

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مطالعات قرائت قرآن

دوفصلنامه علمی

سال دوازدهم، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۴۰۳

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمية

محل انتشار: مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

مدیر مسئول: محمدعلی رضایی اصفهانی

سردبیر: محمد فاکر میبدی

شاپا چاپی: ۶۹۰۶ - ۲۶۷۶

شاپا الکترونیکی: ۶۹۱۴ - ۲۶۷۶

گروه دبیران

قاسم بستانی
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز
محمد جنتی فر
دانشیار زبان و ادبیات عرب دانشگاه آزاد اسلامی قم
محمدرضا ستوده نیا
دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان

محمدرضا حاج اسماعیلی
استاد علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان
محمدعلی رضایی اصفهانی
استاد علوم قرآن و حدیث جامعة المصطفی العالمية
محمد فاکر میبدی
استاد علوم قرآن و حدیث جامعة المصطفی العالمية
محمد مهدی گرجیان
استاد عرفان اسلامی جامعة المصطفی العالمية

گروه دبیران بین المللی:

فرج الله الشاذلی (استاد جامعه الازهر- مصر)
محمد امین ماشالی (دانشیار دانشگاه مرمره- استانبول)
عبدالرحمان انواری (استاد دانشگاه کوشیتا- بنگلادش)

دبیر اجرایی: عباس کریمی
مدیر داخلی: عباس کریمی
ویراستار: علی فرهنگدیان
صفحه آرا: اکبر جعفری
مترجم چکیده های انگلیسی: برکت الله سینوی

شمارگان: ۵۰ نسخه

قیمت: ۴۰۰/۰۰۰ ریال

نشانی: قم، میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث

معاونت پژوهش، www.quran.imam.miu.ac.ir

تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۰۳۵۰ نمایر: ۰۲۵-۳۷۷۳۴۰۹۴ صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۳۷۹۷

دریافت مقالات از طریق www.qer.journals.miu.ac.ir

دریافت نامه از طریق Email: Qeratpajohi@imam.miu.ac.ir

مسئولیت مقالات بر عهده نویسنده یا نویسندگان است

این مجله با همکاری علمی مرکز پژوهشی قرآن کریم المهدی و مؤسسه پژوهش های قرآنی المهدی سامان یافت.

امتیازات نشریه «مطالعات قرآن»

۱- رتبه علمی

نشریه «مطالعات قرآن» بر اساس آیین نامه جدید نشریات علمی وزارت علوم مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۹ در ارزیابی سال ۱۴۰۱ موفق به کسب رتبه «الف» شده است.

۲- ISC

این مجله در پایگاه اطلاع رسانی استنادی جهان اسلام (ISC) پذیرفته شده و به نشانی **Is.gov.ir** قابل مشاهده است.

۳- شاپا چاپی: ۶۹۰۶-۲۶۷۶

بر اساس مورخه ۱۳۹۸/۰۸/۱۸ از کتابخانه ملی ایران امتیاز شاپا چاپی دریافت نموده است.

۴- شاپا الکترونیکی: ۶۹۱۴-۲۶۷۶

بر اساس مورخه ۱۳۹۸/۰۸/۱۸ از کتابخانه ملی ایران امتیاز شاپا الکترونیک دریافت نموده است.

مشاوران و داوران این شماره (غیر از اعضای محترم هیئت تحریریه):

۱. دکتر کریم پارچه باف دولتی (استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم)؛
۲. دکتر محمد امینی تهرانی (استادیار و هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه)؛
۳. جناب آقای سعید رحیمی (دانش آموخته دکتری تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی العالمیه)؛
۴. جناب آقای علی عزیززاده سیاهگورابی (استاد همکار گروه علوم و فنون قرانات جامعه المصطفی العالمیه)؛
۵. جناب آقای سیدمجتبی اختر رضوی (استاد همکار گروه علوم و فنون قرانات جامعه المصطفی العالمیه)؛
۶. جناب آقای محمد بابائی (دانش آموخته دکتری قرآن و علوم جامعه المصطفی العالمیه)؛
۷. محمد جواد اسکندرلو (دانشیار و هیئت علمی جامعه المصطفی العالمیه)؛
۸. عبدالله جبرئیلی جلودار (استادیار جامعه المصطفی العالمیه)؛
۹. عباس کریمی (دانش پژوه دکتری قرآن و مستشرقان جامعه المصطفی العالمیه)؛
۱۰. سمیه صیادی (دانش پژوه سطح چهار رشته تفسیر تطبیقی مجتمع عالی کوثر تهران)؛
۱۱. الهام زرینکلاه (استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، مرکز آموزش عالی اقلید)؛
۱۲. احمد خالدی (هیئت علمی وابسته دانشگاه علوم و تحقیقات، تهران)؛
۱۳. مرتضی یعقوبخانی: استاد حوزه و دانشگاه
۱۴. الهه شاه پسند: دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی مشهد

ارزیابان خارجی مقالات

۱. زاهد علی زاهدی (استاد علوم اسلامی، گروه علوم و معارف اسلامی، دانشگاه کراچی - از کشور پاکستان)؛
۲. سیدجنت حسین شاه (دانش آموخته سطح چهار علوم و فنون قرانات جامعه المصطفی العالمیه - از کشور پاکستان)؛
۳. ماهرعلی قاضی (دانش آموخته سطح چهار علوم و فنون قرانات جامعه المصطفی العالمیه - از کشور هند)؛
۴. محمد یونس (دانش آموخته سطح چهار علوم و فنون قرانات جامعه المصطفی العالمیه - از کشور بنگلادش)؛
۵. محمد صادق رحیمی (دانش آموخته سطح ۴ علوم و فنون قرانات جامعه المصطفی العالمیه - از کشور افغانستان)؛
۶. سید محمود عالمی (دانش آموخته سطح چهار علوم و فنون قرانات جامعه المصطفی العالمیه - از کشور افغانستان)؛



فصلنامه تخصصی «قرائت‌پژوهی» با هدف گسترش مطالعات در زمینه علوم و فنون قرائت قرآن و نشر نتایج پژوهش‌های نظام‌مند و مسأله‌محور در حوزه دانش قرائت، تازه‌های پژوهشی صاحب‌نظران را منتشر می‌کند، لذا بدیهی است که مقاله باید دارای اصالت و نوآوری تحلیلی و نتیجه‌کاوش‌های نویسنده یا نویسندگان باشد و در نگارش آن، روش‌های تحقیق علمی رعایت شده و از منابع معتبر و اصیل نیز استفاده گردد. همچنین مقالات ارسالی از لحاظ نگارش و اعتبار علمی و تخصصی باید دارای شرایط زیر باشند:

۱. ارجاع منابع و مآخذ، در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده، داخل پرانتز و به شکل زیر آورده شود:

❖ منابع فارسی: (نام خانوادگی نویسنده، نام کتاب، سال نشر: جلد/ صفحه)

❖ منابع لاتین: (صفحه، جلد: سال نشر، نام خانوادگی مؤلف)؛

- چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یکدیگر متمایز شوند.

- آدرس آیات قرآن بلافاصله پس از آیه و پیش از ترجمه آن، درون متن ذکر شود؛ مثال: ﴿تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (اعراف/۵۴)؛ مبارک است خداوندی که پروردگار همه جهانیان است.

۲. تمام توضیحات اضافی و همچنین، معادل انگلیسی اسامی خاص یا اصطلاحات (در صورت لزوم) با عنوان «یادداشت‌ها»، در انتهای متن مقاله آورده شود (ارجاع و اسناد در یادداشت‌ها مثل متن مقاله، روش درون‌متنی (بند۱) خواهد بود).

۳. در پایان مقاله، فهرست الفبایی منابع فارسی و لاتین (کتابنامه) به صورت زیر ارائه شود:

❖ کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده، نام کتاب، نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ (به غیر از چاپ اول)، تاریخ چاپ.

❖ مقاله مندرج در مجلات: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه، سال انتشار.

مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایره‌المعارف‌ها: نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ چاپ): «عنوان مقاله»، نام کتاب، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ، شماره جلد.

۴. چکیده حداکثر دارای ۲۰۰ الی ۲۵۰ واژه و دربردارنده عنوان و موضوع مقاله، بیان مسأله، هدف، روش تحقیق، مهم‌ترین نتایج و فهرستی از واژگان کلیدی (حداکثر ۱۰ واژه) باشد و در ذیل آن نام و نام خانوادگی، رتبه دانشگاهی، شماره تلفن و پست الکترونیکی نویسنده قید گردد.

۵. ترجمه انگلیسی و عربی عنوان مقاله، چکیده و کلیدواژه‌ها همراه مقاله ارسال گردد.

۶. مقاله در کاغذ A4 با رعایت فضای مناسب در حاشیه‌ها و میان سطرها، در محیط ورد ۲۰۰۷، متن مقاله با قلم B Mitra 13 لاتین Times New Roman 11 و یادداشت‌ها و کتابنامه B Lotus 12 حروفچینی شود.

۷. فایل الکترونیکی مقاله تنها به ایمیل دوفصلنامه «قرائت‌پژوهی» ارسال گردد.

۸. حجم تمام بخش‌های مقاله حداکثر ۲۵ صفحه باشد.

۹. مقاله ارسالی نباید در هیچ مجله داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات فرستاده شده باشد.

۱۰. برای مقاله برگرفته از طرح پژوهشی یا رساله، عنوان طرح پژوهشی یا رساله و نام استاد راهنما و مشاوران در صفحه اول درج شود (این گونه مقالات با نام استاد راهنما و دانشجو و با مسئولیت استاد راهنما منتشر می شود).

۱۱. حق رد یا قبول و ویراستاری مقالات برای مجله محفوظ است و مقالات دریافتی برگردانده نمی شود.

۱۲. تأیید نهایی مقاله ها برای چاپ، پس از نظر داوران، با هیئت تحریریه مجله است.

۱۳. مجله در اصلاح و ویرایش مقاله آزاد است.

جهت ارسال مقاله، فایل الکترونیکی مقاله را همراه با مشخصات کامل نویسنده (رتبه علمی، شماره تلفن ثابت و همراه، آدرس محل کار و سکونت و پست الکترونیکی).

اهداف

- تقویت و بسط فضای علمی و پژوهشی در جامعه المصطفی علیه السلام العالمية؛

- ایجاد بستر مناسب برای نظریه پردازی و ابداعات پژوهشی؛

- زمینه سازی جهت تربیت و رشد پژوهشگران و عالمان آشنا به قرائات قرآن؛

- زمینه سازی جهت طرح آراء و انظار استادان و دانش پژوهان رشته علوم و فنون قرائات؛

- گسترش و تعمیق مباحث و مطالعات پژوهشی قرائات قرآن؛

رویکردها

- تحلیل، بررسی و نقد اندیشه های مطرح در حوزه علوم و فنون قرائات قرآن؛

- بررسی چالش های فکری فراروی دانش قرائات و پاسخ گویی به شبهات خاورشناسان؛

- تبیین مبانی فقهی، کلامی و تفسیری امامیه در قرائات؛

- توجه به نیازها و اولویت های پژوهشی علوم و فنون قرائات قرآن؛

- تلاش در جهت ساماندهی و جهت دهی به پژوهش ها و پژوهشگران در حوزه علوم و فنون قرائت قرآن؛

- تعامل و همکاری با مراکز علمی - پژوهشی و نشریات هم سوی داخل و خارج از کشور.

محورهای کلی پذیرش مقالات

۱. بررسی و تحلیل مبانی و اصول قرائات؛

۲. بررسی تطبیقی دانش قرائت با دانش های تفسیر، ادبیات، بلاغت، فقه، وقف و ابتدا و...؛

۳. تحلیل ساختاری قرائت های مشهور؛

۴. تاریخ قرائات؛

۵. توجیه قرائات؛

۶. بررسی تطبیقی و تحلیلی شیوه های آموزش حفظ و قرائت قرآن؛

۷. بررسی و نقد آراء خاورشناسان قرائت پژوه؛

۸. تحلیل، بررسی و نقد قرائت های مشهور و شواذ؛

۹. بررسی اعجاز ادبی، بلاغی و موسیقایی قرآن؛

۱۰. احیای تحلیلی و تطبیقی تراث علوم و فنون قرائات؛

۱۱. تفسیر تطبیقی آیات مربوط به قرائات.

فهرست مطالب

..... سخن سردبیر	۷
پیشگامی اهل بیت (ع) در تنغیم و تاثیر آن	
..... سید مهدی رحمتی	۱۰
بررسی مبنای روایی شیخ طبرسی در ترجیح قرائت صحیح با تأکید بر قرائات اهل بیت (ع)	
..... شهربانو عباس زاده و سید محسن موسوی	۴۴
تأثیر فرش الحروف در تفسیر به ویژه آیات کلامی	
روح الله محمد علی نژاد عمران و محمد رسول نکبیری و محسن قاسم پور راوندی و کریم پارچه باف	
..... دولتی	۶۶
رویکرد تفسیر طبری به قرائات بویژه حفص از قرائت عاصم	
..... حامد شریفی نسب و روح الله بهادری جهرمی	۸۶
قرائت غنائی قرآن در اندیشه امام خامنه‌ای	
..... محمد فاکر میدی	۱۲۰
تحلیل نظم آهنگ درون متنی قرآن و تأثیر آن بر انتقال معانی	
محمد مهدی شاهمرادی فریدونی و یاسین محمدی و سیده فرناز اتحاد	۱۵۴
تحلیل دلالت آوایی و معنایی فواصل سوره یوسف	
..... حسین خانی کلکای	۱۷۴

تحلیل اسناد و متن اخبار لحن در رسم الخط

قاسم بستانی و سیما آلبوغیش ۱۹۶

تحلیل لغوی و معنایی اختلاف قرائت «کسفا»

زهره قاسم نژاد و یوسف فرشادنیا ۲۲۰

بررسی اختلاف خوانش حمزه در «عَبَدَ الطَّاعُوت»

سید محسن موسوی و سیده فرناز اتحاد ۲۴۸

تأثیر اجتهادهای لغوی بر شکلیابی قرائت ابوعمر و

روح الله نجفی ۲۷۲

بررسی اصالت قرائت ناس

لاله افتخاری ۲۹۲

تحلیل کمیت تلاوت قرآن در روایات اسلامی با تاکید بر اندیشه‌های مقام معظم رهبری

سیدمجتبی اختر رضوی و احمد زرنگار ۳۱۸

سخن سردبیر

قرآن کریم، به عنوان معجزه جاویدان الهی، همواره در کانون توجه اندیشمندان و پژوهشگران بوده است. یکی از ابعاد جذاب و پیچیده‌ی این کتاب آسمانی، قرائت آن است. قرائت قرآن، تنها خواندن الفاظ نیست؛ بلکه هنری است که در آن، دل و جان با کلام وحی پیوند می‌خورد. قاریان قرآن، با لحن و آهنگ خاص خود، جان تازه‌ای به آیات الهی می‌بخشند و شنونده را به عمق معانی آن می‌کشانند.

در این شماره از مجله مطالعات قرائت قرآن، به بررسی ابعاد مختلف قرائت قرآن پرداخته‌ایم. از تأثیر آهنگ و موسیقی در انتقال مفاهیم قرآنی تا اختلاف قرائت‌ها و دلایل آن، از جایگاه قرائت در تفاسیر اسلامی تا بررسی علمی و زبان‌شناختی قرائت، موضوعات متنوعی در این شماره مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

یکی از نکات قابل توجه در این پژوهش‌ها، تأکید بر اهمیت اجتهاد و اختیار قاریان در قرائت قرآن است. قاریان، با توجه به دانش لغوی، ادبی و فهم خود از مفاهیم قرآنی، در برخی موارد به قرائت‌هایی متفاوت از سایر قاریان روی آورده‌اند. این امر نشان می‌دهد که قرائت قرآن، فرایندی پویا و زنده است و همواره ظرفیت‌های جدیدی برای تفسیر و تعمق در آن وجود دارد.

همچنین، در این شماره به بررسی نقش اهل بیت (علیهم‌السلام) به عنوان مفسران بی‌بدیل قرآن پرداخته‌ایم. اهل بیت (علیهم‌السلام) با استفاده از ابزارهای مختلفی مانند تنغیم و آهنگ، به تبیین معانی عمیق آیات قرآن پرداخته‌اند و راه را برای نسل‌های بعدی مفسران هموار کرده‌اند.

امیدواریم مطالبی که در این شماره از مجله ارائه شده است، برای پژوهشگران، دانشجویان و علاقه‌مندان به قرآن کریم مفید واقع شود و به فهم عمیق‌تر از این کتاب آسمانی کمک کند. در پایان، از تمامی نویسندگان، داوران و همکارانی که در تهیه این شماره از مجله تلاش نموده‌اند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماییم.

سردبیر مجله مطالعات قرائت قرآن

محمد فاکر میبدی



The Pioneering Role of the Ahl al-Bayt (AS) in the Use of Melody and Its Impact *

Seyyed Mahdi Rahmati¹

Abstract



The accurate interpretation and precise understanding of the Quran have consistently been pivotal concerns for the Ahl al-Bayt (AS) and have engaged scholars and laypeople alike since the inception of this eternal revelation. This pursuit is fundamentally linked to the discipline of recitation (qira'at), which serves as the primary avenue for those seeking knowledge from the divine text. Within this framework, the Ahl al-Bayt (AS) have distinguished themselves as exceptional interpreters of the divine message, occasionally utilizing melody to infuse a musical quality into the Quranic verses, thereby enhancing the conveyance of their meanings. This topic has inspired contemporary library-based research aimed at documenting and analyzing the accounts from the Prophet's family, focusing on the identities and functions of melodic recitation across various attributes. This investigation, informed by exegetical traditions that illustrate a profound connection between the auditory features of the Quran and its semantic interpretations, underscores how melodic recitation (qira'at), marked by its tonal variations, not only enriches the recitation experience but also aids in the retention and deeper comprehension of the divine messages. The Imams (AS), recognizing this significant relationship, have pioneered the interpretation of the Quran's intended messages by aligning the melody of the words with their semantic meanings. They have underscored the Quran's role as an elucidative text and the divine word's capacity to clarify its meanings, thereby demonstrating the harmony and coherence between the auditory and semantic dimensions of the divine discourse.

Keywords: Melody, Quranic Recitation (Qira'at), Melodic Recitation (Qira'at), Quranic Exegesis.

*. **Date of receiving:** 24/08/2023, **Date of approval:** 24/05/2024.

1. Seyyed Mahdi Rahmati, Assistant Professor, Department of Theology (Quranic and Hadith Sciences), Faculty of Humanities, Gonbad-e Kavus University, Gonbad-e Kavus, Iran. rahmati@gonbad.ac.ir.



پیشگامی اهل بیت (ع) در تنغیم و تاثیر آن *

سید مهدی رحمتی^۱



چکیده

تفسیر صحیح و فهم دقیق قرآن، یکی از مهم‌ترین مطالب اهل بیت علیهم‌السلام و دغدغه‌های دائمی مردم از زمان نزول و دریافت این معجزه جاودان به شماره می‌آید. این امر، نخست با دانش قرائت به عنوان اولین منبع تشنگان معرفت از سرچشمه کلام وحی پیوند خورده است. در این میان، اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان مفسران بی‌بدیل کلام وحی، گاه از تنغیم به عنوان کاربرد آهنگین واژگان و عبارات قرآنی با هدف بیان مفهوم صحیح آیات بهره برده‌اند. این موضوع، پژوهش کتابخانه‌های حاضر را بر آن داشت تا با توصیف و تحلیل گزارش‌های برجای مانده از خاندان وحی، به شناسایی هویت‌ها و کاره‌های قرائت آهنگین در خصوصیات مختلف پرداخت. تحقیق حاضر در پرتو روایات تفسیری که انسجامی شگفت‌انگیز میان نظام آوایی قرآن کریم و معنی‌پردازی آن وجود دارد. قرائت آهنگین کلام وحی که خود را در گرو فراز و فرودهای آوایی یا همان تنغیم است، افزون بر زینت بخشی به قرائت، زمینه ساز تداعی و درک بهتر مفاهیم آیات الهی می‌شود. ائمه علیهم‌السلام با در نظر داشتن این ارتباط معنادار، پیش‌تاز و راهگشای مفسران در کشف مقصود خطاب از قرآن کریم هم‌سنگی نغمه کلام با افاده معنادار بوده است. آنها با یادآوری اصل تبیان بودن قرآن و توانمندی کلام وحی در تبیین مراد خویش، سازواری و استواری نظام آوایی و دلالتی کلام الهی را بر خوانند.

واژگان کلیدی: تنغیم، قرائت قرآن، قرائت آهنگین، تفسیر قرآن.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۲ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۳/۰۳.

۱. استادیار گروه الهیات (علوم قرآن و حدیث)، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه گنبد کاووس، گنبد کاووس، ایران: rahmati@gonbad.ac.ir.



مقدمه

تکیه نمودن زبان عربی بر آهنگ کلام، تأثیری شگرف بر تأثیرپذیری عبارات سامان‌یافته در این زبان و گستره تأثیرگذاری آن داشته است. ارتباط عمیق موسیقی سخن با ترکیب و ساختمان آن، منجر به انسجام و انتظام هرچه تمام‌تر واژگان و بستر به کار رفته در آن شده است. به گفته بزرگان این زبان، صوت همان ابزار و وسیله لفظ است؛ جوهری که نظام آغاز و انجام سخن بدان قوام می‌یابد (جاحظ، ۱۴۱۸: ۶۵/۱). این امر تنها محدود به جنبه صوری و تألیفی واژگان سازنده متن نشده و در حوزه دلالت معنایی و اثرگذاری بر خوانندگان و شنوندگان نیز امتداد یافته است (عیاد، ۱۹۶۸: ۱۴۰). قرآن کریم نیز به عنوان فصیح‌ترین نمود زبان عرب، با معجزه کلام‌گونه و متمایز از دیگر معجزات پیامبران، با اعجاز موسیقایی بی‌نظیر، شنوندگان خویش را در طول تاریخ شیفته و مجذوب آوای ملکوتی خود نموده و در مسیر هدایت‌آفرینی و حیات‌بخشی، در اوج صلابت و با رساترین گفتار ممکن، مراد خود را بیان نموده است (پورت، ۱۳۸۲: ۱۱۱؛ زرقانی: ۱۳۷۲، ۲/۲۳۴-۲۳۵). با این حال و با وجود تلاش پژوهشگران و بررسی‌های ادبی در دریافت لطایف معنایی قرآن کریم، همچنان توجه به نغمه کلام الهی نیازمند پژوهش و کاوش اهل تحقیق است. عرصه‌ای که از یک‌سو پهلوی به پهلوی ادبیات قرآن کریم زده و از سوی دیگر در همسایگی تنگاتنگ دانش قرآنت قرار دارد. زیرا فراز و فرود آوایی واژگان اعجاز‌آفرین قرآن گرچه وامدار نظام ترکیب و همنشینی کلمات است، اما تنغیم به عنوان مقوم توان‌بخشی و کاهش صوت، عامل مؤثری در انتقال معانی و مفاهیم قرآنی به شمار می‌رود. از این رو اهل پژوهش با اذعان به اهمیت دریافت صحیح آهنگ کلام الهی و شناخت زمینه‌های صحیح کاربرست آن به این مهم اشاره کرده‌اند (فرج، ۲۰۰۷: ۱۱۶؛ بروکلمان، ۱۹۷۷، ۴۵؛ شبل، ۱۴۳۰: ۱۲۵؛ حبص، ۱۹۹۳: ۷۱). موضوعی که گرچه گاه از سوی برخی مفسران قرآن کریم و ادیبان مورد اشارت قرار گرفته و در تبیین کلام وحی به کار رفته (القمی النیسابوری، ۱۳۸۱، ۳/۷۴؛ اشمونی، ۱۳۵۳: ۱۱۶؛ الانباری، ۱۳۹۱: ۱۳۹۱/۲؛ نحاس، ۱۹۷۸: ۷۴۸/۲؛ آلوسی، ۱۴۳۱: ۲/۲۶۹) اما پیش از ایشان، در گزارش‌هایی روایی به دست آمده از سوی اهل بیت (ع) دارای نشانه‌هایی آشکار است.

درنگ بر پژوهش‌های سامان‌یافته در این حوزه نشان از نو بودن ایده تحقیق پیش رو دارد. هیچ‌کدام از پژوهش‌های محدود انجام‌گرفته در عرصه قرآنت آهنگین به واکاوی ریشه‌های روایی و نوآوری‌های اهل بیت (ع) در این باره نپرداخته‌اند. نگاشته‌های عرضه‌شده درباره قرآنت آهنگین به زبان فارسی بسیار محدود است. براساس جستجوی انجام‌شده تنها سه اثر مسئله تنغیم را دنبال کرده‌اند. تحقیق نخست

«واکاوی ایقاع نبر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم» (غیبی، پرشور، ۱۳۹۷) است. پژوهشگران این اثر سعی نموده‌اند تا ساختار موسیقایی جذاب و تأثیرگذار قرآن کریم در تنها پیام و محتوای دینی را با تأکید بر دو عنصر «نبر و تنغیم» معرفی نمایند. ایشان با ارائه دوگانه ایقاع و تأثیرگذاری اعجاز قرآنی در دو بخش درونی و بیرونی، بر نبر و تنغیم به عنوان دو نوع از انواع ایقاع بیرونی که کارکرد فونیمی دارد متمرکز شده و در طول انجام پژوهش نمونه‌هایی از آیات و کاربست قرائت آهنگین در آن را بیان کرده‌اند. یافته‌های این پژوهش حاکی از آن است که استعمال بجای نبر و تنغیم از یکسو سبب آهنگین شدن آیات و فعال شدن رخداد قرائت و از سوی دیگر درک صحیح مفاهیم و معانی آیات می‌شود. پژوهش دوم «تأملی بر گستره اثرگذاری لهجه‌ها، تنوع صوتی و تنغیم در توسعه قرائت قاریان و خوانش متن» (خالدی و همکاران، ۱۴۰۱) است. پژوهشی در حوزه شناسایی ریشه‌های اختلاف قرائات که بخشی از تلاش خود را بر مسئله تنغیم اختصاص داده است. محققان این نگاشته براساس دوگانه رویکردهای پیشینی و پسینی به مسئله اختلاف قرائات، تحقیق خود را سامان داده‌اند. ایشان معتقدند که در رویکرد پیشینی و کهن، اختلاف قرائات، ریشه در تفاوت لهجه‌ها، ناهمسانی گویش‌ها و نقص‌های نوشتاری داشته است. اما در رویکرد پسینی، کنشگری حوزه بیانی و لفظی متن قرآن، زمینه‌ساز توسعه تنوع قرائات شده و بستری برای تنوع خوانش‌ها، از جهت معناداری متن و تفسیر آن به وجود خواهد آورد. اما آخرین تحقیق قابل گزارش، پژوهش «کاربست علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه موردی تفسیر نیشابوری» (رحمتی و حاجی اکبری، ۱۴۰۱) است. نگارندگان این مقاله با تأکید بر اهمیت جایگاه زبان و ادبیات عربی در درک هرچه بیشتر زوایا و لطایف معنایی قرآن کریم، به موردکاوی تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان نظام نیشابوری پرداخته‌اند. تفسیری با رویکرد جامع و جلوه‌های ادبی ویژه، که در بخشی از تلاش‌های ادبی خویش با توجه بخشی به نظام آوایی قرآن کریم و اعجاز موسیقایی آن، مسئله تنغیم و قرائت آهنگین را مطرح کرده و شواهد چندی را ارائه کرده است.

درنگ در عناوین یادشده نشان از آن دارد که با وجود عنایت محققان گرامی بر ساختار آوایی کلمات و عبارات قرآن کریم و عرضه آثار پژوهشی چند در این حوزه، هیچ تحقیق مستقلی درباره جایگاه ویژه اهل بیت (علیهم‌السلام) و پیشگامی ایشان در کاربست تفسیری قرائت آهنگین صورت نپذیرفته و پژوهش پیش رو طلیعه‌دار آن به حساب می‌آید. تحقیق حاضر در ادامه پس از مفهوم‌شناخت تنغیم به عنوان مفهوم محوری پژوهش، گونه‌ها و کارکردهای نغمه‌های حاکم بر کلام را می‌سازد. در انجام با واکاوی منابع روایی، به شناسایی گونه‌ها و کارکردهای تنغیم در احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) و تحلیل چگونگی کاربست تفسیری آهنگ کلام پرداخته و پیشگامی ائمه هدی (علیهم‌السلام) را در این عرصه به عنوان مسئله محوری پژوهش روشن می‌سازد.



الف. مفهوم شناخت تنغیم

لغت‌شناسان «نغمه» را جرس، آهنگ، کلام خفی، حُسن سخن و گوش‌نوازی صوت به هنگام قرائت دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۹۸۰: ۴/۲۶؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۵/۲۰۴۵؛ ازهری، ۲۰۰۱: ۸/۱۴۲؛ ابن‌فارس، ۱۹۷۹: ۵/۴۵۲). دقت در بیان اهل لغت نشان می‌دهد که تنغیم تحولی پنهان است که ریشه در ویژگی‌های ذاتی واژگان دارد و با دگرگونی ادا و فراز و فرود کلام آشکار می‌شود. امری که وصفِ حُسن را برای کلام به ارمغان می‌آورد. از این رو، از متکلم و سخنور انتظار می‌رود تا با رنگ‌آمیزی متناسب و شایسته صوت با بفت و زمینه کلام، اغراض و مقاصد گفتار را فراهم آورد. باری، معنای مصطلح «تنغیم» - به عنوان واژه کلیدی در قرائت آهنگین قرآن کریم - همبسته با معنای لغوی «نغمه» است. «تنغیم» اصطلاحی زبانی است که با صوت و حجم و میزان ادا در سخن به عنوان جزئی طبیعی در تکوین و شکل‌گیری زبان در ارتباط است (سیب، ۱۴۲۸: ۱۷۴). در تمامی زبان‌های بشری، فراز و فرود نغمات و اختلاف حاکم در آن، جزء طبیعی آن زبان به شمار می‌رود (حسان، ۱۴۲۰: ۱۷۹/۱). هیچ سخنی در سطحی یکسان ادا نشده و ارتفاع و نزول مقاطع سخن وجه تمایز نغمه‌های جاری در زبان‌هاست (النوری، ۲۰۰۳: ۲۷۴). توالی وزن و آهنگ در گفتار نقشی بی‌بدیل بر تأثیرگذاری آن دارد (بای، ۱۹۹۸: ۹۳). شدت و ضعف و فراز و فرودهایی که با درجات مختلف، گاه بر جمله‌ای کامل و گاه بر اجزای سازنده آن اعمال می‌شود (عمر، ۱۹۹۱: ۱۹۱-۱۹۲). موضوعی که گاه از آن به موسیقی کلام تعبیر شده و در تغییر دلالت‌های معنایی اثرگذار است (محمد بشر، ۱۹۸۰: ۵۵۳). تا جایی که براساس دیدگاه محققان، آهنگ کلام توان شناساندن دقیق نوع جملات و نقش‌های نحوی را در مواضع اختلاف به خواننده متن می‌بخشد (الخویسکی، ۱۴۲۸: ۱۳۱). این تأثیرگذاری به سبب طبیعت زبان در نغمه‌بخشی به کلام به تناسب معانی و مفاهیم مورد نظر آن است (الموسوی، ۲۰۰۷: ۱۳۵). بنابراین، «تنغیم» پدیده‌ای نیست که تنها به کیفیت ادای واژگان و جنبه موسیقایی آن محدود شود. بلکه تسلط در شناخت دقیق آن یاری‌گر خواننده و فهمنده متن بوده و میزان کارآمدی تفسیر ارائه شده از متن تا حد قابل توجهی به دریافت شیوه درست پرداخت و ادای آن وابسته است. پژوهشگران زبان، در بررسی خصوصیات زبر زنجیری گفتار و درنگ در دلالت‌های معنایی آن، صوت و آهنگ را در انواع جمله در حالات مختلف مورد توجه قرار داده و با متمایز ساختن کش و قوس‌ها و تکیه‌ها و کوبه‌های آوایی به دسته‌بندی آن پرداخته‌اند (فراستخواه، ۱۳۷۶: ۱۶۷). باری، گرچه اصطلاح «تنغیم» نخستین بار توسط ابراهیم انیس در پژوهش‌های زبانی عرب با عنوان موسیقی کلام (ریتم) وارد گشت (عمر، ۱۹۹۷: ۳۶۶) و کاربست آن در جملات، تنغیم را در حوزه نحو و بلاغت نمود و راهی برای فهم هرچه بهتر متون فراهم آورد، اما

سابقه توجه به این پدیده در مطالعات زبان‌شناختی حوزه زبان عربی و مطالعات اسلامی بسی دیرین است (رحمتی و حاجی اکبری، ۱۴۰۰: ۲۲۹؛ حاجی زاده، ۱۳۸۸: ۴۱). امری که به ادعای تحقیق حاضر از پیشینه ادبی یاد شده نیز بسی فراتر رفته و به روایات اهل بیت (علیهم السلام) بازگشت می‌نماید.

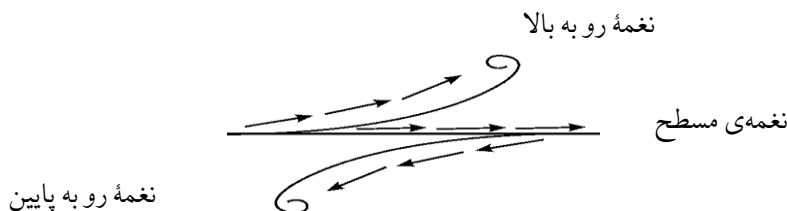
ب. گونه‌های تنغیم

پژوهشگران برای تقسیم انواع نغمه‌های کلام، معیارهای مختلفی ارائه کرده‌اند. عده‌ای تنغیم را سه نوع (العزای، ۲۰۰۱: ۱۶۵-۱۶۹)، گروهی چهار نوع (مشتاق عباس، ۱۴۲۴: ۲۲۳) و برخی دامنه آن را فراخ‌تر و پنج نوع (العانی، ۱۴۰۳: ۱۴۳) دانسته‌اند. اما در این میان، تقسیم‌بندی سه‌گانه تنغیم رایج‌تر بوده و مورد اتفاق اهل لغت و کارکردهای صوتی آن است. بر اساس تقسیم سه‌گانه، تنغیم به سه گونه «نغمه رو به پایین»، «نغمه مسطح و یکنواخت» و «نغمه رو به بالا» تقسیم می‌شود.

«نغمه رو به پایین» بر اساس وجود یک گام بلند در یک یا چند هجا و به دنبال آن، لحنی رو به فرود شکل می‌گیرد (ایوب، ۱۹۶۳: ۱۵۳-۱۵۴). این نغمه که اجرای آن نیازمند پایین آمدن سطح به سطح و پرده به پرده صدا است (انیس، ۱۹۹۹: ۱۲۴)، بیشتر در اسلوب استهزا و تمسخر کاربرد دارد (العانی، ۱۴۰۳: ۱۴۶).

«نغمه مسطح و یکنواخت» برخلاف دو نوع دیگر، فراز و فرود چندانی ندارد. این نغمه بر مبنای هجاها و مقاطع همسان از نظر بالا و پایین بودن صوت شکل می‌گیرد، خواه هجاهای یاد شده کم، متوسط یا زیاد باشد. آنچه در این نوع از نغمه معیار است، هم‌ترازی و یکنواختی لحن است (انیس، ۱۹۹۹: ۱۵۴-۱۵۳؛ حسان، ۱۹۹۰: ۱۹۹). این شیوه، اصل در نظام صوتی کلام بوده و بیشتر از دو نوع دیگر در ادا و پرداخت طبیعی و معمول کلام جاری است (الخویسکی، ۱۴۲۸: ۱۲۳).

«نغمه رو به بالا» را می‌توان نقطه مقابل نغمه رو به پایین به شمار آورد. در این نوع تنغیم، وجود لحن و گام بالا در بیشتر مقاطع کلام اصل است. به‌طوری که هر سطحی نسبت به سطح پیشین خود بالاتر بوده و رو به افزایش است (انیس، ۱۹۹۹: ۱۲۴). تصویر ذیل گویای انواع سه‌گانه تنغیم می‌باشد (عبدالجلیل، ۱۴۱۸: ۲۵۸).





ج. کارکردهای تنغیم

آشکارترین کارکرد تنغیم در حوزه قرائت قرآن کریم، ادای صحیح و بجای واژگان و جملات و کمک به درک بهتر مضامین قرآنی است (خالدی و همکاران، ۱۴۰۱: ۴۳). موسیقی و لحنی که با تصویرسازی صحیح آیات و تسهیل روند انتقال و دریافت کلام، نشان‌دهنده حال و مقام گوینده بوده و در ایجاد روحیه متناسب با متن قرائت شده برای خواننده مؤثر واقع می‌شود (بشر، ۲۰۰۰: ۵۳۴؛ بنتاجه، ۱۹۷۱: ۹۰). این روش پیش‌تر از نزول و قرائت قرآن، در تاریخ حیات بشر سابقه داشته و به گفته برخی محققان، آدمیان نخستین بار توانستند کلمات و عبارات را با درجات و آکسان‌های صوتی مختلف برای بیان معانی متناسب استفاده کنند (انیس، ۱۹۶۱: ۱۷۶).

کارکرد تنغیم تنها به جنبه‌های شنیداری قرآن کریم محدود نمی‌شود بلکه بر کیفیت و کمیت کلمات و عبارات نیز اثرگذار است. بنابراین تنغیم در شناخت خواص واژگان و نقش‌آفرینی جملات نقش مهمی دارد. قاری با اتخاذ رویکردی متناسب با نوع کلمه و عبارت، کلمات و جملات را به صورت همسان و ملال‌آور بیان نکرده و با به‌گزینی آوایی و ایجاد تغییر کمی و کیفی در نظام موسیقایی، شکل‌گیری نغمات سازگار با محتوای قابل انتقال را رقم می‌زند. این فرآیند نیازمند آموزه‌های بنیادین علمی و عملی است و به تعبیر اهل فن تنها به صورت نظری آموخته نمی‌شود بلکه سماعی بوده و نیازمند درس‌آموزی شنیداری و دیداری است (ابن جزری، ۱۳۵۰: ۳؛ غامدی، ۱۴۲۱: ۱۵۹).

بنابراین افزون بر کارکرد آوایی مبتنی بر واژگان، تنغیم را می‌توان ابزاری سودمند برای تعیین ساختار نحوی جملات (سلیمان، ۲۰۰۸: ۲۳)، کشف حالت گوینده، تبیین فضا و بستر حاکم بر سخن (النوری، ۲۰۰۳: ۲۷۵؛ العزاوی، ۱۴۲۱: ۲۶) و در مرحله‌ای فراتر شناخت انسجام گفتمان جاری در کلام (عبداللطیف، ۲۰۰۶: ۱۱۹) به شمار آورد. از این رو برخی پژوهشگران، نقشی همچون نقش علائم نگارشی برای تنغیم در نظر گرفته‌اند. علائمی که از جنبه‌های گوناگون، زمینه معناداری هرچه بیشتر عبارات را فراهم می‌سازند. گاه وظیفه ایجاد گسستگی در کلام را برعهده داشته و گاه قرینه‌ای برای پیوستگی و تکمیل معنایی آن محسوب می‌شوند (بشر، ۲۰۰۰: ۵۴۲).

اختلاف نغمه در کلام، منجر به استمرار ساختاری و معنوی جملات می‌گردد. مخاطب هنگامی که نغمه استفهام را می‌شنود، در انتظار ادامه جمله می‌ماند تا مورد سؤال، علت آن و در نهایت پاسخ را دریابد. هنگامی که با نغمه تعجب روبه‌رو می‌شود، همچنان پیگیر علت شگفتی سخن خواهد بود. این مسئله در مورد دیگر اسالیب همچون شرط، ندا و غیره نیز با تنوع ساختاری و نغمه‌های اختصاص یافته به هر یک قابل تصور است و سبب می‌شود که گیرنده و شنونده کلام، آن را همچون یک طرح کلی در نظر گیرد. طرحی که با وجود تنوع نقش‌ها و نگارگری‌های حاکم بر آن، در کل دارای قصد و هدفی منسجم و سازگار است.

بنابراین تنغیم، از مفهوم جزئی بودن یک واژه و حتی یک جمله فراتر رفته و نقشی مهم در تحلیل خطاب و شناخت گفتمان می‌یابد. به عنوان مثال جمله فرضی «جاء محمد» با در نظر گرفتن نغمه‌های قابل تصور برای آن، می‌تواند معانی احتمالی، تقریر، استفهام، تهکم، تأکید، موافقت، مخالفت، ترس، تحقیر و انزجار را دربرداشته باشد (العزای، ۱۴۲۱: ۲۷).

د. تنغیم و اصطلاحات مرتبط؛ نبر و وقف

نبر و وقف مهم‌ترین مکمل‌های تنغیم به شمار می‌روند که دارای کارکردهای آوایی و معنایی مؤثری هستند. این سه مفهوم، هر یک نقش مؤثری در ادای صحیح آهنگ کلام و انتقال معانی دارند و در ادامه به بررسی تطبیقی آن‌ها پرداخته می‌شود.

۱. تنغیم و نبر (تکیه)

پژوهشگران ارتباط تنگاتنگی بین نبر و تنغیم قائل شده‌اند. نبر در لغت به معنای نوسان صدا و بالا رفتن آن پس از پایین آوردن آن است (معلوف، ۱۳۹۰: ۱۸۶۳/۲). این واژه در سابقه ادب عربی نوین است و می‌توان آن را با تعبیر دیرین «همز» همسان دانست (سیبویه، ۱۹۸۸: ۵۴۸/۳). این پدیده صوتی با فشار بر بخشی مشخص از اجزای کلمه، کلام را از آشفتگی و نارسایی رهانده و به آن قوت و وضوح می‌بخشد (حسان، ۱۹۹۰: ۱۶۰). نبر در قرائت کلام وحی مانند یک رسول عمل می‌کند که عدم رعایت آن، منجر به یکنواختی آوای قاری و مانع از القای دقیق معانی قرآنی به شنونده آیات می‌شود (رحمتی و حاجی اکبری، ۱۴۰۰: ۲۲۸).

وجه تمایز نبر و تنغیم در موضع کاربرد آن دو است. نبر با تکیه و فشار بر واژگان رخ می‌دهد، در حالی که تنغیم بر مجموعه واژگان که همان جملات و عبارات است، اعمال می‌شود (عمر، ۱۹۹۱: ۲۲۹؛ بای، ۱۹۹۸: ۹۲). به کارگیری تنغیم در جملات، این مفهوم را وارد حوزه نحو و بلاغت نموده و آن را به ابزاری کارآمد برای ادا و فهم هرچه بهتر متن مبدل می‌سازد (غیبی و پرشور، ۱۳۹۷: ۵۹-۸۹). ابزاری که با تفاوت نهادن میان جملات از نظر محیط کاربرد و کیفیت انشا و اخبار، موسیقی متناسب را با فراز و فرودهای بجا به آن می‌بخشد و با جدا نمودن دقیق نوع جملات از یکدیگر، شنونده را در فهم صحیح عبارات یاری می‌نماید.

نبر، نشانه‌ای از تغییر ادای ساختمان صرفی کلمه بوده و توانایی انتقال آن از معنایی به معنای دیگر را دارد. نبر را می‌توان معادل واژگان استرس و تکیه دانست. صداها بسته به کلماتی که در متن به کار می‌رود و موقعیتی که دارند، قوت و ضعف می‌یابند. تکیه و فشار وارد شده بر کلمات با کاهش و افزایش صوت، تمایز آوایی آن‌ها یا همان نبر را نمایان می‌سازد. نبر را می‌توان وضوح نسبی یک صدا یا هجا در مقایسه با سایر صداها یا هجاهای همسایه تلقی نمود که بر طول و بلندی صدا تأثیر می‌گذارد (الجوارنة، ۲۰۰۲: ۳۷-۳۸).



نمونه قرآنی نبر و اختصاص آن به کلمات را می توان در کیفیت ادای واژه «ما» در آیه «فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمْ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُنَا يُتَوَفَّوْنَهُمْ قَالُوا أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ» (اعراف: ۳۷) مشاهده کرد. اگر قاری بر «ما» در عبارت «أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ» نبر (تکیه و استرس) نداشته باشد، معنی از حالت استفهام توبیخی کافران به ظرف مکان عام یا اسم شرط و جزا تبدیل شده و دیگر مقصود حق تعالی از این آیه منتقل نخواهد شد.

نمونه فرضی برای تمایز نبر و تنغیم و جایگاه تحقق آن دو، آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (تحریم: ۱) است. به گونه ای که جمله «تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاجِكَ» در صورت برخورداری از نغمه رو به بالا، از حالت جمله حالیه خارج شده و می تواند معنای استفهامی را منتقل نماید و آیه را از نظر معنایی متفاوت سازد (حمدان رضوان، ۲۰۰۹: ۷۰؛ الجنادیه، ۱۴۳۷: ۶۵).

۲. تنغیم و وقف و ابتدا

دیگر مفهومی که در ادای درست آیات قرآنی و افاده معنای دقیق آن نقش آفرینی می کند، «وقف» است. این کلیدواژه که کاربرد آن ریشه در آموزه های نبوی ﷺ دارد (الدانی، ۱۴۰۷: ۱۰۳) و با همنشینی «ابتدا» و ترکیب اصطلاحی «وقف و ابتدا» در متون تخصصی قرآن و پژوهش های مرتبط شناخته می شود. تسلط بر قرائات و آگاهی از فن وقف و ابتدا، از دانش های ضروری برای فهم و القای صحیح آیات قرآن به مخاطبان است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۱/۴۹۳؛ دانی، ۱۴۰۷: ۴۸).

آرا و نظرات گوناگونی در خصوص مواضع وقف در قرآن کریم از سوی عالمان قرائت از صدر اسلام تا کنون ابراز شده و مواقف به گونه های متفاوتی تقسیم بندی شده اند. رعایت وقف و ابتدا افزون بر زینت بخشی آهنگ کلام، یکی از عوامل زمینه ساز شناخت کامل و دقیق معانی لغات و نقش کلمات در آیات قرآنی است (نصر، ۱۳۴۹: ۱۵۴؛ محسن، ۱۴۱۲: ۲۱۹؛ دانی، ۱۴۰۷: ۱۴۵؛ سخاوی، ۱۴۱۳: ۲/۳۸۷؛ نحاس، ۱۹۷۸: ۱۱۰). امری که در بیان علوی (علیه السلام) در تفسیر آیه «وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» (مزمل: ۴) مورد اشاره قرار گرفته و این گونه بیان شده است: «التَّرتیلُ هُوَ حِفْظُ الْوُقُوفِ وَبَيَانُ الْخُرُوفِ»؛ ترتیل همان رعایت محل های وقف و تلفظ صحیح حروف است (طریحی، ۱۳۷۵: ۵/۳۷۸؛ جزری، ۱۴۲۱: ۱/۲۰۹).

ارتباط تنغیم با وقف بسیار مهم است و در تنوع نغمه های رخ نموده در کلام تجلی می یابد. بنیان تنغیم و ریشه تحقق صحیح آن، وقف است. با وقف و ابتدای به هنگام، بخش های اساسی کلام با یکدیگر پیوند خورده یا از یکدیگر تفکیک می شوند (برکه، ۱۹۸۸: ۱۰۲-۱۰۳). از این رو، قرآن پژوهان و عالمان دانش قرائت، در مشهورترین تقسیم بندی، وقف را به چهار گونه «تام، کافی، حسن و قبیح» تقسیم کرده اند

(زرکشی، ۱۴۱۰: ۳۵۰/۱). این انواع در صورت پیوند با آهنگ صحیح کلام در سه مورد نخست بدون اشکال است و در نوع چهارم به سبب اخلال در معنا و زمینه‌سازی تحریف معنوی کلام الله، متروک قلمداد می‌شود. از وقف بر واژه «الموتی» در آیه «إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» (انعام: ۳۶) می‌توان به عنوان نمونه وقف قبیح یاد کرد. خداوند متعال در این آیه بیان می‌کند که مردگان یارای استجابت را ندارند. اما فرود آوایی و وقف بر «الموتی»، استیناف حاکم بر آیه را نادیده گرفته، آن را از مقصود خود دور ساخته و معنایی نادرست را منتقل می‌سازد (ابن‌الجزری، ۱۳۵۰: ۲۲۹/۱).

هـ. گونه‌ها و کارکردهای تنغیم در روایات تفسیری اهل بیت (علیهم‌السلام)

شناخت و تأثیرگذاری اعجاز موسیقایی قرآن کریم، مرهون خواندن صحیح و مبتنی بر اصول و قواعد قرآن کریم است (مزمّل/ ۴). خواندنی توأم با آرامش، رعایت شیوایی واژگان و شناخت مواضع کلام که به بیان اهل بیت (علیهم‌السلام)، افزون بر جلوه‌گری اعجاز الفاظ قرآنی و نمایش نظم آهنگ شگفت آن، ریشه در شناخت شأن آیات قرآن کریم و معرفت معانی عمیق آن دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۴/۲). زیبا خواندن قرآن و درست ادا کردن کلمات آن، دروازه‌ای به سوی کسب معانی و مفاهیم آیات بوده (فلاح زاده ابرقونی: ۱۴۰۲) و از آن به ایقاع تعبیر شده است؛ امری که ارتباطی تام با بسامد موسیقایی کلام وحی داشته و افزون بر کارکردهای معناشناختی، در تلاوت قرآن و برانگیختن احساسات مخاطب تأثیر بسزایی دارد (غیبی و پرشور، ۱۳۹۷: ۵۰). ضرب آهنگ نادرست و نغمه ناکوک در ادای کلام، تحدیدی جدی در ارتباط با شنونده و دریافت مفاهیم از سوی او به حساب می‌آید (حسام‌الدین، ۱۹۹۲: ۲۱۱؛ انصاری، ۱۹۸۷: ۶۱). نمونه‌های متعددی از کاربرست تنغیم در بیان قرآن کریم را می‌توان برشمرد که می‌توان از آن به عنوان عنصری تعیین‌کننده در مراد کلام الهی استفاده کرد. اما در ادامه به تناسب کمیت مقاله علمی به بررسی و تحلیل کارکرد تفسیری سه نمونه از روایات قرائت آهنگین اهل بیت (علیهم‌السلام) می‌پردازیم. شایان ذکر است احادیث مطرح‌شده به سبب تنوع و گستره بیانی نغمات سه‌گانه، توان اثبات مدعای این پژوهش را داراست. همچنین در هنگام گزارش این روایات و در ذیل هر نوع، احادیث متعاضدی بیان خواهد شد که در مجموع شمار روایات مورد استناد را بیش از نمونه‌های اصلی خواهد نمود.

۱. پرسش مأمون از عصمت انبیا (علیهم‌السلام) و پاسخ تنغیم‌محور امام رضا (علیه‌السلام)

در این روایت (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۹۷/۱-۱۹۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ۱۳۳/۲-۱۳۴؛ طباطبایی، ۱۴۰۲: ۲۰۵/۷-۲۰۶)، مأمون از امام می‌پرسد آیا شما انبیا را معصوم می‌دانید؟ امام رضا (علیه‌السلام) این امر را تأیید می‌نماید. سپس مأمون با استناد به آیه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِجُّ



الْأَفْلَینَ»؛ پس چون [تاریکی] شب او را پوشانید، ستاره‌ای دید. گفت: این پروردگار من است؛ هنگامی که ستاره غروب کرد، گفت: من غروب‌کنندگان را دوست ندارم (انعام: ۷۶)، درباره عصمت حضرت ابراهیم علیه السلام و ارتباط آیه با آن جویای نظر امام علیه السلام می‌شود. حضرت رضا علیه السلام نخست به تبیین سیاق آیات پیرامون احتجاج ابراهیم علیه السلام در برابر مشرکان می‌پردازد. (زادحوش؛ ۱۴۰۱) امام علیه السلام می‌فرماید که حضرت ابراهیم علیه السلام با سه گروه ستاره‌پرستان، ماه‌پرستان و خورشیدپرستان به بحث و گفت‌وگو می‌پردازد. ابراهیم علیه السلام آن‌گاه که از مخفیگاه زیرزمینی خود بیرون آمد، شب فرا رسیده بود و تاریکی وی را پوشانده بود. سپس با هدف انکار و استخبار و نه اخبار و اقرار، ستاره‌ای را بدید و فرمود: «هَذَا رَبِّي» آن‌هنگام که ستاره افول کرد فرمود: «لَا أُحِبُّ الْأَفْلَینَ» زیرا غیبت و افول از صفات محدث و مخلوق است و سزاوار قدیم و خالق نیست. سپس همین روش را درباره ماه و خورشید نیز دنبال کرد و با بیانی انکاری و استخباری و حقیقت‌یاب، افول آنان را آشکار و شایستگی ربوبیت آن‌ها را انکار نمود و در نهایت فرمود: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»؛ من به دور از انحراف و با قلبی حق‌گرا همه وجودم را به سوی کسی که آسمان‌ها و زمین را آفرید، متوجه کردم و از مشرکان نیستم. (انعام: ۷۹) حضرت ابراهیم علیه السلام با این بیان که ریشه در الهام الهی به وی دارد، در پی آشکار ساختن باور نادرست به شایستگی معبود بودن بت‌ها داشت. همان‌طور که قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ»؛ و آن حجت و برهان ما بود که به ابراهیم در برابر قومش عطا کردیم. (انعام: ۸۳). در پایان مأمون نیز جواب و تفسیر امام رضا علیه السلام را پسندید و به سپاسگزاری و تجلیل از امام پرداخت.

درنگ در این روایت نشان از آن دارد که امام رضا علیه السلام بدون اشاره به واقعه‌ای تاریخی و یا گزارش روایتی از اجداد پاک خویش و یا حتی بدون استفاده از آیاتی از دیگر سور قرآنی، تنها با درنگ در سیاق و نقش آفرینی نغمه کلام در معنابخشی آیه به پاسخ اشکال عصمت حضرت ابراهیم علیه السلام پرداخت. در واقع تعبیر «هَذَا رَبِّي» با سه بار بسامد و تکرار در آیات هفتاد و ششم تا هفتاد و هشتم سوره انعام، منجر به شکل‌گیری سؤال دقیق مأمون مبنی بر چگونگی پذیرش عصمت حضرت ابراهیم علیه السلام شده بود و امام رضا علیه السلام با تأکید بر خوانش استفهامی و ریتم انکاری همین تعبیر، آغاز و انجام را به یکدیگر پیوند داد. تعبیری که خود دست‌مایه اشکال بود و نشان‌گر پرستش اجرام آسمانی توسط قهرمان توحید بود، اما به یک‌باره مبدل به پاسخ اشکال گردید. امام رضا علیه السلام با کاربری تنغیمی و آوایی صحیح تعبیر «هَذَا رَبِّي»، مأمون را راهنمایی نمود که گفتار ابراهیم علیه السلام اخباری و اقراری نبوده، بلکه آمیزه‌ای از انکار و استخبار را به همراه دارد. استخبار، واجد ماهیتی استفهامی است. روشی که در آن گوینده درخواست توضیح و تبیین از مخاطب داشته و فهم خود را در پذیرش و یا انکار مفهوم و خبری میان تصور و تصدیق به چالش

می‌کشاند (الجرجانی، ۱۹۷۸: ۱۰۸). استفهام، شیوه‌ای است که خود بازگشت به اسلوب طلب داشته و در اصل با اداتی آغاز می‌شود که این طلب و پرسش‌گری را روشن می‌سازد (الجرجانی: ۱۴۰۳، ۱۸). اما در موضوعی بسته به کاربری گوینده و مقام مورد استعمال، از اصل عدول کرده و مقاصد دیگری را دنبال می‌نماید. در این مواضع، با وجود پابرجا بودن مفهوم استفهام، دیگر ادات استفهام به کار نرفته و دیگر قرائن معنوی و لفظی این مهم را بر عهده می‌گیرند (تفتازانی، ۴۱۲: ۲/۲۶۰). امری که به سبب وجود اصل ساختار شفاهی قرآن کریم، در فهم معجزه خاتم باید در نظر گرفته شود (معرفت، ۱۳۹۱: ۴۸ - ۴۹). از جمله در این آیه شریفه که خداوند متعال با کاربست ادات تنغیم به عنوان قرینه محکم لفظی در نهایت ایجاز معنای استفهام را بیان فرموده است (عبد اللطیف، ۱۹۹۲: ۳۸۷). بنابراین به هنگام اسقاط و حذف ادات استفهام، بهره‌گیری صحیح از تنغیم و نظام آوایی کلام با دقت در اختیار نغمه مناسب با اسلوب استفهام، یارای خواننده در درک صحیح عبارت و در نظر گرفتن محذوف مؤثر در معناست (صفا، ۲۰۰۹: ۳۰۹؛ ابوموسی، ۱۹۷۹: ۲۰۲).

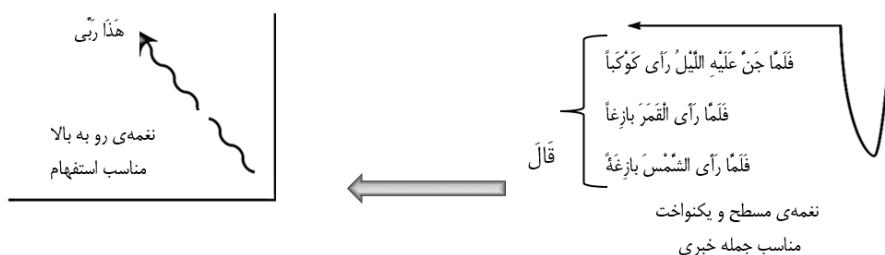
امام رضا (ع) با تأکید بر عبارت «عَلَى الْإِنْكَارِ وَ الْإِسْتِخْبَارِ لَا عَلَى الْإِخْبَارِ وَ الْإِفْرَارِ» افزون بر استخباری و استفهامی بودن عبارت «هَذَا رَبِّي» درباره کلیدواژه «انکار» نیز سخن می‌گویند. انکار، همان جحد و نادیده گرفتن امر ناخوشایند مورد سؤال است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۱/۷-۹۲). گویی در انکار، شنونده و مخاطب، متنبه و آگاه شده و با بازگشت به خویش، خجل و شرم‌منده گشته و از پاسخ دادن به گوینده و انجام عمل ناشایست درمی‌ماند (الجرجانی، ۱۹۷۸: ۹۴). انکار را بر دو قسم دانسته‌اند. نوع نخست، انکاری است که با هدف توبیخ شنونده و با هدف شرمساری وی و بازداشتن از انجام فعل نادرست صورت می‌پذیرد. همچون عبارت «أَتَمْزِحُ فِي هَذَا الْوَقْتِ؟» که برای از میان برداشتن شوخی و مزاح نابجا به کار می‌رود. و یا عبارت «أَتُنْسِي قَدِيمَ احْسَانِ فَلَانٍ؟» که برای توبیخ فرد حق‌ناشناس استفاده می‌شود. نوع دوم، انکاری است که با هدف تکذیب و ناروا تلقی نمودن باور و کار ناصواب انجام می‌شود. همانند استفهام در دو آیه «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا؟» آیا پروردگارتان برای شما پسران برگزید و خود فرشتگان را به دختری اختیار کرد؟ (اسراء: ۴۰) و «أَنْزَلْنَاهُمْ مَكُوهًا وَ أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ؟» آیا شما را در حالی که بدان اکراه دارید، به آن وادار کنیم؟ (هود: ۲۸) که نشان از تکذیب باور ناروای مشرکان دارد (القزوينی، ۱۴۲۴: ۷۲/۳؛ عتیق، ۲۰۰۴: ۸۸).

امام رضا (ع) با تبیین ارتباط چهار آیه و روشن ساختن سیاق آن، مأمون را از برداشت اقرارگونه از کلام حضرت ابراهیم (ع) بازداشت و با تأکید بر عنصر «استخبار و انکار» او را به نغمه استفهامی کلام که توأم با توبیخ و تکذیب باور نادرست مشرکان عصر ابراهیم (ع) بود، رهنمون ساخت. گویی تعبیر قرآنی در



بیان حضرت ابراهیم علیه السلام، همان تعبیر استفهامی «أَهَذَا رَبِّي» است که با هدف تکذیب و توبیخ مشرکان به کار رفته است. تا آنان برانگیخته شده و با تحریک قوای فکری شان و تأمل بر ضلالتی که در آن درافتاده اند (الجرجانی، ۱۹۷۸: ۱۱۷/۲)، راهی به سوی رهایی یافته و عبادت خود را برای خداوند یکتا خالص گردانند. باری ابراهیم علیه السلام با استدلال بر افول ستارگان، ماه و خورشید، فساد عقیده مشرکان را نمایان ساخت. با تعبیر «هَذَا رَبِّي» خود را در جایگاه پرسشگری عالم و منکر جای داد، تا مشرکان را به اقرار و توبیخ باور و عمل نادرستشان وادارد و براساس روایت رضوی علیه السلام، ابراهیم علیه السلام در نهایت با تعبیر «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ خَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹) علیه السلام استدلال خویش را به انجام رسانید. از این رو لازمه درک صحیح این معنا برای شنونده، خوانش عبارت کلیدی «هَذَا رَبِّي» در آیات سه گانه با نغمه رو به بالا است. چه اقتضای استفهام مضمر در این عبارت، آوای رو به بالاست و خواننده در صورت کار بست نغمه مسطح و یکنواخت که شایسته مضمون اخباری است، حق سخن را ادا نکرده و از مفهوم آیات غافل می شود (عمایرة، ۱۹۸۴: ۱۷۱). بنابراین آغاز قرائت این فراز از آیات که جنبه اخباری دارد، نیازمند نغمه مستوی و مسطح است که به هنگام رسیدن به عبارت، آوای صعودی و رو به بالا می یابد تا استفهام جای گرفته در درون این عبارت و توبیخ و تکذیب مستتر در آن را هویدا سازد (البیاتی، ۲۰۰۳: ۳۲۵). قرائت صورت پذیرفته از سوی امام رضا علیه السلام را می توان به شکل زیر شبیه سازی نمود:

روایات دیگری از اهل بیت علیهم السلام نیز وجود دارد که هم سو با قرائت آهنگین امام رضا علیه السلام، به اثبات عصمت



حضرت ابراهیم علیه السلام در این آیات پرداخته اند. از جمله، روایتی است که در آن، علاء بن سیابه نامه ای به امام صادق علیه السلام ارسال کرده و در خصوص آیات و عبارت «قَالَ هَذَا رَبِّي» پرسیده است: «مَنْ قَالَ هَذَا الْيَوْمَ فَهُوَ عِنْدَنَا مُشْرِكٌ»؛ یعنی هرکس امروزه همانند ابراهیم علیه السلام این عبارت را به کار ببرد، مشرک است. امام صادق علیه السلام در پاسخ، با تنزیه ساحت حضرت ابراهیم علیه السلام فرموده اند: «لَمْ يَكُنْ مِنْ إِبْرَاهِيمَ شَيْءٌ إِنَّمَا كَانَ فِي طَلَبِ رَبِّهِ وَهُوَ مِنْ غَيْرِهِ شَيْءٌ»؛ این سخن از ابراهیم علیه السلام شرک نیست، زیرا او در پی اثبات و طلب پروردگارش چنین گفت. ولی اگر کسی جز ابراهیم علیه السلام چنین عبارتی بگوید، شرک به حساب می آید (عباشی، ۱۳۸۰: ۳۶۵/۱).

در روایتی دیگر، امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به محمد بن حمران فرموده‌اند: «لَمْ يَتْلُغْ بِهِ شَيْئاً أَرَادَ غَيْرَ الَّذِي قَالَ»؛ ابراهیم (علیه السلام) با این گفتار، دچار کفر نگردید، بلکه مقصود او چیزی غیر از آنچه بر زبان آورده بود، بود (بحرانی، ۱۳۷۴: ۴۴۰/۲). نگارنده بحارالانوار در تحلیل این روایت، نخست عبارت «لَمْ يَتْلُغْ بِهِ شَيْئاً» را به معنای کفر و فسق دانسته و توضیح «أَرَادَ غَيْرَ الَّذِي قَالَ» را به دو احتمال مطرح کرده است: نخست آنکه ابراهیم (علیه السلام) در مقام تأمل و فرض چنین گفت و دیگر آنکه سخن ابراهیم (علیه السلام) در قالب انکار و استفهام بیان شده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۸/۱۱). به نظر می‌رسد که توضیح دوم مجلسی با روایت امام رضا (علیه السلام) و دو روایت نقل شده از امام صادق (علیه السلام) هم‌سو است.

با این حال، مفسران از دو گروه مختلف بدون در نظر گرفتن مسئله تنغیم در عبارت «قَالَ هَذَا رَبِّي» تفاسیر متعددی ارائه داده‌اند، که گاهی به افسانه‌پردازی و عدم توجه به منزلت نبوت منجر شده است. برخی، عبادت ستاره، ماه و خورشید را از سوی ابراهیم (علیه السلام) فرض کرده‌اند (طبری، ۱۴۲۲: ۳۵۶/۹؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹: ۱۴۲۹/۴؛ قرطبی، ۱۳۸۴: ۲۵/۷). برخی دیگر، سخن ابراهیم (علیه السلام) را به عنوان نشان‌دهنده لغزش وی دانسته‌اند (سمرقندی، ۱۴۱۷: ۴۶۲/۱). گروهی نیز به دلیل عدم درک نغمه کلام و برای پرهیز از نسبت شرک به ابراهیم (علیه السلام)، این سخن را مربوط به دوران کودکی او و پیش از نبوت دانسته‌اند (طبری، ۱۴۲۲: ۳۵۶/۹؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۱۸۲/۴). برخی مفسران نیز، به علت رویکرد تنزیهی خود، آیه را برخلاف ظاهر آن تأویل کرده‌اند و سخن ابراهیم (علیه السلام) را به عنوان احتجاج و اتمام حجت تلقی کرده‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۰/۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۱۲۳/۱؛ مغنیه، ۱۴۰۰: ۲۱۴/۳). همچنین، برخی دیگر، با تقدیر عبارت «تَدْعُونِي إِلَيْهِ»، تعبیر «هَذَا رَبِّي» را توجیه کرده‌اند (ماتریدی، ۱۴۲۶: ۱۴۱/۴).

در میان این تفاسیر، مفسران متأمل در نغمه کلام و نظام صوتی اعجازگونه قرآن، نظیر روایت امام رضا (علیه السلام) را ارائه داده‌اند (النسفی، ۱۴۱۹: ۵۱۶/۱). به نظر می‌رسد که تأکید بر بیان تنغیمی، که مختص مکتب اهل بیت (علیهم السلام) است، تفسیر دقیق‌تری از آیات ۷۶ تا ۷۹ سوره انعام ارائه می‌دهد و علاوه بر پاسداشت حریم نبوت از شرک، موجب ارائه گفتمانی منسجم و سازوار از این آیات می‌شود و نیازی به اضممار و تقدیر در تفسیر آیات ندارد.

۲. تفسیر تنغیم‌بنیان امام صادق (علیه السلام) از «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» جهنم

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق: ۳۰)، که گفت‌وگوی خداوند متعال و جهنم را هنگام ورود بدکاران به آن بیان می‌کند، می‌فرماید: این آیه شامل دو استفهام است. خداوند جهنم را وعده داده که آن را پر کند و جهنم نیز پر خواهد شد. اما پرسش خداوند و پاسخ جهنم که با تعبیر استفهامی آمده، بدین معناست که «لَيْسَ فِيَّ مَزِيدٌ»؛ دیگر در من جایی نیست.



(قمی، ۱۴۰۴: ۳۲۶/۲؛ بحرانی، ۱۳۷۴: ۱۴۸/۵) امام صادق (علیه السلام) با رویکردی تنغیم‌محور، از استفهام ظاهری و معنای حقیقی استفهام در آیه عبور کرده و معنای دیگری را عرضه نموده است. معنایی که شامل انکار می‌شود و با نظم و انسجام قرآن کریم در گزارش مفاهیم مشترک سازگار است. به نظر می‌رسد جهنم در پاسخ استفهامی خود به محضر الهی عرضه می‌دارد که دیگر جایی برای گنهکاران ندارد و پر شده است؛ دیگر تاب و توان و ظرفیت پذیرش دیگران را ندارد. این معنا با آیه دیگری از قرآن که وعده پر شدن جهنم را می‌دهد، هم‌جهت است: «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»؛ و فرمان پروردگارت قطعی است که جهنم را از (سرکشان و طاغیان) جن و انس پر خواهم کرد. (هود: ۱۱۹) بنابراین، پاسخ استفهامی جهنم نیازمند نغمه‌رو به بالاست تا آشکار شود که جهنم دیگر از هیچ‌کس استقبال نخواهد کرد. با بررسی تطبیقی دو آیه و تذکر تنغیمی امام صادق (علیه السلام)، پایان حسابرسی آفریدگان و لحظه تحقق وعده الهی در مورد پر شدن جهنم روشن می‌شود. از این رو، ایجاد سازواری میان دو فراز قرآنی در مورد جهنم و پر شدن آن، از طریق کاربست صحیح نغمه‌حاکم بر آیات فراهم می‌شود. روشی که می‌تواند برای همگرایی میان آیات به ظاهر متفاوت در موضوع مشابه مورد استفاده قرار گیرد. نادیده گرفتن این روش، مانع دستیابی به نقاط مشترک در آیات با مقاصد مشابه است. به عنوان مثال، در دو آیه ذکر شده، استفاده از نغمه‌اخباری برای تعبیر «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق: ۳۰) موجب می‌شود که معنای طلب و درخواست زیادت از سوی جهنم استنباط شود و تعارضی میان این آیه و وعده خداوند مبنی بر پر شدن جهنم در آیه دیگر (هود: ۱۱۹) به وجود آید. برخی مفسران اهل سنت استفهام مطرح شده در سورة ق را حقیقی دانسته و با استناد به روایتی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) از طریق ابوهریره و انس بن مالک (صنعانی، ۱۴۱۹: ۲۳۱/۳؛ بغوی، ۱۴۱۷: ۲۷۵/۴؛ المحاربی الاندلسی، ۱۴۲۲: ۱۶۴/۵) و روایت مشابه موقوف از ابن عباس (ثعلبی، ۱۴۳۶: ۱۰۲/۹؛ واحدی نيسابوری، ۱۴۱۵: ۱۶۷/۴) که شبهه تجسیم را به دنبال دارد، سعی در توجیه آیه و ایجاد سازگاری میان آن و آیه وعده پر شدن جهنم نموده‌اند. به گونه‌ای که جهنم به طور واقعی از خداوند درخواست ورود مجرمان بیشتر و پر شدن خود را می‌کند و خداوند پای خود در آن نهاده و جهنم را پر می‌کند. نگارنده جامع‌البیان نیز دو احتمال معنای استفهام حقیقی و استفهام انکاری را برای تعبیر «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق: ۳۰) مطرح کرده است، اما با تکیه بر روایت ورود خداوند به جهنم، معنای استفهام حقیقی را انتخاب کرده و جادار بودن جهنم را به دلیل فشرده‌سازی و در تنگنا قرار گرفتن اهل عذاب در آن می‌داند. (طبری، ۱۴۲۲: ۴۴۵/۲۱ - ۴۴۶) دیگر مفسران به دلیل پرهیز از موضوع جسمانیت باری تعالی و جلوگیری از تعارض میان دو آیه (ق: ۳۰ و هود: ۱۱۹) رویکردی مشابه با روایت تفسیر قمی اتخاذ کرده و به مسئله انکاری بودن استفهام در آیه و هم‌سو بودن آن با وعده تحقق جهنم

اشاره کرده‌اند. (بغوی، ۱۴۱۷: ۱۰۲/۹؛ المحاربی الاندلسی، ۱۴۲۲: ۱۶۴/۵؛ رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۳/۲۸) اما تفاسیر یاد شده همگی از نظر زمانی متأخر از تفسیر تنغیم بنیان اهل بیت علیهم السلام از این آیات بوده و پیشتازی ایشان در این عرصه را حفظ می‌کند.

پیش از ارائه نمونه پایانی تحقیق، لازم است ذکر شود که اسلوب استفهام همیشه با نغمه رو به بالا همراه نیست. این اسلوب با توجه به تنوع مقصود خطاب و نتیجه حاصل از آن، می‌تواند تنوع نغمه یابد. همان‌طور که در نمونه پیشین بیان شد، استفهام انکاری با نغمه رو به بالا دمساز است، اما این عملکرد استفهام در همه سیاق‌ها نیست. چه بسا استفهام در برخی از بافت‌های کلامی به نغمه‌ای رو به پایین استفاده شود، که روایت پایانی این نگاشته به آن اختصاص دارد.

۳. خوانش تنغیمی امام علی علیه السلام و رفع شبهه دنیاخواهی حضرت موسی علیه السلام

حضرت موسی علیه السلام پس از درگیری با کارگزاران فرعون و کشته شدن یکی از مأموران وی، ترسان و نگران از مصر بیرون رفت. او به سوی مدین رهسپار شد و در آنجا گروهی از مردم را دید که دام‌هایشان را آب می‌دادند. در گوشه‌ای دوزن (دختران شعیب نبی) را مشاهده کرد که دام‌هایشان را به آب نمی‌بردند. پس از آنکه مطلع شد که این دوزن پدری کهنسال دارند و خود ناچار به انجام این کار هستند، به یاری آنان پرداخت و دام‌هایشان را سیراب نمود. سرانجام به سایه‌ای بارگشت و به درگاه الهی گفت: «رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ»؛ پروردگارا، من به هر خیر که به سوی من بفرستی، بسیار نیازمندم (قصص: ۱۵-۲۴).

امام علی علیه السلام در تفسیر این فراز، به تحلیل تعبیر «رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» و چرایی دعای حضرت موسی علیه السلام پرداخته است. به ویژه اینکه این دعا چه نسبتی با ظلم‌ستیزی موسی در برابر دستگاه فرعون و رفتار خیرخواهانه او در مواجهه با دختران شعیب دارد. آیا موسی علیه السلام در برابر کرده خود، تمام خیر و پاداش را از خداوند طلب کرده و این مطالبه چه نسبتی با نبوت او دارد؟ چه ارتباطی میان آیات مربوط به هجرت ناخواسته موسی علیه السلام از مصر به مدین وجود دارد و قرائت آهنگین چه نقشی در برقراری این تسلسل دارد؟

امیر مؤمنان سخن خداوند «رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» (قصص: ۳۴) را بر اساس ساختار طلبی دعایی و آوای استفهام تحلیل نموده‌اند. ایشان در خطبه یکصد و شصتم نهج البلاغه پس از ذکر عظمت الهی و حمد بر آن، شیوه رجا و امیدواری صحیح را بیان می‌کنند و سپس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، حضرت داود علیه السلام و عیسی بن مریم علیه السلام به عنوان نمادهای این الگو یاد می‌کنند. در ادامه، با تأکید بر توصیف سیرت رسول خدا صلی الله علیه و آله، آراستگی به سبک زندگی ایشان را بیش از همه نیکان برای مؤمنان ضروری می‌دانند. فراز مورد بحث، نقطه آغاز کلام امام علیه السلام پس از بیان عظمت و حمد الهی است و به



شرح زیر است: «وَلَقَدْ كَانَ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَافٍ لَكَ فِي الْأَشْوَةِ وَدَلِيلٌ لَكَ عَلَى دَمِ الدُّنْيَا وَعَيْبِهَا وَكَثْرَةِ مَخَازِيهَا وَمَسَاوِيهَا إِذْ قُبِضَتْ عَنْهُ أَطْرَافُهَا وَوُطِّتْ لِعَیْبِهِ أَكْنَافُهَا وَفُطِمَ عَنْ رِضَاعِهَا وَزُوي عَنْ زَخَارِفِهَا. وَإِنْ شِئْتَ تَنَبَّأْتُ بِمُوسَى كَلِيمِ اللَّهِ ﷺ حَيْثُ يَقُولُ ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ وَاللَّهُ مَا سَأَلَهُ إِلَّا خُبْرًا يَأْكُلُهُ لِأَنَّهُ كَانَ يَأْكُلُ بَقْلَةَ الْأَرْضِ وَلَقَدْ كَانَتْ حُضْرَةُ الْبَقْلِ تَرَى مِنْ شَفِيفِ صِفَاقٍ بَطْنِهِ لَهْزَالِهِ وَتَشْدِبُ لَحْمِهِ»؛ رسول خدا ﷺ نمونه‌ای کامل و راهنمایی برای شناخت نکوهش دنیا و فراوانی رسوایی‌ها و زشتی‌های آن برای تو است. زیرا دنیا از او گرفته شد و به آسانی برای غیر او گسترش یافت. او از دنیا مانند کودکی از شیر مادر بریده شد و از زیورهای آن دور نگاه داشته شد. و اگر بخواهی نمونه دیگری را معرفی کنی، آن شخص موسی کَلِیمِ اللَّهِ ﷺ است که گفت: «پروردگارا، به هر خیر که به من عطا کنی، نیازمندم». به خدا قسم، او چیزی جز نانی برای خوردن از خداوند نخواسته بود، چراکه مدت‌ها سبزیجات زمینی می‌خورد و به دلیل لاغری و آب شدن گوشت بدنش، سبزی گیاه از پشت پرده نازک شکمش نمایان بود (الرضی، ۴۱۴: ۲۱۶ - ۲۱۷).

حضرت موسی ﷺ در آیه ﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ برای دریافت طعام و برطرف کردن گرسنگی دعا نمود. دعایی که در اسلوب استفهام مجازی به کار رفته است، زیرا ایشان از ادوات استفهام استفاده نکرده و درخواست خود را به صراحت در پیشگاه الهی عرضه نکرده است. این برداشت توسط روایتی از امام صادق ﷺ تأیید می‌شود که فرمودند: «سَأَلَ الطَّعَامَ»؛ درخواست غذا نمود. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۸۷/۶؛ برقی، ۱۳۳۰: ۵۸۵/۲) از این رو، تنغیم و بهره‌گیری از قرائت آهنگین در عبارت پایانی آیات دهگانه سوره قصص، تنها ابزار لفظی و آوایی است که پایان‌بخش این قسمت از سرگذشت حضرت موسی ﷺ و نقطه آغاز بخش دیگر داستان قرآنی هدفمند اوست. سیاقی که با ورود حضرت موسی ﷺ به شهر در هنگام غفلت اهالی آن آغاز شده و با قتل یکی از هواداران فرعون توسط موسی ﷺ، منجر به گریختن ناگهانی او از مصر می‌شود. نتیجه این سفر ناخواسته و به یکباره، نابرخورداری موسی ﷺ از زاد و توشه سفر و در افتادن در گرسنگی شدید پس از طی مسافت طولانی تا رسیدن به مدین است. سفری که تنها منبع تغذیه موسی ﷺ گیاهان خودرو بود و نیاز او به طعام را به آن حد رساند که با صیغه دعا، خواسته‌اش را به درگاه الهی عرضه داشت. بنابراین، نغمه مناسب این حسن ختام، نغمه رو به پایین است. نغمه‌ای متناسب با مقام دعا که مستلزم خشوع، کرنش و تذلل بنده نیازمند در برابر پروردگاری نیاز است. نتیجه اینکه تنغیم، ابزار آوایی ارزشمندی است که تلاش دارد تا با حفظ ارتباط میان ظاهر لفظ و مضمون در پس آن، انسجام سیاق را حفظ کرده و مقصود کلام را منتقل نماید. (السید، ۱۴۲۵: ۵۹ - ۶۰)

از این رو، بر قاری قرآن لازم است تا با درک صحیح این ارتباط، نغمه متناسب با مضمون آیات را برگزیده و مقام دربردارنده کلام را رعایت نماید. قرائت شایسته فراز پایانی آیات دعای موسی (علیه السلام) را می توان به این شکل ترسیم نمود:

﴿رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾

نغمه‌ی رو به پایین

به نظر می‌رسد که اکثر مفسران تحلیل امیر مؤمنان درباره دعای حضرت موسی (علیه السلام) را پذیرفته و تفسیری هم‌سو با آن ارائه داده‌اند. با این حال، برخی این تحلیل را به ابن عباس نسبت داده‌اند (طبری، ۱۴۲۲: ۲۱۶/۱۸)، برخی آن را به مجاهد، مفسر تابعی، منسوب ساخته‌اند (القیسی القیروانی، ۱۴۲۹: ۵۵۱۷/۸) و برخی نیز از ذکر نام نخستین تحلیل‌گر این آیه خودداری کرده‌اند (قرطبی، ۱۳۸۴: ۱/۳۳۹). به هر حال، نگرشی زمان‌محور به گستره آرای تفسیری گزارش شده نشان‌دهنده پیشتازی حضرت علی (علیه السلام) در بیان تفسیری این آیات است.

۴. وقف معنا بخش امام رضا (علیه السلام) در تفسیر تنزیهی کلام وحی

تجسیم و برداشت انسان‌وار از آیات قرآن کریم مسئله‌ای است که ریشه در تاریخ تفکر اندیشمندان مسلمان دارد و یکی از نقاط تمایز مکتب اهل بیت (علیهم السلام) از دیگر متفکران و مذاهب اسلامی است. این موضوع مهم در سده‌های نخستین اسلامی در حوزه شناخت باری تعالی و صفات او نمود یافته است. توصیف‌های بیان‌شده از خداوند در قرآن کریم، صورت‌های مختلفی از تشبیه را آشکار کرده که فهم و برداشت‌های دوگانه تجسیم و تنزیه را به دنبال داشته است (صابری، ۱۳۸۳: ۱/۲۴۴). گستره و اهمیت بحث در این زمینه به حدی است که برخی آن را نقطه آغاز شکل‌گیری دانش کلام تلقی کرده‌اند (ابن خلدون، ۱۳۷۵: ۲/۹۴۳).

آیه «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» (ص: ۷۵) یکی از این نمونه‌هاست. مفسران مسلمان در تفسیر این آیه در دو سوی تجسیم و تنزیه قرار گرفته‌اند. گروهی با برداشت ظاهری از واژه «ید» به معنای دست، خداوند رحمان را دارای دست دانسته و آرای متعددی در تبیین این دست ارائه کرده‌اند. گروهی دیگر با تأویل کلمه «ید»، ساحت کبریایی را از جسم منزّه دانسته و تفسیر متفاوتی از این آیه ارائه می‌دهند. مفسرانی که بر ظهور معنایی این فراز قرآنی تأکید کرده‌اند، با وجود اختلاف در تفسیر دست داشتن خداوند (طبری، ۱۴۲۲: ۲۰/۱۴۵؛ رازی، ۱۴۲۰:



۴۱۰/۲۶؛ بغوی، ۱۴۱۷: ۶۷/۲)، همگی با رویکردی مشابه این آیه را ترکیب کرده‌اند. به‌طوری‌که در هنگام خوانش آیه بر واژه «بِیَدَیَّ» وقف کرده و بر این اساس «بِیَدَیَّ» را متعلق به حال فاعل «خَلَقْتُ» دانسته‌اند (صافی، ۱۴۱۸: ۱۴۳/۲۳؛ الدعاس، ۱۴۲۵: ۱۲۹/۳). بدین معنا که مراد خداوند از «بِیَدَیَّ» همان «بِتَفْسُی» است، یعنی آدم را آفریدم بدون پدر و مادر و در آفرینش او غایت اهتمام خود را مبدول داشتم. این تشریف و بزرگداشت تنها به آدم و حوا منحصر نشده و ذریه آنان را نیز شامل می‌شود و در تصویرگری سجده فرشتگان بر ایشان و آفرینش بر «احسن تقویم» نیز نمود یافته است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۱/۴؛ رأفت، ۱۴۲۲: ۲۲۰/۱). بنابراین، استفهام در «أَسْتَكْبِرُتُ» در ادامه آیه با هدف انکار و توبیخ ابلیس بیان شده و زشتی نافرمانی و تکبر او را آشکار کرده است (زرکشی، ۱۴۱۰: ۴۰۰/۴؛ آلوسی، ۱۴۳۱: ۲۱۶/۱۲؛ کاشانی، ۱۴۲۳: ۱۲۳/۱).

اما رویکرد دیگر در بیان این آیه، رویکرد تزییعی مبتنی بر مجاز و تأویل است. این برداشت که از سوی برخی مفسران نیز ابراز شده (سمرقندی، ۱۴۱۷: ۱۷۴/۳؛ طوسی، ۱۴۰۹: ۵۸۱/۸؛ القیسی، ۱۴۲۹: ۶۲۸۶/۱۰؛ طبرسی، ۱۴۲۱: ۲۰۵/۳)، پیش از آنان، نشان‌دهنده تفسیر اختصاصی اهل بیت علیهم‌السلام از آیات صفات الهی است. خاندان عصمت علیهم‌السلام، خداوند متعال را منزّه از جسم دانسته و در موارد متعددی بر این برداشت تأکید کرده و آن را ترویج نموده‌اند. از جمله امام باقر علیه‌السلام در تفسیر این فراز از سورة صاد و در پاسخ به پرسش محمد بن مسلم درباره تعبیر «ید» در آیه هفتاد و پنجم فرمودند: «الْيَدُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ الْقُوَّةُ وَالنِّعْمَةُ»؛ «ید» در کلام عرب به معنای قدرت و نعمت به کار می‌رود. امام باقر علیه‌السلام در ادامه با ذکر سه آیه «وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْاَيْدِ» (ص: ۱۷)، «وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِاَيْدٍ» (ذاریات: ۴۷) و «اَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ» (مجادله: ۲۲) بر معنای قدرت و توان بخشی تأکید کرده و به شاهی در سخن عرب اشاره کردند: «يُقَالُ لِفُلَانٍ عِنْدِي اَيَادٍ كَثِيرَةٌ اَي فَوَاضِلٌ وَاِحْسَانٌ وَلَهُ عِنْدِي يَدٌ بَيْضَاءٌ اَي نِعْمَةٌ»؛ گفته می‌شود که برای فلانی نزد من ایادی بسیاری هست، یعنی فضایل و احسان و او نزد من دارای ید بیضاء است، یعنی دارای نعمت است (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۳). روایتی دیگر که بر این برداشت تأکید می‌کند، روایت محمد بن عبیده از امام رضا علیه‌السلام درباره کار بست واژه «ید» در آیه «قَالَ يَا اِيلَيسُ مَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ اَسْتَكْبَرْتَ اَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ» (ص: ۷۵) است. در این روایت، امام رضا علیه‌السلام در تفسیری هم‌سو با امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «یعنی بِقُدْرَتِي وَ قُوَّتِي» (صدوق، ۱۳۷۸: ۱۲۰/۱). افزون بر این، امام باقر علیه‌السلام در روایتی دیگر و در تفسیر «وَ اذْكُرْ عِبَادَنَا اِبْرَاهِيمَ وَ اسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ اُولِي الْاَيْدِي وَ الْاَبْصَارِ» (ص: ۴۵) مراد از «اولی الایدی» بودن ابراهیم، اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام را قدرتمند بودن ایشان در عبادت و شکیبایی بیان نموده‌اند (قمی، ۱۴۰۴: ۲۴۲/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷/۱۲).

آشکار است که ائمه علیهم السلام واژه «ید» را در معنای حقیقی آن به کار نبرده و آن را در معنای مجازی قدرت و نعمت دانسته‌اند. معنایی که دارای شواهد متعدد قرآنی است و با برداشت از این لفظ در لغت و کلام عرب نیز هم‌سو است و باری تعالی را از نقصان جسمانیت مبری می‌سازد. در این میان، آنچه اثبات‌گر مدعای تحقیق حاضر است، تلاش اهل‌بیت علیهم السلام در همراه نمودن بیان لغوی صحیح آیه و ادای صوتی صحیح آن است. ایشان تنها به یادکرد معنای کلمه و شواهد قرآنی و عرفی عرب بسنده نکرده‌اند و با ارائه قرائتی هم‌سو با معنای درست آیه، سعی در ریشه‌دار نمودن مفهوم توحیدی و متعالی آیه داشته‌اند. از این رو، ابن بابویه پس از یادکرد دو روایت امام باقر علیه السلام و امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه مورد بحث، از قرائت متمایز ایشان و کاربست متفاوت وقف از سوی آنان پرده‌برداری کرده و می‌نویسد: «قال مصنف هذا الكتاب سمعت بعض مشايخ الشيعة بنيسابور يذكر في هذه الآية أن الأئمة عليهم السلام كانوا يقفون على قوله - ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ ثم يبتدون بقوله عز وجل - بِيَدَيَّ اسْتَكَبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ وقال هذا مثل قول القائل بسيفي تقاتلني و برمحي تطاعنني كأنه يقول عز وجل بنعمتي قويت على الاستكبار والعصيان»؛ نگارنده این کتاب، شیخ صدوق، از برخی مشایخ حدیث نیشابور شنیده که درباره این آیه ذکر می‌کردند که ائمه اهل‌بیت علیهم السلام هنگام قرائت این آیه بر واژه «خَلَقْتَ» وقف کرده و از واژه «بِيَدَيَّ» آغاز می‌کردند. و این همانند سخن کسی است که می‌گوید: با شمشیر خود با من پیکار می‌کنی و با نیزه خود به من نیزه می‌زنی. گویی خداوند عز و جل خطاب به ابلیس می‌گوید: به نعمت من، بر گردن کشی و نافرمانی توانا شدی!» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۵۴).

براساس این گزارش که برآمده از روایات بزرگان حدیث نیشابور از ائمه هدی علیهم السلام است، آل‌الله علیهم السلام افزون بر بیان مجازگونه و تأویلی واژه «ید» در این آیه، قرائتی هم‌سو با مفهوم صحیح ارائه نموده‌اند. قرائتی که با وقفی متفاوت از قرائت مشهور، در آن جار و مجرور «بِيَدَيَّ» دیگر متعلق به عامل «خَلَقْتَ» نبوده و شبهه آفرینش آدم به دست خداوند را از بنیان منتفی می‌سازد. بر مبنای این قرائت، «بِيَدَيَّ» را باید به «اسْتَكَبَرْتَ» متعلق دانست و آیه را سازگار با آن تبیین کرد. بیانی توییحی که کاملاً با توییح قرار گرفته در استفهام «اسْتَكَبَرْتَ» سازگار است و خطاب آن متوجه ابلیس و نافرمانی وی بوده و با جدا کردن واژه «ید» از ماقبل خود، زمینه را برای کنار نهادن معنای ظاهری و ارتکازی از این کلمه و تبادل بیشتر معنای قدرت و نعمت از آن فراهم می‌کند. همچنین با توجه به قرائت گزارش شده از ائمه علیهم السلام و وقف بر «خَلَقْتَ»، آغاز سوی دیگر آیه با آهنگ استفهام آمیخته با توییح بوده و نیازمند آن است که قاری با صوت رو به بالا و نغمه تصاعدی، این حجم از سرزنش، انکار و توییح را از سوی خداوند منعکس سازد.



نتیجه گیری

- نمونه‌های روایی سه‌گانه‌ای که در این پژوهش بررسی و تحلیل شد، شامل نغمات مسطح، نغمه رو به بالا و نغمه رو به پایین، مدعای تحقیق را در دو عرصه کاربست واژگانی و سیاقی تنغیم در تفسیر قرآن کریم به اثبات رساند. از یک‌سو، تنغیم و کاربست قرائت آهنگین در فهم قرآن کریم به پی‌جویی اعجاز موسیقایی کلام وحی و دریافت شیوه‌های گوش‌نوازی معجزه خاتم می‌پردازد و از سوی دیگر، انسجام نظام آوایی و معنایی قرآن کریم را نمایان می‌سازد. چرا که تنغیم تنها محدود به عرصه واکاوی مفردات قرآنی نمی‌شود، بلکه شناخت صحیح نغمه‌های آیات قرآن زمینه‌ساز کشف نظم حاکم بر سیاق و ارتباط معنایی آیه یا آیات مورد بررسی با گزاره‌های مشابه آن در دیگر سور قرآنی است.

- گنجینه روایات باقی‌مانده از ائمه هدی (علیهم‌السلام) شامل معارف ارزشمندی در حوزه علوم و معارف قرآن کریم است که جستار کاربست تفسیری قرائت آهنگین در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) تنها نمودی از این میراث گرانبها در عرصه دانش قرائت و تفسیر به شمار می‌رود. از این رو، شایسته است پژوهشگران و قرآن‌پژوهان با تحلیل دقیق و صحیح احادیث آل‌الله (علیهم‌السلام) به واکاوی هرچه بیشتر این مهم بپردازند.

- دریافت و شناخت کاربست تفسیری قرائت آهنگین در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) از یک‌سو نشان‌دهنده پیشتازی خاندان عترت و طهارت در دانش قرائت است و از سوی دیگر، ارائه‌دهنده الگویی شایان توجه برای به کارگیری کارکردهای موسیقایی قرآن کریم در فهم درست آیات، به ویژه هنگام مواجهه با تفسیرهای متعدد از برخی آیات می‌باشد.

- تکیه بر تنغیم و قرائت آهنگین در معناپردازی آیات قرآن و کشف مقاصد آن توسط اهل بیت (علیهم‌السلام)، که گاه مورد غفلت و گاه مصادره برخی قرار گرفته است، شیوه‌ای قرآن‌مدار است که بیش از همه بر تبیان بودن کلام وحی استوار بوده و با تأکید بر استعمال قرآنی، قرآن کریم را در جایگاه مبین و مفسر خود قرار می‌دهد.

فهرست منابع

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظیم، المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۹ق.
۲. ابن جزري، محمد بن محمد، منجد المقرئين و مرشد الطالبين، القاهرة: مكتبة القدس بالازهر، ۱۳۵۰ق.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمان، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروين گنابادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۴. ابن فارس، احمد بن فارس بن زكرياء، معجم مقاييس اللغة، بيروت: دارالفكر، ۱۹۷۹م.
۵. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۶. ابوموسی، محمد، دلالات التراكيب (دراسة بلاغية)، القاهرة: مكتبة وهبة، ۱۹۷۹م.
۷. الازهری، محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۱م.
۸. الأشمونی، احمد بن محمد، منار الهدی فی بیان الوقف و الابتداء و معه المقصد لتلخیص ما فی المرشد من الوقف و الابتداء، مصر: مصطفى البابي الحلبي، ۱۳۵۳ق.
۹. آلوسی، شهاب الدین محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت: الرساله، ۱۴۳۱ق.
۱۰. الانباری، محمد بن قاسم، ايضاح الوقف و الابتداء فی كتاب الله عزّ و جلّ، تحقيق محیی الدين عبدالرحمن رمضان، دمشق: ۱۳۹۱ق.
۱۱. انصاری، زکریا بن محمد، تحفة نجباء العصر، بغداد: جامعة بغداد، ۱۹۸۷م.
۱۲. انيس، ابراهيم، الاصوات العربية، القاهرة: دارالنهضة العربية، ۱۹۶۱م.
۱۳.، الاصوات اللغوية، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ۱۹۹۳م.
۱۴. ايوب، عبدالرحمن، اصوات اللغة، مصر: دارالتأليف، ۱۹۶۳م.
۱۵. باي، ماريو، أسس علم اللغة، ترجمه و تعليق احمد مختار عمر، القاهرة: علم الكتب، ۱۹۹۸م.
۱۶. بحراني، سيد هاشم بن سليمان، البرهان في تفسير القرآن، قم: مؤسسة البعثة، ۱۳۷۴ش.
۱۷. برقي، احمد بن محمد، المحاسن، تهران: دارالكتب الاسلامية، ۱۳۳۰ش.
۱۸. بركة، بسام، علم الأصوات العام أصوات اللغة العربية، بيروت: مركز الانتماء القومي، ۱۹۸۸م.
۱۹. بروكلمان، كارل، فقه اللغات السامية، ترجمه رمضان عبدالنواب، رياض: جامعة عين شمس، ۱۹۷۷م.



۲۰. بشر، کمال، علم الاصوات، القاهرة: دارغریب، ۲۰۰۰م.
۲۱. بغوی، حسین بن مسعود، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، ریاض، دار طيبة للنشر و التوزیع، ۱۴۱۷ق.
۲۲. بنتاجة، محمّد، اصول فن تلاوة القرآن الکریم، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۱م.
۲۳. البیاتی، سناء، قواعد النحو العربی فی ضوء نظریة النظم، الاردن: دار وائل، ۲۰۰۳م.
۲۴. پورت، جان دیون، عذر تقصیر به پیشگاه محمّد و قرآن، ترجمه سیّد غلامرضا سعیدی، تهران: اطلاعات، ۱۳۸۲ش.
۲۵. التفتازانی، سعدالدین، شروح التلخیص، بیروت: مؤسسة دارالبيان العربی، ۱۴۱۲ق.
۲۶. الثعلبی، احمد بن ابراهیم، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، جدة: دارالتفسیر، ۱۴۳۶ق.
۲۷. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، البیان والتبیین، القاهرة: مكتبة الخانجي، ۱۴۱۸ق.
۲۸. الجرجاني، عبدالقاهر، دلائل الاعجاز، تصحیح الشیخ محمد عبده، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۷۸م.
۲۹. الجرجاني، علی بن محمد، التعریفات، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ق.
۳۰. الجزری، ابو الخیر محمد بن محمد، النشر فی القراءات العشر، تصحیح علی محمد الضباع، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ق.
۳۱. الجوارنة، یوسف عبدالله، التنغیم و دلالتہ فی العربیة، مجلة الموقف الادبی، مجلد ۳۱، العدد ۳۶۹، ۲۰۰۲م، ص ۲۴-۴۲.
۳۲. الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۳۳. حاجی زاده، مهین، دستورنویسی و زبان شناسی عربی، تهران: جهاد دانشگاهی، ۱۳۸۸ش.
۳۴. حبلى، محمد یوسف، اثر الوقف علی الدلالة التركیبیة، القاهرة: دارالثقافة العربیة، ۱۹۹۳م.
۳۵. حسام الدین، کریم زکی، الدلالة الصوتیة، مصر: مكتبة الانجلو المصریة، ۱۹۹۲م.
۳۶. حسان، تمام، البیان فی روائع القرآن، القاهرة: عالم الکتب، ۱۴۲۰ق.
۳۷.، مناهج البحث فی اللغة، القاهرة: دارالثقافة، ۱۹۹۰م.
۳۸. حمدان رضوان، ابوعاصی، الأداءات المصاحبة للكلام وأثرها فی المعنی، مجلة الجامعة الإسلامیة (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد السابع عشر، العدد الثاني، ۲۰۰۹م، ص ۵۷-۹۰.

۳۹. خالدی، احمد، معارف، مجید، ایازی، محمد علی، و مهریزی، مهدی. (۱۴۰۱). تأملی بر گستره اثرگذاری لهجه‌ها، تنوع صوتی و تنغیم در توسعه قرائت قاریان و خوانش متن. مطالعات قرائت قرآن، ۱۰(۱۸)، ۳۱-۶۰. doi: ۲۲۰۳۴/۱۰/۲۲۰۳۴/۷۱۸۳/qr. ۲۰۲۲.
۴۰. الخویسکی، زین، الاصوات اللغویة، الاسکندریة: دارالمعرفة الجامعیة، ۱۴۲۸ق.
۴۱. الدانی، ابو عمرو، المکتفی فی الوقف و الابتداء، تحقیق یوسف المرعشلی، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۷ق.
۴۲. الدعاس، احمد عبید، اعراب القرآن الکریم، دمشق: دارالمنیر، ۱۴۲۵ق.
۴۳. الرازی، محمد بن عمر فخرالدین، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۴. رأفت، سعید محمد، تاریخ نزول القرآن، مصر: دارالوفاء، ۱۴۲۲ق.
۴۵. رحمتی، سید مهدی، حاجی اکبری، فاطمه، «کاربست علوم ادبی در فهم و تفسیر قرآن کریم؛ مطالعه موردی تفسیر نیشابوری»، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، پاییز و زمستان، شماره شماره ۹، ۱۴۰۰ش.
۴۶. زاده‌وش، میثم. (۱۴۰۱). امتیاز وحی تنزیلی (مانزل) از وحی تبیینی (مانزل) و نقش آن در عدم تحریف قرآن (مبتهی بر آیات قرآن و روایات امامیه). فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۳(۳)، ۱۲۷-۱۴۶. doi: ۲۲۰۳۴/۱۰/۱۱۶۴/jksl. ۲۰۲۳/۳۶۶۷۶۱/۱۱۶۴/jksl.
۴۷. شریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۴ق.
۴۸. الزرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، قاهره: دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۲ق.
۴۹. الزرکشی، محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد أبو إبراهیم، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۰ق.
۵۰. الزمخشري، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۵۱. سخاوی، علی بن محمد، جمال القراء و کمال الاقراء، بیروت: دارالبلاغة، ۱۴۱۳ق.
۵۲. سلیمان، فتح‌الله، دراسات فی علم اللغة الحديث، القاهرة: دارالآفاق العربیة، ۲۰۰۸م.
۵۳. سمرقندی، نصر بن محمد، بحر العلوم (تفسیر السمرقندی)، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
۵۴. سیب، خیرالدین، الاسلوب و الاداء فی القراءات القرآنیة دراسة صوتیة تبائیة، دمشق: دارالکلم الطیب، ۱۴۲۸ق.



۵۵. سیبویه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تصحيح و شرح عبدالسلام محمد هارون، القاهرة: الخانجي، ۱۹۹۸م.
۵۶. السيد، عبدالحميد، دراسات في اللسانيات (المشاكلة، التنغيم رؤى تحليلية)، عمان: ثقافة الولاء، ۱۴۲۵ق.
۵۷. شبل، عزة، علم لغة النص النظرية و التطبيق، القاهرة: مكتبة الآداب، ۱۴۳۰ق.
۵۸. صابري، حسين، تاريخ فرق اسلامي (۱)؛ فرقه‌های نخستین، تهران: سمت، ۱۳۸۳ش.
۵۹. صافي، محمود، الجدول في اعراب القرآن الكريم، بيروت - دمشق: دار الرشيد - مؤسسة الايمان، ۱۴۱۸ق.
۶۰. صدوق، محمد بن بابويه، التوحيد، قم: جامعه مدرسين، ۱۳۹۸ق.
۶۱. عيون اخبار الرضا عليه السلام، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۶۲. صفا، فيصل ابراهيم، قضايا التشكيل في الدرس اللغوي في اللسان العربي، الاردن: عالم الكتب الحديث، ۲۰۰۹م.
۶۳. صنعاني، ابوبكر عبدالرزاق، تفسير عبدالرزاق، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
۶۴. طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۰۲ق.
۶۵. طبرسي، فضل بن حسن، تفسير جوامع الجامع، قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۲۱ق.
۶۶. طبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مصر: دار هجر للطباعة و النشر، ۱۴۲۲ق.
۶۷. طريحي، فخرالدين، مجمع البحرين و مطلع النيرين، تهران: مرتضوي، ۱۳۷۵ش.
۶۸. طوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، قم: مطبعة مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۹ق.
۶۹. العاني، سلمان حسن، التشكيل الصوتي في اللغة العربية فونولوجيا العربية، جدة: النادي الأدبي الثقافي، ۱۴۰۳ق.
۷۰. عبد الجليل، عبدالقادر، الاصوات اللغوية، عمان: دارالصفاء للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۱۸ق.
۷۱. عبداللطيف، محمد حماسة، النحو و الدلالة (مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي)، القاهرة: دار غريب، ۲۰۰۶م.
۷۲. العلامة الاعرابية في الجملة بين القديم و الحديث، بيروت: مؤسسة دارالبيان العربي، ۱۹۹۲م.

۷۳. العزاوی، سمیر وحید، التنغیم اللغوی فی القرآن الکریم، عمان: دارالضیاء، ۱۴۲۱ق.
 ۷۴. العزاوی، نغمة رحیم، مناهج البحث اللغوی بین التراث والمعاصرة، عراق: المجمع العلمي، ۲۰۰۱م.
 ۷۵. عمايرة، خليل احمد، فی نحو اللغة و تراکیبها، جدة: عالم المعرفة، ۱۹۸۴م.
 ۷۶. عمر، احمد مختار، دراسة الصوت اللغوی، القاهرة: عالم الكتب، ۱۹۹۱م.
 ۷۷. عتیق، عبدالعزيز، علم المعانی، القاهرة: دارالآفاق العربية، ۲۰۰۴م.
 ۷۸. عیاد، شکری محمد، موسیقی الشعر العربي، القاهرة: دارالمعرفة، ۱۹۶۸م.
 ۷۹. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.
 ۸۰. غامدی، منصور بن محمد، الصوتیات العربية، ریاض: مكتبة التوبة، ۱۴۲۱ق.
 ۸۱. غیبی، عبدالاحد و سولماز پرشور، «واکاوی ایقاع نبر و تنغیم در جزء ۳۰ قرآن کریم»، دو فصلنامه مطالعات سبک‌شناختی قرآن کریم، سال اول، شماره دوم، ۱۳۹۷ش.
 ۸۲. فراستخواه، مقصود، زبان قرآن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش.
 ۸۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۹۸۰م.
 ۸۴. فرج، حسام احمد، نظریة علم النص، القاهرة: مكتبة الآداب، ۲۰۰۷م.
 ۸۵. فلاح زاده ابرقونی، حسین، نصیری، علی، & خرقانی، حسن. (۱۴۰۲). بررسی جنبه های نمایشی داستان گاو بنی اسراییل در منابع تفسیری. مطالعات تفسیر تطبیقی، (2)، 8، doi: 60-87.
- 10.22034/csq.2023.190641
۸۶. فیض کاشانی، محسن، التفسیر الصافی، قم: مؤسسة الهادی، ۱۴۱۶ق.
 ۸۷. القرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، القاهرة: دارالکتب المصرية، ۱۳۸۴ق.
 ۸۸. القزوينی الشافعی، جلال الدین، الايضاح فی علوم البلاغة، بیروت: دارالجيل، ۱۴۲۴ق.
 ۸۹. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ق.
 ۹۰. القمی النیسابوری، نظام الدین الحسن بن محمد بن الحسین، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق ابراهیم عطوة عوض، مصر: البابي الحلبي، ۱۳۸۱ق.
 ۹۱. القیسی القیروانی، حمّوش بن محمد، الهدایة الی بلوغ النهایة فی علم المعانی القرآن و تفسیره و احکامه و جمل من فنون علومه، الشارقة: جامعة الشارقة، ۱۴۲۹ق.
 ۹۲. کاشانی، ملا فتح الله، زیدة التفاسیر، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية، ۱۴۲۳ق.
 ۹۳. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.



۹۴. الماتریدی، محمد بن محمد، تفسیر الماتریدی (تأویلات اهل السنة)، لبنان: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۶ق.
۹۵. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۹۶. المحاربي الاندلسی، عبدالحق بن عطیة، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۹۷. محمد بشر، کمال، علم اللغة العام الاصوات، القاهرة: دارالمعارف للطباعة والنشر، ۱۹۸۰م.
۹۸. محسن، محمد سالم، الكشف عن احكام الوقف و الوصل فی العربیة، بیروت: دارالجیل، ۱۴۱۲ق.
۹۹. مشتاق عباس، علی، أثر التفكير الصوتي في دراسة العربية، یمن: جامعة الصنعاء، ۱۴۲۴ق.
۱۰۰. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم: مؤسسه فرهنگي التمهید، ۱۳۹۱ش.
۱۰۱. معلوف، لويس، المنجد، ترجمه محمد بندر ریگی، تهران: انتشارات ایران، ۱۳۹۰ش.
۱۰۲. مغنیة، محمد جواد، تفسیر الکاشف، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۰ق.
۱۰۳. الموسوی، مناف مهدی، علم الاصوات اللغویة، بغداد: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۷م.
۱۰۴. النحاس، ابوجعفر، القطع و الائتناف، تحقیق احمد خطاب العمر، بغداد: مطبعة العانی، ۱۹۷۸م.
۱۰۵. النسفی، ابوالبركات عبد الله بن احمد، مدارک التنزیل و حقائق التأویل (تفسیر النسفی)، بیروت: دارالکلم الطیب، ۱۴۱۹ق.
۱۰۶. نصر، محمد مکی، نهاية القول المفید فی علم التجوید، تصحیح علی محمد ضباع، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده، ۱۳۴۹ق.
۱۰۷. النوري، محمد جواد، علم اصوات العربیة، فلسطین: جامعة القدس المفتوحة، ۲۰۰۳م.
۱۰۸. الواحدی النیسابوری، علی بن احمد، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

References

1. 'Abd al-Jalil, 'Abd al-Qadir, *Al-Aswat al-Lughawiyyah (Linguistic Phonetics)*, Amman: Dar al-Safa li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1418 AH (1997-1998 CE).
2. 'Abd al-Latif, Mohammad Hamasa, *Al-'Alamat al-I'rabiyyah fi al-Jumlah Bayna al-Qadim wa al-Hadith (The Parsing Symbols in Sentences Between the Ancient and Modern)*, Beirut: Mu'assasat Dar al-Bayan al-Arabi, 1992 CE.
3. 'Abd al-Latif, Mohammad Hamasa, *Al-Nahw wa al-Dalalah (Madkhal li Dirasat al-Ma'na al-Nahwi al-Dalali) (Grammar and Semantics [An Introduction to the Study of Grammatical Semantics])*, Cairo: Dar Gharib, 2006 CE.
4. 'Atiq, 'Abd al-'Aziz, *Ilm al-Ma'ani (The Science of Meanings)*, Cairo: Dar al-Afaq al-'Arabiyyah, 2004 CE.
5. 'Ayyad, Shukri Mohammad, *Musiqat al-Shi'r al-'Arabi (The Music of Arabic Poetry)*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1968 CE.
6. 'Ayyashi, Mohammad bin Mas'ud, *Tafsir al-'Ayyashi (The Commentary of 'Ayyashi)*, Tehran: Al-Matba'ah al-'Ilmiyyah, 1380 AH (1960-1961 CE).
7. 'Umayrah, Khalil Ahmad, *Fi Nahw al-Lughah wa Tarakibuh (On the Grammar of Language and Its Structures)*, Jeddah: 'Alam al-Ma'rifah, 1984 CE.
8. Abu Musa, Mohammad, *Dalat al-Tarakib (A Rhetorical Study)*, Cairo: Maktaba Wahba, 1979 CE.
9. Al-'Ani, Salman Hasan, *Al-Tashkil al-Sawti fi al-Lughah al-'Arabiyyah: Fonolojiyyah al-'Arabiyyah (Phonetic Formation in the Arabic Language: The Phonology of Arabic)*, Jeddah: Al-Nadi al-Adabi al-Thaqafi, 1403 AH (1982-1983 CE).
10. Al-'Azzawi, Nagma Rahim, *Manahij al-Bahth al-Lughawi Bayna al-Turath wa al-Mu'asirah (Methods of Linguistic Research Between Heritage and Modernity)*, Iraq: Al-Majma' al-'Ilmi, 2001 CE.
11. Al-'Azzawi, Samir Wahid, *Al-Tanaghim al-Lughawi fi al-Quran al-Karim (Linguistic Intonation in the Holy Quran)*, Amman: Dar al-Diya', 1421 AH (2000-2001 CE).
12. Al-Alusi, Shihab al-Din Mahmud, *Ruh 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 Oft-Repeated Verses)*, Beirut: Al-Risalah, 1431 AH (2010-2011 CE).
13. Al-Anbari, Mohammad bin Qasim, *Idah al-Waqf wa al-Ibtida' fi Kitab Allah 'Azza wa Jall (Clarification of Pausing and Starting in the Book of Allah the Almighty)*, Edited by Muhyi al-Din Abdul Rahman Ramadan, Damascus: 1391 AH (1971-1972 CE).
14. Al-Ashmuni, Ahmad bin Mohammad, *Manar al-Huda fi Bayan al-Waqf wa al-Ibtida' wa Ma'ahu al-Maqsid li-Talkhis ma fi al-Murshid min al-Waqf wa al-Ibtida' (The Light of Guidance in Explaining Pausing and Starting [in Recitation] and with it the Intention to Summarize What is in the Guide Regarding Pausing and Starting)*, Egypt: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1353 AH (1934-1935 CE).
15. Al-Azhari, Mohammad bin Ahmad, *Tahdhib al-Lughah (The Refinement of Language)*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 2001 CE.



16. Al-Bayyati, Sanaa, *Qawa'id al-Nahw al-'Arabi fi Daw' Nazariyat al-Nazm (The Rules of Arabic Grammar in Light of the Theory of Nazm [Order/Composition])*, Jordan: Dar Wael, 2003 CE.
17. Al-Da'as, Ahmad Ubayd, *I'rab al-Quran al-Karim (Grammatical Analysis of the Holy Quran)*, Damascus: Dar al-Munir, 1425 AH (2004-2005 CE).
18. Al-Dani, Abu Amr, *Al-Muktafi fi al-Waqf wa al-Ibtida' (The Sufficient in Pausing and Starting)*, Edited by Yusuf al-Mar'ashli, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1407 AH (1986-1987 CE).
19. Al-Jahiz, Abu 'Uthman 'Amr bin Bahr, *Al-Bayan wa al-Tabyin (The Elucidation and the Explanation)*, Cairo: Maktabat al-Khanji, 1418 AH (1997-1998 CE).
20. Al-Jawarnah, Yusuf Abdullah, *Al-Tanaghim wa Dalalatuh fi al-'Arabiyyah (Intonation and its Significance in Arabic)*, Majallat al-Mawqif al-Adabi (Literary Stance Journal), Vol. 31, Issue 369, 2002 CE, pp. 24-42.
21. Al-Jawhari, Ismail bin Hammad, *Al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-'Arabiyyah (The Correct [Words], the Crown of Language and Correct Arabic)*, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1407 AH (1986-1987 CE).
22. Al-Jazari, Abu al-Khayr Mohammad bin Mohammad, *Al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr (The Distribution in the Ten Recitations)*, Edited by Ali Mohammad al-Dabba', Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH (2000-2001 CE).
23. Al-Jurjani, 'Abd al-Qahir, *Dala'il al-I'jaz (The Evidence of the Miracle)*, Edited by Shaykh Mohammad 'Abduh, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1978 CE.
24. Al-Jurjani, Ali bin Mohammad, *Al-Ta'rifat (The Definitions)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 AH (1982-1983 CE).
25. Al-Khuwayski, Zain, *Al-Aswat al-Lughawiyyah (Linguistic Phonetics)*, Alexandria: Dar al-Ma'rifah al-Jami'yyah, 1428 AH (2007-2008 CE).
26. Al-Razi, Mohammad bin Umar Fakhr al-Din, *Mafatih al-Ghayb (Al-Tafsir al-Kabir) (The Keys to the Unseen [The Great Commentary])*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1420 AH (1999-2000 CE).
27. Al-Saduq, Mohammad bin Babawayh, *'Uyun Akhbar al-Rida [A.S.] (The Source of Traditions On Imam Ridha' [A.S.])*, Tehran: Nashr Jahan, 1378 SH (1999-2000 CE).
28. Al-Saduq, Mohammad bin Babawayh, *Al-Tawhid (The Oneness of God)*, Qom: Jami'at al-Mudarrisin, 1398 AH (1978-1979 CE).
29. Al-Sakhawi, Ali bin Mohammad, *Jamal al-Qurra' wa Kamal al-Iqra' (The Beauty of the Reciters and the Perfection of Recitation)*, Beirut: Dar al-Balaghah, 1413 AH (1992-1993 CE).
30. Al-Seyyed, Abdul Hamid, *Dirasat fi al-Lisaniyyat (Al-Mushakalah, al-Tanaghim Ru'ya Tahliliyyah) (Studies in Linguistics [Similitude, Intonation: An Analytical Perspective])*, Amman: Thaqafat al-Wala', 1425 AH (2004-2005 CE).
31. Al-Taftazani, Sa'd al-Din, *Shuruh al-Talkhis (Commentaries on [the book] Al-Talkhis)*, Beirut: Mu'assasat Dar al-Bayan al-Arabi, 1412 AH (1991-1992 CE).
32. Al-Thalabi, Ahmad bin Ibrahim, *Al-Kashf wa al-Bayan 'an Tafsir al-Quran (The Unveiling and Clarification of the Interpretation of the Quran)*, Jeddah: Dar al-Tafsir, 1436 AH (2015-2016 CE).

33. Al-Zamakhshari, Mahmud bin Umar, *Al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil (The Revealer of the Truths of Revelation and the Sources of Statements on the Aspects of Interpretation)*, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1407 AH (1986-1987 CE).
34. Al-Zarkashi, Mohammad bin Abdullah, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Quran (The Proof in the Sciences of the Quran)*, Edited by Mohammad Abu Ibrahim, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1410 AH (1989-1990 CE).
35. Al-Zurqani, Mohammad 'Abd al-Azim, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Quran (The Sources of Knowledge in the Quranic Sciences)*, Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1372 AH (1952-1953 CE).
36. Anis, Ibrahim, *Al-Aswat al-'Arabiyyah (The Arabic Sounds)*, Cairo: Dar al-Nahda al-Arabiyyah, 1961 CE.
37. Anis, Ibrahim, *Al-Aswat al-Lughawiyyah (The Linguistic Sounds)*, Cairo: Anglo-Egyptian Library, 1993 CE.
38. Ansari, Zakaria bin Mohammad, *Tuhfat al-Nujaba al-'Asr (The Gift of the Noble Ones of the Age)*, Baghdad: University of Baghdad, 1987 CE.
39. Ayyub, Abdul Rahman, *Aswat al-Lughah (The Sounds of Language)*, Egypt: Dar al-Ta'lif, 1963 CE.
40. Baghawi, Hossein bin Mas'ud, *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Quran (The Landmarks of Revelation in the Interpretation of the Quran)*, Riyadh: Dar Taybah lil-Nashr wa al-Tawzi', 1417 AH (1996-1997 CE).
41. Bahrani, Sayyed Hashim bin Suleiman, *Al-Burhan fi Tafsir al-Quran (The Proof in the Interpretation of the Quran)*, Qom: Al-Ba'thah Institute, 1374 SH (1995-1996 CE).
42. Baraka, Bassam, *'Ilm al-Aswat al-'Aam wa Aswat al-Lughah al-'Arabiyyah (General Phonetics and the Phonetics of the Arabic Language)*, Beirut: Center for National Integration, 1988 CE.
43. Barqi, Ahmad bin Mohammad, *Al-Mahasn (The Virtues)*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1330 SH (1951-1952 CE).
44. Bay, Mario, *Asas 'Ilm al-Lughah (The Foundations of Linguistics)*, Translated and annotated by Ahmad Mukhtar Omar, Cairo: Ilm al-Kutub, 1998 CE.
45. Bintajah, Mohammad, *Usul Fan Tilawat al-Quran al-Karim (The Fundamentals of the Art of Quranic Recitation)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1971 CE.
46. Bishr, Kamal, *'Ilm al-Aswat (The Science of Phonetics)*, Cairo: Dar Gharib, 2000 CE.
47. Brockelmann, Carl, *Fiqh al-Lughat al-Samiyyah (The Science of Semitic Languages/ Semitische Sprachwissenschaft)*, Translated by Ramadan Abdul Tawwab, Riyadh: Ain Shams University, 1977 CE.
48. Falahzadeh Abraghui, Hossein, Nasiri, Ali, and Khorrakani, Hassan, "Barrasi-ye Janebhave Nema 'ishi Dastan-e Gav Bani Isra'il dar Manafes Tafsiri" (Examining the Dramatic Aspects of the Story of the Cow of the Children of Israel in Interpretive Sources), *Comparative Interpretation Studies*, 8(2), 60-87, 1402 SH (2023-2024 CE). doi: 10.22034/csq.2023.190641.
49. Farahidi, Khalil bin Ahmad, *Kitab al-'Ayn (The Book of Al-Ayn)*, Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal, 1980 CE.



50. Faraj, Hossam Ahmed, *Nazariyyat 'Ilm al-Nass (The Theory of Textual Science)*, Cairo: Maktabat al-Adab, 2007 CE.
51. Fayz Kashani, Mohsen, *Al-Tafsir al-Safi (The Pure Exegesis)*, Qom: Mu'assasat al-Hadi, 1416 AH (1995-1996 CE).
52. Ferasatkah, Maqsood, *Zaban-e Quran (The Language of the Quran)*, Tehran: Entesharat Elmi va Farhangi, 1376 SH (1997-1998 CE).
53. Ghamidi, Mansur bin Mohammad, *Al-Sawtiyyat al-'Arabiyyah (Arabic Phonetics)*, Riyadh: Maktabat al-Tawbah, 1421 AH (2000-2001 CE).
54. Gheibi, Abdol-Ahad and Solmaz Parshur, "Wakavi-ye Eigha' Nabir va Tanaghim dar Joz 30 Quran Karim" (*Analysis of the Rhythm of Stress and Intonation in the 30th Part of the Holy Quran*), Biannual Journal of Stylistic Studies of the Holy Quran, Year 1, Issue 2, 1397 SH (2018-2019 CE).
55. Hablis, Mohammad Yusuf, *Athar al-Waqf 'Ala al-Dalalah al-Tarkibiyyah (The Effect of Pausing on Compositional Meaning)*, Cairo: Dar al-Thaqafah al-'Arabiyyah, 1993 CE.
56. Haji Zadeh, Mahin, *Dastur-Nevisi wa Zabanshenasi 'Arabi (Arabic Grammar Writing and Linguistics)*, Tehran: Jihad Daneshgahi, 1388 SH (2009-2010 CE).
57. Hamdan Rizwan, Abu 'Asi, *Al-Ad'iyyat al-Musahibah lil-Kalam wa Atharuha fi al-Ma'na (The Accompanying Expressions in Speech and Their Effect on Meaning)*, Majallat al-Jami'ah al-Islamiyyah (Islamic University Journal, Humanities Series), Vol. 17, Issue 2, 2009 CE, pp. 57-90.
58. Hassan, Tamam, *Al-Bayan fi Rawa 'i' al-Quran (The Clarity in the Marvels of the Quran)*, Cairo: 'Alam al-Kutub, 1420 AH (1999-2000 CE).
59. Hassan, Tamam, *Manahij al-Baht fi al-Lughah (Research Methods in Language)*, Cairo: Dar al-Thaqafah, 1990 CE.
60. Husam al-Din, Karim Zaki, *Al-Dalalah al-Sawtiyyah (Phonetic Significance)*, Egypt: Anglo-Egyptian Library, 1992 CE.
61. Ibn Abi Hatim, Abdul Rahman bin Mohammad, *Tafsir al-Quran al-'Azim (The Great Interpretation of the Quran)*, Kingdom of Saudi Arabia: Maktaba Nizar Mustafa al-Baz, 1419 AH (1998-1999 CE).
62. Ibn al-Jazari, Mohammad bin Mohammad, *Munjjid al-Muqri'in wa Murshid al-Talibin (Guide for Quran Reciters and Students)*, Cairo: Maktaba al-Quds bil-Azhar, 1350 AH (1931-1932 CE).
63. Ibn Faris, Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah (Dictionary of the Measures of Language)*, Beirut: Dar al-Fikr, 1979 CE.
64. Ibn Khaldun, Abdul Rahman, *Muqaddimah (The Prolegomena)*, Translated by Mohammad Parvin Gonabadi, Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company, 1375 SH (1996-1997 CE).
65. Ibn Manzur, Mohammad bin Mukarram, *Lisan al-Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dar Sader, 1414 AH (1993-1994 CE).
66. Kashani, Mulla Fathullah, *Zubdat al-Tafasir (The Essence of Exegeses)*, Qom: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyyah, 1423 AH (2002-2003 CE).
67. Khalidi, Ahmad, Ma'arif, Majid, Eyazi, Mohammad Ali, & Mehryzi, Mehdi, *Ta'ammuli bar Gostareh-ye Asar-e Lahjeha, Tanavv-e Soti wa Tanaghim dar Tose'eh Qira'at-e Qariyan wa Khanesh-e Matn (A Study on the Extent of the*

- Influence of Dialects, Phonetic Variety, and Intonation in the Development of Reciters' Recitations and Text Reading*), Quran Recitation Studies, Vol. 10, Issue 18, 1401 SH (2022 CE), pp. 31-60. doi: 10.22034/qer.2022.7183.
68. Kulayni, Mohammad bin Ya'qub, *Al-Kafi*, Edited by Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 4th Edition, 1407 AH (1986-1987 CE).
 69. Ma'luf, Louis, *Al-Munjid*, Translated by Mohammad Bandar Rigi, Tehran: Entesharat Iran, 1390 SH (2011-2012 CE).
 70. Ma'rifat, Mohammad Hadi, *'Ulum Qurani (Quranic Sciences)*, Qom: Mu'assasah Farhangi al-Tamhid, 1391 SH (2012-2013 CE).
 71. Majlisi, Mohammad Baqir, *Bihar al-Anwar al-Jami' li-Durar Akhbar al-A'imma al-Athar (The Seas of Lights, A Collection of the Pearls of the Traditions of the Pure Imams)*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1403 AH (1982-1983 CE).
 72. Maturidi, Mohammad bin Mohammad, *Tafsir al-Maturidi (Ta'wilat Ahl al-Sunnah) (The Maturidi Exegesis [The Interpretations of the Sunnis])*, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1426 AH (2005-2006 CE).
 73. Moghniyah, Mohammad Jawad, *Tafsir al-Kashif (The Discoverer's Exegesis)*, Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, 1400 AH (1979-1980 CE).
 74. Mohammad Bishr, Kamal, *'Ilm al-Lughah al-'Am al-Aswat (General Linguistics: Phonetics)*, Cairo: Dar al-Ma'arif li-Tiba'ah wa al-Nashr, 1980 CE.
 75. Mousawi, Manaf Mahdi, *'Ilm al-Aswat al-Lughawiyah (The Science of Linguistic Phonetics)*, Baghdad: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007 CE.
 76. Muharibi al-Andalusi, Abdul-Haqq bin Atiyyah, *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz (The Concise Editor in the Exegesis of the Mighty Book)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422 AH (2001-2002 CE).
 77. Muhaysin, Mohammad Salim, *Al-Kashf 'an Ahkam al-Waqf wa al-Wasl fi al-'Arabiyyah (Revealing the Rules of Pausing and Continuing in Arabic)*, Beirut: Dar al-Jil, 1412 AH (1991-1992 CE).
 78. Mushtaq Abbas, Ali, *Athar al-Tafkir al-Sawti fi Dirasat al-'Arabiyyah (The Impact of Phonetic Thinking in Arabic Studies)*, Yemen: University of Sana'a, 1424 AH (2003-2004 CE).
 79. Nahas, Abu Ja'far, *Al-Qata' wa al-Ibtinaf*, Edited by Ahmed Khattab al-Umr, Baghdad: Matba'at al-Ani, 1978 CE.
 80. Nasafi, Abu al-Barakat Abdullah bin Ahmad, *Madarik al-Tanzil wa Haqa'iq al-Ta'wil (Tafsir al-Nasafi) (The Realities of the Interpretation and the Understandings of the Revelation [The Nasafi Exegesis])*, Beirut: Dar al-Kalim al-Tayyib, 1419 AH (1998-1999 CE).
 81. Nasr, Mohammad Maki, *Nihayat al-Qawl al-Mufid fi 'Ilm al-Tajwid (The Ultimate in the Science of Tajweed)*, Edited by Ali Mohammad al-Dabba', Egypt: Matba'at Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1349 AH (1930-1931 CE).
 82. Nuri, Mohammad Jawad, *'Ilm Aswat al-'Arabiyyah (The Science of Arabic Phonetics)*, Palestine: Al-Quds Open University, 2003 CE.
 83. Port, John Dion, *'Udhr Taqdir bi-Pishgah Mohammad wa Quran (Apology to Mohammad and the Quran)*, Translated by Seyyed Gholamreza Saeedi, Tehran: Ettelaat, 1382 SH (2003-2004 CE).



