خواب‌آلود بوده و حرف يَتَبَيَّنَ را به اشتباه نوشته است اما این سخن و مانند آن چیزی نیست که بتوان درباره کتاب خدا — که هیچ باطلی نه از پیش رو و نه از پشت سر به سراغ آن نمی‌آید — پذیرفت. چگونه ممکن است چنین چیزی — اشتباه در نوشتار قرآن — پنهان بماند و در صفحات مصحف امام (مصحف عثمانی) ثبت شود در حالی که این قرآن در اختیار آن بزرگان محتاط و پاسدار دین خدا بوده است که بر آن نظارت داشتند و هیچ چیز از امور بزرگ یا کوچک را در آن فروگذار نمی‌کردند؛ به‌ویژه درباره مرجعی که مورد رجوع همگان است و بنیانی که تمام ساختار دین بر آن استوار است. به خدا سوگند این ادعا بدون تردید دروغی آشکار است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۳۰/۲-۵۳۱).

فخر رازی (در گذشته ۶۰۶ق) در این باره می‌نویسد: بسیار بعید است این سخن حقیقت داشته باشد؛ چرا که مستلزم پذیرش آن است که قرآن دستخوش تحریف و تصحیف واقع شده است و اگر اینگونه باشد دیگر حجت نخواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴۲/۱۹). ابوحیان اندلسی می‌گوید کسی که چنین ادعایی را درباره کاتب قرآن مطرح کرده زندیقی ملحد است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۹۱/۶).

ابن حجر عسقلانی موضع متفاوتی اتخاذ کرده است. وی می‌گوید: روایتی که بر اساس آن طبری قرائت «أَقْلَمَ يَتَيَّن» را از ابن عباس نقل کرده است روایتی است با سند صحیح که تمام راویان آن از رجال بخاری هستند. همچنین نقلی که از طریق ابن جریج به دست ما رسیده این است که ابن کثیر و دیگران ادعا کرده‌اند قرائت اولیه این بوده است. این قرائت از علی، ابن عباس، عکرمه، ابن ابی ملیکه، علی بن بدیمه، شهر بن حوشب، علی بن حسین، پسرش زید و نوه اش جعفر بن محمد و دیگران نیز نقل شده است. گروهی که آشنایی با علم رجال ندارند آنچه طبری از ابن عباس نقل کرده را شدیداً انکار کرده‌اند و زمخشری - طبق عادت همیشگی اش - در این انکار مبالغه کرده تا جایی که گفته است به خدا این دروغی آشکار است و عده‌ای پس از او نیز همین را تکرار کرده‌اند. مشابه این مورد از ابن عباس درباره آیه «وَقَصَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳) نقل شده که گفته است در این آیه قضی، وصى بوده ولی واو به صاد چسبیده است. سعید بن منصور این روایت را با سند خوبی از او نقل کرده است. اگرچه این موارد از قرائت‌های غیر متعارف است اما تکذیب نقل‌های صحیح پس از اثبات صحت آنها از روش‌های اهل تحقیق نیست پس باید در مورد آنها به گونه‌ای مناسب اندیشید (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۷۹: ۳۷۳/۸).

سخن ابن حجر مبنی بر صحت سند روایت منقول از ابن عباس توسط برخی دیگر از مفسران نیز مطرح شده است. آنها تصریح کرده‌اند که اولاً این قرائت، تفسیر نیست؛ ثانیاً از طریق یک حدیث مسند از پیامبر ﷺ نقل شده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۸۹/۶؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۴۷/۷). مؤلفان کتاب معجم القرائات القرآنیه پس از ذکر برخی نظرات می‌نویسند: ما سخن ابن حجر را در انتهای نظرات آوردیم که نقطه پایان و جمع‌بندی آن باشد و تحلیل او سخنی نیکو و گویا در این مسئله به‌شمار می‌آید (عمر و مکرم، ۱۴۱۲: ۴۲۷/۴).