84. Qaisi al-Qayrawani, Hammush bin Mohammad, *Al-Hidayah ila Bulugh al-Nihayah fi 'Ilm al-Ma'ani al-Quran wa Tafsirihi wa Ahkamihi wa Jaml min Funun 'Ulumihi* (*The Guidance to Achieve the Ultimate in the Science of the Quran's Meanings, Interpretation, Rulings, and Its Various Sciences*), Sharjah: University of Sharjah, 1429 AH (2008-2009 CE).
85. Qazwini al-Shafi'i, Jalal al-Din, *Al-Idah fi 'Ulum al-Balaghah* (*The Clarification in the Sciences of Eloquence*), Beirut: Dar al-Jil, 1424 AH (2003-2004 CE).
86. Qummi Nishaburi, Nizam al-Din al-Hasan bin Mohammad bin al-Hossein, *Ghara'ib al-Quran wa Ragha'ib al-Furqan* (*The Wonders of the Quran and the Desires of the Criterion*), Edited by Ibrahim Atwa Awad, Egypt: al-Babi al-Halabi, 1381 AH (1961-1962 CE).
87. Qummi, Ali bin Ibrahim, *Tafsir al-Qummi* (*The Commentary of al-Qummi*), Qom: Dar al-Kitab, 1404 AH (1983-1984 CE).
88. Qurtubi, Mohammad bin Ahmad, *Al-Jami' li-Ahkam al-Quran* (*The Comprehensive Collection of Quranic Rulings*), Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1384 AH (1964-1965 CE).
89. Ra'fat, Said Mohammad, *Tarikh Nuzul al-Quran* (*The History of the Quran's Revelation*), Egypt: Dar al-Wafa', 1422 AH (2001-2002 CE).
90. Rahmati, Seyyed Mehdi, & Hajji Akbari, Fatemeh, "Karbest-e 'Ulum Adabi dar Fahm wa Tafsir Quran Karim; Mutali'eh Mawridi Tafsir Nishaburi" (*The Application of Literary Sciences in Understanding and Interpreting the Holy Quran; A Case Study of Nishaburi's Tafsir*), Biannual Journal of Quranic Stylistic Studies, Fall and Winter, No. 9, 1400 SH (2021-2022 CE).
91. Sabri, Hossein, *Tarikh Firaq-e Islami (1); Farqaha-ye Nokhostin* (*The History of Islamic Sects [1]; The Earliest Sects*), Tehran: SAMT, 1383 SH (2004-2005 CE).
92. Safa, Faysal Ibrahim, *Qadaya al-Tashkil fi al-Dars al-Lughawi fi al-Lisan al-Arabi* (*Issues of Formation in Linguistic Study in the Arabic Language*), Jordan: Alam al-Kutub al-Hadith, 2009 CE.
93. Safi, Mahmoud, *Al-Jadwal fi I'rab al-Quran al-Karim* (*The Table of the Grammatical Analysis of the Holy Quran*), Beirut-Damascus: Dar al-Rashid - Mu'assasat al-Iman, 1418 AH (1997-1998 CE).
94. Samarqandi, Nasr bin Mohammad, *Bahr al-'Ulum (Tafsir al-Samarqandi)* (*The Sea of Sciences [The Tafsir of Samarqandi]*), Beirut: Dar al-Fikr, 1417 AH (1996-1997 CE).
95. San'ani, Abu Bakr 'Abd al-Razzaq, *Tafsir 'Abd al-Razzaq* (*The Commentary of 'Abd al-Razzaq*), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 AH (1998-1999 CE).
96. Sharif al-Radhi, Mohammad bin al-Hossein, *Nahj al-Balagha* (*The Peak of Eloquence*), Qom: Nashr Hijrat, 1414 AH (1993-1994 CE).
97. Shibl, 'Izzah, *'Ilm Lughah al-Nass al-Nazariyyah wa al-Tatbiq* (*The Science of Text Linguistics: Theory and Application*), Cairo: Maktabat al-Adab, 1430 AH (2009-2010 CE).
98. Sib, Khayr al-Din, *Al-Aslub wa al-Ad'a' fi al-Qira'at al-Quraniyyah Dirasah Sawtiyyah Tibaiyyah* (*Style and Performance in Quranic Recitations: A Comparative Phonetic Study*), Damascus: Dar al-Kalim al-Tayyib, 1428 AH (2007-2008 CE).

99. Sibawayh, Amr bin Uthman bin Qanbar, *Al-Kitab (The Book)*, Edited and Annotated by Abd al-Salam Mohammad Harun, Cairo: Al-Khanji, 1998 CE.
100. Sulayman, Fathallah, *Dirasat fi 'Ilm al-Lughah al-Hadith (Studies in Modern Linguistics)*, Cairo: Dar al-Afaq al-'Arabiyyah, 2008 CE.
101. Tabari, Mohammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Quran (The Compendium of the Interpretation of the Verses of the Quran)*, Egypt: Dar Hijr li al-Tiba'ah wa al-Nashr, 1422 AH (2001-2002 CE).
102. Tabarsi, Fadl bin Hasan, *Tafsir Jawami' al-Jami' (The Comprehensive Commentary)*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1421 AH (2000-2001 CE).
103. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Balance in the Exegesis of the Quran)*, Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islami, 1402 AH (1981-1982 CE).
104. Turayhi, Fakhr al-Din, *Majma' al-Bahrayn wa Matla' al-Nayyirayn (The Confluence of the Two Seas and the Rising of the Two Lights)*, Tehran: Murtazawi, 1375 SH (1996-1997 CE).
105. Tusi, Mohammad bin al-Hasan, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran (The Clarification in the Exegesis of the Quran)*, Qom: Matba'at Maktab al-I'lam al-Islami, 1409 AH (1988-1989 CE).
106. Umar, Ahmad Mukhtar, *Dirasat al-Sawt al-Lughawi (Study of Linguistic Phonetics)*, Cairo: 'Alam al-Kutub, 1991 CE.
107. Wahidi al-Naysaburi, Ali bin Ahmad, *Al-Wasit fi Tafsir al-Quran al-Majid (The Medium Exegesis of the Glorious Quran)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 AH (1994-1995 CE).
108. Zadhoosh, Meysam, (1401 SH [2022-2023 CE]), *Emtiaz Wahy Tanzili (Ma Unzila) az Wahy Tabayini (Ma Nazzala) wa Naqsh An dar Adam Tahrif Quran (Mobtani bar Ayat Quran wa Revayat Imamiyah) (The Distinction Between the Revealed Revelation [Ma Unzila] and the Explanatory Revelation [Ma Nazzala] and Its Role in the Non-Distortion of the Quran [Based on Quranic Verses and Imami Narrations])*, Quran, Culture, and Civilization Quarterly, 3(3), 127-146. doi: 10.22034/jksl.2023.366761.1164.



An Examining Shaykh Tabarsi's Narrative-Based Approach in Preferring the Correct Recitation with Emphasis on the Recitations (Qira'at) of Ahl al-Bayt (AS)*

Shahrebano Abbaszadeh ¹ and Seyyed Mohsen Musavi ²

Abstract



Shaykh Tabarsi posited that the differences in Quranic recitations (qira'at) arose subsequent to the Quran's revelation. Employing a narrative-driven methodology, he aimed to ascertain or, at the very least, favor the recitation that was divinely revealed. His evaluation of recitation preferences was neither simplistic nor prejudiced; on occasion, he prioritized alternative recitations (qira'at) over those attributed to Ahl al-Bayt (AS), substantiating his selections with rationale. Nevertheless, he predominantly viewed the recitations of Ahl al-Bayt (AS) as more precise and preferable for a variety of reasons, which this study intends to investigate. The objective of this research is to present a novel framework for favoring recitations from Tabarsi's perspective, one that has not been documented in other literature, and to analyze it in light of the numerous pertinent examples found in his exegesis, *Majma' al-Bayan*. The central inquiry is: What criteria and foundational principles does Shaykh Tabarsi primarily utilize when determining the correct recitation, and what are the underlying reasons? This article employs a descriptive-analytical approach to scrutinize Shaykh Tabarsi's narrative-based methodology in selecting the correct recitation, particularly focusing on the readings of Ahl al-Bayt (AS). In addition to elucidating this methodology, the article addresses its importance from Tabarsi's perspective and illustrates its application with examples and the rationale behind his preferences. Ultimately, through an analysis of Tabarsi's commentary and his interpretations of various verses, it is concluded that Shaykh Tabarsi places significant emphasis on the narrative-based approach and the readings of Ahl al-Bayt (AS) in his selection of the correct recitation. For him, the hadith and narrations of Ahl al-Bayt (AS) serve as the paramount and most conclusive criteria in the realm of Quranic recitation. This conclusion arises from the fact that, among all recitations, the readings of Ahl al-Bayt (AS) rescue an individual from doubt in choosing the best recitation, as they are based on credible and universally accepted sources—namely, the narrations, the Quran, and consensus—which identify Ahl al-Bayt (AS) as the best models and inheritors of the Prophethood. Thus, relying on their recitations is the best option for selecting the correct recitation.

Keywords: Correct Recitation, Ahl al-Bayt's Recitation, Single Recitation, Recitation Variations, Narrative-Based Approach, Tabarsi, *Majma' al-Bayan*.

*. **Date of receiving:** 02/05/2023, **Date of approval:** 29/12/2023.

1. PhD Graduate in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Teachings, University of Mazandaran, Babolsar, Iran: shabbaszadeh@yahoo.com.

2. Seyyed Mohsen Musavi, Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Teachings, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. m.musavi@umz.ac.ir.



بررسی مبنای روایی شیخ طبرسی در ترجیح قرائت صحیح با تأکید بر قرائات اهل بیت ع *

شهربانو عباسزاده^۱ و سیدمحسن موسوی^۲



چکیده

شیخ طبرسی اختلاف در قرائت‌ها را متعلق به دوره پس از نزول قرآن می‌داند. او با اتخاذ مبنای روایی، تلاش می‌کند تا قرائت وحیانی را به صورت قطعی تعیین یا به طور ظنی ترجیح دهد. وی در ترجیح قرائت، نه یک‌جانبه و متعصبانه عمل می‌کند و نه به صورت یک‌طرفه قرائت دیگر را نادیده می‌گیرد؛ بلکه گاهی قرائات دیگری را بر قرائت اهل بیت علیهم‌السلام ترجیح می‌دهد و دلایل آن را نیز بیان می‌کند. اما در اکثر موارد، قرائت اهل بیت علیهم‌السلام را به دلایل مختلف، صحیح‌تر و ارجح‌تر می‌داند، که در این پژوهش به بررسی آن پرداخته می‌شود. هدف از این پژوهش، شناساندن یک مبنای جدید در ترجیح قرائات از دیدگاه طبرسی است که در هیچ منبعی به آن اشاره نشده و با توجه به وفور موارد و مثال‌های مرتبط در تفسیر "مجمع البیان"، تصمیم به بررسی آن گرفته شده است. سؤال اصلی این است که شیخ طبرسی در ترجیح قرائت صحیح، بیشتر به کدام معیار و مبنا تکیه می‌کند و چرا؟ این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مبنای روایی شیخ طبرسی در ترجیح قرائت صحیح، با تأکید بر قرائات اهل بیت علیهم‌السلام می‌پردازد. علاوه بر توضیح این مبنا، جایگاه آن از نظر طبرسی نیز بیان می‌شود و سپس مصادیق آن با دلایل ترجیح ذکر می‌گردد. در نهایت، با بررسی کتاب و نظرات طبرسی در ذیل آیات مختلف، به این نتیجه می‌رسیم که شیخ طبرسی در انتخاب قرائت صحیح، بیشتر بر مبنای روایی و قرائت اهل بیت علیهم‌السلام تأکید دارد و حدیث و روایت اهل بیت علیهم‌السلام در قرائت قرآن از نظر او بالاترین و قطعی‌ترین معیار است. این نتیجه از اینجا به دست می‌آید که از میان تمام قرائات، قرائت اهل بیت علیهم‌السلام فرد را از تردید در انتخاب بهترین قرائت نجات می‌دهد؛ زیرا بر اساس منابع معتبر و مورد تأیید مسلمانان، یعنی روایات، قرآن و اجماع، اهل بیت علیهم‌السلام بهترین الگو و میراث‌دار نبوت هستند و استناد به قرائات آن‌ها، بهترین گزینه در انتخاب قرائت صحیح است.

واژگان کلیدی: قرائت صحیح، قرائت اهل بیت علیهم‌السلام، قرائت واحد، اختلاف قرائت، مبنای روایی، طبرسی، مجمع البیان.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۱۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۰/۰۷.

۱. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران: shabbaszadeh@yahoo.com.

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران: m.musavi@umz.ac.ir.



مقدمه

شیخ طبرسی معتقد است که قرآن با قرائت واحدی بر پیامبر اکرم ﷺ نازل شده و ایشان نیز همان قرائت را به مسلمانان آموزش داده و همگان را به یادگیری آن دعوت کرده است. از این رو، اختلاف در قرائات را پدیده‌ای مربوط به دوره پس از نزول قرآن می‌داند* و آن را ناشی از اشتباهات قاریان می‌بیند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۷۹/۱). وی بر این باور است که شیعه، قرائت مشهور را بیشتر قبول دارد و به تمامی قرائاتی که در میان قراء جایز است، عمل می‌کند و به یک قرائت محدود نمی‌شود (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸: ۱۲/۱).

رویکرد طبرسی در نقل روایات، محدود به نقل مشهور و قرائت اهل بیت (علیهم السلام) نیست؛ بلکه در برخی موارد، به نقل قرائات شاذ نیز می‌پردازد و حتی گاهی روایت شعبه بن عیاش را بر حفص از عاصم ترجیح می‌دهد. به اعتقاد او، الفاظ قرآنی از آفت ضیاع مصون مانده‌اند^۱ (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸: ۸۳/۱ و ۸۴). در میان قرائات مختلف، یک قرائت وحیانی و حقیقی وجود دارد که ممکن است میان سایر قرائات مردود باشد و این امر وظیفه جدیدی را برای قرآن‌شناسان در ردیابی قرائت اصیل ایجاد می‌کند.

اگر بخواهیم مبانی قرائات مختلف قرآن را بررسی کنیم، به موارد زیر می‌رسیم: ۱. مراتب طولی و عرضی فهم قرآن؛ ۲. مبنای هرمنوتیکی؛ ۳. مبنای زبانی؛ ۴. مبنای تجربی؛ ۵. مبنای تکامل معرفت دینی. به طور کلی، مبنای روایی در حوزه زبانی قابل ذکر است، زیرا سایر مبانی مربوط به دوره پس از قرائت اهل بیت (مبنای روایی) هستند و بیشتر در حوزه تفسیر کاربرد دارند نه قرائت.

مبانی «ترجیح» قرائات از نظر طبرسی عبارتند از: ۱. مبنای روایی؛ ۲. مبنای تفسیری و رفع ابهام؛ ۳. مبنای قواعدی و ادبیات عرب. در بررسی مبنای روایی، این نتیجه به دست می‌آید که روایات یا در حوزه اختلاف قرائت هستند که به صیانت قرآن لطمه‌ای نمی‌زند، یا در مقام تفسیر که ذیل اختلاف قرائت آمده است، یا تفردات خلیفه دوم و منسوب به اهل بیت ﷺ است. (ر؛ ک؛ قاسمی حامد، ۱۴۰۲)

*. این اختلافات عبارتند از: ۱. اعراب کلمات: که تفاوتی در صورت نوشتن و معنای آنها پدید نمی‌آورد مانند کلمه «فیضاعفه» که (فاء) را برقع یا نصب خوانده‌اند؛ ۲. اختلاف در اعراب که منجر به تغییر معنا می‌شود نه صورت، مانند «إِذْ تَلَقَّوْهُ» با تشدید و یا بدون آن (نور: ۱۵). اختلاف حروف که تنها معنا را تغییر می‌دهد: «كَيْفَ تُنْشِئُهَا» یا «كَيْفَ تُنْشِئُهَا» (بقره: ۲۵۹)؛ ۳. اختلاف حروف که تنها صورت را تغییر می‌دهد: «...إِلَّا صَیْحَةً وَاحِدَةً» یا «...إِلَّا زَقِيَّةً وَاحِدَةً» (یوسف: ۲۹)؛ ۴. اختلاف کلمات که هم صورت و هم معنا را تغییر می‌دهد: «طَلَعَ مَطْشُودٌ» یا «طَلَعَ مَطْشُودٌ»؛ ۵. جابه‌جایی کلمات: «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْحَقِّ» یا «وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸: ج ۱، ص ۲۰).

۱. هیچ بخشی از قرآن نابود نشده و این‌گونه نیست که بخشی از قرآن از دسترس مسلمانان خارج شده و آن‌ها از آن بی‌اطلاع باشند.

روش طبرسی در برخورد با قرائات مختلف در مجمع البیان به این صورت است که ابتدا در بخش «القراءة» به ذکر اختلاف قرائات می‌پردازد و سپس در بخش «الحجّه» یک قرائت را بر اساس منابع متقدم ترجیح می‌دهد. یکی از این ترجیحات قرائت اهل بیت علیهم‌السلام است. در بخش «المعنی» که بخشی تفسیری بر اساس قرائت منتخب است، به تفسیر آیه بر اساس آن قرائت صحیح می‌پردازد. این بخش شاید دلیلی باشد بر ترجیح یک قرائت بر دیگری.

در این پژوهش، بخش‌هایی از مجمع البیان که در آن‌ها قرائات اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده، به عنوان منبع اصلی مورد بررسی قرار گرفته است. هدف اصلی این پژوهش پاسخ به این سؤال است که شیخ طبرسی با قرائت اهل بیت علیهم‌السلام چگونه برخورد کرده است؟ آیا این قرائت را نسبت به سایر قرائات ترجیح می‌دهد؟ و اگر چنین است، به چه دلیل؟ همچنین، جایگاه استفاده از این مبنای مهم در آثار طبرسی چیست و تا چه اندازه از آن بهره گرفته است؟

به این نتیجه می‌رسیم که شیخ طبرسی در برخی موارد برای تأیید نقل‌های دیگران و گاهی برای رد دیدگاه‌های مخالف، از معیار روایی و قرائت اهل بیت علیهم‌السلام استفاده می‌کند. در برخی موارد، روایات یا احادیثی وجود دارد که با قرائت مشهور مخالف است و گاهی روایتی از غیر اهل بیت علیهم‌السلام ترجیح داده می‌شود. در مواقعی نیز روایتی که با سیاق و تفسیر آیه هماهنگ است، ترجیح داده می‌شود. از دلایل اهمیت این موضوع، اولین آیه نازل شده بر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم (اقرأ باسم ربک...) و تأثیر مستقیم قرائت بر تفسیر و فهم قرآن است. همچنین، اعتقاد شیخ طبرسی که دیدگاه کسانی که قرآن و قرائت را دو امر جدا از هم می‌دانند، قبول ندارد (معرفت، التمهید، ۱۴۱۵: ۱۴۵/۲).

ضرورت بررسی این موضوع از اینجا ناشی می‌شود که در آثار نوشته شده در این زمینه، کمتر به اهل بیت علیهم‌السلام و قرائت آن‌ها پرداخته شده است. بسیاری از تحقیقات بیشتر به قرائات حفص و عاصم پرداخته‌اند و جای بررسی قرائات اهل بیت علیهم‌السلام خالی است. اهمیت قرائت اهل بیت علیهم‌السلام در میان سایر قرائات نیز موضوعی است که نیاز به بررسی دقیق دارد.

در این مقاله، مبنای روایی به معنای روایات و قرائات اهل بیت علیهم‌السلام در ذیل آیات مختلف از دیدگاه شیخ طبرسی بررسی می‌شود (ر؛ ک: دهقانی، ۱۴۰۲) و نوع برخورد وی با این قرائات و روایات مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

در بررسی پیشینه این مبحث، به چندین اثر می‌توان اشاره کرد که هرکدام به نوعی به این موضوع پرداخته‌اند:

۱. حاجی اکبری (۱۳۹۰)، پایان‌نامه «بررسی اختلاف قرائات در مجمع البیان».
۲. علوی (۱۳۹۲)، پایان‌نامه «بررسی اختلاف قرائات و نظام ترجیح قرائت‌ها در تفسیر مجمع البیان».



۳. نجمه گراوند و دیگران (۱۳۹۲)، مقاله «بررسی چگونگی تأثیر اختلاف قرائات در برداشت‌های تفسیری مجمع البیان» (ص ۱۰۵-۱۲۴).
 ۴. علوی (تابستان ۱۳۹۲)، مقاله «ترجیح روایت (ابوبکر شعبه بن عیاش) بر روایت حفص از قرائت عاصم در تفسیر مجمع البیان» (ص ۸۷-۱۰۶).
 ۵. نوری (۱۳۹۳)، مقاله «قرائات منسوب به اهل بیت».
 ۶. ذوقی (۱۳۹۶)، کتاب «ملاک‌های ترجیح قرائت و توسعه آن».
 ۷. مودب، سید رضا؛ خوشنویس، علی، مقاله «بررسی چستی و جایگاه مبانی زبانی- ادبی در اختیار قرائات در تفسیر مجمع البیان».
- این آثار به‌صورت غیرمستقیم به این مبحث پرداخته‌اند. برخی تنها به بررسی یک قاری پرداخته‌اند و موضوعات آن‌ها برای یافتن قرائت صحیح و ترجیح یک قرائت کافی نیست. هدف این پژوهش ارائه مبنا، ویژگی‌ها، و جایگاه ویژه حدیث و روایت در ترجیح قرائت صحیح است.
- از آنجایی که حدیث و روایت پس از قرآن جایگاه بسیار ویژه‌ای نزد مسلمانان دارد، اگر قرار بر ترجیح یک قرائت باشد، مطمئن‌ترین مبنا، همان مبنای روایت و حدیث است که از اهل بیت علیهم‌السلام نیز نقل شده است. (در مورد ارزش‌گذاری قرائات اهل بیت علیهم‌السلام، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد، به‌عنوان مثال، حدیث ثقلین که قرآن و عترت را هم‌ردیف قرار می‌دهد، و همچنین حدیث کساء و سایر موارد که مجالی برای ذکر همه نیست). این مبنا، شک و شبهه‌ای برای بررسی بیشتر باقی نمی‌گذارد.
- اهمیت و ضرورت قرائت قرآن از آن جهت است که قرائت‌ها می‌توانند منجر به برداشت‌های مختلف از قرآن شوند. برخورد شیخ طبرسی در مواجهه با اختلاف قرائات به این صورت بوده است که گاهی یک قرائت را رد کرده و دیگری را تأیید می‌کند، گاهی تمام قرائات وارده را بر اساس معیار خود صحیح می‌داند و در برخی موارد تنها به نقل روایات اکتفا کرده و هیچ انتخاب و ترجیحی ارائه نمی‌دهد.
- در مقام مقایسه، در ترجیح این نوع قرائت، مولف (طبرسی) نسبت به دیگر مبانی کمتر بهره جسته است. شاید دلیل آن کم بودن احادیث و روایات نقل شده از اهل بیت علیهم‌السلام در این زمینه باشد یا اینکه در زمان نزول آیات، اختلافات کمتری در قرائت وجود داشته و اهل بیت علیهم‌السلام در آن مورد نقلی نداشتند.
- آنچه در این پژوهش حائز اهمیت است، دیدگاه‌های اهل بیت علیهم‌السلام در قرائت و در مرحله بعد، برخورد شیخ طبرسی با این روایات و دلایل ترجیح ایشان نسبت به سایر قرائات است. بر این اساس، بخش‌هایی که شیخ طبرسی بر اساس روایات و احادیث، یک قرائت (اهل بیت علیهم‌السلام) را انتخاب می‌کند، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

الف. اهمیت قرائت و قرائت اهل بیت (علیهم السلام)

نخستین آیاتی که بر پیامبر اسلام ﷺ نازل شد با «إقرأ» آغاز گردید؛ این نشان می‌دهد که قرائت و آموزش از نعمات بزرگ الهی، هم‌تراز با آفرینش و خلقت است. فرمان «قرائت» (قرائت آیات نازل شده) ابتدا توسط خود پیامبر ﷺ اجرا شد و سپس به سنت نبوی و برنامه اصحاب و مسلمانان تبدیل گردید (سیوطی، ۱۳۸۰: ۳۲۳/۱؛ زنجانی، ۱۴۰۴: ۳۴-۳۵ و ۴۱-۴۳). پیامبر اکرم ﷺ آیات را پس از نزول، توسط فرشته وحی بر مردم می‌خواند (نمل: ۹۱-۹۲)، و تمام اصحاب موظف بودند که این آیات را در نماز و غیر آن تلاوت کنند (مزمّل: ۲۰)، زیرا آیات الهی از نظر معنویت دینی، معارف الهی، و مکارم اخلاقی، برایشان خیر و برکت به همراه داشت.

با توجه به این توضیحات، قرائت قرآن از موارد بسیار مهم و اساسی برای درک کامل این معارف است. بنابراین، باید از اهمیت بسیار بالایی برخوردار باشد و تا زمانی که قرائت درست و صحیح (مطابق با وحی) انجام نشود، نمی‌توان به معارف و حقایق قرآن عمل کرد. قرائت صحیح نیز جز قرائت اهل بیت ﷺ نمی‌تواند باشد؛ زیرا حتی اگر یک قاری خوب، سرشناس و قابل اعتماد باشد، باز هم نیاز به بررسی و تحقیق دارد که آیا آن قرائت واقعاً از اهل بیت ﷺ نقل شده یا خیر. بنابراین، برای انتخاب یک قرائت صحیح و در زمان کمتر، بهترین روش، مراجعه به احادیث و روایات اهل بیت ﷺ است که هم صرفه‌جویی در زمان و هم روشن‌گری مسیر را به همراه دارد.

مرحوم طبرسی نیز در قرائت قرآن، بهترین روش را روش نقلی می‌داند و چه بهتر که این نقل از اهل بیت ﷺ باشد. از آنجایی که مرحوم طبرسی توسل به ادله زبان‌شناختی (زبانی و ادبی) را برای تأسیس یک قرائت محکوم می‌کند، در عین حال استفاده از آنها را در مواقع اختلاف برای تبدیل علم اجمالی مقبول می‌داند (مودب، ۱۳۹۷: ۱۱).

با توجه به اینکه اختلاف قرائت‌ها و شناخت قرائت واقعی آیات از مهم‌ترین مبانی قواعد تفسیری است (رجبی، ۱۳۹۱: ۴)، نقش اختلاف قرائت در برداشت از آیات قرآن بسیار تأثیرگذار است. با توجه به اینکه پیامبر ﷺ گیرنده وحی و مسئول ابلاغ آن به مردم بود، بهترین قاری و مفسر قرآن محسوب می‌شود و اهل بیت ﷺ نیز در این مسیر با ایشان هم‌عقیده هستند؛ بنابراین، بهترین و واقعی‌ترین قرائت، قرائتی است که از سوی پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ به ما رسیده باشد.

با توجه به اینکه قرائت‌های گوناگون می‌توانند معانی آیات را تغییر دهند، شناخت قرائت اهل بیت ﷺ برای ما ضروری است (رجبی، ۱۳۹۱: ۴۶). به همین دلیل، بهترین قرائت قرآن، قرائتی است که از پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ نقل شده باشد و این دلایل، باعث انتخاب و بررسی این موضوع شد.



تفسیر مجمع البیان یکی از تفاسیر مهم جهان تشیع محسوب می شود که اختلاف قرائت ها بخشی مهم از این تفسیر گران بها است. شیخ طبرسی در مواجهه با این اختلاف قرائت ها به چند روش عمل کرده است؛ گاه یک قرائت را رد کرده و دیگری را تأیید می کند، گاهی تمام قرائت ها را صحیح می داند و گاهی نیز کاملاً بی طرفانه عمل می کند.

این اختلاف قرائات، از جانب خدا و رسولش نبوده بلکه از جانب مردم پدید آمده است؛ چنان که در این زمینه نیز روایاتی از ائمه علیهم السلام رسیده است. امام باقر علیه السلام می فرماید: «قرآن یکی است و از جانب یکی نازل شده است، اما این اختلاف قرائات از جانب قاریان پدید می آید» (کلینی، ۱۳۶۹: ۴/۴۳۹). ائمه علیهم السلام با این سخنان، قرائاتی را که در زمان خود در میان قاریان رواج داشته است، با وجود اختلافاتی که با یکدیگر داشته اند، تجویز فرموده اند (نکونام، ۱۳۸۲: ۲۴۳).

اهل بیت علیهم السلام اختلاف قرائت ها را پذیرفته و بر اساس آنها آیات را نیز تفسیر کرده اند. در کتاب های تفسیری، قرائت های متفاوتی از آیات قرآن از امام علی علیه السلام نقل شده است. منابعی که دیدگاه های تفسیری و قرائت امام علی علیه السلام را نقل کرده اند، قرائت های بسیاری را از آن حضرت آورده اند که با قرائت حفص تفاوت دارد؛ هرچند، قرائت حفص نیز از امام علی علیه السلام گرفته شده است.*

ب. معنای قرائت صحیح

قرائت، یعنی خوانشی از کلمات قرآن که خداوند با آن خوانش، قرآن را بر پیامبر نازل کرد و پیامبر نیز با همان خوانش قرآن را قرائت می کرد. بنابراین، بهترین قرائت، آن است که به صورت روایت و حدیث از خود پیامبر و اهل بیت او به ما رسیده باشد، چرا که این قرائت از اختلافاتی که سایر قرائات دارند، مصون است. از آنجایی که اهل بیت علیهم السلام معصوم هستند و از خطا و گناه به دورند، بهترین منبع برای انتقال قرائت صحیح محسوب می شوند.

قرائتی که بر اساس منابع تاریخی و روایی باشد و شاهی بر وجود قرائتی دیگر برای آن وجود نداشته باشد، به عنوان قرائت واقعی (صحیح) شناخته می شود. قرائت مشهور در تمامی دوران ها، یا در صدر اسلام، و همچنین قرائتی که مطابق با قواعد مسلم ادبی و برهان های قطعی عقلی و موافق با صریح آیات و روایات یا از طریق قطعی از معصومان نقل شده باشد، قرائت واقعی (صحیح) است (رجبی، ۱۳۹۱: ۴۶-۴۷).

* (برای نمونه، نك: قرطبی، جامع الاحکام، ۱۳۶۴: ۱۷۱/۱، ۴۱۶/۶، ۴۳۹: ۵۸/۷، ۹۸، ۱۲۳، ۱۴۹، ۲۶۲، ۲۹۳: ۳۸۱/۸).
۴۵/۹، ۱۶۳، ۳۲۱: ۲۳۲/۱۰، ۳۲۶/۱۳، ۳۲۷/۱۴، ۳۲۷/۱۵، ۷۵، ۶۶/۱۶، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۵۱: مرادی، ۱۳۸۲: ۵۱).

مقصود از قرائت صحیح در حدیث «من لا قراءة له لا صلاة له» این است که کسی که قرائت ندارد، نمازش نیز نماز نیست. در تعریف قرائت، رعایت وقف‌ها و ادای حروف از مخارج صحیح آنها، مانند مخرج زاء و طاء، تا اوائل دهان، و طاء و دال از وسط زبان، و موارد مشابه که از اواخر دهان یا از حلق ادا می‌شود، مورد نظر است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۰/۵۶۹). منظور از قرائت واقعی و صحیح، قرائتی است که مطابق با تلاوت پیامبر ﷺ بر مردم باشد (متقی هندی، ۱۴۱۳: ۴۹/۲).

راه‌های دستیابی به قرائت واقعی (صحیح) عبارتند از:

۱. سیره عملی مسلمانان: قرائتی که مطابق با سیره مسلمانان باشد، قطعاً همان قرائت پیامبر ﷺ است.
۲. شهرت قرائت: قرائتی که از پیامبر ﷺ و اهل بیت او در بین مسلمانان مشهور باشد، به عنوان قرائت واقعی در نظر گرفته می‌شود.

۳. قرائت متواتر: قرائتی که از طریق تواتر نقل شده باشد.

۴. شهرت قرائت در صدر اسلام: از آنجا که قرائت پیامبر ﷺ در صدر اسلام به‌طور طبیعی رایج بوده است، قرائت پیامبر و اهل بیت او در آن زمان بین مسلمین مشهور بوده و به عنوان قرائت واقعی تلقی می‌شود.

۵. سازگاری با مسلمات عقلی، نقلی و ادبی: از آنجا که قرآن در بالاترین حد فصاحت و بلاغت قرار دارد، هر قرائتی که مخالف مسلمات ادبیات باشد، فاقد فصاحت و بلاغت است و حتی اگر مشهور هم باشد، قرائت واقعی محسوب نمی‌شود. قرآن هیچ سخنی برخلاف سخن و روایات اهل بیت ﷺ ندارد، بنابراین، قرائت اهل بیت که با عقل، نقل، و ادبیات سازگار است، قرائت واقعی و صحیح محسوب می‌شود. قرائتی که با مسلمات عقلی، نقلی، و ادبی سازگار باشد، در صورتی قرائت واقعی (صحیح) است که موافق با قرائت اهل بیت ﷺ باشد (رجبی، ۱۳۹۱: ۳۸-۴۱).

از آنجایی که قرائت اهل بیت ﷺ دارای تمامی این ویژگی‌هاست، به عنوان قرائت صحیح قلمداد می‌شود.

ج. نحوه برخورد طبرسی با اسناد روایی

طبرسی در نقل روایت‌ها گاهی سلسله سند را حذف کرده و فقط به ذکر چند راوی اکتفا می‌کند، که این رویکرد به دلیل اختصار، اجمال، و گزیده‌گویی در تفسیرش بوده است. از جمله دلایل انتخاب این روش می‌توان به سندشناسی و اهمیت ندادن به نقل روایت بدون تنقیح سند و اعتبار منبع اشاره کرد. او در مقدمه تفسیر مجمع البیان، در نقل روایت متواتر ثقلین، می‌نویسد: «من سند این گونه روایات را به خاطر خلاصه‌تر شدن و مشهوریت آنها حذف می‌کنم» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸: ۱۰/۱). به عنوان مثال، در تبیین کلمه «سائحون» (توبه: ۱۱۲)، طبرسی روایت مرفوعی از پیامبر ﷺ را نقل می‌کند که می‌فرماید: «سیاحت امت من روزه گرفتن است» (همان، ۱۱۴/۵). او همچنین پس از تفسیر، داستان گفتگوی زهری و امام سجاد ﷺ را در مسیر مکه بدون سند نقل می‌کند (همان، ۱۱۴/۵-۱۱۵).



در مجمع البیان، تنها یک روایت از اهل بیت با سند ذکر شده و ۱۴۴ روایت دیگر بدون سند آمده‌اند. برخی از این روایات اهل بیت شاذ هستند، برخی با روایت حفص مخالفت دارند، و برخی نیز از نظر حاجی نوری دلالت بر تحریف دارند (ر.ک: نوری و بیدگلی، ۱۳۹۳: ۸-۹) این موضوع گاهی باعث ایجاد شک و ابهام در ارتباط با قرائات اهل بیت علیهم‌السلام می‌شود. هدف از این پژوهش، بررسی همان روایات و قرائات ذکر شده اهل بیت از دیدگاه طبرسی است، با تمرکز بیشتر بر محتوای قرائات و نه ذکر سند. هرچند صحت سند در درستی یک روایت و قرائت نقش مهمی دارد، اما مبنای کار ما نیست و این موضوع نیازمند پژوهشی جداگانه است.

د. بررسی مبنای روایی در ترجیح قرائت صحیح از نظر طبرسی

مبنای روایی در ترجیح قرائت صحیح نزد طبرسی، یکی از موضوعات کلیدی در فهم تفسیری ایشان است. این بررسی به چگونگی استناد طبرسی به احادیث و روایات اهل بیت علیهم‌السلام و معیارهای او در انتخاب و ترجیح قرائات می‌پردازد.

ترجیح روایت و قرائات اهل بیت علیهم‌السلام

در بررسی تفسیر مجمع البیان، طبرسی گاهی تمامی اقوال و نظرات مربوط به قرائت‌های مختلف را بیان می‌کند و در نهایت یک قرائت را با ارائه دلیل ترجیح می‌دهد. در برخی موارد نیز قرائت اهل بیت علیهم‌السلام را بر دیگر قرائات‌ها مرجح می‌داند. در این بخش به توضیح بیشتر معیارهای طبرسی در ترجیح قرائت اهل بیت علیهم‌السلام پرداخته می‌شود. طبرسی در استناد به روایت اهل بیت علیهم‌السلام و ترجیح آن دلایل مختلفی داشته که از بطن متن تفسیرش به وضوح مشخص است. البته گاهی نیز در ترجیح قرائت، قرائت غیر اهل بیت علیهم‌السلام را مرجح می‌داند. در ادامه، نحوه برخورد شیخ طبرسی با قرائت اهل بیت علیهم‌السلام با دلایل و مثال‌های کامل بیان می‌شود.

۱. ترجیح روایت اهل بیت علیهم‌السلام برای تأکید و تأیید بیشتر

شیخ طبرسی در ترجیح برخی قرائات، برای تأیید و تأکید بیشتر استدلال خود، یک روایت از اهل بیت علیهم‌السلام را به عنوان شاهد می‌آورد. به عنوان مثال، در قرائت «کهیص» (مریم: ۱۹)، به نقل از ابن عباس، هرکدام از حروف به حرف اول یکی از صفات خداوند (کریم، هادی، حکیم، علیم، صادق) اشاره دارد. در نهایت، طبرسی با نقل روایتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام که در دعا می‌فرمود: «اسألك يا كهيص» (طبرسی، مجمع البیان، ۷۷۵/۶: ۱۴۰۸)، این قرائت را مستحکم‌تر و مورد تأیید قرار می‌دهد.

۲. ترجیح بر اساس حکم شرعی

در قرائت کلمه «لامستم» (نساء: ۴۳؛ مائده: ۶)، طبرسی دو نوع روایت را بیان کرده و برای هر کدام دلیل می‌آورد:

«لامستم» (به نقل از اهل کوفه، به جز عاصم) که در موارد متعدد آیات قرآن، این واژه به شکل ثلاثی مجرد ﴿وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ﴾ (مریم: ۲۰) آمده و به معنی لمس با دست بدون جماع است. دیگران نیز این قرائت را تأیید کرده‌اند.

«لامستم» (به نقل از دیگران): در اینجا «لمس» و «لامس» هم معنی هستند. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام، منظور از «أَوْ لَمْ يَمَسِّنِي الْنَّسَاءُ» جماع است، به نقل از حضرت علی علیه‌السلام، امام صادق علیه‌السلام، ابن عباس، مجاهد و سدی (طبرسی، ۱۴۰۸: ۸۱/۳؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۵۵۵/۵؛ حویزی، ۱۴۱۵: ۴۸۴/۱). در اینجا طبرسی لمس و ملاسمه را هم معنی می‌داند و دلیل آن را این گونه بیان می‌کند: هر گاه یکی (زن و مرد) دیگری را لمس کرد، دیگری هم او را لمس می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۸۱/۳)؛ به نظر می‌رسد که شیخ در اینجا غیرمستقیم به معنای جماع اشاره می‌کند و روایت اهل بیت علیهم‌السلام را به دلیل حکم شرعی آن ترجیح می‌دهد. در ادامه نیز به طور مستقیم بیان می‌کند که: «قرائت صحیح، همان است که به معنای جماع است (لامستم)؛ زیرا خداوند حکم جنب را در صورت وجود آب ذکر کرده، پس باید حکم آن را در نبود آب نیز بررسی کرد، و نیز باید تمام اقسام محدث بیان شود» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸: ۸۲/۳)؛ به عبارت دیگر، چون آیه در مورد وضو و مبطلات آن (محدث) است، لذا قطعاً منظور آن لمس ساده نیست، بلکه عملی است که شخص باید غسل کند، بنابراین صحیح همان قرائت حضرت علی علیه‌السلام (لامستم: جماع) است.

۳. ترجیح بر اساس معیار سیاق و تفسیر

یکی دیگر از دلایل ترجیح قرائت توسط طبرسی، صحیح بودن تفسیر با قرائت اهل بیت علیهم‌السلام و بر اساس سیاق جمله است. به عنوان مثال، در قرائت «امرنا» (اسراء: ۱۶)، برخی از افراد (علی علیه‌السلام، حسن، ابو عالیه، قتاده و...) این واژه را با فتح همزه و میم خوانده‌اند. برخی نیز «آمرنا» به معنی «اکثرنا» (یعقوب)، برخی «امَرنا» (ابن عباس و ابو عثمان نهدی)، و برخی نیز «امَرنا» را با فتح همزه و کسر میم (حسن و یحیی بن یعمر) خوانده‌اند. طبرسی بیان می‌کند که اگر «امَرنا» به معنای دستور دادن باشد، تنها افراد متنعم مکلف خواهند بود، در حالی که همه مردم مکلف هستند. و اگر به معنای امارت دادن باشد، باز هم صحیح نیست، زیرا در هر قریه‌ای یک امیر بیشتر نیست (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶۲۶/۶). بنابراین، صحیح‌ترین قرائت، همان قرائت اول (به معنای امر کردن به اطاعت) به نقل از حضرت علی علیه‌السلام است.



به استناد خود شیخ طبرسی، منظور این است که به آنها فرمان اطاعت می‌دهیم، اما آنها گناه و معصیت می‌کنند. شاهد مثال، آیه‌های قبل «مَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ» (اسراء: ۱۵) است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶۲۶/۶).

مورد بعدی قرائت «فَرَقْنَا» (اسراء: ۱۰۶) است که در میان قاریان مشهور به تخفیف قرائت شده است، اما حضرت علی علیه السلام، ابن مسعود، ابی بن کعب، شعبی و حسن آن را با تشدید قرائت کرده‌اند. این انتخاب بر این اساس است که قرآن به تدریج (آیه به آیه یا سوره به سوره) نازل شده و عبارت «علی مکث» نیز این نظر را تأیید می‌کند؛ یعنی قرآن را قسمت‌بندی کردیم و بخشی از آن را به عنوان نهی، بخشی را به عنوان امر و بخشی دیگر را به عنوان خبر قرار دادیم، و آن را یکجا نازل نکردیم. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶۸۷/۶ و ۶۸۸). بنابراین، با توجه به سیاق جمله و تفسیر آیه، بهترین قرائت همان قرائت منقول از حضرت علی علیه السلام است.

درباره قرائت «فَرَوْحٌ» (واقعه: ۸۹) از پیامبر صلی الله علیه و آله، امام باقر علیه السلام، ابن عباس، قتاده و حسن به ضمه راء نقل شده است، در حالی که دیگران به فتح راء قرائت کرده‌اند. برخی مانند ابن جنی این واژه را به معنی «روح» دانسته‌اند. «فَرَوْحٌ» به معنای داشتن روح یا راحتی و آسایش (از تکالیف دنیا و سختی‌ها) است (نقل از ابن عباس و مجاهد). منظور از این روح، روحی است که نفس انسانی از آن لذت می‌برد. حضرت صادق علیه السلام این آیه را درباره اهل ولایت (شیعیان) دانسته و «فَرَوْحٌ» را به معنای راحتی و آسایش در قبر می‌داند. زید بن علی علیه السلام نیز این آیه را درباره امیرالمؤمنین علیه السلام، امامان و شیعیان اهل بیت علیهم السلام تفسیر کرده است که در قبرشان در روح و ریحان هستند. برخی روح را نجات از آتش و ریحان را دخول به بهشت دانسته‌اند و برخی نیز روح را در قبر و ریحان را در جنت و بهشت یا در قیامت می‌دانند. (طبرسی، بی تا، ۱۸۶/۲۴-۱۹۰). بنابراین، با توجه به تفسیر صحیح واژه «روح»، روایت پیامبر و امام باقر علیه السلام صحیح‌تر است.

قرائت «مُؤْمِنًا» (نساء: ۹۴) به نقل از امام باقر علیه السلام با فتح میم دوم قرائت می‌شود. در این صورت از [ریشه] امان است. معنی ادامه آیه «لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْنَا نُؤْمِنُكُمْ» به این صورت است: به کسی که از در مسالمت و دوستی وارد می‌شود، نگوید: به شما امان نمی‌دهیم. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۴۴/۳). به وضوح مشخص است که قرائت امام باقر علیه السلام با توجه به معنی، تفسیر، و سیاق آیه صحیح است و معنی قرائت، امنیت دادن است. به عبارتی، اگر کسی تسلیم شما شد، به او امان دهید. چون آیه درباره جنگ و قتل است، بهترین قرائت که با این معنی سازگار باشد، همان قرائت امام باقر علیه السلام است.

کلمه «إِحْسَانًا» (أحقاف: ۱۵) نزد اهل کوفه به این صورت و نزد حضرت علی (علیه السلام) و ابی عبد الرحمن سلمی به صورت «حُسْنًا» قرائت شده است. حرف باء در «بِوَالِدَيْهِ» بهتر است متعلق به «وَصَيْنَا» باشد. هرکس «إِحْسَانًا» قرائت کرده، نصب آن بنا بر مصدر است؛ زیرا معنی «وَوَصَيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا» این است که «او را به احسان امر کردیم». نصب «حُسْنًا» به «وَصَيْنَا» جایز نیست؛ زیرا «وَصَيْنَا» دو مفعول دارد: «الإنسان» و متعلق به باء جر گرفته است. هرکس «حُسْنًا» قرائت کرده، به این معناست که: به پدر و مادر نیکی کنند، نه بدی، و مؤید آن قرائت حضرت علی (علیه السلام) است. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۲۸/۹). مؤید دیگر برای قرائت حضرت علی (علیه السلام) آیه ۸ سوره عنکبوت است که به صورت «حُسْنًا» به کار رفته است. پس انتخاب این قرائت از طرف طبرسی کاملاً بلا مانع و از لحاظ معنایی و تفسیری صحیح است. از آنجایی که نیکی به پدر و مادر یک صفت نیکو است، لذا در اینجا «حُسْنًا» نیز به عنوان یک صفت نیکو در قبال پدر و مادر از طرف فرزندان صورت می گیرد. شاید هدف انتشار این صفت نیکو باشد که هر فرزندی آن را باید در قبال پدر و مادر خود به کار گیرد.

گاهی شبیه بودن قرائت اهل بیت (علیهم السلام) از نظر معنا و تفسیر با قرائت مشهور دلیل صحیح بودن آن بوده است. مثلاً واژه «مُفَرِّطُونَ» (نحل: ۶۲) را نافع و قتیبه (از کسانی) به فاء ساکن و راء مکسور و دیگران به فاء ساکن و راء مفتوح قرائت کرده اند. امام باقر (علیه السلام) آن را به فتح فاء و کسر راء مشدد قرائت کرده است. اعرج نیز به فتح راء مشدد قرائت کرده است. «مُفَرِّطُونَ» و «مُفَرِّطُونَ» به نقل از ابن عباس به معنای «متروک» و «مقدم» آمده است. معنای متروک و مقدم، شبیه است (در آتش رها شدند). در باب تفعیل، یعنی: در دنیا نسبت به آخرت تفریط کردند و توجه نکردند و در باب افعال، یعنی در معصیت افراط کردند. در این صورت از «فَرَطَ» و به معنای سبقت به سوی آتش است. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۵۶۷/۶). در اینجا نیز قرائت اهل بیت (علیهم السلام) با قرائت مشهور متفاوت است، اما چون از نظر معنی و تفسیر مشابه هستند و تفاوتی ندارند (یکی از جهت سلبی و دیگری ایجابی یک صفت را قرائت کرده)، فلذا قرائت اهل بیت (علیهم السلام) نیز بر طبق شباهت معنایی و تفسیری صحیح خواهد بود.

۴. ترجیح بر اساس قواعد عربی

مرجع ضمیر: قرائت «ابنه» در آیه «...وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ..» (هود: ۴۲) به نقل از حضرت علی (علیه السلام)، امام باقر (علیه السلام)، و امام صادق (علیه السلام) با فتح نون و هاء (ابنه، مخفف «ابنها») آمده است. عکرمه آن را «ابنها» خوانده است. مرجع ضمیر «ها» در اینجا زن نوح است، و از آنجا که پسر همسر نوح، پسر خود نوح نیز هست، مرجع ضمیر هر دو یکسان است، بنابراین هر دو قرائت به یک معنی اشاره دارند. نتیجه آنکه قرائت ائمه اطهار نیز از نظر معنا با قرائت عکرمه یکسان است. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۴۳/۵).



صفت و موصوف: در عبارت «من امر الله» (رعد: ۱۱) طبق قرائت مشهور، این عبارت به صورت مرفوع و به عنوان صفت «معقبات» (یعنی: او را تعقیب کنندگانی است از امر خداوند که او را حفظ می کنند) خوانده می شود. از امام صادق علیه السلام، علی علیه السلام، ابن عباس، عکرمه، زید بن علی، حسن، مجاهد و جبائی قرائت «یحفظونه بامر الله» روایت شده است. این مانند عبارت «هذا الامر بتدبیر فلان و من تدبیر فلان» است که تفاوتی میان «باء» و «من» نیست (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶/۴۲۸ و ۴۳۱). به هر حال، در این آیه نیز شیخ طبرسی به قرائت اهل بیت علیهم السلام توجه خاصی داشته و چون این قرائت از قاریان معتبر نقل شده، آن را صحیح و قابل قبول می داند، هرچند در ادامه توضیح می دهد که بین دو قرائت تفاوتی نمی بیند.

فعل متعدی: در عبارت «من کل» (ابراهیم: ۳۴) به نقل از یعقوب، ابن عباس، امام باقر علیه السلام، امام صادق علیه السلام، ضحاک و عمرو بن قانده به صورت تنوین دار قرائت شده است. دیگران بدون تنوین و اضافه به ما بعد آن خوانده اند. اگر این عبارت با تنوین خوانده شود، به دلیل ذکر مفعول در جمله است (یعنی: به شما آنچه را خواستید از هر چیزی داده است). در صورتی که این عبارت بدون تنوین و به صورت مضاف خوانده شود، مفعول محذوف خواهد بود. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶/۴۸۴). با توجه به اینکه فعل «أتی» در این آیه یک فعل متعدی است و نیازمند مفعول است، باید قرائتی را بپذیریم که باعث حذف مفعول نشود؛ بنابراین، قرائت اهل بیت علیهم السلام ارجح تر است.

حروف فعلی: قرائت «تهوی» (ابراهیم: ۳۷) از حضرت علی علیه السلام، امام صادق علیه السلام، و امام باقر علیه السلام با فتح واو آمده است. در این صورت، از «هوی یهوی» به معنای دوست داشتن است و به صورت متعدی آمده است. البته متعدی شدن به «الی» نیز صحیح است، زیرا محبت تمایلی است که متوجه دیگری خواهد بود. در قرائت مشهور (به کسر واو)، این واژه به معنای میل کردن است. امام باقر علیه السلام فرموده اند: مردم مأمورند به سوی ما کوچ کنند و ولایت شان به ما اعلام شده و ما را یاری کنند. سپس این آیه را قرائت کردند. قتاده و ابن عباس نیز «تَهْوِي إِلَيْهِمْ» را به معنای تمایل مردم به نسل ابراهیم دانسته اند. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۶/۴۸۸ و ۴۹۰). از آنجایی که حرف جر «الی» در انتهای فعل نشان دهنده حرکت به سمت چیزی و میل و علاقه به سمت کسی است، بهترین قرائت همان است که از اهل بیت علیهم السلام نقل شده است.

جار و مجرور: قرائت «من خلاله» (روم: ۴۸) از حضرت علی علیه السلام، ابن عباس و ضحاک به صورت «من خلله» بدون الف نقل شده است. دلیل این است که «خلل» مفرد «خلال» و «خلال» خود مفرد بعد از «خلل» (برای آن کلمه) باشد. در ترکیبی مانند «اثر رحمت الله» که با تاء خوانده شود، گاهی اثر قائم مقام رحمت می شود. (طبرسی، ۱۴۰۸: ۸/۴۸۲). برای توضیح بیشتر، در اینجا اثر جان شین رحمت شده و اثر رحمت خدا و خود رحمت خدا هر دو یک معنی را می دهند. زیرا نتیجه ای که از اثر رحمت و از خود رحمت به دست می آید، هر دو یکی است. در اینجا شیخ طبرسی برای قرائت اهل بیت علیهم السلام دلیل می آورد که این خود توجیهی برای ترجیح این قرائت می تواند باشد.

۵. ترجیح بدون معیار (ترجیح غیر مستقیم)

قرائت «لنحرقة» (طه: ۹۷) بر اساس قرائت امام علی (علیه السلام) و ابوجعفر با فتح نون، سکون حاء و تخفیف راء، به معنای «قطعه قطعه می کنیم» خوانده می شود (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۵/۷). طبرسی در جایی دیگر این قرائت را به معنای ساییدن مجسمه گوساله با سوهان و تراشیدن کامل آن تفسیر کرده است. قرائت دیگر «لنحرقة» با تشدید راء که مشهورتر است، بر مبالغه دلالت دارد و نشان می دهد که مجسمه ای که از طلا و نقره ساخته شده و به حیوانی زنده تبدیل شده بود، به طور کامل سوزانده شده است (طبرسی، ۱۴۱۲: ۴۳۵/۲). اینکه شیخ طبرسی بدون ذکر هیچ نظر مخالفی قرائت امام را بیان کرده و سپس آن را ترجمه و تفسیر می کند، نشان دهنده دیدگاه مثبت او به این قرائت است. او همچنین با بیان اینکه معنای هر دو قرائت مشابه است و تنها قرائت با تشدید راء معنای مبالغه را القا می کند، این نظر را تقویت می کند که قرائت امام (علیه السلام) صحیح است.

در مورد قرائت «شغفها» در آیه «شغفها» (یوسف: ۳۰ و ۳۱)، از حضرت علی (علیه السلام)، امام سجاد (علیه السلام)، امام باقر (علیه السلام) و جمعی دیگر به صورت «شغفها» و از دیگران به صورت «شغفها» قرائت شده است. معنای «شغفها» رسیدن به حد نهایی محبت است، در حالی که معنای قرائت مشهور «شغفها» این است که دوستی و محبت او به «شغاف» (پرده دل) رسیده و قلبش را فراگرفته است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۳۵۱/۵). با توجه به اینکه محبت و عشق یک امر درونی و باطنی است، ارتباط دادن آن به مادیات و جسم (شغف: پرده دل) ممکن است صحیح نباشد. لذا طبرسی این قرائت را به طور غیر مستقیم ترجیح می دهد، شاید به این دلیل که نیازی به بیان علت آن ندیده است.

شیخ طبرسی در ترجیح قرائت صحیح، گاهی روایت و قرائت شاذ و غیر اهل بیت (علیهم السلام) را بر قرائت اهل بیت (علیهم السلام) ترجیح می دهد. او برای این ترجیح، گاهی حجت و دلیل می آورد و گاهی بدون دلیل آن را ترجیح می دهد. در ادامه، معیارهای شیخ برای ترجیح قرائات غیر اهل بیت (علیهم السلام) بررسی می شود.

اختلاف در لهجه های قاریان باعث تفاوت در قرائت ها می شده و این تفاوت ها به مسائل نحوی و (علیه السلام) در نتیجه تفسیر متفاوت از آیات منجر می شده است. بنابراین، قرائت در تفسیر قرآن تأثیرگذار است. برخی روایات وجود دارند که مشهور نیستند و از اهل بیت (علیهم السلام) نقل نشده اند. مفسرانی مانند طبرسی با نقد و بررسی این روایات و تفسیر آیات بر اساس آنها، قرائت صحیح را بیان می کنند (دیاری بیدگلی، ۱۳۹۰: ۴۷). در ادامه، برخی از نمونه ها بررسی می شوند.



در آیه «صراط علی» (حجر: ۴۱)، بر اساس دیدگاه امام صادق (علیه السلام)، یعقوب، ابورجاء، ابن سیرین، قتاده، ضحاک و مجاهد، این عبارت به صورت «صراط علی» قرائت شده است، اما دیگران آن را «عَلَّی» خوانده‌اند. ابن جنی معتقد است که معنای قرائت اول، راه گرامی و شریف است، نه علو و بلندی. قرائت دوم شبیه به عبارت «الدلالة اليوم علی» است که به معنای «این راه بر عهده و با ضمانت من است» می‌باشد، مانند عبارت «صحّة هذا المال علی» (درستی این مال بر عهده من است). ابن جنی معتقد است که این معنا صحیح‌تر است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۵۱۸/۶). بیان دلالت تفسیری برای ترجیح قرائت صحیح، به‌ویژه برای قرائت دوم و توجه به آن، نشان از توجه به سیاق آیه دارد.

۶. ترجیح بر اساس عقیده و مذهب وی

طبرسی با تمام توان از عقاید شیعه دفاع کرده است، به‌ویژه در موارد اختلاف قرائت که اغلب قول شیعه را انتخاب می‌کند و دلایل خود را نیز بیان می‌دارد (ذهبی، بی تا، ۸۲/۲-۸۴). در مواردی که آیه‌ای به یک مسئله فقهی مرتبط باشد، طبرسی با اظهار عقیده و مذهب خود، آن را تثبیت می‌کند. به عنوان مثال، در سوره مانده آیه ۶، کلمه «ارجلکم» به دو صورت نصب و جر قرائت شده است. کسانی که به وجوب شستن پاها قائل‌اند، این کلمه را معطوف به «برءوسکم» و مجرور دانسته‌اند و معتقدند که مراد از مسح، در واقع شستن است. در این زمینه، روایتی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز وجود دارد که فرمود: «وای بر این پشت پاها از آتش» هنگامی که گروهی را دید که پشت پاهاشان را در وضو نمی‌شستند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۵۲/۳). همچنین، روایت‌هایی مانند گفته اوس بن اوس که «پیامبر را دیدم که وضو گرفت و بر نعلین خود مسح کرد و نماز خواند» و گفته حذیفه که «پیامبر پس از قضای حاجت، آب طلبید و وضو گرفت و بر پاهاش مسح کرد»، از جمله دلایلی است که طبرسی در تفسیر خود آورده است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۲۵۸/۳).

مرحوم طبرسی در بیان روایت‌های مربوط به قرائت صحیح، به هر روایتی استناد نمی‌کند و آنها را با دقت بررسی می‌کند. به‌ویژه در این آیه، اعتبار روایت از باب تعبد است، چرا که آیه به مسئله‌ای فقهی مربوط می‌شود. بنابراین، طبرسی روایتی را می‌پذیرد که با عقیده و مذهب او هماهنگ است، یعنی مسح پاها. البته، باید توجه داشت که صرف تقسیم‌بندی و نام‌گذاری یک قرائت به عنوان «ترجیح»، به معنای انحصار آن قرائت به یک معیار خاص نیست. ترجیح یک قرائت ممکن است براساس معیارهای مختلفی انتخاب شود؛ مثلاً در این مورد، می‌توان اسباب النزول و روایات اهل بیت (علیهم السلام) را نیز به عنوان دلایل ترجیح قرائت مطرح کرد.

۷. ترجیح قرائت مشهور

عبارت «فَلَا أُقْسِمُ» (واقعه: ۷۵) توسط حسن، ثقفی، امام علی (علیه السلام)، ابن عباس و پیامبر (صلی الله علیه و آله) به صورت «فلا قسم» بدون الف قرائت شده است. از امام باقر و امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که «مواقع نجوم» به معنای رانده شدن شیاطین است که مشرکان به آن سوگند می‌خورند و خداوند می‌فرماید: «پس به آن سوگند نمی‌خورم.» ابن عباس نیز آن را به معنای «به نزول قرآن قسم نمی‌خورم» تفسیر کرده است. اما قرائت مشهور به این معناست که «سوگند به مواضع ستارگان» است و در اینجا «لا» زاید در نظر گرفته شده است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۳۳۹/۹). از آنجایی که طبرسی و اکثر مفسران و مترجمان، آیه را به صورت مثبت (قسم خوردن) ترجمه و تفسیر کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که این قرائت مشهور (با در نظر گرفتن «لا» به عنوان زاید) ارجحیت دارد. شیخ طبرسی نیز برای این قرائت مشهور دلیل و توجیه آورده و در نهایت بر اساس آن به تفسیر پرداخته است، که نشان می‌دهد ترجیح او نیز بر قرائت مشهور است، نه قرائت اهل بیت (علیهم السلام).

در آیه «أَفَلَمْ يَأْسَ» (رعد: ۳۱)، امام علی (علیه السلام)، ابن عباس، امام زین العابدین (علیه السلام)، زید بن علی و امام جعفر صادق (علیه السلام) به جای قرائت مشهور «أَفَلَمْ يَأْسَ»، آن را «أَفَلَمْ يَتَيْنِ» خوانده‌اند. ابن جنی معتقد است که «أَفَلَمْ يَتَيْنِ» در واقع تفسیر «أَفَلَمْ يَأْسَ» است و نمی‌توان آن را به عنوان قرائت آیه در نظر گرفت. او اشاره می‌کند که معنای «تفحص کردن» (نه تبیین کردن) به یأس نزدیک است، زیرا وقتی کسی به جستجوی چیزی می‌پردازد و آن را اثبات می‌کند، شبیه کسی است که مأیوس شده و آن را رها کرده و به دنبال مطلبی دیگر می‌رود (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸: ۴۵۰/۶). بنابراین، طبرسی نیز با توجه به این توضیحات، قرائت مشهور را ترجیح داده و با دلایل خود بر قرائت اهل بیت (علیهم السلام) ارجحیت داده است.

در عبارت «مِثْلُ الْجَنَّةِ» (محمد: ۱۵)، امام علی (علیه السلام) و ابن عباس آن را به صورت «أَمْثَالُ الْجَنَّةِ» قرائت کرده‌اند. طبق قرائت عامه «مثل»، معنای آن دلالت بر کثرت دارد، زیرا به معنای مصدریت اشاره می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۵۰/۹). در اینجا نیز، قرائت اهل بیت (علیهم السلام) ترجیح داده نشده و دلیلی هم برای آن ذکر نشده است. اما قرائت مشهور به دلیل ترجمه و تفسیر صحیح‌تر و ارجح‌تر به شمار آمده است. از آنجایی که طبرسی معنای قرائت مشهور (مثل) را به عنوان کثرت بیان کرده، نیازی به قرائت جمع آن نیست. از سوی دیگر، اگر لازم بود، خود قرآن جمع آن را می‌آورد.

۸. نقل عادلانه بدون گزینش قرائت صحیح

طبرسی در آیاتی که موضوع آن‌ها مسائل فقهی نیست، بدون گزینش روایتی خاص، تمامی روایات مرتبط با آن آیه را ذکر می‌کند. برای مثال، در تفسیر سوره عبس نیز به همین شیوه با روایات قرائت برخورد



کرده است. او احکامی را که به طور روشن و بی تکلف از قرآن کریم قابل استنباط هستند، با بررسی جوانب مختلف آن‌ها بیان می‌کند و در بسیاری از موارد، نظریات اصحاب و مذاهب فقهی را نیز می‌آورد. هرگاه در مورد یک حکم شرعی اختلاف نظر باشد، او به صورت منصفانه دیدگاه‌های مختلف را بدون اینکه در مقام داوری برآید، بیان می‌کند.

در مورد واژه «بالغ» (طلاق: ۳)، حفص از عاصم آن را بدون تنوین قرائت کرده و «امره» را مجرور دانسته است. دیگران «بالغ» را با تنوین و «امره» را منصوب قرائت کرده‌اند و داود ابن هند «بالغ» را با تنوین و «امره» را مرفوع قرائت کرده است. از ابن عباس، ابی بن کعب، جابر، امام زین العابدین (علیه السلام) و امام جعفر صادق (علیه السلام) نیز «تنوین بالغ و نصب امر» (یعنی به زودی امر خود را در آنچه اراده می‌کند می‌رساند) نقل شده است. کسانی که «بالغ امره» را به صورت اضافه خوانده‌اند، تنوین را حذف کرده‌اند و همین قرائت مشهور است. در قرائت با تنوین (بالغ امره)، یعنی امر او رساننده چیزی است که خدا اراده کند، بنابراین مفعول حذف شده است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۴۵۶/۱۰). در اینجا می‌بینیم که شیخ طبرسی تمامی قرائت‌ها را بدون ترجیح یکی بر دیگری آورده و برای هر یک دلیل ذکر کرده است. علت این امر شاید در وضوح قرائت صحیح و مشهور نهفته باشد.

در مورد کلمه «لَمُسْتَقَرَّ لَهَا» (یس: ۳۸ و ۳۹)، زید از ابو یعقوب به کسر قاف و دیگران (از جمله امام سجاد (علیه السلام)، امام باقر (علیه السلام)، امام صادق (علیه السلام) و ابن عباس) به فتح قرائت کرده‌اند (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۰۸: ۶۶۲/۸). در اینجا نیز هیچ گزینشی در قرائت صحیح صورت نگرفته و شیخ طبرسی بدون ترجیح و بی طرفانه تمامی قرائت‌ها را ذکر کرده است.

در مورد عبارت «وَلْتَبْلَوْنَكُمْ» (محمد: ۳۱)، امام باقر (علیه السلام) و ابوبکر «لیبلونکم» (با یاء) و دیگر قراء با نون (نبلو...) قرائت کرده‌اند. یعقوب (نبلو) را به سکون واو قرائت کرده است. ابوعلی می‌گوید: دلیل قرائت با یاء، عبارت قبل از آن «وَاللَّهِ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ» است، زیرا اسم غایب به آن نزدیک‌تر است. دلیل قرائت با نون، سازگاری با عبارت «وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ» است (طبرسی، ۱۴۰۸: ۱۶۱/۹). در اینجا نیز طبرسی برای هر قرائت دلیل و توجیه می‌آورد، اما هیچ‌یک را ترجیح نمی‌دهد. این ممکن است نشان‌دهنده گستردگی معنایی و تفسیری آیات و انعطاف‌پذیری در برابر قرائات و تفاسیر مختلف باشد.

در تمام این نمونه‌ها، طبرسی قرائات مختلف را بدون ترجیح ذکر کرده است. شاید هدف او از این روش، تحقیق و فراگیری علوم بیشتر در زمینه قرائت و روایت درست باشد. این انعطاف در عدم گزینش، به نوعی احترام به عقاید مختلف و جذب محققان بیشتر است تا دیگران نیز حق اظهار نظر و انتخاب دیدگاه خود را داشته باشند.

نتیجه گیری

طبرسی در بسیاری از مواقع، قرائت‌های مختلف را بیان می‌کند و دلایل و معیارهای آن‌ها را نیز ذکر می‌نماید، اما بدون ترجیح دادن یک قرائت خاص، مخاطب را در انتخاب قرائت صحیح آزاد می‌گذارد. این روش می‌تواند به دلیل وضوح و شفافیت روایت درست باشد، به طوری که نیازی به تعیین آن احساس نمی‌شود. همچنین، ممکن است انتخاب قرائت صحیح از میان چندین قرائت دشوار باشد و همین شک و تردید در انتخاب موجب شود که طبرسی از ترجیح دادن صرف نظر کند و مخاطب را به انتخاب بر اساس چهارچوب‌های دینی و عقلی خود واگذارد. این ویژگی می‌تواند هم یک مزیت و هم یک نقص به‌شمار آید.

در برخی موارد، طبرسی با توجه به معیارهایی مانند روایات منقول از اهل بیت علیهم‌السلام، تفسیر و سیاق آیات، و قواعد ادبیات عرب، قرائت اهل بیت را ترجیح می‌دهد. اما از آنجا که در مورد همه آیات قرآن نقل و روایتی از اهل بیت علیهم‌السلام در دست نیست، بهترین روش برای ترجیح یک قرائت مقایسه آن با سایر قرائت‌ها و روایات مشابه در آن زمینه است تا بتوان به قرائت صحیح دست یافت. گاهی نیز با استفاده از مقایسه، تفسیر و ترجمه، بهترین قرائت را انتخاب می‌کند.

در برخی موارد، طبرسی ترجیح قرائت غیر اهل بیت را صحیح می‌داند، زیرا معتقد است که قرائت درست آن است که با تفسیر و سیاق آیه هماهنگی داشته باشد و حتی در برخی موارد با عقیده شخصی او نیز مغایرت نداشته باشد. او در برخی موارد قرائت مشهور و عاصم را به قرائت اهل بیت ترجیح داده است. به‌طور کلی، قرائت اهل بیت علیهم‌السلام به دلیل سازگاری بیشتر با معنا و قواعد ادبی، نسبت به سایر قرائت‌ها صحیح‌ترین قرائت محسوب می‌شود. شاید این قرائت همیشه مشهورترین نباشد، اما معمولاً صحیح‌ترین است، زیرا از اصالت بیشتری برخوردار است و به همین دلیل برترین و بهترین قرائت نسبت به سایر قرائت‌ها به‌شمار می‌رود.



فهرست منابع

۱. حاجی اکبری، فاطمه، بررسی اختلاف قرائات در مجمع البیان، قم: دانشکده حدیث قم، ۱۳۹۰ ش.
۲. حویزی، عبدعلی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۳. خوئی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، تهران: الثقافة الاسلامیة، ۱۳۹۰ ق.
۴. دهقانی، محمد، دست رنج، فاطمه، حسن بیگی، علی، احسانی، کیوان. (۱۴۰۲). بررسی تطبیقی ارتباط الفاظ با معانی در قرآن کریم با تأکید بر تفاسیر؛ مجمع البیان، المیزان و تسنیم. مطالعات تفسیر تطبیقی، ۸(۲)، ۱۱۲-۱۳۷. doi: ۱۰.۲۲۰۳۴/۱۹۰۵۵۳/csq.۲۰۲۴
۵. دیاری بیدگلی، محمدتقی، «نقش و کارکرد روایات تفسیری معصومان با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی»، دو فصلنامه حدیث پژوهی، دانشگاه کاشان، سال ۳، شماره ۵، ۱۳۹۰ ش.
۶. ذوقی، امیر، ملاک‌های ترجیح قرائت و توسعه آن، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۹۶ ش.
۷. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۸. رجبی، محمود، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، انتشارات سبحان، ۱۳۹۱ ش.
۹. زنجانی، ابوعبدالله، تاریخ قرآن، تهران: منظمة الاعلام الاسلامی، بی تا، ۱۴۰۴ ق.
۱۰. سیوطی، جلال‌الدین، ترجمه الاتقان فی علوم القرآن، مترجم: ابوعبدالله زنجانی و سید مهدی حائری قزوینی، تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. شیخی، بهجت عبدالواحد، اعراب القرآن، بیروت: دار الفکر، ۱۴۲۷ ق.
۱۲. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۸ ش.
۱۳. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه تفسیر مجمع البیان، محقق: محمد مفتاح، مترجم: حسین نوری همدانی و احمد بهشتی، تصحیح: هاشم رسولی و سید آقا موسوی کلانتری، تهران: فراهانی، بی تا.
۱۴. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، قم: حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. علوی، زینب، «ترجیح روایت (ابوبکر شعبه بن عیاش) بر روایت حفص از قرائت عاصم در تفسیر مجمع البیان» دو فصلنامه علمی ترویجی مطالعات فقه اسلامی و مبنای حقوق، سال ۷، شماره ۲۶، ۱۳۹۲ ش.
۱۶. علوی، زینب، بررسی اختلاف قرائات و نظام ترجیح قرائت‌ها در تفسیر مجمع البیان، دانشگاه فردوسی مشهد (دانشکده الهیات)، راهنما: مهدی جلالی و سیدکاظم طباطبایی پور، ۱۳۹۲ ش.

۱۷. قاسمی حامد، مرتضی، محمدی انویق، مجتبی، پیرچراغ، محمدرضا. (۱۴۰۲). گونه‌شناسی اختلافات مصاحف صحابه و امصار و تأثیر آنها در پیدایش قرائات. فصلنامه قرآن، فرهنگ و تمدن، ۴(۱)، ۶۳-۸۴. doi: ۱۰.۱۱۷۱/jksl.۲۲۰۳۴/۳۷۶۰۳۳/۲۰۲۳
۱۸. قرطبی، محمد بن احمد، جامع الاحکام القرآن، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴ ش.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، سید جواد مصطفوی، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ ش.
۲۰. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۲۱. گراوند، نجمه، «بررسی چگونگی تأثیر اختلاف قرائات در برداشتهای تفسیری مجمع البیان»، فصلنامه مطالعات قرآن و حدیث، سال ۷، شماره ۱، ۱۳۹۲ ش.
۲۲. متقی هندی، علی بن حسام، کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ ق.
۲۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الأنوار، محقق: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. مرادی، محمد، امام علی (علیه السلام) و قرآن، تهران: هستی نما، ۱۳۸۲ ش.
۲۵. معرفت، محمدهادی، التمهید فی علوم القرآن، قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. مؤدب و خوشنویس، سیدرضا و علی، «بررسی چپستی و جایگاه مبانی زبانی و ادبی در اختیار قرائات در تفسیر مجمع البیان»، فصلنامه علمی پژوهشی «پژوهش‌های ادبی - قرآنی»، سال ۶، شماره ۲، ۱۳۹۷ ش.
۲۷. نکونام، جعفر، پژوهشی در مصحف امام علی، رشت: کتاب مبین، ۱۳۸۲ ش.
۲۸. نوری و بیدگلی، شهلا و دیاری محمدتقی، «قرائات منسوب به اهل بیت»، دو فصلنامه مطالعات قرائت قرآن، دوره ۲، شماره ۲، ۱۳۹۳ ش.



References

1. 'Alawī, Zaynab, "Tarjīh Riwayāt (Abū Bakr Sha 'bah bin 'Iyāsh) bar Riwayāt Ḥaḥṣ az Qirā'at 'Āṣim dar Tafṣīr Majma' al-Bayān" (Preference of the Narration of Abū Bakr Sha 'bah bin 'Iyāsh over the Narration of Ḥaḥṣ from the Reading of 'Āṣim in Majma' al-Bayān's Commentary), Dū Faslnāmah 'Ilmī-Tarwījī Mutāla'āt-i Fiqh Islāmī wa Mabānī Huqūq (Quarterly Journal of Islamic Jurisprudence and Legal Principles Studies), Year 7, Issue 26, 1392 SH (2013 CE).
2. 'Alawī, Zaynab, *Barresī-yi Ikhtilāf Qirā'āt wa Nizām-i Tarjīh Qirā'āt-hā dar Tafṣīr Majma' al-Bayān* (A Study of the Differences in Recitations and the System of Preference for Recitations in Majma' al-Bayān's Commentary), Ferdowsi University of Mashhad (Faculty of Theology), Supervised by Mahdī Jalālī and Seyyed Kāzīm Ṭabāṭabā'ī Pūr, 1392 SH (2013 CE).
3. Dehqānī, Mohammad, Dast Ranj, Fāṭimah, Ḥasan Bigī, 'Alī, & Eḥsānī, Kiyān, *Barresī-yi Taqābulī Rabṭ al-Alwāz bi Ma'anī dar Quran-i Karīm ba Ta'kīd bar Tafāsīr; Majma' al-Bayān, al-Mizān, wa Tasnīm* (Comparative Study of the Relationship of Words to Meanings in the Noble Quran with Emphasis on Exegeses; Majma' al-Bayān, al-Mizān, and Tasnīm), Mutāla'āt-i Tafṣīr-i Taqābulī (Comparative Exegesis Studies), 8(2), 112-137, 1402 SH (2024 CE). doi: 10.22034/cs.q.2024.190553
4. Dhahabī, Mohammad Hossein, *Al-Tafṣīr wa al-Mufasssīrūn* (The Commentary and the Commentators), Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
5. Diyārī Bīdgī, Mohammad Taqī, "Naqsh wa Kārkard-i Riwayāt-i Tafṣīr-yi Ma 'šūmān ba Ta'kīd bar Didgāh-i 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī" (The Role and Function of Interpretative Narrations of the Imāms with Emphasis on the View of 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī), Dū Faslnāmah Ḥadīth Pizhūhī (Hadith Research Quarterly), University of Kāshān, Year 3, Issue 5, 1390 SH (2011 CE).
6. Gharāwand, Najmah, "Barresī-yi Chūnīn Tāthīr-i Ikhtilāf Qirā'āt dar Bardāsh-t-hā-yi Tafṣīr Majma' al-Bayān" (Examining the Impact of Differences in Recitations on Interpretive Understandings in Majma' al-Bayān), Faslnāmah Mutāla'āt-i Quran wa Ḥadīth (Quarterly Journal of Quran and Hadith Studies), Year 7, Issue 1, 1392 SH (2013 CE).
7. Hājī-Akbārī, Fāṭimah, *Barresī-yi Ikhtilāf Qirā'āt dar Majma' al-Bayān* (A Study of the Differences in Recitations in Majma' al-Bayān), Qom: Faculty of Hadith, 1390 SH (2011 CE).
8. Ḥawzī, 'Abd Allāh bin Jum'ah, *Tafṣīr Nūr al-Thaqalayn* (The Interpretation of the Light of the Two Heavy [Sources]), Qom: Ismā'īliyyān, 1415 AH (1994 CE).
9. Khū'ī, Seyyed Abū al-Qāsim, *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth* (Dictionary of Hadith Narrators), Tehran: al-Thaqāfah al-Islāmiyyah, 1390 AH (1970 CE).
10. Kulaynī, Mohammad bin Ya'qūb, *Al-Kāfī*, Edited by 'Alī Akbar Ghāfārī and Mohammad Ākhūndī, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiyyah, 1407 AH (1987 CE).
11. Kulaynī, Mohammad bin Ya'qūb, *Uṣūl al-Kāfī* (The Principles of the Sufficient), Edited by Seyyed Jawād Muṣṭafawī, Tehran: Islamic Scientific Bookshop, 1369 SH (1990 CE).
12. Ma'arifāt, Mohammad Hādī, *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Quran* (Introduction to Quranic Sciences), Qom: Mū'assasat Nashr Islāmī, 1415 AH (1994 CE).

13. Majlisī, Mohammad Bāqir bin Mohammad Taqī, *Biḥār al-Anwār (Seas of Lights)*, Edited by a Group of Researchers, Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1403 AH (1983 CE).
14. Mū'addib and Khushnawīs, Seyyed Riḏā and 'Alī, *Barresi-yi Chīstī wa Jāyghah-i Mabānī Zabānī wa 'Adabī dar Ikhtiyār Qirā'āt dar Tafṣīr Majma' al-Bayān (A Study of the Nature and Place of Linguistic and Literary Principles in the Selection of Recitations in Majma' al-Bayān's Commentary)*, Faslnāmah-yi 'Ilmī Pizhūhishī (Scientific Research Journal), Year 6, Issue 2, 1397 SH (2018 CE).
15. Murādī, Mohammad, *Imām 'Alī (a) wa Quran (Imam 'Ali (a) and the Quran)*, Tehran: Hasti Namā, 1382 SH (2003 CE).
16. Mutqī Hindī, 'Alī bin Ḥisām, *Kanz al-'Ummāl fī Sunan al-Aqwāl wa al-Af'āl (The Treasury of Deeds and Sayings)*, Beirut: Mū'assasat al-Risālah, 1413 AH (1993 CE).
17. Nākūnām, Ja'far, *Pajūshī dar Muṣḥaf-i Imām 'Alī (A Study of Imam Ali's Manuscript)*, Rasht: Kitāb-i Mubīn, 1382 SH (2003 CE).
18. Nūrī and Bīdgī, Shahlā and Diyārī Mohammad Taqī, "*Qirā'āt Maṣṣūb bi Ahl al-Bayt*" (*Recitations Attributed to the Ahl al-Bayt*), Dū Faslnāmah Mutāla'āt-i Qirā'āt-i Quran (Quarterly Journal of Quranic Reading Studies), Vol. 2, Issue 2, 1393 SH (2014 CE).
19. Qāsimī Hāmid, Murtazā, Mohammadi Anvīq, Mojtabā, & Pīrchirāgh, Mohammad Riḏā, *Gūnah-shināsi-i Ikhtilāfāt-i Muṣḥaf-i Ṣaḥābah wa Amṣār wa Tāthīr Ānhā dar Paydāyish-i Qirā'āt (Typology of Manuscript Variations of the Companions and Regional Centers and Their Impact on the Emergence of Recitations)*, Faslnāmah Quran, Farhang, wa Tamaddun (Quarterly Journal of Quran, Culture, and Civilization), 4(1), 63-84, 1402 SH (2023 CE). doi: 10.22034/jksl.2023.376033.1171
20. Qurṭubī, Mohammad bin Aḥmad, *Jāmi' al-Aḥkām al-Quran (The Comprehensive Collection of the Rules of the Quran)*, Tehran: Nāṣir Khusraw, 1364 SH (1985 CE).
21. Rabbī, Maḥmūd, *Ravish-i Tafṣīr-i Quran (Methodology of Quranic Interpretation)*, Qom: Research Institute of the Seminary and University, Subḥān Publications, 1391 SH (2012 CE).
22. Shaykhī, Bahjat 'Abd al-Wāhid, *I'rāb al-Quran (Syntax of the Quran)*, Beirut: Dar al-Fikr, 1427 AH (2006 CE).
23. Suyūfī, Jalāl al-Dīn, *Tarjumah al-Ittqān fī 'Ulūm al-Quran (Translation of al-Ittqān in Quranic Sciences)*, Translated by Abū 'Abd Allāh Zanjānī and Seyyed Maḥdī Ḥā'irī Qazvīnī, Tehran: Amīr Kabīr, 1380 SH (2001 CE).
24. Ṭabarasi, Faḍl bin Ḥasan, *Jām' al-Jāmi' (The Comprehensive Collection)*, Qom: Seminary of Qom, 1412 AH (1991 CE).
25. Ṭabarasi, Faḍl bin Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafṣīr al-Quran (The Comprehensive Commentary on the Quran)*, Beirut: Dar al-Ma'ārifah, 1408 SH (1988 CE).
26. Ṭabarasi, Faḍl bin Ḥasan, *Tarjumah Tafṣīr Majma' al-Bayān (Translation of the Commentary of Majma' al-Bayān)*, Edited by Mohammad Muftāḥ, Translated by Hossein Nūrī Hamadānī and Aḥmad Bahshī, Corrected by Hāshim Rasūlī and Seyyed Āqā Mūsawī Kalāntarī, Tehran: Farāhānī, n.d.
27. Zanjānī, Abū 'Abd Allāh, *Tārīkh-i Quran (History of the Quran)*, Tehran: Organization of Islamic Media, n.p., 1404 AH (1983 CE).
28. Zūqī, Amīr, *Milāk-hā-yi Tarjīh Qirā'at wa Tawassu'ī An (Criteria for Preferential Reading and Its Development)*, Tehran: Imām Ṣādiq University, 1396 SH (2017 CE).



The Effect of Farsh Al-Haruf (Secondary Principles in Qira'at) in the Interpretation of Some Theological Verses and Its Connection with the Endowment and Connection of the Verses of the Holy Quran *

Rouhollah Mohammad Ali Nejad Omran ¹ and Mohammad Rasul Takkiri ² and

Mohsen Qasempour Ravandi ³ and Karim Parcheh Baf Dowlati ⁴

Abstract



A significant factor influencing the placement of waqf (stop) and wasl (continuation) in the recitation of Quranic verses is the notion of “Farsh al-Huruf (Secondary Principles in Qira’at).” This term denotes subtle variations in the recitation of Quranic words that lack a specific governing rule and do not conform to a standardized pronunciation. This study utilizes a descriptive-analytical approach to explore how Farsh al-Huruf (Secondary Principles in Qira’at) in recitations affects the positioning of waqf and wasl within the verses of the Holy Quran, as well as its implications for the comprehension and interpretation of these verses. The results reveal that Farsh al-Huruf influences waqf and wasl in multiple ways, including: 1. Divergence (Iltifat), 2. Variations in Diacritics (I’rab), and 3. Addition or Omission of Letters. These effects are exemplified through various instances. For example, in verse 37 of Surah Ghafir, the recitation “Sadd” with a fatha on the ص (Sad) introduces a divergence and presents a theological dilemma concerning the inevitable misguidance of Pharaoh. According to related verses, this misguidance is not a mere act of divine will but rather a result of human decisions and subsequent punishment. In verse 40 of Surah At-Tawbah, alterations in diacritics are linked to theological considerations. In a reading where the ءا (ta) is in the raf’ case, “Allah” is fundamentally perceived as superior, a view supported by Sunni scholars who attribute this to the eternal essence of the term “Allah.” In contrast, a reading with a nasb case suggests the superiority of “Allah” as a manifestation of divine creation, which the Mu’tazila interpret as indicative of the temporality of the term “Allah.” These analyses underscore the profound influence of recitations on the positions of waqf and wasl, reflecting varying theological perspectives.

Key words: Farsh al-Huruf (Secondary principles in Qira’at), Recitations, Divergence, Diacritics of the Quran, Waquf (Stop) and Ibtida (Start), Interpretation of the Holy Quran.

*. **Date of receiving:** 26/08/2023, **Date of approval:** 06/05/2024.

1. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Allameh Tabataba'i University: Tehran, Iran. alinejad@atu.ac.ir.

2. PhD Candidate in Quranic and Hadith Sciences, Faculty of Theology and Islamic Teachings, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author): mrhtakkiri@gmail.com.

3. Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran: m.qasempour@atu.ac.ir.

4. Karim Parcheh Baf Dowlati, Member of the Research Faculty in Quranic Studies Burhan, Tehran, Iran: kdowlati@chmail.ir.



تأثیر فرش الحروف در تفسیر به ویژه آیات کلامی *

روح الله محمد علی نژاد عمران^۱ و محمد رسول تکبیری^۲ و محسن قاسم پور راوندی^۳ و
کریم پارچه باف دولتی^۴



چکیده

یکی از عوامل مؤثر در تعیین موضع وقف و وصل عبارات قرآنی هنگام قرائت، موضوع «فرش الحروف» در قرائات است. فرش الحروف به موارد جزئی اختلاف در قرائات کلمات قرآنی اشاره دارد که قاعده‌مند نیستند و تلفظ آن‌ها تابع قاعده‌ای مشخص و معین نمی‌شود. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی گونه‌های تأثیر فرش الحروف قرائات بر مواضع وقف و وصل در آیات قرآن کریم و نقش آن در فهم و تفسیر آیات می‌پردازد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که فرش الحروف قرائات به طرق مختلفی، از جمله ۱. التفات، ۲. تغییر اعراب، و ۳. کم یا اضافه شدن حروف، بر مواضع وقف و وصل آیات تأثیر می‌گذارد. این تأثیرات در چند مثال قابل مشاهده است. به عنوان نمونه، در آیه ۳۷ سوره غافر، قرائت «صدّ» با فتح صاد منجر به ایجاد التفات و چالش کلامی درباره اضلال اجباری فرعون می‌شود که با توجه به آیات مرتبط، گمراهی از سوی خداوند بدون مقدمه نیست و نتیجه انتخاب‌های اختیاری و مجازات آدمیان است. در آیه ۴۰ سوره توبه، تغییر اعراب با مسائل کلامی مرتبط می‌شود. در قرائتی که تاء مرفوع است، کلمه الله اساساً برتر دانسته می‌شود و اهل سنت آن را به قدمت کلمه الله نسبت می‌دهند. در مقابل، قرائت با نصب نشان‌دهنده برتری کلمه الله به جعل الهی است که معتزله از آن حدوث کلمه الله را استنباط می‌کنند. این بررسی‌ها نشان‌دهنده تأثیر جدی قرائات بر مواضع وقف و وصل با توجه به اختلاف دیدگاه‌های کلامی است.

واژگان کلیدی: فرش الحروف، قرائات، التفات، اعراب القرآن، وقف و ابتدا، تفسیر قرآن کریم.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۱۷.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی ره، تهران، ایران: alinejad@atu.ac.ir.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی ره، تهران، ایران (نویسنده مسئول): mrhtakbiri@gmail.com.

۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران: m.qasempour@atu.ac.ir.

۴. عضو هیئت علمی گروه پژوهشی مطالعات قرآنی برهان، تهران، ایران: kdowlati@chmail.ir.



مقدمه

سخن و بیان از مهم‌ترین و کارآمدترین ابزارهای انسان برای ابلاغ و دریافت پیام است؛ اما این ابزار نیز مانند هر وسیله دیگری، محدودیت‌ها و مقتضیات خاص خود را دارد که شناخت آن‌ها می‌تواند به بهره‌مندی بهتر از این شیوه کمک کند. یکی از عواملی که بر انتقال پیام از طریق کلام اثر می‌گذارد، جایگاه‌هایی است که کلام با مکث و آغاز مجدد روبرو می‌شود. به عنوان مثال، تفاوت مفهوم دو جمله «بخشش، لازم نیست اعدام شود» و «بخشش لازم نیست، اعدام شود» نشان می‌دهد که تغییر جایگاه مکث، معنای جمله را کاملاً تغییر می‌دهد. در فنون تلاوت قرآن، این موضوع به عنوان «دانش وقف و ابتدا» شناخته می‌شود. امام علی (علیه السلام) در تفسیر آیه «وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِیلاً»، ترتیل را متکی بر دو رکن معرفی می‌کنند: «الترتیل معرفة الوقوف و اداء الحروف» که شامل ۱. شناخت محل‌های وقف و ۲. ادای درست حروف می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۷/۲). رعایت مواضع وقف و وصل بر فهم و انتقال معنای صحیح آیات قرآن تأثیر مستقیم دارد و بی‌توجهی به آن می‌تواند به القای معانی نادرست منجر شود. برای مثال، در آیه «وَلَا يَخْزَنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (یونس: ۶۵)، عدم وقف بر کلمه «قَوْلُهُمْ» می‌تواند معنای اشتباهی به ذهن مخاطب منتقل کند. از این رو، شناخت جایگاه‌های وقف برای القای معنای صحیح ضروری است.

از جمله دانش‌هایی که تأثیر مستقیمی بر تعیین مواضع اتصال یا انفصال عبارات قرآنی دارد، علم قرائات است. علم قرائات به دو بخش اصول و فروع (فرش الحروف) تقسیم می‌شود که اصول تأثیری بر وقف و ابتدا ندارد، اما برخی از موارد فرش الحروف قرائات بر معنای عبارات تأثیر می‌گذارند. بنابراین، شناخت دقیق معانی و تعیین صحیح مواضع وقف و وصل بر اساس آن ضروری است.

این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و جمع‌آوری منابع کتابخانه‌ای به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد:

۱. فرش الحروف قرائات چگونه بر تعیین مواضع وقف یا وصل در آیات قرآن کریم اثر می‌گذارد؟

۲. فرش الحروف قرائات چه نقشی در برداشت‌های تفسیری مفسران دارد؟

در پیشینه موضوع، برخی تفاسیر به اختلاف‌های نحوی و تفسیری مرتبط با وقف در قرآن اشاره کرده‌اند، مانند: «التبیان فی تفسیر القرآن» شیخ طوسی، «مجمع البیان فی تفسیر القرآن» طبرسی، و «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل» زمخشری. همچنین آثاری مانند «المکتفی» ابوعمرو دانی، «علل الوقوف» سجاوندی، «منارالهدی» اشمونی و «معالم الإهداء» حصری به تحلیل مواضع وقف پرداخته‌اند، اما رابطه وقف و ابتدا با علم قرائات به‌طور مستقیم بررسی نشده یا تنها به‌صورت مختصر بیان شده است. از دیگر منابع قابل ذکر می‌توان به «اثر القرائات فی الوقف و الإبتداء»، «اثر القرائات العشر فی الوقف و الإبتداء»، و «القرائات القرآنیة و اثرها فی تنوع الوقف عند الأشمونی» اشاره کرد.

- همچنین، پایان نامه‌های زیر به موضوع وقف و ابتدا پرداخته‌اند:
- «تحلیل تفسیری وقف و ابتدا در قرآن کریم با تأکید بر المیزان و مجمع البیان» نوشته شهناز عابدینی؛
 - «وقف و ابتدا در سوره مبارکه بقره» نوشته عبدالرسول عبایی؛
 - «بررسی آراء سجاوندی و ابن جزری در وقف و ابتدا» نوشته مرتضی مقنیان؛
 - «اثر وقف و ابتدا بر معنای قرآن» نوشته طیبه رفیع منزلت (دانشگاه اصفهان)؛
 - «دیدگاه تفسیری علامه طباطبایی در المیزان و تأثیر آن بر وقف و ابتدا در قرائت قرآن کریم» نوشته کیومرث حبیب زاده؛
 - «اختلاف قرائات سبع در سوره کهف و تأثیر آن بر معنای آیات» نوشته حسین علوی مهر و محمد امیر کسمایی؛
 - «اختلاف قرائات و نقش آن در تفسیر از دیدگاه علامه طباطبایی» نوشته محمد فاکر میبیدی؛
 - «تأثیر اختلاف قرائات در تفسیر و فهم برخی از آیات سوره بقره» نوشته طاهره محسنی و خدیجه احمدی؛
 - «نقش پیش فرض‌ها و مبانی کلامی در فهم و تفسیر آیات قرآن» نوشته علی نصیری.

الف. مفهوم‌شناسی

۱. معانی لغوی و اصطلاحی وقف و ابتدا

در زبان عربی، برای «وقف» معانی متعددی بیان شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به «حبس کردن و نگاه داشتن»، «جدا کردن» و «ساکت شدن» اشاره کرد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۷۴/۱۵). «ابتدا» ضد «وقف» است و به معنای «آغاز کردن» و «شروع نمودن» آمده است (همان، ۳۳۴-۳۳۳). در اصطلاح پیشینیان و دانشمندان قرون اولیه، علاوه بر وقف، از دو اصطلاح «قطع» و «سکت» نیز به جای یکدیگر استفاده می‌شده است (ابن جزری، بی‌تا، ۳۴۰/۲-۳۳۹). با تدوین علم وقف و ابتدا و تألیف کتاب‌های تخصصی، هر یک از این اصطلاحات معنای خاصی پیدا کرده‌اند. بر اساس آنچه ابن جزری بیان کرده، معانی این اصطلاحات عبارتند از:

قطع: پایان دادن به قرائت و انتقال از قرائت به حالت یا کاری دیگر غیر از قرائت.

وقف: قطع صوت در کلمه‌ای از قرآن همراه با تجدید نفس برای ادامه قرائت.

سکت: قطع صوت برای مدتی کوتاه‌تر از وقف، بدون تجدید نفس.

اصطلاح «ابتدا» تقریباً همان معنای لغوی خود را حفظ کرده است؛ یعنی آغاز تلاوت در ابتدای

قرائت یا پس از وقف (همان).



۲. اصول و فروع قرائی

دانشمندان علم قرائات برای شناسایی و تفکیک قرائت‌ها از یکدیگر و یافتن نقاط اشتراک و اختلاف آن‌ها، دو دسته قاعده وضع کرده‌اند: ۱. اصول (أصول القاری)؛ ۲. فروع (فُرُشُ الحُرُوف).

یک. اصول (أصول القاری)

«اصول» به قواعد کلی اطلاق می‌شود که از قواعد جزئی زیرمجموعه خود استخراج شده و بر آن جزئیات قابل انطباق هستند؛ به عبارت دیگر، «اصول» به قواعدی گفته می‌شود که احکام قرائت تمامی کلمات قرآن را بیان می‌کنند، به گونه‌ای که در هر موضعی قابل اجرا باشند (ابن مجاهد، ۱۹۷۲: ۱۱۱-۱۰۸).

اصول در علم قرائات شامل مواردی مانند وقف و ابتدا، ادغام و اظهار، مدّ و قصر، تحقیق و تسهیل، اِمالة و فتح، تفخیم و ترقیق (احکام راءها و لامها)، ابدال و نقل، احکام هاءها، احکام یاءها، وصل میم جمع، و هاء ضمیر می‌باشد.

بر اساس این تعریف، قواعد کلی قرائت هر یک از قراء سبعة را «اصول» آن قاری نامیده‌اند (ابن مجاهد، ۱۱۱-۱۰۸)، زیرا این قواعد به صورت کلی و ضابطه‌مند در آمده‌اند. به عنوان مثال، قاعده «نقل و حذف» در قرائت نافع به روایت ورش یکی از اصول قرائت وی است و قاعده «إشمام خَلَطِ حرف به حرف» نیز یکی از اصول قرائت حمزه می‌باشد (پور فرزیب، ۱۳۷۵: ۱۵ و ۳۰).

ابوعمرودانی در کتاب «التیسیر»، اصول را مقدم بر فرش الحروف مطرح کرده است که این ترتیب بعداً رایج شده است (دانی، ۱۴۲۶: ۱۸۴-۲۶).

دو. فروع (فُرُشُ الحُرُوف)

در مقابل اصطلاح «اصول»، اصطلاح «فُرُشُ» یا «فُرُشُ الحُرُوف» یا «فروع قرائی» قرار دارد که به موارد جزئی از اختلاف قرائات در کلمات قرآنی اشاره دارد؛ این موارد ضابطه‌مند نیستند (فضلی، ۱۳۶۵: ۱۶۵). به عنوان مثال، قرائت کلمه «يُخَذَّعُونَ» در سوره بقره را نمی‌توان به قرائت «يُخَادِعُونَ» در سوره نساء قیاس کرد؛ به عبارت دیگر، در قرآن کریم کلماتی وجود دارند که علاوه بر پراکندگی در سوره‌های مختلف، تلفظ آن‌ها تحت قاعده مشخصی قرار نمی‌گیرد. واژه «فُرُشُ» در لغت به معنای «نشر و بسط» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۲۶/۶) و کلمه «حروف»، جمع «حرف» بوده و در اینجا به معنای قرائت است. بنابراین، اصطلاحاتی مانند «حرف عاصم»، «حرف حمزه» و «حرف نافع» به معنای قرائت عاصم، حمزه و نافع هستند.

برخی علت نام‌گذاری اختلافات جزئی قرائات به «فرش» را این گونه تبیین کرده‌اند که برخلاف اصول قرائت مانند ادغام یا اِماله که در یکجا مورد بحث قرار می‌گیرند، قرائت‌هایی که ضوابط مشخصی ندارند، به صورت پراکنده و در مواضع خود در هر سوره بحث می‌شوند؛ از این رو، به آن‌ها «فرش الحروف» گفته می‌شود (ابن جزری، بی تا، ۲۰۶/۲).

در نهایت، منظور از «فروع» یا «فُرُشُ الْحُرُوفِ» هر قاری، احکام و قواعد خاصی است که به صورت کلی در قرائت آن قاری جاری نیست، بلکه به موارد جزئی و استثنایی اختصاص دارد؛ مانند:

۱. قرائت لفظ «مَالِكِ» با الف در سوره حمد توسط عاصم و کسایی، و قرائت بدون الف «مَلِكِ» توسط دیگر قاریان سبعة (دانی، ۱۴۲۶: ۲۷).

۲. قرائت آیه ۳ سوره اعراف: «قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ» که تنها ابن عامر آن را با «ی» به صورت «قَلِيلًا مَّا يَتَذَكَّرُونَ» قرائت کرده است (همان، ۹۰).

۳. قرائت آیات ۲۵ سوره اعراف: «وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ» و ۱۱ سوره زخرف: «كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ» که حمزه و ابن عامر آن را به فتح «ت» و ضم «ر» به صورت «تَخْرَجُونَ» قرائت کرده‌اند، در حالی که دیگر قاریان سبعة آن را به ضم «ت» و فتح «ر» به صورت «تُخْرَجُونَ» می‌خواندند (همان، ۱۵۸-۹۰).

ب. ارتباط علم قرائات با دانش وقف و ابتدا

علم قرائت بر سه رکن اصلی صحّت سند، موافقت با مصحف عثمانی، و مطابقت با قواعد زبان عربی تکیه دارد و دانشی منقول و نقلی است که اجتهاد در آن راهی ندارد (ابن جزری، بی تا، ۱۰۹/۱). در مقابل، دانش وقف و ابتدا و نظریاتی که در مورد اقسام و مواضع وقف و ابتدا ارائه شده، اجتهادی است (علامی، بی تا، ۶۲). همچنین، در تعیین نوع وقف در مواضع خاصی از قرآن، اختلافات زیادی میان عالمان وقف وجود دارد؛ مثلاً برخی از آنان یک موضع را وقف تام و برخی دیگر همان موضع را، بر اساس قرائتی خاص، وقف کافی می‌دانند. چنین اختلافاتی در مواضع قرآن به‌وفور مشاهده می‌شود و نشان‌دهنده استقلال دانش وقف و ابتدا از علم قرائت است.

با این حال، استقلال این دو دانش به معنای عدم ارتباط آن‌ها با یکدیگر نیست؛ بلکه بالعکس، رابطه‌ای دقیق و نزدیک میان وقف و ابتدا و علم قرائت وجود دارد. به‌عنوان مثال، اگر محل‌های وقف در قرآن بررسی شوند، مواردی یافت می‌شوند که بنا به یک قرائت وقف در آن‌ها تام است و بنا به قرائتی دیگر، کافی یا حسن تلقی می‌شود (علامی، بی تا، ۶۳).



تأثیر فرش الحروف قرائات بر وقف و ابتدا

بررسی های انجام شده درباره فرش الحروف قرائات نشان می دهد که قرائات به سه شکل می توانند بر مواضع وقف یا وصل در آیات قرآن کریم اثرگذار باشند:

۱. التفات

التفات یکی از فنون و آرایه های ادبی است که در بسیاری از کتاب های بلاغی عربی و فارسی به معنای تغییر زاویه سخن آمده و شامل تغییرات محدودی در اسلوب و معنا می باشد (جرجانی، ۱۴۱۱: ۱۰). در فرش الحروف برخی قرائات، التفات موجب تغییر نوع وقف و ابتدا می شود.

نمونه اول: اختلاف قرائت در تعجب خداوند

آیه: ﴿فَاسْتَفْتَيْهِمْ أَ هُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ * بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ (صافات: ۱۱-۱۲)

ترجمه: «پس [از کافران] بپرس آیا ایشان [از نظر] آفرینش سخت ترند یا کسانی که [در آسمانها] خلق کردیم. ما آنان را از گلی چسبنده پدید آوردیم. بلکه عجب می داری و [آنها] ریشخند می کنند». قرائت: در این آیه دو قرائت وجود دارد: «عَجِبْتَ» (مفرد مذکر مخاطب) و «عَجِبْتُ» (متکلم وحده). از میان قاریان هفتگانه، حمزه و کسانی به ضم تاء و دیگران به فتح تاء خوانده اند (دانی، ۱۴۲۶: ۱۵۱). وقف یا وصل: طبق قرائت ضم تاء، وقف بر کلمه «لَازِبٍ» انجام می شود، اما طبق قرائت فتح تاء، وصل صورت می گیرد، زیرا خطاب به ماقبل متصل است و التفاتی رخ نداده است (دانی، ۱۴۲۲: ۱۷۶/۲).

تحلیل تفسیری

طبری قرائت به ضم تاء را به عنوان قرائت عموم قاریان کوفه معرفی کرده و بیان می کند که هر دو وجه در میان قاریان مشهور است و قاری قرآن در صورت استفاده از هر کدام «اصابت کننده» است (طبری، ۱۴۱۲: ۲۸/۲۳). فراء نیز قرائت به ضم را بیشتر می پسندد، زیرا منقول از امام علی (علیه السلام)، عبدالله بن مسعود و ابن عباس است (فراء، ۱۹۸۰: ۳۸۴/۲).

ابن منظور در معنای «العَجَب» و «العَجَب» می گوید: «إِنْكَارٌ مَا يَرُدُّ عَلَيْكَ لِقَلِّهِ إِعْتِيَادَهُ» (ناشناختن و انکار آنچه به سبب کم عادت داشتن به تو وارد می شود) (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۸۰/۱). به عقیده زجاج، «العَجَب» به معنای شگفتی از چیزی است که نادر و ناشناخته است.

در آیه ۱۲ سوره صافات، قرائت به فتح تاء شگفتی را به پیامبر نسبت می دهد که وحی به او می رسد، برخلاف قرائت به ضم تاء که تعجب به خداوند نسبت داده می شود و این مساله موجب چالش کلامی است؛ زیرا تعجب نوعی انفعال است که با علم مطلق الهی ناسازگار است.

در حل این چالش، برخی ممکن است به قرائت به فتح تاء تمایل پیدا کنند و قرائت به ضم تاء را رد کنند، مانند شریح قاضی که به فتح تاء قرائت می‌کرد و اعتقاد داشت که خداوند نمی‌تواند متعجب شود، چرا که علم مطلق دارد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۷/۴). ابراهیم نخعی در پاسخ به شریح بیان می‌کند که علم شریح او را مغرور کرده و عبدالله بن مسعود داناتر از اوست (همان).

وفات شریح به سال ۷۶ تا ۸۰ هجری بوده است، بنابراین او در زمانی می‌زیسته که امکان انکار قرائت به ضم تاء وجود داشت، اما در سده‌های بعد، این قرائت به دلیل منزلت قاریان هفتگانه قابل انکار نبود. آلوسی بیان می‌کند که انکار شریح قاضی به دلیل تقابل با «بینه» متواتر غیرقابل قبول است (آلوسی ۱۴۱۵: ۷۴/۱۲). فخر رازی نیز تنها در صورت عدم تواتر قرائت به ضم، اعراض از آن را ممکن می‌داند و در صورت تواتر، تأویل آن ضروری است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۲۳/۲۶).

زمخشری، برخلاف انتظار، هیچ تلاشی برای انکار قرائت به ضم تاء نمی‌کند و درصدد یافتن وجوه معنایی تزییعی است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۷/۴). گلدزیهر نیز معتقد است که قرائت اصلی به ضم تاء بوده است و قرائت به فتح تاء به عنوان راه حل چالش کلامی پیشنهاد شده است (گلدزیهر، ۱۳۸۸: ۴۵-۴۶).

به‌هرحال، رویکرد عموم اهل تفسیر، پذیرش قرائت «عَجِبْتُ» و تلاش برای توضیح آن است. توضیحات طرح شده در خصوص اختلاف قرائت و تأثیر آن‌ها بر فهم آیات قرآن به شرح زیر قابل طرح است:

۱. تعجب خداوند و معناشناسی آن: تعجب خداوند از منظر نخست به معنای تعجب آدمیان نیست. در این دیدگاه، تعجب خداوند به معنایی است که متناسب با ذات اوست و تلاش برای تعیین دقیق آن معنا غیرضروری است، و باید علم آن را به خداوند واگذار کرد. آلوسی این نظرگاه را به سلف (صحابه و تابعین) نسبت می‌دهد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۵/۱۲).

۲. تحلیل معنای تعجب خداوند: نظرگاه دوم نیز اذعان دارد که تعجب خداوند به معنای خاصی متناسب با ذات اوست، اما برخلاف نظرگاه نخست، تلاش می‌کند تا آن معنا را معین کند. آلوسی این نظرگاه را به خَلَف (نسل‌های متأخر مسلمانان) نسبت می‌دهد (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۵/۱۲). بر اساس این دیدگاه، برخی تعجب الهی را به معنای «استعظام» (بزرگ شمردن یک امر) و برخی دیگر به معنای «انکار کردن» توصیف کرده‌اند (راغب، ۱۴۱۲: ۵۵۰/۲). این نظریه تلاش می‌کند تا نواقص بشری تعجب را از میان بردارد و آنچه باقی می‌ماند را به خداوند نسبت دهد.



۳. عدم نسبت تعجب به خداوند: در نظرگاه سوم، تعجب به خداوند نسبت داده نمی‌شود. بلکه «عَجِبْتُ» به معنای مقام تعجب است و وضعیت موجود به گونه‌ای است که از دیدگاه مخاطبان، اظهار تعجب می‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۵۵۱/۲). برخی بر آن شده‌اند که «عَجِبْتُ» به معنای «اگر تعجب بر خدا جایز بود، او تعجب می‌کرد» (آلوسی، ۱۴۱۵: ۷۵/۱۲). با این حال، این نظرگاه نیز به رغم ظرافت آن، مستلزم خروج از ظاهر آیه است.

۴. تعجب به زبان تصویر: «عَجِبْتُ» به معنای تعجب خداوند نیست بلکه خدا تنها برای اظهار موافقت با پیامبرش، تعجب را به خود نسبت داده است. ابوالفتوح رازی این نظرگاه را از «جُنید» نقل کرده است (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۱۸۱/۱۶). در این نظرگاه عرفانی، بر مقام پیامبر به عنوان سالک واصل تأکید شده است و گرچه این دیدگاه خالی از لطف و ظرافت نیست، اما از ظاهر آیه عبور می‌کند.

۵. تعجب به زبان تصویر و فرض: تعبیر «عَجِبْتُ» به معنای سخن گفتن از خداوند به زبان تصویر و فرض است. تعجب به تصویری که انسان‌ها از خداوند دارند نسبت داده می‌شود، نه به حقیقت ذات او. برخی، مانند زمخشری، بیان داشته‌اند که تعجب الهی می‌تواند از باب خیال و فرض باشد (زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۸/۴).

نمونه دوم: اختلاف قرائت در «یاورگیری» خداوند

آیه: «مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصْدًا» (کهف: ۵۱).

ترجمه: «[من] آنان را نه در آفرینش آسمان‌ها و زمین به شهادت طلبیدم و نه در آفرینش خودشان و من آن نیستم که گمراهگران را همکار خود بگیرم».

قرائت: «در این آیه، قرائت جمهور «مَا كُنْتُ» به ضم تاء است، در حالی که قرائت برخی مانند ابوجعفر، جحدری و حسن، «مَا كُنْتُ» به فتح تاء است (الخطیب، ۱۴۲۲: ۲۳۸/۵).

وقف یا وصل: طبق قرائت به ضم تاء، وصل صورت می‌گیرد، اما طبق قرائت به فتح تاء، بر «أَنْفُسَهُمْ» وقف می‌شود (دانی، ۱۴۲۲: ۱۲۵/۲؛ اشمونی، ۱۴۲۲: ۴۷۰).

تحلیل تفسیری

«العَصْدُ» به معنای «بازو» (مایین آرنج تا کتف) و به صورت استعاره به معنای «یاور و یاری کننده» به کار می‌رود (راغب، ۱۴۱۲: ۶۱۲/۲). ضمیر «هُمْ» در «أَشْهَدُتُهُمْ» به ابلیس و ذریه او اشاره دارد. در آیه ۵۱ سوره کهف، نفی شهادت شیاطین در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آفرینش خودشان مطرح شده و بیان می‌شود که خداوند، گمراه‌کنندگان را یاری‌کننده خود قرار نمی‌دهد.

در قرائت به فتح تاء، قسمت پایانی آیه خطاب به پیامبر است و بیان می‌کند که تو نباید گمراه‌کنندگان را یاری‌کننده خود قرار دهی. محمد الحبش که قرائت فتح تاء را در زمره قرائات دهگانه و تواتر آن می‌داند، آیه ۵۱ سوره کهف را دلیلی بر ترکیه و عدالت صحابه می‌داند (الحبش، ۱۴۱۹: ۱۵۴). وی بر این باور است که پیامبر کارهای بزرگ را به صحابه واگذار کرده و بر اساس قرائت فتح، نمی‌توان پذیرفت که پیامبر گمراه‌کنندگان را یاری‌کننده خود قرار داده باشد (همان، ۱۵۵-۱۵۴).

در پاسخ، باید گفت که با توجه به سیاق آیات، «الْمُضِلِّينَ» در آیه ۵۱ به ابلیس و ذریه او اشاره دارد، نه به انسان‌ها. در عرف عرب معاصر نزول قرآن، کاهنان، ساحران و شاعران مدعی ارتباط با شیاطین بودند و از آنان مدد می‌جستند. بنابراین، نفی مدد گرفتن از شیاطین برای پیامبر اسلام معقول است. در ضمن، نزاع اصلی در زمینه عدالت صحابه مربوط به عملکرد آن‌ها پس از وفات پیامبر است. نظرگاه رایج در میان امامیه نیز این است که قرآن بر حرف واحد نازل شده و قرائت مشهور در آیه ۵۱ سوره کهف، به وضوح رجحان دارد و سیاق آیه نیز مؤید قرائت ضم تاء است.

۲. تغییر اعراب

در متون قرآنی، برخی قرائات موجب تغییر در ترکیب کلی جمله و در نتیجه تغییر در مواضع وقف و ابتدای آیه یا عبارت می‌شوند. در اینجا دو نمونه از این اختلافات قرائتی بررسی شده است:

نمونه اول: اختلاف قرائت در سؤال پیامبر

آیه: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ (بقره: ۱۱۹) ترجمه: ما تو را به حق فرستادیم تا بشارتگر و بیم‌دهنده باشی و [لی] درباره دوزخیان از تو پرسشی نخواهد شد. قرائت: در این آیه، عبارت پایانی به دو شکل قرائت شده است. نافع و یعقوب عبارت را «لَا تُسْئَلُ» به فتح تاء و جزم لام قرائت کرده‌اند، که در این صورت این فعل به معنای نهی است. اما باقی قراء به قرائت مشهور «لَا تُسْئَلُ» که جمله‌ای خبری مجهول است، قرائت کرده‌اند (الفارسی، بی‌تا، ۲۰۹/۲). وقف یا وصل: طبق قرائت به فتح تاء و جزم لام، بر «نَذِيرًا» وقف می‌شود. اما طبق قرائت «لَا تُسْئَلُ»، دو وجه وجود دارد: اگر جمله «وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ» حالیه باشد، وصل صورت می‌گیرد. اما اگر استینافیه باشد، بر «نَذِيرًا» وقف می‌شود (دانی، ۱۴۲۲: ۲۶/۲).

تحلیل تفسیری

طبق قرائت نافع و یعقوب، معنای آیه این خواهد بود که مقام رسالت از سؤال در خصوص عذاب اصحاب دوزخ نهی شده است که این نهی به عظمت و بزرگی عذاب دوزخیان اشاره دارد (الفارسی، بی‌تا، ۲۰۹/۲). برای دیگر قراء، دو وجه اعرابی وجود دارد: اول اینکه «لَا تُسْئَلُ» به معنای این است که ای محمد، تو به خاطر اعمال دوزخیان مؤاخذه نخواهی شد و در این صورت عبارت دوم استینافیه و از



عبارت اول منقطع است (ابوحیان، ۵۸۹/۱). دوم اینکه «لَا تُسْئَلُ» به معنای غیرمستول و در موضع حال است و به واژه «بَشِيرًا» معطوف است، در این صورت متصل به عبارت «إِنَّا أَوْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» است (طبرسی، بی تا، ۳۷۱/۱).

به نظر می‌رسد قرائت «لَا تُسْئَلُ» استوارتر باشد، زیرا جمله‌ای خبری است و به طور کلی سیاق خبر در طول آیه تقویت می‌کند. از نظر نحوی، قرائت «وَلَا تُسْئَلُ» در صورتی صحیح است که به جای «واو»، «فاء» به کار رود.

نمونه دوم: اختلاف قرائت در جعل کلام توسط خداوند

آیه: ﴿لَا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا ابْتِغَاءَ وَجْهِهِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (توبه: ۴۰) ترجمه: اگر او [پیامبر] را یاری نکنید، خدا او را یاری کرده است، هنگامی که کسانی که کفر ورزیده بودند او را از مکه بیرون کردند و او نفر دوم از دو نفر بود هنگامی که در غار [ثور] بودند و به همراه خود می‌گفت: «اندوه مدار، که خدا با ماست.» سپس خدا آرامش خود را بر او فرو فرستاد و او را با سپاهانی که نمی‌دیدید تأیید کرد و کلمه کسانی که کفر ورزیده بودند را پست‌تر کرد و کلمه خدا برتر است و خداوند شکست‌ناپذیر و حکیم است.

قرائت: یعقوب «كَلِمَةُ» در عبارت «وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» را به فتح تاء به صورت «وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» قرائت کرده است، در حالی که سایر قراء به ضم تاء به صورت «وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» قرائت کرده‌اند (دانی، ۱۴۲۶: ۹۷).

وقف یا وصل: طبق قرائت ضم تاء، بر کلمه «السُّفْلَىٰ» وقف می‌شود، اما طبق قرائت فتح تاء، وصل صورت می‌گیرد (دانی، ۱۴۲۲: ۸۷/۲؛ اشمونی، ۱۴۲۲: ۳۳۷).

تحلیل تفسیری

توجیه قرائت یعقوب این است که «وَكَلِمَةُ اللَّهِ» بر مفعول اول «جَعَلَ» عطف شده است و به این معناست که برتری کلمه خداوند به جعل خداوند برمی‌گردد. برخی از نحله‌های کلامی مانند معتزله نیز حدوث و مخلوق بودن کلمه خداوند را از قرائت یعقوب استنباط کرده‌اند (المعتزلی، بی تا، ۱۷۵). توجیه قرائت رفع به صورت «وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» این است که این عبارت استینافی است.

ثمره بحث به مسأله کلامی پیوند می‌خورد. از قرائت رفع تاء چنین برداشت می‌شود که کلمه خداوند اساساً برتر است، و اهل سنت نتیجه می‌گیرند که بر اساس این قرائت، کلمه خداوند قدیم است. اما با توجه به قرائت نصب، برتر بودن کلمه خداوند به جعل خداوند برمی‌گردد و معتزله حدوث کلمه خداوند را از آن استنباط کرده‌اند.

ظاهر مسأله چنین است که قرائت فتح تاء در کلمه خداوند استوار نیست، زیرا به نظر می‌رسد که تحصیل حاصل است و تقدیر آیه به این صورت خواهد بود: «و جعل الله ... کَلِمَةً لِلَّهِ هِيَ الْعُلْيَا». در اینجا مناسب‌تر آن است که به جای لفظ دوم جلاله «الله»، ضمیر به کار رود، همانطور که در مثال «أعقّ زید غلام أبی زید» بهتر است گفته شود «أعقّ زید غلام أبیه».

قرطبی نیز به نقل از فراء، قرائت فتح را از لحاظ ساختار و اسلوب زبان عربی مردود می‌داند، زیرا چنین استعمالی موافق با کلام فصیح نیست، در حالی که قرآن نمونه‌ای از بلاغت و فصاحت است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۴۹/۸).

استینافی بودن عبارت «و کَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» معنای رساتری را القا می‌کند. در سیاق آیه، سه فعل «أنزل»، «أیّده» و «جعل» به صورت ماضی آمده‌اند که هر یک دارای مفعول به هستند. این مراحل سه‌گانه شامل نزول آرامش، یاری با سپاهیان نادیدنی، و پست‌تر کردن کلمه کافران، یکی پس از دیگری تحقق می‌یابند و نتیجه آن شکست و ذلت کافران خواهد بود. خداوند در یک عبارت مستقل و استینافی می‌فرماید که کلمه خدا برترین است: «و کَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۸۰/۹).

آیه به بیان مخلوق یا قدیم بودن کلمه خداوند نمی‌پردازد، بلکه گزارشی از قدرت خداوند و برتری کلمه خدا در مقابل تلاش‌های کافران برای محو نشانه‌های الهی است.

۳. حذف یا اضافه شدن حروف

در برخی قرائات، تغییرات جزئی در حروف یا حرکات کلمات می‌تواند تأثیر زیادی بر مواضع وقف و وصل داشته باشد. به عنوان مثال، در آیه زیر:

«وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران: ۷۳)

ترجمه: و [گفتند] جز به کسی که دین شما را پیروی کند، ایمان نیاورید. بگو: هدایت، هدایت خداست؛ مبادا به کسی نظیر آنچه به شما داده شده، داده شود یا در پیشگاه پروردگارتان با شما محاجه کنند. بگو: این فضل به دست خداست، او به هر کس که بخواهد می‌دهد و خداوند گشاینده و داناست. قرائت: ابن کثیر کلمه «أَنْ يُؤْتَى» را با مد، به صورت استفهامی «أَنْ يُؤْتَى» قرائت کرده است، در حالی که دیگر قراء آن را بدون مد و با یک همزه به صورت خبری خوانده‌اند (دانی، ۱۴۲۶: ۷۴).

وقف یا وصل: بر اساس قرائت مشهور، بر «هُدَى اللَّهِ» وقف نمی‌شود؛ زیرا «أَنْ يُؤْتَى» مفعول «لَا تُؤْمِنُوا» در ابتدای آیه است و تقدیر آن به این صورت است: «وَلَا تُؤْمِنُوا لِأَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ» و به دلیل همین تعلق به قبل، از آن جدا نمی‌شود. اما اگر به صورت استفهامی و طبق قرائت ابن کثیر «أَنْ يُؤْتَى»



قرائت شود، بر «هُدَى اللَّهِ» وقف می‌شود؛ زیرا جمله جدید و مبتدای مرفوعی است که خبر آن حذف شده است. تقدیر آن چنین است: «أَنَّ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ يُصَدِّقُونَهُ» (دانی، ۱۴۲۲: ۴۱-۴۲؛ اشمونی، ۱۴۲۲: ۱۷۴-۱۷۶).

تحلیل تفسیری

طبق قرائت مشهور دو تفسیر وجود دارد:

تفسیر اول: جمله «وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ...» تا جمله «عِنْدَ رَبِّكُمْ» کلام اهل کتاب و ادامه گفتار سابقشان است که به یکدیگر پیشنهاد می‌کردند: «آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا». در این تفسیر، جمله «قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ» پاسخ خداوند به این گفتار است و جمله معترضه محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۵۸/۳؛ ابن عاشور، بی تا، ۷۴/۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۱/۳۷۳؛ طبرسی، بی تا، ۷۷۴/۲).

تفسیر دوم: «وَلَا تُؤْمِنُوا...» کلام خداوند است و نه گفتار یهود به یکدیگر و خطاب به صیغه جمع در جمله «مَا أُوتِيتُمْ» و جمله «أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ» به مؤمنین است، در حالی که خطاب به صیغه مفرد در کلمه «قُلْ» به رسول خدا ﷺ است. بر اساس این تفسیر، معنای آیه چنین است: شما مسلمانان به کسی اعتماد نکنید مگر به کسی که پیرو دین شما باشد. ای پیامبر، به ایشان بگو: هدایت تنها از آن خدا است. زنهار که مبدا دیگران هم همان هدایت شما را بیابند و شما از آن بی بهره بمانید یا همان‌ها نزد پروردگارتان با شما محاجه کنند که چرا با وجود دلایل، عمل نکردید (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲/۸۲؛ ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱/۴۵۷).

طبق قرائت استفهامی، جملات «أُوتِيتُمْ» و «أَوْ يُحَاجُّوكُمْ» و «عِنْدَ رَبِّكُمْ» خطاب به یهود است. بنابراین، معنا چنین می‌شود: «شما مسلمانان جز به کسی که پیرو دین شما باشد، اعتماد نکنید. ای پیامبر، به یهود بگو که هدایت تنها هدایت خدا است و تعجبی ندارد که به کسی داده شود مشابه آن هدایت که به شما داده شده است و یا مسلمانان با شما در پیشگاه پروردگارتان محاجه کنند.» طبق این تفسیر، آیه در مقام سرزنش یهود است و دلیل آن تویخ اهل کتاب به این عمل است تا به دینی که بر آن هستند، تمسک جویند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۴/۱۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۲/۱۹۳؛ طبرسی، بی تا، ۷۷۴/۲).

به نظر می‌رسد که از سیاق آیه این گونه فهمیده می‌شود که جملات «آمِنُوا بِالَّذِي... لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ» و بعد از این جمله معترضه، دوباره جملات «أَنَّ يُؤْتَى أَحَدٌ... عِنْدَ رَبِّكُمْ» کلام یهود باشد. زیرا اگر جمله «قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ» نیز کلام یهود بود، باید می‌فرمود «وَقُولُوا إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ». همچنین جمله «قُلْ إِنَّ الْفُضْلَ بِيَدِ اللَّهِ» پاسخ خداوند به این بخش از گفتار آنان است که گفتند «أَنَّ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ»، این ترتیب با ارتباط اجزای کلام و نظم معانی دو آیه همخوانی دارد و همچنین با آیات دیگر که مجادله یهود و کید آنان را حاکی است. بنابراین، تفسیر اول قرائت مشهور دقیق‌تر به نظر می‌رسد.

نتیجه گیری

بررسی های انجام شده نشان می دهد که تغییر در حروف قرائات می تواند به سه شکل مختلف بر وقف یا وصل عبارات قرآنی تأثیر بگذارد: ۱. التفتات، ۲. تغییر اعراب، ۳. حذف یا اضافه شدن حروف. در ادامه، تعدادی از این نمونه ها به تفصیل بررسی شده است.

اثرگذاری فرش الحروف بر وقف یا وصل طبق التفتات:

آیه ۱۲ سوره صافات:

قرائت به فتح تاء: شگفتی و تعجب به پیامبر، که مخاطب وحی است، نسبت داده می شود. این قرائت چالشی ایجاد نمی کند.

قرائت به ضم تاء: تعجب و شگفتی به خداوند نسبت داده می شود، که منجر به چالش کلامی می شود. چراکه تعجب و شگفتی نوعی انفعال است که در ذات مطلق و بی نقص خداوند نمی تواند وجود داشته باشد.

۲. آیه ۵۱ سوره کهف:

قرائت به ضم تاء: عدم یاورگیری خداوند مطرح می شود که مشکلی ایجاد نمی کند.

قرائت به فتح تاء: عدم یاورگیری پیامبر ﷺ از گمراهان، به مسائل کلامی و به خصوص، مسأله عدالت صحابه و خلفای سه گانه مرتبط است. به نظر می رسد که نزاع اصلی در زمینه عدالت صحابه مربوط به عملکرد آنان پس از وفات پیامبر است و نه در زمان حیات ایشان. همچنین، نظر رایج در میان امامیه بر نزول قرآن بر حرف واحد است، که قرائت مشهور در این آیه را تأیید می کند.

اثرگذاری فرش الحروف بر وقف یا وصل طبق تغییر اعراب:

۱. آیه ۱۱۹ سوره بقره:

قرائت به فتح تاء و جزم لام (لا تُسأل): مقام رسالت از سؤال در خصوص عذاب دوزخیان نهی شده است، که به عظمت عذاب دوزخیان تأکید می کند.

قرائت مشهور (لا تُسأل): به معنای عدم مؤاخذه و عدم مسئولیت پیامبر ﷺ در خصوص دوزخیان است.

۲. آیه ۴۰ سوره توبه:

قرائت به رفع تاء: کلمه «الله» به عنوان موجودی برتر و قدیم در نظر گرفته می شود، که اهل سنت بر اساس آن، کلمه «الله» را قدیم می دانند.

قرائت به نصب تاء: برتر بودن کلمه «الله» به جعل خداوند نسبت داده می شود، که معتزله از این قرائت حدوث کلمه «الله» را استنباط کرده اند.



اثرگذاری فرش الحروف بر وقف یا وصل طبق اضافه یا کم شدن حروف:

آیه ۷۳ سوره آل عمران: بر اساس سیاق و بررسی های انجام شده، جمله «آمِنُوا بِالَّذِي ... لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ» و بعد از آن، جمله «أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ ... عِنْدَ رَبِّكُمْ»، به نظر می رسد که گفتار یهود باشد. در این صورت، جمله «قُلْ إِنْ أَلْهَى اللَّهُ» باید به صورت «وَقُولُوا أَلْهَى اللَّهُ» باشد. همچنین، جمله «قُلْ إِنْ أَلْفَضَلْ بَيْنَ اللَّهِ» جواب خداوند به گفتار یهود است، که بر اساس ترتیب کلام و نظم معنایی آیه، این تحلیل تأیید می شود.

جدول زیر نتیجه آیات مورد بحث (فرش الحروف- وقف یا وصل) به صورت یکجا به نمایش می گذارد.

نوع تأثیر	آیه	فرش الحروف	وقف یا وصل
التفات	«فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدَّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ * بَلْ عَجِبْتَ وَ يَسْخَرُونَ (صافات/۱۲-۱۱)»	۱. عَجِبْتَ ۲. عَجِبْتُ	۱. وصل «لازِبٍ» به «بَلْ عَجِبْتَ» ۲. وقف بر «لازِبٍ» و شروع از «بَلْ عَجِبْتَ»
	«مَا أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ لَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَ مَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا» (كهف/۵۱)	۱. مَا كُنْتُ ۲. مَا كُنْتُ	۱. وقف بر «أَنْفُسَهُمْ» و شروع از «وَ مَا كُنْتُ» ۲. وصل «أَنْفُسَهُمْ» به «وَ مَا كُنْتُ»
تغییر اعراب	«إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَ نَذِيرًا وَ لَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ» (بقره: ۱۱۹)	۱. «لَا تُسْئَلُ» ۲. «لَا تُسْئَلُ»	۱. وقف بر «نَذِيرًا» و شروع از «وَ لَا تُسْئَلُ» ۲. الف) اگر واو استینافیه باشد، وقف بر «نَذِيرًا» و شروع از «وَ لَا تُسْئَلُ» ۳. ب) اگر واو حالیه باشد، وصل «نَذِيرًا» به «وَ لَا تُسْئَلُ»
	«إِلَّا تَنْصَرُوا فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَخْرُنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَكِيدُهُ بِحُجُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَ جَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۴۰)	۱. «كَلِمَةُ» ۲. «كَلِمَةُ»	۱. وقف بر «السُّفْلَى» و شروع از «وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» ۲. وصل «السُّفْلَى» به «وَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا»
اضافه یا کم شدن حروف	«وَ لَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنْ أَلْهَى اللَّهُ الْهَدَى اللَّهُ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنْ أَلْفَضَلْ بَيْنَ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (آل عمران: ۷۳)	۱. أَنْ يُؤْتَى ۲. أَنْ يُؤْتَى	۱. وصل «هُدَى اللَّهُ» به «أَنْ يُؤْتَى» ۲. وقف بر «هُدَى اللَّهُ» و شروع از «أَنْ يُؤْتَى»

منابع

۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن جزری، ابوالخیر محمد بن محمد، النشر فی القرائات العشر، بی نا، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بیروت: موسسه التاریخ، بی تا.
۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق: عبدالشافی عبدالسلام، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۵. ابن مجاهد، احمد بن موسی، السبعه فی القرائات، قاهره: دارالمعارف، ۱۹۷۲ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۷. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۸. اشمونی، احمد بن محمد بن عبدالکریم، منارالهدی فی بیان الوقف و الإبتداء، بیروت: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۲۲ق.
۹. الحبش، محمد، القرائات المتواتره و اثرها فی الرسم القرآنی و الاحکام الشرعیه، دمشق: دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
۱۰. الخطیب، عبداللطیف، معجم القرائات، دمشق: دار سعدالدین، ۱۴۲۲ق.
۱۱. الفارسی، ابوعلی حسن بن عبدالغفار، الحجة للقراء السبعة، سوریه: دارالمأمون للتراث، بی تا.
۱۲. المعتزلی، عبدالجبار بن احمد المعتزلی، طبقات المعتزله، تحقیق: السید فؤاد السید، داراتونسیه للنشر، بی تا.
۱۳. فولادوند، محمد مهدی، ترجمه قرآن، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۸۳ش.
۱۴. پورفرزب (مولایی)، ابراهیم، ده قرائت، تهران: ساقیان نور، ۱۳۷۵ش.
۱۵. جرجانی، علی بن محمد، التعریفات، قاهره: دارالکتب المصری، ۱۴۱۱ق.
۱۶. حجتی، سید محمد باقر، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۶ش.
۱۷. دانی، ابوعمرو عثمان بن سعید، التیسیر فی القرائات السبع، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
۱۸. -----، المکتفی فی الوقف و الإبتداء، عمان: دار عمار، ۱۴۲۲ق.



۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم، بیروت، ۱۴۱۲ق.
۲۰. زمخشری، محمود، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو، بی تا.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعة مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۳. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۵. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق محمد علی نجار، مصر: دارالمصریه للتألیف و الترجمة، ۱۹۸۰م.
۲۶. فضلی، عبدالهادی، مقدمه ای بر تاریخ قرائات قرآن، ترجمه و نگارش سید محمدباقر حجتی، تهران: اسوه، ۱۳۶۵ش.
۲۷. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۶۴ش.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۲۹. گلدزیهر، ایگناس، گرایش های تفسیری در میان مسلمانان، ترجمه: سید ناصر طباطبائی، تهران: ققنوس، ۱۳۸۸ش.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴ش.

References

1. Abu al-Futuh Razi, Hussein bin Ali, *Rawd al-Janan wa Ruh al-Janan fi Tafsir al-Quran (The Garden and Spirit of Gardens in Quranic Interpretation)*, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, 1408 AH (2007 CE).
2. Al-Farsi, Abu Ali Hasan bin Abdul-Ghaffar, *Al-Hujjah li al-Qurra' al-Sab'ah (The Proof for the Seven Readers)*, Syria: Dar al-Ma'mun li al-Turath, n.d.
3. Al-Habash, Mohammad, *Al-Qira'at al-Mutawatirah wa Atharuha fi Al-Rasm Al-Qurani wa Al-Ahkam Al-Shar'iyyah (The Mutawatir Recitations and Their Effects on Quranic Script and Legal Rulings)*, Damascus: Dar al-Fikr, 1419 AH (1998 CE).
4. Al-Khatib, Abdul-Latif, *Mu'jam al-Qira'at (Dictionary of Recitations)*, Damascus: Dar Saad al-Din, 1422 AH (2001 CE).
5. Al-Mu'tazili, Abdul-Jabbar bin Ahmad Al-Mu'tazili, *Tabaqat Al-Mu'tazilah (The Classes of the Mu'tazilah)*, Edited by Seyyed Fouad Al-Seyyed, Dar At-Tunisiyeh li al-Nashr, n.d.
6. Alousi, Seyyed Mahmoud, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim (The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Quran)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415 AH (1995 CE).
7. Ashmouni, Ahmad bin Mohammad bin Abdul-Karim, *Manar al-Huda fi Bayani al-Waqf wa al-Ibtida (The Beacon of Guidance in Explaining Stopping and Beginning)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1422 AH (2001 CE).
1. Dani, Abu Amr Osman bin Sa'eed, *Al-Muktafi fi Waqf wa Ibtida (The Sufficiency in Stopping and Beginning)*, Amman: Dar Ammar, 1422AH (2001 CE).
2. Dani, Abu Amr Osman bin Sa'eed, *Al-Taysir fi Al-Qira'at Al-Sab'ah (The Seven Recitations Made Easy)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1426 AH (2007 CE).
3. Fakhr Razi, Mohammad bin Umar, *Mafatih al-Ghayb (Keys to the Unseen)*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1420 AH (2001 CE).
4. Farra', Abu Zakariya Yahya bin Ziyad, *Ma'ani Al-Quran (Meanings of the Quran)*, Edited by Mohammad Ali Najjar, Egypt: Dar Al-Masriyyah li-Al-Ta'lif wa Al-Tarjamah, 1980 CE.
5. Fazli, Abdul-Hadi, *Maqadimeh-i bar Tarikh-e Qira'at-e Quran (Introduction to the History of Quranic Recitations)*, Translated and written by Seyyed Mohammad Baqir Hojjati, Tehran: Osveh, 1365 SH (1986 CE).
6. Fooladwand, Mohammad Mahdi, *Tarjomeh-ye Quran (Translation of the Quran)*, Qom: Entesharat Osveh, 1383 SH (2004 CE).



7. Goldziher, Ignác, *Gorayesh-haye Tafsiiri dar Mian Musalmanan (Interpretative Trends Among Muslims)*, Translated by Seyyed Naser Tabatabaei, Tehran: Qoqnoos Press, 1388 SH (2009 CE).
8. Hojjati, Seyyed Mohammad Baqir, *Pajoheshi dar Tarikh-e Quran Karim (Research in the History of the Noble Quran)*, Office for Publishing Islamic Culture, Tehran, 1366 SH (1987 CE).
8. Ibn 'Ashur, Mohammad bin Tahir, *Al-Tahrir wa al-Tanwir (The Clarification and Enlightenment)*, Beirut: Maktabat al-Tarikh, n.d.
9. Ibn Atiyyah Andalusī, Abdul-Haqq bin Ghalib, *Al-Muharrar al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz (The Concise Commentary on the Interpretation of the Glorious Book)*, Edited by Abdul-Shafi Abdul-Salam, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1422 AH (2001 CE).
10. Ibn Jazari, Abu al-Khayr Mohammad bin Mohammad, *Al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr (A Guide to the Ten Recitations)*, n.p., Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d.
11. Ibn Majahid, Ahmad bin Musa, *Al-Sab'ah fi al-Qira'at (The Seven Recitations)*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1972 CE.
12. Ibn Manzur, Mohammad bin Mukram, *Lisan al-Arab (The Language of the Arabs)*, Beirut: Dar Sader, 1414 AH (1993 CE).
9. Jurjani, Ali bin Mohammad, *Al-Ta'arifat (Definitions)*, Cairo: Dar Al-Kitab Al-Masri, 1411 AH (1990 CE).
10. Kulayni, Mohammad bin Ya'qub bin Ishaq, *Al-Kafi*, Edited by Ali Akbar Ghafari and Mohammad Akhundi, Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, 1407 AH (2007 CE).
11. Makarem-Shirazi, Naser, *Tafsir Nemouneh (The Exemplar Exegesis)*, Qom: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1374 SH (1995 CE).
12. Pourfarziab (Moulaei), Ibrahim, *Dah Qira'at (Ten Recitations)*, Tehran: Saqiyan Noor, 1375 SH (1996 CE).
13. Qurtubi, Mohammad bin Ahmad, *Al-Jami' li Ahkam Al-Quran (The Comprehensive Book on the Rulings of the Quran)*, Tehran: Naser Khosrow, 1364 SH (1985 CE).
14. Raghīb Isfahani, Hussein bin Mohammad, *Al-Mufradat fi Gharib Al-Quran (Vocabulary in the Strange Aspects of the Quran)*, Dar al-Ilm, Beirut, 1412 AH (1991 CE).

15. Tabari, Abu Ja'far Mohammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Comprehensive Commentary on the Interpretation of the Quran)*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1412 AH (1991 CE).
16. Tabarsi, Fadl bin Hassan, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Collection of Clarifications in Quranic Interpretation)*, Tehran: Entesharat Naser Khosrow, n.d.
17. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Balance in Quranic Interpretation)*, Qom: Office for Islamic Publications at the University of Teachers in Qom Seminary, 1417 AH (1998 CE).
18. Zamakhshari, Mahmoud, *Al-Kashaf 'an Haqaiq Ghawamid Al-Tanzil (The Uncovering of the Truths of the Mysteries of Revelation)*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407 AH (1986 CE).



Tabari's Exegetical Approach, with a Focus on Hafs' Recitation from Asim*

Hamed Sharifinasab¹ and Rouhollah Bahadori Jahromi²

Abstract



The selection of the seven canonical recitations by Ibn Mujahid (d. 324 AH), followed by the subsequent selections of ten and fourteen recitations by later scholars, significantly distinguished these recitations from others. This distinction led some Sunni scholars to regard the seven, and others the ten recitations, as mutawatir (massively transmitted). As these classifications gained prominence after Ibn Mujahid, it becomes essential to analyze the earlier written works to evaluate the legitimacy of these recitations, as they remain unaffected by the categorizations introduced by Ibn Mujahid and his successors. A notable example of such an early work is the extensive commentary Jami' al-Bayan by Mohammad bin Jarir al-Tabari (d. 310 AH), which is free from the biases of later classifications. This research aims to elucidate Tabari's perspective on various recitations by employing a library-based methodology to explore how he addressed the different recitations of the Quran in his Jami' al-Bayan, particularly focusing on his treatment of the narration of Hafs from Asim. The results suggest that Tabari did not endorse the tawatur (massively transmission) of the ten canonical recitations. In fact, he often deemed the recitations of certain ten reciters as impermissible in various verses. Additionally, an analysis of Tabari's stance on the Hafs narration indicates that he did not recognize it as mutawatir or as a reliable narration; he did not even equate it with lesser-known or anomalous recitations and intentionally avoided acknowledging or transmitting it.

Keywords: Tabari, Jami' al-Bayan, Quranic Recitations (Qira'at), Hafs, Asim.

*. **Date of receiving:** 27/09/2023, **Date of approval:** 12/06/2024.

1. PhD Graduate in Quranic and Hadith Sciences, University of Tehran, Iran (Corresponding Author): h.sharifinasab@rihu.ac.ir.

2. Rouhollah Bahadori Jahromi, Assistant Professor, Department of Islamic Teachings, Qom University of Medical Sciences, Iran: m.bahadorirohollah@yahoo.com



رویکرد تفسیر طبری به قرائات بویژه حفص از قرائت عاصم*

حامد شریفی نسب^۱ و روح الله بهادری جهرمی^۲



چکیده

گزینش قرائت قاریان هفت گانه توسط ابن مجاهد (۳۲۴ق) و سپس گزینش قاریان ده گانه و چهارده گانه توسط عالمان دوره های بعد، این قرائت ها را بر دیگر قرائات برتری داد، به حدی که برخی از اهل تسنن قرائت های هفت گانه و برخی دیگر، قرائت های ده گانه را متواتر پنداشتند. از آنجا که این دسته بندی ها برای قرائت ها و قاریان پس از ابن مجاهد رواج یافت، توجه به آثار مکتوب پیش از ابن مجاهد در اعتبارسنجی قرائت قاریان اهمیت ویژه ای دارد؛ زیرا از دسته بندی های ابن مجاهد و دیگران متأثر نیست. یکی از آثار غنی که تحت تأثیر دسته بندی های قرائی قرار نگرفته، تفسیر جامع البیان از محمد بن جریر طبری (۳۱۰ق) است. پژوهش حاضر با هدف کشف جایگاه قرائت ها نزد طبری و با روش مطالعه کتابخانه ای به بررسی عملکرد طبری در مواجهه با قرائت های مختلف قاریان در تفسیر جامع البیان می پردازد و در این راستا به رویکرد وی نسبت به روایت حفص از قرائت عاصم توجه ویژه می کند. نتایج به دست آمده نشان می دهد که طبری به تواتر قرائت های ده گانه باور نداشته است، بلکه در بسیاری از آیات، قرائت برخی از قاریان ده گانه را جایز ندانسته است. همچنین ملاحظه رویکرد طبری به روایت حفص نشان می دهد که وی نه تنها روایت حفص را روایتی متواتر یا روایتی صحیح نمی داند، که حتی آن را در حد قرائت ها و نقل های شاذ و غیر مشهور نیز نپذیرفته بود و از توجه و نقل آن به کلی امتناع می ورزید.

واژگان کلیدی: طبری، جامع البیان، قرائات، حفص، عاصم.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۶ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۳/۲۳.

۱. فارغ التحصیل دکتری، علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول): h.sharifinasab@rihu.ac.ir.

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی قم، ایران: bahadorirohollah@yahoo.com.



مقدمه

گسترش و پراکندگی دامنه قرائات تا سده سوم هجری، برخی از پیشوایان قرائت را به گزینش قرائت‌ها واداشت تا قرائت‌های برتر را متمایز کنند. ابتدا ابو عبید قاسم بن سلام (۲۲۴ق) قرائت ۲۵ قاری را برگزید (ابن جزری، بی تا، ۳/۴) و پس از او نیز آثار متعددی در گزینش قاریان نگاشته شد تا آنکه ابن مجاهد (۳۲۴ق) از پیشوایان قرائت در بغداد با تألیف کتابی، قرائت هفت قاری را به نام‌های نافع، ابن کثیر، ابو عمرو، ابن عامر، عاصم، حمزه و کسائی برگزید و قرائت هر یک از آنان را از طریق دو راوی، گزارش کرد. اقدام او که با پشتوانه حاکمیت بغداد همراه بود، دو اصطلاح قاریان هفت‌گانه و چهارده روایت را پدید آورد.

با این حال، عالمان قرائت همچنان در گزینش قرائت با افزودن یا کاستن قاریان منتخب ابن مجاهد، آثاری تألیف می‌کردند، تا آنکه احمد بن حسین بن مهران (۳۸۱ق) با تألیف چند کتاب از جمله «الغایه فی القراءات العشر» سه قاری دیگر به نام‌های ابو جعفر مدنی، یعقوب حضرمی و خلف بن هشام را به قاریان هفت‌گانه اضافه کرد و اصطلاح قاریان ده‌گانه با بیست روایت را به جای گذاشت.

در نهایت در برخی آثار دیگر از جمله «ایضاح الرموز و مفتاح الكنوز فی القراءات الأربع عشرة» تألیف ابن قباقی (۸۴۹ق)، چهار قاری دیگر به نام ابن محیصن، یحیی بن مبارک یزیدی، حسن بصری و سلیمان بن مهران اعمش افزوده شدند که اصطلاح قاریان چهارده‌گانه و روایات بیست و هشت‌گانه به آنها اشاره دارد.

با توجه به اینکه مرزبندی قرائت‌ها به هفت، ده و چهارده قرائت و رواج و پذیرش آنها به تدریج از سده چهارم هجری و پس از اقدام ابن مجاهد آغاز شد، اعتبارسنجی این قرائت‌ها در آثار مکتوب پیش از ابن مجاهد مانند تفسیر معانی القرآن فراء (۲۰۷ق) و تفسیر جامع البیان طبری (۳۱۰ق) اهمیت فراوان دارد؛ زیرا از اقدام ابن مجاهد و دیگران و مرزبندی‌های آنان در قرائت متأثر نیست.

بر این اساس، پژوهش حاضر با روش مطالعه کتابخانه‌ای و جستجوی قرائت‌ها و بررسی عملکرد طبری در مواجهه با قاریان در تفسیر جامع البیان به ارزیابی رویکرد طبری به قرائات می‌پردازد و در این راستا به رویکرد وی به روایت حفص از قرائت عاصم توجه ویژه می‌کند.

پیشینه مقاله حاضر از دو منظر قابل پیگیری است: پیشینه کلی مطالعات مربوط به قرائت قرآن و پیشینه تحقیقات مربوط به تفسیر طبری. مباحث مربوط به قرائت همواره از ابعاد مختلف مورد توجه عالمان اسلامی قرار داده (ر: ک؛ محمدی، ۱۴۰۱) و آثار تألیف شده در این رابطه، خارج از شمارش است. نمونه‌ای از این آثار عبارت است از: کتابهایی با عنوان «الحجة» (در بررسی دلایل ادبی هر قرائت؛ که

این نوع کتاب‌ها غالباً در قرن چهارم و پنجم هجری نگاشته شده‌اند مانند «الحجة» از ابن خالویه، «الحجة» از ابوعلی فارسی، «حجة القرائات» از ابوذرعه، «الكشف» از مکی بن ابی طالب، کتابهایی در گزینش قاریان (در انتخاب تعدادی از قاریان و نقل قرائت آنان؛ این دسته از کتاب‌ها نیز غالباً در قرن سوم تا پنجم تالیف می‌گشت مانند آثار قاسم بن سلام، ابن مجاهد، احمد بن حسین بن مهران و ابومعشر طبری)، کتابهایی با عنوان الطبقات (در معرفی قاری، طبقه، اساتید و شاگردانش؛ مانند «غایة النهایة» از ابن جزری و «معرفة القراء الکبار» از ذهبی)، کتاب‌ها و تحقیقات مربوط به تاریخ قرائات (در بیان تاریخ پیدایش و تطور قرائت)، پژوهش‌های مربوط به نقد و ارزیابی تواتر قرائات، تحقیقات مربوط به ارزیابی سندی برخی قرائات و دیگر مطالعات قرآنی.

در خصوص مطالعات مربوط به تفسیر طبری، نیز آثار زیادی تدوین شده است که بسیاری از آنها به صورت کلی ناظر به بُعد تفسیری تفسیر طبری است، مانند کتاب «ابن جریر الطبری و منهجه فی التفسیر» اثر محمد بکر اسماعیل، مقاله «روش تفسیری طبری» تألیف علیرضا میرزا محمد، مقاله «مبانی تفسیر نگاری طبری» تألیف سیمین دخت شاکری، کتاب «منهج الطبری فی الترجیح بین الأقوال التفسیریة» تألیف علی بن حسین حربی، مقاله «تفسیر طبری در نقد و بررسی» تألیف محمد فاضلی، کتاب «الإسرائیلیات فی تفسیر ابن جریر الطبری» تألیف نایف بن سعید زهرانی، مقاله «اسباب نزول در تفسیر طبری» نوشته محمد حسین موسوی، مقاله «نکته‌های بلاغی در تفسیر طبری» تألیف سید محمد علوی مقدم، مقاله «رابطه زمینه‌های اصلی و معیارهای اجتهاد طبری در بررسی و ترجیح آراء تفسیری» اثر مهیار خانی مقدم و محمدتقی دیاری بیدگلی، مقاله «نقش تاریخ در تفسیر طبری» اثر مهدی تدین. برخی آثار نیز به تبیین رویکرد کلی طبری نسبت به قرائات و معیارهای وی در گزینش یا ترجیح قرائات پرداخته‌اند، مانند کتاب «منهج الامام الطبری فی القرائات» اثر زید بن علی مهدی مهارش، مقاله «وجوه و معیارهای ترجیح قرائات در تفسیر طبری» اثر محمد فاروق آشکار تیزابی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد «پژوهشی در قرائتهای تفسیر طبری» اثر محمد جواد حیطاوی. برخی آثار نیز به مسئله قرائت در تفسیر طبری از بُعدی خاص توجه کرده‌اند، مانند مقاله «تأثیر سیاق در ترجیح قرائات در تفسیر طبری» تألیف محمدرضا ستوده‌نیا و زهرا قاسم نژاد و مقاله «طبری و اختلاف قرائات در آیات الاحکام عبادی» تألیف روح الله نجفی.

وجه تمایز پژوهش حاضر با آثار پیشین، تمایز در موضوع است؛ زیرا در هیچ یک از آثار یاد شده، به این موضوع و مسئله پرداخته نشده است که طبری چه عملکردی در مواجهه با قرائت قاریان مشهور به ویژه قرائت عاصم به روایت حفص داشته است؟ آیا طبری قرائت همه قاریان ده‌گانه را متواتر می‌دانست یا آنکه در برخی از آیات، قرائت برخی از قاریان را مجاز ندانسته است؟



الف. معرفی ابن جریر طبری و تفسیر جامع البیان

ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید بن کثیر بن غالب طبری آملی در سال ۲۲۴ ق (ذهبی، بی تا، ۲۰۵/۱؛ سیوطی، بی تا، ۸۳) یا سال ۲۲۵ ق (حموی، ۱۴۱۴: ۲۴۴۱/۶) در آمل به دنیا آمد (ذهبی، بی تا، ۲۰۵/۱) و در سال ۳۱۰ ق از دنیا رفت (حموی، ۱۴۱۴: ۲۴۴۱/۶). وی از ۱۲ سالگی سفر برای کسب علم را آغاز کرد و از اساتید مصر، شام و عراق بهره برد و نهایتاً در بغداد اقامت گزید (ذهبی، بی تا، ۲۰۶/۱). سیوطی او را «راس المفسرین علی الاطلاق» معرفی کرده و او را در جامع علوم بودن، بی نظیر دانسته است (سیوطی، بی تا، ۸۲).

اگرچه طبری در علوم مختلف صاحب نظر و دارای تألیفات بود، اما شهرت امروزی وی مدیون دو اثر «جامع البیان عن تأویل آی القرآن» و «تاریخ الأمم والملوک» است. با اینکه دو کتاب یادشده در مراحل نخست تفسیرنگاری و تاریخ‌نگاری نگاشته شده، از چنان جامعیتی برخوردارند که همچنان مرجع تفسیر و تاریخ به شمار می‌آیند و به همین دلیل طبری، پدر علم تفسیر و تاریخ معرفی شده است (ذهبی، بی تا، ۲۰۶/۱).

خطیب بغدادی درباره طبری می‌گوید: طبری جامع علمی بود که هیچ کس در عصرش در آن علوم با وی شریک نبود؛ او حافظ کتاب خدا و آگاه به قرآنت‌ها و بصیر به معانی بود؛ درباره احکام قرآن فقیه بود، عالم به سنت و طریق‌های صحیح و غیر صحیح و سنت‌های ناسخ و منسوخ بود. به سخنان صحابه و تابعین و طبقات بعد درباره احکام و مسائل حلال و حرام آگاه بود. طبری دارای کتاب مشهوری در تاریخ امت‌ها و پادشاهان و کتابی در تفسیر است که هیچ کس مانند آن ننوشته است (خطیب بغدادی، بی تا، ۵۴۸/۲).

نام کتاب تفسیر طبری، آنگونه که خود وی در کتاب تاریخ (طبری، ۱۳۸۷، ۸۹/۱) و در همین کتاب تفسیرش بیان کرده (طبری، ۱۴۱۲: ۵۰/۱)، «جامع البیان عن تأویل آی القرآن» است؛ چنانکه برخی همین عنوان را نام کتاب تفسیری طبری معرفی کرده‌اند (حموی، ۱۴۱۴: ۲۴۴۱/۶) و البته برخی نیز نام این تفسیر را به صورت «جامع البیان فی تفسیر القرآن» ذکر کرده‌اند (ذهبی، بی تا، ۲۰۴/۱).

سیوطی این تفسیر را گرانقدرترین تفسیر معرفی می‌کند که به نظر قاطبه علما مثل آن تألیف نشده است؛ زیرا بین روایت و درایت جمع کرده و کسی قبل و بعد از طبری نتوانسته چنین کند (سیوطی، بی تا، ۸۲-۸۳). سیوطی در جای دیگر با تأکید بر بی‌بدیل بودن تفسیر «جامع البیان»، سخن نووی را مبنی بر تصنیف نشدن تفسیری مانند تفسیر طبری نقل کرده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۷۶/۲).

طبری در تفسیرش پیش از آغاز به تفسیر آیات، مباحثی کلی را به عنوان مباحث مقدماتی شرح داده است و سپس با تعبیر «القول فی تأویل قوله تعالی...» تفسیر ترتیبی آیات را آغاز می‌کند. طبری در بیان مباحث مختلف ذیل هر آیه، نظم یکسانی در ترتیب مباحث به کار نبرده است، اما ذیل هر آیه، به تبیین سبب نزول، قرائت‌های مختلف تأثیرگذار در معنای آیه، بحث‌های لغوی و ادبی، روایت‌های نبوی و سخنان صحابه و تابعان درباره هر آیه (به همراه ذکر کامل سند هر یک) و گاهی به مباحث فقهی، کلامی و نظر شخصی خود اشاره کرده است.

ب. روش طبری در مواجهه با قرائات

طبری در تفسیر خود به قرائت‌های مختلف آیات قرآن کریم توجه زیادی داشته است. احاطه او به قرائت‌های مختلف قرآن در تفسیرش جلوه‌گر است. تبحر و شناخت طبری نسبت به قرائت‌ها به اندازه‌ای بود که کتاب مستقل و بزرگی در ۱۸ جلد به نام «کتاب القرائات» در این زمینه تألیف کرده و در آن کتاب، تمامی قرائت‌های مشهور و شاذ را به همراه وجوه و توضیح هر قرائت گردآوری کرده است (حموی، ۱۴۱۴: ۲۴۴/۶)؛ این کتاب امروزه در دسترس نیست.

طبری در گزارش قرائت‌ها، گاهی نام قاریان را ذکر می‌کند و گاهی با تعبیر کلی مانند «قراء الامصار» و «القراء» و گاهی با تعبیری مانند «قراء اهل ال...» قرائتی را از شهر یا منطقه خاصی مانند مکه، مدینه، حجاز، کوفه، بصره، عراق، شام و... نقل می‌کند. وی در اختلاف قرائاتی که در معنای آیه تفاوت ایجاد می‌کند با عباراتی شبیه «اختلفت القراء فی قرائته...» بحث از اختلاف قرائات را آغاز می‌کند.

یحیی بن زیاد فراء، استاد طبری، معتقد بود هر قرائتی که به لحاظ قواعد عربی جایز باشد، قرائتی صحیح محسوب می‌شود و نباید صرفاً به این دلیل که هیچ یک از قاریان آنگونه قرائت نکرده‌اند آن قرائت را تقبیح کرد (فراء، ۱۹۸۰: ۲۴۵/۱)؛ اما طبری برخلاف استادش، بر این باور بود که هر آنچه در زبان عربی صحیح باشد، قرائتش در قرآن جایز نیست؛ زیرا قرائت آن چیزی است که پیشوایان گذشته خوانده‌اند و سلف آن را به همان شکلی که دریافت کرده‌اند، نقل کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲: ۹۵/۲۲).

طبری مانند بسیاری از عالمان اهل تسنن، قرائت صحیح قرآن را الزاماً منحصر به یک قرائت نمی‌دانست و اگر در یک آیه، دو یا چند قرائت را از نظر زبان عربی صحیح می‌دید، به شرط آنکه هر دو قرائت توسط برخی قاریان مشهور قرائت شده باشند، آن قرائت‌ها را صحیح می‌نامید. در این رابطه تعبیری مثل «کلتا القراءتین معروفهٌ صحیحةٌ... فبأی القراءتین قرأ ذلک قارئٌ فمصبیٌ» در تفسیر وی فراوان مشاهده می‌شود (طبری، ۱۴۱۲: ۳۱/۲، ۵۰، ۳۳۳ و...).



طبری با بهره‌گیری از معیارهای مختلف تلاش کرده است که در هر آیه قرائت یا قرائت‌های مناسب‌تر را برگزیند که معیارهای او در گزینش یا ترجیح قرائت عبارتند از: اجماع قاریان (نک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۴۴/۳؛ ۱۱۴/۶؛ ۳۳/۸؛ ...)، موافقت با رسم الخط (نک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۴۸/۱؛ ۶۹/۱۲؛ ۳۶/۱۸-۳۷؛ ...)، هماهنگی با سیاق (نک: طبری، ۱۴۱۲: ۳۱۸/۱؛ ۶۸/۱۳؛ ۱۳۳/۲۹؛ ...)، هماهنگی با لغت و قواعد زبان عرب (نک: طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۱/۳؛ ۱۹۹/۵؛ ۷۹/۱۰؛ ...)، هماهنگی با شأن نزول (نک: طبری، ۱۴۱۲: ۲۳۴/۳-۲۳۵-۱۴۴/۵؛ ۱۴۵؛ ...).

ج. رویکرد طبری به قرائت‌های ده‌گانه

رویکرد طبری به قرائت‌های ده‌گانه از دو جهت قابل پیگیری است؛ نخست اینکه طبری به هر یک از قرائت‌های ده‌گانه چه اندازه توجه داشته و آیا آنان را صاحب اختیار و دارای تخصص در گزینش قرائت می‌دانست تا قرائت‌هایی را که ذکر می‌کند به نام آنان انتساب دهد؟ جهت دیگر، این مسئله است که آیا طبری قرائت قاریان ده‌گانه را متواتر و خدشه‌ناپذیر می‌دانست، یا آنکه در برخی آیات، بعضی از قرائت‌های ده‌گانه را نیز مردود دانسته و قرائت طبق آن را جایز ندانسته است؟

۱. توجه طبری به قرائت‌های ده‌گانه

بررسی تفسیر جامع البیان نشان می‌دهد که قرائت‌های مختلف در آیات، هرگاه تأثیری در تفسیر آیه داشته باشند، طبری به آن قرائت توجه کرده و آن را در تفسیر خود گزارش کرده است، چه آن قرائت، قرائتی مشهور از قاریان شناخته شده باشد و چه قرائتی شاذ از قاریان غیر مشهور باشد. بر این اساس طبری به قرائت قاریان ده‌گانه نیز توجه داشته است و در بسیاری از موارد قرائت آنان را به همراه نام آنها گزارش کرده است.

البته از میان قاریان ده‌گانه، موردی که طبری قرائت مورد اختیار یعقوب حضرمی و خلف بن هشام را در تفسیرش نقل کرده باشد، یافت نمی‌شود؛ هرچند طبری نام آن دو را در ضمن سلسله سند روایات تفسیری و غیرتفسیری ذکر کرده است.

به هر حال طبری از هر یک از قاریان ده‌گانه، قرائت‌هایی را با تصریح به نام آنان گزارش کرده است که نمونه‌ای از آنها عبارت است از: ذکر قرائت نافع با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۸۷/۱۴؛ ۴۰/۱۵؛ ۳۱/۱۸؛ ۱۴۲؛ ۵۶/۲۲؛ ۶۶/۲۴؛ ۲۸/۲۵؛ ۳۶/۲۶؛ ۱۳۱/۲۷؛ ۶/۲۸؛ ...)؛ ذکر قرائت ابن‌کثیر با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۳۴۶/۱؛ ۹۲/۱۲؛ ۱۰۴/۱۳؛ ۴۰/۱۵؛ ۵/۱۸؛ ۱۴۲؛ ۴۷/۲۰؛ ۱۰۹/۲۳؛ ۸۱/۲۷؛ ۳۲/۲۷؛ ...)؛ ذکر قرائت ابوعمر و بصری با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۱۶۱/۲، ۱۸۸؛ ۹۴/۱۲؛

۱۳/۱۲: ۹/۱۴، ۲۸، ۱۳/۱۶، ۴۷، ۶۴، ۱۵۴؛ ۱۱۱/۱۷ (...): ذکر قرائت ابن عامر با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵۴/۱۵؛ ۶۳/۱۶؛ ۱۱۲/۱۸ ...) و گاهی ذکر قرائتش با تعبیری مانند «بعض قراء اهل الشام» (طبری، ۱۴۱۲: ۴۸/۳؛ ۱۱۱/۷؛ ۳۳/۸؛ ۲۱/۱۰؛ ۶۶/۱۱؛ ۷۳/۱۴؛ ۴۰/۱۵ (...): ذکر قرائت عاصم با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۸/۳؛ ۳۱/۹؛ ۸۸/۱۴؛ ۱۷۵/۱۵؛ ۱۶۸/۱۶؛ ۴۱/۱۷؛ ۶۵، ۱۳۷؛ ۸/۱۸، ۱۴ (...): ذکر قرائت حمزه با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۵۴/۱۱؛ ۱۴۱۲: ۱۴۴/۱۶؛ ۱۴/۲۰؛ ۴۸/۲۰؛ ۳۸/۲۱؛ ۵۳/۲۲؛ ۹۵؛ ۱۰/۲۸؛ ۱۸/۲۹؛ ۱۳۳ (...): ذکر قرائت کسائی با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۱۶۲/۱۳؛ ۲۸/۱۴؛ ۱۶۸/۱۶؛ ۲۸/۱۷؛ ۱۶/۱۸؛ ۱۱۴/۲۶؛ ۵/۲۷؛ ۵۹، ۹۴؛ ۷۰/۲۸ (...): ذکر قرائت ابوجعفر مدنی با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۷۱/۱۱؛ ۸۸؛ ۸۷/۱۴؛ ۱۵۳/۱۶؛ ۹۱/۱۷؛ ۱۴۲/۱۸؛ ۶۳/۲۴؛ ۱۳۱/۲۷؛ ۲۶/۲۸؛ ۶۶/۲۹ (...): ذکر نام یعقوب در سلسله سند چند روایت تفسیری و غیرتفسیری (طبری، ۱۴۱۲: ۲۳۵/۲؛ ۲۴۳؛ ۱۴۶/۱۳؛ ۲۶/۱۴، ۳۰؛ ۷۵/۲۵؛ ۱۲۶/۲۹؛ ۵۹/۳۰): ذکر نام خلف بن هشام در سلسله سند چند روایت تفسیری و غیرتفسیری (طبری، ۱۴۱۲: ۹۹/۱۲؛ ۱۰۶-۱۰۷؛ ۱۰۳/۱۵۰).

طبری از سایر قاریانی که بعدها در دسته قاریان چهارده گانه قرار گرفتند نیز قرائتشان را با تصریح به نامشان گزارش کرده است که نمونه ای از آن عبارت است از: ذکر قرائت ابن محیصن با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۳/۲؛ ۳۶/۱۳؛ ۴۰/۱۵؛ ۵/۲۰؛ ۴۴/۲۵؛ ۷۷/۲۸؛ ۱۳۷/۲۹؛ ۳۲/۳۰؛ ۹۰/۳۰؛ ۱۰۴): ذکر قرائت حسن بصری با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۴/۱؛ ۳۴۶، ۳۷۶؛ ۸۷/۴؛ ۱۲۵/۵؛ ۲۱۵؛ ۱۸۳/۶؛ ۲۷/۱۱؛ ۱۱۹/۱۳؛ ۷۷/۲۱ (...): ذکر قرائت سلیمان بن مهران اعمش با تصریح به نامش (طبری، ۱۴۱۲: ۸۲/۳؛ ۴۲/۶؛ ۸۲، ۸۲؛ ۱۹۰؛ ۱۹۵/۷؛ ۲۸/۱۴؛ ۱۴۴/۱۶؛ ۲۸/۱۷؛ ۸۱/۱۷؛ ۷۴/۱۹ (...): ذکر نام یحیی بن مبارک یزیدی بصری در نقل سخن ابوعمر و بصری (طبری، ۱۴۱۲: ۱۶۲/۳؛ ۱۱۱/۷).

به هر حال عملکرد طبری در انتساب قرائت هر یک از قاریان یادشده به آنها نشان می دهد که از نظر طبری آنان به عنوان قاریان صاحب اختیار و دارای تخصص در گزینش قرائت بودند، البته به استثناء یعقوب و خلف (از قاریان ده گانه) و یزیدی (از قاریان چهارده گانه) که قرائتی از خود آنان گزارش نکرده است.

۲. عدم تجویز برخی از قرائت های قاریان ده گانه

طبری بر اساس ملاک ها و مبانی خود در ارزیابی قرائت ها، در تفسیرش قرائت های مختلف را اعتبارسنجی کرده و برخی قرائت ها را بر برخی دیگر ترجیح داده است و با معیارهای خود برخی از قرائت ها را مرجوح یا ناخوشایند معرفی کرده و حتی برخی را جایز ندانسته است. تعدادی از این



قرائت‌هایی که طبری جواز آن را زیر سوال برده، قرائت‌هایی است که توسط قاریان ده‌گانه خوانده شده‌اند. طبق پژوهش انجام گرفته، ۳۳ مورد از قرائت قاریان ده‌گانه گردآوری شده است که طبری به صراحت، قرائت کردن مطابق آن قرائت‌ها را جایز ندانسته است. این موارد ابتدا در یک جدول ارائه می‌شود و سپس عملکرد طبری در این رابطه مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

طبری درباره مواردی از قرائت‌های قاریان ده‌گانه با تعبیری مانند «لا استجیز القراءة به»، «القراءة التي لا يجوز» و تعبیری از این دست، به صراحت گفته است که قرائت طبق آن قرائت‌ها را جایز نمی‌داند. این موارد به همراه بخش مربوط از عبارت طبری در این رابطه به این ترتیب است:

ردیف	آیه	قرآنت تجويز شده طبری	قرآنت غير جایز نزد طبری	عبارت طبری	طبری، ۱۴۱۲
۱	بقره: ۳۷	آدم... کلماتِ	آدم... کلماتِ (ابن کثیر)	فغير جائز عندی فی القراءة إلا رفع «آدم».	۱۹۳/۱
۲	بقره: ۷۸	أمانی	أمانی (ابوجعفر)	فأما القراءة التي لا يجوز غيرها عندی لقارئ فی ذلک فتشديد یاء الأمانی.	۲۹۸/۱
۳	بقره: ۹۷	جبریل/ جبرئیل/ جبریل	جبریل (ابن کثیر)	وقد ذکر عن الحسن البصری و عبد الله بن کثیر أنهما کانا یقرآن «جبریل»... هی قراءة غير جائزة القراءة بها.	۳۴۶/۱
۴	بقره: ۱۴۰	تَقُولُونَ	یَقُولُونَ (نافع، ابن کثیر، شعبة، ابوعمر، ابوجعفر، روح از یعقوب)	و غیر جائزة قراءة ذلک بالیاء.	۴۴۶/۱
۵	بقره: ۲۸۲	تِجَارَةٌ	تِجَارَةٌ (عاصم)	فإن الذی اختار من القراءة، ثم لا أستجیز القراءة بغيره، الرفع.	۸۷/۳
۶	بقره: ۲۸۵	لا تَفَرِّقْ/ لا یَفَرِّقْ	لا یَفَرِّقْ (یعقوب)	و القراءة التي لا نستجیز غيرها فی ذلک عندنا بالنون.	-۱۰۱/۳ ۱۰۲
۷	آل عمران: ۱۹۵	قُتِلُوا وَقَاتِلُوا/ قَاتِلُوا وَقُتِلُوا	قَاتِلُوا وَقُتِلُوا (ابن کثیر، ابن عامر)/ قَاتِلُوا و قَاتِلُوا قُتِلُوا وَقُتِلُوا	و القراءة التي لا أستجیز أن أعودها إحدى هاتین القراءة تین و هی «و قَاتِلُوا وَقُتِلُوا» بالتخفيف، أو «و قُتِلُوا» بالتخفيف «و قَاتِلُوا».	۱۴۵/۴
۸	نساء: ۲۵	الْمُحْصَنَاتُ	الْمُحْصَنَاتُ (کسانی)	فإنی لا أستجیز الکسر فی صاده.	۱۲/۵



٩	نساء: ٩٠	حَصِرَتْ	حصرة (يعقوب)	وقد ذكر عن الحسن البصري أنه كان يقرأ ذلك «أو جاءوكم حصرة صدورهم» نصبا؛ و هي صحيحة في العربية فصيحة، غير أنه غير جائز القراءة بها عندي.	١٢٥/٥
١٠	انعام: ١٠٨	عَدَوْا	عَدَوْا/ عَدَوَا (يعقوب)	و الصواب من القراءة عندي في ذلك قراءة من قرأ بفتح العين و تخفيف الواو لإجماع الحجة من القراء على قراءة ذلك كذلك و غير جائز خلافها.	٢٠٨/٧
١١	انعام: ١٣٧	زَيْنٌ... قَتْلٌ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ	زَيْنٌ... قَتْلٌ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ (ابن عامر)	القراءة التي لا أستجيز غيرها «و كذلك زَيْنٌ لكثير من المُشركين قَتْلٌ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ»... لا أستجيز القراءة بغيرها.	٣٣/٨
١٢	توبه: ١٢	أَيْمَان	إيمان (ابن عامر)	و الصواب من القراءات في ذلك الذي لا أستجيز القراءة بغيره، قراءة من قرأ بفتح الألف دون كسرها.	٦٣/١٠
١٣	توبه: ٣٧	النسيء	النسيء (ابوجعفر)	و أما الصواب من القراء في النسيء فالهمز و قراءته على تقدير فعل؛ لأنها القراءة المستفيضة في قراءة الأمصار التي لا يجوز خلافها.	٩١/١٠
١٤	توبه: ١٠٠	الْأَنْصَارِ	الْأَنْصَارُ (يعقوب)	و القراءة التي لا أستجيز غيرها ما خفض في «الأنصار».	٧/١١
١٥	يونس: ٢٧	قِطْعَا	قِطْعَا (ابن كثير، كسائي، يعقوب)	و القراءة التي لا يجوز خلافها عندي قراءة ذلك بفتح الطاء.	٧٨-٧٧/١١
١٦	يوسف: ٣٣	السِّجْنِ	السِّجْنِ (يعقوب)	وقد ذكر عن بعض المتقدمين أنه يقرؤه «السِّجْنِ أحب إليّ» بفتح السين؛ ولا أستجيز القراءة بذلك.	-١٢٤/١٢ ١٢٥
١٧	حجر: ١٥	سُكِّرَتْ	سُكِّرَتْ (ابن كثير)	أن القراءة التي لا أستجيز غيرها في القرآن «سُكِّرَتْ» بالتشديد.	١٠/١٤
١٨	اسراء: ١٠٢	عَلِمَتْ	علمت (كسائي)	روى عن علي بن أبي طالب (عليه السلام) في ذلك، أنه قرأ «لقد علمت» بضم التاء... غير أن القراءة التي عليها قراء الأمصار خلافها و غير جائز عندنا خلاف الحجة.	١١٦/١٥
١٩	كهف: ٢٨	بِالْغُدَاةِ	بِالْغُدَاةِ (ابن عامر)	القراءة عندنا في ذلك ما عليه القراء في الأمصار لا نستجيز غيرها.	-١٥٤/١٥ ١٥٥

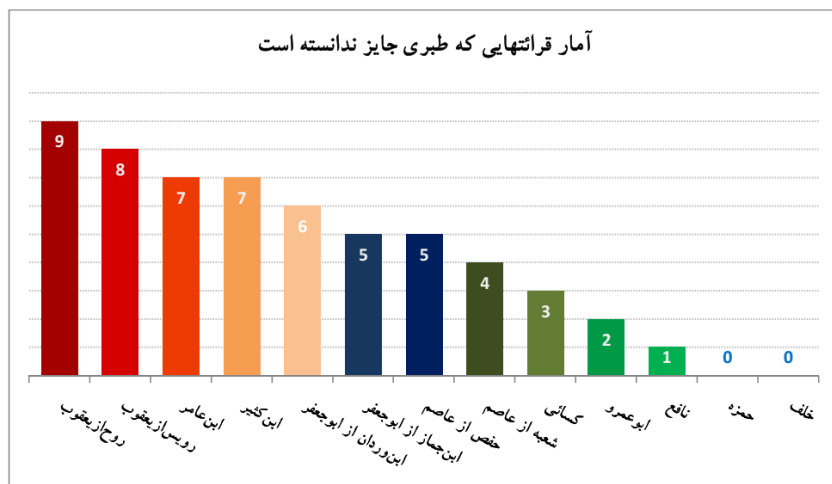


۲۰	مریم: ۱۹	لأهب	لیهب (ابوعمر)	الصواب من القراءة فی ذلك، ما علیه قراء الأماصر، و هو «لأهَبَ لَكَ» بالألف دون الباء، لأن ذلك كذلك فی مصاحف المسلمين، و علیه قراءة قدیمهم و حدیثهم، غیر أبی عمرو، و غیر جائز خلافهم فیما أجمعوا علیه.	۴۷/۱۶
۲۱	طه: ۳۱	اشدد...اشركه	أشدد...أشركه (ابن عامر و ابن وردان از ابوجعفر)	و ذكر عن عبد الله بن أبی إسحاق أنه كان یقرأ «أشدد به أزی» بفتح الألف من أشدد «و أشركه فی أمری» بضم الألف من أشركه... و ذلك قراءة لا أری القراءة بها، و إن كان لها وجه مفهوم، لخلافها قراءة الحجة التي لا يجوز خلافها.	۱۲۱/۱۶- ۱۲۲
۲۲	طه: ۶۶	يُخَيَّلُ	تُخَيَّلُ (ابن ذكوان از ابن عامر، روح از یعقوب)	القراءة التي لا يجوز عندي فی ذلك غيرها يُخَيَّلُ بالياء.	۱۴۰/۱۶
۲۳	انبیاء: ۸۸	ننجی المؤمنین	نجی (ابن عامر، شعبه)	الصواب من القراءة التي لا أستجیز غيرها فی ذلك عندنا ما علیه قراء الأماصر من قراءته بنونین و تخفیف الجیم.	۶۶-۶۵/۱۷
۲۴	حج: ۲۵	سواء	سواء (حفص)	و قد ذكر عن بعض القراء أنه قرأه «سواء» نصبا على إعمال «جعلناه» فيه، و ذلك و إن كان له وجه فی العربية، فقراءة لا أستجیز القراءة بها.	۱۰۳/۱۷
۲۵	احزاب: ۱۳	لا مقام	لا مقام (حفص)	و القراءة على فتح المیم من قوله: «لا مقام لكم» بمعنى: لا موضع قیام لكم؛ و هی القراءة التي لا أستجیز القراءة بخلافها.	۸۶/۲۱
۲۶	یس: ۱۹	أإن ذُکُرتُم	أ أن ذُکُرتُم (ابوجعفر)	و القراءة التي لا نجز القراءة بغيرها القراءة التي علیها قراء الأماصر، و هی دخول ألف الاستفهام على حرف الجزاء و تشدید الکاف.	۱۰۲/۲۲
۲۷	صافات: ۶	بزینه الكواكب/ بزینه الكواكب	الكواكب (شعبه) الكواكب	فأما النصب فی الكواكب و الرفع، فلا أستجیز القراءة بهما.	۲۴/۲۳

۲۸	غافر: ۳۷	فاطَلَع	فاطَلَع (حفص)	و القراءة التي لا أستجيز غيرها الرفع في ذلك.	۴۳/۲۴
۲۹	حجرات: ۱	لا تُقَدِّمُوا	لا تُقَدِّمُوا (يعقوب)	و بضم التاء من قوله «لا تُقَدِّمُوا قَرَأَ قَرَأَ الأمصار» قَرَأَ قَرَأَ الأمصار و هي القراءة التي لا أستجيز القراءة بخلافها.	۷۴/۲۶
۳۰	حشر: ۷	دَوْلَةٌ	دَوْلَةٌ (ابوجعفر، هشام از ابن عامر)/ دَوْلَةٌ	و القراءة التي لا أستجيز غيرها في ذلك «كَيْ لَا يَكُونَ» بآلِياء «دَوْلَةٌ» بضم الدال و نصب الدولة.	-۲۶/۲۸ ۲۷
۳۱	معارج: ۱۶	نَزَاعَةٌ	نَزَاعَةٌ (حفص)	و «نَزَاعَةٌ» ابتداء، فذلك رفع، و لا يجوز النصب في القراءة.	۴۸/۲۹
۳۲	قيامت: ۱	لا أَقْسِمُ	لَأَقْسِمُ (ابن كثير)	قد دللنا على أن قراءة من قرأ الحرف الأول «لَأَقْسِمُ» بوصل اللام بأقسام قراءة غير جائزة.	۱۰۹/۲۹
۳۳	مرسلات: ۳۳	جَمَالَتْ/ جَمَالَاتْ	جُمَالَاتْ (رويس از يعقوب)	فأما ضم الجيم فلا أستجيزه.	۱۴۸/۲۹

۳. تحلیل عملکرد طبری نسبت به قرائت‌های ده گانه

تعداد قرائت‌هایی که طبری جایز ندانسته، نسبت به هر یک از قاریان متفاوت است که آمار آن در جدول ذیل نسبت به قرائت هر قاری مشخص می‌شود:





گزارش فوق و آمار ارائه شده می‌تواند از ابعاد مختلف مورد تحلیل قرار گیرد، اما آنچه در اینجا مقصود است، نشان دادن این حقیقت است که اولاً، دیدگاه مشهور اهل تسنن مبنی بر متواتر دانستن هر یک از قرائت‌های ده‌گانه (زرقانی، بی‌تا، ۴۳۴/۱)^۱، پشتوانه تاریخی ندارد؛ زیرا اگر این قرائت‌ها متواتر بودند، طبری که نسبت به قرائت‌های مختلف عالم و صاحب تألیف مستقل بود، نسبت به آن بی‌اطلاع نمی‌ماند؛ چگونه برخی در سده‌های بعد، همه قرائت‌های ده‌گانه را متواتر نامیده‌اند در حالی که طبری، از عالمان به قرائت در سده سوم هجری، به چنین تواتری برای این قرائات جاهل بوده است؟ وقتی در سده‌های نخست هجری نزد عالمان بزرگ قرائت همچون طبری، هیچ یک از قرائت‌های ده‌گانه دارای سند متواتر نبوده‌اند، چگونه امکان دارد چنین تواتری در سند این قرائت‌ها در سده‌های بعد به وجود آمده باشد؟

ثانیاً، عملکرد طبری دیدگاه متأخر در میان شیعه را نیز نقض می‌کند؛ دیدگاهی که در سده چهاردهم هجری توسط مرحوم بلاغی ابداع شد و توسط آیت الله معرفت به شهرت رسید که بر اساس آن، روایت حفص از قرائت عاصم، از صدر اسلام قرائتی متواتر، بلکه فراتر از تواتر دانسته شد که جمیع مسلمانان در هر دوره و در همه طبقات آن را نقل کرده‌اند (نک: بلاغی، ۱۴۲۰، ۲۹/۱؛ معرفت، ۱۳۸۱، ۲۴۶-۲۴۷)؛ اگر در عصر طبری قرائت عاصم به روایت حفص دارای چنین نقل متواتر و چنین اجماعی بین مسلمانان بود، طبری جواز آن را نفی نمی‌کرد؛ به ویژه آنکه طبری دلیل اصلی خود را در عدم تجویز قرائت‌های یادشده در اکثر موارد، مخالفت با اجماع معرفی کرده است.

د. رویکرد طبری به روایت حفص از عاصم

یکی از قاریانی که طبری در تفسیرش فراوان از وی قرائت نقل کرده، عاصم بن ابی النجود است. عاصم قرائتش را در مسجد کوفه به صورت عمومی تعلیم می‌داد و شاگردان متعددی داشت؛ اما برجسته‌ترین شاگرد وی ابوبکر بن عیاش (شعبه) به اندازه‌ای در نقل قرائت عاصم، مشهور و مورد اعتماد بود که برخی راویان به دلیل ناخوشایند دانستن مخالفت با او، قرائت عاصم را روایت نمی‌کردند. برای نمونه، حسین جعفی که کسائی او و ابن ادریس را قاری‌ترین افراد معرفی کرده (ابن جزری، ۱۳۵۱/۱: ۴۰۹) گفته است: می‌خواستم قرائت عاصم را از حماد بن عمرو اسدی بیاموزم، اما کراهت داشتم که با ابوبکر بن عیاش مخالفت کنم، پس این کار را ترک کردم (ابن جزری، ۱۳۵۱: ۲۵۹/۱).

۱. فخر رازی و زرکشی با آنکه خود تواتر قرائات را نپذیرفته‌اند، تواتر قرائت‌های هفت‌گانه را نظر مشهور اهل تسنن معرفی کرده‌اند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ۷۰/۱؛ زرکشی، ۱۴۱۰، ۴۶۶/۱).

طبری نیز در تفسیرش به ابوبکر بن عیاش (شعبه) اعتماد داشت و افزون بر اینکه در برخی موارد به نام ابوبکر بن عیاش در نقل قرائت عاصم تصریح کرده (طبری، ۱۴۱۲: ۱۵۶/۱۵؛ ۵۲/۲۵)، بر اساس مستنداتی که خواهد آمد، در نقل قرائت عاصم، روایت دیگران از جمله روایت حفص را به کلی نادیده می‌گرفت.

طبری همچنین احادیث تفسیری فراوانی از طریق ابوبکر بن عیاش نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۹/۱، ۷۷، ۲۷۶، ۴۲۴؛ ۳/۲، ۸۴، ۱۰۱، ۱۱۸، ۱۳۸؛ ۱۳۳/۳، ۵۷/۴، ...) و حتی گاهی نظرات تفسیری خود شعبه را نیز گزارش کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۵۴/۲، ۱۰۰، ۱۷۲، ۱۷۴؛ ۱۸۵/۷؛ ۱۳۴/۱۲-۱۳۵؛ ۱۰۸/۲۹).

در مقابل، رویکرد طبری به حفص مانند رویکردش به شعبه نیست. طبری سه روایت تفسیری ذکر کرده که در سلسله سند آن، نام «حفص بن سلیمان» وجود دارد که توجه به راوی و مروی‌عنه در این سلسله نشان می‌دهد، مقصود از این شخص در دو روایت از این سه روایت، حفص بن سلیمان کوفی است (طبری، ۱۴۱۲: ۴۰۴/۲؛ ۶۴/۱۱)، اما مقصود در روایت سوم، حفص بن سلیمان منقری بصری است که آن روایت را از حسن بصری نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۴۶/۷).

البته طبری روایت دیگری نیز از حفص بن سلیمان کوفی، راوی عاصم، نقل کرده است که در سند این روایت، از وی با عنوان «حفص غاضری» یاد شده است (طبری، ۱۴۱۲: ۸۱/۶). این عنوان برای حفص کوفی، عنوانی است که شاگرد وی، علی بن یزید صدائی، با هدف تدلیس و مخفی کردن هویت حفص بن سلیمان کوفی و پوشاندن ضعف سند روایت به سبب ضعف حفص به کار می‌برد (نک: خطیب بغدادی، ۱۴۰۷: ۱۸/۲؛ بکری، ۱۴۴۲: ۷۱-۷۲).

به جز سه روایت یادشده که نام حفص در سلسله سند آن وجود دارد، هیچ اثری از وی در تفسیر طبری یافت نمی‌شود؛ طبری نه در نقل قرائت عاصم از وی نام برده است و نه مطلبی از خود او نقل کرده است؛ افزون بر آنکه شواهد متعددی که در ادامه ذکر می‌شود، نشان می‌دهد طبری در نقل قرائت عاصم کوچکترین توجهی به روایت حفص نداشت و روایت او را کاملاً نادیده می‌گرفت.

۱. جایز ندانستن قرائت برخی آیات طبق روایت حفص

چنانکه گذشت، طبری در تعدادی از آیات به صراحت از جایز ندانستن قرائت طبق برخی از قرائت‌ها سخن گفته است که پنج مورد از این قرائت‌ها، قرائت‌هایی است که حفص، قرائت عاصم را به همان شکل روایت کرده است. برای اشاره به عبارت‌های کامل‌تر طبری در رابطه با این موارد، هر یک از این موارد در جدول ذیل مرتب می‌شوند.



ردیف	آیه	عبارت طبری	طبری، ۱۴۱۲
۱	البقرة: ۲۸۲؛ عاصم (حفص و شعبه): تِجَارَةٌ	فقرأته عامة قراء الحجاز و العراق و عامة القراء «إلا أن تكون تجارة حاضرة» بالرفع و انفرد بعض قراء الكوفيين فقرأه بالنصب؛ و ذلك و إن كان جائزا في العربية... فإن الذي اختار من القراءة ثم لا أستجيز القراءة بغيره، الرفع في «التجارة الحاضرة»، لإجماع القراء على ذلك و شذوذ من قرأ ذلك نصبا عنهم و لا يعترض بالشاذ على الحجة.	۸۷/۳
۲	حج: ۲۵؛ حفص: سواء	و أما قوله «سواء العاكف فيه» فإن قراء الأمصار على رفع «سواء»... و قد ذكر عن بعض القراء أنه قرأه «سواء» نصبا على إعمال «جعلناه» فيه؛ و ذلك و إن كان له وجه في العربية، فقراءة لا أستجيز القراءة بها لإجماع الحجة من القراء على خلافه.	۱۰۳/۱۷
۳	احزاب: ۱۳؛ حفص: لا مقام	و القراءة على فتح الميم من قوله «لا مقام لكم» بمعنى «لا موضع قيام لكم»؛ و هي القراءة التي لا أستجيز القراءة بخلافها، لإجماع الحجة من القراء عليها؛ و ذكر عن أبي عبد الرحمن السلمي أنه قرأ ذلك «لا مُقَامَ لَكُمْ» بضم الميم، يعني: لا إقامة لكم.	۸۶/۲۱
۴	غافر: ۳۷؛ حفص: فاطلع	اختلف القراء في قراءة قوله «فَاطْلَعُ» فقرأت ذلك عامة قراء الأمصار «فَاطْلَعُ» بضم العين، ردا على قوله «أَبْلَغُ الْأَسْبَابُ» و عطفها به عليه؛ و ذكر عن حميد الأعرج أنه قرأ «فَاطْلَعُ» نصبا جوابا للعلی... و القراءة التي لا أستجيز غيرها الرفع في ذلك، لإجماع الحجة من القراء عليه.	۴۳/۲۴
۵	معارج: ۱۶؛ حفص: نزاعة	و «نَزَاعَةٌ» ابتداء، فذلك رفع، و لا يجوز النصب في القراءة، لإجماع قراء الأمصار على رفعها و لا قارئ قرأ كذلك بالنصب؛ و إن كان للنصب في العربية وجه.	۴۸/۲۹

چنانکه مشاهده می شود، طبری در نفی جواز قرائت در همه این موارد، به اجماع قاریان استناد کرده است. جالب است که طبری در هیچ یک از این موارد، نامی از حفص نبرده است و حتی وقتی به قرائت «نزاعة» اشاره کرده که از بین قاریان مشهور و ناشناس، حفص در آن منفرد است، چنین گفته است: هیچ قاری وجود ندارد که اینگونه به نصب قرائت کرده باشد، هرچند از نظر زبان عربی، نصب دارای وجه است. البته موارد نفی جواز قرائت عاصم، منحصر به روایت حفص نیست؛ زیرا چهار مورد از قرائاتی که طبری قرائت آن‌ها را مُجاز ندانسته، مطابق با روایت شعبه از عاصم است؛ قرائت «تِجَارَةٌ» (بقره: ۲۸۲) به صورت منصوب (طبری، ۱۴۱۲: ۸۷/۳)، قرائت «يَقُولُونَ» (بقره: ۱۴۰) با حرف ياء (طبری، ۱۴۱۲: ۸۸)، قرائت «نَجِي» (انبیاء، ۸۸) با یک نون و با تشدید جیم (طبری، ۱۴۱۲: ۱۷/۶۵-۶۶) و قرائت «الكوکب» (صافات، ۶) با نصب (طبری، ۱۴۱۲: ۲۴/۲۳) قرائت‌هایی است که شعبه آن را از عاصم روایت کرده و طبری آن قرائت‌ها را جایز ندانسته است.

۲. نادیده گرفتن روایت حفص در نقل قرائت عاصم

طبری در تفسیرش بارها قرائت عاصم را نقل کرده است که توجه به آنها در مواردی که حفص و شعبه در نقل قرائت عاصم اختلاف دارند، نشان می‌دهد که طبری قرائت عاصم را به روایت شعبه گزارش می‌کرد و روایت حفص را به کلی نادیده می‌گرفت؛ به شکلی که گویی طبری راوی دیگری برای عاصم باور ندارد.

مواردی که طبری بدون اعتنا به روایت حفص، روایت شعبه را به عنوان «قرائت عاصم» گزارش کرده است، در جدول ذیل ارائه می‌شود.

ردیف	آیه	روایت حفص از عاصم	روایت شعبه از عاصم	عبارت طبری	طبری، ۱۴۱۲
۱	آل عمران: ۱۵	رِضْوَانٌ	رُضْوَان	فَأَمَّا الرُّضْوَانُ بِضَمِّ الرَّاءِ فَهُوَ لُغَةٌ قِيسٌ وَ بَهْ كَانِ عَاصِمٌ يَقْرَأُ.	۱۳۸/۳
۲	اعراف: ۱۳۷	يَعْرِشُونَ	يَعْرِشُون	فَقَرَأَتْهُ عَامَّةُ قِرَاءَةِ الْحِجَازِ وَ الْعِرَاقِ «يَعْرِشُونَ» بِكَسْرِ الرَّاءِ، سَوَى عَاصِمِ بْنِ أَبِي النَّجُودِ، فَإِنَّهُ قَرَأَهُ بِضَمِّهَا.	۳۱/۹
۳	نحل: ۶۶	نُسْقِيكُمْ	نَسْقِيكُمْ	وَ قَرَأَ ذَلِكَ عَامَّةُ قِرَاءَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ سَوَى أَبِي جَعْفَرٍ، وَ مِنْ أَهْلِ الْعِرَاقِ عَاصِمٌ: «نَسْقِيكُمْ» بِفَتْحِ النُّونِ.	۸۸/۱۴
۴	کهف: ۵۹	لِمَهْلِكِهِمْ	لِمَهْلِكِهِمْ	قَرَأَهُ عَاصِمٌ «لِمَهْلِكِهِمْ» بِفَتْحِ الْمِيمِ وَ اللَّامِ.	۱۷۵/۱۵
۵	طه: ۱۳۰	لَعَلَّكَ تَرْضَى	لَعَلَّكَ تُرْضَى	كَانَ عَاصِمٌ وَ الْكَسَائِيُّ يَقْرَأَنَّ ذَلِكَ «لَعَلَّكَ تُرْضَى» بِضَمِّ التَّاءِ.	۱۶۸/۱۶
۶	انبیاء: ۸۰	لِنُحْصِنَكُمْ	لِنُحْصِنَكُمْ	وَ قَرَأَ شَيْبَةُ بْنُ نَصَّاحٍ وَ عَاصِمٌ بْنُ أَبِي النَّجُودِ «لِنُحْصِنَكُمْ» بِالنُّونِ.	۴۱/۱۷
۷	انبیاء: ۸۸	نُجِّى الْمُؤْمِنِينَ	نُجِّى الْمُؤْمِنِينَ	فَقَرَأَتْ ذَلِكَ قِرَاءَةُ الْأَمْصَارِ سَوَى عَاصِمِ بْنِ نُونٍ الثَّانِيَةِ مِنْهُمَا سَاكِنَةٌ... وَ قَرَأَ ذَلِكَ عَاصِمٌ «نُجِّى الْمُؤْمِنِينَ» بِنُونٍ وَاحِدَةٍ وَ تَثْقِيلِ الْجِيمِ وَ تَسْكِينِ الْيَاءِ.	۶۵/۱۷
۸	حج: ۶۲	أَنْ مَا يَدْعُونَ	أَنْ مَا تَدْعُونَ	قَرَأَتْهُ عَامَّةُ قِرَاءَةِ الْعِرَاقِ غَيْرِ عَاصِمِ بِالْيَاءِ عَلَى وَجْهِ الْخَبَرِ.	۱۳۷/۱۷
۹	مؤمنون: ۱۴	عِظَامًا فَكُسُونَا الْعِظَامَ	عِظْمًا فَكُسُونَا الْعِظْمَ	وَ كَانَ عَاصِمٌ وَ عَبْدُ اللَّهِ يَقْرَأَنَّ ذَلِكَ «عِظْمًا» فِي الْحَرْفَيْنِ عَلَى التَّوْحِيدِ جَمِيعًا.	۸/۱۸



ردیف	آیه	روایت حفص از عاصم	روایت شعبه از عاصم	عبارت طبری	طبری، ۱۴۱۲
۱۰	مؤمنون: ۲۹	مُنْزِلًا مُبَارَكًا	مَنْزِلًا	و قرأه عاصم «مَنْزِلًا» بفتح الميم و كسر الزاي.	۱۴/۱۸
۱۱	نور: ۳۶	يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا	يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا	فقرأ ذلك عامة قراء الأمصار «يُسَبِّحُ لَهُ» بضم الباء و كسر الباء... سوى عاصم و ابن عامر، فإنهما قراء ذلك «يُسَبِّحُ لَهُ» بضم الباء و فتح الباء، على ما لم يسم فاعله.	۱۱۲/۱۸
۱۲	نور: ۵۵	كَمَا اسْتَخْلَفَ	كَمَا اسْتَخْلَفَ	و قرأ ذلك عاصم: «كما استخلف» بضم التاء و كسر اللام، على مذهب ما لم يسم فاعله.	۱۲۲/۱۸
۱۳	نور: ۵۵	وَلَيَبْدِلَنَّهُمْ	و لَيُبْدِلَنَّهُمْ	فقرأ ذلك عامة قراء الأمصار سوى عاصم «وَوَلَيَبْدِلَنَّهُمْ» بتشديد الدال... و كان عاصم يقرؤه «و لبيدلتهم» بتخفيف الدال.	۱۲۲/۱۸
۱۴	فرقان: ۶۹	يُضَاعَفُ... وَ يَخْلُدُ	يُضَاعَفُ... وَ يَخْلُدُ	فقرأته عامة قراء الأمصار سوى عاصم يُضَاعَفُ جزماً وَ يَخْلُدُ جزماً. و قرأه عاصم: «يُضَاعَفُ» رفعاً «وَوَيَخْلُدُ» رفعاً.	۲۹/۱۹
۱۵	سبأ: ۱۲	وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحُ	ولسليمان الريح	و قرأ ذلك عاصم «ولسليمان الریح» رفعاً.	۴۷/۲۲
۱۶	غافر: ۴۶	السَّاعَةُ أَذْخَلُوا	السَّاعَةُ أَذْخَلُوا	و قرأ ذلك عاصم و أبو عمرو «و يوم تقوم الساعة ادخلوا» بوصل الألف و سقوطها في الوصل من اللفظ و بضمها إذا ابتدئ بعد الوقف على الساعة.	۴۷/۲۴
۱۷	محمد: ۳۱	وَلَيَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ... وَ تَبْلُوا	و لَيَبْلُونَكُمْ حتى يعلم... و يبلوا	فقرأ ذلك عامة قراء الأمصار بالنون «تَبْلُوا» و «نَعْلَمَ» و «نَبْلُوا» على وجه الخبر من الله جل جلاله عن نفسه، سوى عاصم فإنه قرأ جميع ذلك بالياء.	۳۹/۲۶
۱۸	حديد: ۱۸	الْمُصَدِّقِينَ وَ الْمُصَدِّقَاتِ	المصدقين و المصدقات	فقرأته عامه قراء الأمصار خلا ابن كثير و عاصم بتشديد الصاد و الدال... و قرأ ابن كثير و عاصم «إن المصدقين و المصدقات» بتخفيف الصاد و تشديد الدال.	۱۳۲/۲۷
۱۹	تحریم: ۸	تَوْبَةً نَّصُوحًا	توبة نصوحا	فقرأته عامة الأنصار خلا عاصم «نَصُوحًا» بفتح النون على أنه من نعت التوبة و صفتها؛ و ذكر عن عاصم أنه قرأه «نُصُوحًا» بضم النون.	۱۰۸/۲۸

ردیف	آیه	روایت حفص از عاصم	روایت شعبه از عاصم	عبارت طبری	طبری، ۱۴۱۲
۲۰	جن: ۳	وَ أَنَّهُ تَعَالَى ...	وَ أَنَّهُ تَعَالَى ...	و أما قراء الكوفة غير عاصم، فإنهم يفتحون جميع ما في آخر سورة النجم و أول سورة الجن إلا قوله «فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا» و قوله «قُلْ إِنَّمَا أَدْعُوا رَبِّي» و ما بعده إلى آخر السورة، و أنهم يكسرون ذلك غير قوله «يَعْلَمُ أَنَّ قَدْ أُلْغُوا رسالاتِ رَبِّهِمْ»؛ و أما عاصم فإنه كان يكسر جميعها إلا قوله: «وَ أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَإِنَّهُ كَانَ يفتحها».	۶۷/۲۹
۲۱	انسان: ۲۱	خُضِرَ وَ إِسْتَبْرَقَ	خضِر و استبرق	و قرأ ذلك عاصم و ابن كثير «خضِر» خفصا «وَ إِسْتَبْرَقَ» رفعا.	۱۳۷/۲۹

۳. نادیده گرفتن روایت حفص در نقل قرائت قاریان کوفه

طبری در نقل قرائت قاریان کوفه، بارها روایت حفص را نادیده گرفته است و هنگامی که روایت شعبه از عاصم با قرائت سایر قاریان کوفه مانند حمزه و کسائی یکسان بود، همان قرائت را به عنوان قرائت قاریان کوفه معرفی می کرد و هیچ اعتنا و اشاره ای به روایت متفاوت حفص از عاصم نمی کرد.

طبری قرائت قاریان کوفه را گاه در ضمن تعبیر «عامه قراء الأمصار» یاد کرده و روایت متفاوت حفص را نادیده گرفته است؛ چنانکه در آیه ۸۲ سورة قصص، قرائت «لَخَسَفَ بَنَّا» را به عنوان قرائت عموم قاریان شهرها به جز شبیه و حسن بصری معرفی کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۸/۲۰) در حالی که قرائت عاصم به روایت حفص، «لَخَسَفَ بَنَّا» است. طبری همچنین در آیه ۳۷ سورة غافر قرائت «فَأَطْلَعُ» را قرائت عموم قاریان شهرها به جز حمید اعرج معرفی کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳/۲۴) در حالی که حفص آن را به صورت «فَأَطْلَعُ» از عاصم روایت کرده است. همچنین در آیه ۶۳ سورة طه قرائت «إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ» را به تشدید «إِنَّ» به عنوان قرائت عموم قاریان شهرها معرفی کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳۶/۱۶) و توجهی به روایت حفص از عاصم «إِنَّ هَذَا» نکرده است.

طبری گاهی نیز قرائت قاریان کوفه را در ضمن تعبیر «قراء العراق» جای داده و به روایت متفاوت حفص اشاره ای نکرده است؛ چنانکه در آیه ۱۰۷ سورة مائده، قرائت «اسْتَحَقَّ» را به عنوان قرائت قاریان عراق، حجاز و شام معرفی کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۷/۷) در حالی که عاصم به روایت حفص «اسْتَحَقَّ» قرائت کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۷/۷). همچنین در آیه ۹۴ سورة انعام قرائت «تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ» را به عنوان قرائت قاریان عراق و مکه گزارش کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۵/۷-۱۸۶) در حالی که



روایت حفص از عاصم «تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ» است. در آیه ۷۱ زخرف نیز قرائت «تَشْتَهِي الْأَنْفُسُ» را به عنوان قرائت عموم قاریان عراق معرفی کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۵۸/۲۵). حال آنکه قرائت عاصم به روایت حفص «تَشْتَهِي الْأَنْفُسُ» است.

اما سایر مواردی که طبری با تعبیری مانند «اهل الكوفة» یا «الكوفيون» نقل کرده و در آن موارد، در اخذ قرائت عاصم تنها بر روایت شعبه تکیه کرده و روایت متفاوت حفص از وی را نادیده گرفته، متعدّد است که در جدول ذیل گزارش می‌شوند.

ردیف	آیه	روایت حفص از عاصم	قرآنت اهل کوفه (عاصم به روایت شعبه، حمزه، کسان)	عبارت طبری	طبری، ۱۴۱۲
۱	بقره: ۹۸	جَبْرِئِلَ وَ مِكَالَ	جَبْرِئِلُ ^۱ و میکائیل	أما تمیم و قیس و بعض نجد فبقولون «جَبْرِئِل و میکائیل»، علی مثال جَبْرِعِل و میکاعیل بفتح الجیم و الراء و بهمز و زیاده یاء بعد الهمزة؛ و علی القراءة بذلك عامة قراء اهل الكوفة.	۳۴۶/۱
۲	آل عمران: ۸۳	يَبْعُونَ - يَرْجِعُونَ	تَبْعُونَ - تَرْجِعُونَ	فقرأته عامة قراء الحجاز من مكة و المدينة و قراء الكوفة «أ فغير دين الله تبغون»، «وإليه ترجعون» علی وجه الخطاب.	۲۳۹/۳
۳	آل عمران: ۱۴۰	قَرَح - قَرَح	قُرَح - قُرَح	و قرأ عامة قراء الكوفة «إن یمسسکم قُرَح فقد مس القوم قُرَح مثله» بضم القاف فیهما.	۶۷/۴
۴	مائده: ۸۹	عَقَدْتُمْ	عَقَدْتُمْ	فقرأته... و قراء الكوفیین «بما عَقَدْتُمْ الأیمان» بتخفیف القاف.	۱۰/۷
۵	انعام: ۱۶	يُصْرِف	يَصْرِف	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفة «من يُصْرِف عنه» بفتح الیاء و كسر الراء.	۱۰۲/۷
۶	انعام: ۵۵	لَتَسْتَبِينَ سَبِيلُ	لِيسْتَبِينَ سَبِيلُ	و قرأ ذلك عامة قراء اهل الكوفة «و لَيسْتَبِينَ» بالیاء «سَبِيلُ المجرمین» برفع السبیل.	۱۳۴/۷
۷	انعام: ۱۱۹	حَرَّمَ	حُرِّمَ	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفیین «وَقَدْ فَصَّلَ» بفتح فاء «فَصَّلَ» و تشدید صاده، «ما حُرِّمَ» بضم حانه و تشدید رانه.	۱۰/۸

۱. البته در این آیه طرق مختلف در گزارش روایت شعبه اختلاف دارند؛ علیمی از شعبه «جَبْرِئِل» و یحیی بن آدم از وی «جَبْرِئِل» نقل کرده است (نک: دمیاطی: ۱۴۲۲، ص ۱۸۸).

ردیف	آیه	روایت حفص از عاصم	قرائت اهل کوفه (عاصم به روایت شعبه، حمزه، کسانی)	عبارت طبری	طبری، ۱۴۱۲
۸	اعراف: ۱۵۰؛ طه: ۹۴	أَمْ (به فتح میم)	أَمْ (به کسر میم)	و قرأ ذلك عامة قراء أهل الكوفة «يا ابن أُمّ» بکسر المیم من الأم.	۴۶/۹
۹	انفال: ۱۹	أَنَّ الله	إِنَّ الله	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفيين والبصريين «و إِنَّ الله» بکسر الألف على الابتداء.	۱۳۹/۹
۱۰	رعد: ۴	زَرْعٌ وَنَخِيلٌ	زَرْعٍ وَنَخِيلٍ	فقرأ ذلك عامة قراء أهل المدينة والكوفة «و زَرْعٍ وَنَخِيلٍ» بالخفض.	۶۵/۱۳
۱۱	اسراء: ۷	لِيُسْوَوا	لَيْسَوْ (کسانی: لَيْسَوْ)	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفة «لَيْسَوْ وجوهكم» على التوحيد وبالياء... و قرأ ذلك بعض أهل العربية من الكوفيين (الکسانی) «لَيْسَوْ وجوهكم» على وجه الخبر من الله ﷻ عن نفسه.	۲۵/۱۵
۱۲	اسراء: ۲۳	أُفَّ (با تنوین)	أُفَّ (بدون تنوین)	و أما الذين خفضوا بغير تنوین و هي قراءة عامة قراء الكوفيين والبصريين، فإنهم قالوا... و قرأته جماعة من قراء المدينة وعامة قراء الكوفة «فی عين حامية».	۴۸/۱۵
۱۳	كهف: ۸۶	حَمِيَّةٌ	حامية	و قرأته عامة قراء الكوفة والبصرة وبعض المكيين «حَمَلْنَا» بتخفيف الحاء والميم و فتحهما.	۹/۱۶
۱۴	طه: ۸۷	حُمَلْنَا	حَمَلْنَا	و قرأته عامة قراء الكوفة والبصرة وبعض المكيين «حَمَلْنَا» بتخفيف الحاء والميم و فتحهما.	۱۴۸/۱۶
۱۵	انبیاء: ۹۵	حَرَامٌ	حِرْمٌ	فقرأته عامة قراء أهل الكوفة «و حِرْمٌ» بکسر الحاء.	۶۸/۱۷
۱۶	نور: ۳۵	يُوقَدُ	تُوقَدُ	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفة «تُوقَدُ» بضم التاء و تخفيف القاف ورفع الدال.	۱۰۹/۱۸
۱۷	نور: ۵۸	ثَلَاثُ	ثَلَاثٌ	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفة «ثَلَاثٌ عورات» بنصب «الثلاث».	۱۲۵/۱۸
۱۸	فرقان: ۱۷	يَحْشَرُهُم	نَحْشَرُهُم	و قرأته عامة قراء الكوفيين «نَحْشَرُهُم» بالنون.	۱۴۲/۱۸
۱۹	فرقان: ۷۵	يُلْقَوْنَ	يَلْقَوْنَ	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفة «و يَلْقَوْنَ» بفتح الياء وتخفيف القاف.	۳۵/۱۹



ردیف	آیه	روایت حفص از عاصم	قرائت اهل کوفه (عاصم به روایت شعبه، حمزه، کسانئ)	عبارت طبری	طبری، ۱۴۱۲
۲۰	شعراء: ۱۹۳	نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ	نَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ	و قرأ ذلك عامة قراء أهل الكوفة «نَزَّلَ» مشددة الزاى «الرُّوحُ الْأَمِينُ» نصباً.	۶۸/۱۹
۲۱	قصص: ۳۲	الرَّهْبُ	الرَّهْبُ	و قرأته عامة قراء الكوفة «من الرَّهْبِ» بضم الراء و تسكين الهاء.	۴۷/۲۰
۲۲	لقمان: ۲۰	نِعْمَةٌ	نِعْمَةٌ	فقرأه بعض المكيين و عامة الكوفيين «و أسبغ عليكم نِعْمَةً» على الواحدة.	۴۹/۲۱
۲۳	زمر: ۶۱	مَفَازَتِهِمْ	مَفَازَاتِهِمْ	و قرأته عامة قراء الكوفة «بمفازاتهم» على الجماع.	۱۵/۲۴
۲۴	فصلت: ۴۷	تَمَرَاتٍ	تَمَرَاتٍ	و قرأته قراء الكوفة «من ثمرة» على لفظ الواحدة.	۲/۲۵
۲۵	زخرف: ۵۳	أَسْوِرَةٌ	أَسَاوِرَةٌ	فقرأته عامة قراء المدينة و البصرة و الكوفة «فلو لا ألقى عليه أساورة من ذهب».	۴۹/۲۵
۲۶	مجادله: ۱۱	فَأَنْشُرُوا	فَأَنْشِرُوا	فقرأته عامة قراء المدينة «فَأَنْشُرُوا» بضم الشين و قرأ ذلك عامة قراء الكوفة و البصرة بكسرها.	۱۴/۲۸
۲۷	مزمّل: ۹	رَبِّ الْمَشْرِقِ	رَبِّ الْمَشْرِقِ	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفة بالخفض على وجه النعت.	۸۴/۲۹
۲۸	مدثر: ۵	الرَّجَزِ	الرَّجَزِ	و عامة قراء الكوفة «و الرَّجَزِ» بكسر الراء.	۹۲/۲۹
۲۹	قیامت: ۳۷	يُمنى	تُمنى	فقرأه عامة قراء المدينة و الكوفة «تُمنى» بالتاء.	۱۲۵/۲۹
۳۰	انسان: ۴	سلاسل- قواریز- قواریز	سلاسل- قواریز (به جز حمزه)	فقرأ ذلك عامة قراء المدينة و الكوفة غير حمزة «سلاسل» و «قواریزاً قواریزاً» بإثبات الألف و التنوين و كذلك فى مصاحفهم؛ و كان حمزة يسقط الألفات من ذلك كله و لا یجرى شیناً منه.	۱۳۳/۲۹
۳۱	نازعات: ۱۱	نَخْرَةٍ	ناخِرَةٍ	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفة «ناخرة» بألف.	۲۳/۳۰

۱. البته در این آیه طریق‌های روایت شعبه اختلاف دارند؛ برخی به کسر شین و برخی به ضم شین نقل کرده‌اند (نک: ابن مجاهد، ۱۴۰۰، ۶۲۹).

ردیف	آیه	روایت حفص از عاصم	قرائت اهل کوفه (عاصم به روایت شعبه، حمزه، کسانی)	عبارت طبری	طبری، ۱۴۱۲
۳۲	تکْویر: ۱۲	سُعْرَت	سُعْرَت ^۱	و قرأته عامة قراء الكوفة بالتخفيف.	۴۷/۳۰
۳۳	همزه: ۹	فی عَمَدٍ	فی عُمَدٍ	و قرأ ذلك عامة قراء الكوفة «فی عُمَدٍ» بضم العين والميم.	۱۹۰/۳۰

این نمونه‌ها نشان می‌دهد که طبری در اخذ و نقل قرائت عاصم به عنوان یکی از قاریان کوفه، تنها به روایت شعبه اعتماد داشت و هیچ‌گاه روایت حفص را حتی به عنوان یک روایت احتمالی از قرائت عاصم مطرح نمی‌کرد؛ گویا اساساً اختلافی در نقل قرائت عاصم وجود نداشت و قرائت عاصم، همان قرائتی بود که شعبه روایت می‌کرد.

۴. نادیده گرفتن قرائت‌های منفرد حفص

بررسی قرائت‌هایی که روایت حفص با قرائت اکثر قاریان مخالفت دارد و در برخی از آنها روایت حفص در میان قاریان هفت‌گانه، ده‌گانه یا چهارده‌گانه منفرد محسوب می‌شود، شاهد دیگری بر همان رویکرد بی‌اعتنایی طبری به روایت حفص است.

ملاحظه عملکرد طبری در مواجهه با این دست از قرائت‌های حفص نشان می‌دهد در مواردی که در کنار قرائت حفص، قاری دیگری، اعم از قاریان غیرمشهور یا نقل‌های غیرمشهور از صحابه و تابعان، وجود داشته باشد، طبری آن قرائت را به همان قاری غیرمشهور نسبت می‌دهد، بدون اینکه نامی از حفص ببرد.

برای نمونه طبری در آیه ۳۷ سوره غافر، قرائت «فاطَلَع» را که قرائت منفرد حفص در میان قاریان چهارده‌گانه است، به حمید اعرج نسبت داده است و نامی از حفص نبرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۴۳/۲۴). همچنین در آیه ۱۳ سوره احزاب نیز قرائت «لا مُقَام» را که حفص در میان قاریان چهارده‌گانه منفرد به آن است، به عنوان نقلی از ابوعبدالرحمان سلمی ذکر کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۸۶/۲۱). حتی در آیه ۱۶ سوره معارج نیز که قرائت «نَزَّاعَةً»، قرائت منفرد حفص در میان همه قاریان است، طبری آن را نیز به حفص نسبت نداده و گفته است که هیچ فردی از قاریان اینگونه قرائت نکرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۴۸/۲۹).

۱. البته در این آیه طریق‌های روایت شعبه اختلاف دارند؛ علیمی بدون تشدید و یحیی با تشدید نقل کرده‌اند (دمیاطی، ۱۴۲۲، ۵۷۳).



در برخی موارد دیگر نیز که قرائت حفص در میان قاریان هفت گانه منفرد است هرچند در بین قاریان چهارده گانه موافقانی دارد، رویکرد طبری نام نبردن از حفص است؛ چنانکه در آیه ۲۳ سورة یونس، قرائت «متاع» که در میان قاریان چهارده گانه، تنها قرائت حفص و حسن بصری است، طبری آن را تنها به عبدالله بن ابواسحاق نسبت داده و از حفص یاد نکرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۱/۱۱). طبری همچنین در آیه ۸۲ سورة قصص قرائت «لَخَسَفَ» را که در میان قاریان چهارده گانه، تنها قرائت حفص، یعقوب و حسن بصری است، از شیبة و حسن بصری نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۷۸/۲۰) و در آیه ۵۳ سورة زخرف نیز قرائت «اسورة» را که از میان قاریان چهارده گانه، قرائت حفص، یعقوب و حسن بصری است، تنها از حسن بصری نقل کرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۴۹/۲۵).

بنابراین طبری در نقل قرائت های «لامُقام»، «فاطَلَع» و «نَزَاعَة» که حفص در میان قاریان چهارده گانه، منفرد به آن است و همچنین نقل قرائت های «متاع»، «لَخَسَفَ» و «اسورة» که حفص در میان قاریان هفت گانه، منفرد به آن است، حفص را کاملاً نادیده گرفته است و ترجیح داده است این قرائت ها را از سایرین گزارش کند.

همچنین مشاهده می شود که طبری در برخی موارد با اینکه در مقام نقل قرائت های مختلف از یک آیه است، به کلی قرائت منفرد حفص را نادیده می گیرد و آن را نقل نمی کند. برای نمونه طبری در آیه ۵۹ سورة كهف، دو قرائت «لِمْهَلِكْهُمْ» و «لِمْهَلِكْهُمْ» را ذکر می کند، اما به قرائت حفص «لِمْهَلِكْهُمْ» اشاره ای نمی کند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۷۵/۱۵). همچنین طبری در آیه ۲۵ سورة مریم، چهار قرائت «تَسَاقُطُ»، «تَسَاقُطُ»، «یساقط» و «تُسَقِطُ» را ذکر می کند، اما قرائت حفص «تُسَاقُطُ» را نقل نمی کند (طبری، ۱۴۱۲: ۵۵/۱۶). در آیه ۳۲ سورة قصص نیز دو قرائت «الرَّهَبُ» و «الرَّهْبُ» را ذکر کرده و قرائت حفص «الرَّهْبُ» را ذکر نکرده است (طبری، ۱۴۱۲: ۴۶/۲۰-۴۷).

طبری همچنین در بسیاری از موارد از منفردات حفص، اساساً اشاره ای به قرائت وی نکرده و در تفسیر آیه نیز با بی اعتنائی به قرائت متفاوت وی، آیه را تنها طبق قرائت مشهور تفسیر کرده است، که این موارد در جدول ذیل ارائه می شود.

ردیف	آیه	قرائت حفص و مشهور	عبارت طبری	توضیح مستند	طبری، ۱۴۱۲
۱	اعراف: ۱۲۳	حفص: آمتم مشهور: آآمتم	يقول أ صدقتم بموسى وأقرتم بنبوته؟	در تفسیر آیه، همزه استفهام (أ) انعکاس یافته است، که مطابق قرائت مشهور است.	۱۶/۹
۲	یونس: ۴۵	حفص: یحشرهم مشهور: نحشرهم	يقول تعالى ذكره: و يوم نحشر هؤلاء المشركين فنجمعهم فی موقف الحساب	دو فعل «نحشر» و «فنجمعهم» در تفسیر آیه، به صیغه متکلم، با قرائت مشهور سازگارند.	۸۴/۱۱

ردیف	آیه	قرائت حفص و مشهور	عبارت طبری	توضیح مستند	طبری، ۱۴۱۲
۳	هود: ۴۰	حفص: كل زوجین مشهور: كل زوجین	فلما فار التور حمل نوح فی الفلك من أمره الله و كانوا قليلا كما قال الله، و حمل فیها من كل زوجین اثنين.	طبری مضاف الیه محذوفی برای «كل» در تقدیر نگرفته، بلکه همان «زوجین» را مضاف الیه معرفی کرده است.	۲۳/۱۲
۴	یوسف: ۱۰۹	حفص: نُوحی مشهور: یُوحی	يقول تعالى ذكره: و ما أرسلنا من قبلك إلا رجالا یُوحی الیهم من أهل القرى.	فعل «یوحی» در تفسیر آیه، با قرائت مشهور تناسب دارد.	۵۳/۱۳
۵	طه: ۷۱	حفص: آمَنتم مشهور: آمَنتم	يقول جل ثناؤه: و قال فرعون للسرعة: أصدقتم و أقرتم لموسی بما دعاكم الیه...	در تفسیر آیه، همزه استفهام (أ) انعکاس یافته است، که مطابق قرائت مشهور است.	۱۴۱/۱۶
۶	انبیاء: ۱۱۲	حفص: قال مشهور: قل	يقول تعالى ذكره: قل یا محمد: یا رب افصل بینی و بین من کذبنی من مشرکی قومی.	دو فعل «قل» و «افصل» به صیغه امر، با قرائت مشهور سازگاری دارند.	۸۴/۱۷
۷	مؤمنون: ۲۷	حفص: كل زوجین مشهور: كل زوجین	يقول لنوح: اجعل فی السفينة من كل زوجین اثنين.	طبری مضاف الیه محذوفی برای «كل» در تقدیر نگرفته، بلکه همان «زوجین» را مضاف الیه معرفی کرده است.	۱۴/۱۸
۸	نور: ۹	حفص: الخامسة مشهور: الخامسة	رفع قوله «و الخامسة» فی كلنا الايتين بـ«أن» التي تليها.	طبری مرفوع بودن «الخامسة» را مسلم در نظر گرفته و فقط وجه آن را بیان کرده است.	۶۸/۱۸
۹	فرقان: ۱۹	حفص: تَسْتَطِيعُونَ مشهور: يَسْتَطِيعُونَ	يقول: فما يستطيع هؤلاء الكفار صرف عذاب الله حين نزل بهم عن أنفسهم...	دو تعبیر با صیغه غائب «يَسْتَطِيعُونَ» و «بهم» با قرائت مشهور به صیغه غائب سازگار است.	۱۴۳/۱۸
۱۰	سبأ: ۴۰	حفص: يَحْشَرُهُمْ- يَقُول مشهور: نَحْشَرُهُمْ- نَقُول	يقول تعالى ذكره: و يوم نحْشَر هؤلاء الكفار بالله جميعا، ثم نقول للملائكة...	دو فعل «نحشر» و «نقول» در تفسیر آیه، با صیغه متکلم در قرائت مشهور سازگار است.	۶۹/۲۲

۵. تحلیل عملکرد طبری نسبت به روایت حفص

ملاحظه عملکرد طبری در خصوص روایت حفص از قرائت عاصم بیانگر این حقیقت است که وی نه تنها روایت حفص را روایتی متواتر یا روایتی صحیح نمی دانست، که حتی آن را در حد قرائت ها و نقل های شاذ و غیر مشهور نیز نپذیرفته بود و از توجه و نقل آن به کلی امتناع می ورزید.



عملکرد طبری بیانگر متروک بودن حفص در قرائت است، همانطور که در حدیث نیز متروک است و به اجماع عالمان رجالی ضعیف و متروک معرفی شده است. عموم عالمان حدیث و رجال به صراحت، حفص را ضعیف و متروک دانسته‌اند؛ از جمله یحیی بن معین (۲۳۳ق) (ابن معین، ۱۴۰۰: ۹۷)، احمد بن حنبل (۲۴۱ق) (احمد بن حنبل، ۱۴۰۸: ۳۸۰/۲)، بخاری (۲۵۶ق) (بخاری، بی‌تا، ۳۶۳/۲: ۱۴۰۴، ۳۲: ۱۴۱۸: ۱۸۴/۲)، ابوزرعۀ رازی (۲۶۴ق) (ابوزرعۀ، ۱۴۰۲: ۵۰۱/۱-۵۰۲)، ابوحاتم رازی (۲۷۷ق) (نک: ابن ابی حاتم، ۱۳۷۳: ۱۷۳/۳، ۱۷۹-۱۸۰)، مسلم (۲۶۱ق) (مسلم، ۱۴۰۴، ۵۴۰/۱)، ترمذی (۲۷۹ق) (ترمذی، بی‌تا، ۱۷۱/۵)، نسائی (۳۰۳ق) (نسائی، ۱۳۹۶: ۳۱)، عقیلی (۳۲۲ق) (عقیلی، ۱۴۰۴: ۲۷۰/۱)، ابن عدی (۳۵۶ق) (ابن عدی، ۱۴۰۵: ۳۸۲/۲، ۳۴۶/۶، ۱۲/۷)، ابن حبان (۳۵۴ق) (ابن حبان، ۱۴۰۳: ۱۹۵/۶)، دارقطنی (۳۸۵ق) (دارقطنی، ۱۳۸۶: ۲۶۳/۲)، ابن حزم اندلسی (۴۵۶ق) (ابن حزم، بی‌تا، ۳۷۲/۸، ۲۰۱/۹)، بیهقی (۴۵۸ق) (بیهقی، بی‌تا، ۲۴۳/۲، ۱۰۹/۵، ۲۴۶: ۱۴۱۰: ۳۲۹/۲، ۵۵۳، ۴۸۹/۳: ۱۴۱۲، السنن الصغیر، ۲۳۲/۱: ۱۴۱۲، معرفة السنن، ۵۰۵/۷).

برخی از عالمان رجال نیز تضعیفات شدیدتری فراتر از متروک بودن بر حفص وارد کرده‌اند؛ چنانکه عبدالرحمان بن مهدی (۱۹۸ق) سوگند یاد کرده که روایت کردن از او جایز نیست (نک: ابن جوزی، ۱۳۸۸: ۱۸۰/۳؛ ابن حجر، ۱۴۰۴: ۳۴۵/۲)، یحیی بن معین (۲۳۳ق) نیز او را کذاب معرفی کرده است (ابن معین، ۱۴۰۵: ۵۴/۱، ۱۱۳)، عبدالرحمان بن یوسف بن خراش (۲۸۳ق) نیز او را کذاب و جعل کننده حدیث دانسته است (خطیب بغدادی، بی‌تا، ۱۸۸/۸؛ ابن جوزی، ۱۳۸۸: ۲۲۱/۱) و ابن حبان درباره او گفته است: سندها را تغییر می‌داد و روایت‌های مرسل را به روایتی مرفوع (متصل) تبدیل می‌کرد (ابن حبان، بی‌تا، ۲۵۵/۱).

البته در سده‌های بعد و پس از پدید آمدن و رواج تدریجی نظریه تواتر قرائت‌های هفت‌گانه و ده‌گانه که روایت حفص از عاصم در ضمن آنها جای داشت، برخی از عالمان متأخر مانند ذهبی (۷۴۸ق) و سپس ابن حجر (۸۵۲ق) دیدگاه جدیدی در علم رجال تأسیس و ترویج کردند و با تفکیک وضعیت رجالی در حدیث و قرائت، ادعا کردند که حفص به رغم ضعیف و متروک بودنش در حدیث، در قرائت ثبت است! (ذهبی، ۱۴۱۰: ۲۶۰/۵، ۱۳۸۲، ۵۵۸/۱، ۱۳۸۷: ۹۴: ۱۴۱۳: ۳۴۱/۱؛ ابن حجر، ۱۴۰۶: ۱۷۲).

به هر حال عملکرد طبری در بی‌اعتنایی کامل به روایت حفص، بیانگر متروک بودن حفص در قرائت همانند متروک بودنش در حدیث است. جالب است که پیش از طبری، فراء (۲۰۷ق) نیز عملکردی مشابه با عملکرد طبری داشت و او نیز در نقل قرائت عاصم، تنها به شعبه اعتماد داشت و روایت حفص را به کلی نادیده می‌گرفت (نک: شریفی نسب و بابایی، ۱۳۹۷: ۴۱، ۴۷-۵۳).

عملکرد مفسران متقدم مانند فراء (۲۰۷ق) و طبری (۳۱۰ق) بیانگر این حقیقت است که تا پیش از ابن مجاهد (۳۲۴ق) حفص نه تنها در حدیث، که در قرائت نیز کاملاً متروک بود؛ اما وقتی ابن مجاهد روایت او را نیز به عنوان یکی از چهارده روایت از هفت قاری در کتابش نقل کرد، به تدریج روایت حفص از انزوای مطلق خارج شد و به کتابهای قرائی و تفسیری راه پیدا کرد. با این حال، تا چند سده اخیر هیچ‌گاه روایت حفص حتی در برهه زمانی محدود و حتی در یک شهر خاص نیز رواج نیافت، تا آنکه با حمایت امپراطوری عثمانی که با ابداع دستگاه چاپ و تکثیر بی‌سابقه قرآن به روایت حفص همزمان شد، این روایت به تدریج در شهرهای مختلف رواج یافت.

نتیجه‌گیری

۱. طبری به قرائت‌های مختلف، اعم از قرائت قاریان هفت‌گانه، ده‌گانه و چهارده‌گانه توجه داشت که این توجه طبری و ذکر قرائت هر یک از این قاریان با تصریح به نامشان، بیانگر این حقیقت است که آنان از نظر طبری دارای شأنیت اختیار قرائت و دارای تخصص در گزینش قرائت بودند؛ البته به استثنای یعقوب و خلف (از قاریان ده‌گانه) و یزیدی (از قاریان چهارده‌گانه) که طبری در تفسیرش، قرائتی را به آنان نسبت نداده است.

۲. طبری در موارد متعددی تلاوت برخی آیات را طبق برخی از قرائت‌ها جایز ندانسته است که سی و سه مورد از آنها، قرائت‌هایی است که برخی از قاریان ده‌گانه قرائت کرده‌اند. این عملکرد طبری اولاً نشان می‌دهد که قرائت‌های ده‌گانه نزد طبری متواتر نبوده‌اند و ثانیاً روایت حفص از قرائت عاصم نیز در عصر طبری دارای نقل متواتر و اجماع بین مسلمانان نبود؛ در غیر این صورت طبری جواز آن را نفی نمی‌کرد؛ به ویژه آنکه دلیل اصلی طبری در نفی جواز این قرائت‌ها، مخالفت با اجماع بوده است.

۳. طبری در نقل قرائت عاصم (بیست و یک نمونه) و نقل قرائت قاریان کوفه (چهل نمونه)، به کلی حفص را نادیده می‌گرفت. طبری که حتی قرائت‌های شاذ و غیرمشهور و نقل‌های ضعیف از صحابه و تابعان را گزارش می‌کرد، دربارهٔ منفردات حفص نیز رویکرد بی‌اعتنایی را در پیش گرفته و هیچ اشاره‌ای به آن نکرده است (نوزده نمونه). این عملکرد طبری نشان می‌دهد که وی نه تنها روایت حفص را روایتی متواتر یا روایتی صحیح نمی‌دانست، که حتی آن را در حد قرائت‌ها و نقل‌های شاذ و غیرمشهور نیز نپذیرفته بود و از توجه و نقل آن به کلی امتناع می‌ورزید. عملکرد طبری بیانگر متروک بودن حفص در قرائت است، همانطور که در حدیث نیز متروک است و به اجماع عالمان رجالی ضعیف و متروک معرفی شده است.



۴. عملکرد مفسران متقدم بر ابن مجاهد (۳۲۴ق)، مانند فراء (۲۰۷ق) و طبری (۳۱۰ق) بیانگر این حقیقت است که تا پیش از ابن مجاهد، حفص نه تنها در حدیث، که در قرائت نیز کاملاً متروک بود؛ اما وقتی ابن مجاهد روایت او را نیز به عنوان یکی از چهارده روایت از هفت قاری در کتابش نقل کرد، به تدریج روایت حفص به کتابهای قرائی و تفسیری راه پیدا کرد؛ هرچند تا چند سده اخیر، هیچ‌گاه روایت حفص رواج نیافت تا آنکه با حمایت امپراطوری عثمانی که با ابداع دستگاه چاپ و تکثیر بی سابقه قرآن به روایت حفص همزمان شد، این روایت به تدریج در شهرهای مختلف رواج یافت.

فهرست منابع

۱. ابن ابی حاتم، عبدالرحمان بن ابوحاتم محمد بن ادريس رازی، الجرح و التعديل، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۷۳ق.
۲. ابن جزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، بيروت: الكتب العلمية، بی تا.
۳. ابن جزري، محمد بن محمد، غاية النهاية في طبقات القراء، قاهره: مكتبة ابن تيمية، ۱۳۵۱ق.
۴. ابن جوزي، ابوالفرج عبدالرحمان بن علي، الموضوعات، مدينه: المكتبة السلفية، ۱۳۸۸ق.
۵. ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان، الثقات، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ۱۴۰۳ق.
۶. ابن حبان، ابوحاتم محمد بن حبان، المجروحين، بيروت: دارالمعرفة، بی تا.
۷. ابن حجر، احمد بن علي عسقلاني، تقريب التهذيب، سوريه: دارالرشيد، ۱۴۰۶ق.
۸. ابن حجر، احمد بن علي عسقلاني، تهذيب التهذيب، بيروت: دارالفكر، ۱۴۰۴ق.
۹. ابن حزم، ابو محمد علي بن احمد، المحلى بالآثار، بيروت: دارالآفاق الجديدة، بی تا.
۱۰. ابن عدی، ابواحمد عبدالله جرجاني، الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين، بيروت: دارالفكر، ۱۴۰۵ق.
۱۱. ابن قباقي، محمد بن خليل، إيضاح الرموز و مفتاح الكنوز في القراءات الأربع عشرة، عمان: دار عمار، ۱۴۲۴ق.
۱۲. ابن مجاهد، احمد بن موسى، السبعة في القراءات، مصر، دارالمعارف، ۱۴۰۰ق.
۱۳. ابن معين، ابوزكريا يحيى بن معين، تاريخ ابن معين برواية ابن محرز (معرفة الرجال)، دمشق: مجمع اللغة العربية، ۱۴۰۵ق.
۱۴. ابن معين، ابوزكريا يحيى بن معين، تاريخ ابن معين برواية الدارمي، دمشق: دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۰ق.
۱۵. ابن مهران، احمد بن حسين بن مهران، الغاية في القراءات العشر، عربستان، دارالشواف، ۱۴۰۵ق.
۱۶. ابوزرع، عبيدالله بن عبدالكريم، سؤالات البرذعي (اجوبة أبي زرعة الرازي عن أسئلة البرذعي)، مدينه: الجامعة الإسلامية، ۱۴۰۲ق.
۱۷. احمد بن حنبل، العلل و معرفة الرجال برواية عبدالله، بيروت: المكتب الإسلامي، رياض: دارالخاني، ۱۴۰۸ق.
۱۸. بخاري، محمد بن اسماعيل، التاريخ الأوسط، رياض: دارالصميعي، ۱۴۱۸ق.



۱۹. بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الكبير، بيروت: دارالفکر، بی تا.
۲۰. بخاری، محمد بن اسماعیل، الضعفاء (الضعفاء الصغیر)، حلب: دارالوعی، ۱۴۰۴ق.
۲۱. بکری، یحیی بن عبدالله شهرى، حفص بن سلیمان اسدی راوی قراءه عاصم بین الجرح و التعديل، عربستان: المكتبة البکریة، ۱۴۴۲ق.
۲۲. بلاغی، محمد جواد، آلاء الرحمن، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۲۳. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، السنن الصغیر، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
۲۴. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، السنن الکبری (السنن الکبیر)، حیدرآباد (هند): دائرة المعارف العثمانیة، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
۲۵. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، شعب الإيمان، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
۲۶. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، معرفة السنن والآثار، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ق.
۲۷. ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی، سنن الترمذی، مکه: مكتبة التجارية، بی تا.
۲۸. حموی، یاقوت، معجم الادباء، بیروت: دارالغرب الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۲۹. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت: دارالكتاب العربی، بی تا.
۳۰. خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی، موضح أوهام الجمع و التفریق، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۰۷ق.
۳۱. دارقطنی، ابوالحسن علی بن عمر، سنن الدارقطنی، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۶ق.
۳۲. دمیاطی، احمد بن محمد، اتحاف فضلاء البشر فی القراءات الأربعة عشر، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۳۳. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، الکاشف فی معرفة من له رواية فی الكتب الستة، جدة: دارالقبلة، ۱۴۱۳ق.
۳۴. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، دیوان الضعفاء و المتروکین، مکه: النهضة الحدیثة، ۱۳۸۷ق.
۳۵. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، سیر أعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۰ق.
۳۶. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، میزان الاعتدال، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۸۲ق.
۳۷. ذهبی، محمد حسین، التفسیر والمفسرون، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۸. زرقانی، محمد عبدالعظیم، مناهل العرفان، بیروت: احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۹. زركشی، محمد بن عبدالله، البرهان، بیروت: المعرفة، ۱۴۱۰ق.

۴۰. ستوده‌نیا، محمدرضا و قاسم نژاد، زهرا، تاثیر سياق در ترجیح قرائات در تفسیر طبری، مطالعات قرآن و حدیث، سال ۶، ش ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.
۴۱. سیوطی، جلال الدین، الانتقان، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۲۱ ق.
۴۲. سیوطی، جلال الدین، طبقات المفسرین، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴۳. شریفی نسب، حامد و بابایی، علی اکبر، بررسی و تحلیل تعبیر «قراءة العامة» و تعابیر مشابه آن در تفسیر فراء، مطالعات قرائت قرآن، سال ۶، ش ۱۰، ۱۳۹۷ ش.
۴۴. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الطبری، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ ق.
۴۵. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان، بیروت، دارالمعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۴۶. عقیلی، ابوجعفر محمد بن عمرو، الضعفاء، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۷. فخر رازی، فخر الدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق، چاپ سوم.
۴۸. فراء، ابو زکریاء یحیی بن زیاد، معانی القرآن، چاپ دوم، مصر: الهیئة المصریة، ۱۹۸۰ م.
۴۹. مسلم، ابوالحسن مسلم بن حجاج، الکنی و الأسماء، مدینه: الجامعة الإسلامية بالمدينة، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. محمدی، محمدحسین، اخلاقی، محمد یحیی، امینی تهرانی، محمد. قرائات و حجیت آن از منظر ابوجعفر طبری و امین الاسلام طبرسی. مطالعات قرائت قرآن، ۱۴۰۱؛ ۱۰ (۱۹): ۲۸۹-۳۱۱. doi: ۲۲۰۳۴/۱۰/۷۵۹۸/۲۰۲۳/qr.
۵۱. معرفت، محمد هادی، علوم قرآنی، قم: موسسه فرهنگی التمهید، ۱۳۸۱ ش، چاپ چهارم.
۵۲. نسائی، احمد بن شعیب، الضعفاء والمتروکون، حلب: دارالوعی، ۱۳۹۶ ق.



References

1. 'Aqīlī, Abū Ja'far Mohammad bin 'Amr, *Al-Ḍu'afā' (The Weak)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 AH (1984 CE).
2. Abū Zar'ah, 'Ubaid Allāh bin 'Abd al-Karīm, *Su'ālāt al-Baradh'ī (Ajwibat Abī Zar'ah al-Rāzī 'an As'ilat al-Baradh'ī) (Questions of al-Baradh'ī (Answers of Abū Zar'ah al-Rāzī to the Questions of al-Baradh'ī))*, Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1402 AH (1982 CE).
3. Aḥmad bin Ḥanbal, *Al-'Illal wa Ma'rifat al-Rijāl bi Riwayat 'Abd Allāh (The Defects and Knowledge of the Men According to the Narration of 'Abd Allāh)*, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, Riyadh: Dār al-Khānī, 1408 AH (1988 CE).
4. Bakrī, Yahyā bin 'Abd Allāh Shahrī, *Ḥaḥḥ bin Sulaymān Asadī Rāwī Qirā'at 'Āṣim Bayn al-Jarḥ wa al-Ta'dīl (Ḥaḥḥ bin Sulaymān Asadī, Narrator of 'Āṣim's Reading, Between Criticism and Praise)*, Arabistan: al-Maktabah al-Bakrīyah, 1442 AH (2021 CE).
5. Balāghī, Mohammad Jawād, *Ālā' al-Raḥmān (The Blessings of the Merciful)*, Qom: Bunyād-i Ba'that, 1420 AH (1999 CE).
6. Bīhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin Hossein, *Al-Sunan al-Kubrā (Al-Sunan al-Kabīr) (The Major Sunan)*, Hyderabad (India): Dār al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, Beirut: Dār al-Ma'ārifah, n.d.
7. Bīhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin Hossein, *Al-Sunan al-Ṣaghīr (The Minor Sunan)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1412 AH (1991 CE).
8. Bīhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin Hossein, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āthār (Knowledge of the Sunan and Traditions)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1412 AH (1991 CE).
9. Bīhaqī, Abū Bakr Aḥmad bin Hossein, *Sha'b al-Īmān (The Branches of Faith)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 AH (1989 CE).
10. Bukhārī, Mohammad bin Ismā'īl, *Al-Ḍu'afā' (Al-Ḍu'afā' al-Ṣaghīr) (The Weak Narrators (The Minor Weak Narrators))*, Aleppo: Dār al-Wa'ī, 1404 AH (1984 CE).
11. Bukhārī, Mohammad bin Ismā'īl, *Al-Tārīkh al-Awsat (The Middle History)*, Riyadh: Dār al-Ṣumay'ī, 1418 AH (1997 CE).
12. Bukhārī, Mohammad bin Ismā'īl, *Al-Tārīkh al-Kabīr (The Great History)*, Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
13. Damīātī, Aḥmad bin Mohammad, *Iḥṭāf Fuḍalā' al-Bashar fī al-Qirā'āt al-Arba'ah 'Ashar (The Enrichment of the Best of Humanity in the Fourteen Recitations)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 AH (2001 CE).
14. Darqutnī, Abū al-Ḥasan 'Alī bin 'Umar, *Sunan al-Dārqutnī (The Sunan of al-Dārqutnī)*, Beirut: Dār al-Ma'ārifah, 1386 AH (1966 CE).

15. Dhahabī, Mohammad Hossein, *Al-Taḥsīn wa al-Mufasssīrūn (The Exegesis and the Exegetes)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
16. Dhahabī, Shams al-Dīn Mohammad bin Aḥmad, *Al-Kāshif fī Ma'rīfat Man Laḥu Riwayah fī al-Kutub al-Sitta (The Revealer of the Knowledge of Those with Narrations in the Six Books)*, Jeddah: Dār al-Qiblah, 1413 AH (1993 CE).
17. Dhahabī, Shams al-Dīn Mohammad bin Aḥmad, *Diwān al-Ḍu'aḥ' wa al-Matrūkīn (The Collection of the Weak and Abandoned)*, Mecca: al-Nahḍah al-Ḥadīthah, 1387 AH (1967 CE).
18. Dhahabī, Shams al-Dīn Mohammad bin Aḥmad, *Mīzān al-I'tidāl (The Balance of Moderation)*, Beirut: Dār al-Ma'ārifah, 1382 AH (1962 CE).
19. Dhahabī, Shams al-Dīn Mohammad bin Aḥmad, *Siyar A'lām al-Nubalā' (The Lives of the Noble Figures)*, Beirut: Maktabat al-Risālah, 1410 AH (1990 CE).
20. Fakhr al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Mohammad bin 'Umar, *Maḥāṣin al-Ghayb (The Keys to the Unseen)*, Beirut: Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH (1999 CE), 3rd Edition.
21. Farrā', Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Ziyād, *Ma'ānī al-Quran (The Meanings of the Quran)*, 2nd Edition, Egypt: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1980 CE.
22. Ḥamawī, Yāqūt, *Mu'jam al-Adabā' (The Dictionary of Literary Figures)*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1414 AH (1994 CE).
23. Ibn 'Adī, Abū Aḥmad 'Abd Allāh Jurgānī, *Al-Kāmil fī Ma'rīfat Ḍu'aḥ' al-Muhaddithīn (The Complete Book on the Knowledge of the Weak Hadith Narrators)*, Beirut: Dār al-Fikr, 1405 AH (1985 CE).
24. Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Ḥātim Mohammad bin Idrīs Rāzī, *Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl (The Criticism and Praise)*, Hyderabad: Dār al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1373 AH (1954 CE).
25. Ibn Ḥajar, Aḥmad bin 'Alī 'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb (The Refinement of the Refinement)*, Beirut: Dār al-Fikr, 1404 AH (1984 CE).
26. Ibn Ḥajar, Aḥmad bin 'Alī 'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb (The Concise Edition of the Tahdhīb)*, Syria: Dār al-Rashīd, 1406 AH (1986 CE).
27. Ibn Ḥazm, Abū Mohammad 'Alī bin Aḥmad, *Al-Muḥallā bi al-'Āthār (The Decorated with Traditions)*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, n.d.
28. Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Mohammad bin Ḥibbān, *Al-Majrūḥīn (The Impaired)*, Beirut: Dar al-Ma'ārifah, n.d.
29. Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Mohammad bin Ḥibbān, *Al-Thuqāt (The Trustworthy)*, Hyderabad: Dār al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1403 AH (1983 CE).
30. Ibn Jazari, Mohammad bin Mohammad, *Al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Dissemination of the Ten Recitations)*, Beirut: al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.