د. بررسی بر مبنای رسم الخط مصحف صنعاء (۱)

امروزه بر عموم مردم و به‌ویژه قرآن‌پژوهان پوشیده نیست که قدیمی‌ترین مکتوباتی که از نگارش قرآن تاکنون در دست است مربوط به مصحف صنعاء است. اوراقی که در فرآیند بازسازی قسمتی از دیوار غربی و سقف مسجد جامع صنعاء در یمن در سال ۱۹۷۲ میلادی در فضایی بین سقف و دیواره‌های فوقانی ساختمان مسجد توسط کارگران پیدا شد. آنها با تعداد زیادی از اوراق کاغذی و پوستی که برای قرن‌ها در آنجا مانده بود و بخش قابل توجهی از آنها به مرور زمان و به خاطر رطوبت

فرسوده و یا ناخوانا شده بودند مواجه شدند. فرآیند بازسازی و بازخوانی آنها مدت زیادی طول کشید و گروه‌های مختلفی بر روی آن کار کردند که داستان مفصلی دارد (ر. ک: صادقی و گودرزی، ۱۴۰۰: ۱۲-۱۵) اما آنچه ویژگی منحصر به فردی به مصحف صنعا می‌دهد وجود پالیمپستی‌ها است. پالیمپست الواح یا اوراق پوستی هستند که یک یا چند بار پاک شده و مجدداً بازنویسی شده باشد. این اوراق که صادقی آنها را مصحف صنعا ۱ نامیده است پس از آنکه یک بار قرآن بر روی آنها نوشته شده بوده پاک شده و مجدداً نگارش شده‌اند. نوشته‌های زیرین، نیز بازخوانی شده و با اشعه ماوراء بنفش تصویربرداری شده‌اند و امروزه در دسترس محققان است. این اوراق ۴۱ صفحه است که قدیمی‌ترین برگ‌نوشته‌های قرآنی کشف شده و موجود در سراسر جهان به‌شمار می‌آید (صادقی و گودرزی، ۱۴۰۰: ۱۶). با کمک آزمایش کربن ۱۴ که صادقی در سال ۲۰۰۷ در آریزونا انجام داد قدمت آن در فاصله یک انحراف معیار به احتمال ۶۸ درصد به سالهای ۶۱۴ تا ۶۵۶ میلادی و در فاصله دو انحراف معیار به احتمال ۹۰ درصد متعلق به سال‌های بین ۵۷۸ تا ۶۶۹ میلادی است (صادقی و گودرزی، ۱۴۰۰ ش، ص ۳۱). لازم به ذکر است رحلت پیامبر سال ۶۳۲ میلادی و دوران خلافت عثمان که مصحف امام در آن بازه تدوین شده از سال ۶۴۴ تا ۶۵۶ میلادی است. مصحف صنعا امروزه می‌تواند به پژوهش‌های مربوط به اختلاف قرائت کمک کند. از آنجا که اختلاف قرائت مورد بحث در پژوهش حاضر توسط برخی مفسرین به‌ویژه بر عدم دقت کاتب در نگارش و یا اضافه و کم کردن دندانه‌ها نسبت داده شده است (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۱: ۲۲۸/۱۱؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۳۸۹/۶) مطابقت آن با رسم الخط موجود در مصحف صنعا که وثاقت آن اثبات شده است می‌تواند بسیار سودمند باشد.