31. Ibn Jazari, Mohammad bin Mohammad, *Ghayat al-Nihāyah fī Ṭabaqāt al-Qurrā'* (*The Ultimate End in the Classes of Reciters*), Cairo: Maktabat Ibn Taymiyyah, 1351 AH (1932 CE).
32. Ibn Jūzī, Abū al-Faraj 'Abd al-Rahmān bin 'Alī, *Al-Mawḍū'āt* (*The Fabrications*), Madinah: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1388 AH (1968 CE).
33. Ibn Ma'in, Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Ma'in, *Tārīkh Ibn Ma'in bi Riwayat Ibn Mihriz* (*Ma'rifat al-Rijāl*) (*The History of Ibn Ma'in According to the Narration of Ibn Mihriz (Knowledge of the Men)*), Damascus: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1405 AH (1985 CE).
34. Ibn Ma'in, Abū Zakariyyā Yaḥyā bin Ma'in, *Tārīkh Ibn Ma'in bi Riwayat al-Dārimī* (*The History of Ibn Ma'in According to the Narration of al-Dārimī*), Damascus: Dār al-Ma'mūn li al-Turāth, 1400 AH (1980 CE).
35. Ibn Mājah, Aḥmad bin Mūsā, *Al-Sab'ah fī al-Qirā'āt* (*The Seven Recitations*), Egypt: Dār al-Ma'ārif, 1400 AH (1980 CE).
36. Ibn Mihrān, Aḥmad bin Hossein bin Mihrān, *Al-Ghayah fī al-Qirā'āt al-'Ashr* (*The Ultimate Goal in the Ten Recitations*), Arabistan: Dār al-Shawāf, 1405 AH (1985 CE).
37. Ibn Qāqābī, Mohammad bin Khalīl, *Iḍāḥ al-Rumuz wa Miftāḥ al-Kunūz fī al-Qirā'āt al-Arba'ah 'Ashar* (*Clarification of Symbols and the Key to the Treasures in the Fourteen Recitations*), Amman: Dār 'Amr, 1424 AH (2003 CE).
38. Khaṭīb Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī, *Muwāḍiḥ Awhām al-Jam' wa al-Tafrīq* (*Clarifications of the Mistakes of Collection and Division*), Beirut: Dār al-Ma'ārifah, 1407 AH (1987 CE).
39. Khaṭīb Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad bin 'Alī, *Tārīkh Baghdād* (*The History of Baghdad*), Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, n.d.
40. Ma'arifāt, Moḥammad Hādī, *'Ulūm Qurāniyyah* (*Quranic Sciences*), Qom: Mū'assasah-yi Farhangī al-Tamīd, 1381 AH (2002 CE), 4th Edition.
41. Moḥammadi, Moḥammad Hossein, Akhlāqī, Moḥammad Yaḥyā, Amīnī Tehrānī, Moḥammad, "Recitations and Their Authority from the Perspective of Abū Ja'far al-Ṭabarī and Amīn al-Islām al-Ṭabarī," *Studies in Quranic Recitations*, 1401 AH (2022 CE), 10(19): 289-311. doi: 10.22034/qer.2023.7598.
42. Muslim, Abū al-Hossein Muslim bin Ḥajjāj, *Al-Kunā wa al-Asmā'* (*The Names and Nicknames*), Madinah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1404 AH (1984 CE).
43. Nasā'ī, Aḥmad bin Shu'ayb, *Al-Ḍu'afā' wa al-Matrūkūn* (*The Weak and Abandoned*), Aleppo: Dār al-Wa'ī, 1396 AH (1976 CE).
44. Sharīfī-Nasab, Hāmid and Bābā'ī, 'Alī Akbar, "A Study and Analysis of the Term 'Qirā'ah al-'Āmmāh' and Similar Terms in al-Farrā's Exegesis," *Studies in Quranic Recitations*, Year 6, Issue 10, 1397 AH (2018 CE).

45. Sutoodeh-Niya, Mohammad Reżā and Qāṣim-Nazād, Zahra, "Ta'thir Siyaq dar Tarjih Qia'at Dat Tafsir Tabari (The Effect of Context in Preferring Recitations in al-Ṭabarī's Exegesis)," Studies in Quran and Hadith, Year 6, Issue 12, Spring and Summer 1392 AH (2013 CE).
46. Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Al-Itqān (The Perfect Guide to the Sciences of the Qurn)*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1421 AH (2000 CE).
47. Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn (The Classes of the Exegetes)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, n.d.
48. Ṭabarī, Mohammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān (The Comprehensive Explanation)*, Beirut: Dār al-Ma'ārifah, 1412 AH (1992 CE).
49. Ṭabarī, Mohammad bin Jarīr, *Tārīkh al-Ṭabarī (The History of al-Ṭabarī)*, Beirut: Dār al-Turāth, 1387 AH (1967 CE).
50. Tirmidhī, Abū 'Īsā Mohammad bin 'Īsā, *Sunan al-Tirmidhī (The Sunan of Tirmidhī)*, Mecca: Maktabat al-Tijārīyah, n.d.
51. Zarkashī, Mohammad bin 'Abd Allāh, *Al-Burhān (The Proof)*, Beirut: al-Ma'rifah, 1410 AH (1989 CE).
52. Zarqānī, Mohammad 'Abd al-'Azīm, *Manāhil al-'Irfān (The Springs of Knowledge)*, Beirut: Ihya' al-Turāth al-'Arabī, n.d.



The Quranic Recitation in Melodic Chant: The Perspective of Imam Khamenei *

Mohammad Faker Meybodi¹

Abstract



Various perspectives have been articulated by jurists, exegetes, and scholars specializing in Quranic sciences concerning the practice of reciting the Quran through melodic chant (ghina'). This study investigates the notion of ghina' in Quranic recitation as interpreted by Imam Khamenei, a modern jurist known for his comprehensive and nuanced views on matters related to music and ghina'. The central research question explores Imam Khamenei's stance on melodic recitation (Question of Research), employing an analytical-narrative approach within the context of Islamic jurisprudence and Quranic studies (Methodology). The outcomes of this research reveal several key points: the classification of ghina' into general and specific categories, as well as lawful (halal) and unlawful (haram) forms; a tripartite categorization of the human voice; the non-absolute prohibition of ghina' as indicated by various narrations; the recognition of customary understanding (urf) in defining what constitutes ghina'; the irrelevance of factors such as the presence of immoral individuals, musical instruments, sound materials, and exhilaration in determining the essence of ghina'; the restriction of Quranic recitation in the form of ghina' when it aligns with the criteria of haram ghina'; the allowance for melodic chanting (taghammi) in Quranic recitation in a conventional manner that does not qualify as haram ghina'; and the specific exclusion of melodic Quranic recitation from the prohibition ruling, rather than its outright exemption (Research Outcome).

Keywords: Imam Khamenei, Ghina', Melodic Quranic Recitation, Music.

*. **Date of receiving:** 13/08/2023, **Date of approval:** 15/04/2024.

1. Mohammad Faker Meybodi, Professor at Al-Mustafa International University, Qom, Iran: m_faker@miu.ac.ir.



قرائت غنائی قرآن در اندیشه امام خامنه‌ای *

محمد فاکر میبیدی^۱



چکیده

در زمینه قرائت قرآن به صورت غناء آراء مختلفی از سوی فقهاء، مفسران و صاحب نظران علوم قرآنی ابراز شده است. در این تحقیق قرائت غنائی در اندیشه امام خامنه‌ای به عنوان فقهی نواندیش که در عصر حاضر با نگاهی عمیق و دقیق به مسائل موسیقی و غناء پرداخته‌اند، مسئله مورد بحث است (مسئله پژوهش)، که با روش تحلیلی- نقلی فقهی قرآنی صورت می‌گیرد (روش تحقیق). یافته این تحقیق عبارت است از: تقسیم غناء به دو قسم عام و خاص و نیز حلال و حرام. گونه‌شناسی سه‌گانه صوت انسان. دلالت نداشتن روایات بر حرمت مطلق غناء. پذیرش داوری عرف در تشخیص مصداق غناء. دخیل نبودن اهل فسق، آلات موسیقی، مواد صوت و طرب در تحقق مفهوم غناء. حرمت قرائت غنائی به شکل غناء محرم. جواز تغنی در قرائت قرآن به معنی متعارف بدون صدق غناء حرام. خروج تخصصی قرائت غنائی از حکم حرمت، نه تخصیص آن (نتیجه پژوهش).
واژگان کلیدی: امام خامنه‌ای، غنا، قرائات غنائی، موسیقی.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷.

۱. استاد جامعة المصطفی ص العالمية، قم، ایران: m_faker@miu.ac.ir.



مقدمه

قرآن نه اشعار عاشقانه‌ای است که در محافل عاشقانه خوانده می‌شود و نه از سنخ غزل‌هاست که در مجالس مغازله‌های بینابشری آوازه‌خوانی شود. قرآن ماهیت غنائی ندارد، بلکه با هویت الهی و رسالت هدائیش، شرایط و اقتضائات خاص خود را دارد که باید در قراءت و تلاوت آن رعایت شود و به غناء ممنوع منتهی نگردد. اگر قاری قرآن یا مستمع آن به قراءت غنائی حرام روی بیاورند، نه تنها از قرآن بهره‌ای نخواهند برد، بلکه مرتکب معصیت الهی نیز خواهند شد. بنابراین، یکی از مسائل قرآن‌پژوهی، جواز و حرمت غناء در قراءت قرآن است که آراء مختلفی نسبت به آن وجود دارد و حقیقتاً معرکه‌آراء شده است؛ چراکه برخی قائل به حرمت مطلق شده‌اند، در حالی که برخی دیگر به سمت نظریه جواز رفته‌اند. بعضی غناء در قراءت قرآن را به عنوان تخصیص از حکم مطلق غناء دانسته و برخی دیگر تغنی در قرآن را موضوعاً نفی کرده‌اند. در این میان، نظر عمیق و دقیق امام خامنه‌ای به عنوان فقیه قرآن‌پژوه و آگاه به مسائل غناء و موسیقی، جالب و پرجاذبه است. تبیین دیدگاه جامع ایشان نیازمند مباحثی است که در پی خواهد آمد.

پژوهش درباره غناء و نیز قراءت غنائی سابقه بس طولانی دارد و آثار ارزشمندی به دنبال داشته است که می‌توان آن‌ها را در چهار دسته ترسیم کرد:

۱. آیات مفسره به غناء و روایات زیاد در مقوله غناء و تغنی: بالغ بر ده‌ها روایت در این زمینه وجود دارد.
۲. بررسی‌های فقهی در خصوص حرمت غناء در کتب فقهی: از جمله آثاری از ابوالصلاح حلبی (کتاب «الکافی»)، شیخ طوسی (کتاب «الخلاص»)، ابن ادریس حلی (کتاب «السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی»)، فاضل آبی (کتاب «کشف الرموز»)، محقق حلی (کتاب «المختصر النافع»)، علامه حلی (کتاب «تحریر الاحکام» و «قواعد الاحکام»)، شهید اول (کتاب «الذکری»)، ابن فهد حلی (کتاب «المهذب البارع»)، محقق کرکی (کتاب «جامع المقاصد»)، و ... تا کتاب «غناء، موسیقی» که توسط رضا مختاری و محسن صادقی جمع‌آوری شده است.
۳. مباحث فقهی در خصوص حرمت غناء در تلاوت قرآن: از جمله آثار محقق حلی (کتاب «شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام») و تفصیل و تشریح آن توسط فقهاء پسینی مانند زین الدین علی بن احمد عاملی جُبعی (کتاب «مسائلک الافهام»)، سید محمد موسوی عاملی (کتاب «مدارک الاحکام»)، محمدحسن نجفی (کتاب «جواهر الکلام») و امثال آن.
۴. آثار مربوط به مخالفت و تأیید نظرهای مختلف: از جمله آثار فیض کاشانی و محقق سبزواری، و آثاری مانند «تنبيه الغافلين و تذکیر العاقلین» تألیف علی جبعی عاملی، «رسالة فی الغناء» و «الرد علی من ینبیح الغناء» تألیف حرعاملی، «إعلام الأحباء فی حرمة الغناء فی القرآن والدعاء» نگارش میر لوحی سبزواری، و دیگر آثار منتشر شده در رد و تأیید نظرات مختلف.

مهم‌ترین اثر جامع در مقوله غناء و موسیقی، کتاب «غناء و موسیقی / درس‌نامه غناء و موسیقی» است که شامل هفتاد و شش جلسه درس خارج فقه مقام معظم رهبری است که در سال‌های ۱۳۸۷ تا ۱۳۸۸ ارائه شده و در سال ۱۴۰۱ برای هفتمین بار به چاپ رسیده است. اندیشه‌های قراءت غنائی امام خامنه‌ای بیشتر مستخرج از این اثر است.

الف. اندیشه امام خامنه‌ای در کلیت غناء

امام خامنه‌ای با قبول تفاوت بین آوازه‌خوانی و قرآن‌خوانی متداول، معتقدند: «آوازه‌خوانی مغایر با فهم عرف از قبیل اذان و تلاوت قرآن است. تلاوت متعارف قرآن و اذان یک چیز است و غناء یک چیز دیگر است. یعنی وقتی از عرف پرسند آیا این شخص دارد آواز می‌خواند؟ می‌گویند: نه، آواز نمی‌خواند، او قرآن می‌خواند. کار او آوازخوانی نیست، البته می‌شود قرآن را هم با همین شیوه آواز خواند... آیا غناء به قرآن جایز است یا جایز نیست؟ می‌گوییم: اگر به‌صورت غناء محرم باشد، جایز نیست. ولی آوازه‌خوانی با قرآن‌خوانی فرق دارد.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۲۵). و در جای دیگر می‌گویند: «اگر کسی آهنگ و شیوه‌ای را که عرفاً به آن غناء و آوازه‌خوانی می‌گویند، به شکل حرامش یعنی به شکل آوازه‌خوانی لهوی، در قرآن به کار برد، آیا این حرام است؟ یا حرام نیست؟ مسلماً و قطعاً حرام است.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۷۹). در این بیان‌ها، چند نکته توضیحی و توجیهی قابل توجه است:

۱. تغایر آوازه‌خوانی با تلاوت‌های متعارف و قرآن‌خوانی: این بدان معنی است که تحقق غناء به کیفیت صوت است نه مواد صوت، لذا در ادامه می‌فرمایند: اگر تلاوت قرآن به‌صورت غناء محرم باشد، جایز نیست.

۲. پذیرش داوری عرف در غناء بودن یا نبودن: ایشان راهکار درست برای رسیدن به مصداق صحیح، نه تشخیص مفهوم را مجموع استعمالات عرف، لغت، ادب و فقه می‌دانند. تا زمانی که مفهوم غناء در عرف روشن نباشد، نمی‌توان به عرف ارجاع داد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۹۴ و ۱۹۵).

۳. حرمت قراءت و تلاوت قرآن با غناء حرام: از این سخن معلوم می‌شود که غناء در مفهوم مطلق آن مشتمل بر دو قسم حلال و حرام است، که در بحث بعدی بدان خواهیم پرداخت.

۴. مقید کردن آوازه‌خوانی به لهوی: چنین مستفاد است که مطلق آوازه‌خوانی حرام نیست، بلکه گونه‌ی لهوی آن حرام است. گونه لهوی نیز در جای دیگر معنی کرده‌اند که «هر آهنگ و صوتی که فضا را به سمت بی‌مبالاتی نسبت به دین، گناه، یا بی‌اعتنایی به واجب و تکلیف شرعی سوق دهد.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۴۴۴).



۵. غناء محرم: معظم‌له مکرراً به غناء محرم اشاره دارند و منظور ایشان از غناء محرم، غناء لهوی مضل عن سبیل الله است (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۹۹). به تعبیر خود ایشان، فرض کنید شخصی آیه‌ای از قرآن را به شکل یکی از تصنیف‌های معروف متداول [کلام موزون همراه با آهنگ] بخواند، این قطعاً لهوی می‌شود و بلاشک حرام است (همان). و در جای دیگر می‌گویند: «غناء محرم عبارت است از غنای لهوی مضل عن سبیل الله. لهوی باشد که اضلال کند. و اضلال یا اعتقادی است، یعنی انسان را نسبت به معارف دینی دچار تردید و شبهه کند و حالت بی‌تفاوتی در انسان به وجود آورد. یا اضلال عملی است، یعنی انسان را بر فعل محرم تشجیع کند، به محرم وادار کند، یا در انسان حالت بی‌مبالاتی نسبت به گناه به وجود بیاورد.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۳۲۳).

ب. ماهیت غناء

دو مقوله مرتبط به هم وجود دارد که در تبیین مسئله نقش اساسی دارد؛ یکی آواز و مفاهیم مرتبط با آن از جمله غناء، نغمه و لحن، که به بیان خوانندگی پرداخته می‌شود. دوم موسیقی و مفاهیم مرتبط با آن از جمله ساز، موزیک، مزغان و خُنیا، که به نوازندگی مربوط می‌شود. کلمه موسیقی از اصل یونانی و به معنی لحن است و درباره آن و مشتقاتش آمده است: موسیقی عبارت است از سرود و آواز. موسیقار یعنی خواننده و موسیقات یعنی آلات سرود (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۹۶۴/۳). کلمه موزیک فرانسوی است که در اصل از سُرِیانی گرفته شده و به معنی موسیقی است. اما کاربرد آن بیشتر در مقوله ساز است تا آواز. مزغان، ترکی از کلمه موزیک است، و خُنیا پارسی قدیم و مترادف با آواز و موسیقی است. بنابراین، غناء، نغمه و لحن از مقوله آواز و خوانندگی هستند، در حالی که موزیک، مزغان و خُنیا در مقوله ساز و نوازندگی کاربرد دارند. اما در عرف، موسیقی هم در آواز و هم در ساز کاربرد دارد.

۱. معنی لغوی غناء

«غناء» به فتح غین بر وزن سَماء، و نیز «غَنی» به صورت مقصور، بر وزن عبا، در مقوله مال و به معنی اکتفاء است. «غناء» به کسر غین بر وزن کساء، در مقوله صوت است. ارباب لغت در طول تاریخ بر این نظر بوده و هستند. برخی نوشته‌اند: «الغَنی، مقصور فی المال. والغَناء، ممدود، فی الصوت» (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۵۰/۴ و ابن‌دُرید، ۱۹۸۸: ۹۶۴/۲ و فیومی، ۱۴۱۴: ۴۵۵/۲). برخی با صراحت بیشتر نوشته‌اند: «الغَناء، بالفتح؛ النفع. والغَناء بالكسر من السماع» (جوهری، ۱۳۷۶: ۲۴۴۹/۶). برخی فراتر از کاربست لغوی نوشته‌اند: «كُلُّ مَنْ رَفَعَ صَوْتَهُ وَ الْوَلَاءَ فَصَوْتُهُ عِنْدَ الْعَرَبِ غِنَاءٌ» (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷: ۳۹۱/۳). هر آوازی که پی‌درپی و بلند باشد، عرب آن را غناء می‌داند. در انتها، فیروزآبادی ملاک غناء

در صوت را مشخص کرده و می نویسد: «الْغِنَاءُ، مِنَ الصَّوْتِ، مَا طُرِبَ بِهِ» (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴/۴۲۱). به خوبی ملاحظه می شود که در این سیر معنایی، فراهیدی و ابن درید صوت ممدود را غناء می دانند، در حالی که ابن اثیر رفع صوت را ملاک غنائیت و فیروزآبادی طَرَب را معیار غناء دانسته اند.

۲. غناء در اصطلاح فقهاء و امام خامنه ای

از زبان فقهاء تعاریف متعددی از غناء ارائه شده است، که از دایره بسیار ضیق تا گستره بسیار وسیع متغیر است و مجال بیان همه آن ها نیست. لذا در این جا به چند تعریف در قالب سه نظریه عمده بسنده می شود:

نظریه اول: کشش صوت همراه با ترجیع مطرب

محقق حلی در قرن هفتم نخستین تعریف فنی از غناء را این گونه ارائه داده است: «مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب» (حلی، ۱۴۰۸: ۴/۱۱۷). منظور از ترجیع، چرخش آواز در حُلُقُوم یا خَیْشُوم (بینی) است. به طور مثال، اگر کسی صدای خود را بلند کرده و به صورت پی در پی بگوید: إِيَّا إِيَّا، یا مشابه آواز بلبل و قُمُری که به طور متوالی و پی در پی می خواند، این نوع آواز را می توان به عنوان ترجیع تصور کرد. شهید دوم نیز با توضیح این تعریف نوشت: «فلا يحرم بدون الوصفين؛ أَعْنَى الترجیع مع الإطراب وإن وجد أحدهما» (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۳/۱۲۶). عاملی جبعی نیز این تعریف را تایید کرده و گفت: «الترجیع المطرب بمعنى جمعه بين الترجیع والإطراب» (عاملی جبعی، ۱۴۱۸: ص ۳). تعریف مختار شیخ انصاری این است: «أنه مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب» (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵: ۱/۲۹۱).

اندیشه امام خامنه ای

امام خامنه ای ضمن نفی ترادف بین تطریب و اطراب، معتقدند که طرب در مفهوم غناء قید نشده است. ایشان سه معنی را برای طرب بیان می کنند: (۱) فَرَح یا شدت فَرَح. (۲) حالت خَفَّت در انسان از فَرَح یا حزن. (۳) عُرُوض خفت در روح انسان، یعنی حالت اوج ناآرامی و بی قراری، خواه از فَرَح باشد یا حزن (خامنه ای، ۱۴۲۰: ۲۱۳). ایشان اضافه می کنند: «معلوم نیست این قید از کجا وارد تعریف غناء شده است؟» (خامنه ای، ۱۴۲۰: ۲۱۴). همان طور که اشاره شد، قید طرب برای اولین بار در قرن هفتم وارد تعریف غناء شده است و روایت نیز ندارد.



نظریه دوم: ترکیبی از مقولات

محمد دارابی در قرن دوازدهم معتقد است: «هر صوت حَسَنی که با آلات لَهو یا صَوْتِ زَنی که مرد بشنود، یا شهوت‌انگیز باشد و نَفْسِ بهیمی را به حرکت درآورد، یا کَلَامِ کذب و لاطائلی باشد، مَسْمی به غناء و حرام است» (دارابی، ۱۴۱۸: ۱۳). در این جا دو نکته قابل توجه است:

۱. این نظر در حقیقت بیانگر تفاوت بین غناء و صوت حَسَن است. بدین معنی که تحسین صوت گرچه نقش اساسی در تحقق غناء را دارد، اما علت تأمه نیست و تقارن صوت حَسَن با نواختن با لَهویات نقش محوری دارد.

۲. مراد از آلات لَهو همان ابزار آلات موسیقی است، از جمله: عیدان، بَرَبط، طَبَل، دَف، دایره، تار، سه‌تار، گمانچه، تَبُور، نَی، تَبَک، عود، قانون، شیپور، سنتور و پیانو.

اندیشه امام خامنه‌ای

امام خامنه‌ای در تعریف موسیقی و حکم آن می‌نویسند: «الموسیقی فیهی العُزف علی آلاتها» (خامنه‌ای، ۱۴۲۰: ۹/۲). عزف به معنی نواختن با ابزار آلات موسیقی مانند پیانو، سنتور، تار و دوتار است. ایشان سپس در بیان حکم آن می‌افزایند: «فإن کانت بالشکل المتعارف فی مجالس اللهو والعصیان فیهی محرمة علی عازفها وعلی مستمعها أيضاً، وأما إذا لم تکن علی ذلک النحو، فیهی جائزة فی نفسها ولا بأس فیها» (همان). بنابر دیدگاه این فقیه ژرف‌اندیش، نواختن با آلات موسیقی چنانچه متناسب با مجالس لَهو و عصیان نباشد، مشکلی ندارد. در نتیجه، نواختن با این آلات در مجالس عزاء و حتی قراءت قرآن که محفل عصیان نیست بلکه یادآور بهشت و دوزخ است، منعی ندارد.

۱. نقطه مقابل این گونه آواز، صوت حَسَنی است که توأم با نواختن با آلات لَهوی نباشد. در این صورت، نه تنها مباح است، بلکه در قرآن و ذکر مستحب است، چون در واقع غناء نیست.

۲. آوازخوانی زن که عامل تهییج شهوت است و مرد آن را بشنود، غناء و حرام است. بنابراین، اگر تحسین صوت توسط مرد باشد، مشکلی ندارد.

۳. در این نگاه افزون بر کیفیت صوت، به ماده صوت نیز توجه شده است. لذا اگر کلام غنائی از محتوی صدق و حق برخوردار باشد، مشکلی ندارد، ولی اگر کلام مشتمل بر کذب و باطل باشد، غناء حرام است.

نظریه سوم: مرجعیت عرف در تشخیص غناء

هنگامی که دو مقوله إطراب و ترجیع توأم با مرجعیت عرف در نظر گرفته شوند، چندین نگاه متفاوت به وجود می‌آید. در حقیقت، تقریرهای مختلف از داوری عرف نتایج متفاوتی به همراه دارد:

الف. تشخیص عرف به عنوان صوت مُطَرَب مُرَجَّع: طبق این نگاه، غناء به معنای صوتی است که مُطَرَب و مُرَجَّع باشد. به عنوان مثال، خوانساری معتقد است که غناء در عرف عبارت است از: «مَدَّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب»، و می افزاید: «أَنَّ الصوت المَطْرَب المُرَجَّع غناء عند العرف قطعاً» (خوانساری، ۱۴۱۸: ۶).

ب. حکم عرف به غنائیت صوت بدون إطراب و ترجیع: شهید ثانی در تحسین تشخیص غناء به وسیله عرف می نویسد: «ما سَمَّیَ فيه [العرف] غناء یحرم، وإن لم یَطْرَب» (شهید ثانی، ۱۴۱۳: ۱۲۶/۳). عاملی جبعی نیز می نویسد: «الرجوع فی ذلك [الغناء] إلى العرف، لأنه قد یحصل الإطراب من الصوت مع عدم الترجيع ویكون حينئذ غناء عرفاً» (عاملی جبعی، ۱۴۱۸: ص ۳). آیت الله سبحانی نیز معتقد است که مرجع تشخیص غناء عرف است و می نویسد: «کُلُّ ما یسمی الغناء عرفاً فهو حرام وإن لم یشتمل على الترجيع ولا على الطرب» (سبحانی، ۱۴۱۹: ۱۸۵). طبق این نگاه، تشخیص غناء با عرف است حتی اگر صوت مُطَرَب و مُرَجَّع نباشد.

ج. صدق غناء و عدم آن با عرف: شهرستانی می نویسد: «لا دلیل على حرمة الإتيان بالصوت الممدود المشتمل على الترجيع المَطْرَب الذى لم یُسَمَّ غناءً فی العرف» (شهرستانی، ۱۴۱۸: ۳). طبق این نظر، حتی اگر صوت ممدود شامل اطراب و ترجیع باشد، ممکن است عرفاً غناء محسوب نشود.

د. حکم عرف به دخالت کیفیت صوت: از کلام برخی فقهاء بر می آید که غناء به کیفیت صوت، یعنی تحسین، تمدید و ترجیع آن، مربوط می شود. صاحب جواهر می نویسد: «یُعلم کون المراد کیفیة خاصة منها موكولة إلى العرف كما هی العادة فی بیان أمثال ذلك» (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۶/۲۲). به این معنا که در عرف مردم، تنها کیفیت صوت به عنوان غناء شناخته می شود و نه مواد صوت مانند تکلم به قرآن، اذان، دعا، تعزیه، مداحی و مرثیه و امثال آن. برخی دیگر معتقدند که در نگاه عرف، علاوه بر صوت، مُصَوَّت (مواد و کلمات) نیز در صدق غناء دخالت دارد (بهبهانی، ۱۴۱۸: ۱۱). برخی روایات نیز به این معنی اشاره دارند.

نقد و بررسی

تمامی این بیان ها، با تفاوت هایی که دارند، وجوه مشترکی نیز دارند. در تمامی تعاریف، دو مقوله إطراب و ترجیع به صورت اثباتی و سلبی مطرح می شود. بر اساس دیدگاه نخست، غناء وصف صوت است؛ به این معنا که صوتی که به ترجیع و تطریب توصیف شود، غناء و حرام است. اما بر اساس دیدگاه دوم، غناء وصف کلام است و در صورت شعرخوانی عشقی و مغالزه، حرام است و در صورت قراءت



قرآن مجاز است. نظریه نخست بیان می‌کند که مجموع دو وصف ترجیع و إطراب برای تحقق غناء ضروری است. یعنی مجرّد ترجیع بدون إطراب، غناء نیست و إطراب بدون ترجیع نیز غناء محسوب نمی‌شود. طبق نظریه دوم، ممکن است عرف صوت غیر مُطَرَّب و غیر مُرَجَّع را نیز به عنوان غناء بشناسد. بر پایه نظر بهیهانی، مُصَوّت و مواد کلمات نیز در صدق عرفی غناء مدخلیت دارد؛ بنابراین، ممکن است با قراءت قرآن و مدحیه و تعزیه، هر چند مُرَجَّع باشد، صدق غناء نکند.

پذیرش داوری عرف بر این مبنا است که وقتی مفهومی از قبیل بیع، اجاره و امثال آن موضوع حکم شرعی واقع شود، در صورت شک در مدخلیت یا مانعیت چیزی در صدق موضوع، عرف معیار و ملاک است. این سخن در بیان بسیاری از علماء به چشم می‌خورد. افزون بر آیت‌الله سبحانی، محقق اردبیلی نیز در تبیین إحواله تشخیص غناء به عرف همین نظر را دارد (اردبیلی، ۱۴۰۳: ۵۷/۸). این موضوع زمانی است که شارع در تبیین آن مفهوم بیانی نداشته باشد. در موضوع غناء نیز در روایات مفسر آیات و روایات ناهیه از غناء، هیچ‌گاه سخنی از اطراب نیست و تنها به غناء، لهو و لحون اهل فسوق اشاره شده است. در مواردی که واژه ترجیع به کار رفته، مقید به ترجیع اهل فسق است نه مطلق. صاحب جواهر با تقسیم عرف به عام و خاص، تنها داوری عرف خاص را می‌پذیرد (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۶/۲۲). البته این مسئله مبنای مورد قبول همگان نیست. به عنوان مثال، در مورد تعارض عرف خاص با عرف عام، در تشخیص ذرات خون بودن رنگ خون، گرچه در عرف خاص و لابراتور ذرات خون است، اما چون در عرف عام رنگ به شمار می‌رود، شرعاً پاک است.

اندیشه امام خامنه‌ای

امام خامنه‌ای ارجاع به عرف را به عنوان راهکار مناسبی نمی‌دانند. به گفته ایشان، تا مفهوم غناء در عرف روشن نباشد، نمی‌توان به عرف ارجاع داد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۹۴ و ۱۹۵). در نظر ایشان، تشخیص عرف برای رسیدن به مصداق صحیح صحیح است، نه برای تشخیص مفهوم. به عبارت دیگر، تا مفهوم غناء روشن نباشد، ارجاع به عرف کاری از پیش نمی‌برد. راهکار درست از نظر ایشان، ترکیب استعمالات عرف، لغت، ادب و فقه است.

هرچند نظر ایشان در باب غناء مبتنی بر تشخیص و داوری عرف است، اما تفاوت قابل توجهی با دیدگاه‌های دیگر دارد. ایشان با پذیرش تفاوت‌های عرفی بین آوازخوانی و آوازه‌خوانی، دو معنی عام و خاص از غناء را بیان می‌کنند. به طور خلاصه، بیان ایشان که شامل گونه‌های سخن گفتن انسان است، به شرح زیر است:

«به طور کلی، انسان‌ها گاهی به طور عادی با هم صحبت می‌کنند که به آن تکلم گفته می‌شود. این گونه سخن گفتن از دایره غناء خارج است. گاهی اوقات با آواز و تکیه بر صوت صحبت می‌کنند، مانند برخی منبری‌ها که با تکیه بر صوت حرف می‌زنند، یا کسی که با خودش زمزمه می‌کند، یا آوازخوانی کودکانه. ارکان این نوع آوازخوانی شامل کشیدن صدا همراه با زیر و بم‌ها و فراز و فرودها است که به آن ترجیع می‌گویند. این نوع غناء ممکن است فقط کشیدن صدا باشد یا همراه با ترجیع باشد. معادل فارسی این نوع غناء آواز است، چه خوب باشد یا بد، چه متناسب باشد یا غیر متناسب، و چه همراه با الحان و نغمه باشد یا نباشد. قید خاصی ندارد جز این که از حنجره انسان بیرون یفتند. این نوع غناء را غناء عام می‌نامند.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۹۴).

اما غناء به معنی خاص، عبارت است از: آوازی که با زیر و بم، قواعد و قوانین خاصی، و با یک شکل و اسلوب خاصی خوانده می‌شود. این نوع آوازخوانی به عنوان آوازه‌خوانی و خوانندگی شناخته می‌شود. در اینجا، فقط کسی که می‌داند چگونه بخواند به عنوان خواننده شناخته می‌شود و نه هرکسی که صدایش را بلند کند و آواز بخواند. به طور دقیق‌تر، غناء به این معنی به صوتی اطلاق می‌شود که با ترجیع و تطریب، با ارتفاع و انخفاض، با زیر و بم خاص و ترتیب مشخص ادا شود (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۹۸).

ملاحظات

در بیان امام خامنه‌ای چند نکته توضیحی وجود دارد:

۱. اساس تغنی بر کلام انسان دور می‌زند. یادآور می‌شویم که صدا در تقسیم اولیه به دو نوع صوت حیوانی و غیرحیوانی تقسیم می‌شود. در تقسیم بعدی، صوت غیرحیوانی به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی صوت طبیعی مانند صدای سنگ، چوب، رعد و باد، و دیگری صوت آلی مانند صدای طبل، شیپور، بوق و اوتار. در تقسیم سوم، صوت حیوانی به دو نوع تقسیم می‌شود: نطقی مانند صدای انسان و غیرنطقی مانند صدای پرندگان. در تقسیم چهارم، صدای انسان نیز به دو دسته تقسیم می‌شود: یکی صدای فاقد هجاء مانند گریه و خنده و دیگری صدای با هجاء و معنی‌دار مانند تکلم انسان‌ها. تمام این اصوات دارای نغمه خاصی هستند (سجادی، ۱۳۷۳: ۱۹۶۳/۳). از میان انواع مختلف صوتی، تنها شق دوم از تقسیم اول به موسیقی مربوط می‌شود و قسم اخیر از تقسیم چهارم مورد بحث غناء است. زیرا آواز پرندگان خوش‌خوان، مانند بلبل و قُمری، هرچند طرب‌انگیز باشد، غناء محسوب نمی‌شود. اما تقلید انسان از آواز آنها با تمديد و ترجیع صدا ممکن است منجر به غناء شود. سوال این است که آیا کیفیت صدای انسان برای تحقق غناء کافی است، یا اینکه قیود ایجابی و یا سلبی در این زمینه نقش دارند؟

۲. امام خامنه‌ای با بیان این که «این گونه نیست که هرکسی تا صدایش را بلند کرد و آواز خواند، بگویند خواننده، بلکه به کسی خواننده می‌گویند که می‌داند چگونه بخواند»، معتقدند دآوری عرف در



تشخیص غناء بودن یا نبودن، راهکار درستی برای رسیدن به مصداق صحیح است، ولی برای تشخیص مفهوم غناء نقشی ندارد. به عبارت دیگر، تا مفهوم غناء در عرف روشن نباشد، نمی‌توان برای تشخیص مصداق به عرف ارجاع داد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۹۴ و ۱۹۵).

۳. ایشان در جایی دیگر به داوری عرف اشاره می‌کنند و می‌گویند: «وقتی از عرف بپرسند، آیا این آقا [قاری قرآن] دارد آواز می‌خواند؟ می‌گویند: نه، آواز نمی‌خواند، او قرآن می‌خواند، کار او آوازخوانی نیست.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۲۵). با این حال، همان‌طور که مکرراً اشاره شده است، در مورد غناء، به دلیل اجمال در مفهوم، نمی‌توان تنها به عرف ارجاع داد. طبق بیان ایشان، باید به مجموع استعمالات اهل لغت، عرف، ادب و فقه توجه کرد تا مفهوم غناء روشن شود (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۹۵). در حقیقت، عرف دو نقش دارد: یکی نقش مکمل با لغت، ادب و فقه برای تبیین مفهوم غناء و دیگری تشخیص مصداق پس از روشن شدن مفهوم.

۴. نظر صریح ایشان درباره غناء چنین است: «الغناء هو ترجیع الصوت علی الوجه المناسب لمجالس اللہو، و هو من المعاصی، و یحرم علی المغنی و المستمع.» (خامنه‌ای، ۱۴۲۰: ۹/۲). و در جای دیگر می‌فرمایند: «هر آهنگ و صوتی که فضا را به سمت بی‌مبالاتی به دین، به سمت گناه، به سمت بی‌اعتنایی به واجب و تکلیف شرعی بکشاند، حرام است.» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۴۴۴).

۵. بدیهی است، همان‌طور که خود معظم‌له فرموده‌اند، آوازه‌خوانی با فهم عرف از تلاوت قرآن مغایر است و کسی که به‌طور متعارف با اشکال مختلف تلاوت قرآن می‌کند، به‌عنوان آوازه‌خوانی شناخته نمی‌شود. همچنین نمی‌توان گفت این‌گونه مجالس و محافل فضای بی‌اعتنایی به دین و تکالیف شرعی است.

۶. ایشان اشاره‌ای به عرف خاص و عام و ترجیح یکی بر دیگری نکرده‌اند، لیکن ممکن است از فحوای کلام ایشان اعتبار عرف عام استنباط شود. لازم به ذکر است که در مورد رؤیت هلال با چشم مسلح که امام خامنه‌ای آن را کافی می‌دانند، نباید با داوری عرف خلط شود، زیرا رؤیت هلال مشمول ادله رؤیت است، نه تشخیص مصداقی توسط عرف.

۷. با توجه به اندیشه امام خامنه‌ای، غناء به معنی خاص که با رعایت قوانین موسیقی صورت بگیرد، مشمول حکم حرمت یا جواز است. بنابراین، اگر غنائی که در آن ترجیع صدا مناسب با مجالس لهو باشد، بر خواننده و شنونده آن حرام است. اما نه هر تکلم و نه هر آوازی و نه هر غنائی با هر موادی، بلکه باید به جزئیات توجه کرد.

۸. امام خامنه‌ای در مورد مقوم‌های غناء معتقدند که به غیر از صوت انسان که نقش مستقیم در تحقق غناء دارد، برخی امور دیگر که به گمان برخی دخیل در این تحقق هستند، نقشی ندارند:

- عدم دخالت اهل فسق در مفهوم غناء: غناء با تقارن با مجلس لهو و ملاهی و مناسبت با آن حرام است.
- عدم دخالت آلات موسیقی در مفهوم غناء: به این معنا که ترجیع صدای انسان به تنهایی برای تحقق غناء کافی است.
- نفی دخالت مواد صوتی در مفهوم غناء: به این معنا که بین حق و باطل بودن کلام و مفهوم غناء ملازمه‌ای وجود ندارد. بنابراین، مواد قرآن نیز می‌تواند در مقوله غنای حرام قرار گیرد.
- حسن صوت در مفهوم غناء نقشی ندارد: زیرا ممکن است صوتی قبیح و کریه نیز غنائی باشد.
- عدم ملازمه بین غناء و طرب: به این معنا که هر آوازی طرب‌انگیز یا هر خوش‌آمدنی لزوماً طرب نیست. اگر معیار تحریم غناء طرب‌انگیز بودن، شدت سرور و فرح و حالت بی‌قراری و بی‌تابی باشد، باید توجه داشت که بین این مقوله و غناء عموم و خصوص من وجه است؛ به این معنا که آوازی ممکن است غناء باشد و طرب نداشته باشد و بالعکس (خامنه‌ای، ۱۴۲۰: ۲۱۵). ایشان در جای دیگر می‌افزایند: «روشن نیست از کجا قید طرب وارد تعریف غناء شده است؟ در هیچ‌یک از روایات تعبیر به طرب یا اطراب وجود ندارد.» (همان: ۲۱۵).

ج. حکم غناء در قراءت قرآن

در خصوص قراءت غنائی و به تعبیر دیگر غناء در تلاوت قرآن، سه دیدگاه عمده به چشم می‌خورد:

۱. حرمت غناء در قراءت

بسیاری از فقهاء که معتقد به حرمت اصل غناء هستند،^۱ بر این باورند که این حرمت در تلاوت قرآن نیز پابرجاست. تنها فیض کاشانی نظر مخالفی ارائه داده است. پس از این اظهار نظر، فقهاء به‌نوعی

۱. برخی از فقهاء ادعای اجماع بر حرمت غناء را کرده‌اند. (رک: طباطبائی حایری، ریاض المسائل، ۱۴۱۸: ج ۸، ص ۱۵۵ و نجفی، جواهر الکلام، ۱۴۰۴: ج ۴۱، ص ۴۷ و موسوی قزوینی، ینابیع الأحکام، ۱۴۲۷: ج ۲، ص ۲۱۵ و شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ۱۴۱۵: ج ۱، ص ۲۸۵). افزون بر این ادعای استقصای صورت گرفته نیز حاکی از اتفاق جمل فقهاء است. (رک: برخی از فقهاء که تصریح به حرمت غناء کرده‌اند، از نیمه اول قرن پنجم تا پایان قرن سیزدهم، بر اساس تسلسل تاریخی عبارت‌اند از: ابوالصلاح حلبی (۳۳۷-۴۴۷ ق)، شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق)، ابن ادریس حلی (۵۴۳-۵۹۸ ق)، فاضل آبی (- ۶۷۶ ق)، محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶ ق)، علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق)، شهید اول (۷۳۴-۷۸۶ ق)، ابن فهد حلی (۷۵۷-۸۴۱ ق)، محقق کرکی (۸۶۸-۹۴۰ ق)، شهید دوم (۹۱۱-۹۶۶ ق)، سید جواد عاملی (- ۱۲۲۶ ق)، کاشف الغطاء (- ۱۲۲۸ ق)، طباطبائی حائری (۱۱۶۱-۱۲۳۱ ق)، نراقی (۱۱۸۵-۱۲۴۵ ق)، صاحب جواهر (۱۲۰۲-۱۲۶۶ ق)، شیخ انصاری (۱۲۱۴-۱۲۸۱ ق)، میرزای ققی (۱۱۵۰-۱۲۳۲ ق)، و موسوی قزوینی (۱۲۳۷-۱۲۹۷ ق). حتی فقیهانی مثل محقق سبزواری، محمد دارابی، سیدماجد بحرانی کاشانی، آل عصفور بحرانی، و محمود بهبهانی، که غناء در قراءت قرآن را روا دانسته‌اند، اصل غناء را حرام می‌دانند.



نهضت غناء پژوهی را به راه انداختند و آثار متعددی در نقد و تأیید آن نگاشتند که در پیشینه تحقیق به آن‌ها اشاره شد. به هر حال، محقق حلی از جمله فقہائی است که به مسئله حرمت غناء در تلاوت قرآن تصریح کرده است. وی در کتاب شهادات، در بحث لزوم عدالت شاهد و اینکه چه کسانی شهادتشان مقبول نیست، می‌نویسد: «مدّ الصوت المشتمل علی الترجیع المطرب یفسق فاعله و تردّ شهادته، و کذا مُستمعه سواء استعمل فی شعر أو قرآن» (محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۲۸/۴). بنابراین، غناء در تلاوت قرآن نیز حرام است و خواننده و شنونده آن گنه‌کار و شهادتشان مردود است. طباطبائی نیز می‌نویسد: «سواء کان فی شعر أو قرآن أو غیرهما» (طباطبائی حائری، ۱۴۱۸: ۱۵۵/۸). صاحب جواهر نیز در شرح کلام محقق به تعبیر «إطلاق النهی عنه» بسنده کرده است (نجفی، ۱۴۰۴: ۴۸/۴۱) که گویای پذیرش همین دیدگاه است. دلیل این دسته از فقهاء اطلاق ادله قرآنی و روایی است.

دلیل قرآنی

باید توجه داشت که آیات قرآن دلالت مستقیم بر مسئله ندارد، چراکه در قرآن نامی از غناء برده نشده تا حکمش را بیان کند. بلکه با کمک روایات تفسیری که ذیل مفاهیم قرآنی آمده، استفاده می‌شود. یکی از این تعبیر، «قول الزور» در فقره شریفه: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» (حج: ۳۰) است. در تفسیر این آیه به غناء، روایات متعددی وجود دارد، از جمله روایت صحیح زید شحام که می‌گوید: از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ» پرسیدم. امام (علیه السلام) فرمود: «الرِّجْسُ مِنَ الْأَوْثَانِ الشُّطْرُنُجُ، وَقَوْلُ الزُّورِ الْغِنَاءُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۵/۶). همچنین روایت ابوبصیر و ابوالصباح از امام صادق (علیه السلام) و روایت ابن ابی عمیر از آن حضرت نیز در این زمینه موجود است (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۱/۶ و ۴۳۶).

تعبیر دیگر «لهو الحديث» در آیه مبارکه: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ» (لقمان: ۶) است که چند روایت مفسر به غناء در آن وجود دارد. از جمله، صحیح محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) که فرمود: «الْغِنَاءُ مِمَّا وَعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ النَّارَ»، و سپس این آیه را تلاوت کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۱/۶). همچنین روایت و شاء از امام رضا (علیه السلام) و روایت محمد بن هارون از امام صادق (علیه السلام) نیز در این زمینه وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۲/۶ و ۴۳۳). در خصوص این آیه نکات زیر قابل توجه است:

۱. لازم به ذکر است که «لهو الحديث» مفهوم عامی است که شامل هرگونه لاهی و ملاهی که زمینه و عامل انحراف از مسیر الله شود، می‌گردد، خواه از سنخ سخن باشد، مثل داستان‌سرایی، بیان اساطیر و اباطیل، دروغ‌گویی، باطل‌گویی، و تمسخر به قرآن، یا از سنخ عمل به مزامیر و ملاهی باشد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۹۱/۸). طبق نظر امام خامنه‌ای، صوت لهوی مقوم غناء است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۲/۸).

۲. لام در «لیضَلَّ» ممکن است مفید معنی عاقبت باشد، که در این صورت حتی بدون قصد اضلال توسط مغنی نیز مرتکب حرام می‌شود. همچنین ممکن است لام معنی غایت را برساند که در این صورت قصد اضلال در حرمت غناء دخالت دارد. امام خامنه‌ای پس از بررسی هر دو دیدگاه، نظریه عاقبت را تقویت کرده و فقدان قصد مغنی را مؤثر نمی‌داند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۷۷).

۳. اگر قاری قرآن، تلاوتی با لحن غنائی داشته باشد، هرچند قصد اضلال نداشته باشد و فقط قصد جذب افراد را داشته باشد، مرتکب حرام شده است.

تعبیر سوم عبور کرام از لغو در آیه کریمه: «وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان: ۷۲) است. در خصوص فقره «إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا»، کلینی از ابویوب خزاز نقل می‌کند که وارد مدینه شدیم و خدمت امام صادق (ع) رسیدیم. از ما پرسید: «أَيُّنَ تَرَلُّنَّ؟» گفتیم: در منزل فلانی که قیان [قیان جمع قیه به معنی کنیزان مغنیه] است. فرمود: «كُونُوا كِرَامًا». ما گمان کردیم که به ما می‌گوید او را اکرام و تفضل کنیم! لذا دوباره برگشتیم و عرض کردیم: متوجه سخن شما نشدیم. فرمود: «أَمَّا سَمِعْتُمْ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا؟» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۲/۶). این روایت صریح در حاضر نشدن در مجالس لغو است و با قرینه سیاق آیه و روایت به غناء تفسیر شده است. امام خامنه‌ای در دلالت آیه و روایات آن بر حرمت غناء تردید دارند و معتقدند این دلیل تنها بر لغو بودن حضور در مجلس غناء و لزوم حضور با کرامت دلالت دارد و به تنهایی دلیلی بر حرمت غناء نمی‌باشد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۸۱).

دلیل روایی

عمده دلیل قائلان به حرمت غناء در تلاوت قرآن، همان اطلاق روایات ناهیه از غناء است که بدان تمسک کرده‌اند. مجموع این روایات به اضافه روایات مفسر به بیش از هشتاد روایت می‌رسد. این روایات به چند دسته تقسیم شده‌اند که تنها به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود.

دسته اول: روایت الحان و لحن

کلینی از امام صادق (ع) روایت می‌کند که فرمود: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اقْرَءُوا الْقُرْآنَ بِالْحَنِّ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا وَإِيَّاكُمْ وَلُحُونِ أَهْلِ الْفِسْقِ وَأَهْلِ الْكِبَايِرِ فَإِنَّهُ سَيَجِيءُ مِنْ بَعْدِي أَقْوَامٌ يَرْجِعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغِنَاءِ وَالنَّوْحِ وَالرَّهْبَانِيَّةِ لَا يَجُوزُ تَرَاقِيَهُمْ قُلُوبُهُمْ مَقْلُوبَةً وَقُلُوبُ مَنْ يُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۴/۲). مراد از لحن فسوقی، تطریب، ترجیع صوت و تحسین قراءت و شعر و غناء است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۴/۲۴۳).



اندیشه امام خامنه‌ای

ایشان این روایت را در صدر روایات مربوط به غناء در قرآن آورده‌اند و گرچه آن را به خاطر ابراهیم أحمر معتبر نمی‌داند، اما تحلیل نسبتاً مفصل در دلالت و محتوای آن دارند که نکاتی قابل توجه دارد:

۱. در زمان پیامبر ﷺ بین عرب الحان و اصواتی (آهنگ‌هایی) متداول بوده است که با آن شعر می‌خواندند. حضرت می‌فرماید قرآن را با این آهنگ‌ها بخوانید، نه با لحون دیگر.

۲. یکی از آهنگ‌ها، حُدا است که برای راندن شتر بوده است، اما آیا منحصر به آن است آن‌طور که بعضی گفته‌اند یا متعدد بوده است؟ ما نمی‌دانیم. [شاید جمع اصوات و الحان قرینه‌ای بر تعدد آن باشد]. ایشان می‌افزایند فی الجمله می‌توان گفت اعراب الحان و اصواتی داشته‌اند.

۳. در کنار الحان عرب، لحونی هم بوده است که مورد نهی است؛ بنابراین، لحون اهل فسق قسیم الحان عرب بوده است نه قسمتی از آن. [البته به صورت اشتراک لفظی می‌توان گفت: در فرهنگ عرب دو لحن وجود داشته است: آهنگ‌های معروف به الحان عرب و آهنگ‌های مشهور به لحون اهل فسق و کبائر].

۴. لحون اهل فسق، آهنگ‌های وارداتی بوده است که از بلاد ایران، روم و شامات وارد حجاز می‌شده است که بین این‌ها عموم و خصوص من وجه است.

۵. منظور از ترجیع در «تَرْجِيعُ الْغَنَاءِ» چَهچَه زدن نیست، بلکه منظور همان آوازه‌خوانی است که صدا را به کیفیت آواز در می‌آورد.

۶. مراد از ترجیع رهبانیت، همان چیزی است که در کلیساها معمول بوده و امروز هم هست، که کتاب آسمانی را با آهنگ‌های مخصوصی می‌خوانند و آن را با مزامیر و آلات موسیقی و ارگ همراه می‌کنند.

۷. تعبیر به «لَا يَجُوزُ تَرْاقِيهِمْ» بدین معنی است که قرآن به دلشان نمی‌رسد و اصلاً قرآن با دل آن‌ها سروکاری ندارد و فقط الفاظ و خواندن است (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ص ۱۵۵).

۸. معنی فقره «قُلُوبُهُمْ مَفْتُونَةٌ وَقُلُوبُ مَنْ يُعْجِبُهُ شَأْنُهُمْ» این است که دلشان فریب خورده است. کسانی که این‌طور افراد را بسیار بزرگ می‌دارند و اهمیت می‌دهند، دل آن‌ها نیز مفتون است. [البته در برخی نسخه‌ها، «مقلوبه» آمده است که کنایه از عدم دریافت حقایق قرآنی است، زیرا ظرف وارونه نمی‌تواند چیزی را در خود نگه دارد و ممکن است مقلوب بودن نتیجه مفتون بودن باشد].

۹. در این روایت از قراءت قرآن با لحون اهل فسق نهی شده است. لیکن نمی‌توان گفت چون محور حرمت لحون اهل فسق است، مطلق غناء در غیر قرآن نیز حرام است، چون ممکن است تنها غناء لهوی که مناسب با مجالس لهو و ملاحی است حرام باشد.

۱۰. اگر حرمت قراءت غنائی با این روایت ثابت شود، اولویت حرمت در غیر قرآن سخن نادرست است، زیرا حرمت قراءت با لحون اهل فسق به خاطر قداست و احترام قرآن است که در غیر قرآن وجود ندارد.

دسته دوم: روایات مذمت غناء

روایات متعددی به این مضمون وجود دارد، از جمله روایت علی بن جعفر از موسی بن جعفر علیه السلام که می‌گوید: «سَأَلْتُهُ [مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ] عَنِ الرَّجُلِ يَتَعَمَّدُ الْغِنَاءَ يُجْلِسُ إِلَيْهِ قَالَ لَا» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۱۲/۱۷). تعمد به معنای انجام کاری با آگاهی و قصد است. امام خامنه‌ای ذیل این روایت می‌فرماید: این روایت بر حرمت غنائی که مورد سؤال بوده دلالت دارد، اما حرمت مطلق غناء ثابت نیست (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۱۶).

دسته سوم: روایات بیانگر حرمت کسب مُغْنِيَه

تعدادی از روایات به حرمت کسب و استفاده از مُغْنِيَات به خاطر غناء اشاره دارند. از جمله روایت حسن بن علی و شاء از امام علی بن موسی الرضا علیه السلام که فرمود: «قَدْ تَكُونُ لِلرَّجُلِ الْجَارِيَةُ ثُلْهِيَه، وَمَا تَمَنُّهَا إِلَّا تَمَنُّ كَلْبٍ، وَتَمَنُّ الْكَلْبِ سُحْتٌ وَالسُّحْتُ فِي النَّارِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۲۰/۵). این روایت باید به مواردی که فروشنده و خریدار به قصد بهره‌گیری از تغنیات معامله می‌کنند حمل شود و نه به صرف خرید جاریه. امام خامنه‌ای ذیل این روایت می‌فرماید: این روایت تنها بر حرمت ثمن مغنیه دلالت دارد و دلالتش بر حرمت مطلق غناء ثابت نیست (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۴۸).

دسته چهارم: روایات استثنا غناء در عروسی

دسته‌ای از روایات به استثنا کردن غناء در عروسی از حکم عمومی حرمت غناء اشاره دارند، از جمله روایت کلینی از امام باقر علیه السلام درباره کسب مُغْنِيَات که فرمود: «الَّتِي يَدْخُلُ عَلَيْهَا الرَّجُلُ حَرَامٌ وَالَّتِي تُدْعَى إِلَى الْأَعْرَاسِ لَيْسَ بِهَ بَأْسٍ. وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۱۹/۵). ظاهراً مراد از جمله اخیر تغنی در غیر عروسی است که مردان در آن رفت و آمد دارند.

اندیشه امام خامنه‌ای

امام خامنه‌ای بیش از شخصت روایت را طبق دسته‌بندی خاص خود مورد بررسی‌های عمیق سندی و دلالی قرار داده‌اند و حتی نزدیک به بیست روایت که دیگر فقهاء به آن‌ها توجه نکرده‌اند را مورد بررسی قرار داده‌اند. جمع‌بندی معظم‌له از مجموع روایات این است که برخی دچار ضعف سند و برخی از نظر دلالت مشکل دارند. بنابراین، از مجموع روایات، حرمت مطلق غناء ثابت نمی‌شود (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۳۸ و ۱۵۳ و ۱۷۰).



جمع‌بندی روایات

با ملاحظه روایات مفسر آیات و مبین سنت، به نظر می‌رسد مجموع روایات از جهت سند شامل صحاح و ضعاف است که کفه صحاح بر ضعاف برتری دارد. از این رو، در دلالت روایات بر حرمت اجمالی غناء اشکالی نیست، اما در مورد ماهیت غناء حرام، در روایات صراحتاً چیزی وجود ندارد و لذا باید از طریق قیودی که در بیانات روایی مشاهده می‌شود، به دست آورد.

اندیشه امام خامنه‌ای

ایشان در پایان بحث و بررسی روایات غناء در قرآن اظهار می‌دارند که بر اساس نقل کتاب «غناء، موسیقی»، حرعاملی به سیصد روایت درباره غناء اشاره کرده است. ایشان می‌فرمایند: «اگر واقعاً سیصد روایت باشد، از میان حدود بیست، سی روایتی که ما خواندیم، می‌توان نتیجه گرفت که غناء یکی از محرمات الهی است. اما این که آیا غناء مطلقاً حرام است؟ آیا غناء در صورتی که با چیزهای دیگر همراه باشد حرام است؟ آیا غناء در صورتی که با لفظ باطلی همراه باشد حرام است؟ آیا غناء در صورتی که لهر باشد حرام است؟ آیا غناء از زنان حرام است؟ آیا غناء از جاریه حرام است؟ این‌ها از مجموعه‌ی این روایات فهمیده نمی‌شود. آنچه فهمیده می‌شود، عبارت است از حرمت غناء فی الجمله» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۷۰). در این بیان امام خامنه‌ای چند نکته قابل توجه است:

۱. استنباط حرمت فی الجمله: این گویای عدم حرمت مطلق غناء است. چراکه ممکن است هریک از قیود پنج‌گانه در حرمت غناء نقش داشته باشد.

۲. تردید در سیصد روایت: تردید در سیصد روایت به نقل از «رساله فی الغناء» حرعاملی به جا است. این رساله مجموعاً ۷۶ صفحه دارد و به طور خاص در پاسخ به شبهه ناشی از روایت کلینی از امام باقر (ع) نوشته شده که فرمود: «أَقْرَأُ قِرَاءَةً مَا بَيَّنَّ الْقُرَاءَتَيْنِ تَسْمَعُ أَهْلَكَ، وَرَجَّعَ بِالْقُرْآنِ صَوْتَكَ؛ فَإِنَّ اللَّهَ (عَزَّ وَجَلَّ) يُحِبُّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ يَرْجِعُ فِيهِ تَرْجِيعًا»، که موهم تجویز غناء است (رک: حرعاملی، رساله فی الغناء/ ۱ و ۲). حرعاملی در کتاب «الفوائد الطوسية» در فائده ۲۷ تنها به «حدیث ترجیع القرآن» و در فائده ۲۸ به «حدیث التغنی بالقرآن» پرداخته است، نه بیشتر.

۳. تعبیر به سیصد حدیث در کتاب «نجم المؤمن»: این تعبیر از ملا محمد مهدی فرزندی محمد شفیع استرآبادی، شاگرد صاحب ریاض، است. وی در پاسخ به این سؤال که آیا دلیل حرمت غناء منحصر به اجماع است یا احادیث صحیحیه هم دارد، می‌گوید: «قریب سیصد حدیث صریح در تحریم غناء است» (رک: مختاری، رضا و محسن صادقی، ۱۴۱۹: ۱۷۴۸/۳).

۲. جواز تغنی در قراءت قرآن

جواز غناء در قراءت قرآن به دو شکل مورد بحث قرار گرفته است: یکی نفی حکم و دیگری نفی موضوع. نفی حکم نیز ممکن است به دو صورت باشد؛ یکی انکار منع حرمت از اصل، که در نتیجه جواز تغنی را به دنبال دارد، و دیگری استثناء حکم غناء از حکم عمومی.

رأی فیض کاشانی

تحلیل کلام فیض کاشانی نشان می‌دهد که او حرمت غناء را مشابه مشهور فقهاء نمی‌پذیرد. وی بعد از تعریف مشهور فقهاء از غناء می‌نویسد: «استدلوا علیه بالأخبار التي فسّر فيها لهو الحديث، وقول الزور في الآيتين بالغناء، فزعموا أن المراد منه ما يشتمل على ترجيع واطراب» (فیض کاشانی، بی تا، ۲۰/۲). استفاده از واژه‌های «استدلوا» و «زعموا» و نحوه برخورد او با اخبار غناء نشان‌دهنده عدم پذیرش دلالت آنهاست.

وی همچنین می‌گوید: «الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة في الغناء، ويقتضيه التوفيق بينها، اختصاص حرمة وحرمة ما يتعلق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء، كلها، بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أمية، من دخول الرجال عليهن واستماعهم لصوتهن وتكلمهن بالباطيل، ولعبهن بالملاهي من العידان والقضيب وغيرها. وبالجملة ما اشتمل على فعل محرم دون ما سوى ذلك، كما يشعر به قوله (عليه السلام): «ليست بالتي تدخل عليها الرجال» (همان).

فیض کاشانی همچنین در شرح کلام صدوق که درباره غناء گفته است «فَأَمَّا الْغِنَاءُ فَمَحْظُورٌ»، می‌گوید: ظاهر این تفسیر آن است که مدّ صوت و ترجیع آن غناء نیست یا محظوری ندارد. و مجموع احادیث غناء نیز ناظر به امور متعارف زمان بنی‌امیه و بنی‌عباس است که مجالس مختلط زن و مرد تشکیل می‌دادند و با کلام باطل و بازی با عیدان و بربط موجب سهو و لهو از یاد خدا می‌شدند (فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۷۸۰/۱ و ۱۴۰۶: ۲۱۸/۱۷).

صدوق روایت مرسله‌ای را نقل می‌کند که راوی از خریداری جاریه خوش‌صوت می‌پرسد و امام سجاد (علیه السلام) می‌فرماید: «مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَّرْتَهَا الْجَنَّةَ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۰/۴). صدوق ذیل آن می‌افزاید: «يَعْنِي بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَالزَّهْدِ وَالْفَضَائِلِ الَّتِي لَيْسَتْ بِغِنَاءٍ، فَأَمَّا الْغِنَاءُ فَمَحْظُورٌ». به‌وضوح مشاهده می‌شود که صدوق غناء را معطوف بر تغنی جاریه به امور متذکر به بهشت کرده است و معطوف علیه را غیر محذور دانسته است.



نقد کلام فیض

در بیان فیض کاشانی نکات زیر قابل توجه است:

۱. برداشت فیض از کلام صدوق صحیح است، زیرا مفهوم و منطوق بیان صدوق این است که تغنی جاریات به تذکار الهی و یادآوری بهشت و دوزخ روا است، اما غناء باطل است.
۲. طبق نظر فیض کاشانی، برخی از امور غنائی اگر چه مباح باشند، اما اگر خلاف مروّت تلقی شوند، باید از آنها اجتناب شود.
۳. فیض کاشانی می‌پذیرد که طبق روایت امام باقر (علیه السلام) در تقسیم امور به حق و باطل، غناء در قسم باطل قرار می‌گیرد. اگر واقعاً جزء امور باطله است، چرا حرام نباشد؟
۴. مجموع روایات غناء نشان می‌دهد که غناء به دو دسته حق و باطل تقسیم می‌شود و به اذعان فیض، اعمال متصوفه که در محافلشان برگزار می‌شود، در ردیف امور باطله است.
۵. با فرض قبول نظریه فیض در حصر حکم غناء به زمان خلفای اموی و عباسی، باید پذیرفت که اگر مجلسی با همان خصوصیات در عصر حاضر برپا شود، حرام خواهد بود و این مختص آن زمان نیست.
۶. فیض می‌گوید بر اساس روایت امام باقر (علیه السلام) که فرمود: «مَنْ أَصْغَى إِلَى نَاطِقٍ فَقَدْ عَبَدَهُ، فَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَقَدْ عَبَدَ اللَّهَ وَإِنْ كَانَ النَّاطِقُ يُؤَدِّي عَنِ الشَّيْطَانِ فَقَدْ عَبَدَ الشَّيْطَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۴۳۴/۶). تغنی به اشعار متضمن ذکر جنت و نار و تشویق به بهشت و وصف نعمت‌های الهی و ترغیب به خیرات مانعی ندارد.

اندیشه امام خامنه‌ای

امام خامنه‌ای دو تفسیر را برای کلام فیض بیان کرده‌اند: نخست این که غناء حرمت ذاتی ندارد و حرمت آن به دلیل تقارن با ملاحی است؛ دوم این که مقصود غنائی است که مقارن با ملاحی باشد، که ذاتاً حرام است. آوازی که همراه با ملاحی در مجالس لهوی باشد، در خارج از آن هم حرام است. ایشان تفسیر دوم که از استادش امام خمینی است را تأیید می‌کند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۲۸). با این حال، دلیل چنین برداشتی از کلام فیض به طور کامل روشن نیست. زیرا با این تفسیر، فیض کاشانی که متهم به تسامح و تساهل در امر غناء است، به شدت در منع حکم غناء خواهد شد، چون بر مبنای این تفسیر آواز غیرلهوی نیز حرام خواهد بود. به هر حال، نسبت به سخن فیض چند نکته قابل توجه است:

ایشان ذیل روایت عبادت خدا و عبادت شیطان می‌گویند: «دلالیت این روایت بر اصل غناء خوب است اما حرمت مطلق ثابت نیست، بلکه دلالیت بر حرمت غناء و صوتی می‌کند که مصوت آن شعر یا نثر یا کلامی که در ضمن آن است کلام شیطانی باشد اما اگر کلام، کلام رحمانی باشد این روایت شاملش نمی‌شود» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۳۳). بدیهی است مصداق بارز کلام رحمانی، آیات قرآن، اشعار مذهبی، مرثی و مداحی است.

۳. استثناء حکم غناء در تلاوت قرآن

محقق سبزواری، فقیه قرن یازدهم، از جمله کسانی است که معتقد به استثنای غناء در قراءت قرآن است. او پس از تصریح به حرمت کلی غناء، به نقد نظر محقق حلی و پیروانش که می‌گویند: «سواء استعمل فی شعر أو قرآن» (محقق حلی، ۱۴۰۸: ۱۱۷/۴) پرداخته و می‌نویسد: «اخبار زیادی بر جواز غناء در قرآن، بلکه استحباب آن وجود دارد. زیرا این روایات تحسین صوت قرآن، تحزین و ترجیع در قرآن را روا دانسته‌اند و ظاهر این است که تحسین و ترجیع بدون غناء امکان ندارد» (سبزواری، ۱۴۲۳: ۴۲۸/۱). ماجد بحرانی کاشانی که دو نوشته با عناوین «ایقاز النائمین و إيعاظ الجاهلین» و «استحباب التلحین و التطریب و التغنی و الترجیع بالقرآن» دارد، نیز به همین دیدگاه معتقد است (حسینی بحرانی، ۱۴۱۸: ص ۱۱).

دلیل جواز غناء در قراءت قرآن

آنچه مجوزین بدان استدلال کرده‌اند، روایات تحسین و تزین صوت قرآن است که برخی از آن‌ها با روایات تحریم همپوشانی دارند. این روایات به چند دسته تقسیم می‌شوند. البته امام خامنه‌ای روایات را تحت عناوین «روایات مربوط به غناء در قرآن، یعنی روایات مفسره آیات» و «روایات تحسین صوت در قرآن» و «روایات تحسین و تحزین در قراءت قرآن» بررسی کرده‌اند که با دسته‌بندی‌های دیگر تفاوت دارد. به هر حال، نمونه‌هایی از روایات مجوز عبارت‌اند از:

دسته اول: روایات تحسین صوت

چند روایت در این زمینه وجود دارد، از جمله روایت صحیح ابوبصیر از امام صادق علیه السلام که فرمود: «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنَّ مِنْ أَجْمَلِ الْجَمَالِ، الشَّعْرَ الْحَسَنَ، وَنِعْمَةَ الصَّوْتِ الْحَسَنَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۵/۲). همچنین روایت صحیح معاویه بن عمار که نقل می‌کند: «الرَّجُلُ لَا يَرَى أَنَّهُ صَنَعَ شَيْئًا فِي الدُّعَاءِ وَفِي الْقِرَاءَةِ حَتَّى يَرْفَعَ صَوْتَهُ، فَقَالَ: لَا بَأْسَ، إِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليهما السلام كَانَ أَحْسَنَ النَّاسِ صَوْتًا بِالْقُرْآنِ وَكَانَ يَرْفَعُ صَوْتَهُ حَتَّى يُسْمِعَهُ أَهْلَ الدَّارِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۹/۶). همچنین مرسله براء بن عازب از پیامبر ﷺ که فرمود: «رَبِّئُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ فَإِنَّ [الصَّوْت] الْحَسَنَ يَزِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا» (شعیری، بی‌تا، ص ۴۹). و مرفوعه صدوق که می‌گوید: «سَأَلَ رَجُلٌ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عليهما السلام عَنْ شِرَاءِ جَارِيَةٍ لَهَا صَوْتُ! فَقَالَ: «مَا عَلَيْكَ لَوْ اشْتَرَيْتَهَا فَذَكَرْتُكَ الْجَنَّةَ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۶۰/۴).



روایات اول و دوم به طور عام بر تحسین صوت دلالت می‌کنند، اما این بدان معنا نیست که قرآن را می‌توان با سبک غنائی قرائت کرد. به خصوص روایت اول که زیبایی را در موی زیبا معرفی کرده است، اما این بدان معنی نیست که هر زنی می‌تواند موی خود را برای عموم آشکار کند. روایت تزئین قرآن به صوت حسن، که اصل آن در منابع اهل سنت است و به دو گونه نقل شده است: یکی تزئین قرآن به وسیله اصوات، همان طور که در روایت ابن عازب آمده است: «رَیْتُنَا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ» (ابن حبان، ۱: ۱۴۱۴: ۲۵/۳). اهل سنت که منشأ این حدیث اند، تزئین قرآن با صوت حسن را مستلزم غناء حرام ندانسته‌اند. از جمله شافعی که تغنی به قرآن را با استناد به حدیث ابوهریره، که پیامبر ﷺ فرمود: «مَا أَذِنَ اللَّهُ لَشَيْءٍ مَا أَذِنَ لِنَبِيِّ حَسَنِ الصَّوْتِ، يَتَغَنَّى بِالْقُرْآنِ؛ يَجْهَرُ بِهِ» (مسلم، ۱۴۱۴ بی تا، ۵/۵۴۵)، به تحزین صوت تفسیر کرده است. دوم تزئین اصوات به وسیله قرآن، همان طور که نقل ابن عباس آمده است: «رَیْتُنَا أَصْوَاتَكُمْ بِالْقُرْآنِ» (طبرانی، ج ۸۱/۱). به هر صورت، معنی حدیث ابن عباس این است که: «اشتغلوا بالقرآن، واتخذوه شعاراً وزینه».

مدلول مرفوعه صدوق، با توجه به ضعف ارسال آن، هر چند فقره «فَذَكَّرْتُكَ الْجَنَّةَ» به جواز کار مغنیه در یادآوری بهشت اشاره دارد، اما دلالتی بر جواز قرائت غنائی قرآن ندارد. زیرا فرض سؤال خرید جاریه خوش صوت است که می‌تواند در امور مجاز فعالیت کند و همچنین در امور ممنوعه، اما امام می‌فرماید که باید در موارد مجاز اخروی به کار گرفته شود، نه در تغنی و آوازخوانی عاشقانه و مغالزه. تفسیر صدوق نیز ذیل این روایت مؤید همین معنی است که می‌گوید: «يَعْنِي بِقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَالزُّهْدِ وَالْفَضَائِلِ الَّتِي لَيْسَتْ بِغِنَاءٍ، فَأَمَّا الْغِنَاءُ فَمَحْظُورٌ». بر مبنای این که غناء وصف ماده باشد نه صوت، می‌تواند به جواز غناء در قرائت قرآن اشاره داشته باشد.

اندیشه امام خامنه‌ای

امام خامنه‌ای در مورد روایات تحسین صوت قرآن معتقدند که دو مطلب از این روایات استفاده می‌شود:

۱. غناء به معنی اول (عام) غناء، محرم نیست و بلکه در قرائت قرآن مطلوب و مرغوب‌فیه است.
۲. برخی تلاش کرده‌اند از این روایات حلیت غناء در قرآن را استفاده کنند، اما این درست نیست؛ زیرا این روایات اصلاً ناظر به غناء به معنی دوم و خاص نیستند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۰۲).

دو نکته در کلام ایشان قابل توجه است:

۱. تعبیر معظم‌له به «بعضی»، اشاره به فیض کاشانی، محقق سبزواری و سید ماجد بحرانی است. ایشان در نقد کلام محقق سبزواری می‌فرماید: «استثناء کردن تلاوت قرآن از حکم حرمت غناء درست نیست، و اگر قرآن را با شکل غناء محرم بخواند، حرام است. بلکه می‌توان گفت حرمت آن از غناء معمولی اشد است، چون توهین به قرآن است» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۹۹).

۲. منظور ایشان از غناء محرم، غناء لَهوی مضلّ عن سبیل الله است (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۹۹). ایشان ادامه می‌دهند: «فرض کنید شخصی آیه‌ای از قرآن را به شکل یکی از تصنیف‌های معروف متداول (کلام موزون همراه با آهنگ) بخواند، این قطعاً لَهوی می‌شود و بلاشک حرام است» (همان). و در جای دیگر می‌فرماید: «غناء محرم عبارت است از غنای لَهوی مضلّ عن سبیل الله. غناء لَهوی باید به گونه‌ای باشد که فرد را نسبت به معارف دینی دچار تردید و شبهه کند یا بر فعل محرم تشجیع کند، یا موجب بی‌مبالائی نسبت به گناه در فرد شود» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۳۲۳).

۳. اگر قرآن با آوازی که غناء نیست، خوانده شود، چه آوازهای فارسی و چه عربی، اشکالی ندارد. مانند تلاوت‌هایی که در مجالس و محافل معمول است، چه از سوی ایرانی‌ها و چه از سوی عرب‌ها (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۹۹).

۴. بر پایه این اندیشه، باید گفت برخی از گونه‌های قراءت نه تنها مجاز و مستحب نیستند، بلکه فعل حرام و حتی اشدّ حرمة هستند. از جمله این گونه‌ها می‌توان به قراءت تمطیط، قراءت ترعید، قراءت ترقیص، قراءت تطریب، و قراءت تلحین اشاره کرد (ابن بادش، الإقناع، بی‌تا، ۲۷۶/۱).

دسته دوم: روایات تحزین قراءت

در این دسته چند روایت وجود دارد، از جمله:

۱. مرفوعه ابن ابی عمیر از امام صادق (ع) که فرمود: «إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِالْحُزْنِ فَأَقْرَءُوهُ بِالْحُزْنِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۴/۲).

۲. روایت ابن سائب که می‌گوید: «قَدْ مَرَّ عَلَيْنَا سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ فَأَتَيْنَاهُ مُسَلِّماً عَلَيْهِ، فَقَالَ لِي: مَوْحِبًا يَا ابْنَ أَخِي بَلِّغْنِي أَنَّكَ حَسَنُ الصَّوْتِ بِالْقُرْآنِ قُلْتُ نَعَمْ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ. قَالَ: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ بِالْحُزْنِ فَإِذَا قَرَأْتُمُوهُ فَابْكُوا فَإِنْ لَمْ تَبْكُوا فَتَبَاكَوْا وَتَغَنُّوا بِهِ فَمَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ فَلَيْسَ مِنَّا» (شعیری، بی‌تا، ۴۹).

این دو روایت، با نظر به سند آن‌ها، دلالتی بر جواز غناء در قراءت قرآن ندارد. زیرا تنها بر تحزین صوت دلالت دارد، که غیر از غناء است و فقهای شیعه و بسیاری از فقهای اهل سنت آن را قبول دارند.

دسته سوم: روایت صقع مستمع

نوفلی از امام هادی (ع) روایت می‌کند که فرمود: «إِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (ع) كَانَ يَقْرَأُ قَرْبَمَا مَرَّ بِهِ الْمَاءُ فَصَعِقَ مِنْ حُسْنِ صَوْتِهِ وَإِنَّ الْإِمَامَ لَوْ أَظْهَرَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا لَمَا اخْتَمَلَهُ النَّاسُ مِنْ حُسْنِهِ!» راوی می‌گوید: به آن حضرت عرض کردم: «لَمْ يَكُنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي بِالنَّاسِ وَيَرْفَعُ صَوْتَهُ بِالْقُرْآنِ؟» امام فرمود: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يُحِلُّ النَّاسَ مِنْ خَلْفِهِ مَا يُطِيقُونَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۵/۲).



در دلالت این روایت گفته شده است که مراتب بالای حُسنِ صوتِ امام علیه السلام و صعقِ عابران و رعایت توانائی سامعان توسط پیامبر صلی الله علیه و آله به معنای آن است که صوت امام و نبی در نهایت حُسن و بهاء بوده است و این بدون ترجیع ناممکن است.

اندیشه امام خاتمه‌ای

در اندیشه امام خاتمه‌ای، قراءت حزن نمی‌تواند مدرک جواز غناء در قراءت باشد، زیرا ایشان می‌گویند: «شاید مراد [نزول قرآن با حزن] این باشد که وقتی جبرئیل بر قلب مقدس پیغمبر این آیات را نازل می‌کرد، کیفیت ادا، کیفیت مُحزنی بود، همراه با حزن بود، شما هم وقتی قرآن می‌خوانید با حزن بخوانید» (خاتمه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۷۳).

علاوه بر این، روایت صعق با نقد جدی روبرو است. سند این روایت به دلیل ضعف سهل بن زیاد، وقف ابن شَمون [شمعون] و مجهول بودن نوفلی فاقد اعتبار است. از نظر استدلال نیز باید گفت: اولاً، ملازمه بین حُسن صوت و صعق سامع ثابت نیست، چون صعق ممکن است به خاطر محتوای کلام باشد، نه کیفیت آن، چنان‌که در پایان خطبه علویه برای همام رخ داد: «فَصَعِقَ هَمَّامٌ صَعَقَةً» (صبحی صالح، نهج البلاغة، ۱۴۱۴: ۳۰۶، خطبه ۱۹۳). ثانیاً، در شرع اسلام صعق سامعین امری مطلوب نیست، زیرا در روایتی از جابر آمده که وی به امام باقر علیه السلام عرض می‌کند: «إِنَّ قَوْمًا إِذَا ذُكِرُوا شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ حَدَّثُوا بِهِ صَعِقَ أَحَدُهُمْ حَتَّى يَرَى أَنَّ أَحَدَهُمْ لَوْ قُطِعَتْ يَدَاهُ أَوْ رِجْلَاهُ لَمْ يَشْعُرْ بِذَلِكَ». امام علیه السلام به وی فرمود: «سُبْحَانَ اللَّهِ ذَلِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ مَا بِهِذَا نُعْتِنَا. إِنَّمَا هُوَ اللَّيْنُ وَالرِّقَّةُ وَالذَّمْعَةُ وَالْوَجَلُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۷/۲). این کلام امام علیه السلام بیانگر این است که خداوند مؤمنان را به صعق و دَهِش نستوده است، بلکه با اوصافی چون لَینت، رِقَّة، دَمْع و وَجَل ستوده است (رک: زمر: ۲۳، مائده: ۸۳، انفال: ۲ و حج: ۳۴ و ۳۵). به هر حال، این روایت با قطع نظر از سند، تنها بیانگر نوعی تحذیر، تذکر، تَفَجُّع و تحزنی است که موجب مدهوش شدن مستمع می‌شود و فرد متضرع و مستغیث حزین را در اوقات دعاء و مناجات از شدت ناله تأثیرپذیرتر می‌کند و ربطی به غناء ندارد.

دسته چهارم: روایت ترجیع

ابوبصیر اسدی روایت می‌کند که به امام باقر علیه السلام عرض کردم: «اگر قرآن را با صدای بلند بخوانم و شیطان به سراغم بیافتد و بگوید که با این عمل فقط خود و مردم را فریب می‌دهی». امام در پاسخ فرمود: «يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، قرآن را به‌گونه‌ای بخوان که صدای تو به اهل خانه‌ات برسد و صدایت را در قرآن ترجیع کن، زیرا خداوند عزوجل صداهای خوب را که به‌گونه‌ای ترجیع شده باشد دوست دارد» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۱۶/۲).

سند این روایت خالی از اشکال نیست، زیرا علی بن ابی حمزه از سران واقفه است. از نظر دلالت، فقره «اَقْرَأْ قِرَاءَةً مَا بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ تُسْمِعُ أَهْلَكَ» و «رَجَّعْ بِالْقُرْآنِ صَوْتَكَ» که مبنای جواز ترجیع در قرآن است، با روایات عام ترجیع غناء معارض است. چنان‌که حر عاملی ذیل این حدیث می‌افزاید: «این حدیث به‌طور معمول به‌دلیل معارضه خاص و عام و به‌ویژه حدیث ترجیع غناء، بر تقیه حمل می‌شود و ممکن است به معنای غیر از غناء باشد» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۱۲/۶).

البته در تعارض خاص با عام، خاص مقدم است، لذا معارضه ادعائی حر عاملی مسموع نیست. همچنین، فقره «اَقْرَأْ قِرَاءَةً مَا بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ تُسْمِعُ أَهْلَكَ» به لحاظ معنایی با غناء در قراءت ارتباطی ندارد، زیرا مراد این است که در قراءت قرآن، باید تعادل بین صدای بلند و آهسته را رعایت کرد، نه اینکه صدا به حدی بلند باشد که همه اهالی محل بشنوند و نه آن‌قدر آرام باشد که اهل خانه هم نشنوند. بنابراین، تعبیر «تُسْمِعُ أَهْلَكَ» به معنای رعایت صوت بین جهر و اخفات است، چنان‌که قرآن درباره نماز می‌فرماید: «وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافُ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا» (اسراء: ۱۱۰).

فقره «رَجَّعْ بِالْقُرْآنِ صَوْتَكَ» نیز به‌قرینه متصل مابعد آن و قرینه منفصل از آن، دلالتی بر جواز قراءت غنائی ندارد، زیرا بعد از آن آمده است: «يُرْجَعُ فِيهِ تَرْجِيعًا» که به معنای نوعی ترجیع است، نه بیان مطلق ترجیع. در حقیقت، ترجیع به دو دسته تقسیم می‌شود: مُجَاز و منهی. ترجیع منهی عنه، همان ترجیع اهل فسوق است که در آن آمده است: «يُرْجَعُونَ الْقُرْآنَ تَرْجِيعَ الْغِنَاءِ». ترجیع مُجَاز، صوتی غیر مطرب است که در قالب صوت حسن و محبوب الهی جلوه می‌کند، همان‌طور که در ادامه روایت آمده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُحِبُّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ».

دسته پنجم: روایت جواز تغنی به قرآن

ابن بابویه در معانی الأخبار، از پیامبر ﷺ روایت می‌کند که فرمود: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ» (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۲/۱۷). به نظر می‌رسد این روایت بخشی از روایت شعیری پیش‌گفته از عبدالرحمن بن سائب است. در این روایت، در کنار سفارش به تباهی و حزن، توصیه به تغنی به قرآن شده و تهدید شده که اگر چنین نکنند مسلمان نیست. فیض کاشانی نیز در توجیه غناء قرآنی به‌عنوان یکی از توجیهات تغنی به قرآن به این روایت اشاره کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷۰۹/۹).

این روایت دلالتی بر جواز غناء در قراءت قرآن ندارد، زیرا معنی تغنی این است که قاری در پرتوی قرآن مستغنی می‌شود، چنان‌که در روایت دیگر امام صادق (ع) آمده است: «مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ فَهُوَ غَنِيٌّ وَلَا فَقْرَ بَعْدَهُ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۶۰۵/۲). برخی در تفسیر تغنی به قرآن گفته‌اند: این بدان جهت است که در قرآن مواعظی است که اگر بدان متعظ شوند، از غیر خدا در همه امور مستغنی خواهند شد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۷۰۹/۹). ابن بابویه نیز در ذیل روایت می‌افزاید: اگر مراد از تغنی به قرآن، غناء صوتی



باشد و لازم است آن را رعایت کنند، طبعاً در ترک آن نیز باید عقوبتی عظیم باشد و اگر قاری قرآن ترجیح در صوت انجام ندهد، باید از دایره ایمان خارج باشد (ابن بابویه، ۱۴۰۳: ۲۷۹). لیکن انصاف این است که پذیرش تغنی غنائی مستلزم این عقوبت نیست، وگرنه در استغناء نیز باید همین معنی را گفت.

اندیشه امام خامنه‌ای

امام خامنه‌ای در معنی «تغنی» به قرآن بر این باورند که این تعبیر و امثال آن، به طور قطع به معنی خواندن قرآن به سبک غناء است و هیچ معنی دیگری ندارد (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۶۶). ایشان معتقدند که «تغنی» به قرآن به دلیل روایت ابن عباس درباره اشراط الساعة که می‌گویند: «يَتَغَنَّوْنَ بِالْقُرْآنِ»، (قمی، ۱۴۰۴: ۳۰۶/۲)، مذموم است، چرا که قرآن کتاب حکمت است و شفاء لما فی الصدور می‌باشد. قرآن باید طوری خوانده شود که از آن بهره‌برداری کامل شود. اگر ما غناء را به قرآن وارد کنیم، قرآن از مسیر اصلی خود و از فایده اساسی‌اش منحرف خواهد شد و به وسیله‌ای برای آوازخوانی تبدیل خواهد شد، مشابه شعری که با آن آواز می‌خوانند. ایشان سپس به روایت «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَتَغَنَّ بِالْقُرْآنِ» اشاره کرده و می‌گویند: اگر کسی این حدیث را با وجود ضعف سند آن بپذیرد، غناء در قرآن مستحب خواهد بود (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۶۶-۱۶۷). با این حال، باید توجه داشت که مبنای معظم‌له در روایات تفسیر قمی، قبول توثیق عام و در نتیجه پذیرش روایت «يَتَغَنَّوْنَ بِالْقُرْآنِ» و مذمت و حرمت غناء در قراءت است.

دسته ششم: روایات جواز غناء در اعیاد

حمیری در کتاب قرب الاسناد از علی بن جعفر نقل می‌کند که از برادرش، امام موسی بن جعفر (ع) درباره غناء پرسیدم که: «هَلْ يَصْلُحُ فِي الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى وَالْفَرَحِ؟» امام در پاسخ فرمودند: «لَا بَأْسَ بِهِ مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ» (حمیری، ۱۴۱۳: ۲۹۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۲/۱۷). عبارت «لَا بَأْسَ» در پاسخ امام (ع) به ظاهر نشان‌دهنده این است که غناء در اعیاد جایز است. اما دلالت بر جواز مطلق در خود روایت نفی شده است؛ زیرا امام (ع) بنا بر نقل حمیری، با افزودن قید «مَا لَمْ يُعْصَ بِهِ» نفی بَأْس را مشروط به عدم معصیت کرده‌اند، که این همان غناء حرام است.

طبق نقل کتاب مسائل علی بن جعفر، امام (ع) تعبیر «مَا لَمْ يُزْمَرْ بِهِ» (عریضی، ۱۴۰۹: ۱۵۶) را نیز به کار برده‌اند، که این عبارت به عدم توسل به مزامیر و غنائی نشدن اشاره دارد. بر این اساس، حر عاملی در ذیل این روایت می‌افزاید که این حکم مخصوص زمانی است که مراسم عروسی [با استثناء محدود آن] در روز عید فطر یا قربان برگزار شود (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۲۲/۱۷). بنابراین، استثناء اصلی مربوط به عروسی است، نه روزهای خاص فطر و قربان.

علاوه بر این، رابطه بین جواز غناء در اعیاد و قراءت قرآن روشن نیست، مگر اینکه گفته شود قراءت غنائی قرآن در اعیاد مانعی ندارد.

اندیشه امام خامنه‌ای

دو بحث ناب در این جا مطرح است که امام خامنه‌ای بدان پرداخته‌اند:

اول: معنی مزمار گرفتن قرآن

در دو روایت به «مزمار گرفتن قرآن» اشاره شده است؛ یکی روایت فوق که می‌گوید: «مَا لَمْ يُزَمَّرْ بِهِ»، و دیگری روایت اشراط الساعة که می‌فرماید: «يَتَّخِذُونَهُ مَزَامِيرًا» (قمی، ۱۴۰۴: ۳۰۶/۲). امام خامنه‌ای درباره مفهوم «مزمار گرفتن قرآن» می‌فرمایند: «مزمار، به معنای نی است، همان نی که در آن می‌دمند و صدای خوشی از آن خارج می‌شود. خاصیت نی این است که وقتی نفس انسان در آن دمیده می‌شود، صدایی متفاوت با نفس انسان ولی شیرین و زیبا تولید می‌کند. بنابراین، نی وسیله‌ای است که آوازی خوش از نفس انسان بیرون می‌آورد» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۶۳). ایشان معتقدند که «مزمار گرفتن قرآن» بدین معنا است که از قرآن برای ایجاد آهنگ خوش و صدای دلنشین استفاده می‌شود، همان‌گونه که نی وسیله‌ای است برای خوش‌آهنگ کردن نفس انسان (همان، ۱۶۹).

دوم: غناء در عروسی

امام خامنه‌ای در خصوص آوازه‌خوانی زنان در مراسم عروسی، دو حالت را مطرح می‌کنند: حالت اول: در این حالت، خانمی به عنوان آوازه‌خوان در مجلسی می‌نشیند و مراسمی تشکیل می‌دهند که به‌نوعی عشرتکده برای مردان شهوت‌آلود تبدیل می‌شود. در واقع، این مجلس عیش و عشرتی است که مردان نیز در آن شرکت می‌کنند. این عمل از نظر شرعی حرام است و کسب درآمد از این راه نیز حرام محسوب می‌شود.

حالت دوم: در این حالت، آوازه‌خوانی زن برای عروسی زنانه است. به‌طور طبیعی، زنی را برای این کار دعوت می‌کنند، او می‌خواند و زنان از مراسم عروسی لذت بیشتری می‌برند. این عمل تخصصاً از حکم حرمت غناء مستثنی است. حضور چند مرد در میان زنان نیز مشکلی ایجاد نمی‌کند (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ص ۳۱۷-۳۱۸).

جمع‌بندی روایات

به نظر می‌رسد روایات مجّوزه در برابر روایات ناهیه توان مقاومت کافی ندارند. بنابراین، اطلاق روایات ناهیه در شمول گستره غناء، حتی در قراءت قرآن، همچنان به قوت خود باقی است و قراءت غنائی استثناء نشده است. البته تعبیرات روایات ناهیه از غناء، شامل اطراب و ترجیع مطلق نیست. آنچه در منابع روایی آمده است، شامل تغنی، مغنیّه، تَرْجِيعُ الْغِنَاءِ و لَهْوُ الْحَدِيثِ است، که هرکدام بار معنایی خاص خود را دارد و حکمت حرمت نیز در این مفاهیم نهفته است.



اندیشه امام خامنه‌ای

ایشان در پایان بررسی روایات غناء در قرآن، اظهار می‌دارند که بنا به نقل کتاب «غناء، موسیقی»، حر عاملی حدود سیصد روایت درباره غناء نقل کرده است. امام خامنه‌ای می‌فرمایند: «اگر واقعاً سیصد روایت باشد، از حدود بیست، سی روایتی که ما خواندیم، مشخص می‌شود که یکی از محرمات الهی، غناء است. اما اینکه آیا غناء به طور مطلق حرام است؟ آیا غناء در صورتی که با چیزهای دیگری همراه باشد حرام است؟ آیا غناء در صورتی که با لفظ باطل همراه باشد حرام است؟ آیا غناء در صورتی که لهُو باشد حرام است؟ آیا غناء از زنان حرام است؟ از جاریه حرام است؟ این‌ها از مجموعه‌ی این روایات فهمیده نمی‌شود. آنچه فهمیده می‌شود عبارت است از حرمت غناء فی الجمله» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۱۷۰). و در نهایت به صراحت می‌گویند: «استثناء کردن تلاوت قرآن از حکم حرمت غناء درست نیست» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۹۹).

نکات قابل توجه در بیان‌های امام خامنه‌ای:

۱. استنباط حرمت فی الجمله گویای عدم حرمت مطلق غناء است، چرا که ممکن است هر یک از قیود پنج‌گانه در حرمت غناء نقش داشته باشد.
۲. تردید در سیصد روایت در «رساله فی الغناء» حر عاملی که تردیدی به‌جا است، زیرا این رساله مجموعاً ۷۶ صفحه دارد و در پاسخ به شبهه‌ای ناشی از روایت کلینی از امام باقر (ع) نوشته شده که فرمود: «اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع أهلک، ورجع بالقرآن صوتک؛ فَإِنَّ اللَّهَ (عَزَّوَجَلَّ) يَحِبُّ الصَّوْتِ الْحَسَنَ يَرْجِعُ فِيهِ تَرْجِيعاً»، که ممکن است به تجویز غناء اشاره داشته باشد (رک: حر عاملی، رساله فی الغناء/ ۱ و ۲). حر عاملی در کتاب «الفوائد الطوسية» در فائده ۲۷ تنها به «حدیث ترجیع القرآن» و در فائده ۲۸ به «حدیث التغنی بالقرآن» پرداخته است، نه بیشتر.
۳. تعبیر به سیصد حدیث در کتاب «نجم المؤمن»، تألیف ملا محمد مهدی فرزندی محمد شفیع استرآبادی، از شاگردان صاحب ریاض است. وی در پاسخ به این سؤال که آیا دلیل حرمت غناء منحصر به اجماع است یا احادیث صحیح‌ه هم دارد؟ می‌گوید: «قریب سیصد حدیث صریح در تحریم غناء است» (رک: مختاری، رضا و محسن صادقی، ۱۴۱۹: ۱۷۴۸/۳).
۴. ایشان گرچه حرمت غناء به طور مطلق را نمی‌پذیرند، اما قراءت غنایی را از حکم حرمت غناء مستثنی نمی‌دانند و معتقدند اگر حکمی مغایر وجود داشته باشد، از باب تخصص است نه تخصیص.

۴. تفصیل بین غناء و تحسین صوت در قراءت

یکی از دیدگاه‌های مطرح در جواز قراءت غنائی، نفی موضوع غناء در مقوله تحسین صوت هنگام قراءت قرآن است. خواجه‌نوی خاتون‌آبادی، دانشمند قرن دوازدهم، معتقد است که غناء حرام در قراءت قرآن استثناء نشده است؛ اما تحسین صوت ممدوح ماهیتاً با غناء محرم تفاوت دارد (خواجه‌نوی، ۱۴۱۸: ۱۹). محمد دارابی نیز بر این باور است که غناء به‌طور مطلق حرام است، چه در قراءت قرآن و چه در هر مورد دیگر. با این حال، او نسبت به غناء متعارف، آن را موضوعاً نفی می‌کند. دارابی می‌نویسد: «اعتقاد ما این است که غناء حرام است، حتی اگر در قرآن، ذکر یا مرثیه باشد. اما در عمل، آنچه قاریان و ذاکران می‌خوانند غناء نیست، زیرا در عرف آن را غناء نمی‌دانند» (دارابی، ۱۴۱۸: ۱۳ و ۲۷).

اندیشه امام خامنه‌ای

چنان‌که در ابتدای مقاله ذکر شد، امام خامنه‌ای با تمایز قائل شدن بین آوازه‌خوانی و قرآن‌خوانی رایج، می‌نویسد: «آوازه‌خوانی با فهم عرفی از قبیل اذان و تلاوت قرآن متفاوت است. تلاوت متعارف قرآن و اذان یک چیز است و غناء چیز دیگری. به این معنا که وقتی از عرف بپرسند آیا این شخص دارد آواز می‌خواند؟ می‌گویند: نه، او آواز نمی‌خواند، بلکه قرآن می‌خواند؛ کار او آوازه‌خوانی نیست» (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۲۵). ایشان همچنین این پرسش را مطرح می‌کنند که آیا غناء در قرآن جایز است یا نه؟ و پاسخ می‌دهند که اگر به‌صورت غناء محرم باشد، جایز نیست. با این حال، بین آوازه‌خوانی و قرآن‌خوانی تفاوت وجود دارد. ایشان در جای دیگری تصریح می‌کنند که تلاوت متعارف قرآن، که به‌صورت غناء محرم نیست، تخصصاً از حرمت غناء خارج است نه تخصیصاً (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۲۸۱)، برخلاف نظر محقق سبزواری که به تخصیص قائل است.

طبق این دیدگاه، صوت حسن مرحله‌ای بین صوت عادی و صوت غنائی قرار دارد. در واقع، این صوت تزیین شده است، اما به مرحله غناء محرم نرسیده است. دلیل این گروه بر اطلاق ادله‌ای همچون آیات و روایات در باب حرمت غناء است که همه انواع غناء را شامل می‌شود، مگر مواردی چون حُداء (آواز ساربان برای راندن شتر) و عُرُس (جشن عروسی) که مستثنی شده‌اند.

نظر نهائی

با توجه به مجموعه ادله، می‌توان گفت: آواز مرجع در مجالسی که شامل فسق و فجور باشد و با اشعار عاشقانه و مغالزه توسط زن مغنیه اجرا شود، همراه با اختلاط زن و مرد و با همراهی ابزارهای موسیقی مانند عود، بربط، طبل، دف، دایره، تار، سه‌تار، کمانچه، تنبور، شیپور، نی، پیانو و سنتور که



موجب ایجاد حالت طَرَب شده و منجر به اضلال و استهزاء در لهُو الحدیث گردد، به طور قطع حرام است. چنان‌که خداوند فرمود: «لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا»). اما در موارد دیگر، مانند صرف مدّ صوت مُرْجَع با کلام قرآنی توسط مردان در مجالس مناسب و بدون همراهی نوازندگی، نمی‌توان به طور قطع از حرمت سخن گفت. به بیان دیگر، انجام و شنیدن صوتی که از همه قیود مذکور خالی باشد، قطعاً حلال است؛ و در صورت وجود همه قیود، قطعاً حرام. اما در موارد میان این دو، جای تأمل وجود دارد.

نتیجه‌گیری

امام خامنه‌ای به عنوان فقیهی نواندیش، با تسلط بر منابع روایی و دقت در مبانی استنباط، با نگاهی عمیق و دقیق به مسائل موسیقی و غناء پرداخته و دیدگاه‌های نابی درباره اصل غناء و نیز قرائت غنائی قرآن ارائه کرده‌اند. یافته‌های تحقیق در مورد مواضع معظم‌له عبارتند از:

۱. تقسیم غناء به دو نوع عام و خاص و همچنین به حلال و حرام.
۲. گونه‌شناسی سه‌گانه صوت انسان.
۳. عدم دلالت روایات موجود بر حرمت مطلق غناء.
۴. پذیرش داوری عرف در تشخیص مصداق غناء.
۵. بی‌تأثیر بودن اهل فسق، آلات موسیقی، مواد صوت و طرب در تحقق مفهوم غناء.
۶. جواز تغنی در قرائت قرآن به معنای متعارف بدون وقوع در غناء حرام.
۷. حرمت قرائت قرآن به شکل غناء حرام.
۸. خروج تخصصی قرائت غنائی از حکم حرمت، نه تخصیص آن.
۹. تشدید حرمت غناء در قرائت قرآن به دلیل قداست و احترام ویژه آن.

فهرست منابع

۱. ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث والأثر، تحقیق محمود محمد طناحی و طاهر احمد زاوی، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۲. ابن بابویه/ صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۳. ابن بادش/ أحمد بن علی، الإقناع فی القراءات السبع، بی جا، دارالصحابة للتراث، بی تا.
۴. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق شعیب الأرئوط، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۴ ق.
۵. ابن دُرید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۸ م.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، مصحح عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۷. اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، تحقیق اشتهدادی، عراقی ویزدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
۸. انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد امین، المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ ق.
۹. بهبهانی، محمود بن محمد علی، رسالة فی الغناء، قم: نشر مرصاد، ۱۴۱۸ ق.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح/ تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۷۶ ق.
۱۱. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، تحقیق، مؤسسة آل البيت ﷺ، قم: مؤسسة آل البيت ﷺ، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. حسینی بحرانی، سید ماجد، ایقاظ النائمین و إیعاظ الجاهلین، تحقیق علی مختاری، قم: نشر مرصاد، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. حمیری، عبدالله بن جعفر، قرب الإسناد، تحقیق و تصحیح مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۱۳ ق.
۱۴. خامنه ای، سید علی، غنا و موسیقی/ درس نامه غناء و موسیقی، تهران: انتشارات فقه روز، ۱۴۰۱ ش.



۱۵.، أجوبة الاستفتاءات، بيروت: الدار الإسلامية، ۱۴۲۰ق.
۱۶. خواجه‌نوی خاتون‌آبادی، محمد اسماعیل، رسالة فی الغناء، محقق علی مختاری و سیدرسول کاظمی نسب، قم: نشر مرصاد، ۱۴۱۸ق.
۱۷. خوانساری، سید محمود بن عبد العظیم، رسالة فی الغناء، قم: نشر مرصاد، ۱۴۱۸ق.
۱۸. دارابی، محمد بن محمد، مقامات السالکین، تحقیق وتصحیح سیدجعفر نبوی، قم: نشر مرصاد، ۱۴۱۸ق.
۱۹. سبحانی، جعفر، مصادر الفقه الإسلامی و منابعه، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۱۹ق.
۲۰. سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، کفایة الأحکام، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۱. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کوشش، ۱۳۷۳ش.
۲۲. طباطبائی حائری، سیدعلی بن محمد، ریاض المسائل فی تحقیق الأحکام بالادلة، تصحیح محمد بهره‌مند، محسن قدیری، کریم انصاری و علی مروارید، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۱۸ق.
۲۳. طبرانی، سلیمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقیق حمدی بن عبدالمجید سلفی، قاهره: مكتبة ابن تیمیة، بی‌تا.
۲۴. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۲۵. فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، القاموس المحيط، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۲۶. فیض‌کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، مفاتیح الشرائع، قم: انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، بی‌تا.
۲۷.، الشافی فی العقائد و الأخلاق والأحكام، تهران: دار نشر اللوح المحفوظ، ۱۴۲۵ق.
۲۸.، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی (ع)، ۱۴۰۶ق.
۲۹. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجرة، ۱۴۱۴ق.
۳۰. محقق حلّی، جعفر بن حسن، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۸ق.
۳۱. عاملی جبعی، علی بن محمد، تنبیه الغافلین وتذکیر العاقلین، تحقیق حسین شفیعی، قم: نشر مرصاد، ۱۴۱۸ق.

۳۲. عاملی / شهید ثانی، زین الدین بن علی، مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، قم: مؤسسة المعارف الإسلامية، ۱۴۱۳ق.
۳۳. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، بی نا، ۱۴۰۴ق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
۳۵. مختاری، رضا و محسن صادقی، غنا، موسیقی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۳۶. مسلم/ قشیری نيسابوری، مسلم بن حجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت: دار إحياء التراث العربی، بی تا.
۳۷. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام، محقق/ مصحح: عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.



Resources

1. 'Āmilī / Shahīd Thānī, Zayn al-Dīn bin 'Alī, *Masālik al-Afhām ilā Tanqīh Sharā'i al-Islām (Paths of Understanding to the Refinement of Islamic Laws)*, Qom: Mu'assasah al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, 1413 AH (1992 CE).
2. 'Āmilī Jabb'ī, 'Alī bin Mohammad, *Tanbīh al-Ghāfilīn wa Tadhkīr al-'Āqilīn (Admonition of the Negligent and Reminder for the Wise)*, Edited by Hossein Shafī'ī, Qom: Mīrsād Publishing, 1418 AH (1997 CE).
3. Ansārī Dezfūlī, Murtazā bin Mohammad Amīn, *Al-Makāshib (The Trade: Ways of Business)*, Qom: International Congress for the Commemoration of Shaykh A'ẓam Ansārī, 1415 AH (1994 CE).
4. Ardabīlī, Aḥmad bin Mohammad, *Majma' al-Fā'idah wa al-Burhān fī Sharḥ Irshād al-Zihān (The Collection of Benefit and Proof in the Commentary of the Guidance of Minds)*, Edited by Ishtihardī, 'Irāqī, and Yazdī, Qom: Islamic Publications Office, 1403 AH (1983 CE).
5. Bahbahānī, Maḥmūd bin Mohammad 'Alī, *Risālah fī al-Ghinā' (A Treatise on Singing)*, Qom: Mīrsād Publishing, 1418 AH (1997 CE).
6. Dārābī, Mohammad bin Mohammad, *Maqāmāt al-Sālikīn (The Stations of the Wayfarers)*, Edited and Corrected by Seyyed Ja'far Nabawī, Qom: Mīrsād Publishing, 1418 AH (1997 CE).
7. Farāhīdī, Khalīl bin Aḥmad, *Kitāb al-'Ayn (The Book of the Eye)*, Qom: Hijrat Publishing, 1409 AH (1988 CE).
8. Fayḍ Kāshānī, Mohammad Maḥsīn bin Shāh Murtadā, *Al-Shāfi' fī al-'Aqā'id wa al-Akhlaq wa al-Aḥkām (The Comprehensive Treatise on Beliefs, Ethics, and Laws)*, Tehran: Dar Nashr al-Lawḥ al-Maḥfūz, 1425 AH (2004 CE).
9. Fayḍ Kāshānī, Mohammad Maḥsīn bin Shāh Murtadā, *Al-Wāfi (The Complete)*, Isfahan: Imām Amīr al-Mu'minīn 'Alī (a) Library, 1406 AH (1986 CE).
10. Fayḍ Kāshānī, Mohammad Maḥsīn bin Shāh Murtadā, *Mafātīḥ al-Sharā'i' (Keys to the Religious Laws)*, Qom: Ayatollah Mar'ashī Najafī Library Publications, n.d.
11. Firūzābādī, Mohammad bin Ya'qūb, *Al-Qāmūs al-Muḥīt (The Comprehensive Dictionary)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH (1995 CE).
12. Fīyūmī, Aḥmad bin Mohammad, *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr li al-Rāfi'ī (The Illuminating Lantern in the Rare Words of the Great Commentary of al-Rāfi'ī)*, Qom: Dar al-Hijrah Institute, 1414 AH (1993 CE).
13. Hosseini Bahrānī, Seyyed Mājīd, *Iqyāz al-Nā'imīn wa I'āz al-Jāhilīn (Awakening the Sleepers and Admonishing the Ignorant)*, Edited by 'Alī Mukhtārī, Qom: Mīrsād Publishing, 1418 AH (1997 CE).
14. Ḥumayrī, 'Abdallāh bin Ja'far, *Qurb al-Isnād (The Nearness of the Chain)*, Edited and Corrected by Mu'assasah Āl al-Bayt for the Revival of Heritage, Qom: Mu'assasah Āl al-Bayt, 1413 AH (1993 CE).
15. Ḥurr 'Āmilī, Mohammad bin Ḥasan, *Wasa'il al-Shi'ah (The Means of the Shi'ah)*, Edited by Mu'assasah Āl al-Bayt (a), Qom: Mu'assasah Āl al-Bayt, 1409 AH (1988 CE).
16. Ibn al-Athīr al-Jazarī, Mubārak bin Mohammad, *Al-Nihāyah fī Gharīb al-Hadīth wa al-Athar (The End in Rare Hadith and Narrations)*, Edited by Maḥmūd Mohammad Ṭanāḥī and Ṭāhir Aḥmad Zāwī, Qom: Ismā'īlīān Publishing Institute, 1367 SH (1988 CE).
17. Ibn Babawayh / Ṣaduq, Mohammad bin 'Alī, *Man Lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh (He Who Does Not Have Access to the Jurist)*, Edited by 'Alī Akbar Ghafārī, Qom: Islamic Publications Office, 1413 AH (1992 CE).
18. Ibn Bādhīs / Aḥmad bin 'Alī, *Al-Iqnā' fī al-Qirā'āt al-Sab' (The Sufficiency in the Seven Recitations)*, N.p.: Dar al-Ṣaḥābah li al-Turāth, n.d.

19. Ibn Durayd, Mohammad bin Ḥasan, *Jamhārāh al-Lughah (The Treasury of Language)*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malā'in, 1988 CE.
20. Ibn Fāris, Aḥmad bin Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah (Dictionary of the Standards of the Language)*, Edited by 'Abd al-Salām Mohammad Ḥārūn, Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī, 1404 AH (1984 CE).
21. Ibn Ḥibbān, Mohammad bin Ḥibbān bin Aḥmad, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān (The Authentic Hadith of Ibn Ḥibbān) arranged by Ibn al-Balbān*, Edited by Shu'ayb al-Arnā'ūt, Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1414 AH (1994 CE).
22. Jawharī, Ismā'il bin Ḥammād, *Al-Ṣiḥāḥ / Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-'Arabiyyah (The Correct / The Crown of Language and the Correctness of Arabic)*, Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malā'in, 1376 AH (1957 CE).
23. Khamene'i, Seyyed 'Alī, *Ajwibat al-Istiftā'āt (Answers to Legal Questions)*, Beirut: Al-Dār al-Islāmiyyah, 1420 AH (1999 CE).
24. Khamene'i, Seyyed 'Alī, *Ghinā' wa Mūsīqī / Dars-nāmah-yi Ghinā' wa Mūsīqī (Singing and Music / Lesson on Singing and Music)*, Tehran: Intishārāt-i Fiqh-i Rūz, 1401 SH (2022 CE).
25. Khāwājū'i Khātūnābādī, Mohammad Ismā'il, *Risālah fī al-Ghinā' (A Treatise on Singing)*, Edited by 'Alī Mukhtārī and Seyyed Rasūl Kāzimī-Nasab, Qom: Mīrsād Publishing, 1418 AH (1997 CE).
26. Khwānsārī, Seyyed Maḥmūd bin 'Abd al-'Azīm, *Risālah fī al-Ghinā' (A Treatise on Singing)*, Qom: Mīrsād Publishing, 1418 AH (1997 CE).
27. Kulaynī, Mohammad bin Ya'qūb, *Al-Kāfī*, Edited by 'Alī Akbar Ghafārī and Mohammad Ākhundī, Tehran: Dar al-Kutub al-Islāmiyyah, 1407 AH (1986 CE).
28. Muḥaqqiq Ḥillī, Ja'far bin Ḥasan, *Sharā'i' al-Islām fī Masā'il al-Ḥalāl wa al-Ḥarām (The Laws of Islam in Issues of Permissible and Forbidden)*, Beirut: Dar al-Adwā', 1408 AH (1987 CE).
29. Mukhtārī, Reżā and Moḥsin Ṣādiqī, *Ghinā', Mūsīqī (Singing, Music)*, Qom: Islamic Propagation Office Publications, 1419 AH (1998 CE).
30. Muslim / Qushayrī Nisābūrī, Muslim bin Ḥajjāj, *Al-Muṣannaḥ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi Naql al-'Adl 'an al-'Adl ilā Rasūl Allāh (s) (The Concise Authentic Collection Transmitting from Just Men to the Messenger of Allah)*, Edited by Mohammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
31. Najafī, Mohammad Hossein, *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām (The Jewels of Speech in the Commentary on the Laws of Islam)*, Edited by 'Abbās Qūchānī and 'Alī Ākhundī, Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1404 AH (1984 CE).
32. Qumī, 'Alī bin Ibrāhīm, *Tafsīr al-Qumī (The Commentary of al-Qumī)*, Qom: n.p., 1404 AH (1984 CE).
33. Sabzawārī, Mohammad Bāqir bin Mohammad Mūmin, *Kifāyah al-Aḥkām (The Sufficiency of Rulings)*, Qom: Islamic Publications Office, 1423 AH (2002 CE).
34. Sajjādī, Seyyed Ja'far, *Farhang-i Ma'ārif-i Islāmī (Encyclopedia of Islamic Knowledge)*, Tehran: Koshish, 1373 SH (1994 CE).
35. Subḥānī, Ja'far, *Masādir al-Fiqh al-Islāmī wa Manābi'uh (Sources and Foundations of Islamic Jurisprudence)*, Beirut: Dar al-Adwā', 1419 AH (1998 CE).
36. Ṭabarānī, Sulaymān bin Aḥmad, *Al-Mu'jam al-Kabīr (The Great Dictionary)*, Edited by Hamdī bin 'Abd al-Majīd Ṣalfī, Cairo: Maktabat Ibn Taimiyyah, n.d.
37. Ṭabāṭabā'i Ḥā'irī, Seyyed 'Alī bin Mohammad, *Riyāḍ al-Masā'il fī Taḥqīq al-Aḥkām bi al-Dalā'il (The Meadows of Issues in the Verification of Rulings with Evidence)*, Edited by Mohammad Bahramand, Muḥsin Qudayrī, Karīm Anṣārī, and 'Alī Marwārīd, Qom: Mu'assasah Āl al-Bayt (a), 1418 AH (1997 CE).



An Analysis of Internal Rhythmic Structure in the Quran and Its Impact on Conveying Meanings *

Mohammad Mahdi Shahmoradi Fereidooni ¹ and Yasin Mohammadi ² and Seyyedeh Farnaz Ittihad ³

Abstract



Mastery in any discipline necessitates the application of techniques that correspond with its fundamental nature and principles to attain the intended results. The recitation and reading (tilawat) of the Quran, recognized as a specialized art form, exemplify this principle. To execute this art form effectively, one must possess a thorough understanding of the pertinent principles. Central to this understanding is the acknowledgment of the text's characteristics and a profound comprehension of its deeper meanings. A critical element that significantly influences the art of Quranic recitation is the "internal rhythmic structure of the verses," which serves as a prominent illustration of the Quran's rhetorical miracle (i'jaz al-bayani). Considerable effort has been invested in exploring the essence of this rhythmic structure. Grasping this dimension is vital for fulfilling what the Quran describes as "reciting with due right" (haqq tilawat). This analysis adopts a descriptive-analytical methodology to investigate how the internal rhythmic structure of the Quran affects the listener's understanding of the meanings expressed in the verses. Thus, effectively utilizing the Quran's internal rhythmic structure to communicate its meanings demands the careful and systematic adherence to recitation principles by the reciter.

Keywords: Internal Rhythmic Structure, Melodic Tone, Meaning-Oriented Recitation, Art of Recitation (Tilawat), Semantic Rhythm.

*. **Date of receiving:** 22/04/2023, **Date of approval:** 25/12/2023.

1. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Corresponding Author): Mm.shahmoradi@umz.ac.ir.

2. Master's Student in Quranic and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran: Ymohammadi376@gmail.com.

3. PhD Candidate in Quranic and Hadith Sciences, University of Mazandaran, Babolsar, Iran: Farnazettehad968@gmail.com.



تحلیل نظم آهنگ درون متنی قرآن و تأثیر آن بر انتقال معانی *

محمد مهدی شاهمرادی فریدونی^۱ و یاسین محمدی^۲ و سیده فرناز اتحاد^۳



چکیده

به طور کلی، انجام هر فن به صورت ماهرانه و اصولی نیازمند به کارگیری روش‌هایی متناسب با طبیعت آن فن و مهارت است تا به نتیجه مطلوب دست یابیم. قرائت و تلاوت قرآن نیز به عنوان فنی تخصصی در خواندن آیات قرآن از این قاعده مستثنی نیست. اجرای صحیح این فن، مستلزم آگاهی دقیق از اصول مربوط به آن است. قبل از هر چیز، شناخت ویژگی‌های متنی که در حال خواندن آن هستیم و آگاهی از مفاهیم نهفته در آن اهمیت ویژه‌ای دارد. یکی از اساسی‌ترین حقایقی که نقش برجسته‌ای در فنون تلاوت ایفا می‌کند، "نظم آهنگ درونی آیات قرآن" است که در زمره مهم‌ترین مصادیق اعجاز بیانی این کتاب آسمانی قرار دارد و تاکنون تلاش‌های بسیاری برای کشف حقیقت آن صورت گرفته است. درک این حقیقت ما را در رسیدن به مفهومی که در قرآن کریم به «حق تلاوت» تعبیر شده است، یاری می‌کند. این پژوهش به شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی، تأثیر نظم آهنگ درونی قرآن بر دریافت معنا و مفهوم آیات توسط شنوندگان را بررسی می‌کند. بر این اساس، بهره‌گیری از نظم آهنگ درونی قرآن برای انتقال معانی آن، مستلزم رعایت دقیق و منظم اصول تلاوت توسط قاری است.

واژگان کلیدی: نظم آهنگ درون متنی، لحن، تلاوت مفهوم محور، هنر تلاوت، آهنگ معنایی.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۱/۰۵.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول): Mm.shahmoradi@umz.ac.ir.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران: Ymohammadi376@gmail.com.

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران: Farnazettehad968@gmail.com.



مقدمه

قرآن کریم، به عنوان آخرین معجزه الهی، با زبان و آوایی ویژه بر پیامبر خاتم نازل شد. در آیات قرآن، به "لسان مبین" به عنوان ویژگی این معجزه اشاره شده است. انسان، به عنوان مخاطب این معجزه و زبان الهی، به صورت فطری به زیبایی و جمال گرایش دارد. امام صادق (علیه السلام) از امام علی (علیه السلام) نقل کرده اند که: «خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد و همچنین دوست دارد که اثر نعمت هایش را در بندگانش ببیند» (کلینی، ۱۹۹۰: ۴۳۸). این مطلب نشان دهنده فطری بودن علاقه به زیبایی در انسان است.

خداوند رحمان، با نازل کردن قرآن کریم از طریق پیامبر خاتم (ص)، دستورالعمل جاودان هدایت بشری را ابلاغ کرده است. قرآن کریم از نظر زیبایی، دلنشینی، صلابت، فصاحت و بلاغت اثری بی همتا است. از آنجا که خالق این کتاب عظیم، خالق حکیم و علیم است، برای ابلاغ دستورات و ارائه راه های هدایت، از اسلوب های ویژه ای بهره برده است. یکی از مهمترین این روش ها، قرائت قرآن کریم است؛ امری که در چند قرن اخیر به طور جدی تر با عنوان "تلاوت قرآن کریم" به آن پرداخته شده و به صورت رشته هایی تخصصی برای آموزش، ارزیابی و برگزاری همایش ها و مسابقات درآمده است. یکی از علل این توجه، پیشرفت دانش زبان شناسی و آواشناسی است. پژوهشگران زبان، به صورت مستقل به عواملی مانند آهنگ، کوبه، تکیه، نواخت، زیر و بمی، امتداد، کشش، طنین و درنگ در دلالت های زبان توجه ویژه دارند (عباس نژاد، ۱۳۸۵: ۴۸).

رابطه لفظ و معنا مانند ارتباط جسم و روح است؛ همان گونه که اختلال در جسم، روح را دچار مشکل می کند، ضعف و اختلال در لفظ نیز معنای آن را مختل می سازد (زرین کوب، ۱۳۶۱: ۸۱). واژگان قرآن کریم، هنگامی که در متن ترکیب می شوند و آیات پشت سر هم خوانده می شوند، از موسیقی و آهنگ درونی متفاوتی برخوردار می شوند. عبارت های قرآن، در عین اوج فصاحت و بلاغت، عاری از پیچیدگی هستند و هیچ گاه در معنای یکدیگر اختلال ایجاد نمی کنند یا موجب جدایی حروف و الفاظ از یکدیگر نمی شوند (طیبی، ۱۳۶۵: ۴۷۷). واژه ها در آیات و آیات در سوره ها، به گونه ای دقیق و علمی جای گذاری شده اند که امکان جایگزینی یا جابه جایی واژه ای با واژه دیگر ممکن نیست. بدون وجود ترادف معنایی، هر واژه تنها در جایگاه ویژه خود رسالت انتقال معنا را به انجام می رساند.

هر فن و هنری دارای ضوابط و چارچوب خاصی است؛ فن تلاوت نیز از این قانون مستثنا نیست. تلاوت قرآن کریم دارای ضوابطی است که معارف و مفاهیم را منتقل می کند. به بیان دیگر، تلاوت قرآن با اسلوب خاص خود نباید جدا از فهم و هدف اصلی قرآن باشد. با وجود این اهمیت، در تلاوت های معاصر، چه در مجالس و مناسبت های خاص و چه در جشنواره ها، مسابقات و همایش های اختصاصی، حق کامل نظم آهنگ درونی متن قرآن کریم رعایت نمی شود و این مسأله می تواند به تلاوت های موجود آسیب برساند.

توجه به نظم آهنگ متن قرآن کریم در آثار برخی محققان، از جمله سید قطب در "التصویر الفنی فی القرآن"، رافعی در "اعجاز القرآن"، عائشه بنت الشاطی در "اعجاز البیانی للقرآن"، مصطفی محمود در "القرآن محاولة لفهم عصري"، و معرفت در "علوم قرآنی"، مشاهده می‌شود. این آثار بیانگر بُعدی از هنر تبلیغ و تعلیم قرآنی هستند. پژوهش‌هایی نیز به صورت مقاله در این زمینه صورت پذیرفته، اما تاکنون از منظر ارتباط معنایی نظم آهنگ قرآن، به ویژه هنگام تلاوت قاری، با انتقال مفهوم آیات، توجه چندانی نشده است. (ر؛ ک: صادقی، ۱۳۹۸)

پژوهش حاضر، ضمن بررسی آراء بزرگان علوم قرآنی در این زمینه، به دنبال اثبات وجود «لحن المعنا» و چینش موسیقایی منطبق با مفهوم در حروف، واژگان و جملات آیات قرآن است. همچنین تلاش می‌شود در این پژوهش، حساسیت و اهمیت این موضوع در نوع خوانش قراء و احساساتشان هنگام پردازش‌های صوتی و لحنی با ارائه تمثیل‌های جدید و نگرشی نو به روش "تحلیل ساختاری" تبیین شود.

الف. مفهوم‌شناسی

پیش از ورود به بحث اصلی، ضروری است برخی مفاهیم کلیدی که در این بررسی مورد توجه قرار می‌گیرند، به صورت تفصیلی تبیین شوند. برای مثال، مفهوم موسیقی که در این پژوهش مدنظر است با برداشت عمومی از آن تفاوت دارد. بنابراین، برای ورود به بحث این پژوهش، لازم است مفهوم موسیقی و موسیقی قرآن کریم هم از لحاظ لغوی، یعنی کاربرد عام آن، و هم از لحاظ اصطلاح خاصی که در قرآن به کار گرفته می‌شود و در این پژوهش مدنظر است، مورد بررسی و تبیین قرار گیرد.

۱. موسیقی

به تعریف ابن خلدون، موسیقی عبارت است از آهنگ دادن به اشعار موزون، از طریق تقطیع آوازاها به نسبت‌های منظم مشخصی که هر آواز هنگام قطع شدن، "توقیع" کاملی ایجاد می‌کند و در ادامه، یک نغمه شکل می‌گیرد. سپس این نغمه‌ها بر اساس نسبت‌های معین با یکدیگر ترکیب می‌شوند و به دلیل این تناسب، شنیدن آن‌ها لذت‌بخش خواهد بود (ابن خلدون، ۱۳۷۵، مقدمه). از سوی دیگر، ارسطو موسیقی را حکمتی می‌داند که توانایی بشر برای بیان آن با کلمات محدود است و بنابراین، این حکمت در قالب اصوات ظهور می‌یابد (اسدزاده، ۱۳۹۴: ۳۵).

ابوعلی سینا موسیقی را شاخه‌ای از علم ریاضی می‌داند که در آن به بررسی سازگاری نغمه‌ها و زمان‌های بین آن‌ها پرداخته می‌شود (اسدزاده، ۱۳۹۴: ۳۵). افلاطون موسیقی را ناموسی اخلاقی می‌داند که به روح جهانیان، تفکر، جهش تصورات، و تأثیر بر غم و شادی و حیات می‌بخشد (اسدزاده، ۱۳۹۴: ۳۴).



جمع‌بندی این نظرات نشان می‌دهد که "موسیقی" به عنوان یک موهبت منظم و معرفتی، از طریق اصوات دل‌انگیز و تأثیرگذار، بر جان و دل موجودات اثر می‌گذارد. موسیقی ابزاری برای خلق و بسط افکار، هیجانات، و احساسات درونی است و زمینه‌ساز پذیرش مفاهیم کلامی، که در ذات خود دارای حساب و کتاب دقیق است.

در مورد موسیقی که شامل کلام و متن نیز می‌شود، لازم است اشاره شود که در زیبایی‌شناسی متن عربی، توجه بیشتر به شکل و صورت الفاظ و خاصیت موسیقایی آن‌ها معطوف است تا به محتوای آن. طنین یک لفظ و نشستن آن در گوش، محرک مهمی در برانگیختن احساسات هیجانی مخاطب است و در تصویرسازی مفهوم نقش بسزایی دارد (سیدی و شاهوردی، ۱۳۹۲: ۸). ابن رشیق نیز معتقد است که تأثیرگذاری موسیقی الفاظ بر گوش، مشابه تأثیر تحریک‌آمیز تصاویر بر احساسات بینایی است (ابن رشیق، ۱۹۹۲: ۱۲۸).

توجه به این نکته مهم است که موسیقی که محصول دست بشر است، با تمام توصیفاتی که از آن می‌شود، از آن جهت که ساز و کار آن به دست انسان طراحی شده و در مقایسه با تدبیر خالق انسان، اثراتش به اندازه کافی مورد توجه قرار نگرفته است، ممکن است علاوه بر اثرات مفید، دارای مضراتی نیز باشد. به‌ویژه در درازمدت، موسیقی ممکن است تأثیر خسته‌کننده‌ای بر گوش و اعصاب و در نهایت بر جسم داشته باشد.