برگه شماره ۳۶A (نامگذاری شده توسط صادقی) پالیمپستی است که در لایه زیرین آن آیات ۲۵ تا ۳۱ سوره رعد نوشته شده بود اما همانگونه که در جدول برگه‌های مصحف صنعا اعلام شده (صادقی و گودرزی، ۱۴۰۰ ش، ص ۹۵) و در تصویر این برگه پیداست (صادقی و گودرزی، ۱۴۰۰: ۲۳۹) حدود نصف این صفحه به جای مانده و عملاً به آیه ۳۱ سوره رعد که مورد بحث ماست دسترسی نداریم. همچنین در تصاویر موجود از لایه رویی نیز تصویری از آیه ۳۱ سوره رعد یافت نشد. با وجود این، بررسی رسم الخط این مصحف در لایه زیرین و رویی می‌تواند تا اندازه‌ای راهگشا باشد. برای تطبیق این قرائت اعم از قرائت مشهور یا قرائت دیگری که در این پژوهش معرفی شد توجه به سه نکته حائز اهمیت است.

الف. خالی بودن رسم الخط مصحف از نقطه و اعراب: اینکه در رسم الخط ابتدایی نقطه و اعراب وجود نداشته مورد اتفاق همگان است و بسیاری از اختلاف قرائت‌ها محصول همین فقدان بوده است (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۸۱۶).

ب. عدم نگارش همزه: قرائت همزه به صورت تحقیقی و همراه با نبره و یا قرائت آن با تسهیل از جمله اختلافات لهجه‌های قبایل مختلف عربی است. گزارش‌های متعددی وجود دارد مبنی بر اینکه در لهجه قریش که قرآن غالباً به آن لهجه خوانده می‌شد همزه بدون نبره خوانده می‌شد. شواهد روایی دیگری نیز وجود دارد و به طور کلی یکی از ویژگی‌های قرائت منسوب به اهل بیت (علیهم‌السلام) قرائت همزه با تسهیل و بدون نبره است (ر. ک: کهن ترابی، ۱۳۹۹: ۹—۳۰). یکی از این دلایل، عدم نگارش همزه به شکل امروزی آن بوده است؛ کاری که خلیل بن احمد فراهیدی در قرن دوم انجام داد (ابوعمر و دانی، بی تا، ۱۳۳). بنابراین در مصحف صنعا در کلماتی که همزه به صورت مستقل به کار رفته عملاً نگارش نشده است مانند واژه «یَشَاء» که به صورت «یَشَا» نوشته شده است (ردیف ۳ جدول زیر) یا واژه «لَوْ شَاءَ اللَّهُ» که به صورت «لَوْ شَاَ اللَّهُ» نوشته شده است (ردیف ۴ جدول زیر). علاوه بر این، زمانی که همزه در وسط کلمه قرار گرفته است پایه‌ای نیز برای آن در نظر گرفته نشده است. به عنوان مثال واژه «لَتُسَلَّنَنَّ» به صورت «لَتُسَلَّنَنَّ» (ردیف ۱ جدول زیر) و «یَسْأَلُونَكَ» به صورت «یَسْأَلُونَكَ» (ردیف ۲ جدول زیر) تحریر شده است.

موارد پیش گفته برای بررسی نگارش واژه یَسْأَلُونَ بر اساس رسم الخط مصحف صنعا راهگشاست. نکته اول اینکه استفاده از پایه الف برای همزه در وسط جمله مطلقاً در صفحات این مصحف دیده نمی‌شود. بنابراین نگارش به صورت «بیأس» به صورتی که امروزه رایج است منتفی است. البته ممکن است گفته شود که الف در واژگانی چون «شَیْئاً» که به صورت «شَیْئا» (ردیف ۵ جدول زیر)، «هَنیئاً» که به صورت «هَنیئاً» (ردیف ۶ جدول زیر) و «شَتَّان» که به صورت «شَتَّان» (ردیف ۷ جدول زیر) تحریر شده پایه‌ای برای همزه به‌شمار می‌رود اما این گفته با ملاحظاتی روبروست از جمله آنکه در عباراتی چون «یا اهل» این اتفاق نیفتاده و به صورت «یا هل» نوشته شده است (ردیف ۸ جدول زیر) و دیگر اینکه در واژه بیأس، همزه در انتهای کلمه قرار ندارد و نمی‌توان با واژه‌هایی چون «شَتَّان»، «هَنیئاً» و... تطبیق داد. با این اوصاف، اگر قرار باشد واژه بیأس بر اساس رسم الخط مصحف صنعا بازنویسی شود به صورت «بیس» خواهد بود و عملاً با احتساب تمام دندانه‌های حرف سین، پنج دندانه خواهد داشت و واژه «یتبین» نیز همین تعداد دندانه را دارد. بنابراین اساساً تفاوت در تعداد دندانه‌ها