۲. موسیقی قرآن کریم

قرآن کریم، به‌عنوان عالی‌ترین متن، از موسیقی ذاتی دل‌انگیز و بی‌نظیری برخوردار است که برگرفته از مفاهیمی با دقتی فراتر از درک بشر است. برخلاف تعریف‌های عمومی از موسیقی تصنعی، موسیقی قرآن نه تنها خسته‌کننده و آزاردهنده نیست، بلکه از جنبه‌های شفابخش نیز قابل توصیف است. چراکه روح انسان با آوا و موسیقی الفاظ قرآن مورد خطاب قرار می‌گیرد؛ زیرا قرآن کریم دارای خطاب عام است و هرچه ارتباط با موسیقی قرآن بیشتر باشد، لذت از آن نیز افزون‌تر خواهد بود (نصرآبادی، ۱۳۷۸: ۱۰۵-۱۰۶). به همین دلیل، از آنجا که کلام خداوند متعال با فطرت بشر پیوند دارد، شنیدن موسیقی قرآن نیز لذت‌بخش است. قرآن با ویژگی جامع بودنش، موسیقی‌ای ارائه می‌دهد که برای همگان قابل فهم است و تنها محدود به عرب‌ها یا کسانی که قرآن را به درستی می‌خوانند، نمی‌شود. افراد ممکن است نتوانند قواعد و اصطلاحات تخصصی علم قرائت را بیان کنند، اما در درک و لذت از شنیداری قرآن، همگان برابر هستند. اگر چنین نبود، افرادی که به‌طور ناخودآگاه از شنیدن قرآن ایمان می‌آوردند، هرگز شیفته آن نمی‌شدند.

در مورد موسیقی قرآن کریم، برخی از اهل فن، آن را به ویژگی‌های الفاظ و حروف، از جمله آوای برآمده از تلفظ حروف و طنین آن‌ها، نسبت داده‌اند. همچنین وجود فاصله‌ها در الفاظ، مانند حروف "میم" و "نون" و یا ختم شدن به آن‌ها و حروف مدّی نیز به عنوان اجزای موسیقی قرآن در نظر گرفته شده است (مشکین فام و خالقیان، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۵).

آیت‌الله معرفت بر این باور است که واژگان قرآنی به گونه‌ای انتخاب شده‌اند که در درجه اول، تناسب آوای حروف کلمات هم‌ردیف رعایت شده است. به این معنی که آخرین حرف از هر کلمه با اولین حرف از کلمه بعدی هم‌آوا و هم‌آهنگ شده است تا تلاوت قرآن روان و آسان باشد. همچنین تناسب معنوی کلمات با یکدیگر رعایت شده تا بافت منسجم مفهومی ایجاد شود. علاوه بر این، فصاحت کلمات طبق اصول علم "معانی و بیان" به طور کامل لحاظ گردیده است. در مجموع، هر واژه در جایگاه خاص خود قرار گرفته که قابل تغییر و تبدیل نیست (معرفت، ۱۳۹۸: ۳۱۶).

موسیقی و آهنگ درونی قرآن، بر خلاف موسیقی بیرونی، مربوط به نوای احساس‌انگیزی است که از پیوند و مؤانست میان لفظ و معنا پدید می‌آید. این موسیقی حاصل جلالت تعبیر و ابهت بیان، پدید آمده از مغز کلام و عمق آن است و از ویژگی‌های منحصر به فرد قرآن به حساب می‌آید، که ناظر به قدرت معماری و ساختار و ارتباط درونی الفاظ و پیوند ناگسستگی آن‌ها با معنا است (معرفت، ۱۳۸۹: ۳۳۰). موسیقی قرآن در معنای اصطلاحی، نغمه و آوای ایجاد شده است که دلالت‌های الهام‌بخش دارد و مظهر احساسات انسانی است. این تأثیرات شامل مبالغه در معنا، تکثیر و زیادت، امتداد و پیوستگی، تداعی صداها یا خارجی یا حوادث، خارق‌العاده بودن عمل، ایجاد خوف و اضطراب، بیان غریب بودن، تکرار و پی‌درپی بودن، آشکاری و وضوح، پر سر و صدا بودن، حرکت تدریجی، کندی و سستی در حرکت، بیان عدم آمیختگی، رفع ثقل و سنگینی، و سرعت اجابت و عقوبت است. با اثبات تأثیر موسیقی الفاظ بر معنا، عدم ترادف نیز قابل اثبات است (مشکین فام و خالقیان، ۱۳۸۶: ۳).

با استناد به این تعاریف، می‌توان دریافت که در بطن متن قرآن، آهنگ و موسیقی ذاتی وجود دارد که حلاوت مفاهیم آن را دوچندان می‌کند؛ به گونه‌ای که حتی افرادی که با متن و مفاهیم قرآن آشنایی ندارند، به واسطه موسیقی قرآن به طور غیرمستقیم از مفاهیم آن بهره‌مند می‌شوند (نقی‌پور، ۱۳۷۱: ۴۱۳). مصطفی محمود نیز بر اعجاز قرآن از جنبه آوایی و موسیقایی تأکید کرده و موسیقی و آهنگ آیات را هماهنگ و منطبق با معنای آن‌ها می‌داند (محمود، ۱۹۷۶: ۴۴۵-۴۴۷).

نظم آهنگ و موسیقی قرآن را می‌توان به طور کلی در دو دسته‌بندی مطرح کرد که در این پژوهش به تبیین آنها خواهیم پرداخت.



یک. حُسن انتخاب در واژگان آیات

حسن انتخاب الفاظ در آیات قرآن که به طور دقیق و به جا کلمه به کلمه در کنار یکدیگر قرار گرفته اند، موجب می شود که روح انسان نیز، علاوه بر گوش که ابزار جسمانی و ظاهری دریافت این موسیقی است، در درک نظم آهنگ قرآن دخیل باشد. در خصوص ظرایف انتخاب واژگان در قرآن کریم، همین بس که اگر واژه ای نازیبا باشد، خداوند از عباراتی توضیحی برای بیان آن استفاده می کند. همچنین، اگر واژه ای به صورت جمع نامأنوس به نظر برسد، آن را به صورت قرینه ای لفظی همراه با اسم جمع دیگری می آورد تا نازیبایی در کلام خداوند به چشم نیاید.

به عنوان نمونه، در انتخاب و انتقال معنای "آجر" مشاهده می کنیم که در آیه: «فَأَوْقَدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ» (قصص/۳۸) - با وجود اینکه فصحا در زبان عربی از "آجر" استفاده کرده اند - خداوند به جای "اصنع الآجر"، واژه را به صورت عبارتی توضیحی بیان کرده است، بدون آنکه از "آجر" استفاده کند (رافعی و ابن الدین، ۱۳۶۱: ۱۷۴).

دو. نقش مخارج حروف و فواصل آیات در ایجاد نظم آهنگ قرآن

با توجه به اینکه متن قرآن نه شعر است و نه نثر، به بخش های پایانی آیات که هماهنگ هستند، لفظ "فاصله" از سوی عالمان مسلمان اطلاق شده است. مدارک و گزارش های تاریخی نشان می دهد که افرادی چون ابوسعید عبدالملک اصمعی، فاء و ابو عبید قاسم بن سلام از جمله کسانی هستند که به ویژگی های آهنگین قرآن پرداخته اند و هر سه از شاگردان قراء سبعة بوده اند (عبدنژاد، ۱۳۸۵: ۶). از نظر بنت الشاطی، فواصل آیات تنها الفاظ نیستند بلکه معنای خاصی را در خود دارند؛ به این معنا که علاوه بر نظم لفظی، از بعد معنایی نیز برخوردار هستند و معانی خاصی از میان این نظم آوایی استخراج می شود (بنت الشاطی، ۱۳۴۸: ۲۳۹).

علاوه بر فواصل آیات، مخارج حروف نیز از جمله عوامل مؤثر در پیدایش آهنگ قرآن به شمار می روند. با ادای صحیح حروف قرآن و رعایت مخارج حروف، زیبایی وصف ناپذیر موسیقی قرآن جلوه گر می شود. زرقانی معتقد است که جنبه موسیقایی قرآن هم دلیل اعجاز آن است و هم موجب حفظ قرآن می شود (زرقانی، ۱۳۸۵: ۹۲۲). در دستور تلاوت قرآن نیز تأکید شده است که نکات مربوط به ادای صحیح حروف و تلاوت با صوت دقیق رعایت شود تا تأثیر معنایی که قرآن باید داشته باشد، به درستی منتقل شود: «افْرَوْوا الْقُرْآنَ بِاللَّحَنِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهِمْ» (مجلسی، بی تا، ۱۹۰). توصیه پیامبر اکرم ﷺ درباره لحن و صوت صحیح هنگام قرائت قرآن نیز در همین راستا است: «حَسِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ فَإِنَّ الصَّوْتَ الْحَسَنَ يُرِيدُ الْقُرْآنَ حُسْنًا» (مجلسی، بی تا، ۱۹۴).

به عنوان نمونه، در این پژوهش به مثالی در این زمینه اشاره می شود. یکی از ویژگی های تلاوت «شحات انور»، اجرای تحریرهای مکرر است. به عنوان مثال، در تلاوت آیه «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا» (نساء: ۱۱۰) با تحریر پلکانی معکوس، درکات دوزخ را به تصویر می کشد. وی به عنوان قاری، با پلکانی کردن صدا، درکات دوزخ را به شکلی ملموس برای شنونده ترسیم می کند (حسام پور و جبار، ۱۳۸۹: ۸۵-۱۲۲). همچنین، به کارگیری تکنیک «سکت» توسط منشاوی در قرائت آیه ۲۵ سوره یوسف نمونه ای دیگر از تأثیر لحن و رعایت مخارج حروف بر انتقال معانی آیات قرآن کریم است.

ب. هنر تلاوت قرآن کریم

تلاوت، از ریشه "ت-ل-و" به معنای خواندن است (بیهقی، ۱۳۶۶: ۹۹). ابن فارس در تعریف واژه «تلو» تنها به معنای پی آمدن (اتباع) اشاره می کند و چون در خواندن قرآن آیات به ترتیب و پی درپی می آیند، به آن «تلاوة القرآن» گفته شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳۵۱).

از نظر راغب اصفهانی، واژه تلاوت اختصاصاً به خواندن کتاب های آسمانی اطلاق می شود، بر خلاف قرائت که کاربرد عمومی تری دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵).

در اصطلاح علوم قرآنی، تلاوت به نوعی قرائت گفته می شود که همراه با فهم معنا باشد؛ به عبارت دیگر، قرائتی که با درک مفاهیم همراه باشد تلاوت نامیده می شود (طوسی، ۱۴۱۳: ۱۹۹/۱). بنابراین، براساس محتوای آیه «يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ...» مشخص می شود که منظور تلاوتی است که با تدبر و تأمل در مفاهیم آیات قرآن باشد، به گونه ای که مقدمه ای برای عمل شود و خواندن بدون تفکر در آیات و مفاهیم قرآن، که فاقد تدبر باشد، سودمند نخواهد بود (جعفری، ۱۳۷۶: ۳۴۱). یکی از اهداف مهم بعثت پیامبر ﷺ، تلاوت آیات الهی بر مردم بود: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ» (آل عمران: ۱۶۴)، و مأموریت و تبلیغ رسالت آن حضرت نیز با تلاوت قرآن آغاز گردید. برای اینکه مردم به این کتاب آسمانی جذب شوند، تلاوت آن باید به طور ماهرانه و هنرمندانه انجام گیرد. هنر تلاوت به عنوان اصیل ترین، شریف ترین و مهم ترین هنر اسلامی، هنری است که میلیون ها مسلمان در سراسر جهان از آن بهره مند شده و ده ها هزار نفر به یادگیری آن علاقه مند هستند (شاه میوه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۱).



تولستوی، در تعریف هنر با نگاه کارکردگرایانه و بر اساس کارکرد اجتماعی و تأثیر آن، چنین می‌گوید: «هنر یک فعالیت انسانی است و عبارت از این است که انسانی آگاهانه و با استفاده از علائم مشخصه ظاهری، احساساتی را که خود تجربه کرده است، به دیگران انتقال دهد؛ به گونه‌ای که این احساسات به دیگران سرایت کند و آنها نیز آن احساسات را تجربه نمایند و از همان مراحل حسی که او گذشته است، بگذرند» (تولستوی، ۱۳۸۳: ۶۱).

با این توصیف، کارکردهای هنری فن تلاوت با تجسم ویژگی‌های روشن و به‌عنوان یک هنر کامل و تمام به حساب می‌آید. امروزه موسیقی تلاوت دارای مکتبی مستقل از حیث اسلوب و شیوه - و نه از لحاظ منشأ - است که نوع خاصی از الحان را با هدف ابلاغ و بیان زیباتر آیات قرآن کریم ارائه می‌دهد (شاه‌میوه اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۱۱).

نکته حائز اهمیت این است که در عین حال که تلاوت قرآن یک هنر تنغیمی با ویژگی‌های خاص خود است، رعایت جوانب معنایی در مقام اجرا مهم‌ترین بخش کار یک قاری را تشکیل می‌دهد. در پژوهش‌های مشابه، این موضوع تحت عنوان مؤلفه‌های تلاوت معنا محور مورد توجه قرار گرفته است؛ بنابراین، زیرساخت اولیه و غایت این هنر، انتقال مفاهیم از طریق آوا و موسیقی است که پل ارتباطی بین مفهوم مورد نظر برای القاء و درک مخاطب ایجاد می‌کند.

ج. آهنگ معنایی در الفاظ آیات

رابطه بین "موسیقی و معنا" به اندازه ضرورت زبان برای انسان اهمیت دارد. انسان برای برقراری ارتباط و الفت با دیگران از نعمت ستودنی به نام قدرت تکلم برخوردار است. هرچند انسان معاصر حتی بدون زبان، با استفاده از سایر اعضای بدن و شیوه‌های مختلف می‌تواند با دیگران ارتباط برقرار کند، اما قدرت زبان نسبت به سایر روش‌ها و اعضا برتری دارد و تأثیرش بیشتر از هر ابزار دیگری است. به‌طور مشابه، موسیقی نیز در مورد واژگان و معانی آن نقش مهمی ایفا می‌کند و به‌عنوان زبانی برای بیان مفهوم عمل می‌کند.

با نگاهی به ظاهر آیات قرآن کریم و دقت در انتخاب و چیش دقیق الفاظ و حروف، می‌توان فهمید که موسیقی ذاتی واژگان قرآن جزء جدایی‌ناپذیر آن است و همواره با آن همگام بوده است. این وحدت و یکپارچگی نظم آهنگ درونی باعث پیدایش این عنصر ارزشمند شده است. این ویژگی که در ساختار قرآن کریم آمیخته و مانند خون در رگ‌های جاری است، دلیلی آشکار بر وجود "لحن المعنا" خاص در بطن واژگان قرآن است.

در حقیقت، این موسیقی معنایی یا "لحن المعنا" است که احساس شنونده را برمی انگیزد و روحش را به جست‌وجو در معارف بی‌پایان سوق می‌دهد. نظام‌مندی و وحدت معنایی باعث پدیدآمدن نظم آهنگ درونی و متعالی می‌شود. خداوند حکیم، معارف و مفاهیم الهی را در قالب الفاظ و عبارات نازل کرده است که نشان‌دهنده تار و پود معانی است.

آهنگی که به‌طور شنیداری شمایل و حالت‌های یک معنا را شرح دهد "لحن المعنا" نامیده می‌شود و این ویژگی در جای‌جای قرآن کریم وجود دارد. یکی از ویژگی‌های متمایز و شگفت‌انگیز آن، طراوت و تازگی دائمی این موسیقی ذاتی است؛ به‌گونه‌ای که آیات و عباراتی از قرآن کریم در تلاوت قاریان، با اینکه متن و کلمات همان است، اما موسیقی و لحن آن هر بار به شکلی جدید و گوش‌نواز است که این وجه تمایز و برتری از معانی و مفاهیم نشأت می‌گیرد.

در قرآن کریم، آیات فراوانی به نزول باران و رحمت الهی اشاره دارد. در سوره ابراهیم آمده است: «وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ» (ابراهیم: ۳۲)، یعنی از آسمان آبی فرو فرستاد تا با برکت آن، محصولات کشاورزی مورد نیازتان برویاند.

در این آیه، نزول و انزال به معنای پایین فرستادن و فروفرستادن در اندازه و مقدار معین از ظرفیت یک چیز است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵۸/۱۲). در این آیه، به معنای فروفرستادن آبی نرم و لطیف اشاره شده که نتیجه آن رویش محصولات و گیاهان مختلف است.

"لحن المعنا" در عبارت «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً» کاملاً مشخص است و آهنگ این عبارت نمایانگر نوع باریدن باران و جلوه‌ای از بارش آبی پر برکت و گواراست که موجب رویش و حیات گیاهان می‌شود. در مقابل، برخی از قاریان هنگام تلاوت این آیه، به‌گونه‌ای می‌خوانند که گویی از آسمان سیل می‌بارد. چنین تلاوتی بر اساس اصول عرفی تلاوت نیست و مفهوم باران پر خیر و برکت را تداعی نمی‌کند. نزول آبی که باعث رویش "ثمرات" و "رزق" می‌شود، با الفاظی که در بیانش آمده، وحدت و تناسب معنوی دارد و عدم تناسب لحن و موسیقی با مفاهیم آیات، نشان‌دهنده عدم رعایت نظم آهنگ درونی آیه و توجه به "لحن المعنا" است.

بر اساس موسیقی معنایی این آیه، ابتدا جایگاه و درجه صوت تعیین می‌شود که هماهنگ با حالت باریدن باران از آسمان به زمین، تَن صدا از درجات بالا به پایین انتقال می‌یابد. قاری با استفاده از روش‌های لحنی خاص و برگرفته از معنای واژگان و موسیقی عربی، تصویر نزول پی‌درپی قطرات نرم و لطیف باران را برای شنونده به تصویر می‌کشد. این رحمت آسمانی که به زمین رسیده و موجب رشد و نمو "ثمرات رزقا لکم" شده است، با انتخاب آوای مناسب، معنا را به‌همراه تلاوت متناسب با آن منتقل می‌کند.



آنچه بیان شد، نمونه‌ای از وجود "لحن المعنا" در الفاظ و عبارات قرآن و تأثیر آن در خلق تصویر ذهنی و انتقال مفاهیم است. این ویژگی در سراسر متن آیات قرآن کریم مشهود است و با تأمل در آیات، این ویژگی بیش از پیش برای مخاطب قابل درک خواهد بود.

د. نظم آهنگ درونی قرآن

یکی از جنبه‌های برجسته بلاغی قرآن کریم که در زمان نزول این کتاب بسیار مورد توجه قرار گرفت و بحث تحدی قرآن نیز به آن مرتبط است، نظم آهنگ درونی الفاظ و عبارات این کتاب آسمانی است. ویژگی‌ای که آیات گران قدر قرآن را از سایر متون و حتی کتب مقدس دیگر ادیان متمایز می‌کند، چینش دقیق آیات و ایفای نقش مناسب هر یک در پیوند با معانی و معارف آیات است.

آیت الله معرفت در توضیح نظم آهنگ درونی قرآن نسبت به موسیقی ساخت بشر می‌گوید: «موسیقی بیرونی حاصل صناعت‌هایی مانند قافیه، سجع، و تجزیه یا تقسیم سخن منظوم به مصراع‌های مساوی و اوزان و بحور قراردادی است که قالب‌های لفظی مجرد و پیوسته به شمار می‌آیند. اما نظم آهنگ درونی، محصول جلالت تعبیر و ابهت بیان است. فاصله میان این دو نوع موسیقی بسیار زیاد است، زیرا در نوع دوم، زیبایی لفظ و شکوه معنای آن پیوندی ناگسستنی دارند و هماهنگی میان این دو، نواهایی احساس برانگیز ایجاد می‌کند و نسیمی روح‌نواز به وزیدن در می‌آورد و درون آدمی را به تکاپو می‌اندازد... گویی کلمات قرآن در دستان خالقشان ذوب می‌شوند، نظام می‌گیرند و نظم و آهنگی بی‌مانند در آنان تجلی می‌یابد» (معرفت، ۱۳۹۸: ۳۲۹-۳۳۰).

به نقل از مصطفی محمود، راز شگفت‌انگیز معماری قرآن در سبک بی‌نظیر و اسلوب منحصر به فرد آن، بیان‌گر این است که قرآن نه شعر است، نه نثر، و نه کلامی مسجع؛ بلکه قسمی از معماری سخن است که موسیقی درونی آن را آشکار می‌سازد (معرفت، ۱۳۹۸: ۳۲۹).

در آثار و پژوهش‌های مختلف، قرآن کریم از نظر جنبه‌های بلاغی و هنری مورد بررسی قرار گرفته است. در اکثر این بررسی‌ها، رسایی و بلاغت بی‌نظیر قرآن و برتری آن بر تمامی متون هنری از جمله شعر و نثر تأکید شده است. زبان و ادبیات قرآن به شکلی خارق‌العاده بلیغ‌تر از هر زبانی معرفی شده و تأکید می‌شود که تقریباً تمام الفاظ و عبارات قرآن دارای نظم آهنگ درونی خاصی هستند.

معرفت به نقل از سید قطب، قرآن را بسیار برتر از موسیقی می‌داند زیرا قرآن اصول و قواعد موسیقی را ندارد (معرفت، ۱۳۹۸: ۳۲۶). بر اساس این نظر، می‌توان سه دلیل برای وجود یک روش خاص موسیقایی در قرآن کریم ذکر کرد:

۱. وقتی یک کل برتر از اجزای خود باشد، تمام ویژگی‌های خوب اجزا در آن متجلی است و علاوه بر آن، ویژگی‌های خاص دیگری نیز دارد که در هیچ‌یک از اجزا وجود ندارد. قرآن در این تعریف به‌عنوان کل برتر در نظر گرفته می‌شود.

۲. هر کلامی فی‌ذات و طبق مفهومش دارای لحن و آهنگ خاصی است. بنابراین، قرآن نیز به‌عنوان متن، دارای لحن و آهنگ مخصوص به خود است.

۳. قرآن کریم نمی‌تواند عاری از هر نوع موسیقی باشد، زیرا در این صورت هیچ‌گونه سازگاری با الحان و نغمات عرب نداشته و امکان تلاوت آن به سبک رایج ممکن نمی‌شد. به این ترتیب، «یک نوع موسیقی درونی در کلام قرآن وجود دارد که احساس شدنی است اما به‌سختی توصیف می‌شود» (سید قطب، ۱۳۹۵: ۸۳).

این توصیف نشان می‌دهد که موسیقی قرآن بسیار برتر از موسیقی زائیده ذهن بشر است که قابل دسته‌بندی و درجه‌بندی باشد. همچنین، بیان نکات ویژه در مورد موسیقی قرآن به معنای آن نیست که تمام متن قرآن ویژگی موسیقایی دارد، بلکه این ویژگی یکی از جنبه‌های زیبایی‌شناختی قرآن کریم است. برای تقریب ذهن، می‌توان نوازنده‌ای را تصور کرد که می‌خواهد سنتور بنوازد. او ابتدا باید شناخت کاملی از اجزای ساز داشته باشد، گوشه‌های آن را کوک کند و سپس با مضراب خود، با اصولی که می‌داند بر تارهای آن می‌کوبد تا تمام نُت‌ها را در جایگاه درست استفاده کند. نتیجه این خواهد بود که یک ملودی اصولی و زیبا با توجه به نظم آهنگ درونی سیم‌ها و اجزای ساز بوجود می‌آید.

اگر این مثال را به هنر تلاوت قرآن تعمیم دهیم، قرآن را می‌توان به‌عنوان "ساز" بی‌مانند دانست که هرچه نوازنده (قاری) بیشتر از آن اطلاع داشته و بر آن تسلط پیدا کند، بهتر با آن ارتباط برقرار کرده و روح و احساس خود را به آن می‌سپارد، تارهای الفاظ قرآن را بهتر نوازش کرده و ملودی‌ها و ابداعات زیبا و شیواتری ارائه خواهد کرد که به تبع آن، وظیفه القای مفاهیم به نحو احسن نیز به درستی انجام خواهد شد.

معرفت به نقل از "دراز" نیز با همین مضمون اشاره می‌کند: «در این حروف، گویی یکی می‌نوازد، دیگری طنین افکن است، سومی نجواگر است و چهارمی بانگ برآورنده، و شما زیبایی آهنگ را در دسترس خود می‌یابید؛ مجموعه‌ای گوناگون و هماهنگ، نه تکرار مکرر و نه بی‌معنی، نه سستی و نه غلظت، و نه تناقض در حروف و آواها» (معرفت، ۱۳۹۸: ۳۲۲).



همچنین، همان‌طور که جملات و عبارات قرآن دارای نظم آهنگی منظم است، این ویژگی در واژگان و کلماتش نیز نهادینه است. زیرا آن جملات، متشکل از الفاظ و کلماتی است که به‌صورت درونی نیز آهنگ دارند: «برخی از واژه‌ها، حریرگونه و لطیف است، برخی با هیبت و باوقار است، گروهی لبخند بر لب و شراب مهر در دل دارند و برخی مانند رویا هستند. . از این جهت تفاوت واژه‌ها بسیار است؛ تفاوت در آوا و آهنگ، تفاوت در صورت، در معنا و مفهوم و...» (شکریگی، مروتی، ۱۳۹۱: ۲۰). بنابراین، واژگان به‌طور خود به‌خود از موسیقی برخوردارند که به دریافت مفهومشان مرتبط است و به عبارتی، هر واژه در درونش آهنگی به همراه دارد که بار معنایی آن واژه است.

اولین آهنگ معنایی کلمات در تلاوت مربوط به این نکته است: «گاهی آهنگ و صوت کلمه با اتفاقاتی که رخ می‌دهد به ترتیب برابری می‌کند. یعنی حرف اول، ابتدای واقعه، حرف دوم وسط واقعه و حرف سوم، انتهای واقعه را نشان می‌دهد و صوت و آهنگ حروف، ما را به معنای نظر می‌رساند» (مشکین فام، خالقیان، ۱۳۸۶: ۱۳).

در آیه ۲۷ سوره نازعات آمده است: «أَنْتُمْ أَشْدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا». در این آیه، واژه «أَشْدُّ» شامل حروفی است که از نظر آوایی و موسیقایی ویژگی‌های خاصی دارند. حرف "أ" یا همزه قطع، از صامت‌های انفجاری است؛ حرف "ش" دارای صفت تنشی است و صدایی شبیه به صدای بستن طناب قبل از محکم کردن آن ایجاد می‌کند؛ و حرف "د" نیز از صامت‌های انفجاری است که شدت و جهر بیشتری نسبت به حروف قبلی دارد. این ترکیب حروف به کمک موسیقی مخارج، معنای سخت‌تر بودن را به گوش شنونده منتقل می‌کند. این معنا، علاوه بر موسیقی لفظی، در معنا نیز آهنگی دارد که با اجرای صحیح آکسان‌ها و تکیه‌گاه‌های لفظی، موسیقی نهفته در آن نیز نواخته می‌شود و معنای واژه را رساتر و قابل فهم‌تر منتقل می‌کند.

بر همین اساس، هماهنگی و ارتباط بین لفظ و معنا در قرآن، آهنگ واژه‌هایی که بهشت را به تصویر می‌کشد، با واژه‌هایی که از جهنم و آتش سخن می‌گوید، مغایر است. آهنگ واژه‌هایی که رنج و سختی را بیان می‌کنند با واژه‌هایی که راحتی و آسایش را منتقل می‌کنند، متفاوت است. به عبارتی، اگر آیه‌ای از عذابی هولناک خبر می‌دهد، واژه‌های آن نیز آهنگی خشن و تکان‌دهنده دارند؛ ولی اگر آیه‌ای به توصیف بهشت و نعمت‌ها می‌پردازد، موسیقی واژگان لطیف و دلنواز است (قاسم‌نیا، ۱۳۹۶: ۱۵).

برای نمونه، واژه «عُتِّلَ» با دو ضمه متوالی و تشدید «لام»، واژه‌ای سخت و خشن است که آهنگی خشمناک دارد. در سوره قلم، این واژه برای مرد خشن و مردم‌ستیز و پرخور به کار رفته است: «عُتِّلَ بَعْدَ



ذَلِكَ زَنِيمٌ (قلم: ۱۳). همچنین، در توصیف قیامت، لحن تند و محکمی از ضرباهنگ واژگان و حروف قابل دریافت است: «اَقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» (قمر: ۱). اما در موضوعات عاطفی، موسیقی قرآن با محتوای ملایم و عاطفی هماهنگ است؛ مانند ضرباهنگ ملایم و عاطفی در آیه «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى» (ضحی: ۶) (سیدی، ۱۳۷۷: ۴۷-۴۸).

آیات قرآن توانایی برقراری ارتباط با مخاطب و انتقال معارف را دارند؛ به عبارتی، موسیقی معنایی، صدای تصویرگری واژگان است و رابطه‌ای میان الفاظ و معنا ایجاد می‌کند که در بالاترین درجه ابزارهای بیانی قرار می‌گیرد. نظم آهنگی که از مفاهیم ژرف الفاظ و جمله‌بندی‌های قرآن برخاسته، احساسات خواننده را درگیر می‌کند و منجر به تولید محتوای بیرونی باکیفیت و مطلوب می‌شود. این احساسات بسته به میزان خضوع قاری هنگام تلاوت، تقوی و ایمان او، و همچنین سطح ارتباط قلبی و روحی با آیات الهی، متفاوت است. این تفاوت باعث می‌شود که تکرار در خلق الحان بدیع نیز رخ ندهد. نظم آهنگ درونی آیات الهی به قاری نشان می‌دهد که چگونه باید عبارات را تلاوت کند. طالقانی می‌گوید: «آهنگی که از وقف، ابتدا، حرکت، وصل، فصل، مد، قصر، کوتاهی و بلندی جملات، ادغام، ارسال، اخفاء، اضممار و مانند این‌ها برمی‌آید و صدای حروفی که در وسط یا آخر کلمات و آیات منعکس می‌شود، انطباق خاصی با "معانی و مقاصد" دارد» (طالقانی، ۱۳۹۰: ۲-۳).

علاوه بر نکات اشاره‌شده، در قرآن کریم شاهد نوآوری‌هایی در زمینه آهنگ واژگان نیز هستیم. برای مثال، در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره انسان، کلمه «قواریرا» با هدف حفظ موسیقی کلام با تتوین ذکر شده است، در حالی که نزد نحویان این واژه جزء موارد غیر منصرف است و تتوین نمی‌پذیرد. همچنین، واژه «سندعو» در آیه ۱۸ سوره علق به جهت هماهنگی با «فلیدع» که در آیه پیشین آمده، به صورت «سندع» آمده است (صغیر، ۱۴۲۰: ۱۵۳-۱۵۴؛ رک. قاسم‌نیا، ۱۳۹۶: ۶۰). در نتیجه، علاوه بر انتقال مفاهیم و نظم درون‌متنی، نظم آوایی قرآن نیز حفظ شده و در انتقال معنا نقش مهمی ایفا می‌کند.

نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، با بررسی آوایی و موسیقایی آیات قرآن کریم و نمود آن در هنر تلاوت، نتایج زیر حاصل شد:

۱. بخش قابل توجهی از الفاظ و عبارات آیات قرآن مجید دارای نظامی خاص در آهنگ درونی هستند. موسیقی معنایی حروف، پایه‌گذار موسیقی معنایی کلمات است و موسیقی معنایی کلمات، شکل‌دهنده موسیقی آیات. در نتیجه، آهنگ معنایی آیات همان موسیقی درونی قرآن است که ابتدا در جان قاری تأثیر می‌گذارد و سپس با پردازش‌های صوتی و لحنی قاری، به نفوس شنوندگان نفوذ می‌کند.

۲. مفاهیم و معانی، خالق موسیقی درونی قرآن هستند؛ چرا که از طریق موسیقی واژگانی موجود در آیات، قرآن خود را معرفی و تفهیم می‌کند.

۳. آنچه زینت بخش و اساس معنای محوری تلاوت قاریان قرآن، به‌ویژه در سطوح عالی و حرفه‌ای است، همان نظم آهنگ درونی متن قرآن کریم است. سایر تخصص‌ها در تکمیل این فرآیند و زیباتر جلوه‌دادن آن به کار می‌روند. دستیابی به تلاوتی مطلوب که تأثیری شگرف ایجاد کند - به‌گونه‌ای که هم خواننده را به فیض اکمل و درکی عمیق‌تر برساند و هم شنوندگان عامه را از استماع سخنان حضرت حق متأثر سازد - مستلزم رعایت «نظم آهنگ درونی» و چینش دقیق آیات است.



فهرست منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
۲. ابن رشيق، ابوالحسن القيرواني الأزدي، العمدة، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، بی جا، بی نا، ۱۹۹۲م.
۳. ابن فارس، ابو الحسين؛ مقاييس اللّغة، قم: مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
۴. اسدزاده، هوشنگ؛ اسدزاده، ابراهيم، موسيقي، بی جا: انتشارات آفتاب گيتي، ۱۳۹۴ش.
۵. بنت الشاطي، عايشه، الاعجاز بياني و مسائل ابن الازرق، مصر: دارالمعارف، ۱۳۶۱ق.
۶. بيهقي، احمد بن علي، تاج المصادر، تهران: هادي عالمزاده، ۱۳۷۵ش.
۷. تولستوي، لي نيكالايويچ، هنر چيست، ترجمه: كاوه دهگان، تهران: اميركبير، ۱۳۸۳ش.
۸. جعفري، يعقوب، تفسير كوثر، قم: هجرت، ۱۳۷۶ش.
۹. حسامپور، سعيد، جباره، عظيم، «بررسی مقامات قرآنی در تلاوت چند تن از قاریان»، مطالعات اسلامي، علوم قرآن و حدیث، شماره ۸۵، پاییز و زمستان، ۱۳۸۹ش.
۱۰. دياني، اكرم، «درآمدی بر شناخت موسيقي قرآن، ادیان، مذاهب و عرفان»، نشریه اندیشه تقرب، ۱۳۸۵ش.
۱۱. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، المفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دارالشامية، ۱۴۱۲ق.
۱۲. رافعی، مصطفی صادق و ابن الدین، عبدالحسین، اعجاز قرآن و بلاغت محمد، تهران: بنیاد قرآن، ۱۳۶۱ش.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، نقد ادبی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۱ش.
۱۴. سیدی، سید حسین و شاهوردی، فرحناز، «درآمدی بر زیبایی شناسی تکرار حروف در نظم آهنگ درونی آیات قرآن»، نشریه پژوهش های قرآنی، ۱۳۹۲ش.
۱۵. سیدی، سید حسین، سبب سبب شکوفه شب بو، قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی نقش، ۱۳۷۷ش.
۱۶. شاذلی، سید بن قطب، التصوير الفني فی القرآن، ترجمه محمدعلی عابدی، نشر انقلاب، ۱۳۹۵ش.
۱۷. شاهمیوه اصفهانی، غلامرضا، «پژوهشی در جلوه های موسیقایی هنر تلاوت»، بی جا، نشر تلاوت، ۱۳۸۷ش.
۱۸. شکریگی، نرگس و مروتی، سهراب، «بررسی جنبه های زیبایی شناختی موسیقی قرآن کریم»، نشریه ادبیات و علوم انسانی، ۱۳۹۱ش.

۱۹. مجید صادقی مزیدی؛ حمید فرحناکی بوشهری. "نگرشی بر ماهیت تغنی در تلاوت قرآن".
مطالعات قرائت قرآن، ۱۲، ۷، ۱۳۹۸، ۱۸۹-۲۰۶. doi: ۲۲۰۳۴/۱۰/۲۷۱۸/۲۰۱۹
۲۰. صغیر، محمد حسین علی، الصوت اللغوی فی القرآن، بیروت: دارالمورخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۱. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن (قسمت اول) بی جا، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰ش.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۳۹۰ق.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: جامعه مدرّسین، ۱۴۱۳ق.
۲۴. طیبی، التبیان فی علم المعانی و البدیع و البیان، بیروت: بی جا، ۱۳۶۵ش.
۲۵. عباس نژاد، محسن، مبانی و مقدمات رابطه قرآن و علوم روز، تهران: بی جا، ۱۳۸۵ش.
۲۶. قاسم نیا، سلمان و دیگران، «موسیقی قرآن در فرایند ترکیب و آرایش معطوف به معنای واژگان»،
نشریه کتاب قیم، ۱۳۹۶ش.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی؛ بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۹۰م.
۲۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۲۹. محمود، مصطفی، القرآن محاولة لفهم العصری؛ دارالمعارف، ۱۹۷۶م.
۳۰. مشکین فام، دکتر بتول؛ خالقیان، ام البنین، موسیقی الفاظ قرآن و اثر آن بر معنابخشی واژگان؛
نشریه تحقیقات علوم قرآن و حدیث، ۱۳۸۶ش.
۳۱. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم: انتشارات تمهید، ۱۳۹۸ش.
۳۲.، التمهید؛ قم: انتشارات تمهید، ۱۳۸۱ش.
۳۳. نقی پور، ولی الله، تدبر در قرآن؛ قم: انتشارات أسوه، ۱۳۷۱ش.
۳۴. نیک بخت، علیرضا، استعانت از قرآن کریم، تهران: قبله، ۱۳۷۸ش.

Resources

1. ‘Abbās-Nizād, Moḥsen, *Mabānī wa Muqaddimāt Rābiṭah-yi Quran wa ‘Ulūm-i Rūz (Foundations and Introduction to the Relationship between the Quran and Contemporary Sciences)*, Tehran: n.p., 1385 SH (2006 CE).
2. Asadzādah, Hushang, & Asadzādah, Ibrāhīm, *Mūsīqī (Music)*, N.p.: Āftāb-i Gītī Publications, 1394 SH (2015 CE).
3. Bayhaqī, Aḥmad bin ‘Alī, *Tāj al-Maṣādir (The Crown of Sources)*, Tehran: Hādī ‘Ālamzādah, 1375 SH (1996 CE).
4. Bint al-Shāfi‘, ‘Ā’ishah, *Al-I’jāz al-Bayānī wa Masā’il Ibn al-Azraq (The Miraculous Eloquence and Issues of Ibn al-Azraq)*, Egypt: Dar al-Ma’ārif, 1361 AH (1942 CE).
5. Dīyānī, Akram, “*Darāmadī bar Shnākhit-i Mūsīqī-yi Quran, Adyān, Mazāhib wa ‘Irfān*” (An Introduction to the Understanding of Quranic Music, Religions, Sects, and Mysticism), Nashriyah-yi Andīshah-yi Taqrīb (Journal of Convergence Thought), 1385 SH (2006 CE).
6. Ḥosām-pūr, Sa’īd, & Jabārah, ‘Azīm, “*Barresī-yi Maqāmāt-i Qurānī dar Tilāwāt-i Chand Tan az Qārīān*” (Examination of Quranic Modes in the Recitation of Several Reciters), Maqālāt-i Islāmī, ‘Ulūm-i Quran wa Ḥadīth (Islamic Studies Journal, Quran and Hadith Sciences), Issue 85, Autumn and Winter, 1389 SH (2010 CE).
7. Ibn Fārīs, Abū al-Ḥossein, *Maqāyīs al-Lughah (The Standards of Language)*, Qom: Maktab al-‘Ālām al-Islāmī, 1404 AH (1984 CE).
8. Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān, *Muqaddimat Ibn Khaldūn (The Prolegomena of Ibn Khaldūn)*, Translated by Mohammad Parvīn Gunābādī, Tehran: ‘Ilmī wa Farhangī Publications, 1375 SH (1996 CE).
9. Ibn Rashīq, Abū al-Ḥasan al-Qayrawānī al-Azdī, *Al-’Umda (The Authority)*, Edited by Mohammad Muḥy al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, N.p., n.p., 1992 CE.
10. Ja’farī, Ya’qūb, *Tafsīr Kausar (The Kausar Commentary)*, Qom: Hijrat Publications, 1376 SH (1997 CE).
11. Kulayni, Mohammad bin Ya’qūb, *Uṣūl al-Kāfi*, Beirut: Dar al-T’arūf li al-Maṭbū’āt, 1990 CE.
12. Ma’arifāt, Mohammad Hādī, *‘Ulūm-i Qurānī (Quranic Sciences)*, Qom: Intishārāt-i Tamhīd, 1398 SH (2019 CE).
13. Ma’arifāt, Mohammad Hādī, *Al-Tamhīd (The Introduction)*, Qom: Intishārāt-i Tamhīd, 1381 SH (2002 CE).
14. Maḥmūd, Muṣṭafā, *Al-Quran Muḥāwalāh li Fahm al-’Aṣrī (The Quran: An Attempt to Understand Modernity)*, Dar al-Ma’ārif, 1976 CE.
15. Majlisī, Mohammad Bāqir, *Bihār al-Anwār (Seas of Lights)*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turāth al-’Arabī, 1403 AH (1983 CE).
16. Moshkīn Fām, Dr. Batūl, & Khālīqīān, Umm al-Banīn, *Mūsīqī Kalimāt-i Quran wa Asar-i Ān bar Ma’nā-bakhshī-yi Vāzhagān (The Music of Quranic Words and Its Effect on the Meaning of Words)*, Nashriyah-yi Taḥqīqāt-i ‘Ulūm-i Quran wa Ḥadīth (Journal of Quranic and Hadith Studies), 1386 SH (2007 CE).
17. Naqī Pūr, Walī-Allāh, *Tadabbur dar Quran (Contemplation in the Quran)*, Qom: Intishārāt-i Aswah, 1371 SH (1992 CE).
18. Nīk-Bakht, ‘Alī Rezā, *Istī’ānāh az Quran-i Karīm (Seeking Help from the Noble Quran)*, Tehran: Qiblah Publications, 1378 SH (1999 CE).

19. Qāsim Niyā, Salmān, et al., "*Mūsīqī Quran dar Farāyand-i Tarkīb wa Ārayesh-i Maṭn-i Vāzhaḡān*" (*The Music of the Quran in the Process of Combining and Arranging Lexical Meanings*), Nashrīyah-yi Kitāb Qayyam (Journal of the Noble Book), 1396 SH (2017 CE).
20. Rāfī'ī, Muṣṭafā Ṣādiq, & Ibn al-Dīn, 'Abd al-Hossein, *I'jāz-i Quran wa Balāghat-i Mohammad* (*The Miraculous Nature of the Quran and the Eloquence of Mohammad*), Tehran: Bunyād-i Quran, 1361 SH (1982 CE).
21. Rāghīb al-Isfahānī, Hossein bin Mohammad, *Al-Mufradāt fī Ghārīb al-Quran* (*The Unique Terms in the Quran*), Beirut: Dar al-Shāmiyyah, 1412 AH (1992 CE).
22. Sādiqī Mīzīdī, Majīd, & Farḡanākī Būshahrī, Ḥamīd, "*Nagarshī bar Māhiyyat-i Taghannī dar Tilāwat-i Quran*" (*A Perspective on the Nature of Chanting in Quranic Recitation*), *Mutāla'āt-i Qirā'at-i Quran* (Quranic Recitation Studies), 7(12), 1398 SH (2019 CE), pp. 189-206. doi: 10.22034/qer.2019.2718.
23. Ṣaghīr, Mohammad Hossein 'Alī, *Al-Ṣawṭ al-Lughawī fī al-Quran* (*Phonetic Sounds in the Quran*), Beirut: Dar al-Murakhkhin al-'Arabī, 1420 AH (1999 CE).
24. Seyyedī, Seyyed Hossein and Shāhwurdī, Farahnāz, "*Darāmādī bar Zībā'ī-yi Shenāsī-yi Takrār-i Hurūf dar Naẓm-i Āhang-i Dākhilī-yi Āyāt-i Quran*" (*An Introduction to the Aesthetics of Repetition of Letters in the Internal Rhythm of Quranic Verses*), *Nashrīyah-yi Pazhuhishhā-yi Quranī* (Journal of Quranic Research), 1392 SH (2013 CE).
25. Seyyedī, Seyyed Hossein, *Sabad-Sabad-i Shukūfah-yi Shab-Bū* (*Basket-Basket of Night-Blooming Jasmine*), Qom: Mū'assasah-yi Farhangī Intishārāt-i Naqsh, 1377 SH (1998 CE).
26. Shādhilī, Seyyed bin Qutb, *Al-Taswīr al-Fannī fī al-Quran* (*Artistic Imagery in the Quran*), Translated by Mohammad 'Alī 'Ābidī, Intishārāt-i Enqelāb, 1395 SH (2016 CE).
27. Shāh-Mīwah Isfahanī, Gholām-Rezā, "*Pajūheshi dar Jlawah-hā-yi Mūsīqī-ā'ī Hunar-i Tilāwat*" (*A Study on the Musical Aspects of Recitation Art*), N.p.: Nashr-i Tilāwat, 1387 SH (2008 CE).
28. Shakurbīgī, Nargis, & Marvatī, Suhrāb, "*Barresī-yi Janbah-hā-yi Zībā'ī-ṣh Shīnāshī-yi Mūsīqī Quran-i Karīm*" (*Examining the Aesthetic Aspects of Quranic Music*), *Nashrīyah-yi Adabīyāt wa 'Ulūm-i Insānī* (Journal of Literature and Humanities), 1391 SH (2012 CE).
29. Ṭabāṭabā'ī, Seyyed Mohammad Hossein, *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Quran* (*The Balance in Quranic Exegesis*), Beirut: Mu'assasah al-'Ālmī li al-Maṭbū'āt, 1390 AH (1970 CE).
30. Ṭāliqānī, Seyyed Maḥmūd, *Partowī az Quran* (*A Glimpse of the Quran*), Volume 1, N.p.: Shirkah-yi Shāhāmī Intishār, 1390 SH (2011 CE).
31. Ṭībī, *Al-Tibyān fī 'Ilm al-Ma'ānī wa al-Badī' wa al-Bayān* (*The Clarification in the Science of Meanings, Eloquence, and Rhetoric*), Beirut: n.p., 1365 SH (1986 CE).
32. Tolstoy, Leo Nikolaevich, *What Is Art? (Art What Is)*, Translated by Kāveh Dehḡān, Tehran: Amīrkabīr Publications, 1383 SH (2004 CE).
33. Ṭūsī, Mohammad bin Ḥasan, *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Quran* (*The Clarification in Quranic Exegesis*), Qom: Jam'īyyat-i Mudarrisīn, 1413 AH (1993 CE).
34. Zarrīnkūb, 'Abd al-Hossein, *Naqd-i Adabī* (*Literary Criticism*), Tehran: Amīrkabīr Publications, 1361 SH (1982 CE).



Analysis of the Auditory and Semantic Implications of the Endings in Surah Yusuf *

Hossein Khani Kalqai¹

Abstract



Contemporary stylistics, as a specialized field within linguistics, offers a scientific and systematic approach to elucidating the unique rhetorical qualities of the Quran, thereby emphasizing the verbal and spiritual elegance of its divine verses. A thorough examination of the auditory effects and the semantic and auditory connections of the Quran's concluding words, referred to as "Quranic Endings (Fawasil)," in relation to the verses and surahs' content, warrants significant scholarly attention. This analysis is crucial for effectively conveying the verses' meanings and fostering auditory unity. The research utilizes a descriptive-analytical methodology to investigate the endings (fawasil) of Surah Yusuf at various auditory, semantic, and lexical dimensions. The results reveal that one of the key indicators of this surah's inimitability lies in its melodious and harmonious auditory characteristics, which stem from the careful arrangement and selection of the concluding words. The congruence between the content and the thematic as well as auditory implications of these endings ultimately fosters a sense of harmony and coherence.

Keywords: Surah Yusuf, Quranic Endings (Fawasil), Auditory Implications, Semantic Implications.

*. **Date of receiving:** 12/07/2023, **Date of approval:** 03/07/2024.

1. Assistant Professor at the University of Quranic Sciences and Islamic Teachings in Khoy, Khoy, Iran. khani@quran.ac.ir.



تحلیل دلالت آوایی و معنایی فواصل سوره یوسف *

حسین خانی کلکای^۱



چکیده

سبک‌شناسی نوین، به‌عنوان یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی، می‌تواند به‌طور علمی و نظام‌مند اعجاز بیانی قرآن را تبیین کند و زیبایی‌های لفظی و معنوی آیات و حیانی را به‌طور دقیق‌تر نمایان سازد. تحلیل دلالت‌های آوایی و کشف ارتباط معنایی و آوایی کلمات پایانی قرآن کریم، که به‌اصطلاح "فواصل قرآنی" نامیده می‌شوند، با محتوای آیه و سوره، موضوعی قابل تأمل است و نقش مؤثری در انتقال معانی آیات و برقراری انسجام آوایی دارد. این پژوهش، به روش تحلیلی- توصیفی، فواصل سوره مبارکه یوسف را در سطوح مختلف آوایی، دلالتی و لغوی مورد بررسی و تحلیل قرار داده است. نتایج به‌دست‌آمده نشان می‌دهد که یکی از جلوه‌های اعجاز در این سوره، نظم آهنگ و موسیقی دلنشین و اعجاز‌آور آن است که از چینش و انتخاب واژگان پایانی آیات حاصل شده و تناسب محتوا و مضمون آیات با دلالت معنایی و آوایی فواصل در نهایت هماهنگی و انسجام قرار دارد.

واژگان کلیدی: سوره یوسف، فواصل قرآنی، دلالت آوایی، دلالت معنایی.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۴/۱۴.

۱. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده خوی، خوی، ایران: khani@quran.ac.ir.



مقدمه

یکی از وجوه اعجاز قرآن کریم که مورد اتفاق نظر تمامی زبان‌شناسان، مفسران، قرآن‌پژوهان و صاحب‌نظران حوزه علوم قرآن است، اعجاز بیانی آن می‌باشد. این اعجاز در سطوح مختلف بلاغی، صرفی، نحوی، گفتمان، آوایی و ... در لایه‌های گوناگون قرآن جلوه‌گری می‌کند. (شیخ جامی پشته نی؛ ۱۴۰۱)

بررسی اعجاز موسیقایی و بلاغت صدا و آوا در آیات و حیانی، و کشف و تحلیل ارتباط نظم آهنگ واژگانی قرآن با معانی حاصل از آیات، سیاق و سوره‌ها، می‌تواند ضمن نمایان ساختن جلوه‌ای از اعجاز قرآن، به درک و فهم دقیق پیام و محتوای آیات کمک شایانی کند.

کلمات پایانی آیات قرآن، یا به اصطلاح "فواصل قرآنی"، نقش بسزایی در انتقال معانی آیات و برقراری انسجام آوایی آنها دارند. (توکلی؛ ۱۴۰۲) «فواصل آیات نقش مؤثری در حفظ آهنگ کلی آیه و تداعی مفاهیم در ذهن مخاطب دارد، به طوری که اگر یک حرف از کلمات آن جابجا شود، نظم آهنگ آیات به هم می‌خورد. اما نباید فراموش کرد که کارکرد فاصله در قرآن تنها به حفظ موسیقی و نظم آهنگ آیات محدود نمی‌شود، بلکه تغییراتی ایجاد می‌کند تا برخی ترکیب‌ها را از حالت‌های عادی خارج سازد» (سیدی، ۱۳۹۰: ۲۹۰). دلالت‌های معنایی حروفی که فواصل آیات را تشکیل می‌دهند و یا آخرین حرف پایانی فواصل (حرف روی)، به طور اعجازگونه‌ای، انسجام لفظی و معنایی آیات یک سوره را به نمایش می‌گذارد. گفتمان قرآنی همچنین با استفاده از واژگان متفاوت در قسمت پایانی آیات، تمایز ویژه‌ای پیدا می‌کند. این پدیده سبکی عمدتاً به بافت موقعیتی که واژه‌ها در آن به کار رفته‌اند، مرتبط است (عبدالوف، ۱۳۹۰: ۲۲۹).

با توجه به آنچه بیان شد، این پژوهش به بررسی دلالت‌های آوایی و معنایی فواصل سوره مبارکه یوسف می‌پردازد و در نظر دارد جلوه‌های اعجازآمیز فواصل این سوره را تبیین و تحلیل کرده، از معانی مکنون آن‌ها رمزگشایی نماید و به سؤالات زیر پاسخ دهد: ۱. فواصل سوره یوسف چه دلالت‌های آوایی و معنایی ایفا می‌کنند؟ ۲. جلوه‌های اعجاز فواصل قرآنی در سوره یوسف چگونه نمایان شده است؟ ۳. رابطه انواع فواصل با دلالت معنایی آیه و سوره چگونه است؟

بررسی‌های انجام‌شده در خصوص پیشینه این پژوهش نشان می‌دهد که مقالات و کتاب‌های متعددی در این حوزه نوشته شده که به موضوع فواصل قرآنی پرداخته‌اند؛ اما در موضوع فواصل سوره یوسف، پژوهشی یافت نشد. در ادامه به برخی از پژوهش‌های انجام‌شده اشاره می‌شود: ۱. «دراسة حول أسرار الإعجاز في نسق الفاصلة القرآنية» به قلم صفیه السعدیه؛ ۲. «الدراسة الصوتية في لغة القرآن و دلالتها في

الآيات الفقهية» تأليف كبرى روشنفکر، خلیل پروینی، سعیده ممیزی، راضیه سادات سادات الحسینی؛ ۳. «اسرار الفاصله القرآنیة فی سورة الاحزاب» تألیف یمینه رکاب جابری و حکیمه سماتی؛ ۴. «تحلیل دلالت آوایی فواصل آیات بهشت و جهنم» تألیف فاطمه فیروزقی و حسین خانی کلفای.

الف. مفهوم شناسی فاصله

برای "فاصله" تعاریف مختلفی از سوی دانشمندان پیشین مانند رمانی و باقلانی ارائه شده است. از جمله این تعاریف: «فواصل حروفی هستند که در مقاطع قرار دارند و سبب انتقال معانی به شکل زیبا می شوند» (جابری و رمانی، ۲۰۱۴: ۱۰). همچنین گفته شده: «فاصله مکثی است میان دو آیه که به هنگام توقف در بیان ایجاد می شود و به زیبایی کلام کمک می کند؛ و این روشی است برای تمایز قرآن از دیگر سخنان» (مرسی، ۱۳۹۹: ۱۹).

تعریفی که امروزه در میان دانشمندان این حوزه رایج و مورد پذیرش است، چنین بیان شده: «فاصله به معنای کلمات پایانی آیات قرآنی است، چراکه فاصله نقش قافیه در شعر را دارد» (همان: ۱۰: آخوندی؛ ۱۴۰۱).

زرکشی و ابن منظور از جمله دانشمندانی هستند که این تعریف را تأیید کرده اند، زیرا فاصله را همانند قافیه در شعر و قرینه سجع دانسته اند (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱، ۵۲۱؛ زرکشی، ۱۳۱۶: ۵۳). در تعریف «سجع» آمده است: همسانی دو یا چند فاصله در یک حرف، مانند کلمات «الکوثر، انحر و الأثر» در سوره مبارکه کوثر (عباجی، ۱۳۷۷: ۳۷).

با توجه به آنچه گفته شد، این سؤال مطرح می شود که آیا سجع در بلاغت همان فاصله در قرآن است؟ برخی از دانشمندان و پژوهشگران، از جمله رمانی، اجازه نداده اند که صفت «سجع» بر فواصل قرآنی اطلاق شود، چراکه در سجع، اصل و هدف، وزن و سجع است و معنی بعداً بر آن حمل می شود. اما در فاصله، تابع معناست و خود به تنهایی هدف و غرض اصلی گوینده یا نویسنده نیست (حمیدی أبوعلی، ۲۰۰۰: ۶۷).

۱. انواع فواصل قرآنی

فاصله بر اساس حرف روی و وزن به شش نوع تقسیم می شود:
الف. متماثل: فاصله ای که در آن کلمه آخر آیات دارای حرف روی یکسان است؛ مانند: ﴿وَالطُّورِ، وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ، فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ، وَالتَّبِيتِ الْمَعْمُورِ﴾ (طور: ۱-۴)



ب. متقارب: فاصله‌ای که در آن حرف روی یکسان نیست، اما هم‌مخرج است؛ مانند: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (حمد: ۶-۲)

ج. منفرد: فاصله‌ای نادر که در آن حرف روی نه متماثل است و نه متقارب؛ مانند: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ، وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ، وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (ضحی: ۹-۱۱) (حسنای، ۲۰۰۰: ۱۴۵-۱۵۰)
د. مطرف: فاصله‌ای که کلمات آخر آیات دارای حروف همسان هستند اما وزنشان متفاوت است؛ مانند: ﴿وَالضُّحَى، وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى، مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾ (ضحی: ۱-۳)
ه. متوازی: فاصله‌ای که در آن کلمات آخر آیات هم در وزن و هم در حرف روی یکسان هستند؛ مانند: ﴿فِيهَا سُرُورٌ مُرْفُوعَةٌ، وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ، وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ﴾ (غاشیه: ۱۳-۱۵)
و. متوازن: فاصله‌ای که در آن کلمات آخر آیات تنها هم‌وزن هستند؛ مانند: ﴿وَنَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ، وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾ (همان: ۱۵۰)

۲. دلالت‌های پدیده فاصله در قرآن

دانشمندان علم نحو و بلاغت در فواصل قرآنی به اندوخته‌های علمی، ادبی و بلاغی فراوانی دست یافته‌اند و با ارائه این دانش، جویندگان علم قرآن را به درک بلاغت و برخی از وجوه اعجاز آن رهنمون کرده‌اند، چراکه هیچ‌کس جز خداوند متعال بر تمامی وجوه اعجاز قرآن احاطه ندارد. حقیقت این است که قرآن سرچشمه علوم مختلف از جمله صرف، بلاغت، اخلاق، شریعت، پزشکی، نجوم و غیره را برای جهانیان گشوده است که از فیوضات آن بهره‌مند می‌شوند. یکی از مباحث علوم بلاغت، موضوع فواصل قرآنی است که در این مقاله قصد داریم به بررسی این پدیده بپردازیم.

پدیده فاصله در سه سطح لغوی، دلالتی و صوتی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد:

الف. سطح لغوی (مناسبت لغوی فواصل): تناسب در زبان عربی امری مطلوب و پسندیده است و در آن، برخی اصول ساختاری ممکن است برای رعایت زیبایی و هماهنگی کنار گذاشته شود. نمونه‌هایی از احکامی که به خاطر رعایت فاصله از ساختار اصلی دور شده‌اند عبارتند از:

۱. تقدیم معمول بر عامل یا معمول دیگر، مانند «أَهْؤْلَاءُ إِيَّاكُم كَانُوا يَعْبُدُونَ» یا «وإياك نستعين» و «لنریک من آیاتنا الکبری» (عبدالغنی المرسی، ۱۹۱۹: ۹۴).

۲. تقدیم چیزی که از لحاظ زمان متأخر است، مانند «فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى». اگر رعایت «فاصله» نبود، «الأولى» باید متقدم می‌شد. مانند: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (قصص: ۷۰). (همان: ۹۵) در این مثال، تقدیم «الآخرة» بر «الأولى» علاوه بر رعایت فاصله، دلالت معنایی دارد زیرا در سیاق قرآنی، آخرت بر دنیا ترجیح دارد: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَى﴾ (ضحی: ۴).

۳. تقدیم فاضل بر افضل؛ مانند «برب هارون و موسی».
۴. تقدیم ضمیر بر مضمشر؛ مانند «فأوجس فی نفسه خيفة موسى».
۵. تقدیم صفت جمله بر صفت مفرد و...
- ب. سطح دلالتی: در علم بدیع و آرایه‌های ادبی، فواصل قرآنی با آرایه‌های متعددی تزیین شده‌اند که از جمله آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:
 ۱. تمکین: هماهنگی قافیه که نویسنده یا شاعر برای آن مقدمه‌چینی می‌کند تا واژه مورد نظر به طور دقیق و متناسب در جای خود قرار گیرد. مانند: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَافُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتَّكِرَ مَا يَغْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ» (هود: ۸۷) که در آن، ترتیب ذکر حلم و رشد با محتوای آیه هماهنگی دارد (همان: ۱۳۱).
 ۲. تصدیق: این آرایه به این معناست که لفظ آخر آیه با همان فاصله در ابتدای آیه نیز ذکر شود. ابن معتر این حالت را به سه بخش تقسیم می‌کند:

حالت اول: اولین کلمه آیه با فاصله همسان باشد: «وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ» (آل عمران: ۸).

حالت دوم: برخی کلمات با فاصله همسان باشند: «وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ» (انعام: ۱۰) (همان: ۱۴۱).
 ۳. توشیح: آوردن لفظی در ابتدای کلام که دلالت معنوی بر قافیه دارد. مانند: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۳۳) که ارتباط معنوی میان «اصطفی» و «العالمین» برقرار است (همان: ۱۴۲).
 ۴. ایغال: افزودن عبارتی در پایان کلام که بدون آن، معنی ناقص می‌ماند. مانند: «اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُّهْتَدُونَ» (یس: ۲۱) که «وهم مهتدون» ایغال است زیرا مکمل معناست.
 - ج. سطح آوایی: نظام آوایی قرآن کریم از هماهنگی حیرت‌انگیز در حرکات، سکنات، آهنگ، مدّ و... برخوردار است که دل‌ها و گوش‌ها را به خود جذب می‌کند. این ویژگی آوایی حتی در زمان نزول قرآن برای اعراب سخن‌شناس آن‌چنان جذاب بود که حتی مخالفان نیز به صورت مخفیانه به آن گوش می‌دادند و آن را تحسین می‌کردند. در عصر حاضر نیز، این ویژگی آوایی برای کسانی که حتی با زبان عربی آشنا نیستند، تأثیرگذار است. انتخاب نوع حروف و کلمات، چینش آن‌ها و آغاز و پایان آیات و عبارات، همه الهام‌بخش معنا و محتوای آن است و این هماهنگی بی‌نظیر تنها با اعجاز قرآن قابل توضیح است (خضرم، ۲۰۰۹: ۱۸).



موسیقی فواصل که آیات قرآن با آن به پایان می‌رسند، یکی از جلوه‌های کمال و زیبایی موسیقی است و هماهنگی شگفت‌انگیزی میان نوع صوت، سیاق و مفهوم آیات برقرار می‌کند. اغلب، فواصل با حروف نون و میم ختم می‌شوند که به خودی خود دارای موسیقی طبیعی هستند. یا با مدّ پایان می‌یابند که با طبیعت قرآن سازگاری دارد (الرافعی، ۱۹۹۷: ۱۷۰).

ریتم و آهنگ فواصل آیات قرآن کریم با سجع در کلام عرب برابری می‌کند. هرچند که سجع، به‌خاطر دوری از تکلف، همیشه به یک شکل نمی‌آید. در قرآن نیز فواصل به یک شکل ثابت نیستند، بلکه گاهی هم‌قافیه و گاهی مختلف به کار می‌روند. موسیقی سجع پایبند به اوزان و بحرهای شعر نیست، اما گاهی برخی آیات با اوزان شعری همخوانی دارند، ولی هیچ مشابهتی با یک بیت شعر ندارند (مرسی، ۱۳۹۹: ۱۶۶).

در مورد حروف پایانی فواصل، می‌توان گفت که اعراب تمایل داشتند در سجع و قافیه از حروف مدّ، لین و غنه مانند نون و میم و همچنین حروف شفوویه و اسنانیه استفاده کنند و از کاربرد حروف سخت تلفظ یا حروفی که به هنگام وقف وضوح ندارند، خودداری کنند. این موضوع در فواصل قرآنی نیز مورد توجه بوده است (خضر، ۲۰۰۹: ۷۷). در قرآن کریم، بسیار مشاهده می‌شود که فواصل با نون ختم می‌شوند که قبل از آن حرف مدّ آمده است. سیوطی می‌گوید: در قرآن کریم، ختم فواصل به حروف مدّ و لین و الحاق آن به نون بسیار است و حکمتش این است که می‌توان در آن تغییراتی اعمال کرد، همان‌طور که اعراب در آوازه‌ها الف، یاء و نون را به هم متصل می‌کردند تا صدا مدّ پیدا کند و کشیده شود. و این در قرآن کریم، در سهل‌ترین جای وقف و شیرین‌ترین مقطع ذکر شده است (خضر، ۲۰۰۹: ۷۸).

بیشتر حروف عربی که برای ترانه و آواز به کار می‌روند، دو حرف نون و میم هستند و در فواصل قرآنی نیز این دو حرف بیشترین کاربرد را دارند. نون از بهترین صداهایی است که برای ایجاد غنه و آواز در کلام به کار می‌رود و میم نیز در نغمه‌سرایی و آوازسازی همتای نون است، هرچند که کمتر از آن استفاده می‌شود. بنابراین میان این دو در کلام عرب تبادل و «ابدال» صورت می‌گیرد، مانند «الحزون» و «الحزوم» به معنای زمین سخت.

لازم به توضیح است که این آهنگین بودن و هماهنگی آوایی در قرآن کریم نه تنها موجب زیبایی بیشتر آن می‌شود، بلکه به طور خاص موجب تأثیرگذاری بیشتر بر شنونده و افزایش درک و فهم معنای آیات می‌شود (خالدی: ۱۴۰۱). حروفی از لحاظ وضوح شنوایی متفاوت هستند و می‌توان آنها را از این دو جهت (از وضوح کمتر به بیشتر) به این صورت تقسیم‌بندی کرد: مهموس انفجاری مانند: «ت، ک، ب»؛ مهموس اهتکاکي مانند: «ش، س، ث، ف»؛ مهموس مزدوج مانند: «تش (به سکون تاء)»؛ مجهور انفجاری مانند: «ق، ب، د، جیم قاهره»؛ مجهور اهتکاکي مانند: «ذ، ز، جیم شامی»؛ مجهور مزدوج مانند: «جیم فصیح»؛ مجهور اصوات أنفی مانند: «م، ن»؛ اصوات تکراری و کناری: «ر، ل» (خضر، ۲۰۰۹: ۷۹).

ب. نگاه اجمالی به سوره یوسف

سوره یوسف، پنجاهمین سوره قرآن و از سوره‌های مکی است. این سوره ۱۱۱ آیه، ۱۶۰۰ کلمه و ۷۱۶۶ حرف دارد و نام آن از محتوای آیاتش گرفته شده، زیرا مربوط به داستان حضرت یوسف (علیه السلام) می‌باشد. همچنین، این سوره با عنوان «أحسن القصص» نیز شناخته می‌شود (قرشی، ۱۳۷۵: ۵، ۷۳). اولین نکته قابل بررسی در سوره یوسف، مضمون و محتوای آن است. این سوره به وضوح به وصف ولایتی می‌پردازد که خداوند نسبت به بندگان مخلص دارد (فرهادیان؛ ۱۴۰۱) و این موضوع به طور برجسته در آغاز و پایان سوره نمایان است. مضامین این سوره به طور منسجم و پیوسته ارائه شده‌اند، به طوری که داستان یوسف به طور مفصل و بی‌وقفه از ابتدا تا انتها در قرآن آمده است، که در هیچ سوره دیگری مشابه آن یافت نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱، ۹۹). سوره یوسف از نظر آوایی آهنگین و موزون است و ضرباهنگی کوبنده و آرام دارد که به خوبی با محتوای سوره هماهنگ است.

۱. آوا و آهنگ در سوره یوسف

یکی از مهم‌ترین جنبه‌هایی که به عنوان اعجاز قرآن مطرح شده، نظم آهنگ و آواگان است که از ویژگی‌هایی مانند آوای حروف، حرکات، انتخاب کلمات، جایگاه آنها، و نظمشان در فقرات، طولانی بودن یا کوتاه بودن کلمات و فواصل و... ناشی می‌شود. آوا و نغمه، همان «ارزش ذاتی واژگان و ساخت لغوی آنها» است (کریم الکواز، ۱۳۸۶: ۳۰۳).

آوای سوره یوسف به طور خاصی با معنا، محتوا و مقتضای حال آن انطباق دارد و شیرینی و لذت چشم‌نوازی به سبک و اسلوب سوره بخشیده است. انتخاب کلمات و واژه‌های به کاررفته در جملات و عبارات سوره یوسف با إلیان و صدای ویژه خود و سیستم صوتی دل‌انگیزش، تأثیرپذیری این بخش از قرآن را به خوبی نمایش می‌دهد. این آوا و موسیقی، یکی از رازهای این سوره است و هیچ ساختار ادبی قدرت برابری با آن را ندارد (تقی‌پور نیگجه، ۱۳۹۷: ۲۲).

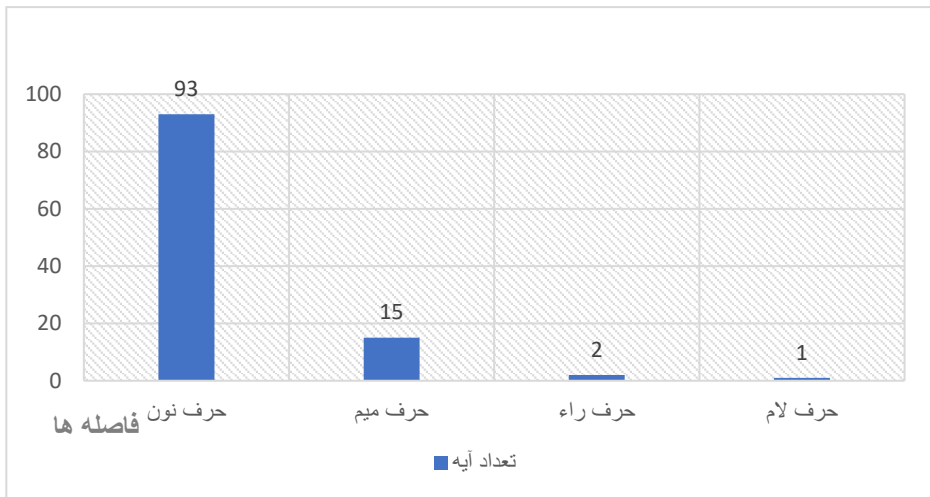
۲. فواصل سوره یوسف

در فواصل، حروف روی از نظر صوتی باید با یکدیگر هم‌خوانی داشته باشند، زیرا هرچه میزان و نوع کلمات یا حروف مشترک آن‌ها بیشتر باشد، موسیقی بهتری به گوش می‌رسد. این ویژگی ساختاری، که ارتباطی نزدیک با معنا دارد، در تمامی سوره‌های قرآن به شکل‌های گوناگون مشاهده می‌شود. این آرایه در هر سوره با توجه به حال و هوای آن، طول آیات و میزان همسانی فواصل، نمودهای متفاوتی پیدا می‌کند (خرقانی، ۱۳۹۲: ۱۵۱).



فاصله، ارتباط هنری میان کلمات است و زیبایی و جذابیت کلام را افزایش می‌دهد. (حسینی: ۱۴۰۲) استفاده از آن در سرتاسر سوره باعث ایجاد لذت هنری در مخاطب می‌شود و با ایجاد هماهنگی خاص بین الفاظ و جملات، به ایجاد موسیقی بیشتر و انسجام در سطح کل سوره منجر می‌گردد. در این سوره، فاصله‌هایی که در آیات به کار رفته است، تصویری کامل از ابعادی است که جملات موسیقایی بدان ختم می‌یابند. به عبارت دیگر، هر آیه با سخنی به پایان می‌رسد که بخشی از اعضای پیشین آیه است. بنابراین، به دلیل پیوند شدید با دیگر اجزاء، آیه نمی‌تواند بی‌نیاز از آن باشد. همچنین، فواصل آیات این سوره به چهار حرف «نون، میم، راء و لام» ختم شده‌اند که پیوند عجیبی میان آن‌ها وجود دارد، مانند: «تعقلون، حکیم، قهار، وکیل». نمودار زیر نشان‌دهنده فراوانی و بسامد این چهار حرف در فواصل سوره یوسف ﷺ است.

نمودار شماره ۱: میزان بسامد موسیقی فواصل سوره یوسف



قدما به حروف «نون، میم، راء و لام» لقب «أصوات دلقی» داده‌اند (حیدریان، ۱۳۸۲: ۲۱۷)، زیرا این حروف در تقارب مخرج دارای لفظ مشترک هستند و از وضوح شنیداری بالایی برخوردارند به حدی که آشکارترین حروف صامت بر گوش محسوب می‌شوند و گاهی آن‌ها را شبیه حروف مصوّت می‌نامند، زیرا از نظر وضوح شنیداری شبیه حرکات هستند. اما این ویژگی در حرف «نون» متمایزتر است و علاوه بر آن دارای صفت غَنة نیز می‌باشد (صالح، ۲۰۰۳: ۲۶ و ۲۸).

در میان ۱۱۱ آیه سوره یوسف ﷺ، ۹۳ فاصله به حرف «نون» ختم شده که ماقبل آن «الف مدی» و «یاء مدی» است و در حیطه فواصل متماثل قرار می‌گیرد. ۱۵ فاصله به حرف «میم» ختم شده که ماقبل

آن حرف «یا مدی» است، و دو فاصله به حرف «راء» و یک فاصله به حرف «لام» ختم شده‌اند. به دلیل نزدیکی مخرج حروف «میم، نون، راء و لام»، این فواصل به عنوان فواصل متقارب محسوب می‌شوند. این امر نشان‌دهنده تقارب و شباهت صداها است که با موسیقی‌های روح‌پرور و دلنواز خود، تأثیر عمیقی بر احساسات آدمی می‌گذارد و موجی از شور و شغف را در نهاد او ایجاد می‌کند، همچنین انسجامی عمیق در سطح کلی سوره به وجود می‌آورد.

تکرار بالای فواصل با حرف «نون»، که برخی از زبان‌شناسان آن را برای تعبیر صمیمیت به کار برده‌اند (عباس، ۱۹۹۸: ۱۵۸)، در ارتباط با سلسله حوادث داستان و سطح کل سوره، بیانگر وضوح و روشنی نعمتی است که خداوند به بنده پاک خود حضرت یوسف (علیه السلام) عطا کرد تا عظمت خود را به تصویر بکشد. همچنین، صحنه‌های این ماجرا به گونه‌ای مشابه صحنه‌های یک فیلم یا تابلوی هنری با نمایش روشن و تأثیرگذار جزئیات، با دلالت آوایی و ریتم فواصل این سوره به شکل اعجاز‌آمیزی جلوه‌گری می‌کند.

۳. فواصل مختوم به «نون»

۹۳ فاصله از ۱۱۱ فاصله این سوره به حرف روی «ن» ختم شده که در جدول زیر به تفصیل می‌آید:

شماره آیه	فاصله	موضوع	شماره آیه	فاصله	موضوع
۱	المبین	آیات الهی (قرآن)	۵۶	المحسنین	قدرتمند ساختن یوسف با اراده و رحمت خداوند
۲	تعقلون	نزول قرآن به زبان عربی	۵۷	یتقون	سرای آخرت برای اهل ایمان و تقوا بهتر است.
۳	الغافلین	أحسن القصص (بهترین حکایات در قرآن)	۵۸	منکرون	ورود برادران یوسف به محضر او
۴	ساجدین	سجده ستارگان، خورشید و ماه برای حضرت یوسف (در)	۵۹	المنزلین	اعطای با غله به برادران یوسف و تقاضای آوردن برادر کوچک
۵	مبین	کید برادران یوسف و دشمن شیطان	۶۰	تقربون	محرومیت در صورت عدم حضور برادر کوچک
۷	السائلین	حکایت داستان یوسف (علیه السلام) برای دانش‌طلبان و اهل تحقیق	۶۱	فاعلون	تقاضای بردن برادر کوچک به مصر



شماره آیه	فاصله	موضوع	شماره آیه	فاصله	موضوع
۸	مبین	اتهام ضلالت حضرت یعقوب توسط برادران یوسف	۶۲	یرجعون	پس دادن پنهانی متاع برادران یوسف
۹	صالحین	نقشه قتل یوسف و توبه بعد از آن	۶۳	حافظون	قول مواظبت از برادر کوچک توسط برادران یوسف
۱۰	فاعلین	تغییر نقشه قتل یوسف و انداختن در چاه	۶۴	الراحیمین	خداوند بهترین مراقب و حافظ است
۱۱	ناصرحون	ادعای خیرخواهی برای یوسف از طرف برادران او	۶۷	المتوکلون	توصیه حضرت یعقوب به فرزندان خود برای نحوه ورود به مصر
۱۲	حافظون	ادعای محافظت از یوسف (عليه السلام) از طرف برادران وی	۶۸	لا يعلمون	تمکین فرزندان به خاطر پدر و عالم بودن پدر
۱۳	غافلون	پرشان خاطری حضرت یعقوب نسبت به غفلت برادران از یوسف	۶۹	یعلمون	پناه دادن بنیامین توسط یوسف
۱۴	خاسرون	اطمینان خاطری برادران یوسف برای حفاظت از او	۷۰	سارقون	قرار دادن جام زرین دربار بنیامین
۱۵	لایشعرون	تصمیم برادران حضرت یوسف برای انداختن او به چاه	۷۱	تفقدون	ادعای گم شدن جام زرین
۱۶	بیکون	بازگشت گریه‌کنان برادران	۷۳	سارقین	تأکید برادران یوسف به دزد نبودن خود
۱۷	صادقین	ادعای برادران یوسف برای طعمه گرگ نشدن یوسف	۷۴	کاذبین	تذکر برای سزای دروغگویان
۱۸	تصفون	پیراهن آلوده به خون دروغین و صبر جمیل حضرت یعقوب	۷۵	ظالمین	بردگی سزای دزد
۱۹	یعلمون	نجات حضرت یوسف توسط کاروان عبوری	۷۷	تصنعون	اتهام دزدی به بنیامین و یوسف توسط برادران
۲۰	زاهدین	فروش حضرت یوسف به بهای اندک	۷۸	المحسنین	تقاضای آزادی بنیامین
۲۱	لا يعلمون	هدیه یوسف به زلیخا توسط عزیز مصر / تعلیم تأویل رویا به یوسف	۷۹	ظالمون	عدم جایگزین بنیامین با سایر برادران

شماره آیه	فاصله	موضوع	شماره آیه	فاصله	موضوع
۲۲	المحسنین	اعطای حکمت و دانش یوسف از طرف خدا در سن رشد	۸۰	الحاکمین	ناامیدی برادران از آزادی بنیامین
۲۳	الظالمون	درخواست مرآده یوسف توسط همسر عزیز مصر	۸۱	حافظین	بازگشت برادران به کنعان
۲۳	المخلصین	انحراف یوسف از آلودگی	۸۲	صادقون	شاهد آوردن برادران باری بازداشت بنیامین
۲۶	الکاذبین	شهادت به نفع یوسف	۸۵	هالکین	ملامت یعقوب (علیه السلام) توسط فرزندان خود بخاطر بی تابی برای یوسف
۲۷	الصادقین	روشن شدن صداقت حضرت یوسف	۸۶	لاتعلمون	شکوه بردن یعقوب (علیه السلام) به خدا
۲۹	الخاطنین	حکومت همسر عزیز مصر	۸۷	الکافرون	فرستادن فرزندان برای تفحص از یوسف
۳۰	مبین	رسوای همسر عزیز مصر در میان زنان مصر	۸۸	المتصدّقین	تقاضای صدقه و دستگیری برادران یوسف از عزیز مصر (یوسف)
۳۲	الصاغرين	اصرار زلیخا برای مرآده با یوسف (علیه السلام)	۸۹	جاهلون	پرسش یوسف از برادران خود درباره نحوه برخورد با یوسف
۳۳	الجاهلین	زندانی یوسف و خشنودی او از این زندانی	۹۰	المحسنین	شناخته شدن یوسف توسط برادران او
۳۵	حین	ادامه زندانی یوسف	۹۱	الخاطنین	اعتراف برادران به برتری یوسف و خطای خود
۳۶	المحسنین	بیان خواب دو زندانی به حضرت یوسف	۹۲	الراحمین	عفو برادران توسط یوسف
۳۷	کافرون	وعده تعبیر خواب به آنها توسط حضرت یوسف	۹۳	اجمعین	فرستادن پیراهن به حضرت یعقوب
۳۸	لایشکرون	دعوت زندانیان به توحید توسط حضرت یوسف	۹۴	تفندون	یافتن بوی پیراهن یوسف توسط حضرت یعقوب
۴۰	لایعملون	دعوت به توحید توسط حضرت یوسف	۹۶	لاتعلمون	بینا شدن حضرت یعقوب با پیراهن یوسف (علیه السلام)
۴۱	تستقیان	تعبیر خواب زندانی اول برای مرگ	۹۷	خاطنین	طلب مغفرت برادران یوسف از حشرت یعقوب
۴۲	سنین	تعبیر خواب زندانی دوم و تقای نجات و کمک از پادشاه	۹۹	آمنین	پناه دادن یوسف به پدر و مادر و خانواده خود



شماره آیه	فاصله	موضوع	شماره آیه	فاصله	موضوع
۴۳	تعبیرون	تقاضای پادشاه مصر راه تعبیر خواب خود	۱۰۱	الصالحین	شکر خدا توسط یوسف (علیه السلام) و دعا برای پیوستن به صالحین
۴۴	عالمین	تعبیر نادرست خواب پادشاه توسط معتبران	۱۰۲	یمکرون	این حکایت از اخبار غیبی است
۴۵	أرسلون	فرستادن پیک برای یوسف	۱۰۳	مؤمنین	بیشتر مردم ایمان نمی آورند
۴۶	یعلمون	بیان خواب پادشاه به یوسف توسط پیک	۱۰۴	العالمین	قرآن تذکر برای عالمیان
۴۷	تأکلون	تعبیر خواب پادشاه توسط حضرت یوسف (صلی الله علیه و آله)	۱۰۵	معرضون	روی گرداندن از آیات الهی
۴۸	تحصنون	تعبیر خواب پادشاه توسط حضرت یوسف (صلی الله علیه و آله)	۱۰۶	مشکرون	اکثریت ایمان نمی آورند و مشرک هستند
۴۹	یعضرون	تعبیر خواب پادشاه توسط حضرت یوسف (پایان قحطی و رسیدن به آسایش)	۱۰۷	لایشعرون	حدوث ناگهانی قیامت و غفلت اکثریت
۵۱	الصادقین	اعتراف زلیخا و روشن شدن بی گناهی حضرت یوسف (علیه السلام)	۱۰۸	المشکون	دعوت به خدا
۵۲	الخائنین	اثبات عدم خیانت حضرت یوسف (علیه السلام)	۱۰۹	لاتعقلون	عبرت از پیشینیان و آخرت از آن اهل تقوا
۵۴	أمین	انتخاب حضرت یوسف توسط پادشاه به عنوان امین خود	۱۱۰	المجرمین	رسیدن پیامبران به آستانه ناامیدی
			۱۱۱	یؤمنون	عبرت برای خردمندان قرآن تفصیل همه چیز و هدایت برای مؤمنان

تحلیل فاصله‌های مختوم به نون نشان می دهد که:

از ۹۳ فاصله، ۸۴ فاصله به فعل مضارع یا شبه فعل مضارع (یعنی اسم فاعل) مربوط می شود که دلالت بر استمرار و تجدد رخدادها و پویایی صحنه‌های داستان دارد. این ویژگی نشان می دهد که حرکت، تکاپو، و کنش زندگی به صورت زنده در تمام صحنه‌های آن موج می زند و تصویری پویا و زنده از تقابل خیر و شر، صفات پسندیده و انسانی و صفات ناپسند و غیراخلاقی به نمایش گذاشته شده است. با تأمل در محتوای لغوی فاصله، مشاهده می شود که بسیاری از صفات و غرائز انسانی مثبت و منفی با

هم در افتاده اند و با وجود نیروی کمتر سپاه خیر نسبت به سپاه شر، در نهایت پیروزی و غلبه با صفات پسندیده است. هر چند که در مقاطعی کوتاه نیروهای صفات ناپسند نیز پیروز میدان بوده اند، ولی در نهایت نتوانسته اند در این نبرد حق و باطل دوام بیاورند و میدان را به نیروهای حق و خیر واگذار کرده اند. (مطهر پارسا؛ ۱۴۰۰)

تناسب و انسجام کامل ساختار نحوی فاصله ها با افراد و بازیگران اصلی داستان، به گونه ای است که ستارگان و بازیگران این نمایش در اغلب صحنه ها به صورت گروهی از جنس مرد و مذکر حضور دارند و تنها در چند صحنه حضور یک نفره یا دو نفره دیده می شود. از ۹۳ فاصله، ۸۶ فاصله به صورت جمع مذکر سالم و ملحق به آن به شکل فعل مضارع یا شبه فعل اسم فاعل به کار رفته و ۶ فاصله به شکل مفرد و یک فاصله به شکل مثنی آمده است.

پربسامدترین فاصله ها به ترتیب مربوط به «علم و مشتقات لفظی و معنایی آن» است که در شکل ایجابی، تأکید بر اهمیت علم و آگاهی در پیمودن صراط مستقیم و یافتن حقایق را نمایان می کند و به عنوان نعمت الهی و اعطای آن به بنده ای از بندگان برگزیده خدا مطرح می شود. در شکل سلبی، به عدم آگاهی نسبت به مقام حضرت یوسف و حضرت یعقوب از طرف برادران حضرت یوسف و جاهلان دلالت دارد. پس از علم و مشتقات آن، فاصله های «صادقین»، «محسنین»، «ظالمین»، و «خاطئین» از بسامد بیشتری برخوردارند که با محتوا و موضوعات و رخداد های سوره کاملاً هماهنگ و متناسب است، زیرا محورهای اصلی داستان شامل علم در دو حالت سلبی و ایجابی، صداقت و نیکوکاری، ظلم و ستم، و خطا و گناه است.

تمامی حروف قبل از «ن» (حرف پایانی این فاصله ها) حروف مدی «یاء» یا «واو» هستند که باعث شده تمامی فاصله ها به شکل مد و کشیده تلفظ شوند و ریتم و موسیقی دل انگیز و جذابی ایجاد گردد. این موسیقی هم با صحنه های جذاب و رخداد های جالب داستان هماهنگی دارد و هم مخاطب را با موسیقی دلنشین به پیگیری ادامه داستان تحریک و تشویق می کند.

در خصوص کاربرد انواع فواصل قرآنی، با توجه به اینکه تمامی ۹۳ آیه مختوم به حرف «ن» هستند، این آیات با هم فاصله متمائل دارند و با لحاظ وزن فاصله ها و تشابه پایانی آن ها، فاصله ها از نوع مطرف و متوازی هستند.

آرایه های به کار رفته در سطح دلالتی فاصله های مختوم به «ن» در این سوره، بیشتر از نوع «تمکین» هستند، یعنی قسمت پایانی آیه در تأیید و مناسب بخش اول و مقدماتی آن است و از لحاظ مناسبت



معمول آیه برای تقریر حکم موجود در مضمون آیه، تأکید آن، بیان افزوده محتوایی جدید به آیه، یا تعلیق بر آن به کار رفته است. به عنوان نمونه:

﴿الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ (یوسف: ۱): این آیه با حروف مقطعه شروع شده که ویژگی خاص قرآن کریم است، سپس به منظور تعظیم و تفخیم با حرف اشاره بعید «تلك» به آن اشاره شده و آیه با فاصله «مبین» به پایان رسیده که متناسب با مضمون آیه و در راستای تأیید آن است، زیرا «مبین» یکی از صفات قرآن است و دلالت بر روشنگری ذاتی آن دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۵ و ۷).

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (یوسف: ۲): «لعلکم تعقلون» مؤثر مضمون اصلی آیه یعنی «نزل قرآن به زبان عربی» است. هرچند در ظاهر امر چنان نمایان نیست، اما با بررسی ویژگی زبانی زبان عربی درمی یابیم که تنها این زبان می تواند دقائ و ظرافت های معنایی و محتوایی قرآن را بیان کند.

در خصوص تقدیم و تأخیر به خاطر رعایت سجع و فاصله، می توان به موارد زیر اشاره کرد: ﴿أَرْسَلْهُ مَعَنَا غَدًا يَزْتَعُ وَيَلْعَبُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (یوسف: ۱۲): بخش اول و آغازین آیه به درخواست برادران یوسف برای بیرون بردن یوسف و انجام توطئه علیه او اشاره دارد. آن ها می دانستند که با مخالفت حضرت یعقوب روبرو خواهند شد، بنابراین برای ایجاد اطمینان و جلب رضایت پدر، قول می دهند که از ابتدا مراقبت کنند («انا له لحافظون») که فاصله «حافظون» در همین راستا و متناسب با مضمون آیه به کار رفته است.

در بررسی تقدیم و تأخیر فواصل به خاطر رعایت ریتم و آهنگ فاصله ها و مسجع ساختن آن ها، شایان ذکر است:

همان طور که قبلاً اشاره شد، تناسب و هماهنگی یکی از ویژگی های مطلوب زبان عربی است که قرآن کریم از این ویژگی در ساخت نظم آوایی خود بهره گرفته و برای رعایت سجع، برخی ساختارهای نحوی را جابجا نموده است. به عنوان مثال:

تقدیم معمول بر عامل در بخش پایانی آیه ۴ سوره یوسف ﴿... رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ که در اصل «سَاجِدِينَ لِي» بوده است، زیرا «لی» جار و مجرور و متعلق به اسم فاعل «ساجدین» می باشد و در اصل می بایست متأخر از «ساجدین» قرار می گرفت که به خاطر رعایت فاصله و سجع مقدم شده است.

تقدیم جار و مجرور «له» در «لناصحون» در آیه ﴿قَالُوا يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ﴾ (یوسف: ۱۱) که عامل و متعلق آن است، می بایست طبق ساختار اصلی به شکل «لناصحون له» می آمد، اما به خاطر رعایت سجع و حفظ فاصله، «لناصحون» مؤخر شده است. این حالت در آیات ۱۳، ۴۰، ۴۳، ۴۹، ۶۳ و ۸۱ نیز تکرار شده است و نشانگر اهمیت حفظ ریتم و موسیقی فواصل قرآنی است.

۴. فواصل مختوم به «م»، «راء» و «ل»

پانزده فاصله از فواصل این سوره به حرف میم ختم می شود و دو فاصله با حرف «راء» و یک فاصله هم با «ل» پایان پذیرفته که در جدول زیر به تفکیک و با بیان موضوع آیات بیان شده است:

فاصله های میم					
شماره آیه	فاصله	موضوع آیه	شماره آیه	فاصله	موضوع آیه
۶	حکیم	انتخاب پیامبران از طرف خداوند و تعلیم آن و اتمام به حضرت یعقوب و خاندان او	۲۵	الیم	اتهام خیانت به حضرت یوسف (علیه السلام) توسط زن عزیز مصر
۲۸	عظیم	تبرئه حضرت یوسف از کید زلیخا	۳۱	کریم	برگزاری جلسه توسط زلیخا برای تبرئه خود و نشان دادن زیبایی یوسف (علیه السلام)
۳۴	العلیم	استجاب دعای حضرت یوسف توسط پروردگار و دفع کید زنان	۵۰	علیم	درخواست فاش توطئه زنان علیه حضرت عباس
۵۳	رحیم	اعتراف حضرت یوسف به لطف و رحمت الهی در نجات از کید زنان	۵۵	علیم	درخواست خزانه داری از پادشاه توسط حضرت یوسف
۷۲	زعیم	جستجوی جام پادشاه از کاروان برادران یوسف (علیه السلام)	۷۶	علیم	ترفند یوسف برای نگاه داشتن بنیامین در مصر
۸۳	الحکیم	صبر زیبای حضرت یعقوب و امیدواری در پیدا کردن یوسف و بنیامین	۸۴	کظیم	نابینا شدن حضرت یعقوب در غم یوسف
۹۵	القدیم	«احساس بوی یوسف توسط حضرت یعقوب» و اتهام به ضلالت قدیمی	۹۸	الرحیم	به تعویق انداختن استغفار برای فرزندان توسط حضرت یعقوب
۱۰۰	الحکیم	تعبیر خواب حضرت یوسف (سجده ماه و خورشید و ستارگان برای او.....)			
فاصله های حرف «راء»					
۳۹	قهار	تبلیغ یکتا پرستی توسط حضرت یوسف به یاران زندانی خود	۶۵	یسیر	برگرداندن متاع برادران یوسف به خودشان
فاصله های حرف «لام»					
۶۶	وکیل	وثیقه خواهی حضرت یعقوب برای فرستادن بنیامین با فرزندان			



از ۱۵ فاصله مختوم به حرف «م»، همه فاصله‌ها بدون استثنا بر وزن «فعلیل»، که یکی از اوزان معروف صفت مشبیه است، به کار رفته‌اند. این وزن بیانگر فزونی و ثبوت صفات در لایه‌های مختلف و متعدد رخدادهای سوره است. بررسی بسامد و فراوانی فاصله‌های میمی نشان می‌دهد که واژه‌های «علیم» و «حکیم» به ترتیب با ۴ بار و ۳ بار تکرار، پربسامدترین فاصله‌ها هستند و کاملاً هماهنگ و متناسب با محتوای کل سوره، که حول محور «علم» و «حکمت» می‌باشد. بیشترین تکرار در سوره یوسف مربوط به واژه علم و مشتقات آن است که تأکید بر اهمیت علم، مطرح شدن به عنوان نعمت الهی و اعطای آن به بنده‌ای از بندگان برگزیده، و شاکله داستان بر آن استوار است. از ۱۵ فاصله مختوم به «میم»، ۱۴ فاصله ویژگی‌ها و صفات مثبت را نشان می‌دهد و تنها یک فاصله «أَلِیم» با مضمون منفی است که به اتهام خیانت به حضرت یوسف علیه السلام توسط زن عزیز مصر مربوط می‌شود و نشانگر اوج دردناکی این اتهام است. با نگاهی به موضوعات مطرح شده در این ۱۵ آیه، هماهنگی محتوای آیات با فواصل ۱۵ گانه در اوج تناسب قرار دارد. به طور مثال، وقتی سخن از انتخاب پیامبران از طرف خداوند و تعلیم آن‌ها و اتمام نعمت به آنان به میان می‌آید، آیه «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (یوسف: ۶) به واژه «حکیم» که حاکی از اوج تناسب محتوا با دلالت معنایی حکمت الهی است، پایان می‌یابد. همچنین، وقتی موضوع اتهام خیانت به حضرت یوسف مطرح می‌شود، آیه «وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَالْأَفْيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (یوسف: ۲۵) با فاصله «أَلِیم» به پایان می‌رسد که نهایت تناسب با موضوع آیه دارد. همچنین، آیه ۵۳ که به اعتراف حضرت یوسف به رحمت و لطف الهی در نجات از کید زنان اشاره دارد، با فاصله «رحیم» به پایان می‌رسد که تناسب و هماهنگی محتوایی با فاصله به شکل اعجازگونه نمایان است.

با توجه به تقسیم انواع فواصل بر اساس وزن و حرف پایانی، فواصل به کار رفته در ۱۵ آیه مختوم به «میم» از نوع متوازی هستند، یعنی هم وزن یکسانی دارند و حرف پایانی آن‌ها همسان است. مانند: حکیم، أَلِیم، عظیم، کریم، علیم و...

آرایه‌های به کار رفته در سطح دلالتی فاصله‌های مختوم به «میم» در این سوره، همه از نوع «تمکین» هستند. این آرایه‌ها برای تأکید و تقریر یا تأیید مضمون جمله و مناسب با بخش اول آیه به کار رفته‌اند. به عنوان نمونه، در آیه «وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ» (یوسف: ۶)، بخش آغازین آیه به بحث انتخاب پیامبر و تعلیم تأویل احادیث می‌پردازد که با صفت مشبیه «علیم» کاملاً تناسب دارد، و سپس به اتمام نعمت بر پیامبران و برگزیدگان پرداخته می‌شود که با فاصله «حکیم» در نهایت تناسب و انسجام است.

در خصوص تقدیم و تأخیر و جابه‌جایی ساختاری نحو برای ایجاد ریتم و موسیقی و تناسب‌سازی فاصله‌ها در فاصله‌های میمی، تنها در آیه ۵۰ تقدیم معمول بر عامل مشاهده می‌شود که «إِنَّ رَبِّي بِكِيدِهِنَّ عَلِيمٌ» آمده است، در حالی که عبارت می‌بایست به شکل «إِنَّ رَبِّي عَلِيمٌ بِكِيدِهِنَّ» ذکر می‌شد، چراکه «بکیده‌ن» از متعلقات شبه فعل «علیم» است و باید بعد از آن آورده می‌شد.

در فاصله‌های مختوم به «راء» مانند «قَهَّار» و «یسیر»، و یک فاصله مختوم به «لام» مانند «وکیل»، تناسب زیبایی با مضمون آیات مربوطه ایجاد کرده و میان فواصل تکراری تنوع جالبی به وجود آورده است.

نتیجه‌گیری

۱. نظام آوایی قرآن کریم جلوه‌هایی از اعجاز در هماهنگی شگفت‌انگیز میان حروف، حرکات، سکنتات، ریتم و آهنگ موسیقی را به نمایش می‌گذارد. یکی از جلوه‌های اعجاز آوایی قرآن، فواصل آیات و کلماتی است که آیات و وحیانی با آن‌ها به پایان می‌رسد.

۲. یکی از جلوه‌های اعجاز در سوره یوسف، نظم آهنگ و موسیقی حاصل از چینش و انتخاب واژگان پایانی آیات، یعنی فواصل آن است. هماهنگی میان فاصله‌ها و مقتضای حال آن‌ها، شیرینی و لذت چشم‌نواز و دوجندانی به سبک و اسلوب این سوره بخشیده است.

۳. تحلیل فواصل این سوره در سطوح مختلف نشان می‌دهد که تناسب محتوا و مضمون با دلالت معنایی و آوایی فاصله‌ها در نهایت هماهنگی و انسجام است.

۴. از ۱۱۱ فاصله به کار رفته در این سوره مبارکه، ۹۳ فاصله مختوم به «ن» است که یکی از حروف پر وضوح به شمار می‌آید. این حروف ضمن هماهنگی با جزئیات روشن و دقیق رخداد‌های داستان، واژگان به کار رفته در آن، که غالباً افعال مضارع یا اسم فاعل هستند، موجب آفرینش صحنه‌ها و رخداد‌های پویا و زنده در داستان شده است.

۵. همه حروف قبل از حرف «ن»، یعنی حرف یاء یا واو، موجب تلفظ مدی و کشیده شده و به ایجاد ریتم و موسیقی دلنشین و مخاطب‌پسند کمک کرده است.

۶. جابه‌جایی و تقدیم و تأخیر در ساختارهای نحوی به طور شایان توجهی در ایجاد فواصل هماهنگ و آهنگین در راستای اهداف این سوره مؤثر بوده است.

نشان دادن هماهنگی فواصل با محتوای آیات در همه فواصل این سوره، یکی از دستاوردهای این پژوهش است.



فهرست منابع

۱. آخوندی، علی اصغر، «فواصل و چگونگی ارتباط معنایی آن‌ها با آیات، دانشگاه تهران»، قم: پردیس فارابی، ۱۳۱۴ق.
۲.، «چالش ارتباطی معنایی فواصل با محتوای آیات قرآن کریم»، فصلنامه علمی- پژوهشی در تحقیقات علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهراء، سال پانزدهم، شماره ۱، پیاپی ۳۷، بهار ۱۳۹۷ش.
۳.، «بررسی تطبیقی آرای تفسیری آیت الله جوادی و علامه طباطبایی در چگونگی ارتباط معنایی و محتوایی فواصل آیات. مطالعات تفسیر تطبیقی، شهریور ۱۴۰۲، ۸(۱)، ۱۹۲-۲۱۳.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۵. تقی‌پور، مروارید، استاد راهنما: حسین خانی کلقای، سبک شناسی سوره یوسف، دانشکده علوم قرآنی خوی، ۱۳۹۷ش.
۶. توکلی خانیکی، محمدجواد، استیری، محمد. (۱۴۰۲). بازسامانی گونه‌های حذف و تحلیل آماری و آوایی آن در فواصل قرآن. دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم.
۷. الرافعی، مصطفی صادق، اعجاز القرآن و البلاغة النبویة، دارالمنار، مکتبه فیاض، ۱۹۹۷م.
۸. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، محقق: محمد ابولفضل ابراهیم، مصر: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ق.
۹. حسناوی، محمد، الفاصلة فی القرآن، عمان: دارعمار، دوم، ۲۰۰۰.
۱۰. حسینی، سیدمعصوم، شفیع پور، سجاد. (۱۴۰۲). نشانه شناسی آواها در دستیابی به فهم ساحت های مدلولی واژگان قرآن. دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم.
۱۱. حمدی، ابوعلی، محمد برکات، دراسات غب الاعجاز الیانی، عمان: دار وائل للنشر، ۲۰۰۰م.
۱۲. حیدریامن، علی، تجوید مصور قرآن، تهران: ایمان، ۱۳۸۲ش،
۱۳. خالدی، احمد، معارف، مجید، ایازی، محمد علی، مهریزی، مهدی. (۱۴۰۱). تأملی بر گستره اثرگذاری لهجه‌ها، تنوع صوتی و تنغیم در توسعه قرائت قاریان و خوانش متن. مطالعات قرائت قرآن.
۱۴. خرقانی، حسن زیبایی شناسی قرآن از نگاه بدیع، مشهد، دانشگاه علوم انسانی، ۱۳۹۲ش.

۱۵. خضر، السيد، فواصل آیات القرآنية، قاهره، مكتبة الآداب، ۲۰۰۹م.
۱۶. سيدی، حسين زيبایى شناسی آیات قرآن کریم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، ۱۳۹۰ش.
۱۷. شيخ جامی پشته ئی، على، گنجعلی، عباس، نوری کيذقانی، سيد مهدي. (۱۴۰۱). تحليل آوایی سوره‌های مبارکه زخرف و دخان در راستای القای معانی. دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۶ (شماره دوم).
۱۸. صالح، رفيق احمد معين، دراسة الاسلوبية فى سورة مريم»، بی‌جا، جامعة النجاح الوطنية، كلية دراسات العليا، ۲۰۰۳م.
۱۹. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن»، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۰. عباچی، اباذر، علوم البلاغة فی البديع و العروض و القافية، تهران: سمت، ۱۳۷۷ش.
۲۱. عباس، حسن، «خصائص الحروف العربيه و معانيها» بی‌جا، منشورات الكتاب العربی، ۱۹۹۸م.
۲۲. عبدالرئوف، حسين، سبک‌شناسی قرآن کریم، ترجمه پرویز آزادی، تهران: دانشگاه امام صادق (علیه السلام)، بی‌تا.
۲۳. عبدالغنى المرسى، كمال الدين، فواصل الآيات القرآنية، اسکندريه: المكتب الجامعی الحديث، ۱۹۹۹م.
۲۴. فرهادیان، فاطمه. (۱۴۰۱). واكوى روش‌های تربیتی بر مبنای سوره يوسف (مطالعه کیفی). فصلنامه قرآن و علوم اجتماعى، ۲(۲).
۲۵. قرشى بنابى، على اكبر، تفسير احسن الحديث، تهران: بنياد بعثت، دوم، ۱۳۷۵ش.
۲۶. كريم الكواز، محمد، سبک‌شناسی اعجاز بلاغی قرآن، ترجمه حسين سيدی، تهران، بی‌نا، ۱۳۸۶ش.
۲۷. مطهرپارسا، هوشمند. (۱۴۰۰). تربيت سياسی در قرآن با تأکید بر اصل حق محوری. فصلنامه قرآن و علوم اجتماعى، ۱(۱)، ۸۹-۱۱۹.

Resources

1. Abachi, Abazar, '*Ulum al-Balaghah fi al-Badi*', *al-'Arud wa al-Qafiyah (The Sciences of Rhetoric in Innovation, Prosody, and Rhyme)*, Tehran: SAMT, 1377 SH (1998-1999 CE).
2. Abbas, Hassan, *Khasais al-Huruf al-Arabiyyah wa Ma'aniha (The Characteristics and Meanings of Arabic Letters)*, N.p., Manshurat al-Kitab al-Arabi, 1998 CE.
3. Abd al-Ghani al-Mursi, Kamal al-Din, *Fawasel al-Ayat al-Quraniyyah (The Rhymes of the Quranic Verses)*, Alexandria: al-Maktab al-Jame'i al-Hadith, 1999 CE.
4. Abd al-Ra'uf, Hussein, *Sabk Shenasi Quran Karim (The Stylistics of the Holy Quran)*, Translated by Parviz Azadi, Tehran: Imam Sadiq University, n.d.
5. Akhundi, Ali Asghar, "*Barrasi Tatbiqi Arai Tafsiri Ayatollah Javadi va Allameh Tabatabaei dar Chigunegi Ertebat-e Ma'nayi va Mohtavayee Fawasel-e Ayat*" (*Comparative Study of the Interpretive Views of Ayatollah Javadi and Allameh Tabatabaei on the Semantic and Content Relationship of the Rhymes of the Verses*), *Comparative Interpretation Studies*, Shahrivar 1402 SH (August – September 2023), 8(1), 192-213.
6. Akhundi, Ali Asghar, "*Chalesh Ertebati Ma'nayi Fawasel ba Mohtavay-e Ayat Quran Karim*" (*The Challenge of the Semantic Relationship of Rhymes with the Content of the Verses of the Holy Quran*), *Scientific-Research Quarterly of Quranic and Hadith Studies*, Al-Zahra University, Year 15, Issue 1, Serial No. 37, Spring 1397 SH (2018 CE).
7. Akhundi, Ali Asghar, "*Fawasel wa Chigunegi Ertebat-e Ma'nayi Anha ba Ayat*" (*The Rhymes and Their Semantic Relationship Ways with the Verses*), University of Tehran, Qom: Farabi Campus, 1314 SH (1935-1936 CE).
8. Al-Rafi'i, Mustafa Sadiq, *I'jaz al-Quran wa al-Balaghah al-Nabawiyyah (The Inimitability of the Quran and the Prophetic Eloquence)*, Dar al-Manar, Maktabat Fayyad, 1997 CE.
9. Farhadian, Fatemeh, "*Wakavi-e Raveshhaye Tarbiyat Bar Mabna-ye Surah Yusuf (Motale'e Keyfi)*," (*Examining Educational Methods Based on Surah Yusuf [Qualitative Study]*), *Quran and Social Sciences Quarterly*, 2(2), 53-78, 1401 SH (2022-2023 CE). doi: 1022064/arq.2022.347118.1098.
10. Hamdi, Abu Ali, Mohammad Barakat, *Dirasat fi al-I'jaz al-Bayani (Studies in the Rhetorical Inimitability)*, Amman: Dar Wael li al-Nashr, 2000 CE.
11. Hasnawi, Mohammad, *Al-Fasilah fi al-Quran (The Pause in the Quran)*, Amman: Dar Ammar, 2nd Edition, 2000 CE.
12. Haydary Aman, Ali, *Tajwid Mosavar Quran (Illustrated Tajweed of the Quran)*, Tehran: Iman, 1382 SH (2003-2004 CE).
13. Hosseini, Seyed Masoum, & Shafipour, Sajad, "*Neshaneh Shenasi Avaha dar Dastyabi be Fahm-e Sahathaye Modeluli Vajegan Quran*" (*Semiotics of Sounds in Achieving the Understanding of the Modalities of Quranic Words*), *Biannual Journal of Stylistic Studies of the Holy Quran*, 1402 SH (2023-2024 CE). doi: 1022034/sshq.2023.405166.1327.
14. Ibn Manzur, Mohammad bin Mukarram, *Lisan al-Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dar Sadir, 1414 AH (1993-1994 CE).

15. Karim al-Kawaz, Mohammad, *Sabk Shenasi I'jaz Balaghi Quran (The Stylistics of the Rhetorical Inimitability of the Quran)*, Translated by Hossein Seyedi, Tehran, n.p., 1386 SH (2007-2008 CE).
16. Khalidi, Ahmad, Ma'aref, Majid, Eyazi, Mohammad Ali, & Mehrizi, Mahdi, "Ta'amoli bar Gostaresh Asar Gozari Lahjeha, Tanavo'e Soti va Tanaghim dar Tose'e Qira'at Qarian va Khwanesh-e Matn," (*A Reflection on the Extent of the Impact of Dialects, Phonetic Diversity, and Intonation in the Development of Quranic Recitation and Text Reading*), *Quran Recitation Studies*, 10(18), 31-60, 1401 SH (2022-2023 CE). doi: 10.22034/qer.2022.7183.
17. Khedr, Al-Seyyed, *Fawasel Ayat al-Quraniyyah (The Rhymes of the Quranic Verses)*, Cairo: Maktabat al-Adab, 2009 CE.
18. Khorrakani, Hassan, *Ziba Shenasi Quran az Negah Badi' (The Aesthetics of the Quran from the Perspective of Rhetoric)*, Mashhad: Faculty of Humanities, 1392 SH (2013-2014 CE).
19. Motahhar Parsa, Houshmand, "Tarbiyat Siyasi dar Quran ba Ta'kid bar Asl-e Haq-Mahvari," (*Political Education in the Quran with an Emphasis on the Principle of Right-Centeredness*), *Quran and Social Sciences Quarterly*, 1(1), 89-119, 1400 SH (2021-2022 CE). doi: 1022064/arq.2021.138621.
20. Qarashi Bonabi, Ali Akbar, *Tafsir Ahsan al-Hadith (The Best Narration Exegesis)*, Tehran: Bonyad Besat, 2nd Edition, 1375 SH (1996-1997 CE).
21. Saleh, Rafiq Ahmad Muin, *Dirasat Aslubiyyah fi Surah Maryam (Stylistic Studies in Surah Maryam)*, N.p., National University of Najah, College of Graduate Studies, 2003 CE.
22. Seydi, Hossein, *Ziba Shenasi Ayat Quran Karim (The Aesthetics of the Holy Quran Verses)*, Qom: Islamic Sciences and Culture Research Institute, 1390 SH (2011-2012 CE).
23. Sheikh Jami Poshte'i, Ali, Ganjali, Abbas, & Nouri Keyzaghani, Seyed Mahdi, "Tahlil Avayi Surahaye Mobarakeh Zukhruf va Dukhan dar Rasteh-e Elqay-e Ma'ani," (*Phonetic Analysis of the Blessed Surahs of Zukhruf and Dukhan in Conveying Meanings*), *Biannual Journal of Stylistic Studies of the Holy Quran*, 6(Second Issue), 108-130, 1401 SH (2022-2023 CE). doi: 1022034/sshq.2022.362771.1209.
24. Tabatabaei, Mohammad Hossein, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Balance in the Exegesis of the Quran)*, Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at, 1390 AH (1970-1971 CE).
25. Taqi-Pour, Morvarid, Supervisor: Hussein Khani Kalqai, *Sabk Shenasi Surah Yusuf (The Stylistics of Surah Yusuf)*, Faculty of Quranic Sciences Khoy, 1397 SH (2018-2019 CE).
26. Tavakkoli Khaniki, Mohammad Javad, & Estiri, Mohammad, "Bazsamani Gunehaye Hazf va Tahlil Amari va Avayi An dar Fawasel-e Quran" (*Reorganization of Deletion Types and Their Statistical and Phonetic Analysis in the Rhymes of the Quran*), *Biannual Journal of Stylistic Studies of the Holy Quran*, 1402 SH (2023-2024 CE).
27. Zarkashi, Mohammad bin Bahadur, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Quran (The Proof in Quranic Sciences)*, Edited by Mohammad Abu al-Fadl Ibrahim, Egypt: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1376 AH (1956-1957 CE).



An Analysis of the Transmission and Text of Reports on Lahn in Quranic Orthography *

Ghasem Bostani ¹ and Sima Albooghbysh ²

Abstract



The presence of specific terms in the Quran that deviate from standard Arabic orthography has historically prompted inquiries into the underlying reasons, justifications, and the validity of these variations. A significant source for this discourse includes the accounts relayed by the Companions and Followers concerning these orthographic anomalies. These accounts explicitly discuss the identification of errors in the Quranic text, alongside the affirmation, denial, or rationale for such discrepancies. However, what exactly are these accounts? How trustworthy are they? And what historical context do they belong to? This article employs an analytical-descriptive approach, utilizing library resources to compile, evaluate, and scrutinize these accounts, with a particular emphasis on identifying their chronological origins. The results suggest that these accounts likely trace back to the latter part of the 3rd century AH regarding both their transmission and textual content, making it challenging to assert their existence during the time of the Companions. Furthermore, the transmission chains associated with the reports attributed to Uthman do not meet the requisite standards for reliability, thus rendering them inadequate as reliable evidence.

Keywords: Hadith Criticism, Methodology of Transmission and Text Analysis, Orthography, Quran.

*. **Date of receiving:** 23/08/2023, **Date of approval:** 17/11/2024.

1. Full Professor in Quranic and Hadith Sciences Department at Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran (Corresponding Author): Gbostanee@yahoo.com.

2. PhD Candidate in Quranic and Hadith Sciences at Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. s.albooghbysh2016@gmail.com.



تحلیل اسناد و متن اخبار لحن در رسم الخط *

قاسم بستانی^۱ و سیما آلبوغبیش^۲



چکیده

وجود برخی کلمات در قرآن کریم که رسم الخط آنها با املائی رسمی عربی تفاوت دارد، از دیرباز پرسش‌هایی را درباره علل، دلایل و درستی یا نادرستی این اختلاف‌ها مطرح کرده است. یکی از منابع مورد استفاده در این بحث، نقل‌هایی است که از صحابه و تابعین درباره این تفاوت‌های رسم الخطی روایت شده است. این اخبار به صراحت به وجود خطا در کتابت قرآن و تأیید، رد یا توجیه این موارد اشاره می‌کنند. اما این اخبار کدامند؟ تا چه اندازه معتبرند؟ و به چه زمانی برمی‌گردند؟ مقاله پیش رو که به روش تحلیلی-توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای نگاشته شده، تلاش دارد این اخبار را گردآوری، نقد و بررسی کرده و به‌ویژه زمان پیدایش آنها را مورد بررسی قرار دهد. نتایج این بررسی‌ها نشان می‌دهد که احتمالاً این اخبار از لحاظ سند و متن به نیمه دوم قرن سوم هجری برمی‌گردند و نمی‌توان به آسانی اثبات کرد که در عصر صحابه به وجود آمده‌اند. همچنین، شبکه اسناد مرتبط با اخبار منتسب به عثمان فاقد شرایط لازم برای ایجاد اطمینان است و بنابراین نمی‌توان از آن به عنوان مدرکی معتبر استفاده کرد. واژگان کلیدی: نقد حدیث، روش تحلیل اسناد و متن، رسم الخط، قرآن.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۲ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۱/۲۸.

۱. استاد تمام گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول): Gbostanee@yahoo.com.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران: s.albooghobysh2016@gmail.com.



مقدمه

رسم الخط قرآن از دیرباز موضوع بحث و گفتگو در میان قرآن پژوهان بوده است. وجود برخی کلمات در قرآن کریم که با رسم الخط رسمی عربی مغایرت دارند، پرسش‌های مختلفی را در مباحث تاریخ قرآن مطرح کرده است. در این میان، برخی از اخبار اهل سنت بر پیچیدگی موضوع افزوده‌اند. این اخبار به صراحت از وجود لحن و خطا در کتابت قرآن سخن می‌گویند. واژه "لحن" در لغت معانی متعددی دارد، از جمله: (الف) آواز و صوت؛ (ب) لهجه؛ (ج) خطا و اشتباه، که می‌تواند در نگارش، سخن، خواندن، اعراب و موارد مشابه باشد (ازهری، بی‌تا، ۴/۴۱؛ ابن فارس، بی‌تا، ۵/۲۳۹؛ جوهری، بی‌تا، ۶/۲۱۹۳؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ۸/۷۳۸؛ ابن اثیر، ۴/۲۴۱؛ فراهیدی، بی‌تا، ۳/۲۳۰؛ مصطفوی، بی‌تا، ۱۰/۱۷۸) و معنای اخیر، مورد نظر این مقاله است.

اعتبار اخبار دالّ بر وجود خطا در قرآن، از حیث سند و متن، همواره محل تأمل و مناقشه بوده است؛ همچنین این اخبار از حیث زمان ظهور در میراث حدیثی، یعنی تاریخ‌گذاری آنها، مورد بحث قرار گرفته‌اند. لازم به ذکر است که این اخبار عمدتاً توسط اهل سنت نقل شده و بعضاً از سوی برخی از آنان نقد و بررسی شده‌اند. نتایج این بررسی‌ها اغلب به ضعف سند و محتوای این اخبار اشاره داشته و گاهی نیز توجیهاتی نه‌چندان قانع‌کننده در همدلی با آنها ارائه شده است. این اخبار عمدتاً در منابع اهل سنت وجود دارند و اغلب آنها به عثمان بن عفان و تعدادی نیز به دیگران، مانند عایشه و سعید بن جبیر، برمی‌گردند. مضمون کلی این اخبار به دو صورت زیر است: (الف) تشخیص خطا در رسم الخط قرآن توسط عثمان، وقتی که مصاحف به او عرضه شد؛ او از تغییر آنها اجتناب کرده و تصحیح آنها را به عرب‌ها واگذار کرده است. (ب) تشخیص خطا در رسم الخط قرآن توسط دیگران که این خطاها را به کاتبان وحی نسبت داده‌اند.

بحث درباره رسم الخط و قرائت قرآن یکی از مباحث مهم در حوزه تاریخ قرآن است و از دیرباز توسط دانشمندان مسلمان و غیرمسلمان از زوایای مختلف بررسی شده است، (ر: ک؛ رضایی هفتادر، ۱۴۰۲) از جمله در آثاری مانند «تاریخ قرآن» (فصل سوم) تنودور نولدکه، «شبهات و ردود حول القرآن الکریم» از محمدهادی معرفت، و «نقد و بررسی اخبار وارده درباره رسم الخط قرآن» از قاسم بستانی (صحیفه، شماره ۲، ۱۳۹۴). با این حال، این پژوهش برای نخستین بار به تاریخ‌گذاری این اخبار می‌پردازد.

تاریخ‌گذاری روشی است که به تعیین خاستگاه و سیر تطور احادیث می‌پردازد. این روش به صورت گسترده توسط خاورشناسان به کار گرفته شده و بهره‌گیری از آن در کنار روش‌های نقد حدیثی ضروری به نظر می‌رسد، زیرا برخی خاورشناسان در مباحث تاریخ قرآن به اخباری مانند اخبار عثمان اشاره کرده‌اند. برای نمونه، نولدکه در تاریخ قرآن خود بخشی از این اخبار را آورده است (نولدکه، بی‌تا، ۴۴۳). برای پاسخ‌گویی و برقراری گفتگوی علمی میان مسلمانان و خاورشناسان، می‌توان از روش‌های مقبول آنان نیز استفاده کرد.

تاریخ گذاری حدیث به معنای تعیین زمان، مکان، پدیدآورنده و سیر تغییرات یک حدیث در بستر تاریخ است (معارف، ۱۴۰۰: ۱۰۴؛ آقایی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). به طور کلی، تاریخ گذاری دارای دو روش است: الف) تاریخ گذاری بیرونی (External dating)، که به تاریخ گذاری حدیث با استفاده از اطلاعات بیرون از سند یا متن حدیث می پردازد؛ ب) تاریخ گذاری درونی (Internal dating)، که به تاریخ گذاری حدیث با استفاده از اطلاعات موجود در سند و متن حدیث می پردازد (آقایی، ۱۳۹۰: ۱۰۵). روش دوم خود شامل چهار روش است: ۱. تاریخ گذاری بر اساس نخستین منبع؛ ۲. تاریخ گذاری بر اساس تحلیل سند؛ ۳. تاریخ گذاری بر اساس متن؛ ۴. تاریخ گذاری بر اساس تحلیل ترکیبی سند و متن (آقایی، ۱۳۹۴: ۲۳)، که این روش در این مقاله برای بررسی اخبار مورد بحث به کار گرفته می شود. پیش از اجرای روش ترکیبی سند-متن، تمامی تحریرهای حدیث از منابع اسلامی گردآوری می شود. دامنه منابع محدود به منابع حدیثی نیست؛ بلکه در کنار جوامع حدیثی رسمی و غیررسمی، آثار مغازی و سیره، کتاب های رجال و تراجم، و حتی متون تفسیری نیز بررسی می شود (آقایی، ۱۳۹۰: ۱۲۱).

الف. تاریخ گذاری اخبار عثمان

برخی از اخبار دال بر وجود خطا در کتابت قرآن به سخنان عثمان پس از پایان نگارش مصاحف اشاره دارند. ابوعبید قاسم بن سلام (ه. ۲۲۴ ق) در کتاب فضائل القرآن چنین نقل می کند: «حَدَّثَنَا أَبُو عُبَيْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ، عَنْ هَارُونَ بْنِ مُوسَى، قَالَ: أَخْبَرَنِي الزُّبَيْرُ بْنُ الْخَزِيمَةِ، عَنْ عِكْرِمَةَ، قَالَ: لَمَّا كُتِبَتِ الْمَصَاحِفُ عُرِضَتْ عَلَى عُثْمَانَ، فَوَجَدَ فِيهَا حُرُوفًا مِنَ اللَّحْنِ، فَقَالَ: لَا تُغَيِّرُوهَا فَإِنَّ الْعَرَبَ سَتُغَيِّرُهَا، أَوْ قَالَ: سَتُعَرِّبُهَا بِالسِّيَةِ، لَوْ كَانَ الْكَاتِبُ مِنْ ثَقِيفٍ، وَالْمَمْلُوكُ مِنْ هَذِيلٍ لَمْ تُوجَدْ فِيهِ هَذِهِ الْحُرُوفُ»؛ «هنگامی که مصاحف نوشته شدند، بر عثمان عرضه شدند، پس او در آنها حروفی از لحن یافت، پس گفت: آنها را تغییر ندهید، پس همانا عرب آن را تغییر خواهد داد (یا آنها را به عربی خواهد خواند). اگر نویسنده از ثقیف و املاء کننده از هذیل بود، این حروف در آنها ایجاد نمی شد» (هروی، ۱۴۱۵: ۲۳/۲؛ ۱۶۶/۲). به نظر می رسد این منبع، قدیمی ترین و نخستین منبع موجود است که سخن عثمان در آن نقل شده است. بر اساس گفته عکرمه پس از آنکه مصحف ها نوشته شدند، بر عثمان عرضه شدند. وی در آن ها حروفی را دید که دچار خطا بودند. عثمان گفت: این ها را تغییر ندهید همانا عرب آن ها را تغییر خواهد داد یا اینکه گفت عرب به زبان خویش آن ها را اعراب خواهد داد. اگر کاتب از قبیله ثقیف و املاء کننده از هذیل بود، این حروف نادرست در مصاحف پدید نمی آمد.



أبو زيد عمر بن شبة نمیری بصری (۲۶۲ه.ق) نیز چنین نقل نموده است: «حَدَّثَنَا عُمَرُو بْنُ مَرْزُوقٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرَانُ الْقَطَّانُ^۱ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ نَصْرِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَطِيمٍ^۲ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ، قَالَ: قَالَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنَّ فِي الْقُرْآنِ لَحْنًا سَتَقِيْمُهُ الْعَرَبُ بِالسِّيْتِهَا» «همانا در قرآن خطایی است که عرب آن را با زبانهای خود تصحیح می‌کند» (ابن زباله، ۱۴۲۴: ۱۲۹/۲).

محتوای این اخبار، همانند اخبار قبلی است. ابن شبة نمیری در جایی دیگر چنین آورده است: «حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَبِي هَاشِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمِيرٍ قَالَ: لَمَّا فُرِغَ مِنَ الْمُصْحَفِ أَتَى بِهِ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: قَدْ أَحْسَنْتُمْ وَأَجْمَلْتُمْ، أَرَى شَيْئًا مِنْ لَحْنٍ سَتَقِيْمُهُ بِالسِّيْتِهَا» «به راستی کار نیکویی انجام دادید، خطایی در آن می‌بینم که عرب با زبانش آن را تصحیح می‌کند» (همان، ۱۰۱۳/۳).