که در گزارش منسوب به ابن عباس نقل شده بود و واکنش‌های متعددی را برانگیخته بود صورت نگرفته است؛ امری که حتی از نگاه دانشمندان معاصر نیز پنهان مانده است. معرفت در بحثی پیرامون نارسایی‌های رسم الخط ابتدایی به همین نمونه اشاره کرده و می‌گوید: باید توجه داشت که در نوشته‌های پیشین به جای الف - در وسط کلمه - دندان می‌گذارند؛ لذا «بیئس» با «یتبین» جز در شمارهٔ دندان‌ها در نوشتن چندان تفاوتی نداشت (معرفت، ۱۳۸۶: ۱۶). آنچه معرفت مفروض گرفته نوشتن الف به جای همزه و گذاشتن دندان برای الف بوده است. این فرض با رسم الخط مصحف صنعا ناسازگار است؛ چراکه اساساً الف وسط جمله نه به صورت ممدود نوشته شده و نه مقصور و نه دندانه‌ای برای آن در نظر گرفته شده است. نگارش واژه «بینات» (ردیف ۹ جدول زیر)، «متجانف» (ردیف ۱۰ جدول زیر) و «القیامه» (ردیف ۱۱ جدول زیر) گواهی بر این سخن است. با این وصف که نگارش این دو واژه با هم تفاوتی ندارد و عملاً دلیلی که برخی مفسران با استناد به آن قرائت را مردود می‌شمردند یعنی اشتباه کاتب و ورود تحریف به ساحت قرآن و از حجت افتادن آن قابل استناد نیست. از این رو نفی این قرائت با تمسک به دلیل فوق بلاوجه است ضمن اینکه علاوه بر تکرر افرادی که اینگونه قرائت کرده‌اند می‌توان معنای آشکاری که ارائه می‌دهد و مناسب آیه است (مهدهوی راد، ۱۴۲۶: ۱۸۲/۲) و نیز به این خاطر که خالی از تکلف است (فضل الله، ۱۴۳۹: ۸۱/۱۰) و همچنین عدم کاربرد معنای علم برای واژه یأس در دیگر آیات قرآن را از دلایل رجحان این قرائت به‌شمار آورد.

ردیف	نگارش امروزی واژه	نگارش واژه در مصحف صنعا (۱)	تصویر برگرفته از مصحف صنعا (۱)
۱	لَتُسَلَّنُ	لَتُسَلَّنُ	
۲	يَسْلُونَك	يَسْلُونَك	
۳	يَشَاء	يَشَاء	
۴	لَوْ شَاءَ اللَّهُ	لَوْ شَاءَ اللَّهُ	

ردیف	نگارش امروزی واژه	نگارش واژه در مصحف صنعاء (۱)	تصویر برگرفته از مصحف صنعاء (۱)
۵	شَيْئاً	شَيْئاً	
۶	هَنِيئاً	هَنِيئاً	
۷	شَتَّان	شَتَّان	
۸	يَا أَهْلَ	يَا أَهْلَ	
۹	بَيْنَات	بَيْنَات	
۱۰	مَتَجَانَفَ	مَتَجَانَفَ	
۱۱	الْقِيَامَةَ	الْقِيَامَةَ	

جدول تفاوت نگارش امروزی واژگان با مصحف صنعاء (۱)

نتیجه‌گیری

آنچه از پژوهش حاضر دریافت شد ذیلاً به صورت فهرست‌وار ارائه می‌شود:

۱. قرائت «أَقْلَمَ يَتَّبِئْنَ» به جای «أَقْلَمَ يَبَّسُ» به بیش از بیست نفر از صحابه و تابعین و نیز سه نفر از امامان شیعه منتسب شده است. منابع ناقل این روایات هم از شیعه و هم از اهل سنت بوده‌اند.
۲. پیرامون واژه یأس سه دیدگاه کلی وجود دارد: یکی اینکه یأس در زبان اقوامی چون نخع و هوازن به معنای علم بوده است. دیگر اینکه در آیه مورد بحث مراد علمی است که پس از یأس ایجاد می‌شود و دیدگاه سوم معتقد است که یأس در اینجا به همان معنای ناامیدی است.
۳. ابن عباس که این قرائت مکرراً توسط مفسران مختلف به او نیز نسبت داده شده در نقلی که منسوب به اوست این جمله را بیان کرده که کاتب به هنگام نگارش خواب‌آلوده بوده و در نوشتن دندانها اشتباه کرده و قرائت صحیح «يَتَّبِئْنَ» است. جمله نقل شده از ابن عباس، واکنش برخی مفسران را برانگیخته است به‌گونه‌ای که این سخن را دروغی آشکار، گوینده را آن را کافر و پذیرش آن را مستلزم پذیرش تحریف قرآن و حجت نبودن آن دانسته‌اند. در مقابل، برخی دیگر به صحت سند این نقل توجه داده و گفته‌اند این اختلافات نگارشی امری غیرمعمول نبوده و نباید اینگونه افراط‌آمیز با آن برخورد کرد.
۴. خالی بودن رسم الخط اولیه از نقطه و اعراب در میان محققان امری بدیهی به‌شمار می‌آید اما توجه به رسم الخط مصحف صنعا نشان می‌دهد که نه تنها همزه در این مصحف نوشته نشده است بلکه برای آن پایه‌ای در قالب یک دندان – آنگاه که همزه در وسط کلمه است – نیز تعبیه نشده است. همچنین بر خلاف فرض گروهی دیگر حتی همزه در وسط کلمه به صورت الف نیز نوشته نشده است بنابراین اختلاف تعداد دندانها که در نقل ابن عباس مطرح شده و مورد انتقاد قرار گرفته عملاً منتفی است و بازسازی واژه مورد بحث بر اساس رسم الخط مصحف صنعا به صورت «یبس» است که هم می‌تواند «یبَّس» (بدون درج همزه) باشد و هم «يَتَّبِئْنَ». البته با توجه به اینکه در قرآن، یأس جز در این مورد هیچگاه به معنای علم نیامده است، قرائت يَتَّبِئْنَ معنای آشکاری دارد که خالی از تکلف است و نیاز به تقدیر محذوف یا در نظر گرفتن معنای پنهان ندارد برخی این قرائت را مرجح دانسته‌اند. قرائت «يَتَّبِئْنَ» و «یبَّس» اگر به معنای علم در نظر گرفته شود چنانکه بسیاری از مترجمان و مفسران همین معنا را لحاظ کرده‌اند تفاوت معنایی فاحشی ایجاد نمی‌شود و از این رو مفهوم کلی آیه تغییر چندانی پیدا نمی‌کند.

فهرست مطالب

قرآن کریم.

ابن ازرق، نافع، غریب القرآن فی شعر العرب، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه، ١٤١٣ق.
ابن جنی، ابوالفتح عثمان بن جنی، المحتسب فی تبیین وجوه شواذ القراءات والإیضاح عنها، بیروت:
دار الکتب العلمیه، ١٤١٩ق.

ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، فتح الباری شرح صحیح البخاری، بیروت: دار المعرفه، ١٣٧٩ق.
ابن خالویه، ابوعبدالله حسین بن احمد، المختصر فی شواذ القرآن، پاریس: انتشارات بیلیون،
٢٠٠٥م.