بر اساس این نقل، در ابتدا عثمان با گفتن «قد أحسنتم وأجملتم» از کتابت قرآن ابراز رضایت می‌کند و در ادامه می‌گوید که کمی خطا می‌بینم که آن را با زبانمان اصلاح می‌کنیم. سجستانی (۳۱۶ه.ق) در کتاب المصاحف چندین حدیث را گردآوری نموده و به شرح زیر نقل نموده است: «حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا الْمُؤَمَّلُ بْنُ هِشَامٍ، حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ الْأَعْلَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمِيرٍ الْقُرَشِيِّ قَالَ: لَمَّا فُرِغَ مِنَ الْمُصْحَفِ أَتَى بِهِ عُثْمَانُ فَتَنَظَّرَ فِيهِ فَقَالَ: قَدْ أَحْسَنْتُمْ، وَأَجْمَلْتُمْ، أَرَى فِيهِ شَيْئًا مِنْ لَحْنٍ سَتَقِيْمُهُ الْعَرَبُ بِالسِّيْتِهَا» «به راستی کار نیکویی انجام دادید، خطایی در آن می‌بینم که عرب با زبانش آن را تصحیح می‌کند» (ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۱۲۰/۱).

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ حَبِيبٍ، حَدَّثَنَا بَكْرُ بْنُ يَعْنَى ابْنَ بَكَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَصْحَابُنَا، عَنْ أَبِي عَمْرٍو، عَنْ قَتَادَةَ، أَنَّ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا رُفِعَ إِلَيْهِ الْمُصْحَفُ قَالَ: إِنَّ فِيهِ لَحْنًا، وَسَتَقِيْمُهُ الْعَرَبُ بِالسِّيْتِهَا» «همانا در آن خطایی است که عرب آن را با زبانهای خود تصحیح می‌کند» (همان، ۱۲۲/۱).

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ حَبِيبٍ، حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا عُمَرَانُ بْنُ دَاوُدَ الْقَطَّانُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ نَصْرِ بْنِ عَاصِمٍ اللَّيْثِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَطِيْمَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ قَالَ: قَالَ عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «فِي الْقُرْآنِ لَحْنٌ وَسَتَقِيْمُهُ الْعَرَبُ بِالسِّيْتِهَا» «همانا در قرآن خطایی است که عرب آن را با زبانهای خود تصحیح می‌کند» (همان).

۱. ظاهراً در اینجا اشتباهی رخ داده و نام صحیح راوی عمران القطان است؛ همان‌گونه که در اسناد بعدی خواهد آمد.

همچنین (ر.ک: التاريخ الكبير بخاری، ج ۵/ ۱۷۰).

۲. در اسناد بعدی به صورت ابن فطیمة ثبت شده است.

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا أَبُو دَاوُدَ، حَدَّثَنَا عُمَرَانُ بْنُ دَاوُدَ الْقَطَّانُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ نَصْرِ بْنِ عَاصِمٍ اللَّيْثِي، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ فَطِيمَةَ، عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ قَالَ: قَالَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِنَّ فِي الْقُرْآنِ لَحْنًا وَسْتَقِيمُهُ الْعَرَبُ بِأَلْسِنَتِهَا» (همانا در آن خطایی است که عرب آن را با زبان های خود تصحیح می کند) (همان).

«حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو حَاتِمٍ السَّجِسْتَانِي، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ عَقِيلٍ، عَنْ هَازُونَ، عَنِ الزُّبَيْرِ بْنِ الْخَرِيتِ، عَنْ عِكْرَمَةَ الطَّائِي قَالَ: لَمَّا أَتَى عُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِالْمُصْحَفِ رَأَى فِيهِ شَيْئًا مِنْ لَحْنٍ فَقَالَ: لَوْ كَانَ الْمُمْلِي مِنْ هَذِيلٍ، وَالْكَاتِبُ مِنْ ثَقِيفٍ لَمْ يَوْجَدْ فِيهِ هَذَا» (همان، ۱/۱۲۷).

«عن ابن مجاهد عن أبوعبدالله أحمد بن عبدوس عن محمد بن عبدالله مخزومي عن أبوداود طيالسي عن عمران القطان عن قتادة عن يحيى بن يعمر عن ابن فطيمة قال: قال عثمان: في القرآن لحن وإن العرب ستقيمه بألسنتها» «همانا در قرآن لحنی است که عرب آن را با زبانهای خود تصحیح می کند» (باقلانی، ۱۴۲۲: ۵۳۸/۲).

محتوای این اخبار در یک نکته مشترک هستند: عثمان وجود خطا را پذیرفته است؛ هرچند آن را قابل اصلاح دانسته است. بر اساس روش نخستین منبع، می توان چنین نتیجه گرفت که نخستین بار اخبار مربوط به سخنان عثمان در کتاب فضائل القرآن قاسم بن سلام (متوفای ۲۲۴ هجری) دیده می شود. بر اساس جستجوهای انجام شده، منبعی پیش از کتاب ابن سلام هروی که به این موضوع پرداخته باشد، یافت نشد.

در تاریخ گذاری بر اساس نخستین منبع، زمان تألیف آن به عنوان قرینه ای برای تاریخ گذاری استفاده می شود. اما نوع بهره گیری از این قرینه متفاوت است. برخی از خاورشناسان مانند جوزف شاخت و گوته فرید ینبل، زمان و مکان تألیف منبع را به عنوان «حد زمانی آغازین» حدیث در نظر می گیرند؛ یعنی حدیث پیش از تألیف منبع وجود نداشته و با تألیف منبع پدید آمده است (آقایی، ۱۳۹۰: ۱۳۰). در مقابل، برخی دیگر از خاورشناسان مانند م. یعقوب قسطنطین، زمان تألیف منبع را به عنوان "حد زمانی پایانی" حدیث در نظر می گیرند؛ یعنی حدیث مذکور حداقل تا زمان تألیف یا تدوین منبع وجود داشته است (موتسکی، ۱۳۹۰: ۵۵). بنابراین، تا زمانی که اخبار منتهی به عثمان در متن قدیمی تری یافت نشود، می توان دوران تألیف کتاب ابن سلام هروی را به عنوان شاهی برای تاریخ گذاری استفاده کرد.

با توجه به اسناد موجود، می توان از روش تاریخ گذاری بر اساس تحلیل سند نیز بهره برد. تاریخ گذاری سندی متکی بر الگوی حلقه مشترک است. حلقه مشترک، راوی ای است که نام وی در تمام



اسناد مختلف یک حدیث تکرار می‌شود. ساخت معتقد بود حلقه‌ی مشترک جاعل نسخه اولیه حدیث است و در مواردی که رواج حدیث توسط حلقه‌ی مشترک ممکن نیست، این کار به دست کسی که از نام او استفاده شده، انجام شده است. بنابراین، «زمان فعالیت علمی» حلقه‌ی مشترک را می‌توان «حد زمانی آغازین» پیدایش روایت دانست (آقایی، ۱۳۸۹: ۲۸). برای دستیابی به حلقه مشترک لازم است تمامی اسناد گردآوری شوند. همان‌گونه که از بررسی شبکه اسناد مشخص است، اخبار منتسب به عثمان از طریق چند نفر به وی منتقل شده‌اند.

۱. طریق عکرمه

عکرمه بن عبدالله البربری، أبو عبدالله المدنی (م. ۱۰۵ هـ)، مولای ابن عباس که ابن‌ابی‌داود او را عکرمه طائی می‌نامد (ابن‌ابی‌داود، ۱۴۲۳: ۱۲۷)، اما گفته شده که این تعبیر بدون شک اشتباه است؛ زیرا در میان شاگردان و موالی ابن عباس فردی با این نام وجود ندارد (مزی، ۱۹۹۸: ۱۷۷/۴ به بعد). برخی مانند طبری او را توثیق کرده‌اند و برخی دیگر تضعیف؛ اما به طور قطع او عثمان (م. ۳۵ هـ) را ملاقات نکرده است و روایت‌های او از عثمان و دیگر صحابه، به‌جز ابن عباس که مولایش بود، مرسل می‌باشد (مزی، ۱۹۹۸: ۲۰۹/۵، ۲۱۶؛ ابن‌ابی‌حاتم، ۷/۷ و ۹؛ ذهبی، ۱۹۶۳: ۹۳/۳، ۹۶؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲۴۲/۷، ۲۳؛ همو، ۱۹۸۶: ۴۴۶، ۴۵۱؛ همو، ۱۹۷۵: ۳۰/۲). هرچند سایر افراد در سند، از جمله زبیر بن خریث (مزی، ۱۹۹۸: ۱۳/۳؛ ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ۹۴/۹-۹۵؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲۷۱/۳)، هارون بن موسی‌أعور (مزی، ۱۹۹۸: ۳۸۲/۷؛ ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ۹۴/۹-۹۵؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۱۴/۱۱؛ همو، ۱۹۷۵: ۳۱۳/۲) و حجاج بن محمد مصیصی (مزی، ۱۹۹۸: ۶۴/۲؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۱۸۰/۲-۱۸۱) توثیق شده‌اند، اما با توجه به تشکیک در مورد عکرمه، به‌ویژه به دلیل ارسال روایت‌های او، این خبر مرسل و سند آن ضعیف است.

۲. طریق عبدالأعلی بن عبدالله بن عامر القرشی

عبدالأعلی بن عبدالله بصری است و توثیق شده است (مزی، ۱۹۹۸: ۳۳۵/۴؛ ابن حجر، ۱۹۷۵: ۴۶۴/۱). همچنین در این روایت، عبدالأعلی تصریح نمی‌کند که از عثمان شنیده است؛ بلکه احتمال سماع او از عثمان بسیار اندک است. بنابراین، می‌توان گفت که عبدالأعلی این روایت را ارسال کرده، زیرا به سماع از عثمان تصریح نکرده است. همچنین، طرق روایت او به دلیل وجود افرادی که وثاقتشان مورد تردید است و نیز افراد ضعیف و مجهول، ضعیف می‌باشد (ر؛ ک؛ رجب زاده، ۱۴۰۲)؛ بنابراین، به‌طور کلی سند این روایت ضعیف است.

- حارث بن عبدالرحمن بن عبدالله بن سعد مدنی دوسی: برخی او را توثیق کرده‌اند و برخی تضعیف (مزی، ۱۹۹۸: ۲۰/۲؛ ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ۸۰/۳؛ ذهبی، ۱۹۶۳: ۴۳۷/۱؛ ابن‌حجر، ۱۹۷۵: ۱۴۲/۱).
- إسماعیل بن إبراهيم بن مقسم الأسدی، معروف به ابن‌علیه: توثیق شده است (مزی، ۱۹۹۸: ۲۱۶/۱-۲۱۸).
- مؤمل بن هشام یشکری: توثیق شده است (مزی، ۱۹۹۸: ۲۸۶/۷؛ ابن‌حجر، ۱۹۸۴: ۳۴۲/۱۰).
- یحیی بن آدم الأموی: توثیق شده است (مزی، ۱۹۹۸: ۶/۸؛ ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا، ۱۲۸/۹-۱۲۹؛ ابن‌حجر، ۱۹۸۴: ۱۵۴/۱۱-۱۵۵).
- أحمد بن مسعدة: در منابع رجالی و تراجم، ترجمه‌ای از وی یافت نشد.
- سلیمان بن أشعث، أبوداود (م. ۲۷۵ هـ): از بزرگان علم و فقه و حدیث، موثق و صاحب سنن (ابن‌حبان، ۱۳۹۳: ۲۸۲/۸؛ مزی، ۱۹۹۸: ۳۵۵/۱۱-۳۶۷؛ ذهبی، بی‌تا، ۵۹۱/۲-۵۹۳؛ ابن‌حجر، ۱۹۸۴: ۱۴۹/۴).
- شعيب بن أيوب صريفيني: مدلس و ضعيف، با احادیث منکر توصیف شده است (ابن‌حبان، ۱۳۹۳: ۳۱۰/۸؛ ذهبی، ۱۹۶۳: ۲۷۵/۲؛ ابن‌حجر، ۱۹۸۴: ۳۰۵/۴).
- احمد بن عبدالغفار، معروف به ابن‌أشته (م. ۴۹۱ هـ): از بزرگان علم و حدیث و ثقة است (ذهبی، سیر أعلام النبلاء، ۱۸۳/۱۹).
- محمد بن یعقوب: فردی مشترک بوده و دقیقاً شناسایی نشده است.

۳. طریق یحیی بن یعمر

- یحیی بن یعمر بصری توثیق شده است، اما از عثمان روایت نکرده، بلکه روایت او مرسل است (مزی، ۱۹۹۸: ۱۰۷/۸؛ ابن‌حجر، ۱۹۸۴: ۲۶۷/۱۱؛ همو، ۱۹۷۵: ۵۹۸؛ ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا: ۱۹۶/۹).
- این سند به دلیل ارسال یحیی و همچنین ضعف و مجهول بودن برخی از رجال آن، ضعیف است. از جمله این افراد:
- عبدالله بن فطیمة: مجهول بوده و خبرش پذیرفته نمی‌شود (صابونی، ۱۹۷۱: ۱۲۷).
- نصر بن عاصم اللیثی: توثیق شده است (مزی، ۱۹۹۸: ۳۲۳/۷؛ ابن‌حجر، ۱۹۷۵: ۲۹۹/۲).
- قتادة بن دعامة السدوسی: توثیق شده است (مزی، ۱۹۹۸: ۹۹/۶-۱۰۴؛ ابن‌حبان، ۱۳۹۳: ۳۲۲/۵؛ ابن‌حجر، ۱۹۸۴: ۳۱۵/۸-۳۱۹)، اما فقط أنس و به قولی عبدالله بن سرجس را ملاقات کرده و به تدلیس مشهور است (ابن‌ابی‌حاتم، بی‌تا: ۱۳۳/۷).



- عمران بن داور، معروف به أبوالعوام القطان: اکثراً او را تضعیف کرده‌اند (مزی، ۱۹۹۸: ۴۸۴/۵؛ ذهبی، ۱۹۶۳: ۲۳۶/۳؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۱۱۶/۸-۱۱۷؛ همو، تقریب التهذیب، ۴۲۹/۱).
- یزید بن سنان، مولی عثمان: توثیق شده است (مزی، ۱۹۹۸: ۱۲۹/۸-۱۳۰؛ ذهبی، ۱۹۶۳: ۴۲۸/۴؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲۹۲/۱۱).
- أبوداود، سلیمان بن داود بن جارود طیالسی البصری: توثیق شده، هرچند متهم به اشتباه در احادیث است (ابن حجر، ۱۹۷۵: ۳۸۴/۱؛ همو، ۱۹۸۴: ۱۶۰/۴؛ مزی، ۱۹۹۸: ۴۰۱/۱۱؛ ذهبی، بی‌تا: ۳۷۸/۹).
- إسحق بن إبراهیم الحنظلی، معروف به ابن راهویه: امام علم و بسیار مشهور (مزی، ۱۹۹۸: ۱۷۵/۱-۱۷۸؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۱۹۰/۱).
- یونس بن حبیب بن عبدالقاهر الأصبهانی: توثیق شده است (ابن أبی حاتم، بی‌تا: ۲۳۷/۹؛ ذهبی، بی‌تا: ۵۹۶/۱۲).
- عمرو بن مرزوق الباهلی: برخی او را توثیق و برخی تضعیف کرده‌اند (مزی، ۱۹۹۸: ۴۶۰/۵؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۸۷/۸-۸۹؛ همو، ۱۹۸۶: ۴۵۴؛ همو، ۱۹۷۵: ۴۲۶/۱).
- ابن أبی فطیمة: ناشناخته مانده است (باقلانی، ۱۴۲۲: ۵۳۸/۲) و احتمالاً همان ابن فطیمة‌ای است که باز هم فردی مجهول به شمار می‌آید.

۴. طریق ابن فطیمة

به احتمال زیاد، منظور از ابن أبی فطیمة همان ابن فطیمة است. ابن حبان درباره وی می‌نویسد: «روی عَنْهُ الْعِرَاقِيُونَ» (الثقات ابن حبان). آیت‌الله معرفت نیز نام عبدالله ابن فطیمة را در کمیته یکسان‌سازی مصاحف ذکر کرده است (معرفت، ۱۳۸۱: ۱۳۷).

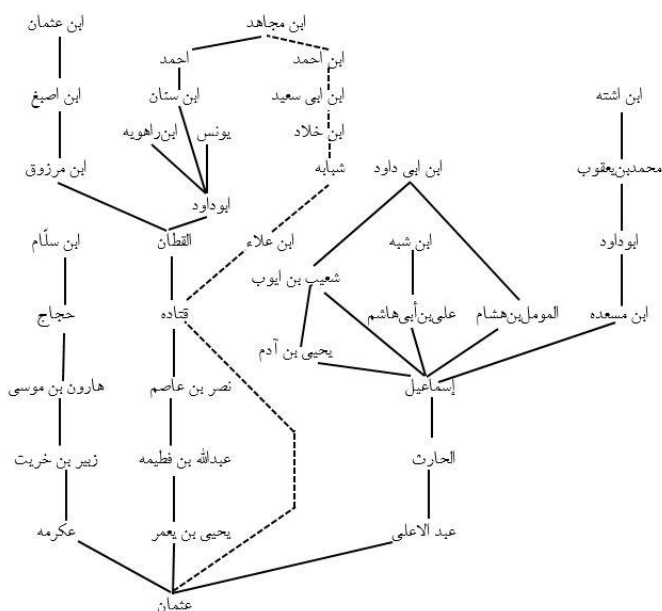
همان‌گونه که مشاهده می‌شود، اسناد این روایت به نوعی دچار اضطراب شده‌اند. در یک سند، قتاده از یحیی بن یعمر روایت کرده و نامی از نصر نیست، در حالی که در سندی دیگر، نصر بن عاصم از یحیی روایت می‌کند. همچنین، در برخی اسناد، ابن أبی فطیمة به عنوان راوی ذکر شده و در برخی دیگر، یحیی بن یعمر از ابن فطیمة (بدون "أبی") روایت می‌کند. این اختلافات نشان‌دهنده اضطراب در اسناد است.

حتی اگر بگوییم که یک بار یحیی بن یعمر از ابن فطیمة و بار دیگر ابن فطیمة از یحیی روایت کرده، این از اضطراب موجود در اسناد نمی‌کاهد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که اسناد مربوط به این دو رجل دچار اضطراب بوده و در نهایت تضعیف می‌شوند.

- اکثر رجال این روایت در خبر قبلی بررسی شده‌اند. سایر رجال نیز به شرح زیر هستند:
- محمد بن عبدالله مخزومی: تصریح شده که مجهول است (مزی، ۱۹۹۸: ۳۷۲/۶؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۲۲۹/۹؛ همو، ۱۹۷۵: ۴۸۸/۱).
- أبوعبدالله احمد بن عبدوس: فردی با این نام مجهول است و ظاهراً فقط در کتاب رجال شیعه از او یاد شده است (ابن شهر آشوب، بی تا: ۴۹؛ جواهری، ۱۴۲۴: ۳۲).
- ابن مجاهد: احمد بن موسی، شیخ مقرئین و صاحب السبعة، عالمی مشهور و موثق است (ذهبی، بی تا: ۲۷۲/۱۵).
- با توجه به ضعف رجال این سند که در اینجا و در سند قبلی ذکر شده‌اند، باید گفت که این روایت از نظر سند ضعیف است.

۵. طریق قتاده

- قتاده بن دعامة السدوسی توثیق شده است (مزی، ۱۹۹۸: ۹۹/۶، ۱۰۴؛ ابن حبان، ۱۳۹۳: ۳۲۲/۵؛ ابن حجر، ۱۹۸۴: ۳۱۵/۸، ۳۱۹)، اما او تنها آنس و به قولی عبدالله بن سرجس را ملاقات کرده و مشهور به تدلیس است (ابن ابی حاتم، بی تا: ۱۳۳/۷). با توجه به اوصاف فوق، این خبر به دلیل ارسال قتاده از عثمان و همچنین وجود راویان ضعیف و مجهول، از حیث سند ضعیف تلقی می‌شود.





حاصل آنکه در این شبکه اسناد، حلقه مشترک قابل اعتمادی مشاهده نمی شود و تنها گره‌ای در بخش اسماعیل بن ابراهیم وجود دارد. نام کامل او اسماعیل بن ابراهیم بن مقسم اسدی، معروف به ابن علیّه است. در سایر بخش‌ها، طرق نقل حدیث به طور منفرد هستند. همچنین قتاده نیز مستقیماً سخن عثمان را نقل کرده است که می‌توان این طریق را به عنوان "شیرجه‌ای" توصیف کرد.

بنابراین، از شبکه اسناد اخبار عثمان نمی‌توان نتیجه‌ای تاریخی معتبر برداشت کرد، زیرا اسناد این اخبار بسیار نامنظم و پراکنده است. این تحلیل از اسناد، نگاهی بدبینانه به اخبار عثمان فراهم می‌کند. بیشتر طرق در بصره فعال بوده‌اند، در حالی که عکرمه بیشتر در مکه و مدینه فعالیت داشته است. به نظر می‌رسد که او از مشایخ بصری مانند یحیی بن یعمر دریافت کرده است. ارتباط راویان با عثمان نیز جای تأمل دارد؛ برای مثال، پدر عبدالرحمن والی عثمان بوده است. این احتمال وجود دارد که این راویان در مجموع تلاش داشته‌اند تا از عملکرد عثمان در یکسان‌سازی مصاحف دفاع کنند.

بی تردید، یکسان‌سازی مصاحف در ابتدای امر چالش‌هایی ایجاد کرده است و در ادامه نیز مصحف عثمان مورد انتقاد و تردید قرار گرفته، به ویژه در رابطه با برخی آیات که رسم الخط آن‌ها پذیرفته نشده است. از این رو، ممکن است گروهی تلاش کرده باشند با پذیرش اصل خطا در مصحف از سوی عثمان، این اشکال را کوچک جلوه دهند و چنین القا کنند که این اشکال بعدها از سوی عرب اصلاح خواهد شد. البته برخی از ناقلان این خبر توجیهات دیگری نیز برای آن ارائه کرده‌اند.

ب. تاریخ‌گذاری سایر اخبار دال بر وجود خطا در قرآن

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، این اخبار از سوی افراد دیگری نیز نقل شده است. در ادامه، به بررسی و تاریخ‌گذاری این اخبار خواهیم پرداخت.

۱. خبر عایشه

خبر عایشه چنین نقل شده است:

«حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَوْدِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو مَعَاوِيَةَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنْ لَحْنِ الْقُرْآنِ، «إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ» [طه: ۶۳]، وَعَنْ قَوْلِهِ: «وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» [النساء: ۱۶۲] وَعَنْ قَوْلِهِ «وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ» فَقَالَتْ: «يَا ابْنَ أُخْتِي، هَذَا عَمَلُ الْكِتَابِ أَخْطَأُوا فِي الْكِتَابِ» (هروی ۱۴۱۵: ۱۶۱، ۱۶۰؛ ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۱۲۹).

بر اساس این گزارش، عروه بن زبیر از عایشه درباره خطا در برخی آیات قرآن پرسش می‌کند. در خبر، به سه آیه مشخص اشاره شده است. عایشه در پاسخ، لحن و خطای دستور زبانی را به کاتبان نسبت می‌دهد و بر این اساس، اصل خطا را می‌پذیرد اما معتقد است که این خطاها از ناحیه کاتبان به قرآن راه یافته است.

نکته مهم در تاریخ‌گذاری این خبر، سندی است که به عایشه منتهی می‌شود. سند هشام بن عروه عن ابیه عن عایشه از اسناد مشهور و خانوادگی به شمار می‌رود. با این حال، از دیدگاه برخی خاورشناسان، این‌گونه اسناد زمینه مناسبی برای جعل و دروغ‌پردازی فراهم می‌آورند، زیرا ممکن است هر کسی مطالب نادرستی را جعل کرده و چنین سندی را به آن بیفزاید.

رجال‌شناسان اهل سنت نیز بر این باورند که روایت‌های ابومعاویه ضریر (محمد بن خازم تمیمی) اگر از اعمش باشد، معتبر است و بخاری نیز به این طریق اعتماد کرده است، اما روایت از غیر اعمش، به ویژه از هشام بن عروه، نادرست بوده و در آن اضطراب و عدم ضبط وجود دارد (ابن حجر، ۱۹۸۴: ۱۳۷/۹ به بعد؛ همو، ۱۹۸۶: ۱۹۲/۲؛ ذهبی، ۱۹۶۳: ۵۷۵/۴). همچنین، با توجه به جایگاه عایشه و دیگر صحابه و تسلط آنها به زبان عربی، صحت این سخن از سوی عایشه مورد تردید است (باقلائی، ۱۴۲۲: ۵۳۹/۲-۵۴۰).

علاوه بر این، تدوین نحو و قواعد آن در دوران متأخر صورت گرفته است (بستانی، ۱۳۸۲: ۱۸۵-۲۲۶). بنابراین، این خبر نمی‌تواند صحیح باشد؛ چرا که به قواعد نحوی متأخر نظر دارد. بسیاری از نحویان، قرائت‌های مختلف را بر اساس اصول و قواعد نحوی توجیه کرده و صحت آنها را تأیید کرده‌اند؛ در حالی که اگر این قرائت‌ها نادرست بود، چنین توجیهی ممکن نبود. به نظر می‌رسد که این خبر و مشابه آن بر اساس مسائل متأخر پدید آمده‌اند، زمانی که قواعد دستوری یا نحوی برخی آیات تبدیل به مسئله شده بود و برخی برای پاسخ‌گویی به این مسائل به احادیث و اعتبار صحابه متوسل شدند.

۲. خبر سعید بن جبیر

در خبری به نقل از سعید بن جبیر (م. ۹۵ هـ) چهار خطا به قرآن نسبت داده شده است: «حَدَّثَنَا الْفُضْلُ بْنُ حَمَّادٍ الْخَيْرِيُّ، حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ، عَنْ أَشْعَثَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: فِي الْقُرْآنِ أَرْبَعَةٌ أَحْزَفٍ لَخْنٌ: «الصَّابِثُونَ»، «وَالْمُقِيمِينَ» (النساء: ۱۶۲)، «فَأَصَدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ» (المنافقون: ۱۰)، وَ«إِنْ هَذَا لَسَاحِرٌ» (ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۱۲۸).

با وجود اینکه سعید بن جبیر از تابعان به شمار می‌رود و از نظر زمانی به قرن دوم هجری نزدیک‌تر بوده است، اما نمی‌توان محتوای خبر وی را پذیرفت. جایگاه علمی برجسته سعید بن جبیر در میان تابعان و ارتباط او با صحابیان معروفی همچون ابن عباس، زمینه مناسبی برای انتساب چنین خبری به او فراهم کرده است. به نظر می‌رسد که ترکیب نحوی آیات مورد اشاره در خبر برای برخی از مفسران، مسئله‌ای پیچیده و دشوار شده بود و به همین دلیل، آن‌ها از هر راهی برای توجیه و رهایی از این مشکل استفاده می‌کردند.



۳. خبر أبان بن عثمان

در خبری به نقل از ابان بن عثمان (م. ۱۰۵ هـ) چنین آمده است:
«حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ وَهْبٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ قَالَ: أَخْبَرَنَا حَمَّادٌ، عَنِ الزُّبَيْرِ أَبِي خَالِدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ: كَيْفَ صَارَتْ: «لَكِنَّ الرَّاْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (النساء: ۱۶۲) مَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا رَفْعٌ، وَهِيَ نَصَبٌ؟ قَالَ: مِنْ قَبْلِ الْكُتَّابِ، كَتَبَ مَا قَبْلَهَا، ثُمَّ قَالَ: مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ أَكْتُبُ الْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ، فَكَتَبَ مَا قِيلَ لَهُ» (هروی، ۱۴۱۵: ۱۶۰، ۱۶۱؛ ابن ابی داود، ۱۴۲۳: ۱۲۹).

از زبیر أبو خالد نقل شده است که وی از ابان بن عثمان پرسید: چگونه در آیه «لَكِنَّ الرَّاْسُخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» که (المُقِيمِينَ) میان دو مرفوع (المُؤْمِنُونَ و الْمُؤْتُونَ) است، منصوب شده است؟ گفت: از طرف نویسندگان! وقتی المؤمنون را نوشت، پرسید: چه بنویسم؟ املاءکننده گفت: اکتب المقیمین الصلاة، و این خطا رخ داد.

در این خبر توجیهی نحوی برای منصوب شدن واژه الْمُقِيمِينَ بیان شده است و الا ابان بن عثمان از واقعه‌ای سخن گفته که در آن حضور نداشته است (ابن ابی حاتم، بی تا، ۲۹۵/۲، مزی، ۱۹۹۸: ۱۸/۲، ذهبی، بی تا، ۳۵۱/۴، ابن حجر، ۱۹۷۵: ۵۱/۱، همو، ۱۹۸۴: ۸۴/۱). درون مایه این خبر نیز پذیرش خطا در قرآن و نسبت دادن آن به کاتبان یا املاءکننده است. ۱. با این حال چگونه می توان چنین اشتباهی را با وجود نظارت و بازبینی و نیز حضور حافظان قرآن و صحابه پذیرفت؟!

۴. خبر هانیء بربری مولای عثمان

در خبری که از ابان بن عثمان (م. ۱۰۵ هـ) نقل شده است، آمده است: از عبدالرحمن بن مهدی از عبدالله بن مبارک از ابوانل، شیخی از اهالی یمن، از هانیء بربری مولای عثمان نقل شده است که گفت: هنگامی که عثمان مصاحف را بر او عرضه می کردند، او مرا به نزد ابی بن کعب فرستاد که در آن نوشته شده بود: «لَمْ يَسْنِ» (بقره: ۲۵۹)، «لَا تَبْدِيلَ لِلْخَلْقِ» (روم: ۳۰)، «فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ» (طارق: ۱۷). ابی بن کعب دوات آورد و یکی از لامها را حذف کرد و نوشت: «لِخَلْقِ اللَّهِ»، «فَأَمْهَلِ» را پاک کرد و نوشت: «فَمَهْلٍ»، و «لَمْ يَسْنِ» را نوشت و هانیء به آن اضافه کرد (هروی، ۱۴۱۵: ۱۵۹؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۵۳۸/۱؛ طبری، ۱۴۱۵: ۵۴/۳).

۱. ظاهراً در متن باید گفته می شد: اشتباه توسط املاءکنندگان بوده است نه کاتبان.

به همان سند از هانی بربری مولای عثمان نقل شده است که گفت: هنگامی که عثمان مصاحف را نگاشت، در سه آیه شک کردند و آنها را بر کتف گوسفندی نوشتند و من را با آن به نزد ابی بن کعب و زید بن ثابت فرستادند. هنگامی که وارد شدم، ابی بن کعب آن را گرفت و خواند و در آن چنین یافت: «لا تبدیل للخلق ذلک الدین القیم»، پس یکی از لام‌ها را حذف کرد و نوشت: «لا تبدیل للخلق الله ذلک...»، و در آیه «انظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنن»، نون را حذف کرد و نوشت: «لم يتسنه»، و در آیه «فَأَمْهَلِ الْكَافِرِينَ»، الف را حذف کرد و نوشت: «فَمَهْلٍ»، و زید بن ثابت نیز به آن نگاه کرد. سپس آن را نزد عثمان آوردم و او آن را در مصاحف به همین صورت ثبت کرد (أبو عبید، ۱۴۱۵: ۲۸۶؛ طبری، ۱۴۱۵: ۵۴/۳؛ سمرقندی، بی تا، ۵۴۷/۳؛ سیوطی، بی تا، ۳۳۳/۱).

همچنین از عبدالرحمن بن مهدی از أبوالجراح از سلیمان بن عمیر از هانی مولای عثمان نقل شده است: فرستاده‌ای میان عثمان و زید بن ثابت بود که زید از من خواست تا از عثمان بپرسم که کدام را بنویسیم: «لم يتسنن» یا «لَمْ يَتَسَنَّهُ»، و عثمان گفت: «به آن هاء اضافه کنید» (أبو عبید، ۱۴۱۵: ۱۵۹؛ سیوطی، بی تا، ۳۳۳/۱؛ متقی هندی، ۱۴۰۹: ۵۹۸/۲؛ طبری، ۱۴۱۵: ۵۴/۳).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در دو نقل اول که تقریباً مشابه هستند و تصحیح به عهده ابی بن کعب است، در نقل سوم، عثمان به عنوان مصحح عمل کرده و تنها به یک مورد از موارد چهارگانه اشاره شده است. همچنین نوشتن این حجم از آیات بر یک کتف گوسفند در زمان عثمان با توجه به توسعه ابزارهای نگارش و امکانات خلافت، بعید به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، این اخبار تلاش دارد تا حساسیت صحابه در نگارش صحیح قرآن را گزارش دهد به گونه‌ای که خطای رسم الخطی غیرمطابق با نحو در قرآن وجود نداشته باشد (سیوطی، ۱۴۱۶: ۵۳۸/۱). حال آنکه اخبار دیگری نیز مبنی بر اشکال‌گیری از رسم الخط قرآن از صحابه‌ای مانند عثمان و عائشه نقل شده است. به عبارت دیگر، این خبر با اخبار دال بر وجود خطا در قرآن در تعارض است.



نتیجه گیری

در رسم الاملائی قرآنی، مواردی وجود دارد که با رسم الاملائی رسمی و معمول عربی مغایرت دارد. یکی از نظریات مطرح شده در خصوص اسباب این مغایرت، خطا در نگارش توسط نویسندگان ابتدایی مصاحف در زمان عثمان است. این نظریه بر پایه اخباری است که توسط اهل سنت وارد شده است. با این حال، نمی توان به سادگی اخبار مربوط به خطا در قرآن را برای توجیه این مغایرت پذیرفت. اخبار منتسب به عثمان در این زمینه به عنوان اخبار اصلی در نظر گرفته می شود. در این مقاله، بر اساس تاریخ گذاری به سنجش این اخبار پرداخته شد. نتایج تاریخ گذاری نشان داد که این متون از نیمه دوم قرن سوم به بعد وجود داشته اند، اما منابع معتبر و رسمی اهل سنت به این اخبار اشاره نکرده اند. شبکه اسناد اخبار منتسب به عثمان نیز فاقد ضوابط حلقه مشترک بود و به این دلیل نمی توان از آن به عنوان شاهی برای اعتمادزایی استفاده کرد.

سایر راویان اخبار مربوط به وجود خطا، از جمله عایشه، سعید بن جبیر، ابان بن عثمان و هانی مولای عثمان، نیز فاقد ویژگی های لازم برای ترسیم یک شبکه اسناد معتبر بودند. به نظر می رسد این اخبار به منظور تایید یکسان سازی مصاحف و دفاع از مصحف عثمان در برابر انتقادات و جریان های مخالف پدید آمده اند. این راویان تلاش کرده اند تا اشکالات رسم الخط و خطاهای موجود در مصحف عثمان را کوچک جلوه دهند.

با توجه به قرائن تاریخی و تحلیل های صورت گرفته، نمی توان به سادگی به این روایات اعتماد کرد. همان طور که حدیث پژوهان اهل سنت نیز این احادیث را نپذیرفته و یا برای آن توجیهاتی ارائه کرده اند.

فهرست منابع

۱. أزهری، محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت: دار احياء التراث العربی، بی تا.
۲. ابن ابی داود، عبدالله بن سليمان سجستاني، المصاحف، قاهره: الفاروق الحديثة للطباعة و النشر، ۱۴۲۳ق.
۳. ابن الانباری، أبو البركات، البيان في غريب اعراب القرآن، تحقيق: دکتر طه عبد الحميد طه و مصطفى السقا، قم: انتشارات الهجره، ۱۳۶۲ ش.
۴. الانصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيى الدين، مطبعه السعاده، بی تا.
۵. أسرار العربيه، دمشق: مطبعه الترقى، بی تا.
۶. ابن أثير جزرى، على بن أبى الكرم، اللباب في تهذيب الأنساب، بيروت: دارصادر، بی تا.
۷. ابن تيميه، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى ابن تيميه، السعودية: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، بی تا.
۸. ابن الجزرى، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، تحقيق: على محمد ضباع، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، بی تا.
۹. ابن حبان، محمد، الثقات، حيدر آباد، مؤسسة الكتب الثقافية، ۱۳۹۳م.
۱۰. ابن حجر، على بن أحمد عسقلانى، تهذيب التهذيب، بيروت: دارالفكر، ۱۹۸۴م.
۱۱. هدى السارى، چاپ اول، قاهره: دارالربان للتراث، ۱۹۸۶م.
۱۲. تقريب التهذيب، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دارالمعرفة، بيروت: ۱۹۷۵م.
۱۳. لسان الميزان، چاپ دوم، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۱۴. ابن حنبل، احمد، مسند احمد، بيروت: دار صادر، بی تا.
۱۵. ابن شهر آشوب، محمد على، معالم العلماء، بی جا، بی تا.
۱۶. ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد احمد صقر، دار احياء الكتب العربيه، بی تا.
۱۷. ابن منظور، جمال الدين بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، بی تا.



۱۸. ابن زباله، محمد بن حسن اخبار المدينه، تصحيح و تنظيم: بن سلامه، صلاح عبدالعزيز، ۱۴۲۴ق.
۱۹. آقايي، سيد علي، «پديده حلقه مشترك در سندهای روايات: تبیین و تحلیل»، مجله مطالعات تاريخ اسلام، شماره ۷، ۱۳۸۹ش.
۲۰. «تاريخ گذاري احاديث بر مبنای روش تحليل ترکيبي اسناد. متن: امکانات و محدودیت‌ها»، مجله مطالعات تاريخی قرآن و حديث، سال هفدهم شماره ۲، پیاپی ۵۰، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ش.
۲۱. تاريخ گذاري حديث: روش‌ها و نمونه‌ها، تهران: حکمت، ۱۳۹۰ش.
۲۲. أبونعيم، أحمد بن عبدالله، معرفة الصحابة، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، رياض: دارالوطن للنشر، ۱۴۱۹ق.
۲۳. أبياري، إبراهيم، تاريخ القرآن، لبنان: دارالكتاب المصري و اللبناي، ۱۹۹۱م.
۲۴. باقلاني، محمد بن طيب، الانتصار للقرآن، عمان/بيروت: دارالفتح/دار ابن حزم، ۱۴۲۲ق.
۲۵. بخاري، محمد بن اسماعيل، الصحيح، بی‌جا، دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۰۱ق.
۲۶. بستانی، قاسم، مکاتب (مدارس) نحو عربي، اهواز، مجموعه مقالات همایش مدیران گروه‌های زبان و ادبیات عربي دانشگاه‌های کشور، ۱۳۸۲ش.
۲۷. جواهری، محمد، المفيد من معجم رجال الحديث، قم: مكتبة المحلاتي، ۱۴۲۴ق.
۲۸. حمد، غانم قدوري، رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية، بغداد: ۱۹۸۲م.
۲۹. خاروف، محمد فهد، الميسر في القراءات الاربعه عشره، مراجعه محمد كريم راجح، چاپ اول، دمشق و بيروت: دار ابن كثير و دارالكلم الطيب، ۱۹۹۵م.
۳۰. خطيب بغدادی، احمد بن علي، تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۷ق.
۳۱. خوئی، آیه الله سيد أبوالقاسم، البيان في تفسير القرآن، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، بی‌تا.
۳۲. خوئی، معجم رجال الحديث، قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۱۳ق.
۳۳. دانی، عثمان بن سعيد، المقنع فی رسم مصاحف الامصار، تحقيق: محمد صادق قمحاوی، مصر، بی‌تا، ۱۹۷۸م.
۳۴. ذهبی، محمد بن عبدالله، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوی، بيروت: دارالمعرفة، ۱۹۶۳م.

- ٣٥..... سير أعلام النبلاء، بيروت: طبع مؤسسة الرسالة، بی تا.
- ٣٦..... تذكرة الحفاظ، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بی تا.
٣٧. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دارالقلم، بی تا.
٣٨. رضایی هفتادر، حسن، زارعی، نفیسه. (١٤٠٢). نقد دیدگاه گلدزیهردر تشابه قرائات قرآن وعهدین. مطالعات قرائت قرآن، ١١(٢٠)، ٢٦٣-٢٨٤.
٣٩. رجب زاده، شبنم، مستفید، حمید رضا، حاجی عبدالباقی، مریم. (١٤٠٢). تحلیل تطور مقایس قرائی. مطالعات قرائت قرآن، ١١(٢٠)، ١٢-٤٥.
٤٠. زرقانی، عبدالعظیم، مناهل العرفان، بيروت: دار أحياء للكتب العربية، بی تا.
٤١. سمرقندی، نصر بن محمد، التفسير، تحقيق: محمود مطرجی، بيروت: دارالفکر، بی تا.
٤٢. سیویه، عمرو بن عثمان، الكتاب، مصر، مطبعة بولاق، ١٣١٦ق.
٤٣. سیوطی، عبدالرحمن بن أبی بکر، الإتقان فی علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، لبنان: دارالفکر، ١٤١٦ق.
- ٤٤..... الدر المنثور، بيروت: دارالمعرفة للطباعة و النشر، بی تا.
- ٤٥..... الجامع الصغير، بيروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠١ق.
- ٤٦..... الاقتراح فی علم أصول النحو، تحقيق: احمد محمد قاسم، قم: افست نشر ادب الحوزه، بی تا.
٤٧. شلبی، عبدالفتاح، رسم المصحف والاحتجاج به فی القراءات، مصر: مكتبة النهضة، ١٩٦٠م.
٤٨. صابونی، أبوعبدالله، نکت الانتصار لنقل القرآن، تحقيق: محمد زغلول سلام، اسکندريه: منشأة المعارف، ١٩٧١م.
٤٩. طبری، محمد بن جریر، جامع البيان، تحقيق: شيخ خليل ميس و صدقي جميل العطار، بيروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ق.
٥٠. عفيفی، فوزی سالم، نشأة و تطوّر الكتابة الخطية العربية و دورها الثقافي و الاجتماعي، كويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠م.
٥١. عکبری، عبدالله بن حسنی، إملاء ما من به الرحمن من وجوه الاعراب و القراءات فی جميع القرآن، تحقيق: ابراهيم عطوه عوض، مصر: مكتبة مصطفى البابي و اولاده- محمد محمود و شركاء، ١٩٦٩م.



۵۲. فراء، يحيى بن زياد، معانى القرآن، تحقيق: احمد يوسف نجاتى و محمد على النجار، مصر: دارالكتب المصرية، ۱۹۵۵م.
۵۳. فضلى، عبدالهادى، مقدمه‌اى بر تاريخ قراءات قرآن كريم، نگارش: سيد محمدباقر حجّتى، تهران: سازمان حج و اوقاف و امور خيريه، بى تا.
۵۴. قرطبي، محمد بن أحمد، تفسير الجامع لأحكام القرآن الكريم، تحقيق: أبوإسحاق إبراهيم أطفيش، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ۱۴۰۵ق.
۵۵. قلقشندى، أحمد بن على، صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء، مصر: المؤسسة المصرية العامة، بى تا.
۵۶. كبرى زاده، طاش، مفتاح السعادة، هند: دائرة المعارف النظاميه، بى تا.
۵۷. متقى هندی، على بن عبدالملك، كنز العمال، تحقيق: شيخ بكرى حيانى و شيخ صفوة السقا، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ق.
۵۸. مزى، جمال الدين أبوالحجاج يوسف، تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ۱۹۹۸م.
۵۹. مسلم نيسابورى، ابن حجاج، الصحيح، بيروت: دارالفكر، بى تا.
۶۰. مكرم، عبدالعال سالم، القرآن الكريم وأثره فى الدراسات النحويه، مصر: دارالمعارف، ۱۹۶۸م.
۶۱. مكى، ابن أبى طالب قيسى، مشكل اعراب القرآن، تحقيق: ياسين محمد السواس، بى جا، انتشارات نور، ۱۳۶۲ش.
۶۲. مناوى، محمد عبدالرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، تحقيق: أحمد عبدالسلام، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۵ق.
۶۳. معارف، مجيد، درآمدى بر مطالعات حديثى در دوران معاصر، تهران: سمت، ۱۴۰۰ش.
۶۴. معرفت، محمد هادى، علوم قرآنى، قم: التمهيد، ۱۳۸۱ش.
۶۵. مصطفوى، حسن، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، بيروت: دارالكتب العلمية- مركز نشر اثار علامه مصطفوى، بى تا.
۶۶. موتسكى، هارالد، حديث اسلامى؛ خاستگاه‌ها و سير تطور، قم: موسسه علمى فرهنگى دارالحديث، ۱۳۹۰ش.
۶۷. هروى، أبويعيد، قاسم بن سلام، فضائل القرآن، تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابه، ووفاء تقى الدين، بيروت: دار ابن كثير، ۱۴۱۵ق.
۶۸. يعقوب، أميل بديع، الموسوعة الصرف و النحو و الاعراب، ترجمه قاسم بستانی و محمد رضا يوسفى، قم: انتشارات اعتصام، ۱۴۲۰ق.

Resources

1. ‘Afīfī, Fawzī Sālīm, *Nash’ah wa Taṭawwur al-Kitābah al-Khaṭṭiyyah al-‘Arabiyyah wa Dawruhā al-Thaqāfi wa al-Ijtimā’i* (The Emergence and Development of Arabic Script and Its Cultural and Social Role), Kuwait: Wikalat al-Maṭbū’āt, 1980 CE.
2. ‘Ukbī, ‘Abd Allāh bin Hossein, *Imlā’ Mā Min Bihī al-Raḥmān Min Wujūh al-I’rāb wa al-Qirā’āt fī Jamī’ al-Quran* (Dictation of What the Compassionate One has Bestowed in Terms of Syntax and Recitations Throughout the Quran), Edited by Ibrāhīm ‘Aṭwah ‘Awad, Egypt: Maktabat Muṣṭafā al-Bābī and Sons - Mohammad Maḥmūd and Partners, 1969 CE.
3. Abīārī, Ibrāhīm, *Tārīkh al-Quran* (History of the Quran), Lebanon: Dar al-Kitāb al-Miṣrī wa al-Lubnānī, 1991 CE.
4. Abū Nu’aym, Ahmad bin ‘Abdullāh, *Ma’rifat al-Ṣaḥābah* (Knowledge of the Companions), Edited by ‘Ādil bin Yūsuf al-‘Azāzī, Riyadh: Dar al-Waṭan li al-Nashr, 1419 AH (1998 CE).
5. Āqā’ī, Seyyed Ali, “Chronology of Hadith Based on a Combined Analysis of Chains: Textual Possibilities and Limitations,” Journal of Historical Quran and Hadith Studies, 17th Year, Issue 2, Sequential 50, Autumn and Winter 1390 SH (2011 CE).
6. Āqā’ī, Seyyed Ali, “The Phenomenon of the Common Link in the Chains of Narrations: Explanation and Analysis,” Journal of Islamic History Studies, Issue 7, 1389 SH (2010 CE).
7. Āqā’ī, Seyyed Ali, *Chronology of Hadith: Methods and Examples*, Tehran: Hikmat, 1390 SH (2011 CE).
8. Azharī, Mohammad bin Ahmad, *Tajīb al-Lughah* (Refinement of Language), Beirut: Dar Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.
9. Bāqalānī, Mohammad bin Ṭayyib, *Al-Intiṣār li al-Quran* (The Defense of the Quran), Amman/Beirut: Dar al-Faḥ/Dar Ibn Ḥazm, 1422 AH (2001 CE).
10. Bukhārī, Mohammad bin Ismā’īl, *Al-Ṣaḥīḥ* (The Authentic), N.p., Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution, 1401 AH (1981 CE).
11. Bustanī, Qāsim, *Maktāb (Madāris) Naḥw ‘Arabī* (Schools of Arabic Grammar), Ahvaz: Collection of Articles from the Conference of Heads of Arabic Language and Literature Departments of Universities, 1382 SH (2003 CE).
12. Dānī, ‘Uthmān bin Sa’īd, *Al-Muqni’ fī Rasm Muṣāḥif al-Amṣār* (The Sufficient Guide to the Script of the Regional Manuscripts), Edited by Mohammad Ṣādiq Qamḥāwī, Egypt: n.p., 1978 CE.



13. Dhahabī, Mohammad bin ‘Abdullāh, *Mizān al-I’tidāl fi Naqd al-Rijāl (The Balance of Justice in Critiquing Men)*, Edited by ‘Ali Mohammad al-Bijāwī, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1963 CE.
14. Dhahabī, Mohammad bin ‘Abdullāh, *Siyar A’lām al-Nubalā’ (The Lives of the Noble Figures)*, Beirut: Printed by Mū’assasat al-Risālah, n.d.
15. Dhahabī, Mohammad bin ‘Abdullāh, *Tadhkirat al-Huffāz (The Memoir of the Preservers)*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, n.d.
16. Faḍlī, ‘Abd al-Hādī, *Muqaddimah-ī Bar Tārīkh Qirā’āt Quran Karim (An Introduction to the History of Quranic Recitations)*, Written by Seyyed Mohammad Bāqir Ḥujjātī, Tehran: Organization for Hajj, Endowments, and Charitable Affairs, n.d.
17. Farā’, Yahyā bin Zyād, *Ma’ānī al-Quran (The Meanings of the Quran)*, Edited by Aḥmad Yūsuf Najātī and Mohammad ‘Alī al-Najjār, Egypt: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah, 1955 CE.
18. Ḥamad, Ghānim Qadūrī, *Rasm al-Muṣḥaf: Dirāsah Lugawīyyah Tārīkhiyyah (The Script of the Quran: A Linguistic and Historical Study)*, Baghdad: 1982 CE.
19. Harawī, Abū ‘Ubaid, Qāsim bin Salām, *Faḍā’il al-Quran (Virtues of the Quran)*, Edited by Marwān al-‘Aṭīyah, Muḥsin Khurābah, and Wafā’ Taqī al-Dīn, Beirut: Dar Ibn Kuthayr, 1415 AH (1994 CE).
20. Ibn Abī Dāwūd, Abdullah bin Sulayman al-Sijistānī, *Al-Muṣāḥif (The Manuscripts)*, Cairo: Al-Farūq al-Ḥadīthah Publishing and Distribution, 1423 AH (2003 CE).
21. Ibn al-Anbārī, Abū al-Barakāt, *Al-Bayān fi Gharīb I’rāb al-Quran (The Explanation of Rare Quranic Syntax)*, Edited by Dr. Ṭahā ‘Abd al-Ḥamīd Ṭahā and Muṣṭafā al-Siqā, Qom: Intishārāt al-Hijrah, 1362 SH (1983 CE).
22. Ibn al-Anbārī, Abū al-Barakāt, *Al-Inṣāf fi Masā’il al-Khilāf (Equity in Issues of Dispute)*, Edited by Mohammad Muḥyī al-Dīn, Maktabat al-Sa’adah, n.d.
23. Ibn al-Anbārī, Abū al-Barakāt, *Asrār al-‘Arabiyyah (Secrets of the Arabic Language)*, Damascus: Maktabat al-Tarqī, n.d.
24. Ibn al-Jazarī, Mohammad bin Mohammad, *Al-Nashr fi al-Qirā’āt al-‘Ashr (The Dissemination of the Ten Recitations)*, Edited by ‘Ali Mohammad al-Ḍa’bā’, Egypt: Al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, n.d.
25. Ibn Athīr al-Jazarī, Ali bin Abi al-Karim, *Al-Lubāb fi Tahdhīb al-Ansāb (The Core in Refining Lineages)*, Beirut: Dar Ṣādir, n.d.
26. Ibn Ḥajar, Ali bin Ahmad al-‘Asqalānī, *Hady al-Sārī (The Guide of the Aged)*, 1st Edition, Cairo: Dar al-Rubān li al-Turāth, 1986 CE.
27. Ibn Ḥajar, Ali bin Ahmad al-‘Asqalānī, *Lisān al-Mizān (The Tongue of the Balance)*, 2nd Edition, Beirut: Mū’assasat al-‘Ālamī li al-Maṭbū’āt, 1390 AH (1970 CE).

28. Ibn Hajar, Ali bin Ahmad al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb (Refinement of Refinement)*, Beirut: Dar al-Fikr, 1984 CE.
29. Ibn Hajar, Ali bin Ahmad al-'Asqalānī, *Taqrīb al-Tahdhīb (Proximity of Refinement)*, Edited by 'Abd al-Wahhāb 'Abd al-Laṭīf, Dar al-Ma'rīfah, Beirut: 1975 CE.
30. Ibn Ḥanbal, Ahmad, *Musnad Ahmad (The Musnad of Ahmad)*, Beirut: Dar Ṣādir, n.d.
31. Ibn Ḥibbān, Mohammad, *Al-Thiqāt (The Trustworthy)*, Hyderabad: Maktabat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1393 AH (1973 CE).
32. Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn bin Mukarram, *Lisān al-'Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dar Ṣādir, n.d.
33. Ibn Qutaybah, Abdullah bin Muslim, *Ta'wīl Mushkil al-Quran (Interpretation of Difficult Quranic Passages)*, Edited by Seyyed Ahmad Saqr, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, n.d.
34. Ibn Shahrāshūb, Mohammad 'Ali, *Ma'ālim al-'Ulamā' (Landmarks of Scholars)*, N.p., n.d.
35. Ibn Taymiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Ḥalīm, *Majmū' al-Fatāwā (Collection of Fatwas)*, Saudi Arabia: General Presidency for the Affairs of the Two Holy Mosques, n.d.
36. Ibn Zubālah, Mohammad bin Ḥasan, *Akhhbār al-Madīnah (News of the City)*, Edited and Arranged by Ibn Salāmah and Ṣalāḥ 'Abd al-'Azīz, 1424 AH (2004 CE).
37. Jawāhirī, Mohammad, *Al-Mufīd min Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth (Useful Information from the Dictionary of Hadith Scholars)*, Qom: Maktabat al-Maḥallātī, 1424 AH (2003 CE).
38. Kharūf, Mohammad Fahd, *Al-Muyassar fī al-Qirā'āt al-Arba'ah 'Ashar (The Simplified Guide to the Fourteen Recitations)*, Reviewed by Mohammad Karīm Rājih, 1st Edition, Damascus and Beirut: Dar Ibn Kuthayr and Dar al-Kalim al-ṭayyib, 1995 CE.
39. Khu'ī, Ayatollah Seyyed Abū al-Qāsim, *Al-Bayān fī Tafsīr al-Quran (The Explanation in Quranic Exegesis)*, Qom: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khu'ī, n.d.
40. Khu'ī, *Mu'jam Rijāl al-Ḥadīth (Dictionary of Hadith Scholars)*, Qom: Mu'assasat Ihya' Āthār al-Imām al-Khu'ī, 1413 AH (1993 CE).
41. Khuṭayb al-Baghādī, Ahmad bin 'Alī, *Tārīkh Baghdad (History of Baghdad)*, Edited by Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 AH (1997 CE).
42. Kubrī Zādah, Ṭash, *Miftāḥ al-Sa'ādah (The Key to Happiness)*, India: Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah, n.d.



43. Ma'arif, Majīd, *Daramadī Bar Mutāla'āt Ḥadīthī dar Dawrān Mu'āṣir* (An Introduction to Contemporary Hadith Studies), Tehran: SAMT, 1400 SH (2021 CE).
44. Ma'arif, Mohammad Hādī, *'Ulūm Qurānī (Quranic Sciences)*, Qom: al-Tamhīd, 1381 SH (2002 CE).
45. Makī, Ibn Abī Ṭalīb Qaysī, *Mushkil al-I'rāb al-Quran (The Difficulties of Quranic Syntax)*, Edited by Yāsīn Mohammad al-Sawwās, N.p., Intishārāt Nūr, 1362 SH (1983 CE).
46. Makram, 'Abd al-'Āl Sālīm, *Al-Quran al-Karīm wa Atharuhū fī al-Dirāsāt al-Nahwiyyah (The Noble Quran and Its Impact on Grammatical Studies)*, Egypt: Dar al-Ma'ārif, 1968 CE.
47. Manāwī, Mohammad 'Abd al-Ra'ūf, *Faḍl al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr (The Abundance of the Powerful: Commentary on the Lesser Compilation)*, Edited by Aḥmad 'Abd al-Salām, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH (1995 CE).
48. Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl (Refinement of Perfection in the Names of Men)*, Edited by Dr. Bashār 'Awwād, Beirut: Mū'assasat al-Risālah, 1998 CE.
49. Muslim Nīsābūrī, Ibn Ḥajjāj, *Al-Ṣaḥīḥ (The Authentic)*, Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
50. Muṣṭafawī, Hassan, *Al-Taḥqīq fī Kalmāt al-Quran al-Karīm (The Verification of the Words of the Noble Quran)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah - Center for Publishing the Works of 'Allāmah Muṣṭafawī, n.d.
51. Mutqī Hindī, 'Alī bin 'Abd al-Malik, *Kanz al-'Ummāl (The Treasure of the Workers)*, Edited by Shaykh Bakrī Ḥiyānī and Shaykh Ṣafwat al-Suqā, Beirut: Mū'assasat al-Risālah, 1409 AH (1989 CE).
52. Mūtsikī, Harald, *Ḥadīth Islāmī: Khāstagāhā wa Sīr Taṭawwūr (Islamic Hadith: Origins and Development)*, Qom: Mū'assasah 'Ilmī Thaqāfī Dar al-Ḥadīth, 1390 SH (2011 CE).
53. Qalqashandī, Aḥmad bin 'Alī, *Ṣubḥ al-A'shā fī Ṣanā'at al-Inshā' (The Dawn of the Blind Man in the Art of Composition)*, Egypt: al-Mu'assasah al-Miṣriyyah al-'Āmmāh, n.d.
54. Qurṭubī, Mohammad bin Aḥmad, *Tafsīr al-Jāmi' li Aḥkām al-Quran al-Karīm (Exegesis of the Comprehensive Interpretation of the Noble Quran)*, Edited by Abū Ishāq Ibrāhīm Aṭfīsh, Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1405 AH (1985 CE).
55. Rāghīb Isfahānī, Hossein bin Mohammad, *Mufradāt Alfāz al-Quran (Unique Words of the Quran)*, Beirut: Dar al-Qalam, n.d.
56. Rajabzādah, Shabnam, Mostafīd, Ḥamīd Reza, & Ḥājī 'Abd al-Bāqī, Maryam, "Analysis of the Development of Reading Scales," Studies in Quranic Recitations, 11(20), 12-45. doi: 10.22034/qer.2023.8451.

57. Reza'ī Haftādar, Ḥassan, & Zāri'ī, Nafīṣah, "*Didgah Entigadi Goldziher dar Tashabuh Quran wa Ahdayn (A Critical Review of Goldziher's View on the Similarity of Quranic Recitations and the Two Testaments)*," Studies in Quranic Recitations, 11(20), 263-284. doi: 10.22034/quer.2023.8460.
58. Šabūnī, Abū 'Abd Allāh, *Nukat al-Intiṣār li Naql al-Quran (The Points of the Defense of the Transmission of the Quran)*, Edited by Mohammad Zaghlūl Salām, Alexandria: Mū'assasat al-Ma'ārif, 1971 CE.
59. Samarkandī, Naṣr bin Mohammad, *Al-Tafsīr (The Exegesis)*, Edited by Mahmūd Maṭrajī, Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
60. Shalbī, 'Abd al-Fattāḥ, *Rasm al-Muṣḥaf wa al-Ihtijāj bihi fi al-Qirā'āt (The Script of the Quran and its Use in Recitations)*, Egypt: Maktabat al-Nahḍah, 1960 CE.
61. Sībawayh, 'Amr bin 'Uthmān, *Al-Kitāb (The Book)*, Egypt: Maktabat Būlāq, 1316 AH (1898 CE).
62. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, *Al-Durr al-Manthūr (The Scattered Pearls)*, Beirut: Dar al-Ma'rīfah for Printing and Publishing, n.d.
63. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, *Al-Iqtirāḥ fi 'Ilm Uṣūl al-Naḥw (The Proposal in Grammar Principles)*, Edited by Aḥmad Mohammad Qāsim, Qom: Offset Press for Seminary Publications, n.d.
64. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, *Al-Ittiqān fi 'Ulūm al-Quran (The Perfect Guide to the Sciences of the Quran)*, Edited by Sa'īd al-Mandūb, Lebanon: Dar al-Fikr, 1416 AH (1996 CE).
65. Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr, *Al-Jāmi' al-Ṣaghīr (The Lesser Compilation)*, Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution, 1401 AH (1981 CE).
66. Ṭabarī, Mohammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān (The Comprehensive Explanation)*, Edited by Shaykh Khalīl Mays and Ṣidqī Jamīl al-'Aṭṭār, Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution, 1415 AH (1995 CE).
67. Ya'qūb, Amīl Badī', *Al-Mawsū'ah al-Ṣarf wa al-Naḥw wa al-I'rāb (The Encyclopedia of Morphology, Grammar, and Syntax)*, Translated by Qāsim Bustānī and Mohammad Reżā Yūsufī, Qom: Intishārāt I'tiṣām, 1420 AH (1999 CE).
68. Zarqānī, 'Abd al-'Azīm, *Manāhil al-'Irḥān (Sources of Knowledge)*, Beirut: Dar Aḥyā' li al-Kutub al-'Arabiyyah, n.d.



Linguistic and Semantic Analysis of the Divergence in the Recitation of “Kisfan” *

Zahra Ghasem Nejad ¹ and Youssef Farshadnia ²

Abstract



The term “Kisfan” in the Quran has been pronounced with both a fathah (opening) and a sukun (silencing) on the letter sin by various reciters. Linguistic sources attribute multiple meanings to this term, encompassing both nominal and verbal interpretations, including “cutting,” “covering,” “a piece,” “casting down,” “moving away,” “decline,” “overpowering,” “collapsing,” and “being overwhelmed.” Azharī was the first to explore the variations in the recitation of this term within lexicographical studies, referencing Farrā’s insights on its pronunciation and meaning, as well as Zajjāj’s claim that these two recitations imply different meanings. The discourse surrounding the differing recitations of this term is notably more pronounced in exegetical literature from the fourth to the seventh centuries compared to other eras. In the field of Qirā’āt (Quranic recitations), the semantic distinction between these two forms is particularly clear, as one denotes a plural and the other a singular. For example, Ibn ‘Āmir interprets “Kisfan” with a sukun as singular and with a fathah on the sin as plural. Consequently, in contexts suggesting plurality, such as verse 92 of Surah al-Isra, he opts for the fathah, diverging from the majority of reciters, while in verse 48 of Surah al-Rum, he employs the sukun to indicate singularity, again differing from the consensus. Shu’bah, a notable narrator from ‘Āsim, reads “Kisfan” with a sukun in verses where the particle “min” is used in a partitive context (e.g., kisfan mina al-samā’), treating it as singular. The findings of this descriptive-analytical study highlight the presence of “ijtihād” (independent reasoning), “rule-based decisions,” “non-reliance solely on transmission,” and “choice” among certain reciters and narrators, as well as the non-revelatory nature of all variations in recitational recitation.

Keywords: Recitation Variations, Science of Qirā’āt, Reciters, Discretion, Ijtihad, Kisfan.

*. **Date of receiving:** 22/10/2023, **Date of approval:** 03/08/2024.

1. Associate Professor in Quranic Sciences and Jurisprudence Department at Shiraz University, Shiraz, Iran (Corresponding Author). farshadnia.yusuf@gmail.com.

2. PhD Candidate in Quranic and Hadith Sciences at Shiraz University, Shiraz, Iran. z_ghasemi62@yahoo.com.



تحلیل لغوی و معنایی اختلاف قرائت «کسفا» *

زهرا قاسم نژاد^۱ و یوسف فرشادنیا^۲



چکیده

واژه «کسفا» در قرآن، به فتح و سکون سین توسط قراء قرائت شده است. این واژه در منابع لغوی، معانی مختلفی اعم از معنای اسمی و فعلی: «قطع کردن»، «پوشاندن»، «قطعه»، «انداختن»، «دور شدن»، «افول»، «غلبه کردن»، «درهم کشیدن» و «به تنگ آمدن» دارد. نخستین بار ازهری در دانش لغت به اختلاف قرائت این واژه توجه نموده است و از قول قراء نقل‌هایی در بیان قرائت و معنای این کلمه دارد و از قول زجاج این دو قرائت را دارای دو معنای متفاوت می‌داند. در تفاسیر قرن چهارم تا هفتم بحث اختلاف قرائت این دو واژه بیش از سایر قرون پررنگ بوده است. در دانش قراءات نیز اختلاف معنای این دو واژه به ویژه دلالت یکی بر «جمع» و دیگری به «مفرد» فراوان دیده می‌شود. ابن عامر چون واژه «کسفا» به سکون را مفرد و به فتح «سین» را جمع دانسته، در مواردی که مضمون آیه دلالت بر جمع دارد مانند آیه ۹۲ سوره اسراء برخلاف اکثر قراء به فتح و در آیه ۴۸ سوره روم بر خلاف اجماع قراء به سکون می‌خواند تا دلالت بر معنای مفرد داشته باشد. شعبه از روایان عمده عاصم، در مواردی که «من» تبعیضیه در آیه آمده (کَسَفًا مِنَ السَّمَاءِ)، با تلقی مفرد بودن «کسفا»، به سکون «سین» قرائت نموده است. از نتایج کاربردی این پژوهش توصیفی - تحلیلی، می‌توان به وجود «اجتهاد»، «قاعدہ‌مندی»، «عدم اتکای صرف به نقل» و «اختیار» برخی قراء و روایان و عدم وحیانی بودن همه وجوه قرائی اشاره نمود.

واژگان کلیدی: اختلاف قرائت، دانش قراءات، قراء، اختیار، اجتهاد، کسفا.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۵/۱۴.

۱. دانشیار بخش علوم قرآن و فقه، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول): farshadnia.yusuf@gmail.com.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران: z_ghasemi62@yahoo.com.



مقدمه

واژه «کسفا»، پنج مرتبه و آن هم در پنج سوره^۱ از قرآن آمده، با این تفاوت که در چهار سوره به فتح سین و تنها در یک سوره (سوره طور) به صورت سین ساکن طبق روایت حفص از عاصم بیان شده است: «وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ» (طور: ۴۴). از طرفی، با نگاهی به کتاب‌های قراءات، مشاهده می‌شود که نظرات قراء در فتح و سکون این واژه مختلف است. ابن عامر و عاصم از جمله قاریانی هستند که در برخی موارد بر خلاف اجماع قراء دیگر خوانده‌اند. این فرضیه در اینجا مطرح می‌شود که قراء با توجه به مبانی و معیارهایی قرائت ماده «کسف» را اختیار کرده‌اند. تحلیل اختلاف قرائت قاریان در آیات مشابه دلیل و قرینه‌ای بر رد نظر اهل سنت است که همه وجوه قرائی را وحی می‌پندارند. گرچه امروزه در منابع قرائی ما دلیل یا قرینه قطعی وجود ندارد که هریک از قاریان هفت‌گانه یا غیر آن با توجه به ضوابط خود قرائتی را اختیار کرده باشند و عنایت آنها بیشتر به نقل قرائات بوده است تا تدبیر و درایت در آن، پژوهش‌هایی به این سبک که اختلاف قرائت در آیات مشابه را تحلیل می‌کند، دلیل و قرینه‌ای بر اختیار قرائت قاری براساس درایت و تدبیر در آیات است؛ البته در این سنخ از تحقیق که اختلاف به قاری بر می‌گردد نه به وحی، باید به علت و منشأ پیدایش اختلاف نیز پی برد که در نگاه اول به نظر می‌رسد، منشأ اختلاف به منابع لغوی بر می‌گردد. به همین سبب در نوشتار حاضر به روش توصیفی تحلیلی و زبان‌شناختی چهار موضوع بررسی می‌شود: ۱. واژه «کسف» در منابع لغوی؛ ۲. واژه «کسف» در منابع تفسیری؛ ۳. واژه «کسف» در منابع دانش قراءات؛ ۴. تحلیل آراء لغت‌پژوهان، مفسران و قاریان.

این‌گونه مطالعات می‌تواند فرضیه اجتهادی بودن برخی از قرائت‌ها و چگونگی پدید آمدن اختلاف قرائات را تا حدودی نشان دهد. قابل ذکر است در این راستا پژوهش‌هایی روی سایر واژگان چون ماده فتح، ماده انزل (ر.ک: قاسم‌نژاد، ۱۴۰۰)^۲ نیز انجام شده است و اجتهادی بودن برخی از قراءات چون قرائت ابن عامر را تقویت نموده است.

با کاوش در پایگاه‌های نمایه‌کننده مقالات پژوهشی، مطالعاتی که به بررسی ماده «کسف» بپردازد، مشاهده نشد. هر چند که در متون لغوی، روایی و قرآنی به این واژه به‌فراخور بحث پرداخته شده است.

۱. این پنج سوره به‌ترتیب مصحف عبارتند از: سوره اسراء (آیه ۹۲)؛ سوره الشعراء (آیه ۱۸۷)؛ سوره روم (آیه ۴۸)؛ سبا (آیه ۹) و سوره طور (آیه ۴) که همگی این سوره‌ها، مکی‌اند.

۲. ر.ک: مقاله «تحلیل خوانش قاریان در قرائت ماده «نزل» به تشدید و تخفیف» نوشته زهرا قاسم‌نژاد، دو فصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، ۱۴۰۰.

بنابراین این تلاش پژوهشی در خصوص مسئله قرائات ویژه ماده «کسفا» که در ۵ سوره در قرآن با ۴ اعراب یکسان (فتح سین) و ۱ اعراب متفاوت (سکون سین) آمده و محل اختلاف قاریان هفت گانه است از نوآوری برخوردار است.

الف. واژه «کسف» در منابع لغوی

با نظر به کتاب العین فراهیدی (م ۱۷۰ق)، مشاهده می شود که وی برای ماده «کسف» معنای قطع کردن و پوشاندن را بیان نموده است. همچنین «کِسْفَةً» به سکون سین، قطعه ای از ابر، پنبه یا پشم است که چنانچه قطعه گسترده باشد یا از سوی آسمان فروافتد، تنوین می گیرد: «کِسْفَةً» (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۱۵-۳۱۴). ابن ذرید (م ۳۲۱ق) «الکَسْف» را مصدر فعل «كَسَفْتُ الشَّيْءَ» و به دو معنای قطعه کردن یا شکستن دانسته است. همچنین وی «کِسْفَةً» را هر قطعه ای که مد نظر باشد می داند. در ادامه وی با بیان بیت شعری، معنای «کاسفه» در خصوص خورشید را معنای فعلی «پوشاندن» دانسته است (ابن درید، ۱۹۸۷: ۸۴۷/۲). بنابراین در جمهوره اللغة سه معنای فعلی، «قطعه کردن»، «شکستن» و «پوشاندن» برای ماده «کسف» مشاهده می شود. ازهری (م ۳۷۰ق) به شکل مفصل به ماده «کسف» پرداخته و از جمله موارد قابل توجه اشاره به مسائل قرائی ماده «کسف» است. وی نیز به معنای فعلی قطع کردن (قَطَعَ العُرْقُوبُ) و «پوشاندن» (وَكَسَفَ الْقَمَرُ يَكْسِفُ كُسُوفًا، وَكَذَلِكَ الشَّمْسُ) اشاره نموده است. ازهری از قول فَرَا ذیل آیه ۹۲ سوره اسراء، دو وجه اسمی (كِسْفَةً= قطعه) و فعلی (كِسَفَ= قطعه کردن) برای ماده «کسف» بیان می کند. وی به نقل از زجاج مسئله نحوه قرائت را چنین مطرح می کند: «وَقَالَ الزَّجَّاجُ: فِي قَوْلِهِ: «أَوْ تُسْقِطُ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا» (الإِسْرَاءُ: ۹۲)، وَ (كِسْفًا)، فَمَنْ قَرَأَ كِسْفًا جَعَلَهَا جَمْعَ كِسْفَةٍ، وَهِيَ الْقِطْعَةُ. وَمَنْ قَرَأَ: كِسْفًا قَالَ: أَوْ تُسْقِطُهَا طَبَقًا عَلَيْنَا، وَاشْتِقَاقُهُ مِنْ كَسَفْتُ الشَّيْءِ إِذَا غَطَّيْتَهُ». به این معنا که طبق نوع قرائت، هر کس به صورت «كِسْفًا» به فتح سین درواقع آن را جمع (جمع قطعه) قرار داده است. چنانچه ماده «کسف» به سکون سین خوانده شود، معنای فعلی فرو فرستادن (اسقاط شی از بالا) خواهد داد. همچنین به اشتقاق این ماده و معنای «پوشاندن» اشاره شده است. ازهری بر اساس نقلی (الْحَرَّانِيُّ عَنْ ابْنِ السَّكَيْتِ) معنای فعلی قطع و دور شدن را مطرح می کند: «كَسَفَ أَمَلُهُ، فَهُوَ كَاسِفٌ إِذَا انْقَطَعَ رَجَاؤُهُ... كَسَفَتِ الشَّمْسُ إِذَا ذَهَبَ ضَوْؤُهَا». همچنین وی برپایه نظری (جریر)، طلوع را متضاد کسوف بیان می کند: «فَالشَّمْسُ طَالِعَةٌ لَيْسَتْ بِكَاسِفَةٍ تَبْكِي عَلَيْكَ نَجْوَمَ اللَّيْلِ وَالْقَمَرُ». قابل توجه آنکه در معنای «افول» ماده «کسفا» از کسائی به عنوان نظر موید یاد و از قول فَرَا، معنای فعلی «غلبه کردن» نیز



بیان شده است. همچنین در خصوص چهره عبوس نیز به ماده «کسف» و در برخی نقل‌ها برای پارچه قبل از دوخت (برش خورده)، این واژه استفاده می‌شود که البته همان معنای «قطعه» است. همچنین معنای به‌تنگ آمدن نیز برای ماده «کسف» بیان شده است: «كُسُوفٌ باله: أَنْ يَضِيقَ عَلَيْهِ أَمَلُهُ» (ازهری، ۲۰۰۱: ۴۷/۱۰-۴۵). آنچه ازهری در تحلیل لغوی ماده «کسف» بیان نموده می‌توان گفت که وی به معانی متعددی اعم از معنای اسمی و فعلی نظیر: «قطع کردن»، «پوشاندن»، «قطعه»، «انداختن»، «دور شدن»، «افول»، «غلبه کردن»، «درهم کشیدن» و «به‌تنگ آمدن» و همچنین به دانش قرآنی اشاره نموده است. صاحب بن عباد (م ۳۸۵ق) ضمن اشاره به برخی از معانی پیشین مانند: قطع کردن، پوشاندن (در مسئله خورشید) به واژه «خفض» اشاره و می‌نویسد: «و كَسَفَ فَلَانٌ بَصَرَهُ عَنْهُ: أَيُ خَفَضَهُ» که به معنای فعلی «فروآوردن» اشاره دارد (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۱۸۹/۶). جوهری (م ۳۹۳ق) با بیان معنای ای مثل: قطعه‌ای از یک چیز برای «الْكِسْفَةُ»، قطع کردن «كَسَفْتُ الْبَعِيرَ، إِذَا قَطَعْتَ عَرْقَوَيْهِ»، بد شدن خلق و عبوس بودن «و كُسِفَتْ حَالُ الرَّجُلِ، أَيْ سَاءَتْ. وَ رَجُلٌ كَاسِفٌ الْبَالُ: سَيِّئُ الْحَالِ» به نحوه قرائت نیز اشاره و بر اساس نظر آخفش می‌نویسد: «مَنْ قَرَأَ: كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ جَعَلَهُ وَاحِدًا. وَ مَنْ قَرَأَ كِسْفًا* جَعَلَهُ جَمِيعًا» که طبق این نظر، چنانچه ماده «کسف» به سکون سین خوانده شود همانا معنای مفرد و در صورت فتح سین به معنای جمع خواهد بود (جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۲۱/۴). ابن فارس (م ۳۹۵ق) «ک، س، ف» را اصلی که دلالت بر تغییر وضعیت چیزی به چیزی (بر خلاف تمایل) یا بریدن چیزی از چیزی دانسته است. وی همچنین به مسئله کسوف و زوال نور «كُسُوفُ الْقَمَرِ، وَهُوَ زَوَالُ صَوْنِهِ»، عبوس شدن «كَاسِفُ الْوَجْهِ، إِذَا كَانَ عَابِسًا» اشاره نموده است (ابن فارس، ۱۹۷۹: ۱۷۸/۵-۱۷۶). ابن سیده (م ۴۵۸ق) معنای وصفی حزن و اندوه برای ماده «کسف» را بیان کرده است: «و كَسَفَ بِالْهَاءِ يَكْسِفُ: إِذَا حَدَّثَهُ نَفْسَهُ بِالشَّرِّ. وَأَكْسَفَهُ الْحُزْنُ». وی در ادامه به معنای اسمی «قطعه و تکه‌ای از یک چیز» اشاره می‌کند. وی همچنین «کسف» را «ابر»، و «کسفه» را «قطعه» ذکر کرده است. وی در ادامه با اشاره به آیه ۴۴ سوره طور می‌نویسد: «وَقِيلَ: إِذَا كَانَتْ عَرِيضَةُ فَهْيَ كَسَفٌ، وَفِي التَّنْزِيلِ: (وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ)» (ابن سیده، ۱۴۲۱: ۷۲۵/۶-۷۲۴). راغب اصفهانی (م ۵۰۲ق) ابتدا از کسوف خورشید و ماه و معنای فعلی «پوشاندن و استتار» آغاز نموده به معنای فعلی «قطعه کردن و بریدن» اشاره می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۴۳۱). زمخشری (م ۵۳۸ق) در أساس البلاغة نیز به معانی پیشین مانند: بریدن (قطع کردن) و قطعه ذکر شده است. زمخشری عبوس و در هم کشیدن و رو ترش شدن را از باب مجاز به ماده «کسف» می‌داند. وی در ادامه از واژه «خفض» به معنای فروآوردن در تبیین ماده «کسف» نام می‌برد: «كَسَفَ بَصَرَهُ عَنْ فَلَانٍ تَكْسِيفًا: أَيُ خَفَضَهُ» (زمخشری، ۱۴۱۹: ۱۳۵/۲). حمیری (م ۵۷۳ق) تنها به

معنای فعلی «بریدن»، «پوشاندن» ویژه خسوف و کسوف و همچنین درهم کشیدن صورت «ورجل» کاسف الوجه: أي عابس. فَعَلَ، يَفْعَلُ، بالفتح» که در خصوص «کاسف الوجه» به افعال صرفی اشاره نموده است (الحمیری، ۱۴۲۰: ۱۳۴/۹-۱۳۳). ابن اثیر جزری (م ۶۰۶ق) ابتدا، مسئله خسوف و کسوف و تبیین اختصاص کدام واژه به خورشید و ماه، نظرات اختلافی را مطرح نموده و در ادامه، معنای اسمی قطعه یا تکه «وَفِيهِ «أَنَّهُ جَاءَ بِقَرِيْدَةٍ كِسْفٍ» أَيِ خُبْزٍ مُكْسَّرٍ، وَهِيَ جَمْعُ كِسْفَةٍ» و همچنین معنای فعلی بریدن «أَنَّ صَفْوَانَ كَسَفَ عُرْقُوبَ رَاحِلَتِهِ» أَيِ قَطَعَهُ بِالسَّيْفِ» را مطرح می کند (ابن اثیر، ۱۳۹۹: ۱۷۴/۴). ابن اثیر جزری نیز به مفرد (كِسْفَةٍ) و جمع (كِسْفٍ) ماده «كسف» نیز اشاره کرده است. ابن منظور (م ۷۱۱ق) به تفصیل ماده «كسف» را شرح و ضمن بیان اقوال گذشتگان از اهل لغت، مسئله خسوف و کسوف را نیز شرح داده است. «پوشاندن» (زائل شدن نور و سیاه شدن)، «تغییر و دگرگونی»، «فرو انداختن و ترش کردن» (وَكَسَفَ الرَّجُلُ إِذَا نَكَسَ طَرْفَهُ. وَكَسَفَتْ حَالُهُ)، «تاریک شدن» (كَسَفَتِ الشَّمْسُ إِذَا اسْوَدَّتْ بِالنَّهَارِ)، «غلبه نور و پوشاندن» (وَكَسَفَتِ الشَّمْسُ النُّجُومَ إِذَا غَلَبَتْ ضَوْءُهَا عَلَى النُّجُومِ فَلَمْ يَبْدُ مِنْهَا شَيْءٌ)، «غلبه کردن»، «حدیث نفس به شر» (وَكَسَفَ بِالْهَيْكَلِ إِذَا حَدَّثَتْهُ نَفْسُهُ بِالْشَّرِّ)، «درهم کشیدن و ترش رویی»، «قطعه»، «ابر» (وَكَسَفَ السَّحَابُ)، «قطعه‌ای پهن» و «بریدن» از جمله معانی مورد اشاره ابن منظور است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۰۰/۹-۲۹۸). ابن منظور همچون ازهری به مسئله قرائت و قول کسائی و زجاج اشاره کرده است. طریحی (م ۱۰۸۵ق) با ذکر آیات ۴۴ سوره طور ﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ و ۹۲ سوره اسراء ﴿أَوْ تُسْقِطُ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا﴾ به قرائت سکون سین «وَقُرِئَ كِسْفًا» اشاره نموده است. وی در ادامه، قرائت ثقیله (به فتح سین) را به معنای جمع قطعه (كِسْفًا) و قرائت به سکون سین را معنای مفرد (كِسْفًا) و جمع آن «أَكْسَافٌ» و «كُسُوفٌ» بیان نموده است. طریحی طبق این قرائت، در خصوص آیه ۹۲ سوره اسراء چنین می نویسد: «كَانَهُ قَالَ أَوْ يَسْقُطُهَا طَبَقًا عَلَيْنَا؛ گویانکه به صورت یکپارچه بر ما فرو می آید. طریحی به معنای «پوشاندن» (واشتقاقه من كَسَفْتُ الشَّيْءَ: إِذَا غَطَّيْتَهُ) و «غلبه کردن» (ومعنى كَسَفَ الشَّمْسُ النُّجُومَ غَلَبَتْهُ ضَوْئُهَا عَلَيْهَا؛ غلبه نور خورشید بر ستارگان) نیز اشاره نموده است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۱۲/۵-۱۱۰). زبیدی (م ۱۲۰۵ق) در خصوص ماده «كسف» معانی ای نظیر: «قطعه‌ای از شیء»، «بریدن و قطع کردن»، «برش‌های پیراهن قبل از دوخت»، «پنهانی، پوشاندن و حجاب»، «سوء حال و تغیر»، «چشم فرو انداختن»، «غلبه نور»، را بیان نموده و در ابتدا به دانش قرائی اشاره می کند. زبیدی در خصوص آیه ﴿أَوْ تُسْقِطُ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا﴾ (اسراء: ۹۲) نظر قراء از جمله؛ ابو جعفر، و نافع، و ابو بکر، و



ابن ذکوان را به فتح سین و همچنین در سوره طور طبق نظر ابوجعفر و ابن ذکوان به سکون سین بیان کرده است. همچنین قرائت عاصم به روایت حفص اینگونه گزارش شده که در تمام قرآن به فتح سین جز سوره طور به سکون سین است (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۲/۴۵۶-۴۵۴). علامه مصطفوی از معاصران لغوی و قرآنی در کتاب التحقيق، بعد از بیان معانی ای نظیر: متغیر شدن، زوال کل (خسوف)، زوال جزء (کسوف)، بریدن و قطع شدن (قطعه از شی)، عبوس بودن (کاسف الوجه) در بخش تحقیق، اصل ماده «کسف» را تحول و دگرگونی در ظاهر شی به همراه جدایی دانسته که نمونه آن زوال نور از خورشید است. همچنین «الکِسْفَةُ» قطعه‌ای جدا شده از کل که در اصل تحول از صورت اصلی و طبیعی (نظام کلی) به شکل قهری و غیر مطلوب (مانند تاریکی و زوال نور، عبوس شدن) است. مصطفوی بر اساس نور ذاتی خورشید (جسم منیر) و غیر ذاتی ماه (جسم غیر منیر) بحث خسوف و کسوف را مطرح می‌کند بدین شکل که در خسوف زوال کلی نور و دگرگونی حالت ماه است (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۱۰/۶۴-۶۲). قرشی بنایی از دیگر معاصران علوم قرآنی و تفسیر، واژه «کسف» به کسر کاف و سکون سین و نیز (بر وزن عنب) هر دو جمع کسفة و آن را بمعنی قطعه و تکه دانسته و در خصوص آیه «وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ» که در آن کسف به سکون سین آمده، احتمال کاربرد مفرد می‌دهد. وصف «ساقِطًا» به اعتبار لفظ آن چنین است که اگر بینند که قطعه‌ای از آسمان در حال افتادن بر سر آنهاست از کثرت طغیان باور نکرده- گویند ابری متراکم است. همچنین واژه «کسفا» در سوره‌های اسراء، شعراء، روم و سباء، بر وزن عَنب آمده و به معنی تکه‌ها و قطعه‌ها است (آسمان تکه تکه) (قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۶/۱۱). جهت جمع‌بندی آراء لغویان از جدول زیر بهره خواهیم برد.

جدول شماره (۱) - واژه «کسف» در متون لغوی

ردیف	نام کتاب/مؤلف	معانی ارائه شده برای ماده «کسف»	اشاره به قراءات
۱	العین فراهیدی	کسف: قطع کردن/پوشاندن/کسفه: قطعه‌ای از ابر، پنبه یا پشم	عدم اشاره
۲	جمهرة اللغة ابن درید	کسفت الشيء: قطعه کردن/شکستن/کاسفه: پوشاندن	عدم اشاره
۳	تهذیب اللغة ازهری	قطع کردن/پوشاندن/دور شدن/اغلبه کردن/درهم کشیدن/ترش کردن/تنگ آمدن/کِسْفَةُ: قطعه/کسف: قطعه کردن/کِسْفًا: جمع کِسْفَةُ/کِسْفًا: فروفرستادن و پوشاندن	وجود اشارات
۴	المحیط فی اللغة صاحب بن عباد	قطع کردن/پوشاندن/«خفص» (فروآوردن)	عدم اشاره
۵	الصاحح جوهری	قطعه‌ای (الکِسْفَةُ)/قطع کردن/بدخلق شدن/کِسْفًا: مفرد/کِسْفًا: جمع	وجود اشارات
۶	معجم مقاییس اللغة ابن فارس	ک، س، ف: اصلی دال بر تغییر چیزی بر خلاف میل/بریدن/زوال (نور)/عبوس شدن/	عدم اشاره

ردیف	نام کتاب/ مؤلف	معانی ارائه شده برای ماده «کسف»	اشاره به قراءات
۷	المحیط الأعظم ابن سیده	حزن و اندوه/ تکه‌ای از شیء/ کسف: ابر/ کسف: قطعه/ کِسْفًا: قطعه پهن	عدم اشاره
۸	مفردات راغب اصفهانی	پوشاندن (خسوف و کسوف)/ اقطعه کردن و بریدن	عدم اشاره
۹	أساس البلاغة زمخشری	بریدن/ اقطعه/ ترش کردن (مجازاً)/ «خفص» (فرو آوردن)	عدم اشاره
۱۰	شمس العلوم حمیری	بریدن/ پوشاندن/ ترش کردن (درهم کشیدن)	عدم اشاره
۱۱	النهاية ابن اثیر جزری	بریدن/ اقطعه	عدم اشاره
۱۲	لسان العرب ابن منظور	پوشاندن/ تغییر و دگرگونی/ فرو انداختن/ ترش کردن/ تاریک شدن/ غلبه کردن/ حدیث نفس به شر/ اقطعه/ ابر/ اقطعه‌ی پهن/ بریدن	وجود اشارات
۱۳	مجمع البحرين طریحی	کِسْفًا: جمع قطعه/ کِسْفًا: مفرد پوشاندن/ غلبه کردن	وجود اشارات
۱۴	تاج العروس زبیدی	قطعه‌ای از شیء/ بریدن و قطع کردن/ برش تکه‌های پیراهن قبل از دوخت/ پنهانی، پوشاندن و حجاب/ اسوء حال و تغیر/ چشم فرو انداختن/ غلبه نور	وجود اشارات
۱۵	التحقیق فی کلمات القرآن مصطفوی	متغیر شدن/ زوال کل (خسوف)/ زوال جزء (کسوف)/ بریدن و قطع شدن (قطعه از شیء)/ عبوس بودن/ تحول و دگرگونی در ظاهر شیء به همراه جدایی/ الکِسْفَة: قطعه‌ای جدا شده از کل که در اصل تحول از صورت اصلی و طبیعی (نظام کلی) به شکل قهری و غیر مطلوب (مانند تاریکی و زوال نور، عبوس شدن)	عدم اشاره
۱۶	قاموس قرآن قرشی بنایی	کسفا به فتح و سکون: هر دو معنای جمع/ قطعه و تکه	عدم اشاره

مطابق داده‌های جدول فوق، دست‌کم برای ماده «کسف»، کتب لغت تا پیش از ازهری، به بحث قرائات اشاره نکرده‌اند. در قرون مختلف در تبیین واژه «کسف» شاهد عدم اشاره به دانش قرائات هستیم تا اینکه به کتاب لسان العرب ابن منظور می‌رسیم. در جمع‌بندی مفهوم شناسی، معنای فعلی بریدن (قطع کردن)، پوشاندن، ترش کردن (کاسف الوجه) و معنای اسمی قطعه‌ای از شیء از فراوانی بالایی برخوردار است. همچنین در خصوص مفرد و جمع بودن، بیشتر آراء لغویان آن است که «کِسْفًا» جمع «قطعه = کِسْفَة» و «کِسْفًا» مفرد استعمال می‌شود.

ب. واژه «کسف» در منابع تفسیری

مجاهد بن جبر (م ۱۰۴ق) در خصوص آیه «أَوْ تُسْقِطُ السَّمَاءَ كَمَا رَعِمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا» مراد از «کِسْفًا» را کل آسمان «السماء جمیعاً» دانسته است (مجاهد بن جبر، بی‌تا: ۳۷۰/۱). مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق) نیز به قطعه «أَوْ تُسْقِطُ عَلَیْهِمْ كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ یعنی؛ قطعاً» و گوشه‌ای از آسمان (کِسْفًا، یعنی



جانباً من السماء) اشاره نموده است (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۴: ۳۶۷/۱). یحیی بن سلام (م ۲۰۰ق) استعمال واژه «الْكَسْفُ» را برای مذکر و «الْقِطْعَةُ» برای مؤنث تلقی نموده و در نهایت معنا را همان قطعه می‌داند: «وَالْكَسْفُ الْقِطْعَةُ، وَالْكَسْفُ مَذَكَّرٌ، وَالْقِطْعَةُ مُؤَنَّثَةٌ، وَالْمَعْنَى عَلَى الْقِطْعَةِ» (یحیی بن سلام، ۱۴۲۵: ۷۴۷/۲). طبری (م ۳۱۰ق) ذیل آیه ۹۲ سوره نحل، در خصوص واژه «كِسْفًا»، قرائت عامه از قرا کوفه و بصره را به سکون سین گزارش می‌کند. وی، واژه «الْكَسْفُ» در کلام عرب را، جمع «كِسْفَةٍ» و آن هم جمع کثیر از عدد جنس (وهو جمع الكثير من العدد للجنس) نظیر: جمع واژه «السُّدْرَةُ» (درخت) به «سُدْر» (درختان) دانسته به گونه‌ای که در کلام عرب (به صورت سماع) «كِسْفَةٍ» به معنای قطعه است. طبری نیز احتمال این مسئله را داده که چنانچه «كِسْفًا» به سکون سین خوانده شود مراد، مصدری از «كسف» باشد. همچنین «الْكَسْفُ» به فتح سین، همانا جمع بین سه تا ده است (يقال: كِسْفَةٌ واحدة، وثلاث كِسَفٍ، وكذلك إلى العشر). وی بنابر گفتاری، قرائت به فتح سین (كِسْفًا) را ویژه قرا عامه از مدینه و برخی از کوفیان چنین گزارش می‌کند: «كِسْفًا بمعنی: جمع الكِسْفَةِ الواحدة من الثلاث إلى العشر، يعني بذلك قطعاً: ما بين الثلاث إلى العشر» طبق این نظر، «الْكَسْفَةُ» قطعه‌هایی سه الی ده تایی است. در نهایت طبری نظر خود را ویژه دو قرائت بیان می‌دارد. وی نظر صائب را قرائت به سکون سین می‌داند و دلیل این اختیار را چنین بیان کرده است که کسانی که از پیامبر خدا ﷺ درخواست فرود آوردن قطعه‌هایی از آسمان داشتند حد و تعداد مشخصی را قصد نکرده بودند بنابراین و طبق اهل تفسیر و تأویل درخواست آن‌ها «الْكَسْفَةُ» که شامل قطعه‌هایی بین سه تا ده عدد است. طبری به عنوان مؤید نظر خود از چند روایت استفاده می‌کند (ر.ک: طبری، ۱۴۲۰: ۵۵۱/۱۷-۵۵۰). ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ق) مراد از «فَيَسْقُطُ فِي السَّمَاءِ» آیه ۴۸ سوره روم را از قول قتاده، جمع آوری و منظور از «كِسْفًا» را جمع قطعه دانسته و می‌نویسد: «يجمعه ويجعله (كِسْفًا) قال: قطعاً. كما خسفنا بمن كان قبلهم (أَوْ تُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ) اي قطعاً من السماء إن يشأ يعذب بسمائه فعل، وإن يشأ يعذب بأرضه فعل» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۷: ۲۴/۱۰). ابن ابی حاتم، واژه «خسف» را برای عذاب زمینی و «كسف» برای بالای آسمانی دانسته است. نَحَّاس (م ۳۳۸ق) در کتاب اعراب القرآن، ذیل آیه ۹۲ سوره اسراء دو نحوه قرائت را مطرح می‌کند. در گزارش نحاس، قرائت به فتح سین مختص اهل مدینه و عاصم و به سکون سین مربوط به اهل کوفه و ابوعمر و بیان داشته است. وی در ادامه بر اساس قولی (ابوجعفر) «كسف» جمع «كسفة» و ذکر آسمان در این آیه را دلیلی بر جمع (قطعه‌ها) عنوان کرده است. نحاس در ذیل تفسیر آیه ۴۸ سوره روم، «كِسْفًا» را جمع «كسفة» و همان قطعه «الْقِطْعَةُ» بیان نموده است. وی در خصوص «كسفا»، قرائت حسن و ابي جعفر وعبدالرحمن الأعرج را به سکون سین که همان جمع «كسفة» مانند

«سِدْرَة وَسِدَر» گزارش کرده است. همچنین وی با اشاره به آیه ۴۸ سوره روم؛ «وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ»، ضمیر «ه» در واژه «خِلَالِهِ» را به «كِسْفًا» ارجاع می‌دهد: «فتري الودق يخرج من خلال الكسف» (النحاس، ۱۴۲۱: ۱۸۸/۳). به علاوه، نحاس در کتاب معانی القرآن از قول مجاهد می‌نویسد: «ويجعله كسفا جمع كسفة وهي القطعة فتري الودق قال مجاهد أي القطر يخرج يخرج من خلاله أي من بين السحاب» (نحاس، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۶۸)؛ که «كسفة» را همان قطعه‌های ابر می‌داند که قطره‌های باران از بین آن خارج می‌شود. سمرقندی (م ۳۸۳ق) با اشاره به «كِسْفًا» و «فَتَرَى الْوَدْقَ» آن را به معنای قطعه‌ها و قرائت به فتح سین را به ابن عامر و قرائت به سکون سین را به باقی قراء منتسب کرده است. در خصوص آیه ۱۸۷ سوره شعراء، «كِسْفًا» گوشه‌ای از آسمان (أي جانباً من السماء) و قرائت به فتح سین را معنای جمع بیان کرده است. سمرقندی با اشاره به آیه ۹۲ سوره اسراء، مراد از «كِسْفًا» قطعه‌ها دانسته و قرائت ابن عامر، عاصم و نافع را به فتح سین و مابقی قراء را به سکون سین و معنای هر دو قرائت را یکسان انگاشته است. وی در ادامه، معنا را همان قطعه‌ها یا جمع طبقه و اشتقاق آن را از معنای پوشاندن (أي تسقط علينا طبقاً واشتقاقه من كسفت الشيء إذا غطيته ومن قرأ بالنصب جعلها جمع كسفة وهي القطعة) بیان کرده است (سمرقندی، ۱۴۱۶: ۳۲۹/۲-۳۲۸). ثعلبی (م ۴۲۷ق) قرائت ماده «كسفا» از سوی اکثر قراء عراق به سکون سین و به معنای جمع کثیر نظیر، تمرة و تمر و سدره و سدر دانسته است. وی طبق کلام عرب، «كسفة» را به معنای تکه از یک جامه یا نان بیان می‌کند. وی قرائت دیگر قاریان را به فتح سین و باز به معنای جمع اما جمع قلیل بیان نموده است (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۴/۶). شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)، قرائت به فتح سین واژه «كسفا» را به مختص اهل مدینه و ابن عامر و عاصم و قرائت مابقی قراء را به سکون سین بیان کرده است. همچنین به نقل از ابوزید، معنای «كسفت الثوب أكسفه كسفاً» را تکه تکه کردن لباس بیان نموده است. چنانچه این واژه به فتح سین خوانده شود مراد جمعی از قطعه‌ها از آن می‌رود «قال كسفاً مثل قطعة وقطع» و در صورت قرائت به سکون سین، دو احتمال ایجاد می‌شود: ۱. جمع (جنس)؛ ۲. مصدر و معنای «كِسْفًا» یعنی گروه و مجموعه. همچنین در خصوص واژه «كِسْفًا» آیه ۹۲ سوره اسراء دو قرائت به سکون و به فتح سین گزارش شده و طبق نظر ابن عباس، مجاهد و قتاده، «و الكسف» به معنای قطعه‌ها است. شیخ دو وجه برای دو نوع قرائت قائل می‌شود: اول: جمع «كسفة» چه اینکه «كسف» به سکون سین نظیر: «سدره» (درخت) و «سدر» (درختان) جمع جنس برای کثیر و قلیل است. دوم: احتمال آن هست که «الكسف» مصدری از «كسفت الشيء» یا همان فعل «پوشاندن» باشد (طوسی، بی تا: ۵۱۹/۶-۵۱۸). ابوالحسن واحدی (م ۴۶۸ق)، «كِسْفًا» را جمع «كِسْفَة» و به معنای



«قطعه» دانسته است. واحدی معنای «شیء بریده شده» را نیز احتمال داده است. وی قرائت به فتح سین را جمع «کسفة» و به سکون سین را یک قطعه (أسقط السماء علينا قطعة واحدة) دانسته است (الواحدی، ۱۴۱۵: ۱۲۷/۳). ابن عطیه (م ۵۴۱ق)، قرائت ابن کثیر، أبو عمرو، حمزة و کسائی در خصوص واژه «کسفا» در تمام موارد جز سوره طور به سکون سین و معنای آن قطعه‌های یکپارچه (قطعا واحدا) است. ابن مجاهد مراد را کل آسمان دانسته است و طبق کلام عرب، «کسفت الثوب ونحوه قطعته» به معنای پاره کردن لباس بیان کرده است. «الکِسْف» مصدر و به معنای شیء بریده شده است. همچنین به نقل از زجاج معنای «أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا»، «كِسْفًا» را به معنای «قطعا» و آن مشتق از فعل پوشاندن «کسفت الشيء إذا غطيته» بیان شده است. هر چند در ادامه به نقل از قاضی ابومحمد معنای پوشش و پوشاندن در منابع اهل لغت را بی سابقه دانسته و معنای عمده را بریدن (قطع) در نهایت قرائت نافع و عاصم (به روایت ابی بکر) به فتح سین و به معنای قطعه‌ها و جمع قطعه بیان کرده است (ابن عطیه، ۱۴۱۳: ۴۸۵/۳). طبرسی (م ۵۴۸ق) ذیل آیه ۹۲ سوره اسراء تنها در این سوره، قرائت را به فتح سین می‌داند. طبرسی طبق روایت حفص، قرائت «کسفا» در کل قرآن به فتح سین جز در سوره طور بیان می‌کند. همچنین قرائت این ماده در کل قرآن جز در سوره طور، از سوی اهل عراق و ابن کثیر به سکون سین گزارش شده است (طبرسی، ۱۴۱۵: ۲۹۱/۶). فخر رازی (م ۶۰۶ق) ضمن اشاره به معنای «قطعه» برای واژه «الْكِسْفَةُ» سه ملاحظه برای آن بیان می‌دارد؛ نکته اول: وجه تشابه آسمان و لباس (بِالثَّوْبِ الْمُنْشُورِ) است که لغویان برای هر دو از واژه «الْكِسْفِ» استفاده می‌کنند؛ نکته دوم: در خصوص استعمال «الْكِسْفِ» برای آسمان و «الْخَسْفِ» برای زمین و این مسئله موید قولی است که واژه «الْخَسْفِ» را برای ماه [شاید به جهت شبهات و ماهیت مشابهت به زمین] استفاده می‌کند و از این جهت باید بین مخرج «کاف» در «کسوف» و «خاء» در «خسوف» را متمایز دانست و از این جهت برای پدیده‌هایی مانند آسمان و خورشید از لفظ «الْكِسْفِ» و برای ماه و زمین از واژه «الْخَسْفِ» استفاده می‌شود؛ نکته سوم: فخر رازی علت استفاده از لفظ «كِسْفًا» برای ابر علی‌رغم پایین بودن مکانی آن نسبت به ماه را چنین تبیین می‌کند که نسبت آسمان به اهل زمین به جهت رؤیت و نظر به آن در جایگاه فوقیت قرار می‌گیرد و از بدین روی، واژه «الْكِسْفِ» برای آن استعمال می‌شود (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۲۴/۲۸-۲۲۳).

در ادامه بررسی آراء تفسیری قرون بعد نکته خاصی مشاهده نمی‌شود. ابن عجبیه (م ۱۲۲۴ق) از مفسران قرن سیزدهم، قرائت سین واژه «كِسْفًا» را با حرکت، دال بر جمع و به سکون بر مفرد بودن دانسته است (ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۲۳۳/۳). ابن عاشور (م ۱۳۹۳ق) با اشاره به «كِسْفًا» آیه ۴۴ سوره طور و حرف «مِنْ» در آیه (كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ) آن را تبعیضیه خوانده و از این جهت واژه «كِسْفًا» معنای فرد (جرم

آسمانی) خواهد داشت. وی به این دلیل عدم مفعول بودن آسمان برای فعل «تُسْقِطَ» را از منظر دیگران مردود می‌داند. ابن عاشور «کِسْفًا» را جمع «کِسْفَةٍ» (تکه‌ای از شیء) و «کِسْفًا» را مفعول و به معنای شیء بریده شده بیان کرده است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۰۹/۱۵).

علامه طباطبائی «کسفا» به فتح سین را جمع «کِسْفَه» و به سکون را مفرد دانسته است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۲۰۲/۱۳). مکارم شیرازی در ذیل آیه ۹۲ سوره اِسرَاء به سنگ‌های آسمانی اشاره می‌کند. طبق نظر ایشان از سوره «اِسرَاء» نیز استفاده می‌شود که این درخواست از پیامبر ﷺ مکرر شده، از جمله گفتند: «أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا». وی معنای «کِسْفًا» را قطعه و منظور از قطعه‌های آسمان، قطعه سنگ‌هایی دانسته که از آسمان فرو می‌آید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۵۶۱/۱۴). هم در تفسیر نمونه پیرامون آیه ۴۸ سوره روم، مراد از «کِسْفًا» تکه‌های کوچک ابر بیان شده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۹: ۴۶۸/۱۶). جمع‌بندی آراء تفسیری در جدول ذیل قابل مشاهده است.

جدول شماره (۲) - واژه «کسف» در متون تفسیری

ردیف	مفسر	معانی ارائه شده برای ماده «کسف»	اشاره به قراءات
۱	مجاهد بن جبر (م ۱۰۴ق)	کِسْفًا: کل آسمان (السماء جمیعاً).	عدم اشاره
۲	مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق)	کِسْفًا: جمع قطعه / سویی از آسمان (جانبا من السماء).	عدم اشاره
۳	یحیی بن سلام (م ۲۰۰ق)	الْکِسْفُ: مُذْكَرٌ / الْقِطْعَةُ: مُؤَنَّثَةٌ.	عدم اشاره
۴	ابن جریر طبری (م ۳۱۰ق)	الْکِسْفُ: جمع «کِسْفَةٍ» (جمع کثیر از عدد جنس) / کِسْفَةٍ: قطعه (درکلام عرب) / الْکِسْفُ: جمع بین سه تا ده / کِسْفًا: جمع الْکِسْفَةِ (یک تا ده) / اختیار قرائت: سکون سین (تعداد سه تا ده قطعه)	اشاره به قرائات اختیار قرائت
۵	ابن ابی حاتم (م ۳۲۷ق)	کِسْفًا: جمع قطعه / خسف: عذاب زمینی / کسف: بالای آسمانی	عدم اشاره
۶	نَحَّاس (م ۳۳۸ق)	کسف: جمع کسفه / کسف: قطعه‌های ابر.	اشاره به قرائات
۷	سمرقندی (م ۳۸۳ق)	کِسْفًا: جمع قطعه / کِسْفًا: گوشه‌ای از آسمان / کِسْفًا: معنای جمع قطعه / معنای هر دو قرائت: یک معناست.	اشاره به قرائات
۸	ثعلبی (م ۴۲۷ق)	کِسْفًا: جمع قلیل / کِسْفًا: جمع کثیر.	اشاره به قرائات
۹	شیخ طوسی (م ۴۶۰ق)	کسفت الثوب: تکه تکه کردن لباس / کِسْفًا: جمع قطعه / کِسْفًا: دو معنا: ۱. جمع جنس و ۲. مصدر (یا فعل پوشاندن).	اشاره به قرائات
۱۰	ابوالحسن واحدی (م ۴۶۸ق)	کِسْفَةٍ: قطعه / شیء بریده شده / کِسْفًا: جمع قطعه / کِسْفًا: مفرد (قطعه).	اشاره به قرائات
۱۱	ابن عطیه (م ۵۴۱ق)	کِسْفًا: قطعه‌های یکپارچه (قطعا واحدا) / کل آسمان / پاره کردن لباس / الْکِسْفُ: مصدر (شیء بریده شده) / کِسْفًا: قطعه‌ها / پوشاندن / بریدن.	اشاره به قرائات



ردیف	مفسر	معانی ارائه شده برای ماده «کسفا»	اشاره به قراءات
۱۲	طبرسی (م ۵۴۸ق)	الكسف: جمع قطعه/كِسْفًا: جمع (سدره و سدر)/الكِسْف: شئ بریده شده/آسمان دارای تکه‌های (ذات کسفا).	اشاره به قرائات
۱۳	فخر رازی (م ۶۰۶ق)	تشابه آسمان و لباس پهن و استفاده الكِسْف برای هردو/الكِسْف: ویژه آسمان/الْخَسْف: ویژه زمین.	عدم اشاره
۱۴	ابن عجبیه (م ۱۲۲۴ق)	كِسْفًا: معنای جمع/كِسْفًا: معنای مفرد.	اشاره به قرائات
۱۵	ابن عاشور (م ۱۳۹۳ق)	كِسْفًا: جرم آسمانی/كِسْفًا: جمع «كِسْفَة» (تکه‌ای از شئ)/كِسْفًا: مفعول (شئ بریده شده).	اشاره به قرائات
۱۶	علامه طباطبایی	الكسف: جمع قطعه/كِسْف: جمع كِسْفَة/كِسْفًا: قطعه (مفرد).	اشاره به قرائات
۱۷	مکارم شیرازی	كِسْفًا: سنگ‌های آسمانی/كِسْفًا: تکه‌های کوچک ابر.	عدم اشاره

با نظری به داده‌های جدول فوق، به دست می‌آید که در تفاسیر قرون اولیه و تا پیش از قرن چهارم، در تبیین واژه «کسفا» اشاره به دانش قراءات نشده است. به طور کلی می‌توان گفت اکثر مفسران، از دانش قرائت در تبیین مفهوم و مراد ماده «کسفا» استفاده نموده‌اند به طوری که ابن جریر طبری علاوه بر بهره‌گیری از دانش قرائات، خود اختیار قرائت نموده است. همچنین بیشتر مفسران، «كِسْفًا» به فتح سین را جمع قطعه دانسته‌اند. هر چند در مواردی «کسفا» در هر دو حالت (به فتح و سکون سین) جمع تلقی شده که البته نوع جمع در مواردی متمایز شده است (جمع قلیل و کثیر). پرداختن به پدیده کسوف و خسوف و تمایز آن دو نیز در کلام مفسران مشاهده می‌شود. توجه به بافت کلام و حروف (مانند من تبعیضیه در من السماء) نیز در تبیین معنای «کسفا» در تفاسیر نظیر ابن عاشور دیده می‌شود.

ج. واژه «کسفا» در منابع دانش قراءات

با نظری به آراء قراء سبعة در آیه پنج‌گانه‌ای که در آن‌ها واژه «کسفا» آمده اختلاف نظر قابل توجهی ملاحظه می‌شود. جهت بررسی دقیق‌تر در ادامه پنج آیه‌ای که در آن‌ها ماده «کسفا» آمده است در جلد ذیل ارائه می‌شود.

جدول شماره (۳) - واژه «کسفا» در قرآن

ردیف	متن و آدرس آیه	آدرس آیه	ماده کسفا	همنشین کلمه کسفا
۱	﴿أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قِيَالًا﴾	اسراء: ۹۲	كِسْفًا	تُسْقِطُ السَّمَاءَ
۲	﴿فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾	شعراء: ۱۸۷	كِسْفًا	مِّنَ السَّمَاءِ

۳	﴿اللَّهُ الَّذِي يُزِيلُ الرِّيحَ فَنُفِثَ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَنَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبِشِرُونَ﴾	روم: ۴۸	كِسْفًا	فِي السَّمَاءِ
۴	﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ نَسْفًا نَحْصِفُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نُسْقِطُ عَلَيْهِمْ كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾	سبا: ۹	كِسْفًا	مِّن السَّمَاءِ
۵	﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾	طور: ۴۴	كِسْفًا	مِّن السَّمَاءِ

در ادامه بر اساس استخراج نظرات قراء ویژه قرائت ماده «كسف» در پنج آیه فوق از کتب قراءات معتبر و مصادر اولیه، جدول ذیل برای بررسی دقیق تر نمایش داده می شود.

جدول شماره (۴) - واژه «كسف» در آراء قاریان هفت گانه

آیات پنج گانه	نافع	ابن کثیر	ابوعمر و	حمزه	کسائی	ابن عامر	عاصم (شعبه)	عاصم (حفص)
اسراء: ۹۲	فتح سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	فتح سین	فتح سین	فتح سین
شعراء: ۱۸۷	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	فتح سین
روم: ۴۸	فتح سین	فتح سین	فتح سین	فتح سین	فتح سین	سکون سین	فتح سین	فتح سین
سبا: ۹	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	فتح سین
طور: ۴۴	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین	سکون سین

با نظری به جدول فوق، مشاهده می شود که اتفاق نظر تنها در آیه ۴۴ از سوره طور وجود دارد که تمام قراء هفت گانه (با روایت های ابوبکر و حفص از عاصم) «كسفا» را به سکون سین قرائت کرده اند. ابن ابی مریم (م ۶۵ق) ضمن اشاره به قرائت ماده «كسف» به گونه های مختلف توسط قراء، وجه به فتح سین را جمع کسفه (أنه جمع كِسْفَةٍ و هی القطعه) و به سکون سین را اسم شئ بریده شده (اسم للشيء المقطوع) دانسته است (ابن ابی مریم، ۱۴۱۴: ۷۶۸-۷۶۷). ابن مجاهد (م ۳۲۴ق) ضمن اشاره به اختلاف قرائت ها، نکته ای در خصوص چرایی اختلاف بیان نکرده است (ر.ک: ابن مجاهد، ۱۴۰۰:



۳۸۵). ازهری (م ۳۷۰ ق) در کتاب معانی القراءات، از قول ابومنصور، قرائت به فتح سین را جمع «کسفه» و برای قرائت به سکون سین دو وجه قائل است: الف. جمع کسفه و ب. مفرد. همچنین ازهری از قول زجاج، قرائت به سکون سین را گویی فرو آمدن یکپارچه آسمان بر زمین تبیین نموده است. به طوری که اشتقاق آن نیز از فعل پوشاندن «کسف الشی» است. ازهری بر پایه قولی (ابوعباس) مطابق کلام عرب، خسف به معنای الحاق زمین اول در زمین دوم بیان می دارد. در ادامه و با وجود اشاره به یکسانی معنای خسوف و کسوف، مفهوم «خسف به فلان» را به معنای «زمین شخص را بعید»، تبیین شده است (ازهری، ۱۴۱۲: ۱۰۰/۲ و ۲۵۵). ابن خالویه (م ۳۷۰ ق) ذیل آیه ۹۲ سوره اِسرائ، دلیل کسی که «کِسْفًا» را به فتح سین بخواند، اراده جمع داشتن و دلیل کسی که آن را به سکون سین قرائت کند، تشبیه کردن به مصدر نظیر: علم و حلم دانسته است (ابن خالویه، ۱۴۰۱: ۲۲۰). ابوعلی فارسی (م ۳۷۷ ق) ضمن ارائه اختلاف قراء، بر این باور است که چنانچه «الکُسْف» مصدر باشد، معنای واژه «الکُسْف» شیء بریده شده (خرده شده) نظیر آسیاب کردن و آرد خواهد بود. فارسی این احتمال را نیز داده که معنای «الکُسْف»، جمع «کِسْفَه» (قطعه ای) مانند «درختی» (سِدْرَة) و «درختانی» (سِدْر) باشد. وی در ادامه خاطر نشان می کند که چنانچه گفتار فوق درست باشد، نظر ابن کثیر موجه است: «أَوْ تُسْقِطُ السَّمَاءَ كَمَا رَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا» که «کِسْفًا» را به معنای حاوی قطعه (ذاتِ قطع) دانسته به این دلیل که «أُسْقِطُ»، فعلی است که جز به یک مفعول تعدد نمی پذیرد. اگر چنین است، در این شرایط ضرورت دارد «کِسْفًا» (در نقش حال) منصوب شود لذا حال و ذوالحال در یک معنا خواهند بود. بنابراین در چنین حالتی «الکُسْف» همان «السماء» خواهد بود و معنا چنین می شود: «أَوْ تُسْقِطُ السَّمَاءَ عَلَيْنَا مَقْطَعَةً أَوْ قِطْعًا» (فارسی، ۱۴۱۳: ۱۱۹/۵). ابن زنجله (م ۴۰۳ ق) دلیل قرائت نافع و ابن عامر و عاصم را به فتح سین از قول ابوعبید را جمع بودن «کِسْفًا» برای واژه «کِسْفَه» مانند «قِطْع» که جمع آن «قِطْعَه» گزارش کرده است. وی قرائت سایر قراء (الباقون) را به سکون سین دانسته و دلیل آن را مفرد بودن «کِسْفًا» می داند و به طوری که اگر این واژه بخواهد جمع آید، ناگزیر «هاء» به آن افزوده می شود «کِسْفَه» که در آن شرایط جمع تکثیر نخواهد بود (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۴۱۰). ابوشامه (م ۶۶۵ ق) واژه «کسفا» هم به فتح و سکون سین دو لغتی دانسته که جمه «کسفة» و به معنای «قطعه» نظیر «سدره و سدر» است (ابوشامه، ۲۰۱۰: ۵۶۴). قمحای نیز «کِسْفًا» (به فتح سین) را جمع «کِسْفَه» (مانند قِطْع) و «کِسْفًا» (به سکون سین) دو وجه؛ الف. اسم جمع کِسْفَه (سدره و سدر) و دو. اسم مفرد (کالقطع) بیان کرده است (قمحای، ۱۴۲۷: ۱۱۰). جهت جمع بندی آراء کتب قرائی از جدول ذیل بهره می بریم.

جدول شماره (۵) - وجوه «کسف» در کتب قرائی

ردیف	کتاب و مؤلف	وجه به فتح سین	وجه به سکون سین
۱	الموضح في وجوه القراءات وعللها ابن ابی مریم (م ۶۵ق)	جمع کِسْفَه و هي القطعه	اسم شی بریده شده
۲	السبعة في القراءات ابن مجاهد (م ۳۲۴ق)	عدم ذکر وجه	عدم ذکر وجه
۳	معاني القراءات ازهری (م ۳۷۰ق)	جمع کسفہ	الف. جمع کسفہ ب. مفرد فرو آمدن یکپارچه آسمان بر زمین (زجاج) پوشاندن (پوشش)
۴	الحجة في القراءات السبع ابن خالويه (م ۳۷۰ق)	کِسْفًا: اراده جمع داشتن	تشبیه کردن به مصدر نظیر: علم و حلم
۵	الحجة للقراء السبعة ابوعلی فارسی (م ۳۷۷ق)	کِسْفًا: ذات قطع	کِسْفًا: السماء
۶	حجة القراءات ابن زنجله (م ۴۰۳ق)	کِسْفًا: جمع «کشفه» (مانند قَطَعَ)	کِسْفًا: مفرد در صورت جمع: کِسْفَه
۷	إبراز المعاني من حرز الأمانی فی القراءات السبع ابوشامه (م ۶۶۵ق)	جمه «کسفة» و به معنای «قطعه» نظیر: «سدره وسدر»	جمه «کسفة» و به معنای «قطعه» نظیر: «سدره وسدر»
۸	طلائع البشر فی توجيه القراءات العشر قمحاوی	کِسْفًا: جمع «کشفه» (مانند قَطَعَ)	اسم جمع کِسْفَه (سدره وسدر) اسم مفرد کالقطع

د. تحلیل آراء لغت پژوهان، مفسران و قاریان

مطالعه و بررسی متون لغوی نشان می‌دهد، توجه به دانش قراءات در قرن چهارم و در آثار ادیبانی چون ازهری مورد توجه قرار گرفت است. همچنین در تبیین ماده «کسف» در اغلب کتب لغت، توجهی به دانش قراءات نشده است. مفاهیم قابل توجه استحصال شده از کتب لغت عبارتند از: بریدن (قطع کردن)، پوشاندن، تغییر و دگرگونی بر خلاف میل طبیعی. همچنین در خصوص مفرد و جمع بودن، اکثر کتب لغت، «کِسْفًا» را جمع «کِسْفَه» (به معنای قطعه) و «کِسْفًا» مفرد بیان شده است (ر.ک: ازهری، ۲۰۰۱: ۴۷/۱۰-۴۵؛ جوهری، ۱۴۰۷: ۱۴۲۱/۴؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۱۱۲/۵-۱۱۰). همچنین اکثر مفسران (از قرن چهارم به بعد)، از دانش قرائت در تبیین مفهوم و مراد ماده «کسف» استفاده نموده‌اند



به طوری که ابن جریر طبری علاوه بر بهره‌گیری از دانش قرائات، خود اختیار قرائت نموده است. به گونه‌ای که طبری قرائت به سکون سین را درست دانسته و علت آن را عدم تعیین تعداد و محدوده «کِسْفَ» (از سوی کفار در آیه ۹۲ سوره اِسرائ) می‌داند (ر.ک: الطبری، ۱۴۲۰: ۵۵۱/۱۷-۵۵۰). همچنین پرداختن به پدیده «کسوف» و «خسوف» و تمایز آن دو نیز در کلام مفسران مشاهده می‌شود. توجه به دانش نحو (مانند مَن تبعیضیه در مَن السماء) نیز در تبیین معنای «کسفا» در تفاسیری نظیر ابن عاشور دیده می‌شود. بنابراین می‌توان گفت مفسران به طور کلی به سه مقوله در خصوص ماده «کسف» پرداختند: یک. معنای واژه، دوم: مصداق و سوم: تعداد (مفرد یا جمع بودن). در خصوص معنا، بریدن، قطع (تگه)، پوشاندن، شی بریده شده، در خصوص مصداق «کسفا» برخی آن را به آسمان (کل آسمان، گوشه‌ای از آسمان)، اجرام آسمانی، ابرو... و در مورد تعداد جمع یا فرد بودن، اکثر مفسران «کسفا» به فتح سین را جمع و به سکون سین را مفرد معرفی کرده‌اند. نظر به آراء قاریان، تنها اتفاق نظر در قرائت به سکون سین واژه «کسفا» آیه ۴۴ سوره طور مشاهده می‌شود. در اکثر کتب قرآنی، «کِسْفًا» جمع «کِسْفَه» به معنای «قطعه‌ها» بیان شده است (ر.ک: ابن ابی مریم، ۱۴۱۴: ۷۶۸-۷۶۷؛ ازهری، ۱۴۱۲: ۱۰۰/۲ و ۲۵۵؛ ابن خالویه، ۱۴۰۱ق: ۲۲۰). در خصوص «کِسْفًا» به سکون سین، اندکی آراء متفاوت است. از نظرات قابل توجه اسم جمع بودن «کِسْفًا» نظیر: «سِدْرَة» و «سِدْر» است (ر.ک: ازهری، ۱۴۱۲: ۱۰۰/۲ و ۲۵۵؛ ابوشامه، ۲۰۱۰: ۵۶۴؛ قمحوی، ۱۴۲۷: ۱۱۰). همچنین «کِسْفًا» اسم مفرد نیز دانسته شده است (ر.ک: ازهری، ۱۴۱۲: ۱۰۰/۲ و ۲۵۵؛ ابن زنجله، ۱۴۱۸ق: ۴۱۰).

اما به راستی چرا در آراء قراء هفت گانه، اختلاف فراوانی در نحوه قرائت «کِسْفًا» در چهار سوره اِسرائ، شعراء، روم و سبأ وجود دارد؟ پیش‌تر گذشت که ابن عاشور با اشاره به «کِسْفًا» آیه ۴۴ سوره طور و حرف «مَن» در آیه (کِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ) آن را تبعیضیه خوانده و از این جهت واژه «کِسْفًا» معنای فرد (جرم آسمانی) خواهد داشت (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۲۰۹/۱۵). ابن عامر تنها در سوره اِسرائ، «کسفا» را به فتح سین خوانده است. چنانچه به بافت آیات نظر کنیم (ر.ک: جدول ۳، واژه کسفا در قرآن) در تمام موارد واژه «السماء» با «مَن تبعیضیه» و «فی» آمده تنها در سوره اِسرائ ترکیب بدین شکل آمده: «أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا» که واژه «السماء» بدون داشتن حروفی نظیر «مَن» آمده است که در چنین حالتی به نظر می‌رسد ابن عامر مراد آن را جمع تلقی نموده و در سایر قرآن مفرد دانسته است؛ بنابراین ابن عامر تنها در این آیه کریمه به صورت مفتوح خوانده است تا دلالت بر جمع بودن داشته باشد. و بر همین اصل است که در آیه کریمه ۴۸ سوره روم برخلاف سایر قراء که همه به فتح خوانده‌اند وی به صورت سکون خوانده است. وی مضمون آیه را در این جا نیز مفرد دانسته و واژه را به صورت مفرد خوانده است.

در این اختلاف قرائت نکته‌ای که جالب توجه است اختلاف قرائت عاصم با سایر قراء است که در برخی موارد تنها کسی است که برخلاف سایر قراء به فتح یا سکون خوانده است به ویژه که دو راوی وی حفص و شعبه هم بسیار در این مورد با هم اختلاف داشته‌اند و قرائت یکسانی ارائه نکرده‌اند. حال باید دید چرا قرائت عاصم بر خلاف سایر قراء و چرا دو راوی عاصم خود با هم اختلاف نظر دارند؟ قابل تأمل آن است برخلاف ابن عامر که تنها یک مورد قرائت به فتح سین دارد (اسراء: ۹۲)، حفص تنها در سوره طور آیه ۴۴، به سکون سین قرائت کرده است. شعبه (ابی بکر) در سوره شعراء، سبأ و طور به سکون سین و در دو سوره اسراء و روم به فتح سین قرائت کرده است. به نظر می‌رسد که شعبه از قاعده‌ای پیروی نموده است. جهت بررسی دقیق‌تر آیات از جدول ذیل بهره می‌گیریم.

ردیف	متن و آدرس آیه	شعبه (ابی بکر)	وجه اشتراک
۱	﴿أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَنَا بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا﴾ (اسراء: ۹۲)	فتح سین	-
۲	﴿فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (شعراء: ۱۸۷)	سکون سین	كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ
۳	﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسْفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (روم: ۴۸)	فتح سین	-
۴	﴿أَفَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِن نَّشَاءَ نَحْصِفْ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ نَسْقِطْ عَلَيْهِمُ كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِن فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ﴾ (سبأ: ۹)	سکون سین	كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ
۵	﴿وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُوا سَحَابٌ مَّرْكُومٌ﴾ (طور: ۴۴)	سکون سین	كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ

مطابق جدول فوق، شعبه (ابی بکر) در آیاتی که در آن‌ها، عبارت «كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ» و حرف «مِّن» آمده، واژه «کسفا» را به سکون سین خوانده که مفرد تلقی کردن از این واژه توسط شعبه محتمل به نظر می‌رسد. در دو آیه‌ای که شعبه به فتح سین قرائت کرده به‌ویژه آیه ۹۲ سوره اسراء به نظر می‌رسد که مراد جمع (أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ) از آن شده است.



نتیجه گیری

در قرآن کریم، واژه «کسفا» در پنج سوره بیان شده که توسط قراء به دو شکل فتح سین و سکون سین قرائت شده است. با بررسی معنای واژه «کسفا» در متون لغوی، تفسیری و همچنین تحلیل اختلاف قرائت این واژه در بین قراء نتایج به دست آمده که عمده آن‌ها عبارتند از:

۱. واژه «کسفا» نزد اهل لغت به معانی مختلفی اعم از معنای اسمی و فعلی نظیر: «قطع کردن»، «پوشاندن»، «قطعه»، «انداختن»، «دور شدن»، «افول»، «غلبه کردن»، «درهم کشیدن» و «به تنگ آمدن» آمده است. در خصوص مفرد و جمع بودن، بیشتر آراء لغویان آن است که «کِسْفًا» جمع «قطعه» = کِسْفَه و «کِسْفًا» مفرد استعمال می‌شود.

۲. با نظری به تفاسیر، آنچه مسجل است آنکه در قرون اولیه و پیش از قرن چهارم، مفسران در تبیین واژه «کسفا» به مسئله اختلاف قراءات اشاره نکرده‌اند. در قرن چهارم ازهری صاحب دو کتاب تهذیب اللغة و معانی القراءات در تبیین واژه «کسفا» به اختلاف قراء پرداخته است. اکثر مفسران، «کِسْفًا» به فتح سین را جمع قطعه دانسته‌اند. در پاره‌ای موارد، «کسفا» در هر دو حالت (به فتح و سکون سین) جمع تلقی شده که البته نوع جمع در مواردی تمایز دارد (جمع قلیل و کثیر). ثعلبی فتح سین در واژه «کسفا» را جمع قلیل و به سکون سین، جمع کثیر بیان کرده است. ابن جریر طبری معنای «کسفه» را قطعه‌هایی سه تا ده تایی دانسته است.

۳. در خصوص قراء هفت گانه، تنها وجه اشتراک در آیه ۴۴ سوره طور که در آن «کِسْفًا» به سکون سین قرائت شده است. طبق آراء کتب قراءات، واژه «کِسْفًا» (به فتح سین)، جمع «کِسْفَه»، حاوی قطعه‌ها (ذات قطع) و اراده جمع کردن استعمال می‌شود. در خصوص «کِسْفًا» به سکون سین، اسم شئی بریده شده، جمع «کِسْفَه»، مفرد، فرو آوردن یکپارچه (آسمان بر زمین) و تشبیه کردن به مصدر (علم و حلم) گزارش شده است.

۴. ابن عامر تنها قاری است که تنها در سوره واژه «کسفا» در سوره اِسراء (آیه ۹۲) را به فتح قرائت نموده که احتمال دلالت بر جمع بودن از آن می‌رود. برخلاف وی، حفص تنها در سوره طور آیه ۴۴، به سکون سین قرائت کرده است. شعبه (ابی بکر) در سور شعراء، سبأ و طور به سکون سین و در دو سوره اِسراء و روم به فتح سین قرائت کرده است. وی در آیاتی که در آن‌ها، عبارت «کِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ» و حرف «مِّنَ» تبعیضیه آمده، واژه «کسفا» را به سکون سین خوانده که مفرد تلقی کردن از این واژه توسط شعبه محتمل به نظر می‌رسد. در دو آیه‌ای که ابی بکر راوی عاصم به فتح سین قرائت کرده به‌ویژه آیه ۹۲ سوره اِسراء، این احتمال را تقویت می‌کند که شعبه همچون ابن عامر مراد جمع از آن نموده است.

فهرست منابع

۱. ابن الجوزی، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي، زاد المسیر فی علم التفسیر، المحقق: عبدالرزاق المهدي، بیروت: دارالكتاب العربي، ۱۴۲۲ق.
۲. ابن خالویه، حسین بن احمد، الحجة فی القراءات السبع، تحقیق دکتر عبدالعال سالم مکرم، بیروت: دارالشروق، ۱۳۹۹ق.
۳. ابن عجبیه، أحمد بن محمد بن محمد بن المهدي، البحر المديد فی تفسیر القرآن المجید، المحقق: أحمد عبدالله القرشي رسلان، قاهره: الدكتور حسن عباس زكي، ۱۴۱۹ق.
۴. ابن عطیه، عبدالحق بن أبي بكر، المحرر الوجيز فی تفسیر الكتاب العزيز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، لبنان: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
۵. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظيم (ابن کثیر)، المحقق: محمد حسین شمس الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علي بیضون، ۱۴۱۹ق.
۶. ابن مجاهد، احمد بن موسى، السبعة فی القراءات، المحقق: شوقي ضيف، مصر: دارالمعارف، ۱۴۰۰ق.
۷. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، تفسیر القرآن العظيم، المحقق: أسعد محمد الطيّب، ریاض: مكتبة نزار مصطفى الباز، ۱۴۱۷ق.
۸. ابن ابی مریم، نصر بن علی، الموضح فی وجوه القراءات وعللها، تحقیق: دکتر عمر حمدان الکیسی، جده: الجامعة الخیریه لتحفیظ القرآن الکریم، ۱۴۱۴ق.
۹. ابن اثیر، المبارك بن محمد، النهاية فی غریب الحديث والأثر، تحقیق: طاهر أحمد الزاوی و محمود محمد الطناحي، بیروت: المكتبة العلمیه، ۱۳۹۹ق.
۱۰. ابن الجزری، محمد بن محمد بن یوسف، تحبیر التیسیر فی القراءات العشر، المحقق: أحمد محمد مفلح القضاة، اردن: دارالفرقان، ۱۴۲۱ق.
۱۱. ابن الهائم، احمد بن محمد، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، المحقق: د ضاحي عبدالباقي محمد، بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۲. ابن خالویه، الحسین بن أحمد، الحجة فی القراءات السبع، المحقق: عبدالعال سالم مکرم، بیروت: دارالشروق، ۱۴۰۱ق.
۱۳. العثیمین، قاهره: مكتبة الخانجي، ۱۴۱۳ق.



۱۴. ابن درید، أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، المحقق: رمزي منير بعلبكي، بيروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۷م.
۱۵. ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، المحقق سعيد الأفغانی، بيروت: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۸ق.
۱۶. ابن سیده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، المحقق: عبد الحميد هنداوي، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۲۱ق.
۱۷. ابن عادل، عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، المحقق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.
۱۸. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر، ۱۹۸۴م.
۱۹. ابن مجاهد، أحمد بن موسى، كتاب السبعة في القراءات، المحقق: شوقي ضيف، مصر: دارالمعارف، ۱۴۰۰ق.
۲۰. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۲۱. ابوشامه، عبد الرحمن بن اسماعيل، إبراز المعاني من حرز الأمان في القراءات السبع، بيروت: دارالكتب العلمية، ۲۰۱۰م.
۲۲. ازهری، محمد بن أحمد، معاني القراءات، عربستان: مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، ۱۴۱۲ق.
۲۳. ازهری، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (۲۰۰۱م).
۲۴. ثعلبی، احمد بن محمد، تفسير الثعلبي (الكشف والبيان. تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۲۲ق.
۲۵. جوهری، أبونصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح، محقق: عطار احمد عبدالغفور، بيروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۲۶. الحميري، نشوان بن سعيد، المحقق: حسين بن عبدالله العمري، دمشق: دارالفكر، ۱۴۲۰ق.
۲۷. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۱۴ق.
۲۸. زبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۴ق.
۲۹. زمخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دارالكتب العلمية، ۱۴۱۹ق.

٣٠. سمرقندی، ابوليث، تفسير السمرقندي، د. محمود مطرجي، بيروت: دارالفكر، ١٤١٦ق.
٣١. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بيروت: دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥ق.
٣٢. شوكانی، محمد بن علي، فتح القدير، بيروت: دار ابن كثير، دارالكلم الطيب، ١٤١٤ق.
٣٣. صاحب بن عباد، اسماعيل، المحيط في اللغة، تحقيق محمد حسن آل ياسين، بيروت: عالم الكتاب، ١٤١٤ق.
٣٤. الصغانی، الحسن بن محمد بن الحسن، العباب الزاخر واللباب الفاخر، كتابخانه مجازی فقاهت، بی تا.
٣٥. طباطبائی، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم: منشورات اسماعيليان، ١٣٧٤.
٣٦. طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٥ق.
٣٧. طبري، محمد ابن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ق.
٣٨. طريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تهران: مرتضوى، ١٣٧٥.
٣٩. طوسی، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: احياء التراث العربي، بی تا.
٤٠. فارسی، حسن بن احمد، الحجة للقراء السبعة، المحقق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجايي، بيروت: دارالمأمون للتراث، ١٤١٣ق.
٤١. الحجة في علل القرائنا السبع، التحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود؛ الشيخ علي معوض؛ الدكتور أحمد عيسى حسن المعصراوي، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٨ق.
٤٢. فخررازی، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠ق.
٤٣. فراهیدی، خليل بن احمد، العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي الدكتور ابراهيم السامرائي، قم: مؤسسه دارالهجرة، ١٤١٠ق.
٤٤. فيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، المحقق: يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٨ق.



۴۵. قاسم نژاد، زهرا، «تحلیل خوانش قاریان در قرائت ماده «نزل» به تشدید و تخفیف»، مطالعات قرائت قرآن، ۹(۱۶)، ۶۸-۹۲، ۱۴۰۰ ش.
۴۶. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۴۷. قرطبی، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقیق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفیش، قاهره: دارالکتب المصریة، ۱۳۸۴ ق.
۴۸. قمحوی، محمدصادق، طلائع البشر فی توجیه القراءات العشر، قاهره: دارالعقیده. مجاهد بن جبر، (بی تا)،
۴۹. مجاهد بن جبر، تفسیر مجاهد، تحقیق: عبدالرحمن الطاهر بن محمد السورتی، اسلام آباد: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۲۷ ق.
۵۰. مدرسی، سید محمدتقی، من هدی القرآن، بیروت: دارالقارئ، ۱۴۲۹ ق.
۵۱. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، طهران: مرکز نشر آثار العلامه المصطفوی، ۱۳۸۵.
۵۲. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق: أحمد فريد، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
۵۳. مکارم شیرازی، ناصر، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۳۷۹.
۵۴. مکی بن ابیطالب، الكشف عن وجوه للقراءات السبع وعللها وحججها، التحقیق دکتر محی الدین رمضان، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۴ ق.
۵۵. نحاس، أحمد بن محمد، معانی القرآن، المحقق: محمد علي الصابوني، مکه المکرمه: جامعة أم القرى، ۱۴۰۹ ق.
۵۶. نحاس، أحمد بن محمد، إعراب القرآن، وضع حواشیه وعلق علیه: عبدالمنعم خليل إبراهيم، بیروت: منشورات محمد علي بیضون، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
۵۷. الواحدی، ابوالحسن علی بن احمد، الوسيط فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق وتعلیق: الشيخ عادل أحمد عبدالوجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبدالغني الجمل، الدكتور عبدالرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبدالحی الفرماوي، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
۵۸. یحیی بن سلام بن أبی ثعلبة، تفسیر یحیی بن سلام، تقدیم وتحقیق: الدكتورة هند شلبي، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۵ ق.

References

1. Abu Shamah, Abdul-Rahman bin Isma'il, *Ibaraz al-Ma'ani min Harz al-Amani fi al-Qira'at al-Sab'* (*The Manifestation of Meanings from the Safeguard of Desires in the Seven Recitations*), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010 CE.
2. Al-Farahidi, Khalil bin Ahmad, *Al-'Ayn*, Edited by Dr. Mahdi al-Makhzumi and Dr. Ibrahim al-Samarrai, Qom: Mu'assasah Dar al-Hijrah, 1410 AH (1989-1990 CE).
3. Al-Fayumi, Ahmad bin Mohammad, *Al-Misbah al-Munir* (*The Illuminated Lantern*), Edited by Yusuf al-Sheikh Mohammad, Beirut: Al-Maktabah al-Asriyyah, 1418 AH (1997-1998 CE).
4. Al-Humayri, Nashwan bin Said, Edited by Hussein bin Abdullah al-'Umari, Damascus: Dar al-Fikr, 1420 AH (1999-2000 CE).
5. Al-Jawhari, Abu Nasr Isma'il bin Hamad, *Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah* (*The Correct Dictionary: The Crown of Language and Correct Usage*), Edited by Attar Ahmad Abdul-Ghafur, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1407 AH (1987-1988 CE).
6. Al-Qurtubi, Mohammad bin Ahmad, *Al-Jami' li Ahkam al-Quran* (*The Comprehensive Book on the Rules of the Quran*), Edited by Ahmad al-Barduni and Ibrahim Atfeish, Cairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1384 AH (1964-1965 CE).
7. Al-Saghani, al-Hasan bin Mohammad bin al-Hasan, *Al-'Abab al-Zakhir wa al-Labab al-Fakhir* (*The Abundant Lagoon and the Precious Core*), Virtual Library of Fiqh, n.d.
8. Al-Shanqiti, Mohammad al-Amin bin Mohammad, *Adwa' al-Bayan fi Idah al-Quran bi al-Quran* (*The Illuminations of the Clarification in Explaining the Quran by the Quran*), Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution, 1415 AH (1994-1995 CE).
9. Al-Shawkani, Mohammad bin Ali, *Fath al-Qadir* (*The Victorious Opening*), Beirut: Dar Ibn Kathir, Dar al-Kalim al-Tayyib, 1414 AH (1993-1994 CE).
10. Al-Tabari, Mohammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran* (*The Complete Commentary on the Interpretation of the Quran*), Edited by Ahmad Mohammad Shakir, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1420 AH (1999-2000 CE).
11. Al-Thalabi, Ahmad bin Mohammad, *Tafsir al-Thalabi (Al-Kashf wa al-Bayan)* (*The Commentary of Al-Thalabi (The Unveiling and Explanation)*), Edited by Imam Abu Mohammad bin Ashur, Reviewed and Verified by Professor Nazir al-Sa'idi, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1422 AH (2001-2002 CE).
12. Al-Tusi, Mohammad bin Hasan, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran* (*The Clarification in the Interpretation of the Quran*), Beirut: Ihya' al-Turath al-'Arabi, n.d.



13. Al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad, *Al-Wasūt fi Tafsir al-Quran al-Majid (The Intermediate Commentary on the Glorious Quran)*, Edited and Commented by Sheikh Adel Ahmad Abd al-Mawjud, Sheikh Ali Mohammad Muawwad, Dr. Ahmad Mohammad Sirah, Dr. Ahmad Abd al-Ghani al-Jammal, Dr. Abdul-Rahman Owais, Preface and Endorsement by Professor Dr. Abdul-Hay al-Farmawi, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 AH (1994-1995 CE).
14. Azharī, Mohammad bin Ahmad, *Ma'ani al-Qira'at (Meanings of the Recitations)*, Arabistan: Research Center at the Faculty of Arts - King Saud University, 1412 AH (1992-1993 CE).
15. Azharī, Mohammad bin Ahmad, *Tahdhib al-Lughah (The Refinement of Language)*, Edited by Mohammad Awad Mur'ab, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabī, 2001 CE.
16. Fakhr al-Razi, Mohammad bin Umar, *Mafatih al-Ghayb (Al-Tafsir al-Kabir) (Keys to the Unseen (The Great Commentary))*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabī, 1420 AH (1999-2000 CE).
17. Farsi, Hasan bin Ahmad, *Al-Hujjah fi 'Ilal al-Qira'at al-Sab' (The Proof for the Causes of the Seven Recitations)*, Edited by Sheikh Adel Ahmad Abd al-Mawjud, Sheikh Ali Muawwad, and Dr. Ahmad Issa Hassan al-Masrawi, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1428 AH (2007-2008 CE).
18. Farsi, Hasan bin Ahmad, *Al-Hujjah li al-Qurā' al-Sab'ah (The Proof for the Seven Readers)*, Edited by Badr al-Din Qahwaji and Bashir Jwijabi, Beirut: Dar al-Ma'mun li al-Turath, 1413 AH (1992-1993 CE).
19. Ibn 'Adil, Omar bin Ali, *Al-Lubab fi 'Ulum al-Kitab (The Core in the Sciences of the Book)*, Edited by Sheikh Adel Ahmad Abdul-Mawjud and Sheikh Ali Mohammad Muawwad, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 AH (1998-1999 CE).
20. Ibn 'Ajibah, Ahmad bin Mohammad bin al-Mahdi, *Al-Bahr al-Midid fi Tafsir al-Quran al-Majid (The Vast Sea in the Exegesis of the Glorious Quran)*, Edited by Ahmad Abdullah al-Qarashi Rislani, Cairo: Dr. Hassan Abbas Zaki, 1419 AH (1998-1999 CE).
21. Ibn 'Ashur, Mohammad al-Tahir bin Mohammad, *Al-Tahrir wa al-Tanwir (The Clarification and Enlightenment)*, Tunis: Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1984 CE.
22. Ibn 'Atiyyah, Abdul-Haqq bin Abu Bakr, *Al-Muhir al-Wajiz fi Tafsir al-Kitab al-Aziz (The Concise Commentary on the Glorious Book)*, Edited by Abdul-Salam Abdul-Shafi Mohammad, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1413 AH (1993-1994 CE).
23. Ibn Abi Hatim, Abdul-Rahman bin Mohammad, *Tafsir al-Quran al-'Azim (The Commentary on the Great Quran)*, Edited by As'ad Mohammad al-Tayyib, Riyadh: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1417 AH (1996-1997 CE).

24. Ibn Abi Maryam, Nasr bin Ali, *Al-Muwazzih fi Wujuh al-Qira'at wa 'Illalha (The Clarifier on the Aspects of Recitations and Their Reasons)*, Edited by Dr. Omar Hamdan al-Kubaisi, Jeddah: Al-Jam'iyyah al-Khayriyyah li Tahrif al-Quran al-Karim, 1414 AH (1993-1994 CE).
25. Ibn al-Ha'im, Ahmad bin Mohammad, *Al-Tafsir fi Gharib al-Quran (The Commentary on Rare Terms in the Quran)*, Edited by Dr. Dhahi Abd al-Baqi Mohammad, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1423 AH (2002-2003 CE).
26. Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj Abdul-Rahman bin Ali, *Zad al-Masir fi 'Ilm al-Tafsir (The Provision for the Journey in the Science of Exegesis)*, Edited by Abdul-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1422 AH (2001-2002 CE).
27. Ibn al-Jazari, Mohammad bin Mohammad bin Yusuf, *Tahbir al-Taysir fi al-Qira'at al-'Ashar (The Clarification of Facilitation in the Ten Recitations)*, Edited by Ahmad Mohammad Muflih al-Qudat, Jordan: Dar al-Furqan, 1421 AH (2000-2001 CE).
28. Ibn Athir, Al-Mubarak bin Mohammad, *Al-Nihayah fi Gharib al-Hadith wa al-Athar (The End in Rare Hadith and Traditions)*, Edited by Tahir Ahmad al-Zawi and Mahmoud Mohammad al-Tunaji, Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1399 AH (1979-1980 CE).
29. Ibn Durayd, Abu Bakr Mohammad bin al-Hasan, *Jamhara al-Lughah (The Collected Vocabulary)*, Edited by Ramzi Munir Baalbaki, Beirut: Dar al-'Ilm lil-Malayin, 1987 CE.
30. Ibn Kathir, Isma'il bin Umar, *Tafsir al-Quran al-'Azim (Ibn Kathir) (The Commentary on the Great Quran by Ibn Kathir)*, Edited by Mohammad Hussein Shams al-Din, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Published by Mohammad Ali Baydoun, 1419 AH (1998-1999 CE).
31. Ibn Khalawayh, Hossein bin Ahmad, *Al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab' (A Guide to the Seven Recitations)*, Edited by Dr. Abdul-Aal Salem Makkarim, Beirut: Dar al-Shuruq, 1399 AH (1979-1980 CE).
32. Ibn Khalawayh, Hossein bin Ahmad, *Al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab' (A Guide to the Seven Recitations)*, Edited by Abdul-Aal Salem Makkarim, Beirut: Dar al-Shuruq, 1401 AH (1981-1982 CE).
33. Ibn Khalawayh, Hossein bin Ahmad, *Al-Hujjah fi al-Qira'at al-Sab' (A Guide to the Seven Recitations)*, Edited by Dr. Abdul-Rahman al-'Uthaymin, Cairo: Maktabah al-Khanji, 1413 AH (1992-1993 CE).
34. Ibn Majah, Ahmad bin Musa, *Al-Sab'ah fi al-Qira'at (The Seven [Recitations])*, Edited by Shawqi Deyf, Egypt: Dar al-Ma'arif, 1400 AH (1980-1981 CE).
35. Ibn Manzur, Mohammad bin Makram, *Lisan al-Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dar Sader, 1414 AH (1993-1994 CE).



36. Ibn Mujahid, Ahmad bin Musa, *Kitab al-Sab'ah fi al-Qira'at (The Book of the Seven Recitations)*, Edited by Shawqi Deyf, Egypt: Dar al-Ma'arif, 1400 AH (1980-1981 CE).
37. Ibn Seyyed, Abu al-Hasan Ali bin Ismail, *Al-Muhkam wa al-Muhit al-Azim (The Precise and the Comprehensive)*, Edited by Abdul-Hamid Hindawi, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH (2000-2001 CE).
38. Ibn Zanjalah, Abdul-Rahman bin Mohammad, *Hujjat al-Qira'at (The Proof of Recitations)*, Edited by Said al-Afghani, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1418 AH (1997-1998 CE).
39. Makarem Shirazi, Nasir, *Al-Amthal fi Tafsir Kitab Allah al-Munzal (The Parables in the Interpretation of the Revealed Book of God)*, Qom: School of Imam Ali bin Abi Talib (a.s.), 1379 SH (2000 CE).
40. Maki bin Abi Talib, *Al-Kashf 'an Wujuh al-Qira'at al-Sab' wa 'Ilalha wa Hujajha (The Revelation of Aspects of the Seven Recitations and Their Causes and Proofs)*, Edited by Dr. Muhyi al-Din Ramadan, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1404 AH (1984-1985 CE).
41. Modarresi, Seyyed Mohammad Taqi, *Min Huda al-Quran (From the Guidance of the Quran)*, Beirut: Dar al-Qari', 1429 AH (2008-2009 CE).
42. Mujahid bin Jabr, *Tafsir Mujahid (The Commentary of Mujahid)*, Edited by Abdul-Rahman al-Tahir bin Mohammad al-Surati, Islamabad: Majma' al-Buhuth al-Islamiyyah, 1427 AH (2006-2007 CE).
43. Muqatil bin Sulayman, *Tafsir Muqatil bin Sulayman (The Commentary of Muqatil bin Sulayman)*, Edited by Ahmad Fared, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1424 AH (2003-2004 CE).
44. Mustafawi, Hassan, *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim (The Verification of the Words of the Holy Quran)*, Tehran: Center for the Publication of Works of Allameh Mustafawi, 1385 SH (2006 CE).
45. Nahas, Ahmad bin Mohammad, *I'raab al-Quran (Syntax of the Quran)*, Annotations and Comments by Abdul-Munim Khalil Ibrahim, Beirut: Publications Mohammad Ali Baydoun, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH (2000-2001 CE).
46. Nahas, Ahmad bin Mohammad, *Ma'ani al-Quran (Meanings of the Quran)*, Edited by Mohammad Ali al-Sabuni, Mecca: Umm al-Qura University, 1409 AH (1988-1989 CE).
47. Qamhawi, Mohammad Sadiq, *Tala'i' al-Bashar fi Tawjih al-Qira'at al-'Ashr (The Dawn of Mankind in the Guidance of the Ten Recitations)*, Cairo: Dar al-'Aqidah, n.d.
48. Qarashi Bona'i, Ali Akbar, *Qamus al-Quran (The Dictionary of the Quran)*, 6th Edition, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1412 AH (1991-1992 CE).

49. Qasemnejad, Zahra, "*Tahlil Khawnish Qariyan dar Qira'at Maddeh نزل be Tashdid wa Takhfif (A Analysis of the Recitations of the Word 'NZL') with Intensification (Nazzala) and Mitigation (Nazala)*," Studies in Quranic Recitations, 9(16), 68-92, 1400 SH (2021 CE).
50. Raghib al-Isfahani, Hossein bin Mohammad, *Al-Mufradat fi Gharib al-Quran (The Unique Terms in the Rare Words of the Quran)*, Dar Nashr al-Kitab, 1414 AH (1993-1994 CE).
51. Sahib bin 'Abbad, Isma'il, *Al-Muheet fi al-Lughah (The Comprehensive in Language)*, Edited by Mohammad Hasan al-Yasin, Beirut: 'Alam al-Kutub, 1414 AH (1993-1994 CE).
52. Samarkandi, Abu Lais, *Tafsir al-Samarkandi (The Commentary of Samarkand)*, Edited by Dr. Mahmoud Matarji, Beirut: Dar al-Fikr, 1416 AH (1995-1996 CE).
53. Tabarsi, Fazl bin Hasan, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Comprehensive Commentary on the Quran)*, Beirut: Mu'assasat al-A'lami li al-Matbu'at, 1415 AH (1994-1995 CE).
54. Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Scale in the Exegesis of the Quran)*, Qom: Ismailian Publications, 1374 AH (1995 CE).
55. Tahir, Fakhr al-Din, *Majma' al-Bahrain (The Confluence of Two Seas)*, Tehran: Mortazavi, 1375 AH (1996 CE).
56. Yahya bin Salam bin Abi Thalabah, *Tafsir Yahya bin Salam (The Commentary of Yahya bin Salam)*, Edited and Introduced by Dr. Hind Shalabi, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 AH (2004-2005 CE).
57. Zabidi, Murtada, *Taj al-'Arus min Jawahir al-Qamus (The Bride's Crown from the Jewels of the Dictionary)*, Beirut: Dar al-Fikr, 1414 AH (1993-1994 CE).
58. Zamakhshari, Mahmoud bin Umar, *Asas al-Balagha (The Foundations of Eloquence)*, Edited by Mohammad Basal 'Ayyun al-Sud, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 AH (1998-1999 CE).



An Examination of Hamzah's Divergence in the Recitation of "Abada al-Ṭāghūt" *

Seyyed Mohsen Musavi ¹ and Seyyedeh Farnaz Ittihad ²

Abstract



The study of Quranic recitations pertaining to the term "Abada" in verse 60 of Surah al-Ma'idah highlights a significant variation among the reciters. Notably, in the phrase "Abada al-Ṭāghūt," only Hamzah opted for the reading "Ubuda," while other prominent reciters preferred "Abada." This variation stems from a semantic distinction influenced by the grammatical function of the term. Hamzah interpreted this word as a singular noun with a plural connotation, in contrast to the other reciters who associated it with "la'anahu Allah" (cursed by Allah). The objective of this study is to explore the differences in Hamzah's interpretation relative to the other seven reciters concerning the recitation of this term, and to ascertain whether Hamzah's reading was derived from ijtihad (independent reasoning) or from a process of discovery, unlike the other established reciters. This research employs a descriptive-analytical approach to investigate the term "Abada" within the contexts of lexicography, Quranic recitation literature, and exegetical texts. The results, derived from this methodology, indicate that the analysis of recitation variations in similar verses can bolster the argument that Hamzah, among the seven reciters, exercised a certain level of discretion in his recitation choices, which often align with specific principles and regulations, reflecting his distinctive ijtihad. Furthermore, a comparative analysis of Hamzah's recitation of "Abada" as reported by Ibn Mas'ud and al-A'mash—his teachers—against the recitations of other reciters reveals that Hamzah's recitation in Kufa stands apart from others. Additionally, investigating the differences in recitation within this verse, particularly regarding the roles of the conjunctive and the conjoined elements, emphasizes the necessity of accurately identifying the conjoined element in Quranic recitation, which carries substantial implications for the interpretation and translation of the verses.

Keywords: Recitation Variations, 'Abada al-Ṭāghūt, Analysis of Recitations, Kufan Recitation, Recitation Standards, Hamzah's Recitation.

*. **Date of receiving:** 14/05/2023, **Date of approval:** 09/05/2024.

1. Assistant Professor in Quranic and Hadith Sciences Department at the Faculty of Theology and Islamic Teachings at Mazandaran University, Babolsar, Iran: m.musavi@umz.ac.ir.

2. PhD Student in Quranic and Hadith Sciences at the Faculty of Theology and Islamic Teachings at Mazandaran University, Babolsar, Iran (Corresponding Author): s.ettihad08@umail.umz.ac.ir.



بررسی اختلاف خوانش حمزه در «عَبَدُ الطَّاغُوتِ»*

سید محسن موسوی^۱ و سیده فرناز اتحاد^۲



چکیده

مطالعه قرائت قاریان در ماده «عبد» در آیه ۶۰ سوره مائده، نشان از اختلاف قرائت و تقابل در خوانش این واژه، میان قاریان است. در قرائت عبارت «عبد الطاغوت» فقط حمزه قرائت «عبد» را ثبت کرده است، در حالی که دیگر روایت‌های مشهور «عبد» را مناسب دیده‌اند. این اختلاف خوانش در اثر اختلاف معنایی براساس نقش کلمه، به وجود آمده است. حمزه این واژه را اسم مفردی که معنای کثرت دارد در نظر گرفته، در حالی که بقیه قاریان، آن را معطوف به «لعنه الله» می‌دانند. نوشتار حاضر به منظور بررسی تفاوت دیدگاه حمزه با دیگر قاریان سبعة، در قرائت یک واژه و اثبات اجتهادی یا اکتشافی بودن قرائت حمزه نسبت به دیگر قاریان مشهور، ماده «عبد» را در لغت، آثار علم قرائت، قرائت و تفاسیر به روش توصیفی تحلیلی مورد بررسی قرار داده است. نتیجه حاصل از پژوهش به شیوه توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد: تحلیل اختلاف قرائت در آیات مشابه می‌تواند این نظریه را تقویت کند که در میان قاریان هفتگانه، حمزه در قرائت خود اختیاراتی اتخاذ می‌کرده است که برخی از این اختیارات منطبق بر اصول و ضوابطی خاص بوده است و اغلب این شیوه اجتهادی خاص حمزه بوده است. در نتیجه تحلیل قرائت «عبد» در گزارش‌های ابن مسعود و اعمش -به‌عنوان اساتید حمزه- در مقایسه با دیگر قاریان نشان می‌دهد: قرائت حمزه در کوفه در تقابل با قرائت‌های دیگر است. هم‌چنین بررسی اختلاف قرائت در این آیه با توجه به نقش معطوف و معطوف علیه، اهمیت تشخیص معطوف علیه در خوانش آیات و در نتیجه تفسیر و ترجمه آیات را در پی دارد.

واژگان کلیدی: اختلاف قرائت، عبد الطاغوت، تحلیل قرائت، قرائت کوفه، شاخص قرائت، قرائت حمزه.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۱/۲۷.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران: m.musavi@umz.ac.ir.

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران (نویسنده مسئول):

s.ettehad08@umail.umz.ac.ir



مقدمه

آیه ۶۰ سوره مائده «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَ أَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ» اشاره به حالت کسانی اشاره دارد که مؤمنان را مورد سرزنش قرار می‌دادند و پیامبر ﷺ از جانب خدا مأمور بود به این سرزنش از راه انصاف پاسخ بگوید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۹/۶) مانند اینکه کسی صفتی نیک را به‌عنوان خصلت بد خود معرفی کند و بگوید تنها اخلاق یا صفت بد من این است که راستگو هستم یا امانتدار هستم. در این آیه نیز پیامبر ﷺ به اذن خداوند خطاب به یهودیانی که بر مسلمانان خرده می‌گرفتند می‌فرماید اگر مطلبی هم باشد که بخواهید ما را استهزاء کنید، مگر جز این است که گفته‌ایم جز خدا نیست و به همان پیامبران پیشین که حتی در کتاب‌های مقدس خودتان آمده هم ایمان آورده‌ایم. بهتر است به عیب‌های خودتان که در سرگذشتان مثل اصحاب شنبه آمده است و به میمون و خوک از نظر خَلْق یا خَلْقِ مسخ شدند و یا پیروان موسی که پرستنده سامری به جای خداوند شدند، پردازید و کمتر از مسلمانان ایراد بگیرید و استهزاء کنید.

با توجه به مراجعه به تفاسیر مشخص می‌نماید آیه ۶۰ سوره مائده با گستره‌ای از آراء تفسیری و برداشت‌ها مواجه بوده است و اختلاف قرائات در خصوص واژه «عَبْدَ» در بخش پایانی آیه مزید بر علت شده است. هر چند موارد قبل و بعد از آیه به جز واژه «مَثُوبَةً» که آن هم تا حدی از لحاظ تنوع قرائت جای بحث است؛ بقیه موارد محل اختلاف نیست. با این توضیح، اگر تنها بخش پایانی آیه یعنی «... وَ عَبْدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَ أَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ» را در نظر بگیریم؛ دو مطلب مهم را جهت برداشت تفسیری پیش رو داریم. یکی از جهت اختلاف در تشخیص عطف «وَ عَبْدَ الطَّاغُوتِ» و دیگری وجود چندین قرائت از واژه «عَبْدَ» است. در این آیه، قاریان هفتگانه قرآن - و با بررسی بیشتر، قاریان شاذ- در قرائت «عَبْدَ» اختلاف ورزیده‌اند. بدین شرح که حمزه این فراز را «عَبْدَ الطَّاغُوتِ» و دیگر قراء «عَبْدَ الطَّاغُوتِ» خوانده‌اند. چرا که در دریافت معنای عبد الطَّاغُوتِ، این تصور پیش می‌آید که آنان را خداوند بنده طَّاغُوت قرار داد و خود در این عمل، اختیاری نداشتند و یا اینکه آنان خودشان به این عمل یعنی پیروی از شیطان و بنده طَّاغُوت شدن، رو آوردند. در یکی از قرائات حرف باء مضموم و تاء طَّاغُوت مجرور ثبت شده است، در این خصوص «عَبْدَ الطَّاغُوتِ» عطف بر «الْقِرَدَةَ» است که در این صورت کلمه عبد جمع نیست و مفرد است که اراده کثرت شده است؛ مانند نعمت در ۳۴ ابراهیم «وَ إِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا» که منظور از نعمت، نعمت‌ها است. و قرائت دیگر قاریان به صورت باء مفتوح و تاء منصوب است: عَبْدَ الطَّاغُوتِ؛ در این مورد «عبد» فعل ماضی در نظر گرفته شده است و عطف بر «لَعَنَهُ اللَّهُ» می‌باشد.

در قرائت عِبْدَ مسأله اصلی این است که بدون در نظر گرفتن معنای جبری برای آن، کلمه عبد را اسم مفردی که افاده جمع می‌کند و از باب مبالغه به این صورت آمده است با این خوانش از حمزه بپذیریم ولی در قرائت عِبْدَ مسأله این است که «عبدالطاغوت» را طبق نظر راجح مفسران و منابع علم قرائت فعلی ماضی بدانیم که توسط خود کافران و پرستندگان طاغوت صورت پذیرفته است؛ با این توضیح که انجام فعل واحد از ناحیه دو فاعل میسر نیست و با توجه به اینکه کفر فعل انسان است نظر جبریان در این باره نیز ملغی می‌گردد (رازی، ۱۴۰۸: ۴۷/۷). وجود اختلاف تفسیری ذیل این آیه و رساندن احتمال جبری بودن بنده طاغوت شدن از طرف دیگر بر اهمیت تفسیر این آیه و برگزیدن قرائت از بین قرائات موجود می‌افزاید.

در پژوهش حاضر با بررسی چند تفسیر فریقین که تبیین بهتری از موضوع داشته‌اند؛ به مسأله وجود اختلاف قرائت درباره این آیه ورود خواهد شد و با بهره‌گیری از منابع و تحلیل قرائات، مناسب‌ترین قرائت و در نهایت براساس این تحلیل بهترین فهم از آیه ارائه می‌گردد.

با تفحصی که در آثار پژوهشی صورت گرفت پژوهشی به صورت مقاله درباره اختلاف قرائات آیه ۶۰ سوره مائده و هم‌چنین به صورت موردی درباره اختلاف قرائت آیه مذکور نیز با این تحلیل و بررسی که دلیل اختلاف قرائت حمزه به تفاوت در شاخص‌ها و اختیارات قرائی او بازگردد مطلبی انجام نشده است. در نتیجه با توجه به دلایلی که قرائت بهتر و موازی با آن فهم بهتری که از آیه ارائه خواهد شد، نوشتار پیش رو پژوهشی بدیع خواهد بود.

با توجه به اینکه در میان قرائات به جز موارد شاذ، فقط حمزه به صورتی متفاوت با دیگر قاریان، این آیه را قرائت کرده است، بررسی زمینه‌ها و دلایل ظهور این اختلاف قرائت، مهم می‌نماید. در علم قرائت، نام قاریان مشهور با یکی از شهرهای مکه، مدینه، کوفه، بصره و یا دمشق پیوند دارد. در قرائت کوفه از دیرباز دو مکتب قرائت وجود داشته است که همیشه در برابر یکدیگر بوده‌اند. مکتبی که منسوب به امیرالمؤمنین (علیه السلام) و مکتبی که منسوب به ابن مسعود است. در توضیح اختلاف قرائات این واژه نیز این تقابل را می‌توان نتیجه گرفت؛ چرا که در دسته‌بندی بوم قاریان بعضی از کوفیین را بر یک خوانش و بعضی دیگر را بر خوانشی دیگر معرفی می‌کند (صادقی مزیدی، ۱۴۰۱). قرائت عِبْدَ از طرف قاریان حجاز، شام، بصره و برخی کوفیان گزارش شده است و قرائت عِبْدَ هم از طرف بقیه کوفیان ثبت شده است؛ در نتیجه نمی‌توان به قطع، خاستگاه این اختلاف خوانش را در بومی خاص، مثلاً کوفه جستجو کرد؛ بلکه باید در این مورد خاص، خاستگاه اختلاف خوانش را به سبک و سیاق قاری مبدع آن- یعنی حمزه- مرتبط دانست.



نکته دیگر درباره طرح اختلاف قرائت آیه ۶۰ سورة مائده این است که بخشی از قرائت‌های موجود مستند به برخی از قواعد مانند قواعد لفظی، نحوی، معنایی و... هستند از طرفی بخشی از قرائات بدون قاعده هستند و مستندی ندارند (بشیر محمد البشیر، ۲۰۰۶: ۶۷). در تفسیر مجمع البیان اغلب به قرائاتی ذیل آیات اشاره می‌شود که براساس قاعده هستند و از نظر طبری جای طرح بحث داشته است به همین دلیل تمام قرائات و اختلاف قرائاتی که در تفسیر زمخشری برای آیه یا آیات ذکر شده است در تفسیر مجمع البیان نمی‌یابیم. برای مثال در آیه ۹۹ انعام «...وَجَنَاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ» قرائت «متشابهها و غیر متشابه» هم گزارش شده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۱/۲) اما طبری به آن اشاره نداشته است، در مثالی دیگر درباره آیه مورد بحث در این پژوهش زمخشری ۱۵ قرائت ذکر کرده است که در تفسیر مجمع البیان تمام این موارد ذکر نشده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۲/۱) و یکی دیگر از اسباب انجام پژوهش حاضر وجود وجوه قرائات بسیار در آن است. اختلاف قرائت حمزه با دیگر قاریان مشهور ذیل آیه ۶۰ سورة مائده جزء مواردی است که مستند به قاعده نیست اما در تفسیر مجمع البیان به آن اشاره شده است. پژوهش حاضر سعی بر این دارد دلایل این اختلاف قرائت را استخراج نماید تا مشخص بشود مستند نبودن قرائت منتج به بی دلیل بودن اختلاف آن با دیگر قرائات نیست.

بر این اساس، پرسشی که در این پژوهش مطرح است چنین است که چرا خوانش حمزه با دیگر قاریان هفتگانه در تقابل است؟ ریشه پیدایش اختلاف خوانش در آیه ۶۰ مائده چه بوده است؟ آیا می‌توان برای قرائت حمزه در این خصوص دلیل خاصی یافت؟ آیا می‌توان یکی از دو قرائت را قرائت اصیل و اولیه تلقی کرد؟

مقاله حاضر بر آن است تا با پاسخ به این پرسش‌ها، منشأ اختلاف قرائت حمزه، به عنوان قرائتی واحد در برابر دیگر خوانش‌ها را جستجو کند. لازم به ذکر است با بررسی و تحلیل چنین مواردی در قرائات که به کشف علت اختلاف در قرائتی خاص از واژه‌ای معین می‌پردازد.

الف. خاستگاه پیدایش قرائت عَبْد و عَبْد

عبد در لغت به معنای مطیع و بنده (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۷۹/۴) و به کسی اطلاق می‌شود که نهایت تذلل همراه با اطاعت را در برابر مولایش به جا می‌آورد (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۳/۸). این واژه را می‌توان از واژه‌های اعداد نیز به شمار آورد از این جهت که هم به معنای مملوک یعنی شامل بندگی خدا و بردگی انسان می‌شود و به عبارتی نرمی و تذلل در آن نهفته است (قرشی، بی تا، ۲۷۹/۴) و هم به معنای قوت و

سختی آمده است؛ هذا ثوب عبده درباره لباس فراخ و محکم استفاده می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۲/۸). صاحب‌نظران ادیب در این باب معتقدند عبد به معنی انسان، اعم از حرّ و رقّ است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۸۰/۲، ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۷۰/۳، قرشی، ۱۳۷۱: ۲۸۰/۴).

واژه «عبد» در قرآن ۲۷۵ بار به کار رفته که به طور کلی در ۵۷ سوره و ۲۵۱ آیه آمده است. قرائت «عَبَدَ» فقط در آیه ۶۰ سوره مائده ثبت شده است و مانند این قرائت در دیگر آیات قرآن مشاهده نمی‌شود. طبری بیان می‌کند قاریان در قرائت «و عبد الطاغوت» اختلاف دارند، قاریان حجاز، شام، بصره و برخی از کوفیان «عَبَدَ الطاغوت» خوانده‌اند و برخی از کوفیان «عَبْدُ الطاغوت» ثبت کرده‌اند. بنا بر آنچه طبری ذکر می‌کند حمزه به پیروی از اعمش-استاد قرائت حمزه- همین باء مضموم را خوانده است و سپس از قول فراء مثال می‌آورد که این نوع خواندن مانند حَذَرَ و حَذَرَ یا عَجَلَ و عَجَلَ است که دو وجه در ماضی ثلاثی مجرد دارد.. در نهایت هم به نظر قطعی نمی‌رسد و با جمله «اللّه اعلم» کلامش را تمام می‌کند. نکته اینکه شعری مثال می‌زند: «ابنی لبینی ان امکم * امة و ان اباکم عبد»؛ و توضیح می‌دهد اگر در شعر به اینگونه - احتمالاً به همین صورت مضموم- به کار رفته است، به جهت درست درآمدن قافیه است؛ اما در قرائت چنین چیزی جایز نیست (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۹/۶).

طبرسی ذیل اختلاف قرائت این بخش از آیه از قول زجاج معتقد است «عبد الطاغوت» عطف بر «لعنه الله» است که تقدیرش «من عبد الطاغوت» است. از طرف دیگر فراء آورده است که «عبد الطاغوت» عطف بر «القرده» است که در اینصورت تقدیرش با حذف موصول «و جعل منهم القرده و من عبد الطاغوت» است. طبرسی پس از ذکر خوانش دوم این نکته را بیان می‌کند که نزد بصریان، حذف موصول جایز نیست و در نتیجه همان عطف به «لعنه الله» صحیح‌تر است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۳۲/۳). در خصوص قرائت حمزه که «عَبْدُ الطاغوت» گزارش شده است، طبرسی چنین دلیل می‌آورد که بنابر قرائت حمزه و دیگر قراء هم‌رأی او، نباید دلیلی بر جبری بودن این بخش از آیه و یا اثبات عقیده جبریان باشد؛ زیرا بر اساس قرائت حمزه، معنی آیه این چنین است: خداوند از ایشان بوزیngگان و خوکان و پرستندگان طاغوت آفرید. اینکه خداوند خالق کافر یا هر موجودی با هر مشخصات و ویژگی‌های گوناگون است، امری بدیهی است؛ اما با این توضیح مختصر که خداوند شر نمی‌آفریند و خالق کفر کافر نیست، در نتیجه خداوند ایشان را کافر یا پرستنده طاغوت نکرده است. خوک بودن و بوزینه بودن به‌عنوان ذات خوک و بوزینه با اینکه انسان بدیهی است که خداوند، خالق کافر است، لکن خلق کافر، خلق کفر او نیست و خداوند او را کافر نکرده است. (یعنی خداوند کسی را آفریده، که به اختیار خود کافر شده



است) جبریان نمی‌توانند بگویند: ما از این جمله استفاده می‌کنیم که همانطوری که خداوند چیزی را آفرید که بوزینه یا خوک بود، انسانی خلق کرد که پرستنده طاغوت بود (یعنی همانطوری که خوک بودن یا بوزینه بودن، ذاتی خوک یا باشد، قابل مقایسه نیست. رازی از این منظر که از لحاظ ادله عقل آفرینش کفر در کافر از خدای حکیم دور است، سخنش را اینطور مستدل می‌کند که چون کفر ورزیدن نوعی فعل است، اولاً فعل مخلوق از سنخ فعل خالق نیست و از طرفی دوافع - یعنی هم خدا و هم انسان - نمی‌توانند خالق یک فعل باشند؛ در نتیجه این عقیده جبریون در خصوص این بخش از آیه، براساس قرائت حمزه، کاملاً رد می‌شود (رازی، ۱۴۰۸: ۴۷/۷).

ازهری به قرائت واحد حمزه از این عبارت به صورت «وَعَبْدُ الطَّاعُوتِ» اشاره دارد و به ذکر اینکه دیگران مفتوح خوانده‌اند، بسنده می‌کند. سپس از قول ابومنصور، قرائت مفتوح را عطف به «و جعل منهم القردة و الخنازیر» می‌داند. یعنی «و من عَبَدَ الطَّاعُوتِ». درباره قرائت حمزه، معتقد است که عرب‌ها این قرائت را نمی‌پذیرند. نصیر نحوی می‌گوید این برداشت از قرائت توسط حمزه، توهم است و اگر کسی چنین بخواهد قرائت کند، باید به خدا پناه ببرد و چنانچه از دانشمندان این علم سوال کنید، جواب گویند که چنین قرائتی جایز نیست (ازهری، ۱۴۱۲: ۳۳۵/۱).

آنچه از تبیین آراء تفسیری مشرف به اختلاف قرائات ذیل آیه مذکور به دست می‌آید، چنین است که خوانش ارجح در این مورد همان «عَبْدَ» است و براساس ترجیح قراء شام و حجاز و بصره و برخی کوفیان و از طرفی جایز ندانستن حذف صله از نظر بصریان و عدم پذیرش خوانش عَبْدَ از سوی عرب‌زبانان، قرائت حمزه به عنوان قرائتی فرعی، جلوه مینماید. در نتیجه تفاسیر با اینکه به صورت قطع قرائتی را صحیح و یا راجح معرفی و اشاره نکرده‌اند؛ اما با ارایه آرای مختلف در این خصوص تا این حد به نتیجه می‌رسانند که منشأ این اختلاف را باید در سبک و شاخص قاری آن یعنی حمزه جستجو کرد.

مردم کوفه طبق آنچه در تاریخ و منابع گزارش شده است اولین بار همزمان با ورود عبدالله بن مسعود صحابی مشهور از سوی خلیفه دوم به شهر آنان با مقری قرآن آشنا شدند. حوزه قرائت وی در کوفه، مورد استقبال عام قرار گرفت و این دوره حدود ۲۰ سال تداوم داشت. ابن مسعود چنان به انجام این وظیفه اهتمام می‌ورزید که از او نقل است اگر خبر پیدا می‌کرد کسی بیش از او به خدا عالم است و شتر بتواند او را به آن شخص برساند، بدون معطلی به سوی او می‌شتافت (لسانی فشارکی، ۱۴۰۱: ۳۵). بر همین اساس، می‌توان ادعا کرد که او همین اشتیاق را برای آموزش به شاگردانش نیز داشته است و از طرفی تمام اساتید قرائت کوفه را باید دست پرورده او دانست. مانند عبدالرحمان سلمی، زر بن حبیش، علقمه، تمیم بن جذام، مسروق و اسود (ذهبی، ۱۳۸۷: ۳۴/۱؛ ابن جزری، ۱۴۰۴: ۴۵۹/۱). مصحف ابن مسعود از

معدود مصاحف صحابه بود که پس از رسمیت یافتن رسم عثمانی تا مدت‌ها باقی ماند و از میان نرفت. حتی از میان قرائات مشهور نیز که با رسم عثمانی هانگ بودند قرائات کوفی پذیرش عام‌تری پیدا کردند؛ چون گفته می‌شد بر پایهٔ دانشی بنا شده‌اند که کوفیان از ابن مسعود فرا گرفته‌اند (شاه‌پسند؛ ۱۴۰۲: ۱۳۹۷: ۱۱؛ پاکتچی، ۱۳۷۰: ۶۱۴-۶۱۵).

پس از وفاتش در زمان خلیفهٔ سوم، شاگرد ممتازش ابوعبدالرحمان بن حبيب بن ربيعه سلمی، کار تعلیم و اقراء را به صورت مداوم برعهده گرفت. وی در عهد پیامبر ﷺ به دنیا آمده بود و با آنکه نابینا بود از کودکی نزد صحابه قرائت قرآن و حدیث را فراگرفت و هم‌چنین از او نقل شده است حدیث نبوی «خَيْرُكُمْ مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ» یا به روایت ابن مسعود «خَيْرُكُمْ مَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ وَاقْرَأَهُ» سبب شد که سالیان سال بر این مسند باشد (ابن جزری، بی‌تا، ۳۳/۱). هم‌زمان با ابن قاری، ابومریم -ابومطرف- زر بن حبیش اسدی کوفی است که قرائت را نزد امام علی علیه السلام، عثمان بن عفان و ابن مسعود فرا گرفت (ابن جزری، ۱۴۰۲: ۲۹۴/۱).

ابوشبل علقمة بن قیس نخعی، از دیگر شاگردان ابن مسعود است که از فرزندان صحابه بوده و قرائت قرآن را نزد امام علی علیه السلام، عمر بن خطاب، ابودرداء و عایشه فراگرفته بود^۱ (ذهبی، ۱۳۸۷: ۴۵۱-۴۴ و ۵۱۶). ابومعاویه عبید بن نضلة خزاعی کوفی، از قول کسانی از برگزیدگان اصحاب ابن مسعود است. از شاگردان و راویان او، یحیی بن وثاب و حمران بن اعین را می‌توان نام برد. برخی دیگر از اصحاب ابن مسعود، در زمینهٔ قرائت در کوفه -که تا آخر عمرشان به همین امر اهتمام داشتند- به افرادی همچون ابومیسره عمرو بن شرحبیل همدانی کوفی، ابوعایشه سروق بن اجدع بن مالک همدانی کوفی، حارث بن عبدالله همدانی کوفی اعور، ابومسلم عبیده بن عمرو قیس سلمانی کوفی و ابوعمر و اسود بن یزید بن قیس بن یزید نخعی کوفی می‌توان اشاره کرد (لسانی فشارکی، ۱۴۰۱: ۳۷-۳۸).

از جمله حوزه‌های قرائت کوفی، حوزهٔ قرائت ابن‌مهران از مشاهیر قرائت کوفه است^۲ (ذهبی، ۱۳۸۷: ۷۸/۱-۹۰؛ ابن جزری، ۱۴۰۲: ۳۱۵-۳۱۶؛ قسطلانی، ۱۳۹۲: ۹۹/۱-۱۰۰). هم‌چنین در زمان

۱. ابوشبل علقمة بن قیس نخعی به اندازهٔ عبدالرحمان سلمی اطلاعی در دست نیست اما قاریان و مقریان بزرگی در زمرهٔ شاگردان وی نام برده شده است.

۲. وی با نام کامل ابومحمد سلیمان بن مهران اسدی کاهلی معروف به اعمش کوفی است که در قرائات چهارده‌گانه قاری سیزدهم به شمار می‌آید. معروف‌ترین شاگردانش مطوَّعی، شنبوذی و حمزة کوفی هستند. او معروف به تشیع معتدل بود و حوزهٔ درسش بیش از ۴۵ سال در کوفه دایر بوده است.



خودش مشهور شده بود که قرائت اعمش، همان قرائت ابن مسعود است (ذهبی، ۱۳۸۷: ۹۷/۱). احتمالا بتوان این ادعا را هم داشت که قرائت حمزه کوفی به عنوان شاگرد اعمش همان قرائت اعمش است؛ زیرا مشهورترین شاگرد اعمش، ابوعماره حمزة بن حبيب بن عماره بن اسماعیل کوفی تیمی معروف به حمزة زیات است؛ او قاری ششم از قراء سبعه (ابن مجاهد، ۱۹۷۲: ۷۲-۷۸؛ ذهبی، ۱۳۸۷: ۹۳/۱-۹۹؛ ابن جزری، ۱۴۰۲: ۲۶۲/۱-۲۶۴؛ رضایی، ۱۴۰۲) است که نزد اعمش از قراء طبقه چهارم قرائت قرآن را آموخت. وی در زمان اعمش حوزه تعلیم و اقراء قرآن را احیا کرد و به شهرت بسیار رسید (ابن مجاهد، ۱۹۷۲: ۷۲-۷۴، دانی، ۱۹۳۰: ۹، ابن جزری، بی تا، ۱۶۵/۱، معجم القرائات، ۱۴۱۲: ۸۵/۱).

حمزة بن حبيب زیات یکی از هفت قاری منتخب ابن مجاهد در کتاب السبعه است. طبق ادعای ابوحنیفان اندلسی، حمزه در پانزده سالگی قرائت خود را استوار کرد و در سال ۱۰۰ قمری پیشوای مردم شد (ابوحنیان، ۲۰۱۰: ۲۰۳/۱۶۷). فخر رازی وی را از بزرگترین عالمان سلف در علم به قرآن معرفی می کند (فخررازی، ۱۴۲۵: ۹/۱۴۳). بنابر گزارشی گرچه تمام کوفیان بر قرائت حمزه اجماع نکردند اما بخش قابل توجهی از کوفه به قرائت او گرایش داشتند (ذهبی، ۱۴۰۴: ۱۱۳/۱).

حمزه با تکیه بر استعداد و تتبع شخصی خود مکتب (مقرء) نوینی را در قرائت اهل کوفه بنانهاد که بنا بر مشهور از طریق استادش اعمش به ابن مسعود و از طریق استاد دیگرش ابن ابی لیلی به امام علی (علیه السلام) منتسب می شده است. همین جا می توان اشاره کرد که در عین اینکه قرائت حمزه از عبْد مشابه استادش یعنی عبْد است، از طرف دیگر با همان اسلوب نوگرایانه ای که داشته عبْد قرائت کرده است؛ هم از استادش پیروی کرده به استناد باء مضموم و هم شیوه خود را دارد که عین را مفتوح قرائت کرده است. پس از وفات اعمش، حمزه به طور رسمی جانشین استادش شد و از حوزه درسی معروفی همطراز با عاصم کوفی و اعمش برخوردار شد. هم چنین در گزارش ها ثبت شده است با وجود اینکه دوران کار مستقلش کوتاه بود، اما توانست قرائت ویژه خود را در کوفه و دیگر مناطق رواج دهد. افرادی همچون کسایی و سلیم از افراد دانشمند و مشهوری بودند که از محضرش بهره بردند (ابن مجاهد، ۱۳۸۷: ۹۳/۱؛ ابن جزری، ۱۴۰۲: ۲۶۲/۱-۲۶۳).

ویژه بودن و منحصر به فرد بودن قرائت حمزه، ضمن اینکه پیرو استادش اعمش و به تبع او ابن مسعود بوده است، در منابعی که از قرائت او گزارش شده است، مشهود است. در نتیجه دور از انتظار نیست که در مورد واژه مورد پژوهش نیز در میان قاریان مشهور، تنها قرائتی که تفاوت دارد، قرائت کوفی حمزه باشد. در نتیجه خاستگاه این اختلاف قرائت را که در تفاسیر و به تبع آن در برخی ترجمه ها قابل دریافت است، می توان در قرائت کوفی و خوانش اعمش و احتمالا ابن مسعود، جستجو کرد. هرچند در ردیابی

قرائت مذکور ردّپایی از سخن و قرائت ابن مسعود یافت نمی‌شود؛ اما می‌توان براساس پژوهش‌هایی که مشابه در تحلیل خاستگاه اختلاف خوانش انجام شده است، نتیجه گرفت. برای مثال در مقاله‌ای با عنوان «خاستگاه اختلاف خوانش احصن/أحصن در آیه نکاح کنیزان» تأثیرپذیری حمزه از قرائت ابن مسعود، از جهت اینکه آیه تا حدّی رنگ و بوی فقهی دارد، ردیابی می‌شود (نجفی، ۱۳۹۷: ۱۱)؛ زیرا نظر ابن مسعود به‌عنوان مفسر و سپس قاری ذیل این آیه، در منابع به‌صراحت آمده است و می‌توان نتیجه گرفت هرکجا نام اختلاف قرائت حمزه به صورتی جالب توجه است، نام استادش اعمش و استاد استادش ابن مسعود می‌درخشد. شاهدی برای این ادّعا، اینکه در تفسیر طبرانی ذیل این آیه، به قرائت حمزه اشاره‌ای نشده است، اما قرائتی که از اعمش آمده است، دقیقاً قرائتی است که حمزه کوفی شاگرد مشهور او در قرائت خود از این آیه، برگزیده است. طبرانی پس از آنکه به قرائات اسلمی، ابن عباس، ابوواقد لیشی، عون عقیلی و ابان بن تغلب، اشاره می‌کند، قرائت اعمش را با این توضیح که عین و باء را مضموم قرائت کرده است، نام می‌برد (طبرانی، ۲۰۰۸: ۴۱۹/۲). در این میان، دور از انتظار نیست که حمزه نیز متأثر از استادش این لفظ را به صورت باء مضموم خوانده باشد و در نتیجه این قرائت، خاستگاهی کوفی البته منسوب به مکتب خوانش ابن مسعود داشته باشد.

آنچه ابن مجاهد به‌عنوان بزرگ مقریان بغداد، در کتاب السبعة آورده است، جالب توجه می‌نماید. ابن مجاهد، قرائت حمزه کوفی را در کنار قرائت عاصم کوفی ابقاء کرده است، یعنی دو قرائت برای یک مرکز قرآنی درنظر گرفته و مثلاً مانند مرکز بصره که یکی از دو قرائت مشهور را حذف کرده است، در خصوص کوفه، چنین اقدامی ندارد. از همین منظر توجه به این تصمیم ابن مجاهد درباره ویژگی قرائت حمزه، مهم می‌نماید.

اولین دلیل اینکه حمزه نخستین قاری مشهوری به شمار می‌آید که برخلاف سنت رایج تعلیم و تعلّم و استقراء و اقراء که تلمذ شفاهی در حضور معلّم و مقری را می‌طلبد، وی در سنین نوجوانی به صورت بدوی از روی مصحف و خودخوان قرائت قرآن را فراگرفته است و به اعتراف خودش در سنین ۱۵ سالگی قرآن را نزد خویش کامل کرده و برای «حصول این کمال» آن‌قدر در متن مصحف می‌نگریسته است که بیم کوری برای چشمانش داشته است (ذهبی، ۱۴۸۷: ۹۴/۱، ۹۹؛ ابن جزری، ۱۴۰۲: ۲۶۳/۱). با اشاره به این مطلب، مشخص می‌شود که حمزه به واسطه پیشینه خودخوان و خودآموزی که داشت خود را قاری کامل و بی‌نیاز از قرائت‌های دیگران می‌دانسته است و در نتیجه دارای اختیاراتی بود که به تدریج به دیگر افراد و مناطق منتقل شد و مکتبی خاص در قرائت کوفیان ایجاد کرد. جالب اینکه با توجه به شهرت و نام نیکوی حمزه در میان کوفیان، این اختیارات در میان اهل کوفه رسوخ پیدا کرد (ذهبی، ۱۳۸۷: ۱، ۹۴-۹۶؛ ابن جزری، ۱۴۰۲: ۲۶۳/۱).



دلیل دوم درخصوص منحصر به فرد بودن قرائت حمزه، اینکه در زمان تلمذ حمزه نزد اساتید قرائت، در کوفه دو مکتب در قرائت و اقراء شکل گرفته بودند که دربرابر یکدیگر قرار داشت؛ قرائت منسوب به امام علی (علیه السلام): حفص از عاصم، عاصم از ابوعبدالرحمان سلمی و از امام علی (علیه السلام)، قرائت منسوب به ابن مسعود و ابن لیلی و اعمش و دیگران. با توجه به اینکه حمزه نزد گروه اول شاگردی نکرده است، به قرائت دوم گرایش داشته است و عاصم به عنوان شاخص در قرائت اول و حمزه به عنوان شاخص در قرائت دوم، همواره در برابر هم مطرح بوده‌اند؛ با این توضیح نیز دلیلی دیگر خود را می‌نمایاند که چرا فقط قرائت حمزه مخصوصاً در قرائت آیه مذکور از بین قرائات مشهور با آنچه دیگران خوانده‌اند، تفاوت دارد (ذهبی، ۱۳۸۷: ۳۴۴/۱؛ ابن مجاهد، ۱۹۷۲، مقدمه: ۱۸).

بر همین اساس حمزه کوفی اصول قرائتی مختص قرائت خود دارد، با توجه به اینکه اصول قرائت گزارش شده از او در تحلیل خوانش آیه مورد بحث کارکرد ندارد، از ذکر آن در این نوشتار چشم‌پوشی شده است (لسانی فشارکی، ۱۴۰۱: ۱۴۲ و ۱۴۸).

ب. شاخص‌های اختلاف قرائت حمزه با قرائت عامه

ویژگی و شاخص مهم قرائت حمزه را چنین می‌توان توصیف کرد که همواره کوشیده است در گزینش قرائات به سبک عثمانی مقید باشد و از طرفی قرائتی را گزینش می‌کند که در معنا با خوانش ابن مسعود که استادِ استادش محسوب می‌شود هماهنگی داشته باشد (ابن جزری، ۱۴۰۲: ۲۶۲/۱). نکته دیگر درباره قرائت حمزه، شناسایی شاخص‌های اختلاف قرائت او با قرائت عامه است (لسانی فشارکی، ۱۴۰۱: ۱۷۲-۱۷۵) که موجب شده است در اغلب موارد قرائت او با قرائت قاریان سبع متفاوت جلوه کند.

۱. ابتکار قرائت‌های قابل قبول در چابوب رسم الخط قرآن

از عمده‌ترین شاخص‌های قرائت حمزه، چنین است که بسیاری از حروف قرائتش، حاصل دقت و تأمل بسیارش در رسم الخط مصحف است؛ از این حیث که کلمات و عبارات قرآنی را به صورت‌هایی قابل قبول، می‌توان قرائت کرد. برای نمونه «فَتَبَيَّنُوا» (نساء: ۹۴ و حجرات: ۶) را برخلاف اجماع قراء، حمزه و شاگردش کسائی «فَتَبَيَّنُوا» قرائت کرده‌اند. نمونه دیگر اینکه «قاسیه» (مائده: ۱۳) با آنکا به نحوه نگارش آن در مصحف به صورت «قَسِيه» قسیه قرائت کرده است^۱ (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۶۶/۳).

۱. قرأ حمزة والكسائي قسية بغير ألف وقرأ الباقون «قاسية» بالألف.

۲. اعمال نگرش‌های تفسیری

بخش قابل توجهی از حروف قرائت حمزه، برگرفته از دیدگاه‌ها و نظریات تفسیری آیات است. برای مثال جمله «فَرَقُوا دِينَهُمْ» (انعام: ۱۵۹، روم: ۳۲) را «فارقوا دینهم» قرائت کرده است با این توضیح که خوانش حمزه تصریح بر این دارد که تفرقه در دین را مفارقت از دین تلقی کرده است (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۷۳/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۰۰/۴) و این معنای تفسیری را از طریق الفاظ متن نیز در متن آیه آورده است. همچنین در قرائت «لَا مَسْتَمَ النَّسَاءَ» با تکیه بر رسم الخط «لَمَسْتَم النَّسَاءَ» و با توجه به دیدگاه فقهی و تفسیری که او و کسانی داشته است؛ به این صورت قرائت کرده‌اند تا بار معنایی دست دادن به زن یا لمس بدن زن، حتی اگر در حد ملاسه هم نباشد ناقض طهارت مرد می‌شود را به متن آیه منتقل کرده باشند (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۳۴/۱).

۳. اصرار بر متفاوت قرائت کردن

از جمله شاخص‌های جالب توجه در اختلاف قرائت حمزه با قرائت عامّه، شاخصی است که در واقع هیچ اسلوبی در آن نیست و ممکن است ریشه در همان خودخوان و خودآموز بودن قرائتش از قرآن داشته باشد؛ به عبارتی دیگر توجهی به جز اصرار بر قرائت آیه به گونه‌ای که هیچکس پیش از آن نخوانده باشد نمی‌توان قائل شد. برای مثال خوانش «لَجَبْرِيلَ» (بقره: ۹۷) به صورت «لَجَبْرَيْلَ»؛ با تمام قرائات دیگر قراء سلف و معاصرش تفاوت دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۲۴/۱). خوانش «و قَاتِلُوا وَ قُتِلُوا» (آل عمران: ۱۹۵) که قاریان به اجماع با همین اعراب خوانده‌اند را به صورت «و قَاتِلُوا وَ قَاتِلُوا» به صورت مقدم و مؤخر خوانده است (نحاس، ۱۴۲۱: ۱۹۵/۱). آشکارترین مثال درباره این شاخص قرائت شکل مکتوب «سحر» در سراسر متن قرآن است. با این توضیح که هر جا اجماع قراء بر خوانش «سحر» بوده است، او و شاگردش کسانی «ساحر» قرائت کرده‌اند (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۵۰/۱) و هر جا «ساحر» قرائت شده است، حمزه و کسانی آن را «سَحَار» خوانده‌اند (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۹۹/۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۰۶/۴) و از همین‌رو می‌توان آن‌ها را مقریانی مبدع به حساب آورد.

۴. اعمال نقطه‌نظرهای لغوی و نحوی

تعدادی از خوانش‌های ویژه حمزه به دلیل مبانی لغوی، صرفی-نحوی و اعرابی است و چنان تصنعی و متكلفانه می‌نماید که حتی کسانی به عنوان قاری نوآور، بسیاری از این موارد را در قرائات نوینش نپذیرفته است. بارزترین این نمونه در خوانش حمزه آیه «...سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأُنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ» (آل عمران: ۱۸۱) است که به صورت مبنی بر مفعول و با صیغه غایب قرائت کرده است: «سَيَكْتُبُ... قَتْلَهُمْ... يَقُولُ» (نحاس، ۱۴۲۱: ۱۹۱/۱؛ ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۲۴/۱).



۵. نکته‌پردازی و مطایبه

آخرین نکته درباره شاخصه‌های قرائت حمزه، نکته‌پردازی و مطایبه‌ی وی در فضای قرائات قرآنی است. در آیه «...أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا» (فرقان: ۸) تنها حمزه و کسائی به صورت «ناکل» قرائت کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۱/۷؛ نحاس، ۱۴۲۱: ۱۰۶/۳؛ ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۱۶/۲). خداوند در این آیه معجزات درخواستی مشرکان از پیامبر ﷺ را ذکر می‌کند و یکی از این درخواست‌ها چنین بوده است که چرا خداوند به این پیامبر گنج و اموالی نداده است و چرا باغ ندارد تا از آن استفاده کند و این سخنان به صورت استهزا مطرح می‌شده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۵۱/۷) حمزه و کسائی با این قرائت به گونه‌ای بخش دوم این درخواست استهزاگونه را به خود مشرکین برگردانده‌اند؛ یعنی چرا ایشان (مشرکان) باغستانی ندارند که ما (مؤمنین) از آن برخوردار شویم؟؛ به عبارتی فخری که به مؤمنین فروخته‌اند و از آن طریق پیامبر ﷺ را به علت اینکه باغ و اموالی ندارد را به خود آن‌ها برگردانده است.

از مواردی که در خصوص شاخص‌های قرائت حمزه مطرح شد و همان‌طور که به متفاوت بودن قرائت وی به رغم تلمذ نزد اساتید قرائت اشاره شد، با بررسی تحلیل‌های قرائتی از «عبد الطاعوت» شاخصی که بتوان برای آن از نظر قرائت حمزه در نظر گرفت همان نکته سوم است که احتمالاً بیشترین کارکرد در قرائت‌های متفاوت وی با قرائت عامه را دارد. هم‌چنین با توجه به فضای حاکم بر آیه که فضایی گفتمانی است و پیامبر ﷺ وظیفه داشتند پاسخ یهودیان را از راه انصاف به اینان بدهند دور از ذهن نمی‌نماید که حمزه از همان شاخص مطایبه‌اش مدد گرفته باشد و این لفظ را به صورت مبالغه با مضموم خواند بآء در «عبد الطاعوت» جبرانی در برابر استهزاء یهود اتخاذ کرده باشد. در نتیجه صرف اینکه آیه را متفاوت از دیگر قاریان خوانده باشد و چه بسا با تمرکز مستقلاً که خودش از سنین نوجوانی در متن مصحف داشته است، به این خوانش رسیده باشد. در نتیجه می‌توان دلیل این تقابل و اختلاف خوانش را اختیارات قرائی وی و به نوعی اجتهادی و اکتشافی بودن قرائت حمزه، نسبت به دیگر قرائات مشهور، در نظر گرفت.

ج. مسأله معطوف به و نقش اختلاف قرائت‌ها در تفسیر آیه

با توجه به اینکه معطوف همیشه در اعراب تبعیت از «معطوف علیه» دارد؛ اختلاف در تشخیص معطوف علیه مانند همین مسأله‌ای که در آیه مورد بحث اتفاق افتاده است می‌تواند تعیین اعراب معطوف را با اختلاف مواجه کند. در ادامه به اختلاف قرائتی که به سبب این موضوع در این آیه پدیدار شده است را به اختصار اشاره می‌کنیم:

براساس توضیحی که در تفاسیر برای قرائت این بخش آمده است قرائت حمزه به صورت «عَبْدُ الطَّاغُوتِ» و دیگر قرائات به صورت «عَبَدَ الطَّاغُوتِ» است؛ هم‌چنین گزارش می‌کند که قرائات شاذ آن را عُبْدُ ثَبِت کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۳۱/۳). قرائت‌های متعدد دیگری به صورت مفصل تا ۱۷ قرائت برای این واژه در تفسیر زمخشری ثبت شده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۱/۱) که از جهت شاذ بودن این اختلاف‌های بسیار، روی تحلیل پژوهش معطوف به این موارد نیست. آنچه در این بحث مورد تحلیل قرار می‌گیرد همین دو قرائت اختلافی بین حمزه و دیگر قاریان است که به موجب اختلاف در معطوف علیه بودن آن دو نقش اسمی و فعلی نیز پیدا کرده است.

«عَبْدُ الطَّاغُوتِ» با این شکل از قرائت عطف بر «الْقِرْدَةُ» است که در این صورت کلمه عبد جمع نیست و مفردی است که از آن اراده کثرت شده است. و قرائت دیگر به صورت «عَبَدَ الطَّاغُوتِ» عطف بر «لَعَنَهُ اللَّهُ» است که در این مورد «عبد» فعل ماضی است. کرباسی در اعراب القرآن ضمن آنکه واو را حرف عطف مشخص می‌کند «عبد» را فعلی ماضی مبنی بر فتح می‌داند که فاعل آن ضمیر مستتر است (کرباسی، ۱۴۲۲: ۲، س ۳۱۶). ابن خالویه در اعراب القرائات السبع و عللها ذیل این آیه ذکر می‌کند قرائت این لفظ به ضم باء و فتح دال است. دیگران «عبد الطَّاغُوتِ» را به صورت فعل ماضی گزارش کرده‌اند. برای این وجه دو دلیل ذکر می‌کند. اول اینکه به دلیل چیدمان آیه و لفظ «لَعَنَهُ اللَّهُ» است که «عَبْدُ» قرائت می‌شود. دلیل دوم اینکه ابن مسعود و پدرش به صورت «عَبَدُوا الطَّاغُوتِ» قرائت کردند. سپس به این قرائت از حمزه اشاره می‌کند که عبد را در این آیه به معنای جمع گرفته است که شاهد مثال می‌آورد در زبان عرب به این صورت عبد جمع می‌شود: عبید الله، عباد الله، أعبد الله، عبدان الله و عبدی الله. طاغوت هم از این جهت مجرور است که به عبد اضافه شده است. ابن خالویه به وجه فعل ماضی هم درباره این واژه اشاره دارد که اگر منصوب قرائت شود به معنای «من لعنه الله و خدم الطَّاغُوتِ» است (ابن خالویه، ۱۴۱۳: ۱۴۷/۱).

تفسیر کاشف هم این لفظ را معطوف به عطف اول می‌داند و در همین بخش ضمن آوردن قول رازی از تفکر اشاعره که با ارجاع به این آیه معتقدند کفر به حکم خدا اتفاق می‌افتد و کافر شدن جبری است زیرا تقدیر آیه چنین است: «و جعل الله منهم من عبد الطَّاغُوتِ»؛ پاسخ می‌دهد تفسیر درست آیه عطف عبد به «لَعنه الله» است نه بر «جعل الله منهم القردة» و در نتیجه تقدیر آیه به این ترتیب است: «هل أنبئکم بشر الناس أو بشر من ذلك من لعنه و من عبد الطَّاغُوتِ» (مغنیه، ۱۴۲۴: ۸۷/۳). طبرسی هم آنچه را ارجح می‌شمارد همین معطوف به عطف اول است با این توضیح که به صله «من» در «لَعنه الله» عطف



شده است؛ یعنی و مِنْ عَبْدِ الطَّاعُوتِ، البته قرائت «عَبْدُ الطَّاعُوتِ» را به معنای «جعل منهم عبد الطَّاعُوتِ» اشاره می‌کند ولی نه با مفهوم جبر و اینکه خداوند آنان را کافر خلق کرده است بلکه این نوع قرائت را به سبب مبالغه می‌داند مانند دو فعل حَذَّرَ و يَقُظُ که در معنای پرهیز و بیداری مبالغه می‌کند؛ در نتیجه اگر با این قرائت متصور شویم مقصود از جمله چنین است که خداوند آنان را خوار ساخت تا حدی که باعث شد از شیاطین اطاعت کنند (طبرسی، ۱۴۱۲: ۳۳۸/۱). این اختلاف تفسیری در آیه ۶۰ مانده به علت اختلاف در تعیین معطوف علیه را ابوالفتوح رازی نیز در تفسیرش ارائه کرده است (رازی، ۱۴۰۸: ۴۴/۷). در نتیجه دَوْران در تعیین معطوف علیه همان‌طور که پژوهش‌هایی در این خصوص انجام هم شده است (نجفی، ۱۳۹۵) از جمله علت‌های آشکار شدخ اختلاف قرائات است.

با توجه به توضیحاتی که در حدّ فرصت این پژوهش در خصوص علت ایجاد اختلاف قرائت ذکر شد؛ به نقش اختلاف قرائت‌ها در تفسیر آیه مورد بحث با توجّه به نکته‌ای که موجب پیدایش اختلاف در قرائات مشهور شده است در ادامه بحث می‌پردازیم.

مقاتل این فراز از آیه را به صورت کسی که طاعوت را بندگی می‌کند و طاعوت همان شیطان است تفسیر کرده است (مقاتل، ۱۴۲۳: ۴۸۸/۱). طبری ضمن اینکه وجود اختلاف قرائت در این بخش از آیه را ذکر می‌کند؛ اشاره دارد قاریان حجاز، شام، بصره و برخی از کوفیان به صورت عطف به «و جعل منهم القردة و الخنازیر» خوانده اند که در این صورت فعلی ماضی تلقی می‌گردد و باء مفتوح است اما قرائت بعضی دیگر از کوفیان را به صورت عَبْدُ الطَّاعُوتِ گزارش می‌کند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۸۹/۶). با توجه به اینکه در کوفه طبق گزارش ابن‌مجاهد دو مکتب قرائت هم‌زمان یکی منسوب به امام علی (علیه السلام) و دیگری منسوب به ابن‌مسعود بوده است این احتمال می‌رود که کوفیان دوم مد نظر طبری همان قاریان منسوب به مکتب ابن‌مسعود و در ادامه اعمش و حمزه باشد. سید مرتضی معتقد است «عبد الطَّاعُوتِ» معطوف به القردة و الخنازیر نیست بلکه بر «من لعنه الله» معطوف شده است و تقدیر کلام چنین است که خدا آنان را لعنت کرد و بر آنان خشمگین شد و بنده طاعوت شدند و آنان را خداوند به صورت میمون و خوک قرار داد. و این روی سخن صحیح است چرا که «عبد» فعل است و فعل بر اسم معطوف نمی‌شود و اگر بر القردة و الخنازیر معطوف بدانیم مانند این است که اسم بر فعل عطف شده باشد. سپس توضیح می‌دهد که نزد عرب از نظر تمام قاریان سبع قرائت این واژه مفتوح است به جز قرائت حمزه که آن را به صورت عَبْدُ خوانده است و دیگر قرائات جزء قرائات شاذ هستند (علم الهدی، ۱۴۳۱: ۱۸۰/۲). طبرسی ذیل اختلاف قرائت این بخش از آیه از قول زجاج معتقد است «عبد الطَّاعُوتِ» عطف بر «لعنه الله» است که تقدیرش «من عبد الطَّاعُوتِ» است. از طرف دیگر فراء آورده است «عبد الطَّاعُوتِ» عطف بر «القردة» است که در اینصورت تقدیرش با حذف موصول «و جعل منهم القردة و من عبد الطَّاعُوتِ»

است. طبرسی پس از ذکر خوانش دوم این نکته را بیان می‌کند که نزد بصریان، حذف موصول جایز نیست و در نتیجه همان عطف به «لعنه الله» صحیح‌تر است. در خصوص قرائت حمزه که «عَبْدُ الطَّاعُوتِ» گزارش شده است، طبرسی چنین دلیل می‌آورد که بنابر قرائت حمزه و دیگر قراء مشابه او نباید دلیلی بر جبری بودن این بخش از آیه و یا اثبات عقیده جبریان باشد؛ زیرا براساس قرائت حمزه معنی آیه این چنین است: خداوند از ایشان بوزیگان و خوکان و پرستندگان طاغوت آفرید. اینکه خداوند خالق کافر یا هر موجودی با هر مشخصات و ویژگی‌های گوناگون است امری بدیهی است اما با این توضیح مختصر که خداوند شر نمی‌آفریند و خالق کفر کافر نیست در نتیجه خداوند ایشان را کافر یا پرستنده طاغوت نکرده است. خوک بودن و بوزینه بودن به‌عنوان ذات خوک و بوزینه با اینکه انسان بدیهی است که خداوند، خالق کافر است، لکن خلق کافر، خلق کفر او نیست و خداوند او را کافر نکرده است. (یعنی خداوند کسی را آفریده، که به اختیار خود کافر شده است) جبریان نمی‌توانند بگویند: ما از این جمله استفاده می‌کنیم که همانطوری که خداوند چیزی را آفرید که بوزینه یا خوک بود، انسانی خلق کرد که پرستنده طاغوت بود (یعنی همانطوری که خوک بودن یا بوزینه بودن، ذاتی خوک یا باشد قابل مقایسه نیست (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳/۳۳۲).

بدین ترتیب ملاحظه شد که اختلاف در قرائت «عبد الطاغوت» همراه با اختلاف در تشخیص معطوف علیه در دو عبارت «و لعنه الله» و «و جعل منهم القردة» است که موجب مشکل شدن فهم آیه و پیدایش اختلاف آراء تفسیری و به تبع آن اختلاف در ارائه ترجمه‌های قرآن شده است.

د. بررسی ترجمه‌های آیه ۶۰ مائده

جهت بررسی میزان نفوذ اختلاف قرائات در انتقال معانی و تفاسیر؛ برخی ترجمه‌های فارسی از این بخش از آیه نیز مورد توجه قرار گرفت. اغلب ترجمه‌ها معطوف علیه را «لعنه الله» گرفته‌اند و از نظریه و قاعده جبر ترجمه نیز خالی است. به جز مواردی معدود که به صورت اشاره در ادامه بیان شده است و البته ترجمه‌هایی که با تأکید تلاش بر این داشتند که اهل طاغوت شدن و منحرف شدن به دست خود بندگان را در ترجمه نشان دهند که در بررسی‌ها به صورت مفصل ارائه خواهد شد:

مخزن العرفان: و بعضی آنها را گردانید بـشکل میمون و خوک و بنده طاغوت شیطان (یا گوساله پرستان) مترجم از فعل گردانیدن استفاده کرده است یعنی فاعلی مجهول باعث شده است که این افراد همان‌طور که به صورت خلقی یا خلقی بوزینه و میمون و... مسخ شوند؛ آنان را بنده طاغوت هم کرده است و خود ایشان نقشی در این گمراهی نداشته‌اند. و به گونه‌ای همان نظر جبری را در ترجمه القا می‌کند. درحالی‌که اگر معطوف علیه را به عطف اول در نظر می‌گرفت چنین ترجمه‌ای حاصل نمی‌شد.



مشکینی: که خدا آنان را لعنت کرده و بر آنها غضب نموده و برخی از آنان را به صورت بوزینگان و خوک‌ها درآورده و کسانی که طاغوت را پرستیدند.

در این ترجمه مترجم فعلی که برای به صورت بوزینگان و خوک‌ها درآورده را با فعل پرستیدن طاغوت جدا کرده است. یعنی برای بوزینه و خوک قرار گرفتن همان ادامه بحث جعل منهم القردة است اما درباره بنده طاغوت شدن چنین نیست و اینکه از ابتدا کفر برای ایشان خلق شده باشد را القاء نمی‌کند. در نتیجه همان معطوف به لعنه الله مد نظر است.

نوبری: و آنها جماعتی هستند که خداوند تعالی آنها را از رحمت خود کنار ساخته و به آنها غضب کرده است و به سبب اعمالشان خداوند تعالی آنها را مسخ کرده صفت باطن آنها را شبیه به صفت میمون و خوک نموده و آنها را عبادت‌کننده به شیطان قرار داده است.

در ترجمه نوبری به نسبت ترجمه مخزن العرفان، بیشتر رنگ و بوی جبری بودن پرستش شیطان خود را نشان داده است و دقیقاً توصیف می‌کند که آن‌ها را عبادت‌کننده به شیطان قرار داده است. می‌توان گفت مترجم از روش ترجمه معنایی با این توضیح که بیش از لفظ موجود در متن مبدأ جهت انتقال معنا استفاده کرده است. در این خصوص نیز مترجم معطوف علیه را غیر از لعنه الله در نظر گرفته است. آیتی: کسانی که خدایشان لعنت کرده و بر آنها خشم گرفته و بعضی را بوزینه و خوک گردانیده است و خود بت پرستیده‌اند.

آیتی در این ترجمه ضمن اینکه به خوبی میان بوزینه و خوک قرار گرفتن و پرستنده شیطان شدن تفاوت فعل قائل شده است، اضافه معنایی «خود» را نیز آورده است تا این معنا را بیشتر منتقل که کند خودشان و نه خالق آن‌ها مرتکب چنین پرستشی شده‌اند.

کاشف: آیا شما را از کسانی که در نزد خدا کیفری بدتر از این دارند خبر بدهم: کسانی که خدایشان لعنت کرده و بر آنها خشم گرفته و بعضی را بوزینه و خوک گردانیده است و خود طاغوت را پرستیده‌اند؟ در این ترجمه نیز مانند ترجمه آیتی، مترجم اضافه معنایی «خود» را در ترجمه آورده است و فعل «پرستیده‌اند» کاملاً مجزا از فعل قبلی یعنی «گردانیده است» نمود پیدا کرده است.

با توجه به این تعداد از ترجمه‌های موجود از آیه مذکور، اختلاف مترجم‌ها ناشی از اختلاف در تشخیص معطوف علیه است که موجب ایجاد ترجمه‌های مختلف شده است. با بررسی اختلاف قرائت «عبد الطاغوت» و آنچه در تفاسیر آمده است مشخص می‌گردد این اختلاف در ترجمه نیز می‌تواند برگرفته از وجود اختلاف قرائات و در ادامه آن اختلاف در تعیین معطوف علیه باشد.

نتیجه گیری

- طبق پژوهشی که انجام شد، ذیل اختلاف قرائت بخش پایانی آیه ۶۰ مانده نتایج ذیل حاصل شد:
۱. در تفسیر آیه ۶۰ سورة مائده از «عبد الطاغوت» با فرض اینکه برخی یهودیان «خود» بنده طاغوت شدند یا خداوند آنان را بنده طاغوت قرار داده است، اختلاف قرائت بین قاریان پدید آمده است.
 ۲. درک و دریافت مفهوم بخش پایانی آیه ۶۰ سورة مائده از طرفی متأثر از اختلاف قرائات واژه «عبد» و از طرفی متأثر از تشخیص معطوف علیه برای «و عبد الطاغوت» است. این دو حوزه به صورت وسیعی در تفاسیر و به تبع آن در ترجمه‌ها اثرگذار بوده است و موجب اختلاف‌های بسیار شده است. در پژوهش حاضر مشخص شد عدم تشخیص معطوف علیه موجب می‌شود معنا و قرائتی که از واژه برداشت می‌شود متفاوت شود. انتخاب معطوف علیه هم باید از نظر نحوی و آنچه دانشمند عرب زبان به آن اشراف دارد مورد تعیین و تبیین قرار گیرد تا بر آن اساس قرائت صحیح و سپس تفسیر و برداشت مناسب از آیه ارائه گردد. بررسی و تحلیل دقیق در این موارد اختلافی موجب تصحیح ترجمه‌ها و ارائه بهتری از درک و فهم آیات الهی خواهد بود.
 ۳. به علت فقدان اعراب‌گذاری در نسخه‌های اولیه مصحف، از نظر نگارشی تفاوتی میان عَبْدَ و عَبَدَ وجود نداشته است در نتیجه به جای قرائت عَبَدَ که توسط حمزه ثبت شده است، قرائت عَبْدَ تأیید شد. خوانش حمزه، طبق قواعد عرب زبانان و بصریان پذیرفته نیست و حمزه شاخص خاصی برای این انتخاب ندارد و تنها ویژگی متفاوت بودن از دیگر قاریان را می‌توان برای این مورد از ثبت قرائت توسط حمزه را قائل شد. ضمن اینکه خداوند در خلق شرّ و کفر کافر عمل نمی‌کند و از این منظر نیز نمی‌تواند خوانش عَبْدَ صحیح باشد.
 ۴. خاستگاه اختلاف قرائت در «عبد الطاغوت» براساس قرائت حمزه و دیگران قاریان؛ مربوط به اسلوب خاص قرائت حمزه به عنوان پیرو یکی از مکتب‌های قرائت کوفی یعنی مکتب قرائت منسوب به ابن مسعود است.
 ۵. علت خوانش حمزه از عبد الطاغوت به صورت باء مضموم، با توجه به شاخص‌های اختلاف قرائتش با قرائت عامّه؛ اصرار بر متفاوت قرائت کردن و یا نکته‌پردازی و اِعمال مطایبه در برخی آیات خاص قرآن است.
 ۶. ریشه پیدایش اختلاف قرائت در «عبد الطاغوت» شاخص اختلاف قرائت حمزه با عامّه، قرائت «عَبَدَ بنا بر قرائات حجاز، شام، بصره و برخی کوفیان اصیل و قرائت حمزه تنها به این معنا که اسم جمع



و برای تأکید و یا مطایبه استهزاء کنندگان باشد و نه دیدگاه جبری به عنوان قرائت فرعی است. دلیل حمزه معطوف به شاخص‌هایی که برای قرائتش نسبت به قرائت عامه استخراج کرده‌اند اولاً اصرار بر متفاوت قرائت کردن او دارد و در درجه دوم می‌توان به علت حساسیت این آیه و فضایی که در گفتمان میان پیامبر ﷺ و یهودیان پیش آمده است از باب مطایبه در پاسخ به استهزاء ایشان باشد.

۷. در نهایت می‌توان چنین نتیجه گرفت که حمزه به عنوان قاری منسوب به یکی از قرائت‌های کوفه در تقابل با دیگر قاریان هفت‌گانه در آیه ۶۰ مانده عمل کرده است و این تقابل ریشه در اختیارات خاص قرائی وی و در نتیجه اجتهادی و اکتشافی بودن آن دارد.

فهرست منابع

۱. آیتی، عبدالمحمد، ترجمه قرآن، تهران: سروش، ۱۳۷۴ش.
۲. ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهاية فی طبقات القراء، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۲ق.
۳.، النشر فی القرائات العشر، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، بی تا.
۴. ابن خالویه، حسین بن احمد، اعراب القراءات السبع وعللها، قاهره: مكتب خانجی، ۱۴۱۳ق.
۵. ابن مجاهد، ابوبکر، السبعة فی القرائات، مصر: دارالمعارف، ۱۹۷۲م.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صا، ۱۴۱۴ق.
۷. ابو حیان، محمد بن یوسف، البحر المحیط، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۱۰م.
۸. ازهری، محمد بن احمد، معانی القرائات ازهری، المملكة العربية السعودية: مركز البحوث في كلية، ۱۴۱۲ق.
۹. امین، نصرت بیگم، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۰. ایراندوست، محمد حسین، زبان وحی، قم: آرمان، ۱۳۹۶ش.
۱۱. بشیر محمد البشیر، ام ایمن، اثر اختلاف القراءات فی التفسیر من سورة النساء الى سورة ابراهيم (عليه السلام) دراسة تحليلية موضوعية، تحقیق: عمر یوسف حمزه، سودان: جامعة ام درمان الاسلامیة، ۲۰۰۶م.
۱۲. پاکتچی، احمد، «ابن مسعود و علوم قرآنی و حدیث و فقه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به کوشش: کاظم موسوی بجنوردی و دیگران، جلد هجدهم، تهران: مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۱۳. دانی، ابوعمر، التیسیر فی القراءات السبع، استانبول: بی جا، ۱۹۳۰م.
۱۴. ذهبی، محمد بن احمد، معرفة القراء الکبار، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۴.
۱۵. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، قاهره، بی جا، ۱۳۸۷ق.
۱۶. رازی، ابوالفتح، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۰۸ق.
۱۷. رضایی، حسین، اقبال، ابراهیم. (۱۴۰۲). تأثیر لهجه های عربی بر قرائات سبعة با تأکید بر سورة یس. مطالعات قرائت قرآن، ۱۱(۲۰)، ۲۸۵-۳۰۴. doi: 10.22034/qer.2023.8461
۱۸. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۹. شاه پسند، الهه، خطیب، مریم. (۱۴۰۲). قرائت رایج قرن هفتم در ایران (مصحف آستان قدس رضوی). مطالعات قرائت قرآن، ۱۱(۲۰)، ۳۷-۷۰. doi: ۲۰۲۳/۸۴۵۲qer./۱۰/۲۲۰۳۴۷۰-۳۷



۲۰. علم الهدی، علی بن الحسین، تفسیر الشریف المرتضی المسمى به نفائس التأویل، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۳۱ق.
۲۱. عمر احمد مختار، معجم القراءات القرآنیه، تحقیق: عبالعال سالم مکرّم، تهران: اسوه، ۱۴۱۲ق.
۲۲. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، بیروت دارالفکر، ۱۴۲۵ق.
۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: هجرت، ۱۴۱۰ق.
۲۴. فضلی، عبدالهادی، مقدمه‌ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم، قم: اسوه، ۱۳۸۸ش.
۲۵. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ش.
۲۶. قسطلانی، ابوالعبّاس، لطائف الاشارات لفنون القرائات، قاهره: لجنة احیاء التراث الاسلامی، ۱۳۹۲ش.
۲۷. کرباسی، محمد جعفر، اعراب القرآن، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۱۴۲۲ق.
۲۸. لسانی فشارکی، محمد علی، درسنامه علم قرائات، تهران: بی نا، ۱۴۰۱ش.
۲۹. طبرانی، سلیمان بن احمد، التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم، الطبرانی، اربد: دارالثقافی، ۲۰۰۸م.
۳۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۱. طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۳۲. صادقی مزیدی، مجید، قنبری، شهربانو. (۱۴۰۱). دیدگاه انتقادی علامه طباطبائی در لغت شناسی المفردات راغب مورد مطالعه: سوره های مائده و انعام. دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۶ (شماره اول)، ۹۹-۱۰۲۲۰۳۴/sshq.۱۱۳۵/۳۲۲۵۶۹/۱۱۸۲۰۲۲. doi: ۱۱۸۲۰۲۲
۳۳. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ش.
۳۴. مغنیه، محمدجواد، ترجمه تفسیر کاشف، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸ق.
۳۵. مشکینی، علی، ترجمه قرآن، قم: نشر الهادی، ۱۳۸۱ش.
۳۶. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیا التراث العربیة، ۱۴۲۳ق.
۳۷. نجفی، روح الله، تأثیر عطف در پیدایش وجوه قرائت قرآن، کتاب قیم، سال ششم، شماره ۱۵، ۱۳۹۵ش.
۳۸. چالش های نحوی قرائت حمزه و خاستگاه تاریخی آن، نشریه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، سال بیست و چهارم، شماره ۶۴، ۱۳۹۷ش.
۳۹. خاستگاه اختلاف خوانش احصن/أحصن در آیه نکاح کنیزان، مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی، شماره ۳، ۱۳۹۷ش.
۴۰. نحاس، احمد بن محمد، اعراب القرآن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۴۱. نوبری، عبدالمجید، ترجمه قرآن، تهران: اقبال، ۱۳۹۶ش.

References

1. Abu Hayyan, Mohammad bin Yusuf, *Al-Bahr al-Muhit (The Surrounding Sea)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010 CE.
2. Alam al-Huda, Ali bin al-Hossein, *Tafsir al-Sharif al-Murtadha al-Musamma bi Nafais al-Ta'wil (The Interpretation of Sharif al-Murtadha Known as Treasures of Interpretation)*, Beirut: Mu'assasat al-'A'lami lil-Matbu'at, 1431 AH (2010 CE).
3. Al-Dhahabi, Mohammad bin Ahmad, *Ma'rifat al-Qurra' al-Kibar (Knowledge of the Major Reciters)*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1404 AH (1984 CE).
4. Al-Dhahabi, Shams al-Din Mohammad bin Ahmad, *Ma'rifat al-Qurra' al-Kibar 'ala al-Tabaqat wa al-Asrar (Knowledge of the Major Reciters by Classes and Eras)*, Cairo: n.p., 1387 AH (1967 CE).
5. Amin, Nasrat Begum, *Tafsir Makhzan al-'Irfan fi 'Ulum al-Quran (The Treasury of Enlightenment in Quranic Sciences)*, N.p., n.p., n.d.
6. Ayati, Abd al-Mohammad, *Tarjumah Quran (Translation of the Quran)*, Tehran: Soroush, 1374 SH (1995 CE).
7. Azhari, Mohammad bin Ahmad, *Ma'ani al-Qira'at Azhari (Meanings of the Recitations by Azhari)*, Saudi Arabia: Research Center at the College of Arts, 1412 AH (1991 CE).
8. Bashir Mohammad al-Bashir, *Umm Ayman: The Effect of the Differences in Recitations on the Interpretation from Surah al-Nisa to Surah Ibrahim (a.s.), A Thematic Analytical Study*, Edited by Omar Yusuf Hamza, Sudan: Omdurman Islamic University, 2006 CE.
9. Dani, Abu Amr, *Al-Taysir fi al-Qira'at al-Sab' (The Facilitation in the Seven Recitations)*, Istanbul: n.p., 1930 CE.
10. Fakhr al-Razi, Mohammad bin Umar, *Al-Tafsir al-Kabir (The Great Commentary)*, Beirut: Dar al-Fikr, 1425 AH (2004 CE).
11. Farahidi, Khalil bin Ahmad, *Kitab al-'Ayn (The Book of al-'Ayn)*, Qom: Hijrat, 1410 AH (1989 CE).
12. Fazli, Abdul-Hadi, *Moqaddameh-yi Bar Tarikh Qira'at Quran Karim (Introduction to the History of Quranic Recitations)*, Qom: Osveh, 1388 SH (2009 CE).
13. Ibn al-Jazari, Mohammad bin Mohammad, *Al-Nashr fi al-Qira'at al-'Ashr (The Guide to the Ten Recitations)*, Egypt: Al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, n.d.
14. Ibn al-Jazari, Mohammad bin Mohammad, *Ghayat al-Nihayah fi Tabaqat al-Qurra' (The Ultimate Aim in the Classes of Reciters)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1402 AH (1982 CE).



15. Ibn Khallawayh, Hossein bin Ahmad, *I'raab al-Qira'at al-Sab' wa 'Ilaluha (Syntax of the Seven Recitations and Their Causes)*, Cairo: Maktabah Khanji, 1413 AH (1992 CE).
16. Ibn Manzur, Mohammad bin Mukram, *Lisan al-Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dar Sader, 1414 AH (1993 CE).
17. Ibn Mujahid, Abu Bakr, *Al-Sab'ah fi al-Qira'at (The Seven Recitations)*, Egypt: Dar al-Ma'arif, 1972 CE.
18. Iran-Doust, Mohammad Hussein, *Zaban-e Vahi (The Language of Revelation)*, Qom: Arman, 1396 SH (2017 CE).
19. Korabasi, Mohammad Ja'far, *I'raab al-Quran (Syntax of the Quran)*, Beirut: Dar and Maktabah al-Hilal, 1422 AH (2002 CE).
20. Lesani-Fesharki, Mohammad Ali, *Darsnameh-yi 'Ilm Qira'at (Curriculum of the Science of Recitations)*, Tehran: n.p., 1401 SH (2022 CE).
21. Mishkini, Ali, *Tarjumah Quran (Translation of the Quran)*, Qom: Nashr al-Hadi, 1381 SH (2002 CE).
22. Mughniyeh, Mohammad Jawad, *Tarjumah Tafsir Kashaf (Translation of the Kashaf Commentary)*, Qom: Bostan-e Ktab, 1378 AH (1999 CE).
23. Mujahid bin Sulayman, *Tafsir Mujahid bin Sulayman (Commentary of Mujahid bin Sulayman)*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1423 AH (2002 CE).
24. Mustafavi, Hassan, *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim (Verification of Quranic Words)*, Tehran: Bonyad Tarjomeh va Nashr-e Ktab, 1360 SH (1981 CE).
25. Nahas, Ahmad bin Mohammad, *I'raab al-Quran (Syntax of the Quran)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH (2001 CE).
26. Najafi, Ruhollah, "Grammatical Challenges of Hamzah's Reading and Its Historical Origins," *Journal of Historical Quran and Hadith Studies*, 24th Year, Issue 64, 1397 SH (2018 CE).
27. Najafi, Ruhollah, "Historical Origins of the Reading Variants 'Ahsan/Uh'san in the Verse on Slave Women," *Quranic Studies and Islamic Culture*, Issue 3, 1397 SH (2018 CE).
28. Najafi, Ruhollah, "The Impact of Conjunctions in the Formation of Reading Variants in the Quran," *Qayyam Book*, 6th Year, Issue 15, 1395 SH (2016 CE).
29. Nobari, Abdulmajid, *Tarjumah Quran (Translation of the Quran)*, Tehran: Iqbal, 1396 SH (2017 CE).
30. Omar Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Qira'at al-Quraniyyah (Dictionary of Quranic Recitations)*, Edited by Abdul-'Aal Salem Mukram, Tehran: Osveh, 1412 AH (1992 CE).
31. Pakatchi, Ahmad, "Ibn Mas'ud and Quranic, Hadith, and Jurisprudence Sciences," *Encyclopedia of Islam*, Edited by Kazem Mousavi Bojnourdi and others, Volume 18, Tehran: Center for the Encyclopedia of Islam, 1370 SH (1991 CE).

32. Qarashi, Ali Akbar, *Qamus Quran (Dictionary of the Quran)*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1371 SH (1992 CE).
33. Qastalani, Abu al-Abbas, *Lata'if al-Isharat li Funun al-Qira'at (Subtle Points of Recitations)*, Cairo: Committee for the Revival of Islamic Heritage, 1392 SH (2013 CE).
34. Razi, Abu al-Futuh, *Rawdat al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Quran (The Gardens of Paradise and the Spirit of Paradise in Quranic Interpretation)*, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, 1408 AH (1987 CE).
35. Rezaei, Hossein, & Iqbal, Ibrahim. (1402 SH), "*Ta'thir Lahjeh haye Arabi bar Qira'at Sabah ba Takid bu Surah Yasim (The Impact of Arabic Dialects on the Seven Recitations with Emphasis on Surah Ya-Sin)*", *Studies in Quranic Recitations*, 11(20), 285-304. doi: 10.22034/qer.2023.8461.
36. Sadeqi Mazidi, Majid, & Ghanbari, Shahriyar. (1401 SH), "*Didgah Entiqadi Allameh Tabatabaei bar Lughat shenasi al-Mufradat Raghib: Mawrid Mutaliah: Surah yahe Maidah wa A'nam (A Critical View of Allameh Tabatabaei's Lexicography in Al-Mufradat al-Raghib: A Study of Surahs al-Ma'idah and al-An'am)*", *Quarterly Journal of Quranic Stylistics Studies*, 6(1), 99-102. doi: 10.22034/sshq.2022.322569.1185.
37. Shah-Pasand, Elaheh, & Khatib, Maryam. (1402 SH), "*Qira't Raji Qarn Haftum dar Iran (Masahif Astan Quds Razavi) (The Common Recitations of the Seventh Century in Iran (The Manuscripts of Astan Quds Razavi))*", *Studies in Quranic Recitations*, 11(20), 37-70. doi: 10.22034/qer.2023.8452.
38. Tabarani, Sulayman bin Ahmad, *Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Quran al-'Azim (The Great Commentary: Interpretation of the Mighty Quran)*, Irbid: Dar al-Thaqafi, 2008 CE.
39. Tabari, Mohammad bin Jarir, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Comprehensive Commentary on the Quran)*, Beirut: Dar al-Ma'rifa, 1412 AH (1992 CE).
40. Tabarsi, Fazl bin Hasan, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Comprehensive Commentary on the Quran)*, Tehran: Nasir Khusraw, 1372 SH (1993 CE).
41. Zamakhshari, Mahmoud bin Umar, *Al-Kashaf 'an Haqiq Ghawamid al-Tanzil wa 'Ayun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil (The Uncovering of the Secrets of Revelation and the Sources of Interpretations)*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1407 AH (1986 CE).



The Impact of Linguistic Ijtihad on the Formation of Abu Amr's Quranic Recitation *

Rouhollah Najafi¹

Abstract



Abu Amr bin al-Ala, a distinguished Quran reciter from the 2nd century AH, is also renowned for his significant contributions to linguistics. This research seeks to examine the relationship between Abu Amr's linguistic perspectives and his methodology in Quranic recitation. A wealth of evidence suggests that this reciter from Basra consciously avoided synonymy when interpreting the meanings of Quranic terms, making careful distinctions between words that are often regarded as synonymous by most linguists. These nuanced distinctions have resulted in variations between Abu Amr's recitation of certain Quranic verses and the more commonly accepted recitations by other reciters. Furthermore, Abu Amr possessed particular beliefs regarding the inclusivity and semantic breadth of words, which had a direct impact on his recitational approach. It seems that his independent linguistic reasoning in recitation does not fully conform to the notion of tawatur (massively transmission) of recitations attributed to the Prophet. Nevertheless, Abu Amr's recitation of numerous Quranic verses aligns with his linguistic principles, and he formulated specific elements of recitation grounded in his own linguistic theories.

Keywords: Abu Amr bin al-Ala, Linguistic Ijtihad, Ijtihad in Recitation, Quranic Recitation, Avoidance of Synonymy.

*. **Date of receiving:** 13/08/2023, **Date of approval:** 09/11/2024.

1. Associate Professor in Quranic and Hadith Sciences Department at Kharazmi University, Tehran, Iran: r.najafi@khu.ac.ir.



تأثیر اجتهادهای لغوی بر شکل‌یابی قرائت ابوعمر و *

روح الله نجفی^۱



چکیده

ابوعمر و بن العلاء، قاری برجسته قرآن در قرن دوم هجری، در حوزه دانش لغت نیز شهرت زیادی دارد. تحقیق حاضر قصد دارد رابطه بین دیدگاه‌های لغوی ابوعمر و شیوه قرائت او را بررسی کند. شواهد متعدد نشان می‌دهد که قاری بصره در تعیین معانی واژگان قرآن از ترادف پرهیز کرده و بین واژگانی که عموم اهل لغت آن‌ها را مترادف می‌دانند، تفاوت قائل شده است. این تفاوت‌ها باعث شده است که قرائت ابوعمر و از آیات قرآن با قرائت‌های مشهور میان قاریان تفاوت داشته باشد. علاوه بر این، ابوعمر و نظرات خاصی درباره شمول و دربرگیری واژگان داشته که به طور مستقیم بر شیوه قرائت او تأثیر گذاشته است. به نظر می‌رسد این نوع اجتهادات در قرائت با نظریه تواتر قرائات از پیامبر هم‌خوانی ندارد. با این حال، قرائت ابوعمر و در بسیاری از آیات قرآن با دیدگاه‌های لغوی او مطابقت دارد و بر اساس اصول خود در علم لغت، وجوه خاصی از قرائت را ارائه داده است.

واژگان کلیدی: ابوعمر و بن العلاء، اجتهاد لغوی، اجتهاد در قرائت، قرائت قرآن، ترادف‌گزینی.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران: r.najafi@khu.ac.ir



مقدمه

ابوعمر و بن العلاء (م ۱۵۴ق)، یکی از عالمان برجسته لغت، نحو و قرائت در قرن دوم هجری است. انتخاب او توسط ابوبکر بن مجاهد در کتاب «السبعة فی القرائات» به عنوان یکی از قاریان هفتگانه قرآن و همچنین گزینش او توسط ابوبکر بن مهران در «المبسوط فی القرائات العشر» به عنوان یکی از قاریان دهگانه، نام او را در تاریخ قرائت قرآن جاودانه کرده است. به گفته متخصصان، در میان قاریان هفتگانه، هیچ کس به اندازه ابوعمر و از تنوع و کثرت استادان بهره‌مند نبوده است (طرابلسی، ۱۴۳۱: ۱/۱۳۷). اگرچه ابوعمر و به عنوان قاری بصره مشهور است، اما از جمله استادان او، عبدالله بن کثیر، قاری مکه بوده است (همان) و توافقات مکرر این دو در موارد اختلاف قرائت، گواهی بر تأثیرپذیری قاری بصره از قرائت مکیان است. (ترکاشوند، ۱۴۰۲)

اهل فن در معرفی منابع قرائت ابوعمر و به «آنچه عرب بر می‌گزینند» (ما یختار العرب) اشاره کرده‌اند (ذهبی، ۱۴۰۴: ۱/۱۰۲)، که این اشاره، نشان‌دهنده نقش اجتهاد در شکل‌گیری قرائت او است. از سوی دیگر، شهرت ابوعمر و در لغت‌شناسی این پرسش را به وجود می‌آورد که چگونه دیدگاه‌های او در این حوزه بر نحوه قرائت قرآن تأثیر گذاشته است؟ و این تأثیر را در کدام بخش‌های قرآن می‌توان مشاهده کرد؟

روش تحقیق در این مقاله، تحلیل گزارش‌های تاریخی است و نویسنده برای پاسخ به دو پرسش فوق، به جستجو در منابع کهن پرداخته و نتایج آن را در بخش‌هایی چند ارائه می‌دهد.

الف. جایگاه ابوعمر و در شناخت معانی واژگان قرآن

پیش از ورود به موضوع اصلی تحقیق، شایسته است به نقش برجسته ابوعمر و در تبیین معانی واژگان قرآن اشاره شود. دیدگاه‌های ابوعمر و در توضیح معانی واژگان قرآنی در ذیل بسیاری از آیات بازتاب یافته است. به عنوان نمونه، در آیه «لَقَالُوا إِنَّمَا سُكَّرَتْ أَبْصَارُنَا» (حجر: ۱۵)، ابوعمر و واژه «سُكَّرَتْ» را به معنای «در پرده شد و پوشانده شد» (غَشَّيت و غَطَّيْتُ) تفسیر کرده است (شوکانی، ۱۴۳۰: ۱/۱۱۷۲). در آیه «فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ» (ص: ۲۲)، ابوعمر و واژه «الشطط» را به معنای «از اندازه گذشتن در هر چیز» (مجاوزه القدر فی کل شیء) تبیین نموده است (همان، ۱۴۴۸/۲).

همچنین در ذیل آیه «وَالْهَدْيِ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ» (فتح: ۲۵)، واژه «مَعْكُوفًا» توسط ابوعمر و به معنای «گردآمده» (مجموعاً) تفسیر شده است (همان، ۱۴۴۶/۲). در آیه «كَذَلِكَ وَرَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عَيْنٍ» (دخان: ۵۴)، ابوعمر و واژه «الحور» را به چشم‌هایی تفسیر کرده که سیاهی آن تمام چشم را فرا می‌گیرد،

مانند چشمان آهو و گاو، و این ویژگی در انسان‌ها وجود ندارد و تنها به صورت تشبیه به این حیوانات، این لفظ به زنان اطلاق شده است (همان، ۷۹۸/۲). در آیه «فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ» (قیامت: ۷)، ابوعمر و واژه «بَرِقَ» را به معنای حیران شدن و پلک نزدن چشمان تفسیر کرده است (همان، ۱۱۲۷/۲). در ذیل آیه «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ» (نور: ۳۲)، ابوعمر و به اتفاق اهل لغت اشاره کرده که واژه «الایم» در اصل به معنای زن بدون شوهر است، خواه بکر باشد یا بیوه (همان، ۲۵۸/۲). همچنین در آیه «وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» (بقره: ۲۲۸)، ابوعمر و واژه «قرء» را به معنای «وقت» دانسته و توضیح داده که برخی از عرب‌ها آن را به معنای حیض شدن و برخی دیگر به معنای پاک شدن از حیض به کار می‌برند و گروهی سوم هر دو معنا را با هم جمع کرده و به هر دو وضعیت، «قرء» می‌گویند (همان، ۲۲۹/۱).

این نمونه‌ها نشان از نقش برجسته ابوعمر و در شناخت و تبیین معانی واژگان قرآن دارد. اکنون شایسته است به بررسی رابطه میان لغت‌دانی ابوعمر و تأثیر آن بر شیوه قرآن‌خوانی او بپردازیم.

ب. اجتهاد ابوعمر و در عدم مترادف واژگان و اثر آن بر قرائت او

ابوعمر و در تعیین معانی واژگان قرآن به شدت از مترادف گریز می‌کند. این ویژگی به وضوح نشان می‌دهد که اجتهادهای لغوی او نقش مهمی در شکل‌گیری قرائت او داشته است. در واقع، از میان قرائات قاریان دهگانه، تنها در قرائت ابوعمر و است که این میزان پرهیز از مترادف به چشم می‌خورد. این تمایل ابوعمر و به دوری از معانی مترادف نشان می‌دهد که او با دقت و حساسیت بالا به انتخاب واژگان پرداخته است، تا جایی که حتی در قرائت قرآن نیز تلاش می‌کند تا به طور دقیق و منحصر به فرد، معنای خاص هر واژه را بیان کند. (ر:ک؛ همتی، ۱۳۹۷)

این روش منحصر به فرد، اهمیت نگاه او به تفاوت‌های ظریف معنایی واژگان را برجسته می‌کند و گویای تأثیر عمیق دانش لغوی او بر قرائت‌های قرآنی‌اش است.

۱. مترادف‌گریزی در فعل‌ها

قرائت ابوعمر و در آیه «يُخَرَّبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ» (حشر: ۲) به صورت «يُخَرَّبُونَ» با فتح خاء و تشدید راء است، در حالی که سایر قاریان دهگانه آن را به صورت «يُخَرَّبُونَ» با سکون خاء و تخفیف راء قرائت کرده‌اند (ابن مهران، بی تا، ۴۳۳). ابوعمر و اظهار داشته که قرائت با تشدید را برگزیده است، زیرا «الإخراب» به معنای رها کردن چیزی در حالت خرابی است، در حالی که آن‌ها خانه‌های



خود را با درهم‌کوبیدن ویران کردند (شوکانی، ۱۴۳۰: ۹۸۷/۲). شوکانی معتقد است که نظر ابوعمر و قطعی نیست، زیرا اهل لغت «الإخراب» و «التخريب» را دارای معنای یکسان می‌دانند (همان). ابن ابی مریم (۲۰۰۹: ۷۷۱) نیز تفاوت بین «الإخراب» و «التخريب» را به تفاوت لهجه نسبت داده است. به عقیده ابن زنجله (۱۴۱۸: ۷۰۵)، قرائت با تشدید راء به معنای «هدم» (ویران کردن و درهم‌کوبیدن) است، در حالی که «الإخراب» به معنی رها کردن مکانی به حال خود است. با این حال، او احتمال می‌دهد که «الإخراب» و «التخريب» معنای یکسانی داشته باشند (همان). بنابراین، ابن زنجله می‌گوید که در قرائت با تخفیف راء، دو تفسیر ممکن است: یکی ترک کردن خانه‌ها و دیگری ویران کردن آن‌ها (همان). به هر حال، مترادف‌گزینی ابوعمر و در این موضع باعث اختلاف قرائت او با سایر قاریان دهگانه شده است.

مثال دیگر از مترادف‌گزینی ابوعمر و در تشخیص معنای افعال در آیه «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنگَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ...» (احزاب: ۳۰) رخ داده است. در این آیه، قرائت نافع، عاصم، حمزه، کسائی و خلف «يُضَاعَفْ» است، اما ابوعمر و ابوجعفر و یعقوب آن را به صورت «يُضَعَّفْ» با یاء و فتح و تشدید عین خوانده‌اند و ابن کثیر و ابن عامر به صورت «نُضَعَّفْ» با نون و کسر و تشدید عین (ابن مهران، بی‌تا، ۳۵۷). «العَذَاب» در قرائت اخیر منصوب و در دو قرائت نخست، مرفوع است. نصب «العَذَاب» به عنوان مفعول به و رفع آن به عنوان نائب فاعل تفسیر شده است. «يُضَاعَفْ» فعل مجهول از باب مفاعله، «يُضَعَّفْ» فعل مجهول از باب تفعیل و «نُضَعَّفْ» فعل معلوم از باب تفعیل است.

به گفته اهل لغت، «الإضعاف» و «التضعیف» به معنای افزودن بر اصل یک چیز و دو برابر یا بیشتر کردن آن است (ابن منظور، ۱۲۱۱: ۴۵/۹). ازهری (۲۱۰/۱) نیز معنای قرائت‌های «يُضَعَّفْ» و «يُضَاعَفْ» را یکسان دانسته است. کسائی نیز بر این نظر است که «ضَعَفَ» و «ضَاعَفَ» معنای یکسانی دارند (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۱۳۹). اما ابوعمر و میان معنای باب مفاعله و باب تفعیل تفاوت قائل است و معتقد است که «يُضَعَّفْ» به معنای دو برابر شدن و «يُضَاعَفْ» به معنای سه برابر شدن است (طبری، بی‌تا، ۱۷۸/۲۱). از ابوعمر و نقل شده که او به دلیل وجود «ضعفین» [که مثنی است] در این آیه، «يُضَعَّفْ» را برگزیده است (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۵۷۵)، در حالی که در سایر مواضع قرآن این فعل را از باب مفاعله خوانده است. طبری (بی‌تا، ۱۷۹/۲۱) اظهار می‌دارد که جز ابوعمر و ابوعبیده معمر بن مثنی، کسی را نمی‌شناسد که به چنین تفکیکی قائل باشد و بر این اساس، تفاوت معنایی «يُضَعَّفْ» و «يُضَاعَفْ» را نمی‌پذیرد و با تکیه بر قرائت رایج میان قاریان شهرها، «يُضَاعَفْ» را در این آیه قرائت صحیح می‌داند (همان). ابن عاشور (۲۳۷/۲۱) نیز معتقد است که نظر ابوعمر و در این موضع قابل توجه نیست.

در دو نمونه یاد شده، اختلاف درباره ترادف یا عدم ترادف در دو صیغه از ابواب ثلاثی مزید دیده می‌شود، اما گاهی این اختلاف میان صیغه ثلاثی مجرد و صیغه‌ای از ثلاثی مزید نیز مشاهده می‌شود. به عنوان مثال، در آیه «أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِلَةِ أَوْ لَمْ يَأْتِ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (نساء: ۴۳)، قرائت حمزه، کسائی و خلف «لَمْ يَأْتِ» از ثلاثی مجرد و قرائت باقی قاریان دهگانه «لَمْ يَأْتِ» از باب مفاعله است (ابن مهران، بی‌تا، ۳۱۴). این اختلاف قرائت در آیه ششم مانده نیز که متنی مشابه دارد، تکرار شده است (همان). باب مفاعله به دو طرفه بودن لمس (تماس بدنی) دلالت دارد، در حالی که صیغه ثلاثی مجرد تنها به یک طرف فعل که مردان باشند اشاره می‌کند. این آیه بر لزوم طهارت پس از «ملاسه» یا «لمس» همسر دلالت دارد. از ابوعمر و نقل شده که «ملاسه» به معنای جماع و «لمس» به معنای تماس بقیه بدن است (ابن العربی، ۱۴۳۳: ۴۶۰/۱). برخی از فقیهان اهل سنت، مانند شافعی، تماس بدنی با همسر را موجب بطلان وضو می‌دانند (فخر رازی، ۱۴۲۵: ۹۹/۱۰؛ ابن عاشور، ۱۳۹۴/۴؛ ر: ک؛ اسکندرلو، ۱۴۰۰). به نظر می‌رسد که ابوعمر و با اختیار قرائت «لَمْ يَأْتِ» و معنا کردن آن به جماع، بطلان وضو به صرف تماس بدنی با زنان را رد کرده است.

در مقابل دیدگاه ابوعمر و قول به ترادف معنای دو قرائت نیز مطرح است. البته معنای واحد دو قرائت گاهی هرگونه تماس بدنی و گاهی جماع در نظر گرفته شده است. به عنوان مثال، در روایتی از ابن عباس آمده است که «لَمَسَ»، «لِمَسَ» و «مُلاَمَسَ» کنایه از جماع هستند (ابن منظور، ۱۲۱۱: ۲۳۲/۱۳). شوکانی (۱۴۳۰: ۴۶۲/۱) نیز نقل کرده که برخی معتقدند معنای هر دو قرائت «جماع» است. در مقابل، فخر رازی (۹۸/۱۰) بیان می‌دارد که معنای حقیقی هیچ‌یک از دو قرائت جماع نیست، بلکه معنای حقیقی آن‌ها تماس با دست است و جماع معنایی مجازی دارد. از این رو، او با تأکید بر لزوم حمل سخن بر معنای حقیقی، معنای تماس بدنی را برمی‌گزیند (همان).

۲. ترادف‌گریزی در مصدرها

در قرائت قاریان دهگانه از آیه «فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سُخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمُ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضَحَكُونَ» (مؤمنون: ۱۱۰)، اختلافی بین قرائت «سُخْرِيًّا» و «سِخْرِيًّا» وجود دارد. ابن مهران (۳۱۴) گزارش می‌دهد که ابوجعفر، نافع، حمزه، کسائی و خَلَف به ضمّ سین قرائت کرده‌اند، در حالی که ابن کثیر، ابوعمر و ابن عامر، عاصم و یعقوب به کسر سین خوانده‌اند. هر دو قرائت به عنوان مصدر در نظر گرفته می‌شوند (قیسی، ۱۴۳۲: ۴۸۱؛ صافی، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۹). فراء (۵۶۳/۱) قرائت به ضمّ را برتر می‌داند، در حالی که قیسی (۱۴۳۲: ۴۸۱) قرائت به کسر را ترجیح می‌دهد. طبری (۷۵/۱۸) بدون پذیرش تفاوت معنایی، هر دو قرائت را معتبر و مشهور می‌داند.



این اختلاف قرائت در آیه «أَتَّخَذْتَاهُمْ سِحْرِيًّا أَمْ زَاغَتْ عَنْهُمْ الْأَبْصَارُ» (ص: ۶۳) نیز میان قاریان دهگانه تکرار شده است (ابن مهران، بی‌تا، ۳۱۴). با این حال، در آیه «نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سِحْرِيًّا» (زخرف: ۳۲)، قاریان دهگانه بر ضم سین در «سُحْرِيًّا» توافق دارند (همان).

از سیاق آیات برمی‌آید که در سوره‌های مومنون و ص، مسخره شدن مؤمنان توسط کافران مطرح است، در حالی که در سوره زخرف، به به خدمت گرفته شدن انسان‌ها اشاره می‌شود. ابن‌ابی‌مریم بیان می‌کند که در مفهوم استهزاء، «سُحْرِيًّا» می‌تواند هم با ضم و هم با کسر سین بیاید، اما در مفهوم تسخیر و به خدمت گرفتن، فقط به ضم سین است، از این رو در سوره زخرف بر ضم سین توافق شده است (ابن‌ابی‌مریم، ۵۵۴). با این حال، ابن‌محسین و ابورجاء - که خارج از قاریان دهگانه هستند - در سوره زخرف نیز به کسر سین قرائت کرده‌اند (ابن مهران، بی‌تا، ۳۱۴). عبداللطیف الخطیب (۱۴۳۰/۸: ۳۶۹) معتقد است که در سوره زخرف، قرائت کسر سین نیز مانند ضم سین به مفهوم تسخیر و به بندگی گرفتن اشاره دارد.

ابوعمر و از نظر معنا میان ضم و کسر سین در «سُحْرِيًّا» تفاوت قائل شده است (نحاس، ۲۰۰۴: ۱۱۵/۳). به نظر او، کسر سین به مسخره شدن و ضم سین به تسخیر و به خدمت گرفتن دلالت دارد. بنابراین، او در سوره‌های مومنون و ص که مفهوم مسخره شدن مراد بوده، به کسر سین قرائت کرده است، اما در سوره زخرف که به مفهوم تسخیر اشاره دارد، ضم سین را برگزیده است.