ابن عاشور، محمد طاهر، التحریر و التنویر من التفسیر، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ١٤٢٠ق.
ابن عطیه، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت: دار الکتب العلمیه،
١٤٢٢ق.

ابو الفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد
پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ١٣٧١ش.

ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر، ١٤٢٠ق.
ابوعمرودانی، عثمان بن سعید، النقط، قاهره: مکتبه کلیات الأزهریه، بی تا.
ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢١ق.
اشعری، سعد بن عبدالله، ناسخ القرآن و منسوخه و محکمته و متشابهه، قم: مکتبه العلامه
المجلسی، ١٤٣٢ق.

ألوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دار الکتب العلمیه،
١٤١٥ق.

بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤١٨ق.
ثعلبی، احمد بن محمد، الكشف و البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی،
١٤٢٢ق.

جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، بیروت: دار العلم للملایین، ١٤٠٤ق.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه، ١٤١٢ق.
زجاج، ابواسحاق ابراهیم بن السری، معانی القرآن و اعرابه، بیروت: عالم الکتب، ١٤٠٨ق.

- زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، بیروت: دار الکتب العربی، ١٤٠٧ق.
- سمرقندی، نصر بن محمد، تفسیر السمرقندی، بیروت: دار الفکر، ١٤١٦ق.
- سمعانی، منصور بن محمد، تفسیر السمعانی، بیروت: دار الکتب العلمیه، ٢٠١٠م.
- سیاری، احمد بن محمد، القرائات، لیدن: انتشارات بریل، ٢٠٠٩م.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ١٤٠٤ق.
- شاهپسند، الهه، «تحلیل اسناد-متن اخبار ناظر به خطای کاتبان قرآن»، دو فصلنامه کتاب قیم، دوره ٩، شماره ٢٠، ص ٢٩-٥٦، ١٣٩٨ش.
- صادقی، بهنام و گودرزی، محسن، مصحف صنعا ١ و مسئله خاستگاه قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران: هرمس، ١٤٠٠ش.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ٣٩٣ق.
- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، بیروت: دار المعرفه، ١٤٠٨ق.
- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تأویل القرآن (تفسیر الطبری)، قاهره: دار الهجر، ١٤٢٢ق.
- طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- عمر، احمد مختار و مکرم، عبدالعال سالم، معجم القراءات القرآنیة، قم: انتشارات اسوه، ١٤١٢ق.
- فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
- فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، قاهره: هیئته المصریة العامة للکتاب، ١٩٨٠م.
- خلیل بن احمد، العین، قم: مؤسسه دار الهجرة، ١٤٠٩ق.
- فضل الله، محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت: دار الملائک للطباعة والنشر والتوزیع، ١٤٣٩ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: نشر ناصر خسرو، ١٣٦٤ش.
- کهن ترابی، میثم، «بررسی کیفیت قرائت همزه در قرائات منسوب به اهل بیت»، دو فصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، دوره ٨، شماره ١٥، ص ٩-٣٠، ١٣٩٩ش.
- مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٠٣ق.

مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم: سمت، ۱۳۸۶ ش.

مهدوی راد، محمدعلی، تراث الشیعة القرآنی، قم: کتابخانه تخصصی تفسیر و علوم قرآنی، ۱۴۲۶ ق.

References

The Holy Qur'an.

- Ibn al-Azraq, N.** (1992). *Gharīb al-Qur'ān fī shi'r al-'Arab* [The strange vocabulary of the Qur'an in Arab poetry]. Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyya. (Original work published 1413 AH)
- Ibn Jinni, U.** (1998). *Al-Muhtasab fī tabyīn wujūh shawādh al-qirā'āt wa al-īdāh 'anhā* [The reckoner in clarifying the aspects of anomalous readings and explaining them]. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (Original work published 1419 AH)
- Ibn Hajar al-'Asqalani, A.** (1959). *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* [The victory of the Creator: Commentary on Sahih al-Bukhari]. Dar al-Ma'rifa. (Original work published 1379 AH)
- Ibn Khalawayh, H.** (2005). *Al-Mukhtaṣar fī shawādh al-Qur'ān* [The compendium on anomalous readings of the Qur'an]. Intisharat Bibliyon.
- Ibn 'Ashur, M. T.** (1999). *Al-Tahrīr wa al-tanwīr min al-tafsīr* [Liberation and enlightenment from exegesis]. Mu'assasat al-Tarikh al-'Arabi. (Original work published 1420 AH)
- Ibn 'Atiyya, A. H.** (2001). *Al-Muḥarrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-'azīz* [The concise editor in the exegesis of the Mighty Book]. Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. (Original work published 1422 AH)
- Abu al-Futuh al-Razi, H.** (1992). *Rawḍ al-jinān wa rūḥ al-jinān fī tafsīr al-Qur'ān* [The garden of gardens and the spirit of gardens in the exegesis of the Qur'an]. Bunyad-e Pazhuhesh-ha-ye Islami-ye Astan-e Quds-e Razavi. (Original work published 1371 Sh)
- Abu Hayyan al-Andalusi, M.** (1999). *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr* [The encompassing ocean in exegesis]. Dar al-Fikr. (Original work published 1420 AH)
- Abu 'Amr al-Dani, U.** (n.d.). *Al-Nuqat* [The points/dots]. Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyya.
- Azhari, M.** (2000). *Tahdhīb al-lughā* [Refinement of the language]. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (Original work published 1421 AH)
- Ash'ari, S.** (2010). *Nāsikh al-Qur'ān wa mansūkhuhu wa muḥkamuhu wa mutashābihuhu* [The abrogating and abrogated of the Qur'an,

- its decisive and allegorical verses]. Maktabat al-‘Allama al-Majlisi. (Original work published 1432 AH)
- Alusi, M.** (1994). *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘azīm* [The spirit of meanings in the exegesis of the Glorious Qur’an]. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya. (Original work published 1415 AH)
- Baydawi, A.** (1997). *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta’wīl* [The lights of revelation and the secrets of interpretation]. Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. (Original work published 1418 AH)
- Tha‘labi, A.** (2001). *Al-Kashf wa al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān* [The unveiling and elucidation in the exegesis of the Qur’an]. Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi. (Original work published 1422 AH)
- Jawhari, I.** (1983). *Al-Ṣiḥāḥ* [The authentic]. Dar al-‘Ilm li al-Malayin. (Original work published 1404 AH)
- Raghib Isfahani, H.** (1991). *Mufradāt alfāz al-Qur’ān* [Vocabulary of the words of the Qur’an]. al-Dar al-Shamiyya. (Original work published 1412 AH)
- Zajaj, I.** (1987). *Ma‘ānī al-Qur’ān wa i‘rābuhu* [The meanings of the Qur’an and its grammatical analysis]. ‘Alam al-Kitab. (Original work published 1408 AH)
- Zamakhshari, M.** (1986). *Al-Kashshāf* [The unveiler]. Dar al-Kitab al-‘Arabi. (Original work published 1407 AH)
- Samarqandi, N.** (1995). *Tafsīr al-Samarqandī* [The exegesis of al-Samarqandi]. Dar al-Fikr. (Original work published 1416 AH)
- Sam‘ani, M.** (2010). *Tafsīr al-Sam‘anī* [The exegesis of al-Sam‘ani]. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Sayyari, A.** (2009). *Al-Qirā’āt* [The readings]. Brill.
- Suyuti, J. A.** (1983). *Al-Durr al-manthūr fī al-tafsīr bi al-ma’thūr* [The scattered pearls in exegesis based on tradition]. Maktabat Ayat Allah al-Mar‘ashi al-Najafi. (Original work published 1404 AH)
- Shahpasand, E.** (2019). Taḥlīl-i isnād-matn-i akhbār-i nāzīr bih khaṭā-yi kātibān-i Qur’ān [Analysis of the chain-text of reports concerning scribal errors of the Qur’an]. *Kitāb-i Qayyim*, 9 (20), 29–56.
- Sadeghi, B., & Goudarzi, M.** (2021). Muṣḥaf Ṣan‘ā’ 1 wa mas’ala-yi khāstgāh-i Qur’ān [The Sanaa 1 manuscript and the problem of the

- origin of the Qur'an] (M. Karimi-Nia, Trans.). Hermes. (Original work published 1400 Sh)
- Tabatabai, M. H.** (1973). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān* [The balance in the exegesis of the Qur'an]. Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at. (Original work published 1393 AH)
- Tabarsi, F.** (1987). *Majma' al-bayān* [The confluence of elucidation]. Dar al-Ma'rifa. (Original work published 1408 AH)
- Tabari, M.** (2001). *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl al-Qur'ān (Tafsīr al-Ṭabarī)* [The comprehensive exposition of the interpretation of the Qur'an (Exegesis of al-Tabari)]. Dar al-Hijr. (Original work published 1422 AH)
- Tusi, M.** (n.d.). *Al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān* [The clarification in the exegesis of the Qur'an]. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.
- 'Umar, A. M., & Mukarram, A. S.** (1991). *Mu'jam al-qirā'āt al-Qur'āniyya* [Dictionary of Qur'anic readings]. Intisharat Uswah. (Original work published 1412 AH)
- Fakhr al-Razi, M.** (1999). *Al-Tafsīr al-kabīr (Mafātīḥ al-ghayb)* [The great exegesis (Keys to the unseen)]. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (Original work published 1420 AH)
- Farra', Y.** (1980). *Ma'ānī al-Qur'ān* [The meanings of the Qur'an]. al-Hay'a al-Misriyya al-'Ammā li al-Kitāb.
- Khalil ibn Ahmad.** (1988). *Kitāb al-'Ayn* [The book of 'Ayn]. Mu'assasat Dar al-Hijra. (Original work published 1409 AH)
- Fadlallah, M. H.** (2017). *Tafsīr min waḥy al-Qur'ān* [Exegesis from the inspiration of the Qur'an]. Dar al-Malak li al-Tiba'a wa al-Nashr wa al-Tawzi'. (Original work published 1439 AH)
- Qurtubi, M.** (1985). *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* [The comprehensive collection of the legal rulings of the Qur'an]. Nashr-e Naser Khosrow. (Original work published 1364 Sh)
- Kahantarabi, M.** (2020). Barresī-yi kayfiyat-i qirā'at-i hamza dar qirā'āt-i mansūb bih Ahl-i Bayt [Examining the quality of the recitation of the hamza in readings attributed to the Ahl al-Bayt]. *Muṭāla'āt-i Qirā'at-i Qur'ān*, 8 (15), 9–30.
- Majlisi, M. B.** (1982). *Bihār al-anwār* [Seas of lights]. Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (Original work published 1403 AH)

- Mustafavi, H.** (1989). *Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān al-karīm* [The investigation of the words of the Noble Qur'an]. Vizārat-i Farhang va Irshād-i Islāmī (Ministry of Culture and Islamic Guidance). (Original work published 1368 Sh)
- Ma'refat, M. H.** (2007). *'Ulūm-i Qur'ānī* [Qur'anic sciences]. Samt. (Original work published 1386 Sh)
- Mahdavi, M. A.** (2005). *Turāth al-Shī'a al-Qur'ānī* [The Qur'anic heritage of the Shi'a]. Kitābkhāna-yi Takhaṣṣuṣī-yi Tafsīr va 'Ulūm-i Qur'ānī (Specialized Library of Exegesis and Qur'anic Sciences). (Original work published 1426 AH).