نحاس بیان می‌کند که تفکیک معنایی ابوعمر و نزد خلیل، سیبویه، کسائی و فراء ناشناخته است (همان). محمد بن یزید نیز تأکید می‌کند که تفکیک معنایی باید از عرب فرا گرفته شود و نباید بر مبنای اجتهاد شخصی انجام شود (همان). کسائی بر خلاف ابوعمر و ضم و کسر سین در «سُحْرِيًّا» را دو لهجه متفاوت با معنای واحد می‌داند. عکبری نیز این دو را لهجه‌هایی مختلف با معنای یکسان معرفی کرده است.

یک نمونه دیگر از تمایل ابوعمر و به ترادف‌گریزی در تشخیص معنای مصدرها در آیه «فَلَا تَهْتَفُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ» (محمد: ۳۵) دیده می‌شود. در این آیه، حمزه، خَلَف و عاصم در روایت ابوبکر «السَّلَام» - به کسر سین - و سایر قاریان دهگانه «السَّلَم» - به فتح سین - قرائت کرده‌اند (ابن مهران، بی‌تا، ۴۰۹). ابوعمر و در زمره قاریان به فتح سین قرار دارد و معتقد است که «السَّلَم» به معنای صلح کردن و «السَّلْم» به معنای اسلام است (ابن‌زنجله، ۱۴۱۸: ۶۷۰). در آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...» (انفال: ۶۱)، نیز قرائت ابوعمر و «السَّلَم» - به فتح سین - است (ابن مهران،

بی‌تا، ۱۴۵). اما در آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً» (بقره: ۲۰۸)، او «السَّلَام» - به کسر سین - را به معنای اسلام قرائت کرده است. به نظر می‌رسد قاریانی که مثل ابوعمر و رفتار نکرده‌اند، این اختلاف قرائت را به عنوان تفاوت لهجه در نظر گرفته‌اند. شوکانی (۱۴۳۰: ۲۰۵/۱) بیان می‌کند که «السَّلَام» - خواه به فتح سین و خواه به کسر آن - هم به معنای اسلام و هم به معنای صلح به کار می‌رود. نمونه دیگری از ترادف‌گریزی ابوعمر و در میان دو مصدر، در آیات «فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا» (کهف: ۹۴) و «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا» (یس: ۹) دیده می‌شود. در این دو آیه، ابوجعفر، نافع، ابن‌عامر، یعقوب و عاصم در روایت ابوبکر «سَدًّا» - به ضم سین - و حمزه، کسائی، خَلَف و حفص از عاصم «سَدًّا» - به فتح سین - قرائت کرده‌اند (ابن‌مهران، بی‌تا، ۲۸۳). ابن‌کثیر و ابوعمر و در سوره کهف به فتح سین و در سوره یس به ضم سین قرائت کرده‌اند (همان). ابن‌ابی‌مریم (۲۰۰۹: ۴۹۱) «السَّدَّ» - به فتح و ضم سین - را دو لهجه با معنای واحد می‌داند. اما ابوعمر و «السَّدَّ» - به فتح سین - را به معنای «مانع میان فرد و چیزی» و «السَّدَّ» - به ضم سین - را برای مانع بر چشم به کار می‌برد (ابن‌زنجله، ۱۴۱۸: ۵۹۶). بر این اساس، ابوعمر و میان «سَدًّا» در سوره کهف و «سَدًّا» در سوره یس تفاوت قائل است.

۳. ترادف‌گریزی در واژگان جمع

در آیه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى» (انفال: ۷۰)، قرائت همه قاریان دهگانه «أُسْرَى» است، به جز ابوعمر و که آن را «أُسَارَى» خوانده است (ابن‌مهران، بی‌تا، ۲۲۴-۲۲۳). این آیه، به گفتار بایسته پیامبر اسلام خطاب به اسیرانی که در دستان مسلمانان هستند، اشاره دارد. در زبان عربی، «الأسْر» به معنای «حبس» و «المأسور» به معنای «حبس شده» است (طبری، بی‌تا، ۵۰/۱۰). «الاسیر» نیز صیغه فعیل به معنای مفعول بوده و هر دو واژه «الأسْرَى» و «الأسَارَى» به عنوان جمع «الاسیر» به کار می‌روند. برخی این دو وجه را به عنوان دو لهجه متفاوت می‌دانند (ابن‌زنجله، ۱۴۱۸: ۱۰۴)، اما ابوعمر و میان «أُسَارَى» و «أُسْرَى» از نظر معنا تفاوت قائل شده است. این تفکیک معنایی به شکل‌های مختلف از ابوعمر و نقل شده است.

به گفته شوکانی (۱۴۳۰: ۸۴۹/۱)، ابوعمر و معتقد بود که به افرادی که هنوز در بند نیامده‌اند «أُسْرَى» گفته می‌شود و پس از آنکه این افراد به بند درآیند، «أُسَارَى» نامیده می‌شوند. همچنین، ابوالفتح (۱۳۶۶: ۴۲/۲) نقل کرده است که «مفضل بن سلمه از ابوعمر و بن العلاء پرسید آیا بین «أُسْرَى» و «أُسَارَى» تفاوتی وجود دارد؟ ابوعمر و پاسخ داد بله، «أُسْرَى» به کسانی گفته می‌شود که در دست دشمن



باشند و در بند نباشند، اما «أساری» به کسانی اطلاق می‌شود که در بند باشند.» در این گزارش‌ها، تمایز میان «أساری» و «أسری» بر اساس «در بند بودن یا نبودن» اسیران است. اخفش نیز بیان کرده که به افراد در بند نشده «أسری» و به افراد در بند شده «أساری» گفته می‌شود (قیسی، ۱۴۳۲: ۳۵۰). از این رو، قابل درک است که ابوعمر و برخلاف سایر قاریان دهگانه، در آیه ۷۰ سوره انفال، «أساری» را انتخاب کرده باشد، زیرا این آیه به اسیرانی که در بند و تحت سیطره مسلمانان قرار دارند، اشاره دارد.

در نقلی دیگر از ابوعمر و آمده است که «أسری» زمانی به کار می‌رود که جنگ در جریان است و دشمن به اسارت گرفته می‌شود، اما پس از پایان جنگ و زمانی که اسیران در دستان دشمن قرار می‌گیرند، «أساری» نامیده می‌شوند (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۳۱۴). این نظریه نیز با قرائت ابوعمر و در آیه ۷۰ سوره انفال همخوانی دارد، زیرا این آیه به اسیرانی که پس از پایان جنگ در دستان مسلمانان قرار گرفته‌اند، اشاره دارد.

به نقل دیگری از ابوعمر و، به افرادی که در زندان و در دستان دشمن هستند تنها «أساری» گفته می‌شود، اما به افرادی که در زندان نیستند، هر دو واژه «أسری» و «أساری» قابل اطلاق است (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۳۱۴). بر این اساس، نظر ابوعمر و این است که واژه «أسری» برای افرادی که در زندان و تحت کنترل دشمن هستند، قابل اطلاق نیست. در نتیجه، در آیه ۷۰ سوره انفال، که به اسیرانی تحت سلطه مسلمانان اشاره دارد، ابوعمر و برخلاف سایر قاریان، «أسری» را نخوانده است. همچنین، در نقلی دیگر گفته شده که به افرادی که در دستان دشمن قرار می‌گیرند «أساری» و به کسانی که خود را تسلیم می‌کنند «أسری» گفته می‌شود (شوکانی، ۱۴۳۰: ۱۰۷/۱). در پاسخ به این دیدگاه ابوعمر و، ادعا شده که اهل لغت چنین تمایزی را نمی‌شناسند (همان). به هر حال، با توجه به اینکه آیه ۷۰ سوره انفال به افرادی که در دستان مسلمانان و تحت سلطه آنان قرار دارند، اشاره دارد، این نظریه نیز با قرائت ابوعمر و همخوانی دارد.

از سوی دیگر، اختلاف قرائت میان «أسری» و «أساری» در سه آیه قبل نیز مشاهده می‌شود. در آیه «مَا كَانَ لِتَيْبٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ» (انفال: ۶۷)، همه قاریان دهگانه «أسری» خوانده‌اند، به جز ابوجعفر که «أساری» قرائت کرده است (ابن مهران، بی‌تا، ۲۲۳-۲۲۴). این آیه بیان می‌کند که سزاوار نیست پیامبر، پیش از کشتار گسترده دشمن، به اسیر گرفتن آن‌ها اقدام کند. بنابراین، این آیه به اسیران مفروض اشاره دارد، نه به اسیرانی که اسارت آن‌ها فعلیت یافته و تحت سلطه دشمن قرار گرفته باشند. در نتیجه، قابل درک است که ابوعمر و در این آیه «أساری» نخوانده، زیرا در نظر او «أساری» به افرادی اشاره دارد که پس از پایان جنگ در بند و تحت کنترل دشمن قرار گرفته‌اند.

اختلاف قرائت میان «أَسْرَى» و «أُسَارَى» در آیه «وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُّوهُمْ» (بقره: ۸۵) نیز رخ داده است. در اینجا، همه قاریان دهگانه «أُسَارَى» خوانده‌اند، به جز حمزه که «أَسْرَى» قرائت کرده است (ابن مهران، بی تا، ۱۳۲). اهل فن گفته‌اند که حمزه معتقد بود اگر صفتی بر وزن «فَعِيل» به معنای مشکل‌دار بودن صاحب صفت باشد، جمع آن بر وزن «فَعَلَى» می‌آید؛ مانند «مَرِيضٌ»، «جَرِيحٌ»، «قَتِيلٌ» و «صَرِيحٌ» که جمع آن‌ها «مَرَضَى»، «جَرَحَى»، «قَتَلَى» و «صَرَعَى» است (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۱۰۴).

به هر حال، به نظر می‌رسد که ابوعمر و در این آیه «أُسَارَى» خوانده است زیرا آیه به افرادی اشاره دارد که در بند و تحت کنترل دشمن هستند. حتی اگر معیار را بر اساس برپایی یا پایان قتال در نظر بگیریم، باز هم انتخاب «أُسَارَى» توسط ابوعمر و قابل توجیه است. چرا که این آیه به فدیة دادن یهودیان برای آزادسازی اسیران اشاره دارد و نه به اسیران در صحنه جنگ. همان‌طور که ابوالفتح (۱۳۶۶: ۴۲/۲) می‌نویسد: «فدیة مالی است که داده می‌شود تا اسیر را با آن بازخرند». بنابراین، این آیه به شرایطی اشاره دارد که بحث آزادسازی اسیران مطرح است و بر این اساس، جنگ یا قتال به پایان رسیده است.

مثال دیگر از رویکرد ابوعمر و در ترجیح معنای اسامی جمع، در آیه «مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا» (نوح: ۲۵) دیده می‌شود. در این آیه، همه قاریان دهگانه «خَطِيئَاتِهِمْ» خوانده‌اند، به جز ابوعمر و که «خَطَايَاهُمْ» قرائت کرده است (ابن مهران، بی تا، ۴۵۰). هر دو قرائت جمع «خَطِيئَةُ» هستند، اما «خَطِيئَاتٍ» جمع سالم مونث و «خَطَايَا» جمع مکسر است. گفته شده که ابوعمر و جمع با الف و تاء را در زبان عربی عمدتاً برای موارد قلیل می‌دانست و با تعجب می‌پرسید: آیا قومی که هزار سال کفر ورزیدند، فقط «خَطِيئَاتٍ» (خطاهای اندک) داشتند؟ (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۷۲۶).

در مقابل نظر ابوعمر و، برخی گفته‌اند که جمع با الف و تاء، هم برای موارد کثیر و هم قلیل قابل استفاده است؛ چنان‌که در قرآن نیز تعبیر «ما نفدت کلمات الله» (لقمان: ۲۷) و «وهم فی الغرفات امنون» (سبا: ۳۷) آمده است، با اینکه کلمات خدا و غرفه‌های بهشتیان اندک نیستند (همان، ۷۲۷). ابوعمر و همچنین در آیه «وَقُولُوا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا نَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَاتِكُمْ» (اعراف: ۱۶۱)، برخلاف نه قاری دیگر، «خَطَايَاکُم» خوانده است (ابن مهران، بی تا، ۲۱۵). در این موضع، ابن عامر «خَطِيئَتُکُم» - به صیغه مفرد - و سایر قاریان «خَطِيئَاتُکُم» - به صیغه جمع سالم مونث - خوانده‌اند، با این تفاوت که در قرائت ابوجعفر، نافع و یعقوب، به دلیل فعل «تُغْفَرُ» - به تاء مضموم - «خَطِيئَاتُکُم» مرفوع است، اما در قرائت ابن کثیر، عاصم، حمزه، کسائی و خَلَف، به دلیل فعل «نَغْفِرُ» - به نون - تاء در «خَطِيئَاتُکُم» کسره گرفته است (همان). این فعل مورد اختلاف در قرائت ابن عامر به تاء مضموم و در قرائت ابوعمر و، به نون آمده است (همان).



از سوی دیگر، در آیه «وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ» (بقره: ۵۸)، هیچ اختلاف قرائتی گزارش نشده است (ابن مهران، بی تا، ۱۳۰). یعنی همگی در این موضع «خَطَايَاكُمْ» قرائت کرده‌اند. بدین ترتیب، قرائت ابوعمر و در هر سه موضع «خطایا» است.

به نظر می‌رسد که علت عدول قاریان دهگانه در سوره بقره از قرائت «خَطِيَّات» و انتخاب «خَطَايَا» به دلیل یک دندان‌های بودن این واژه در رسم الخط مصحف رسمی بوده است. گزارش‌های اهل فن نشان می‌دهد که در رسم الخط مصحف، در سوره بقره، «خَطَايَاكُمْ» با یک دندان [خطیکم] نوشته شده، اما در سوره‌های اعراف و نوح، این واژه با دو دندان [خطیتکم] آمده است (دانی، ۱۴۳۰: ۱۶). بر همگان روشن است که رسم الخط مصحف فاقد الف‌های میانی، بدون نقطه و اعراب و علامت همزه بوده است. بدین ترتیب، وجود دو دندان در رسم الخط، قرینه‌ای برای تأیید قرائت «خَطِيَّاتُكُمْ/خَطِيَّتُكُمْ» در سوره اعراف و «خَطِيَّاتِهِمْ» در سوره نوح فراهم می‌آورد و اختیار ابوعمر و در این دو موضع، خلاف رسم الخط مصحف به نظر می‌رسد.

در مثالی دیگر، در آیه «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ» (اعراف: ۱۷۲) اختلاف «ذُرِّيَّتَهُمْ / ذُرِّيَّاتِهِمْ» در میان قاریان دهگانه مشاهده می‌شود. در این آیه، قرائت ابوجعفر، نافع، ابوعمر و ابن عامر و یعقوب «ذُرِّيَّاتِهِمْ» است، اما قرائت ابن کثیر، عاصم، حمزه، کسائی و خَلَف «ذُرِّيَّتَهُمْ» می‌باشد (ابن مهران، بی تا، ۲۱۶). اختلاف مشابهی در آیه «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا» (فرقان: ۷۴) نیز دیده می‌شود. در این آیه، قرائت ابوجعفر، نافع، ابن عامر، یعقوب، ابن کثیر و عاصم در روایت حفص «ذُرِّيَّاتِنَا» است، اما قرائت ابوعمر و حمزه، کسائی، خَلَف و عاصم در روایت ابوبکر «ذُرِّيَّتِنَا» می‌باشد (ابن مهران، بی تا، ۲۱۶).

بنابراین، ابوعمر و تنها قاری در میان قاریان دهگانه است که در سوره اعراف «ذُرِّيَّات» و در سوره فرقان «ذُرِّيَّة» را انتخاب کرده است. ابن کثیر و عاصم در روایت حفص برعکس او رفتار کرده‌اند و دیگر قاریان دهگانه نیز به صورت یکسان (چه «ذُرِّيَّة» و چه «ذُرِّيَّات») مداومت ورزیده‌اند.

اهل لغت می‌گویند که «ذُرِّيَّة» اسمی است که نسل انسان را شامل می‌شود، چه مذکر و چه مؤنث (ابن منظور، ۱۲۱۱: ۲۵/۶). بنابراین، «ذُرِّيَّة» هرچند از نظر ساختاری مفرد است، اما چون به جمعی از افراد دلالت می‌کند، می‌تواند به عنوان «اسم جمع» مانند واژگانی چون «قوم» و «جیش» قلمداد شود. از ابوعمر و نقل شده که «ذُرِّيَّة» نسلی است که در خانه و دامان انسان پرورش می‌یابد، اما «ذُرِّيَّات» به نسل‌های پی‌درپی پس از آن اشاره دارد (ابن زنجله، ۱۴۱۸: ۳۰۱-۳۰۲). ابوعمر و معتقد بود که چشم انسان به آنچه پس از او وجود دارد روشن نمی‌شود، از این رو او در سوره فرقان «ذُرِّيَّتِنَا» قرائت می‌کرد (همان).

به بیان دیگر، سوره فرقان بیانگر دعای مؤمنان است که از خداوند همسران و فرزندان می‌طلبند که موجب روشنی چشمانشان باشد. ابوعمر و در این موضع «ذُرِّيَّتًا» را برای اشاره به نسل موجود برگزیده است. اما در سوره اعراف، بحث از زمانی است که خداوند نسل بنی آدم را از پشت آن‌ها برگرفت و از ایشان پیمان گرفت که بر یگانگی او شهادت دهند. این پیمان، همگان را شامل می‌شود و به نسل‌های پی‌درپی اشاره دارد. از این رو، ابوعمر و در این آیه «ذُرِّيَّاتِهِمْ» را قرائت کرده است. در مقابل دیدگاه ابوعمر و، برخی گفته‌اند که «ذُرِّيَّة» هم شامل نسلی است که در دامن انسان پرورش می‌یابد و هم نسل‌های پس از آن را در بر می‌گیرد (همان، ۳۰۲).

۴. ترادف‌گزینی در اسم فاعل و صفت مشبیه

در آیه «أَيُّدًا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً» (نازعات: ۱۱) بین قاریان دهگانه اختلافی در قرائت «نَخِرَةً» و «نَاخِرَةً» وجود دارد. به گفته ابن‌مهران (۴۶۰)، قرائت ابوعمر و، ابوجعفر، نافع، ابن‌کثیر، ابن‌عمر، عاصم در روایت حفص، و یعقوب در روایت روح و زید «نَخِرَةً» است، اما حمزه، خَلَف، عاصم در روایت ابوبکر، و یعقوب در روایت رویس «نَاخِرَةً» خوانده‌اند. از کسانی نیز هر دو وجه نقل شده است (همان). ابن‌ابی‌مریم (۲۰۰۹: ۸۱۲) «نَخِرَةً» را به معنای «پوسیده» و «نَاخِرَةً» را مترادف آن می‌داند، چنانکه «حَلَر» و «حَاذِر» نیز مترادف هستند. قیسی (۱۴۳۲: ۶۶۷) نیز قول به یکسان بودن معنای «نَخِرَةً» و «نَاخِرَةً» را نظر اکثریت علما می‌داند.^۱

در مقابل، نظری مطرح شده است که در «نَاخِرَةً»، وصف «پوسیدن» هنوز محقق نشده و وقوع آن در آینده پیش‌بینی می‌شود، در حالی که در «نَخِرَةً»، وصف «پوسیدن» تحقق یافته است (ابن‌زنجله، ۱۴۱۸: ۷۴۸). بنابراین، «نَخِرَةً» را می‌توان به «پوسیده‌شده» و «نَاخِرَةً» را به «پوسیده‌شونده» ترجمه کرد. در این زمینه، از ابوعمر و نقل شده است که «نَاخِرَةً» به معنای استخوانی است که هنوز نپوسیده است (شوکانی، ۱۴۳۰: ۱۱۶۵/۲). می‌توان حدس زد که قاری بصره به این دلیل «نَخِرَةً» را انتخاب کرده است که آیه به استبعاد زنده شدن استخوان‌های پوسیده‌شده اشاره دارد، یعنی پوسیدن استخوان‌ها تحقق یافته و از این رو، زنده شدن آن‌ها از دید ناباوران بعید شمرده شده است. در این مثال، شاهد‌گزینی ابوعمر و از ترادف میان دو واژه هستیم، که یکی به عنوان اسم فاعل و دیگری به عنوان صفت مشبیه شناخته می‌شود.

۱. ابن‌زنجله (۱۴۱۸: ۷۴۸) قول به ترادف را به ابوعمر و نسبت داده است که دقیقاً خلاف نقل شوکانی از ابوعمر و است و به نظر می‌رسد در مکتوب ابن‌زنجله، خطایی رخ داده است.



نمونه دیگری از این ترادف‌گزینی در آیه «قَالَ أَقْتَلْتُ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ» (کهف: ۷۴) دیده می‌شود که در آن، قرائت ابوعمر و ابوجعفر، نافع، ابن‌کثیر و یعقوب «زاکیه» است، در حالی که عاصم، حمزه، کسایی، خَلَف و ابن‌عامر «زَکِيَّة» خوانده‌اند (ابن‌مهران، بی‌تا، ۲۸۰). کسایی «زاکیه» و «زکیه» را دو لهجه معرفی کرده است (شوکانی، ۱۴۳۰: ۳۸/۲)، که این دو لهجه بودن به معنای عدم تفاوت معنایی است. از سوی دیگر، ابوعمر و معتقد است که «زاکیه» به شخصی اشاره دارد که هرگز گناه نکرده است، در حالی که «زَکِيَّة» به فردی اشاره دارد که گناه کرده و سپس توبه کرده است (همان). اگر این تفکیک معنایی درست باشد، باید قرائت «زاکیه» را ترجیح داد، چرا که آیه از مقتول به دست خضر با تعبیر «غلام» یعنی پسرچه یاد می‌کند و این احتمال وجود دارد که او هنوز مرتکب گناهی نشده بود. به گفته نحاس (۲۰۰۴: ۴۸۵/۲)، ابوعمر و مقتول به دست خضر را طفل قلمداد می‌کرد و معنای «زاکیه» را فردی می‌دانست که هیچ گناهی ندارد. نحاس اضافه می‌کند که اکثریت علما با نظر ابوعمر و در تفکیک معنایی «زاکیه» از «زکیه» مخالف هستند (همان).

ج. اجتهاد ابوعمر و در مقومات معنایی واژگان و اثر آن بر قرائت او

ابن‌کثیر و ابوعمر و در آیه «يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوْاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ» (الرحمن: ۳۵)، واژه «نُحَاس» را به صورت مجرور خوانده‌اند، در حالی که سایر قاریان دهگانه آن را به صورت مرفوع قرائت کرده‌اند (ابن‌مهران، بی‌تا، ۴۲۴).

به گفته اهل لغت، «الشَّوَاظ» به معنای برافروختگی و اشتعال آتش است که عاری از دود می‌باشد (ابن‌منظور، ۱۲۱۱: ۱۶۲/۸) و «النُّحَاس» به معنای دود عاری از اشتعال آتش است (همان، ۲۱۰/۱۴). به عبارت دیگر، «النُّحَاس» دود است که به سمت بالا می‌رود و حرارتش افزایش می‌یابد و از شعله آتش جدا می‌شود (همان).

بر اساس این معانی و بر پایه قرائت مرفوع، آیه به دو نوع عذاب اشاره می‌کند: نخست آتش خالص شده از دود و دوم دود خالص شده از آتش. دلیل قرائت مرفوع این است که «شَوْاظ» (اشتعال آتش) از «نُحَاس» (دود) تشکیل نمی‌شود (قیسی، ۱۴۳۲: ۶۲۲). بنابراین، در این قرائت، «نُحَاس» به «نار» عطف نمی‌شود بلکه به عنوان عذابی مستقل به «شَوْاظ» عطف شده و در عرض آن قرار می‌گیرد.

در مقابل این نظر، ابوعمر و معتقد بود که «الشَّوَاظ» تنها از اختلاط آتش با چیزی دیگر به وجود می‌آید (فارسی، ۴۰۴/۴). بر این اساس، قاری بصره در معانی واژه «الشَّوَاظ» اجتهاد کرده و به همین دلیل «نُحَاس» را به «نار» عطف کرده و آن را مجرور خوانده است. به نظر می‌رسد که ابوعمر و نوعی برافروختگی و حرارت را در واژه «الشَّوَاظ» مد نظر داشته که از سوختن چیزی در آتش حاصل می‌شود.

همچنین ممکن است که او با معنا شدن «النُّحَاس» به دود موافق نبوده باشد، زیرا معانی دیگری که عالمان لغت برای «النُّحَاس» ذکر کرده‌اند، شامل «مِس» (الصُّفَر) است (ابن منظور، ۱۴: ۲۱۱). بر اساس این معنا و قرائت مجرور، «شَوَاطُ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٍ» می‌تواند به معنای اشتعال و حرارتی باشد که از گداختن مس در آتش حاصل می‌شود. بنابراین، مجرور خواندن «نُحَاس» به معنای مس، به ترکیب آن با آتش و ذوب شدن آن منجر می‌شود، در حالی که قرائت مرفوع، مس را در حالت طبیعی خود که جامد است، نگه می‌دارد. قرائت مرفوع، «نُحَاس» را به عنوان تهدیدی مستقل به تصویر می‌کشد و تصور نمی‌کند که مس در حالت طبیعی خود که جامد است، برای عذاب دادن به کار رود، بلکه اگر مس برای عذاب دادن استفاده شود، باید ذوب شده باشد. در این راستا، قرائت مجرور، مس را با آتش ترکیب کرده و ذوب می‌کند، در حالی که در قرائت مرفوع، چون مس جامد به نظر می‌آید که عذاب‌دهنده نیست، از معنای مس برای «نُحَاس» عدول می‌شود و معنای دود مطرح می‌گردد. بر اساس این تحلیل، قرائت مرفوع با معنا شدن «نُحَاس» به دود و قرائت مجرور با معنا شدن آن به مس تناسب دارد. علاوه بر این، اختلاف دیدگاه قاریان در مورد معنای «الشَّوْاطُ» و عناصر تشکیل‌دهنده آن، در پیدایش اختلاف قرائت نقش داشته است.

نمونه دیگری از اجتهاد قاری بصره در مقومات و دامنه معنایی یک واژه که به طور مستقیم در نحوه قرائت وی بازتاب یافته است، در آیه «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرُوعٌ وَنَخِيلٌ صُنُوفٌ وَغَيْرُ صُنُوفٍ» (رعد: ۴) قابل ملاحظه است.

در این آیه، چهار واژه «زُرْع»، «نَخِيل»، «صُنُوف» و «غَيْرُ» در قرائت ابن کثیر، ابوعمر، یعقوب و عاصم در روایت حفص مرفوع هستند، در حالی که باقی قاریان دهگانه این واژگان را به صورت مجرور خوانده‌اند (ابن مهران، بی تا، ۲۵۱).

ابن منظور (۲۰۱۱: ۲۶/۷) «زُرْعُ الْحَبِّ» را به معنای کاشتن دانه و به طور خاص درباره گندم و جو کاربرد آن را غالب می‌داند. در قرائت مرفوع، «زُرْع» (کشتزار) به طور مستقل در کنار «جَنَّات» (باغ‌ها) ذکر شده و به آن معطوف است. بنابراین، «جَنَّات» در آیه فقط به «أَعْنَاب» (انگورها) اطلاق می‌شود و آیه بیان می‌کند که در زمین، «زُرْع» وجود دارد، همانطور که «جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ» وجود دارد.

ابن خالویه (۱۴۲۷: ۱۸۸) معتقد است که قرائت مرفوع بر این پایه استوار است که «جَنَّات» نمی‌تواند از «زُرْع» باشد. در آیه «وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زُرْعًا» (کهف: ۳۲) نیز سخن از دو باغ انگور (جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ) است که اطراف آنها با درخت خرما (نَخْلٍ) پوشیده شده و میان آنها کشتزار (زُرْعًا) وجود دارد. یعنی در این آیه نیز «جَنَّات» به کشتزار اطلاق نمی‌شود و این دو واژه در کنار یکدیگر قرار دارند.



از سوی دیگر، در قرائت مجرور، «رَزْع» به «أَعْنَابٍ» معطوف است. ظاهر این عطف، به معنای اطلاق «جَنَاتٍ» بر «رَزْع» است، مگر آن که ادعا شود که «رَزْع» از باب مجاورت مجرور شده و اطلاق واژه «جَنَاتٍ» تنها به «أَعْنَابٍ» و «نَخِيلٍ» صادق است، اما چنان که مشهور است، جواز «جرّ به جوار» در دانش نحو محلّ نزاع است.

از ابوعمر و نقل شده است که «جَنَاتٌ» (باغ‌ها) نمی‌تواند از «رَزْع» (کشتزار) باشد (نحاس، ۲۰۰۴: ۳۶۶/۲). به همین دلیل، قاری بصره قرائت مرفوع را برگزیده و از قرائت مجرور عدول کرده است تا «جَنَاتٌ» بر «رَزْع» اطلاق نشود.

فرایند قرائت ابوعمر و در اینجا برعکس مورد پیشین است. در تحلیل عبارت «شَوَاطُ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٍ»، ابوعمر و معتقد بود که «شَوَاطُ» لزوماً از «نُحَاسٍ» تشکیل شده و آن را دربرمی‌گیرد، بنابراین «نُحَاسٍ» را به «نار» عطف کرده و قرائت مجرور را برگزیده است. اما در تحلیل عبارت «جَنَاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَرَزْعٍ»، که همان ساختار را دارد، ابوعمر و بر این باور است که «جَنَاتٍ» از «رَزْعٍ» تشکیل نمی‌شود و نمی‌تواند آن را دربرگیرد، بنابراین «رَزْعٍ» را به «أَعْنَابٍ» معطوف نکرده و قرائت مرفوع را برگزیده است. وجه اشتراک این دو مثال این است که در هر دو مورد، اجتهاد ابوعمر و در مورد مقومات و دامنه معنایی یک واژه، تأثیر زیادی بر نحوه قرائت وی داشته است.

نتیجه‌گیری

شواهد ارائه‌شده در این تحقیق نشان می‌دهد که قرائت ابوعمر و بصری در آیاتی متعدد از قرآن، بر مبنای اجتهادهای لغوی او سامان یافته است. در این راستا، گاه نظریات ابوعمر و درباره مقومات معنایی یک واژه، در نحوه قرائت او بازتاب یافته است. گاه نیز قاری بصره، تفاوت‌های معنایی را میان واژگانی که مترادف شمرده می‌شوند، قائل شده است و این تفاوت‌ها به شکل‌گیری قرائت خاص او منجر شده است. سایر اهل لغت غالباً به این تفکیک‌ها و ترادف‌گریزی‌های ابوعمر و اعتقاد ندارند و حتی گاه او را متهم کرده‌اند که بر اساس استنباط‌های خود، میان واژگان هم‌معنا تفاوت‌هایی قائل شده است، بدون آنکه از اهل زبان (عرب‌ها) تفاوتی شنیده باشد. (ر.ک: نجفی؛ ۱۴۰۱)

نقش گسترده اجتهادهای لغوی در سامان‌یابی قرائت قاری بصره، نظریه مبتنی بودن تمامی قرائات هفتگانه یا دهگانه بر روایت‌های متواتر از پیامبر را با چالش مواجه می‌کند. زیرا اگر ابوعمر و قرائت خود را بر اساس نقل متواتر و قطعی از رسول اسلام شنیده بود، نیازی به استنتاج‌های لغوی - که غالباً ظنی به شمار می‌آید - نداشت. البته اجتهاد در قرائت، مقوله‌ای وسیع و پیچیده است و تحقیق حاضر تنها از زاویه‌ای خاص به این مقوله پرداخته و شواهد آن را به نمایش گذاشته است.

فهرست منابع

۱. ابن ابی مریم، نصر بن علی شیرازی، الموضح فی وجوه القرائات و عللها، تحقیق: عبدالرحیم الطرهونی، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۹م.
۲. ابن خالویه، حسین بن احمد، اعراب القرائات السبع و عللها، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.
۳. ابن زنجله، ابوزرعہ عبدالرحمن بن محمد، حجة القرائات، تحقیق: سعید الافغانی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۸ق.
۴. ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير و التنوير، بیروت: موسسه التاريخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۵. ابن العربی، ابوبکر محمد بن عبدالله، احکام القرآن، تحقیق: رضی فرج الهمامی، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۳۳ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۲۰۱۱م.
۷. ابن مهران، احمد بن حسین الاصبهانی، المبسوط فی القرائات العشر، تحقیق: سبیع حمزه حاکمی، دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، بی تا.
۸. ابوالفتح رازی، حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۶۶ش.
۹. اسکندری، محمدجواد، کریمی، عباس. (۱۴۰۰). اجتهاد شخصی قاریان از منظر عالمان مسلمان و رؤی بلاشر. مطالعات قرآنی، ۹(۱۶)، ۱۱۷-۱۴۱.
۱۰. ازهری، ابومنصور محمد بن محمد کتاب معانی القرائات، تحقیق: عید مصطفی درویش- عوض بن حمد القوزی، قاهره: دارالمعارف، ۱۴۱۴ق.
۱۱. الخطیب، عبداللطیف، معجم القرائات، دمشق: دار سعدالدین، ۱۴۳۰ق.
۱۲. ترکاشوند، مجتبی، امیری، جهانگیر، احمدی، محمد نبی، همتی، شهریار. (۱۴۰۲). کاربرد انسجام پیوندی در تحلیل موارد اختلافی مفسران قرآن کریم (بررسی موردی: آیه ۱۵۴ سوره انعام در تفسیر ابن کثیر). دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۷(۱)، ۳۲-۴۷. doi: ۲۰۲۳/۳۷۹۰۰۶/۱۲۵۵/sshq.۱۰۲۲۰۳۴
۱۳. دانی، ابوعمرو عثمان بن سعید، المقنع فی رسم مصاحف الامصار، تصحیح: اوتو پرتزل، بیروت: المعهد الالماني للابحاث الشرقيه، ۱۴۳۰ق.



۱۴. ذهبی، شمس‌الدین محمد بن احمد، معرفة القراء الکبار علی الطبقات و الاعصار، بیروت: موسسه الرسالة، ۱۴۰۴ق.
۱۵. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدیر، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۳۰ق.
۱۶. صافی، محمود، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانہ، تهران: نشر احسان، ۱۳۸۳ش.
۱۷. طبری، محمد بن جریر تفسیر الطبری: جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۱۸. طرابلسی، عبدالرزاق بن حمزه، نهاية الغایة فی بعض اسماء رجال القرائات اولی الروایة، بیروت: المكتبة العصرية، ۱۴۳۱ق.
۱۹. عکبری، ابوالبقاء عبدالله بن حسین، املاء ما منّ به الرحمن، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق.
۲۰. فارسی، ابوعلی حسن بن عبدالغفار، الحجة للقراء السبعة، دمشق و بیروت: دارالمأمون للتراث، ۱۴۰۷ق.
۲۱. فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر الفخر الرازی المشتهر بالتفسیر الکبیر و مفاتیح الغیب، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۵ق.
۲۲. فراء، یحیی بن زیاد، معانی القرآن، تحقیق عمادالدین بن سید آل درویش، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۳۲ق.
۲۳. قیسی، مکی بن ابی طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع و عللها و حججها، بیروت: کتاب ناشرین، ۱۴۳۲ق.
۲۴. نحاس، ابوجعفر احمد بن محمد، اعراب القرآن، بیروت: دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۴م.
۲۵. نجفی، روح الله. (۱۴۰۱). نقش «عربیت» در نقد قرائت حفص از عاصم. دو فصلنامه مطالعات سبک شناختی قرآن کریم، ۶ (شماره اول)، ۷۹-۹۸. doi: ۲۰۲۲/۲۷۵۱۵۱/۱۱۰۶/sshq.۱۰۲۲۰۳۴
۲۶. همتی، محمد علی، جعفری، احمد، و جهانی، جواد. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی کاربرد و مفاهیم واژه عهد در قرآن و عهدین. مطالعات تفسیر تطبیقی، ۳ (۵)، ۱۰۷-۱۲۲.

References

1. 'Ukbarī, Abū al-Baqā' 'Abd Allāh bin Hossein, *Imlā' Mā Mannī Bihī al-Rahmān* (Dictation of What the Compassionate Bestowed), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 AH (2000 CE).
2. Abū al-Futūḥ al-Rāzī, Hossein bin 'Alī, *Rawḍ al-Janān wa Rūḥ al-Janān* (The Garden of the Gardens and the Soul of the Gardens), Mashhad: Bonyād-e Pazhuhishhā-yi Islāmī, 1366 SH (1987 CE).
3. al-Khaṭīb, 'Abd al-Laṭīf, *Mu'jam al-Qirā'āt* (Dictionary of Recitations), Damascus: Dar Sa'd al-Dīn, 1430 AH (2009 CE).
4. Azharī, Abū Manṣūr Mohammad bin Mohammad, *Kitāb Ma'ānī al-Qirā'āt* (The Book of the Meanings of Recitations), Edited by 'Ayd Muṣṭafā Darwīsh and 'Awāḍ bin Ḥamad al-Qawzī, Cairo: Dar al-Ma'ārīf, 1414 AH (1993 CE).
5. Dānī, Abū 'Amr 'Uthmān bin Sa'īd, *Al-Muqni' fī Rasmi Muṣḥaf al-Amṣār* (The Adequate in the Script of the Regional Manuscripts), Edited by Otto Pretzl, Beirut: The German Institute for Oriental Research, 1430 AH (2009 CE).
6. Dhahabī, Shams al-Dīn Mohammad bin Aḥmad, *Ma'rifat al-Qurrā' al-Kibār 'alā al-Ṭabaqāt wa al-'Asār* (The Knowledge of the Major Readers Across Ages and Eras), Beirut: Mū'assasat al-Risālah, 1404 AH (1984 CE).
7. Fakhr al-Rāzī, Mohammad bin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb* (The Commentary of Fakhr al-Rāzī, Known as the Great Commentary and the Keys to the Unseen), Beirut: Dar al-Fikr, 1425 AH (2004 CE).
8. Farā', Yaḥyā bin Zyād, *Ma'ānī al-Quran* (The Meanings of the Quran), Edited by Imād al-Dīn bin Seyyed Āl Darwīsh, Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1432 AH (2011 CE).
9. Fārsī, Abū 'Alī Ḥasan bin 'Abd al-Ghaffār, *Al-Ḥujjah li al-Qurrā' al-Sab'ah* (The Proof for the Seven Readers), Damascus and Beirut: Dar al-Ma'mūn li al-Turāth, 1407 AH (1987 CE).
10. Ḥemmatī, Mohammad 'Alī, Ja'farī, Aḥmad, & Jahānī, Jawād, *Barresī-yi Taqābulī Kārbard va Mafāhīm-i Wāzihah-yi 'Ahd dar Quran va 'Ahdīn* (Comparative Study of the Use and Meanings of the Term Covenant in the Quran and the Old and New Testaments), Mutāla'āt-i Tafsīr-i Taqābulī (Comparative Exegesis Studies), 3(5), 107-122, 1397 SH (2018 CE).
11. Ibn 'Āshūr, Mohammad al-Ṭāhir, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (The Clarification and Enlightenment), Beirut: Mū'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 1420 AH (1999 CE).
12. Ibn Abī Maryam, Naṣr bin 'Alī Shīrāzī, *Al-Muḍīḥ fī Wujūh al-Qirā'āt wa 'Ilaliḥā* (The Clarification of the Aspects and Reasons of Recitations), Edited by 'Abd al-Raḥīm al-Turḥūnī, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009 CE.



13. Ibn al-'Arabī, Abū Bakr Mohammad bin 'Abd Allāh, *Aḥkām al-Quran (The Rules of the Quran)*, Edited by Raḍī Faraj al-Hamāmī, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1433 AH (2012 CE).
14. Ibn Khāliyah, Hossein bin Aḥmad, *I'rāb al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaluhā (Syntax of the Seven Recitations and Their Reasons)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1427 AH (2006 CE).
15. Ibn Manzūr, Mohammad bin Mukarram, *Lisān al-'Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dar Ṣādir, 2011 CE.
16. Ibn Mihrān, Aḥmad bin Hossein al-Iṣfahānī, *Al-Mabsūt fī al-Qirā'āt al-'Ashr (The Extensive Work on the Ten Recitations)*, Edited by Sabī' Ḥamzah Ḥakīmī, Damascus: Maṭbū'āt Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, n.d.
17. Ibn Zanjalah, Abū Zur'ah 'Abd al-Raḥmān bin Mohammad, *Hujjat al-Qirā'āt (The Argument of Recitations)*, Edited by Sa'īd al-Afghānī, Beirut: Mū'assasat al-Risālah, 1418 AH (1997 CE).
18. Iskandarlu, Mohammad Jiwād, & Karīmī, 'Abbās, *Ijtihād Shakhṣī Qārīān az Manẓar 'Ālimān-i Muslim wa Régī Blāshar (Personal Ijtihād of Readers from the Perspective of Muslim Scholars and Régī Blāshar)*, Maqālāt-i Qirā'at-i Quran (Quranic Recitations Studies), 9(16), 117-141, 1400 SH (2021 CE).
19. Naḥḥās, Abū Ja'far Aḥmad bin Mohammad, *I'rāb al-Quran (Syntax of the Quran)*, Beirut: Dar and Maktabat al-Hilāl, 2004 CE.
20. Najafī, Rūḥ Allāh, *Naqsh-e 'Arabiyyat' dar Naqd-i Qirā'at Ḥaṣṣ az 'Āṣim (The Role of Arabness in Critiquing the Reading of Ḥaṣṣ from 'Āṣim)*, Dū Faslnāmah-yi Mutāla'āt-i Sabk-i Shenāsī-yi Quran-i Karīm (Quarterly Journal of Quranic Stylistic Studies), 6(1), 79-98, 1401 SH (2022 CE). doi: 1022034/sshq.2022.275151.1106
21. Qaysī, Makī bin Abī Ṭālib, *Al-Kashf 'an Wujūh al-Qirā'āt al-Sab' wa 'Ilaluhā wa Hujajihā (The Disclosure of the Aspects of the Seven Recitations and Their Reasons and Proofs)*, Beirut: Kītāb Nāshirūn, 1432 AH (2011 CE).
22. Ṣāfi, Maḥmūd, *Al-Jadwal fī I'rāb al-Quran wa Ṣarfihī wa Bayānihī (The Table of Quranic Syntax, Morphology, and Explanation)*, Tehran: Nashr Iḥsān, 1383 SH (2004 CE).
23. Shawkānī, Mohammad bin 'Alī, *Fath al-Qadīr (The Opening of the Powerful)*, Beirut: Dar al-Kitāb al-'Arabī, 1430 AH (2009 CE).
24. Ṭabarī, Mohammad bin Jarrīr, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Quran (The Commentary of Ṭabarī: The Comprehensive Explanation of the Interpretation of Quranic Verses)*, Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
25. Ṭarāblusī, 'Abd al-Razzāq bin Ḥamzah, *Nihāyat al-Ghāyah fī Ba'd Asmā' Rijāl al-Qirā'āt Awlī al-Riwāyah (The Ultimate End in Some Names of Recitations' Narrators with Authentic Narrations)*, Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 1431 AH (2010 CE).

26. Torkashvand, Mojtaba, Amīrī, Jahāngīr, Aḥmadī, Mohammad Nabī, & Hemmatī, Shahryār, *Kārbast-i Insijām-i Payvandī dar Taḥlīl-i Māvārid-i Ikhtilāfī-yi Mufasssīrān-i Quran-i Karīm (Application of Cohesive Connection in Analyzing Discrepancies in the Interpretations of the Noble Quran: A Case Study of Verse 154 of Surah al-An 'ām in Ibn Kathīr's Tafsīr)*, Dū Faslnāmah-yi Mutāla'āt-i Sabk-i Shenāsī-yi Quran-i Karīm (Quarterly Journal of Quranic Stylistic Studies), 7(1), 32-47, 1402 SH (2023 CE). doi: 1022034/sshq.2023.379006.1255.



Examining the Authenticity of the Qira'at al-Nas (Common Recitation) *

Laleh Eftekhari ¹

Abstract



The authenticity and tawatur (massively transmission) of the various recitations of the Quran have been extensively debated within historical texts and the field of Quranic studies. The emergence of certain doubts regarding Quranic recitation has occasionally prompted skepticism about the divine origin of particular words and phrases within the Quran, thereby providing a rationale for critics of Islam and its sacred text. Consequently, it is imperative for every Muslim to ardently uphold the truth, authenticity, and unaltered nature of this divine scripture. This research seeks to affirm the authenticity of the widely recognized Quranic recitation (Qira'at al-Nas) while also exploring the views on the authenticity of alternative Quranic recitations through a descriptive-analytical approach. The results suggest that the Quran was revealed in a singular recitation, with variations arising from dialectal differences and, significantly, political influences. Additionally, narrations related to the hadith of “seven readings” (hadith al-sab’ah ahraf) or the discrepancies in recitations due to the Quran’s compilation are deemed to lack adequate credibility.

Keywords: Quran, Recitation Variations, Seven Qira'at, Mutawatir Recitation, Qira'at al-Nas (Common Recitation).

*. **Date of receiving:** 10/12/2023, **Date of approval:** 25/04/2024.

1. Assistant Professor in Quranic and Hadith Sciences Department at Shahed University, Tehran, Iran. eftekhari@shahed.ac.ir.



بررسی اصالت قرائت ناس*

لاله افتخاری^۱



چکیده

اصالت و تواتر قرائات قرآن کریم از موضوعاتی است که همواره در منابع تاریخی و علوم قرآنی مورد بحث قرار گرفته است. گاهی مطرح شدن برخی شبهات در حوزه قرائت قرآن سبب شده است تا وحیانیت برخی کلمات و عبارات قرآنی مورد تردید قرار گیرد و این امر دستاویزی برای دشمنان اسلام و کتاب و حیانی آن، قرآن کریم، شده است. بنابراین، هر مسلمان وظیفه دارد که در دفاع از حقانیت، اصالت و عدم تحریف این کتاب الهی نهایت تلاش خود را به کار گیرد. پژوهش حاضر با هدف دفاع از اصالت قرائت مشهور قرآن کریم (قرائت ناس) و بررسی دیدگاه‌های مطرح شده درباره اصالت دیگر قرائات قرآن، با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که قرآن کریم بر یک قرائت نازل شده و اختلاف قرائات ناشی از عواملی چون تفاوت لهجه‌ها و به‌ویژه انگیزه‌های سیاسی است و روایات مبتنی بر حدیث «سبعة احرف» و یا پیدایش اختلاف قرائات به دلیل جمع‌آوری قرآن، از وجاهت کافی برخوردار نیستند.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، اختلاف قرائات، قرائات هفتگانه، قرائت متواتر، قرائت ناس.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۹ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۰۶.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شاهد، تهران، ایران: eftekhari@shahed.ac.ir.



مقدمه

یکی از افتخارات مسلمانان، یکسان بودن کتاب آسمانی آنها، قرآن کریم است که از صدر اسلام تاکنون بر متنی واحد که بعدها به قرائت حفص از عاصم (قرائت ناس) شهرت یافت، استوار بوده است. به جز برخی مسلمانان کشورهای آفریقایی مانند لیبی (معرفت، ۱۳۷۵: ۱۲۵)، همه اعم از شیعه و سنی بر این قرائت اتفاق نظر دارند. متن اصلی قرآن نیز با نسخه متداول آن یکسان است و تنها تفاوت‌هایی در تلفظ و اعراب برخی حروف ناشی از تفاوت لهجه‌ها وجود دارد (زمانی، ۱۴۰۰: ۲۸۹). با این حال، موضوع تواتر یا عدم تواتر قرائات و تعداد و مصادیق قرائات متواتر، بحثی است که همواره در میان اندیشمندان رواج داشته و از قرن‌ها پیش درباره آن کتب، مقالات و رساله‌هایی نوشته شده است. بیشتر اختلافات در مورد قرائاتی است که در میان مردم به «القرئات السبعة» شهرت یافته است. گروهی از علمای اهل سنت به تواتر این قرائات هفتگانه تا پیامبر ﷺ اعتقاد دارند و برخی همچون «سبکی» به تواتر قرائات ده‌گانه باور دارند؛ حتی گروهی پا را فراتر گذاشته و منکر تواتر قرائات سبع را کافر می‌دانند. در حالی که در میان شیعه، این قرائات به عدم تواتر معروف است (خویی، ۱۳۹۴: ۱۲۴). واقعیت این است که اثبات تعداد روایات متواتر یا غیرمتواتر قرائات، امری است که نیازمند بررسی دقیق ابعاد مختلف و پیشینه موضوع قرائات است. اهمیت این موضوع علاوه بر مسئله حفظ و بیان صحیح کلمات قرآن، از خطا، تحریف و تغییر (فتلاوی، ۲۰۲۲: ۱۸۶) آنگاه آشکار می‌شود که به سرنوشت کتب مقدس دیگر توجه کنیم. برای جلوگیری از تحریف و تغییر نباید اجازه داد که نسخه‌ها و سنت‌های شفاهی بر قرآن اعمال شود (نلسون، ۱۳۹۰: ۵۲). همچنین باید به پیامدهای عدم بررسی دقیق و علمی آن و در نتیجه پذیرش بی‌چون‌وچرای روایاتی که اختلاف قرائات را توجیه می‌کنند، توجه کرد؛ روایاتی که سبب شده‌اند صاحب‌نظران از فریقین با دشواری به توجیه آنها بپردازند.

الف. مفهوم‌شناسی قرائت

مفهوم‌شناسی قرائت به بررسی و تبیین معنای واژه «قرائت» در زمینه‌های مختلف دینی، زبانی و تاریخی می‌پردازد. این موضوع نه تنها به درک صحیح از قرائت قرآن کمک می‌کند، بلکه به روشن‌سازی تفاوت‌ها و اشتراکات در استفاده از این واژه در میان مسلمانان نیز منجر می‌شود.

معنای واژه قرائت

قرائت در لغت از ریشه "قرء" به معنای جمع کردن و همراه ساختن حروف و کلمات هنگام تلاوت است (راغب، بی‌تا، ۴۱۴). جمع آن، "قرائات" است. کتاب الهی به دلیل اینکه شامل احکام، قصص و

دیگر مطالب است و این موارد در کنار هم جمع شده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۷۹)، قرآن نامیده شده است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۷۹). تفاوت قرائت با تلاوت در این است که تلاوت برای خواندن دو کلمه یا بیشتر به کار می‌رود، در حالی که قرائت برای یک کلمه نیز به کار می‌رود (ابوالهلال عسکری، ۱۴۲۹: ۱۴۰).

علم قرائت

قرائت در اصطلاح، به معنای علم به کیفیت ادای کلمات قرآن و اختلاف آن‌ها براساس ناقل و راوی است (ابن الجزری، ۱۴۰۰: ۳). در واقع، قرائت همان تلاوت و خواندن قرآن کریم با ویژگی‌های خاص است (معرفت، ۱۳۷۵: ۱۴۱) که تفاوت‌هایی مانند تخفیف و تشدید در الفاظ وحی توسط قراء مطرح می‌شود (زرکشی، ۱۳۷۶: ۳۱۸). اگرچه برخی تلاوت و قرائت را یکسان دانسته‌اند، علامه عسکری معتقد است که تلاوت به معنای تلفظ همراه با تدبر است و برای کتاب‌هایی مانند تورات، انجیل و قرآن که لازم‌الاتباع هستند، به کار می‌رود، اما در مورد کتاب‌های غیر لازم‌الاتباع به کار نمی‌رود (عسکری، ۱۴۱۶: ۲۸۶).

قرائت ناس

مقصود از قرائت ناس، همان قرائت متواتر مأخوذ از پیامبر ﷺ است که در میان مردم رایج بوده است.

کاربرد واژه قرائت در قرآن و روایات

برای فهم دقیق معنای قرائت در قرآن، باید به کاربرد این واژه در آیات قرآن و روایات مراجعه کرد. در قرآن کریم، واژه «قرء» و مشتقات آن ۱۸ بار و واژه «قرآن» هفتاد مرتبه آمده است (طبری، ۱۴۱۲: ۶۵) که در دو مورد به معنای خواندن است (طوسی، ۱۳۸۹: ۱۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۲۳۵).

الف: در سوره «علق»، خداوند رسولش را به قرائت قرآن مأمور می‌کند: «اقرأ باسم ربك الذي خلق»، و در سوره «قیامت»، کیفیت قرائت را بیان می‌کند که نباید با عجله باشد بلکه تلاوت لفظ و معنا بر عهده خداوند است. همچنین در سوره «فرقان» آیه ۲۵ و «اسراء» آیه ۱۰۶، نزول تدریجی قرآن را به منظور آرامش دل پیامبر ﷺ و تبیین تدریجی آن برای مردم معرفی می‌کند. در سوره «نحل» آیه ۴۴، وظیفه پیامبر را تبیین آنچه که نازل شده، اعم از لفظ، معنا و احکام قرآن می‌داند.

ب: پیامبر ﷺ، اهل بیت و صحابه راستین ایشان، به این فرمان الهی یعنی آموزش تدریجی لفظ، معنا و احکام قرآن عمل کردند. در روایات آمده است که: احمد بن حنبل می‌گوید: «كانوا (ای الصحابه) يقرأون من رسول الله عشر آيات عشر آيات، فلا يأخذون في العشر الأخرى حتى يعلموا مافيها من العلم والعمل» (ابن حنبل، ۱۴۱۶: ۴۱۰)؛ صحابه ده آیه قرآن را از پیامبر ﷺ دریافت می‌کردند و تا مطالب



را کامل دریافت نکردند به ده آیه بعد نمی‌پرداختند. همچنین از ابن عباس نقل شده که در آخرین حج عمره، من در منا به گروهی از مهاجرین از جمله عبدالرحمن بن عوف قرآن می‌آموختم (بخاری، ۱۴۱۰: ۱۱۸). با توجه به اینکه عبدالرحمان بن عوف در سال سوم بعثت اسلام آورد و آخرین حج عمره در سال ۲۳ هجری انجام شد، قطعاً شخصی همچون عبدالرحمن بعد از ۳۳ سال مسلمانی، نیاز به آموزش لفظ قرآن نداشته، بلکه ابن عباس مفاهیم و تفسیر قرآن را به او می‌آموخته است.

نتیجه آن است که در زمان پیامبر ﷺ و تا چند سال بعد از ایشان، «قرائت» و «اِقراء» به معنای آموزش لفظ قرآن همراه با تفسیر و معنا بوده است. استادی که متکفل این امر بود «مقرئ» و فراگیر قرآن «قارئ» نامیده می‌شد (عسکری، ۱۴۱۶: ۲۹۱). اما در عصر صحابه، این دو مفهوم از یکدیگر تفکیک شدند و مقصود از قرائت، خواندن لفظ بدون معنا شد. با توجه به مطالب پیش گفته و دلایل دیگری که در بخش‌های دیگر مطرح می‌شود، چنین به دست می‌آید که در دوران نبوی و تا سال‌ها پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ، قرائت به مفهوم امروزی (صرف قرائت لفظ بدون پرداختن به شرح و بیان آن) رایج نبوده و اختلاف قرائات نیز مطرح نبوده است.

ب. تاریخچه علم قرائت

در باره زمان آغاز تعدد و اختلاف قرائات و پیدایش علم قرائت، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد:

۱. برخی مانند «بلاشر»، پیدایش علم قرائات را همزمان با نزول وحی و به دلیل نیاز ضروری می‌دانند. او معتقد است که این علم در تثبیت قرائت متن قرآنی نقش داشته و حتی پس از رسیدن کتابت قرآن به بالاترین سطح دقت به وسیله الفبای عربی، همچنان جایگاه خود را حفظ کرده است (بلاشر، ۱۳۷۶: ۱۲۱).

۲. برخی دیگر، پیدایش قرائات را به داستانی نسبت می‌دهند که در زمان پیامبر ﷺ رخ داده است. در این داستان، جبرئیل نزد پیامبر آمد و گفت: «ان الله يامرک ان تقرأ امتک القرآن علی حرف»؛ خداوند به تو امر می‌کند که قرآن را به یک حرف (قرائت) برای مردم بخوانی. پیامبر فرمود: از خداوند درخواست تسهیل می‌کنم، زیرا اتمم توانایی آن را ندارند. این درخواست تا جایی ادامه یافت که تعداد قرائات به هفت حرف رسید (ابن جزری، ۱۳۵۰: ۲۳).

۳. گروهی نیز بر این باورند که آغاز اختلاف قرائات به پس از رحلت پیامبر ﷺ و دوره صحابه برمی‌گردد. در این دوره، برخی از صحابه مانند علی (علیه السلام)، زید بن ثابت، ابن مسعود و دیگران، که هر کدام قرائت خود را به پیامبر ﷺ نسبت می‌دادند، در این زمینه شهرت یافتند (بهجت‌پور، ۱۳۹۱: ۳۴۷؛ معرفت، ۱۳۸۰: ۱۸۳؛ القطان، ۱۴۲۱: ۱۷۱).

۴. برخی دیگر معتقدند که آغاز اختلاف قرائات به دوران خلفای سه گانه اول، به ویژه دوران عثمان، بازمی‌گردد. در این زمان، اسلام آوردن غیرعرب‌ها و گسترش سرزمین‌های اسلامی موجب شد که اختلافات در قرائت‌ها افزایش یابد. نبود «نقط» و «شکل» (اعراب و نقطه‌گذاری حروف) در قرآن نیز به این اختلافات دامن زد (همان).

۵. علامه عسکری معتقد است که آغاز اختلاف قرائات به دوره پس از صحابه، یعنی زمان معاویه تا پایان خلافت امویان در شام بازمی‌گردد. او توضیح می‌دهد که در زمان پیامبر، اقراء و قرائت به معنای آموزش لفظ قرآن همراه با تفسیر و معنا بود، اما در دوره صحابه این دو از یکدیگر تفکیک شدند و قرائت به معنای خواندن لفظ قرآن بدون تفسیر و معنا به کار رفت. وی اشاره می‌کند که زمینه این تغییر در آخرین روزهای حیات پیامبر فراهم شد؛ زمانی که ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر کاغذ و دوات خواستند و عمر گفت: «ان النبی غلب علیه الوجد وعندکم کتاب الله»؛ درد بر پیامبر غلبه کرده و کتاب خدا نزد شماست (عسکری، به نقل از صحیح بخاری).

ج. دیدگاه صاحب‌نظران درباره علل پیدایش قرائات مختلف

در مورد علل پیدایش قرائات مختلف، دیدگاه‌ها و احتمالات گوناگونی از سوی صاحب‌نظران مطرح شده است. برخی از این دیدگاه‌ها عبارت‌اند از:

قرطبی معتقد است که قرائات مشهور حاصل انتخاب ائمه قرائات است که هر یک از آنان، هر آنچه را که به نظرشان بهتر می‌آمد، برگزیده و به آن شهرت یافته‌اند (قرطبی، ۱۳۸۴، ۱۵: ۴۰).
 عبدالهادی فضلی یکی از دلایل پیدایش قرائات را تعدد نزول وحی می‌داند و به روایتی از عمر و هشام استناد می‌کند که در برابر قرائت‌های متفاوت آن دو، پیامبر ﷺ فرمود: «کذلک انزلت» (الفضلی، ۱۳۷۳: ۱۲۰). او همچنین به دلایل دیگری برای ایجاد اختلاف قرائات اشاره می‌کند، از جمله:

- اختلاف در قرائت نبی اکرم ﷺ
- تنوع و اختلاف در تقریر و تایید پیامبر ﷺ در برابر قرائت‌های مختلف مسلمانان
- اختلاف در نزول
- اختلاف در روایت و نقل از صحابه
- تفاوت لهجه‌ها
- نبود نقطه و اعراب در مصاحف (همان).



برخی بر این باورند که پیامبر ﷺ آیات قرآن را هر سال در ماه رمضان بر جبرئیل عرضه می‌کرد و از آنجا که اصحاب پیامبر هر کدام یکی از وجوه مختلف این عرضه‌ها را دریافت می‌کردند، اختلاف قرائت‌ها پدید آمد. علی الصغیر معتقد است که این اختلافات ناشی از تدقیق و محکم‌کاری قرآن بود، نه تعدد قرائات (علی الصغیر، ۱۴۲۰: ۱۰۵).

حبش اجتهاد در قرائت را مردود دانسته و بر این باور است که تفاوت در تلفظ آیات توسط پیامبر ﷺ (مانند تحقیق همزه و تسهیل آن) سبب اختلاف قرائات شده است (حبش، ۱۹۹۹: ۴۱).

از نظر آیت‌الله معرفت، برخی علل اختلاف قرائات عبارت‌اند از:

- التزام مردم به قرائت خاص مصحف استادان قرائت در هر منطقه
- ابتدایی بودن خط عربی
- نبود نقطه‌های اعجمی و اعراب در رسم الخط عربی
- حذف برخی حروف مانند الف (معرفت، ۱۴۲۹: ۲۱۹/۱). او نتیجه می‌گیرد که در این شرایط، تعیین نوع حرف و اعراب بر عهده قاری بود که بر اساس شواهد موجود، قرائتی را انتخاب می‌کرد. به این دلیل، قرائات مختلف بر اساس اجتهادات قاریان شکل گرفت (همان: ۲۲۲).
- علامه عسکری چند عامل را برای اختلاف قرائات برمی‌شمرد که به تدریج افزایش یافته‌اند:
- اشتباهاتی که در تفسیر قرآن از صحابه نقل شده و به اشتباه به عنوان قرائتی دیگر از نص قرآنی تلقی شده است

- اجتهادات و استحسانات صحابه در تغییر الفاظ قرآن به الفاظ مورد پسندشان

- روایات جعلی که جواز تغییر نص قرآنی به غیر آن را داده‌اند

- اشتباهات و خطاهای رسم الخط مصاحف عثمانی

- مقایسه الفاظ قرآن با قواعد زبان عربی

- اجتهاد قراء در تغییر نص قرآنی بر اساس روایات، زبان عربی یا لهجه‌های مختلف

- انگیزه‌های سیاسی (عسکری، ۱۴۱۷: ۱۸۹/۲-۲۳۴).

به عنوان مثال، ابن‌انباری به ۱۰ قرائت مختلف از کلمه «علیهم» اشاره می‌کند که تنها یک قرائت مطابق نص قرآنی است و بقیه قرائات حاصل اجتهادات ائمه قرائات یا عرب‌هاست که به اشتباه به قرآن نسبت داده شده‌اند.

باور به وحیانی بودن قرائات گوناگون مطرح می‌شود زمانی که افرادی همچون پروفیسور دورمان آمریکایی بر این باور هستند که قرآن لفظ به لفظ توسط جبرئیل بر حضرت محمد ﷺ وحی شده است (نخاوی، ۱۳۹۳: ۱۶۹). ریچارد بل نیز تأکید دارد که اگر تغییر مهمی همچون افزودن، حذف، یا تبدیل کلمات صورت می‌گرفت، باید مناقشه بزرگی ایجاد می‌شد (بل، ۱۳۸۲: ۸۵).

اگرچه اختلافات موجود در قرائات بسیار جزئی است، مانند تفاوت بین «هَيْتَ» و «هَيْتَ» (یوسف/۲۳) (الخماسی، ۲۰۰۹: ۲۳۸)، و در معنای قرآن تغییری ایجاد نمی‌کند، اما به هر حال نوعی دست‌بردن در قرآن کریم و اقدام به عملی است که نه خداوند و نه رسول او اجازه آن را داده‌اند. چنین اقدامی ممکن است به مصداق آیه «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ...» (حاقة: ۴۴) نزدیک باشد و کسانی که به این کار دست زده‌اند، مشمول تهدید این آیه به شمار آیند.

پیدایش چنین رویکردی نسبت به قرآن کریم و انحراف از حفظ، فهم و عمل به آن، و پرداختن به لفظ و نگاه ابزاری و سودجویانه برای کسب شهرت از طریق تحریف کلام الله، نیازمند بررسی رویدادهای تاریخی و نگرش خلفای آن زمان است. این مسئله را می‌توان به انگیزه‌های سیاسی مرتبط دانست.

به عنوان مثال، عدم همخوانی برخی روایات با اهداف خلفا، سبب حذف این روایات تفسیری از مصاحف شد. این روند به زمان حیات پیامبر ﷺ بازمی‌گردد. از آنجا که اسلام دینی جاودان است و قرآن، دستور جامع آن، خداوند وعده حفظ آن را اعلام کرده (حجر: ۹) و آن را از تحریف و کتمان که تورات و انجیل به آن دچار شده بودند حفظ کرده است. در قرآن تنها کلیات و اصول اساسی مطرح شده و شرح و تفسیر آن بر پیامبر نازل شده تا برای مردم تبیین کند (نحل: ۴۴).

برای پیشگیری از هرگونه اتهامی به پیامبر، سخن ایشان به عنوان وحی تلقی شد (نجم: ۳-۴). جبرئیل همزمان «وحی بیانی» و «وحی قرآنی» را بر حضرتش نازل کرد، اما از زمان حیات رسول الله ﷺ، گروهی که بیان حق را مخالف منافع خود می‌دیدند، بخشی از آن را منکر شدند. به عنوان مثال، از عبدالله بن عمرو عاص نقل شده است: «هر آنچه از رسول الله می‌شنیدم، می‌نوشتم. پس قریشیان مرا از این کار بازداشتند و گفتند: آیا هر آنچه را از رسول الله می‌شنوی می‌نویسی در حالی که او بشر است و در خشم و خشنودی سخن می‌گوید؟» (عسکری، ۱۴۱۷: ۶۳۸/۲).

در نتیجه، آنچه به عنوان حدیث تفسیری پیامبر ﷺ در مدح علی علیه السلام و دیگران یا در مذمت بنی امیه بیان شده، به عنوان اظهار احساسات شخصی و نه وحی الهی تلقی شد و قابل حذف دانسته شد. این دیدگاه حتی زمانی که پیامبر در بستر بیماری بود، با عباراتی مانند «حسبنا کتاب الله» (بخاری، ۱۴۱۰: ۲۱۴۶/۵) و «ان الرجل لیهجر» (مفید، ۱۴۱۴: ۴۰۶) مطرح گردید، که به نزاع میان حاضران کنار بستر حضرت منجر شد (عسکری، ۱۴۱۶: ۱، ۲۹۲).

پس از رحلت ایشان، خلیفه اول اعلام کرد: «از رسول خدا چیزی نگویید و اگر کسی سوال کرد، بگویید میان ما و شما کتاب خداست، حلالش را حلال و حرامش را حرام کنید» (ذهبی، ۱۴۱۹: ۲/۱-۳). عمر نیز شعار «جردوا القرآن و اقلوا الروایه عن رسول الله» (ابن کثیر، بی‌تا، ۱۰۷/۸) را علنی کرد و به همراه ابوبکر به تدوین قرآنی خالی از روایات پرداخت.



عمر کار ناتمام ابوبکر را به پایان رساند، قرآن را به دخترش حفصه سپرد و انتشار روایات نبوی را ممنوع کرد. او تمامی مصاحف دیگر را سوزاند و هرکه درباره تفسیر قرآن سوال می‌کرد را مجازات می‌نمود. حتی مصحف یکی از صحابه که در کنار هر آیه، تفسیر آن نوشته شده بود، با قیچی ریزیز کرد (عسکری، ۱۴۱۷: ۶۶۷/۲-۶۷۱). در ادامه، حجاج نیز سه نفر را مأمور کرد تا مصاحف مخالف مصحف عثمانی را نابود کنند (رامیار، ۱۳۶۹: ۴۷۴).

با این حال، برخی معتقدند که عموم مسلمانان مصحف خلیفه یا همان «المصحف العثماني» را پذیرفتند و آن به متن رسمی مسلمانان تبدیل شد (کریمی، ۱۳۸۶: ۱۹۴، به نقل از هارالد موتسکی).

روایاتی که خلفا را به حذف آن‌ها از مصاحف وادار کرد، شامل موارد زیر است:

الف) روایات تفسیری در مدح و اثبات حقانیت اهل بیت علیهم‌السلام:

۱. آیه تطهیر (احزاب: ۳۳): روایاتی که به پاکی و عصمت اهل بیت علیهم‌السلام اشاره دارد.

۲. آیه مباحله (آل عمران: ۶۱): روایاتی که درباره همراهی اهل بیت علیهم‌السلام با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در مباحله با مسیحیان نجران است.

۳. آیه انذار (شعراء: ۲۱۴): روایاتی که به معرفی امام علی علیه‌السلام به عنوان جانشین پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در نخستین دعوت عمومی پیامبر اشاره دارد.

۴. آیه ولایت (مائده: ۵۵): روایاتی که به ولایت امام علی علیه‌السلام بر مؤمنان پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اشاره می‌کند.

۵. آیات بلاغ و اکمال دین (مائده: ۳ و ۶۷): روایاتی که به ابلاغ ولایت امام علی علیه‌السلام در روز غدیر خم اشاره دارد و اکمال دین را با این اعلام مرتبط می‌داند.

ب) روایات تفسیری در معرفی نزدیکان خلفا و عمال آنها:

۱. آیه (انعام: ۹۳): روایاتی که در نکوهش عبدالله بن سعد بن ابی سرح، کاتب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، بیان شده است. پیامبر او را مهدورالدم اعلام کرده بود، اما در زمان عثمان، به او امارت سپرده شد.

۲. آیه (مدثر: ۲۰-۱۸): روایاتی که به ولید بن مغیره اشاره دارند، فردی که دشمنی آشکاری با پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم داشت.

۳. سوره «کافرون»: روایاتی که در مذمت ابوسفیان، دشمن بزرگ اسلام و رهبر قریش، نازل شده است.

۴. آیات ۳-۵ سوره تحریم: روایاتی که درباره تبانی حفصه و عایشه، دو همسر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و دختران خلیفه اول و دوم، علیه حضرت محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است و این آیات آن‌ها را مورد توبیخ قرار می‌دهد.

۵. آیه ۶۰ سوره اسراء: باتوجه به اینکه در روایات، شجره ملعونه مذکور در این آیه به بنی امیه نسبت داده شده است، خلفا با آن مخالف بودند و ذکر آن را به مصلحت خود نمی‌دانستند.

د. عدد واقعی قرائات متواتر

موضوع تواتر یا عدم تواتر قراءات و تعداد و مصادیق قراءات متواتر، همواره بحثی مهم در میان اندیشمندان بوده و از قرن‌ها پیش کتب، مقالات، و رساله‌هایی در این باره نوشته شده است. بیشتر اختلافات دیدگاه‌ها به قرائاتی مربوط می‌شود که به «القراءات السبعة» مشهور است. گروهی از علمای اهل سنت به تواتر قرائات هفتگانه تا پیامبر ﷺ باور دارند و برخی همچون «سُبکی» به تواتر قرائات دهگانه معتقدند. بعضی نیز پا را فراتر نهاده و منکر تواتر قرائات سبع را کافر می‌دانند. در حالی که در میان شیعه، این قرائات به عدم تواتر معروف است (خویی، ۱۳۹۴: ۱۲۴).

واقعیت این است که اثبات تعداد روایات معتبر و تواتر یا عدم تواتر آنها نیازمند بررسی دقیق مسئله قرائات از ابعاد مختلف و پیشینه آن است. پیش‌تر در مورد پیدایش قرائات و این‌که منشأ پیدایش آن‌ها اصالت و حیانی ندارد و بیشتر ناشی از لهجه‌ها یا عوامل سیاسی است، مطالبی مطرح شد. در بررسی کتب قراءات نیز تعداد گوناگون هفت، ده و چهارده قرائت مشاهده می‌شود که از نظر برخی، هر یک از این‌ها دارای مرتبه‌ای از اعتبار هستند و پیدایش آن‌ها به ترتیب و با فاصله زمانی، و نه در یک زمان، اتفاق افتاده است.

آنچه در تاریخ قرائات مختلف قابل توجه است، نقش جمع و توحید مصاحف در زمان عثمان است. خلیفه سوم پس از توحید مصاحف، از کاتبان قرآن خواست پنج یا هفت مصحف عاری از نقطه و اعراب بنویسند. سپس هر یک از این مصاحف را همراه با استادی که یکی از آن مصاحف با قرائت او همسو بود، به یکی از پنج، شش یا هفت شهر مهم سرزمین اسلامی فرستاد. به مرور زمان، مردمانی تحت تعلیم این اساتید تربیت یافتند و خود به درجه «قاری» و «مقرئ» نایل آمدند. برخی از این افراد نیز قرائات جدیدی ایجاد کردند و نتیجه اجتهادات و سلاقی آنان، پیدایش مدارس متعدد و مکاتب قرائت و افزایش تعداد قراء و تالیفات آنها شد. به گونه‌ای که برای مثال «ذهبی» در کتاب «معرفه القراء الکبار»، شرح حال بیش از ۷۰۰ قاری بزرگ را ذکر کرده است که هر یک دارای سبک متفاوتی بوده و شاگردان از او قرائات را دریافت می‌کردند. در نهایت، این ۷۰۰ قرائت به هفت قرائت محدود شد (عسکری، ۱۴۱۷: ۲/۲۴۹). صاحبان این هفت قرائت که هر یک دو راوی دارند عبارتند از: ۱. ابن عامر یحصبی (م ۱۱۸)؛ ۲. ابو عمرو بن علاء خزاعی (م ۱۵۴)؛ ۳. ابن کثیر دمشقی (م ۱۲۰)؛ ۴. عاصم بن ابی النجود (م ۱۲۸)؛ ۵. حمزه بن حبيب زیات (م ۱۵۶)؛ ۶. نافع بن عبد الرحمن (م ۱۶۹)؛ ۷. کسائی کوفی (م ۱۸۹ ق) (الدانی، ۱۴۱۶: ۱۸-۱۹ و معرفت، ۱۳۷۵: ۸-۱۴۷).



اما آنچه سبب شد این تعداد قرائات به عدد هفت منحصر گردد، می‌توان در چند عامل جستجو کرد:
۱. دارا بودن شرایط سه‌گانه مورد نظر ابن‌مجاهد (موافقت با رسم مصحف عثمانی، موافقت با قواعد عربی و صحت سند)؛ ۲. دلالت عدد هفت بر کثرت، به این معنا که در حقیقت هفت قرائت از صدها قرائت دیگر نمایندگی می‌کند؛ ۳. اقدام عثمان در جهت ارسال مصحف همراه با یک یا چند قاری به هفت نقطه از کشور اسلامی؛ ۴. وجود حدیث سبعة احرف که بیانگر آن است که قرآن بر هفت حرف نازل گشته است.

همان‌گونه که گفته شد، تمامی قرائات هفتگانه از حیث منشاء از اعتبار لازم برخوردار نبودند. بنابراین باید معیارهای انتخاب آن‌ها مورد ارزیابی قرار گیرد. هر یک از این معیارها هرچند که در ابتدا قابل تأیید به نظر می‌آید، اما پس از دقت نظر، وجاهت و اعتبار خود را از دست می‌دهد و نمی‌تواند معیار اعتبارسنجی قرائات باشد. برای مثال، در مورد گزینه الف، هیچ‌یک از شروط سه‌گانه قابل اعتنا نیست؛ چراکه موافقت با مصاحف عثمانی، به دلیل عاری بودن از شکل و نقطه و اجازه دادن به آوردن واژگان مترادف، می‌تواند به ایجاد قرائات متناقض و متعدد منجر شود. از سویی، براساس داستان ابوالاسود، قواعد عربی بعد از نزول قرآن و برای خدمت به قرآن پدید آمد، اما براساس یکی از این شروط سه‌گانه، قرآن باید با آن منطبق شود. از حیث سند نیز، تواتر قرائات از قراء سبعة به بعد آنها مردود است زیرا توسط دو راوی به آنها متصل می‌شود و اما از قاریان تا پیامبر و صحابه، اخبار آحاد است و تواتری وجود ندارد (بابایی و همکاران، ۱۳۹۴: ۶۹).

اثبات مورد ب نیز برای هفت قرائت به مفهوم مصطلح را منتفی می‌سازد. حتی اگر به معنای کثرت هم باشد، علما در اینکه مقصود از احرف سبعة قرائات منتخب ابن‌مجاهد نیست، شکی ندارند (مختار عمر، ۱۴۲۱: ۱۳۹). اما در خصوص حدیث سبعة احرف مطالب و نقدهای بسیاری مطرح است که اگر آن را از ریشه منتفی نسازد، دست کم از بی‌اعتباری و عدم دلالت آن بر هفت قرائت حکایت می‌کند.

توضیح آنکه حدیث سبعة احرف، روایتی است منقول از پیامبر ﷺ که غالباً در کتب اهل سنت به ویژه در موضوع اختلاف قرائات به آن استناد شده و با الفاظ گوناگون مبنی بر جواز قرائت قرآن بر هفت حرف نقل گشته است. نمونه‌ای از آن عبارت است از: در تفسیر طبری روایتی از پیامبر نقل شده که می‌فرماید: «امرنی ان اقرا علی سبعة احرف من سبعة ابواب الجنة» (طبری، ۱۴۱۲: ۱۳/۱)؛ (خداوند) به من فرمان داد (قرآن) را به تعداد درهای بهشت، بر هفت حرف بخوانم. در روایت دیگر در سنن ابی داوود چنین آمده است: «لَیسَ مِنْهَا إِلَّا شَافِ کَافٍ. ان قلت: سمیعا علیما، عزیزا حکیمًا، ما لم تختم ایه عذاب رحمہ او ایه رحمہ بعذاب» (ابوداود، ۱۴۲۰: ۷۶/۲)؛ اگر سمیعا علیما یا عزیزا حکیمًا بگویی، مادامی که آیه عذاب به رحمت و رحمت به عذاب تغییر نکند، همه این‌ها کافی و شافی (بلامانع) است.

از آنجا که محدودیت این پژوهش اجازه بررسی دقیق یکایک آنچه به عنوان حدیث سبعة احرف نقل شده را فراهم نمی‌سازد، جهت رعایت اختصار تنها عناوین آن مطرح می‌گردد و در جای دیگر به تفصیل بررسی خواهد شد. با بررسی جوانب مختلف روایات سبعة احرف می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر محتوا، میان برخی از این روایات با برخی دیگر تناقضاتی وجود دارد که عبارتند از: ۱. از حیث نحوه افزودن حروف از یک حرف تا هفت حرف؛ ۲. اضطراب در فضای روایات از حیث مخاطبین؛ ۳. اختلاف میان روایات به جهت متن آیه یا سوره مورد نظر از قرآن کریم؛ ۴. اضطراب در نقل روایات از افراد گوناگون؛ ۵. تفاوت از نظر برخورد و عکس‌العمل پیامبر ﷺ با موضوع؛ ۶. اختلاف از نظر مکان وقوع؛ ۷. عدم تناسب میان سوالات مطرح شده و پاسخ‌های پیامبر به آنها؛ ۸. اختلاف و ضعف روایات از حیث سند؛ ۹. عدم توافق صاحب‌نظران بر این مسئله (که همگی دال بر وجود اضطراب، ضعف و سستی در دلالت حدیث سبعة احرف بر قرائات هفت‌گانه است) (عسکری، ۱۴۱۷: ۲/۲۵۴)؛ ۱۰. توییح ابن‌مجاهد توسط بسیاری از اندیشمندان به دلیل انتخاب قراءات هفت‌گانه به علت ایجاد ابهام در مردم، به این دلیل که با انتخاب این عدد، وی توهم کرده که مستند اقدام او حدیث سبعة احرف بوده است (حجتی، ۱۳۷۹: ۲۵۷)؛ ۱۱. مخالفت قراء سبعة با قرائت یکدیگر؛ ۱۲. افزودن سه و هفت قرائت به قرائات هفت‌گانه، که نهایتاً به قرائات ده‌گانه (مشهور) و قرائات چهارده‌گانه (شاذه) منجر شد، نشان می‌دهد که اگر مقصود تنها هفت قرائت بود، باید به همان بسنده می‌کردند؛ ۱۳. عدم اجماع علما بر این‌که مقصود از «سبعة احرف» هفت قرائت است؛ ۱۴. بر اساس گفته‌ها، عثمان مردم را به قرائت واحد امر کرد. همین امر تأیید ضمنی بر نزول قرآن بر یک قرائت است وگرنه او اجازه نداشت مردم را از دیگر قرائات منع کند. آنچه گفته شد تنها نتیجه بررسی یکی از عوامل محدود ساختن قرائات به عدد هفت است و ادله متقن دیگری نیز در رد آن وجود دارد.

روایاتی نیز مبنی بر حذف برخی از آیات قرآن یا وجود کاستی در قرآن‌های کنونی دلالت دارد، مانند: امام رضا علیه‌السلام مصحفی را به بن‌ظنی داد و فرمود: «در آن نگاه نکن!» بن‌ظنی گوید: آن را گشوده و سوره «لم یکن الذین کفروا» را قرائت کردم. در آنجا نام ۷۰ مرد از قریش را به اسم خود و پدرشان دیدم (بحرانی، ۱۴۱۶: ۳۷/۱؛ زرقانی، بی‌تا، ۲۷۳/۱؛ مرتضی‌العاملی، ۱۴۱۳: ۱۴۴). این روایات باعث شده است که برخی با مشاهده آن‌ها چنین پندارند که قرائات متعددی غیر از قرائت مشهور منقول از پیامبر وجود دارد. اما علاوه بر مطالب پیش‌گفته، ادله عقلی نیز آن را مردود می‌سازد. زیرا، اگر بپذیریم که در زمان پیامبر ﷺ، قرآن به صورت هفت قرائت توسط جبرئیل بر پیامبر نازل شده است، باید قبول کنیم که جبرئیل در هر نوبت آیاتی را که می‌آورد با هفت قرائت بر پیامبر نازل می‌کرد و حضرت آن را به هفت قرائت بر کاتبان



وحی املا می فرمود. کاتبان وحی، با وجود کمبود امکانات و لوازم التحریر، نامناسب بودن آنها و عدم تکامل رسم الخط عربی در آن زمان، وحی نازل شده را به هفت قرائت می نوشتند. سپس در دوران مکی، با وجود شرایط تقیه، قرآن به هفت قرائت به فرد نومسلمان آموزش داده می شد و در دوران علنی تبلیغ در مدینه، در حلقات درسی مسجد النبی، آموزش لفظ، تفسیر و تأویل قرآن به صورت ده آیه، ده آیه براساس هفت قرائت انجام می شد و مسلمانان به فراگیری و حفظ آن می پرداختند. این کار، با وجود مشکلات و دشواری های فراوان، در شرایط صدر اسلام بسیار سخت و تقریباً غیر ممکن به نظر می رسید. پذیرش اینکه «انزل القرآن علی سبعة احرف» به معنای هفت قرائت است، یعنی جبرئیل در شب قدر هر سال یک بار و در سال آخر عمر شریف پیامبر ﷺ دو بار قرآن را با حضرت به صورت هفت قرائت به مقابله گذاشته است، نیز جای تأمل دارد و بر واحد بودن عدد واقعی قرائت متواتر دلالت می کند.

بررسی سیر نگارش های علوم قرآنی نشان می دهد که در قرون اولیه، در نوشته های مذاهب اسلامی درباره قراءات، تقریباً تألیفات زیادی وجود ندارد. بلکه در قرن نخست، کتابی به نام «کتاب فی القرائه» از یحیی بن یعمر (۸۹ یا ۹۰) یافت می شود که به اختلافات مصاحف و نه اختلاف قراءات پرداخته است. اما از دو یا سه قرن بعد، علمای اهل سنت پیوسته در هر قرن به تألیف کتب و آثار در این خصوص پرداخته اند، در حالی که در آثار شیعه اثری درباره قراءات به چشم نمی خورد (رک: مهدوی راد، ۱۳۸۸). با توجه به این که تألیفات اندیشمندان غالباً در پاسخ به مسائل روز جامعه آنان است، عدم تألیفات در صدر اسلام در باب قراءات نشانگر آن است که در جامعه آن روز چنین موضوعی موضوعیت نداشته است.

ه. اعتبار قرائات هفتگانه از منظر مذاهب اسلامی

قرائات هفتگانه نزد عالمان مذاهب اسلامی از نظر اعتبار تفاوت های زیادی دارد که این تفاوت ها به علت علل گوناگون است:

۱. قرائات هفتگانه نزد اندیشمندان اهل سنت

عموم دانشمندان اهل سنت طبق مبانی خود، همچون حدیث «سبعة احرف»، قرائات هفتگانه و حتی دهگانه را معتبر، متواتر و عنایتی از سوی پروردگار دانسته اند (فاکر، ۱۳۹۵: ۳۹-۵۶). از نظر فخر رازی، این که صاحبان قرائات سبعة تنها به قرائت خود اکتفا کرده و قرائات دیگر را نپذیرفته اند، دلیل بر این است که آنها نیز به عدد هفت برای قرائات باور نداشتند، بلکه انتخاب آنها حاصل اجتهاد شخصی است. برای قرائات دو حالت متصور است: ۱. اگر به تواتر از پیامبر ﷺ رسیده باشد، پس جایی برای اجتهاد و احتجاج

وجود ندارد و کسی که در برابر نص حضرت اجتهاد کند، اگر متهم به کفر نشود، متهم به فسق است، زیرا خداوند مکلفان را در انتخاب مخیر ساخته و فرد خلاف آن عمل کرده است؛ ۲. اگر غیر متواتر و آحاد باشد، لذا قرآنی نیست و بنابر اتفاق علما باطل است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۵۵/۱). اما انکار دیگران نیز به همین نحو دلیل عدم تواتر آن است. برای مثال، طبری قرائت ابن عامر دمشقی و برخی دیگر قرائت‌های حمزه، ابی عمرو و ابن کثیر را مورد طعن قرار می‌دادند (طبری، ۱۴۱۲: ۱۲۳/۱). حال آنکه اگر تعدد قرائات، منشاء و حیانی داشت، جای بحث نبود. زمخشری نیز با متهم ساختن برخی قراء به خطا و عدم دقت، آنها را تضعیف کرده است. طه حسین از معاصران، قرائات مختلف را غیر و حیانی و غیر متواتر و ناشی از اختلاف لهجه‌ها می‌داند که تنها مستند آن حدیث «سبعة احرف» است (نک: فتاوی، ۲۰۲۲: ۲۰۰-۲۰۱).

۲. قرائات هفتگانه از دیدگاه بزرگان شیعه

علمای شیعه بر اساس سخنان نبی اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم السلام بر این باورند که قرآن کریم، کلام الهی است که از جانب خداوند واحد به یک حرف واحد و بر نبی واحد نازل شده است. اما در مقابل واقعیت‌های موجود در جامعه اسلامی و بروز اختلاف در برخی قرائات، واکنش‌های متعددی نشان داده و عقاید و فتاوی مختلفی را بیان کرده‌اند. برخی با صراحت، قرائات سبعة و عشره را متواتر دانسته و برخی دیگر به انکار تواتر آن پرداخته‌اند (ر.ک: تنافرد و قاسم‌نژاد، ۱۴۰۲).

برخی از بزرگان شیعه معتقدند که مستندات هفت قرائت، همچون حدیث «سبعة احرف»، صرف نظر از سستی آن، درک مقصود از کلمه «احرف» مهم است که مورد اختلاف آراء قرار دارد. بعضی گفته‌اند که این کلمه بیش از ۴۰ معنا دارد. اما دیدگاه مشهور همان است که شیخ الطائفة در مقدمه تفسیر «تبیان» آورده است که اهل سنت در آن اختلاف کرده‌اند؛ برخی گفته‌اند مقصود از «سبعة احرف» زجر، امر، حلال، حرام، محکم و متشابه است (میر محمدی، ۱۴۰۰: ۲۰). برخی موارد اختلاف شامل هفت وجه اعراب و بناء، اختلاف در صورت و اتحاد در معنا یا مغایرت در هر دو، اختلاف در تقدیم و تأخیر، و اختلاف در زیاده و نقصان گفته شده است (همان: ۲۲). روایاتی نیز از اهل بیت علیهم السلام رسیده است که فرض بر صحت روایات «سبعة احرف» باشد، تأیید کننده مطلب اخیر یعنی هفت وجه (نه هفت قرائت) است: امام علی علیهم السلام می‌فرماید: «ان الله تبارک وتعالی انزل القرآن علی سبعة اقسام کل منها شاف کاف و هی زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و مثل و قصص» (مجلسی، ۱۴۰۸: ۹۸/۹۰)؛ خداوند قرآن را بر نوع نهی، تشویق، ترسانیدن، جدل، مثل و قصص نازل کرده و همه کفایت می‌کند.



در مجموع، علمای شیعه نسبت به قراءات متعدد اشکالاتی مطرح کرده‌اند. شیخ طوسی (۴۶۰ ق) باور شایع در مذهب امامیه را نزول قرآن بر یک قرائت می‌داند (طوسی، بی‌تا: ۷/۱) و طبرسی (۵۴۸ ق) بر اتفاق نظر آنان بر جواز قرائت متداول میان مردم (نه قرائات هفتگانه) تأکید دارد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲/۱). بلاغی علاوه بر تعارض قرائات سبع با قرائت عامه، آنها را روایت آحاد می‌داند که نه اطمینان‌آور و نه قابل اعتماد است (بلاغی، ۱۴۲۰: ۲۹/۱) و آیت‌الله خویی از معاصرین به تواتر قرآن و عدم تواتر قراءات نظر دارد (خویی، ۱۳۹۴: ۲۰۳). مستند علمای شیعه علاوه بر شواهد تاریخی و دلایل عقلی، روایات معصومان است که نمونه‌هایی از آن مطرح می‌شود. از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «ان القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن الاختلاف یجیء من قبل الرواة» (کلینی، ۱۳۸۸: ۲: ۶۳)؛ قرآن یکی است و از سوی خداوند یکتا نازل شده و اختلافات توسط رواات پدید آمده است. و همچنین می‌فرماید: «اقرأ كما يقرأ الناس» (حرعاملی، ۱۴۱۳: ۸۲۱/۴)؛ همچون قرائت مردم بخوان.

علامه عسکری بر این باور است که افزون بر اشکالات مذکور، حتی در میان علمای اهل سنت باورمند به هفت قرائت نیز رای یکسانی وجود ندارد. لذا، وقتی که به عمق و عظمت مصیبت موجود در روایات «نسخ» و «سبعة احرف» پی بردند، به دو وجه درصدد حل مشکل برآمدند: نخست، «انساء» را نوعی از «نسخ» به شمار آوردند و دوم، در مورد «سبعة احرف» به اجتهادهای بعضاً عجیب و شگفت‌آور دست زدند. به طوری که اجتهادها و نظرها در مسئله‌ای که زمانی وجود نداشت، در دوران ابن حبان (ت. ۳۵۴ ه) به ۳۵ نوع باور اشتباه (عسکری، ۱۴۱۷: ۳۷/۲) و در زمان ابن حجر (ت. ۸۵۲ ق) یعنی ۵۰۰ سال بعد به حدود ۴۰ نظر رسید که بعضی از آنها قابل فهم نبود (همان به نقل از اتقان سیوطی، ۵۱/۱-۴۷) و هر یک از علما نظری دیگر را رد می‌کرد.

حاصل آنکه با گذشت قرن‌ها و بحث و گفتگو، این موضوع اگر ریشه و مبنای صحیحی داشت، می‌بایست علما و اندیشمندان به درک مشترک و نظر واحدی دست پیدا می‌کردند. حال آنکه هنوز در اصالت و مقصود این روایت و نیز قرائات هفتگانه به نظر متقنی دست نیافته‌اند.

و. علل گسترش و رواج قرائت ناس

بیشتر ذکر شد که قرائتی که اکثر مسلمانان جهان تاکنون بر آن توافق دارند، قرائت حفص از عاصم یا همان قرائت «ناس» است. در مورد علل نشر و شیوع این قرائت مطالب متعددی مطرح شده است، از جمله:

۱. انتساب آن به امام علی علیه السلام و شیعه بودن آن (حفص از اصحاب امام صادق علیه السلام و عاصم از بزرگان شیعه کوفه و ابوعبدالرحمن سلمی از خواص یاران علی علیه السلام بودند) ۲. سهولت در قرائت ۳. اتقان این قرائت و اختصاص یافتن حفص به آن ۴. سفر حفص از کوفه به بغداد و شهرت این قرائت در دارالخلافه.

۵. استقبال فراوان از آن در هنگام تدوین کتب قراءات ۶. انتخاب این قرائت برای تهیه نخستین نسخه‌های صوتی قرآن ۷. استفاده از آن در تدریس قرآن در مدارس، دانشگاه‌ها و مکتب‌خانه‌ها (فتلاوی، ۲۰۲۲: ۲۰۴-۲۰۸).

آنچه فتلاوی بیان کرده است، در بسیاری از موارد معلول شهرت قرائت عاصم به شمار می‌رود، نه علت آن. اما به نظر می‌رسد که اشتباه است که سیاهی قرآن مطابق قرائت حفص از عاصم نوشته شده باشد. در واقع، حفص و عاصم مطابق با آنچه قرآن‌ها از قبل بوده است، قرائت کرده‌اند (طیب، ۱۳۷۸: ۳۱/۱). علت اصلی رواج این قرائت، حسن انتخاب عاصم است که به قرائت مورد تأسیس اهل بیت (علیهم‌السلام)، یعنی قرائت «ناس» و عمومی مردم روی آورده است. این قرائت، طبق نقل ابن حزم، همان قرائتی است که مصاحف صحابه، از جمله مصحف ابن مسعود، نیز بر اساس آن بوده است (ابن حزم، بی‌تا، ۶۵/۲) و در سرزمین‌های مختلف، از جمله شیراز، بر اساس آن عمل می‌شد. این قرائت واحد، در روایات معتبر نیز به آن اشاره شده است. تواتر آن به خاطر شخصیت عاصم یا اخذ آن از امام علی (علیه‌السلام) نیست، بلکه به دلیل این است که ده‌ها هزار نفر از مردم آن را از پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) گرفته و هزاران حافظ قرآن بر اساس آن تربیت شده و به میلیون‌ها مسلمان پس از خود انتقال داده‌اند، و این سلسله در تمام قرون و اعصار تا به امروز ادامه داشته است. این موضوع موجب تضمین تواتر قرائت عاصم به روایت حفص از وی شده و اخذ آن از امام علی (علیه‌السلام) نیز بر اعتبار آن افزوده است. حتی در سرزمین‌هایی که قاری و قرائت خاصی داشتند نیز، قرائت عاصم رواج داشته است (ر.ک: رجبی، ۱۹۹: ۱۰۹). بر اساس شواهد، قرائت عاصم نزد همگان، حتی ابن‌مجاهد، قرائت «عامه» و «ناس» به شمار می‌آمد و در جلسات، قاریان و مقریان ابتدا آن را می‌آموختند و سپس به قرائات دیگر می‌پرداختند. تا آنجا که افرادی مانند محدث بغدادی قاریان را از تلاوت دیگر قرائات در فضای عمومی منع کردند و ابن‌مجاهد درخواست کتانی برای آموزش غیر از قرائت عاصم را نمی‌پذیرفت (همان).

در مجموع، ایجاد، ترویج و توجیه قرائات گوناگون (اعم از هفتگانه یا بیشتر) پیامدهایی داشته است. با گسترش قرائات مختلف در میان پیروان مکتب خلفا، عده‌ای به آن روی آوردند و کتاب‌های بسیاری در مورد آن نوشته شد، به گونه‌ای که «کشف الظنون» در ذیل ماده «القراءه» ۱۸ کتاب و در ماده علم القراءه بیش از ۱۱۰ کتاب نام می‌برد. یکی از نویسندگان این کتاب‌ها، قاضی اسماعیل مالکی، است که کتابی نوشته و در آن قرائت ۲۰ امام و پیشوای قرائت را ذکر کرده است (عسکری، ۱۴۱۶: ۲۵۷/۲) به نقل از کشف الظنون، جلد ۲۲، شماره ۱۴۴۹). اختلافات میان این قراءات بسیار زیاد است و گاه حاکی از حذف و اضافه سور و آیات (و اثبات تحریف لفظی قرآن) می‌باشد، در حالی که خداوند به حفظ قرآن



وعدده داده است (حجر/۹) و به وعده خود عمل کرده است (همان). نتیجه این اختلافات، توصیه امام صادق به قرائت واحد، یعنی قرائت «ناس»، بوده است. اما تنوع قرائات، موجب اختلاف در فتاوا و احکام مبتنی بر آن شده و در نتیجه، عامل تفرقه میان مسلمانان و سرگردانی آنان شده است. گاه خود نویسندگان کتب قراءات نیز این موضوع را رد کرده‌اند. برای مثال، احمد بن موفق مرسی که کتاب «المفید فی شرح القصید» را در شرح شاطبیه نوشته است، بیان کرده است: «وجوه مختلف قرائات غالباً با یکدیگر تداخل دارند و نمی‌دانم که مستند آن چیست؟ از چه کسی نقل شده و چرا هر یک از این قراء، یکی از این احرف سبعة (هفت قرائت) را به خود نسبت داده است؟ و اکثراً با حدیث عمر و ابن هشام بن حکیم که در کتاب صحیح آمده تعارض دارد. زیرا آن دو در تفسیر و احکام قرآن با یکدیگر اختلاف نداشتند، بلکه اختلاف آنها در قرائت حروف آن بود و بسیاری از عوام گمان بردند که مقصود از آن قراءات سبع است» (سیوطی، ۱۳۷۰: ۵۱/۱؛ عسکری، ۱۴۱۶: ۲/۲۵۴).

نتیجه‌گیری

اختلاف قرائات مسأله‌ای است که قرن‌ها بخش‌های زیادی از اندیشه و آثار مسلمانان، به‌ویژه اهل سنت، را به خود اختصاص داده است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که طبق روایات اهل بیت علیهم‌السلام، قرآن با یک قرائت از جانب خداوند نازل شده است و در صدر اسلام مسأله اختلاف قراءات به مفهوم کنونی مطرح نبوده است. مسلمانان قرآن را به همان شکل که از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دریافت کرده بودند، حفظ کرده و به نسل‌های بعد منتقل کردند و این تواتر تا به امروز ادامه داشته است.

اما در نیمه دوم قرن اول، قرائت‌های مختلفی که غالباً ناشی از لهجه‌ها و اجتهاد قراء بود، پدیدار شد. عوامل مختلف، به‌ویژه اهداف سیاسی، از این اختلافات بهره‌برداری کردند و به بهانه جمع قرآن و یکسان‌سازی قرائات، از اختلاف قراءات به عنوان پوششی برای توحید مصاحف و حذف روایات تفسیری و تأویلی مخالف منافع خلافت استفاده کردند.

با افزایش تعداد قرائات، ابن مجاهد با در نظر گرفتن شرایط سه‌گانه، از میان ۷۰۰ قرائت یا بیشتر، هفت قرائت را انتخاب کرد. اما از همان زمان تاکنون، نقدهای زیادی به شخصیت، عملکرد و انتخاب او وارد شده است و پیدایش روایات ده‌گانه و چهارده‌گانه و بیشتر، شاهی بر این موضوع است. در پی آن، گروهی برای منحرف کردن اذهان، بحث حدیث سبعة احرف را مطرح کردند که علاوه بر ضعف سندی و تناقض و اضطراب محتوایی، از نظر دلالتی نیز بر قرائات دلالت نمی‌کند.

از آن زمان، گروهی به تألیف و تدوین در مورد قرائات سبع پرداختند و این روند از قرون سوم و چهارم آغاز شده و تاکنون در میان اهل سنت ادامه داشته است. اما این مسأله در میان شیعه به ندرت اتفاق افتاده است و نشان‌دهنده توجه شیعه به فرمایشات ائمه خود مبنی بر قرائت واحد است.

واقعیت این است که شهرت قرائت حفص از عاصم نه ناشی از شخصیت او و نه ویژگی‌های خاص این قرائت، بلکه مدیون حسن انتخاب اوست. حفص از میان تمام قرائات زمان خود، قرائت واحد متداول در جامعه اسلامی، یعنی قرائت «ناس» که به تواتر از پیامبر ﷺ رسیده بود، انتخاب کرد و این قرائت در طول قرون متمادی تاکنون به‌عنوان قرائت منتخب مسلمانان، به‌استثنای برخی از آنان، مورد توجه قرار گرفته است. تواتر قرائت وی نیز از همین طریق ثابت می‌شود و انتساب آن به امام علی (علیه السلام) تنها بر اعتبار آن می‌افزاید. با این حال، همچنان که عاصم دیگر قرائات را به شاگردان خصوصی خود می‌آموخت، امروز نیز در برخی جلسات تخصصی به اختلاف قرائات پرداخته می‌شود. اما از نظر فتوای علمای شیعه، قرائت نماز با هر قرائت متواتر نزد مردم (و نه صرفاً قرائات هفتگانه) جایز شمرده می‌شود.



فهرست منابع

۱. ابن الجزری، شمس‌الدین، منجدالمقرئین و مرشد الطالبین، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۲. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسندالامام احمدبن حنبل، لبنان: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۶ق.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام هرون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن کثیر، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تاریخ ابن کثیر، البدایه والنهایه، تحقیق عبدالله، ترکی، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۵. ابن منظور افریقی، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.
۶. اندلسی، ابن حزم، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، قاهره: مکتبه الخانجی، بی تا.
۷. بابایی، علی اکبر و همکاران، روش شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۴ش.
۸. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.
۹. بخاری الجعفی، محمدبن اسمعیل، صحیح البخاری، قاهره: وزارت اوقاف، ۱۴۱۰ق.
۱۰. بل، ریچارد، درآمدی بر تاریخ قرآن، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، قم: مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان‌های خارجی، ۱۳۸۲ق.
۱۱. بلاشر، رژی، در آستانه قرآن، ترجمه: محمود رامیار، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶ق.
۱۲. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق.
۱۳. بهجت پور، عبدالکریم، تفسیر فریقین، تاریخ، مبانی، اصول، منابع، قم: آثار نفیس، ۱۳۹۱ش.
۱۴. تنافرد، ساره؛ قاسم نژاد، زهرا، « تحلیل تحول دیدگاه دانشمندان شیعه در تواتر قرائت‌ها»، دو فصلنامه علمی مطالعات قرائت قرآن، سال یازدهم، شماره ۲۰، ص ۱۷۷-۲۰۲، ۱۴۰۲ش.
۱۵. حبش، محمد، القرائات المتواتره و اثرها فی الرسم القرآنی و الاحکام الشرعیه، دمشق: دارالفکر، ۱۹۹۹م.

۱۶. حجتی، سید محمدباقر، تاریخ قرآن کریم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۱۷. حرعاملی، محمد، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم: آل البيت، ۱۴۱۴ق.
۱۸. خرازمی، علی بن محمد، کفایه الاثر فی النصوص علی الاثمه المثنی عشر، قم: بیدار، ۱۴۰۱ش.
۱۹. الخماسی، فتحی الطیب، ابوالخیر، علی، مصحف القرائات، لبنان: دار الخیر، ۲۰۰۹م.
۲۰. خویی، ابوالقاسم، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۴ق.
۲۱. الدانی، ابوعمرو عثمان بن سعید، التیسیر فی القرائات السبع، تحقیق اتویرتزل، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
۲۲. ذهبی، شمس الدین، تذکره الحفاظ، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۲۳. راغب اصفهانی، معجم مفردات الفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشلی، تهران: المکتبه الرضویه، بی تا.
۲۴. رامیار، محمود، تاریخ قرآن، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۹ق.
۲۵. رجبی قدسی، محسن، تاریخ کتابت قرآن و قرائات، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، بی تا.
۲۶. زرقانی، عبدالعظیم، مناهل العرفان فی علوم القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۸ق.
۲۷. زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، قاهره: داراحیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۶ق.
۲۸. زمانی، محمدحسن، مستشرقان و قرآن، قم: بوستان کتاب، ۱۴۰۰ش.
۲۹. سجستانی، ابوداود سلیمان، سنن ابی داود، قاهره: دارالحديث، ۱۴۲۰ق.
۳۰. سیوطی، عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، قاهره: مطبعه الجلی، ۱۳۷۰ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲ش.
۳۲. طبری، محمدبن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، لبنان: دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
۳۳. طوسی، محمدبن حسن، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۳۴. طیب، سید عبدالحسین، آسیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸ش.
۳۵. عسکری، ابوالهلال، معجم الفروق اللغویه، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۹ق.



۳۶. عسکری، سید مرتضی، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ج ۱، بیروت: المجمع العالمی الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۷.، القرآن الکریم و روایات المدرستین، ج ۲، بیروت: المجمع العالمی الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۸. علی الصغیر، محمدحسین، الف، المستشرقون والدراسات القرانیة، بیروت: دارالمورخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۹.، ب، تاریخ القرآن، بیروت: دارالمورخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۰. فاکر میبدی، محمد و رضوی اصیل، معجبتی، اعتبار سنجی قرائت سبع از نظر امام خمینی (ره)، دو فصلنامه مطالعات قرائت قرآن، سال چهارم، شماره ششم، صص ۳۹-۵۶، ۱۳۹۵ش.
۴۱. الفتلاوی، محمدکاظم حسین، علوم القرآن التاریخیة دراسه فی النظریه والتطبیق، بغداد: دارالکتب الوثائق، ۲۰۲۲م.
۴۲. فخررازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۴۳. فضلی، عبدالهادی، القرائات القرانیة، (مقدمه ای بر تاریخ قرائات قرآن کریم)، مترجم: سید محمدباقر حجتی، تهران: اسوه، ۱۳۷۳ش.
۴۴. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، تفسیر قرطبی قاهره: دارالکتب المصریة، ۱۳۸۴ق.
۴۵. القطان، مناع، مباحث فی علوم القرآن، بیروت: دار الرسالة، ۱۴۲۱ق.
۴۶. کریمی نیا، مرتضی، سیره پژوهی در غرب: گزینه متون و منابع، تهران: مجمع تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۶ش.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ش.
۴۸. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار؟ عهم؟، بیروت: موسسه الوفاء، ۱۴۰۸ق.
۴۹. مختار عمر، احمد، دراسات لغویة فی القرآن الکریم و قرائاته، قاهره: عالم الکتب ۱۴۲۱ق.

۵۰. مرتضی‌العاملی، سیدجعفر، حقائق هامه حول القرآن الکریم: ترجمه پژوهشی نو درباره قرآن کریم، ترجمه: محمد سپهری، بیروت: دارالصفوة، ۱۴۱۳ق.
۵۱. معرفت، محمدهادی، تاریخ قرآن، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۵ش.
۵۲. معرفت، محمدهادی، تلخیص التمهید، قم: ذوی القربی، ۱۴۲۹ق.
۵۳. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم: موسسه تمهید، ۱۳۸۰ش.
۵۴. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، بیروت: دارالمفید للطباعة والنشر، ۱۴۱۴ق.
۵۵. مهدوی راد، محمد علی، سیر نگارش های علوم قرآنی، تهران: هستی نما، ۱۳۸۸ق.
۵۶. میرمحمدی زرنندی، ابوالفضل، بحوث فی تاریخ القرآن الکریم و علومه، بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۰ق.
۵۷. نخواستولی، مهدی، نگرش دیگر به قرآن، مشهد: انتشارات موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام، ۱۳۹۳ش.
۵۸. نلسون، کریستینا، هنر قرائت قرآن، ترجمه و تحقیق محمد رضا ستوده‌نیا، زهرا جان‌نثاری لادانی، تهران: زمان نو، ۱۳۹۰ش.



References

1. 'Alī al-Ṣaghīr, Mohammad Ḥasan, A, *Al-Mustashriqūn wa al-Dirāsāt al-Qurāniyyah (Orientalists and Quranic Studies)*, Beirut: Dār al-Mūrikh al-'Arabī, 1420 AH (1999 CE).
2. 'Alī al-Ṣaghīr, Mohammad Ḥasan, B, *Tārīkh al-Quran (History of the Quran)*, Beirut: Dār al-Mūrikh al-'Arabī, 1420 AH (1999 CE).
3. 'Askarī, Abū al-Hilāl, *Mu'jam al-Furūq al-Lughawīyyah (Dictionary of Linguistic Differences)*, Qom: Mu'assasah al-Nashr al-Islāmī, 1429 AH (2008 CE).
4. 'Askarī, Seyyed Muṭarḍā, *Al-Quran al-Karīm wa Riwayāt al-Madrastayn (The Noble Quran and the Traditions of the Two Schools)*, Vol. 1, Beirut: al-Majma' al-'Ālamī al-Islāmī, 1416 AH (1995 CE).
5. 'Askarī, Seyyed Muṭarḍā, *Al-Quran al-Karīm wa Riwayāt al-Madrastayn (The Noble Quran and the Traditions of the Two Schools)*, Vol. 2, Beirut: al-Majma' al-'Ālamī al-Islāmī, 1417 AH (1996 CE).
6. Al-Dānī, Abū 'Amr 'Uthmān bin Sa'id, *Al-Taysīr fī al-Qirā'āt al-Sab' (Facilitation in the Seven Recitations)*, Edited by 'Atwīrīzl, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416 AH (1996 CE).
7. Al-Fatlawī, Mohammad Kāzīm Hossein, *'Ulūm al-Quran al-Tārīkhīyyah: Dirāsah fī al-Nazariyyah wa al-Taṭbīq (Historical Quranic Sciences: A Study in Theory and Application)*, Baghdad: Dār al-Kutub wa al-Wathā'iq, 2022 CE.
8. Al-Khammāsī, Faṭhī al-Ṭayyib, Abū al-Khayr, 'Alī, *Muṣḥaf al-Qirā'āt (The Manuscript of Recitations)*, Lebanon: Dār al-Khayr, 2009 CE.
9. Al-Qaṭṭān, Mannā, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Quran (Topics in Quranic Sciences)*, Beirut: Dār al-Risālah, 1421 AH (2000 CE).
10. Al-Qurṭubī, Mohammad bin Aḥmad, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Quran (The Comprehensive Commentary on the Quran)*, Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1384 AH (1964 CE).
11. Andalusī, Ibn Ḥazm, *Al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Ahwā' wa al-Niḥal (The Book of Division on Sects, Opinions, and Beliefs)*, Cairo: Maktabat al-Khānījī, n.d.
12. Bābā'ī, 'Alī Akbar et al., *Roshd Shenāsī Tafsīr Quran (Methodology of Quranic Exegesis)*, Qom: Research Institute of Seminary and University, 1394 SH (2015 CE).
13. Bahjatpur, 'Abd al-Karīm, *Tafsīr Farīqayn, Tārīkh, Mabānī, Uṣūl, Manābi' (Exegesis of Shia and Sunni: History, Foundations, Principles, Sources)*, Qom: Naqsh-i Nafis, 1391 SH (2012 CE).
14. Baḥrānī, Seyyed Hāshim, *Al-Burhān fī Tafsīr al-Quran (The Proof in Quranic Exegesis)*, Tehran: Foundation of Bi'that, 1416 AH (1995 CE).
15. Balāghī, Mohammad Jawād, *Ālā' al-Raḥmān fī Tafsīr al-Quran (The Bounties of the Most Merciful in Quranic Exegesis)*, Qom: Foundation of Bi'that, 1420 AH (1999 CE).
16. Bell, Richard, *Introduction to the History of the Quran*, Translated by Bahā' al-Dīn Khurāmshāhī, Qom: Quran Translation Center, 1382 SH (2003 CE).
17. Blachère, Régis, *À l'Aube du Coran (At the Dawn of the Quran)*, Translated by Maḥmūd Rāmiyār, Tehran: Office of Islamic Culture Publishing, 1376 SH (1997 CE).

18. Bukhārī al-Ja'fī, Mohammad bin Ismā'il, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (The Authentic Collection of Bukhārī)*, Cairo: Ministry of Awqāf, 1410 AH (1989 CE).
19. Dhahabī, Shams al-Dīn, *Tadhkirat al-Huffāz (The Memorial of the Preservers)*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419 AH (1998 CE).
20. Fāker Maybudī, Mohammad and Razavī Asīl, *Mujtabā, I'tibār-Sanjī Qirā'āt Sab' min Naẓar Imām Khomeinī (RA) (Evaluation of the Seven Recitations According to Imam Khomeini)*, Do Fasl-nāmeḥ-ye Mutāla'āt Qirā'āt Quran, Vol. 4, No. 6, pp. 39-56, 1395 SH (2016 CE).
21. Fakhr al-Rāzī, Mohammad bin 'Umar, *Maḥāṣin al-Ghayb (Keys to the Unseen)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1420 AH (1999 CE).
22. Fazlī, 'Abd al-Hādī, *Al-Qirā'āt al-Qurāniyyah (Quranic Recitations: An Introduction to the History of Quranic Recitations)*, Translated by Seyyed Mohammad-Bāqir Ḥujjātī, Tehran: Uswah, 1373 SH (1994 CE).
23. Ḥabash, Mohammad, *Al-Qirā'āt al-Mutawātirah wa Atharuhā fī al-Rasm al-Quranī wa al-Aḥkām al-Shar'iyyah (The Mutawātir Recitations and Their Impact on the Quranic Script and Juridical Rules)*, Damascus: Dār al-Fikr, 1999 CE.
24. Ḥarrāmālī, Mohammad, *Tafṣīl Wasā'il al-Shī'ah ilā Taḥṣīl Masā'il al-Sharī'ah (Detailed Guide to the Shiite Means of Attaining Religious Issues)*, Qom: Āl al-Bayt, 1414 AH (1993 CE).
25. Ḥujjātī, Seyyed Mohammad Bāqir, *Tārīkh Quran Karīm (History of the Noble Quran)*, Tehran: Office of Islamic Culture Publishing, 1379 SH (2000 CE).
26. Ibn al-Jazārī, Shams al-Dīn, *Munjid al-Muqri'in wa Murshid al-Ṭālibīn (The Guide for Reciters and the Mentor for Seekers)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 AH (1984 CE).
27. Ibn Fāris, Abū al-Hossein Aḥmad bin Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah (Dictionary of the Measures of Language)*, Edited by 'Abd al-Salām Harūn, Qom: Maktab al-I'lām al-Islāmī, 1404 AH (1984 CE).
28. Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Mohammad, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal (The Hadith Collection of Imam Ahmad bin Hanbal)*, Lebanon: Mu'assasah al-Risālah, 1416 AH (1995 CE).
29. Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar, *Tārīkh Ibn Kathīr, al-Bidāyah wa al-Nihāyah (History of Ibn Kathīr, The Beginning and the End)*, Edited by 'Abdullāh Turkī, Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
30. Ibn Manẓūr Afrīqī, *Lisān al-'Arab (The Tongue of the Arabs)*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1416 AH (1996 CE).
31. Karīmī Niyā, Mortazā, *Sīrah-Pazūhī dar Gharb: Gozīneh-ye Matān va Manābe' (Biographical Research in the West: A Selection of Texts and Sources)*, Tehran: Majma' Taqrīb Mazāhib Islāmī, 1386 SH (2007 CE).
32. Kharāzqamī, 'Alī bin Mohammad, *Kifāyat al-Athar fī al-Naṣṣ 'alā al-A'imma al-Ithnā 'Ashar (The Sufficiency of Evidence in Texts on the Twelve Imams)*, Qom: Bidār, 1401 SH (2022 CE).
33. Khū'ī, Abū al-Qāsim, *Al-Bayān fī Tafṣīr al-Quran (Explanation in Quranic Exegesis)*, Beirut: Mu'assasah al-'Ālamī li al-Maṭbū'āt, 1394 AH (1974 CE).



34. Kūlnī, Mohammad bin Ya'qūb, *Al-Kāfī (The Sufficient Source of Shia)*, Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1388 SH (2009 CE).
35. Ma'rifat, Mohammad-Hādī, *'Ulūm Qurāniyyah (Quranic Sciences)*, Qom: Mu'assasah Tamhīd, 1380 SH (2001 CE).
36. Ma'rifat, Mohammad-Hādī, *Talkhīṣ al-Tamhīd (Summary of the Introduction)*, Qom: Dhawī al-Qurbā, 1429 AH (2008 CE).
37. Ma'rifat, Mohammad-Hādī, *Tārīkh Quran (History of the Quran)*, Tehran: Intishārāt SAMT, 1375 SH (1996 CE).
38. Mahdawī Rād, Mohammad 'Alī, *Sīr-i Nīgāresh-hā-yi 'Ulūm-i Quranī (The Evolution of Quranic Studies)*, Tehran: Hastī Namā, 1388 SH (2009 CE).
39. Majlisī, Mohammad-Bāqir, *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li Durar Akhbār al-A'immat al-Aṭāhīr (Seas of Lights: The Comprehensive Collection of the Narrations of the Pure Imams)*, Beirut: Mu'assasah al-Wafā', 1408 AH (1988 CE).
40. Mīr-Mohammadī Zarrandī, Abū al-Faḍl, *Buḥūth fī Tārīkh al-Quran al-Karīm wa 'Ulūmihi (Studies in the History of the Noble Quran and Its Sciences)*, Beirut: Dār al-Ta'arūf, 1400 AH (1980 CE).
41. Mufīd, Mohammad bin Mohammad, *Awā'il al-Maqālāt fī al-Madhāhib wa al-Mukhtārāt (Early Articles on Doctrines and Selections)*, Beirut: Dār al-Mufīd li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1414 AH (1994 CE).
42. Mukhtār 'Umar, Aḥmad, *Dirāsāt Lugawīyyah fī al-Quran al-Karīm wa Qirā'atih (Linguistic Studies in the Noble Quran and Its Recitations)*, Cairo: 'Ālam al-Kutub, 1421 AH (2000 CE).
43. Murtadā al-'Āmilī, Seyyed Ja'far, *Ḥaqā'iq Hammāh ḥawla al-Quran al-Karīm: Tarjumah-Pazhūhī Naw dar bārah-ye Quran (Important Truths about the Noble Quran: A New Research Translation)*, Translated by Mohammad Sipahrī, Beirut: Dār al-Ṣafwah, 1413 AH (1993 CE).
44. Nakhawī, Mahdī, *Nigarish Dīgar bā Quran (A Different Perspective on the Quran)*, Mashhad: Intishārāt Mu'assasah Mutāla'āt Rāhbarī 'Ulūm wa Ma'ārif Islām, 1393 SH (2014 CE).
45. Nelson, Christina, *Honar Qira'at Quran (Art of Quranic Recitation)*, Translated and Edited by Mohammad Reżā Sutūda-Niyā and Zahra Jān-Nathārī Lādānī, Tehran: Zamān-i Naw, 1390 SH (2011 CE).
46. Rāghib al-Iṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Quran (Dictionary of the Words of the Quran)*, Edited by Nadīm Ma'rāshlī, Tehran: al-Maktabah al-Riḍawīyyah, n.d.
47. Rāmīyār, Maḥmūd, *Tārīkh Quran (History of the Quran)*, Tehran: Amīr Kabīr, 2nd Edition, 1369 SH (1990 CE).
48. Rujbī Qudsī, Muḥsin, *Tārīkh Kitābat al-Quran wa al-Qirā'āt (History of Quranic Writing and Recitations)*, Qom: Research Institute of Seminary and University, n.d.
49. Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān, *Sunan Abī Dāwūd (The Hadith Collection of Abu Dawood)*, Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1420 AH (1999 CE).
50. Suyūfī, 'Abd al-Raḥmān, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Quran (Perfection in Quranic Sciences)*, Cairo: Maṭba'ah al-Jalī, 1370 AH (1951 CE).

51. Ṭabarī, Mohammad bin Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Quran* (The Comprehensive Commentary on the Quran), Lebanon: Dār al-Ma'rifah, 1412 AH (1992 CE).
52. Ṭabarī, Faḍl bin Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Quran* (The Comprehensive Commentary on the Quran), Tehran: Nāṣir Khusraw, 1372 SH (1993 CE).
53. Tanāfard, Sārah; Qāsim-Nijā, Zahra, "Tahlil Tahawwul Didgah Danishmandan Shia dar Tawatur Qira';at (An Analysis of the Shift in Shiite Scholars' Views on the Mutawātir Recitations)," Scientific Quarterly Journal of Quranic Recitation Studies, 11th Year, Issue 20, pp. 177-202, 1402 SH (2023 CE).
54. Ṭayyib, Seyyed 'Abd al-Hossein, *Āsīb al-Bayān fī Tafsīr al-Quran* (The Deficiencies in Quranic Exegesis), Tehran: Intishārāt Islām, 1378 SH (1999 CE).
55. Ṭūsī, Mohammad bin Ḥasan, *Al-Bayān fī Tafsīr al-Quran* (Explanation in Quranic Exegesis), Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
56. Zamānī, Mohammad Ḥasan, *Mustashriqūn wa al-Quran* (Orientalists and the Quran), Qom: Būstān-i Kitāb, 1400 SH (2021 CE).
57. Zarkashī, Badr al-Dīn, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Quran* (The Proof in Quranic Sciences), Cairo: Dār Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1376 AH (1956 CE).
58. Zarqānī, 'Abd al-'Azīz, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Quran* (Fountains of Knowledge in Quranic Sciences), Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, 1398 AH (1978 CE).



An Analysis of the Quantity of Quranic (Tilawat) Recitation in Islamic Narrations with Emphasis on the Thoughts of the Supreme Leader (Imam Khamenei) *

Seyed Mojtaba Akhtar Razavi ¹ and Ahmad Zarnegar ²

Abstract



The Holy Quran serves as the ultimate guide for humanity and stands as the sole celestial text that remains unaltered. It leads individuals toward the most reliable path. It is clear that the potential to derive guidance from this divine scripture is attainable through persistent and ongoing interaction with it. The initial step in this interaction is the recitation of the Quran. In this regard, the Noble Prophet Mohammad (peace be upon him and his progeny) and the revered Ahl al-Bayt (peace be upon them) have provided numerous recommendations. Various dimensions of Quranic recitation merit investigation, particularly the frequency of recitation, or the volume of the Quran that is read. Since reading the Quran constitutes one of the fundamental responsibilities of every believer in this life-affirming text, the inquiry into the appropriate daily reading amount is of considerable significance and concern for all individuals. This study utilizes a descriptive-analytical approach, examining narrations from both Sunni and Shia traditions. Furthermore, insights from the official website of the Supreme Leader have been gathered and documented. The results of this research reveal that, according to the views of the Noble Prophet Mohammad (peace be upon him and his progeny) and his esteemed Ahl al-Bayt (peace be upon them), the daily and consistent recitation of the Quran, to the extent of one's ability and circumstances, is an obligation for every Muslim. Nevertheless, the quality of Quranic recitation holds greater importance than its quantity. Quality encompasses the accurate pronunciation of Quranic words, adherence to proper pauses and beginnings, and, most crucially, reflection on its meanings. Additionally, factors such as the timing and setting of recitation also influence the volume of Quranic reading. This article further illustrates that the Supreme Leader's statements on these matters are corroborated by authentic narrations.

Keywords: Quranic Recitation (Tilawat), Quran Reading, Quantity, Amount of Reading, Quality, Daily, Engagement with the Quran, Tarteel, Contemplation.

*. **Date of receiving:** 19/09/2023, **Date of approval:** 14/08/2024.

1. Assistant Professor of the Department of Quranic Sciences and Recitation Techniques at the Quran and Hadith Higher Educational Complex, Al-Mustafa International University (MIU), Qom, Iran. (Corresponding Author): seyedmajtaba_akhtarrazavi@miu.ac.ir.

2. Assistant Professor of the Department of Islamic Studies at The Islamic Republic of Iran Broadcasting University (IRIBU), Tehran, Iran: zarnegar@iribu.ir.



تحلیل کمیت تلاوت قرآن در روایات اسلامی با تأکید بر اندیشه‌های

مقام معظم رهبری *

سیدمجتبی اختر رضوی^۱ و احمد زرنegar^۲



چکیده

قرآن کریم که آخرین نسخه هدایت بشر و تنها کتاب آسمانی مصون از تحریف می باشد، انسان را به استوارترین راه رهنمون می سازد. بدیهی است، هدایت‌پذیری از این هدیه الهی در پرتو انس مدام و مداوم با آن میسر است. نخستین گام انس با قرآن تلاوت قرآن است. از این رو رسول گرامی اسلام ﷺ و اهل بیت اطهار ﷺ سفارشات فراوانی در این زمینه ابراز داشته اند. در زمینه خواندن قرآن مسائل گوناگونی قابل بررسی است. از جمله این مسائل مقدار خواندن یا به عبارت دیگر کمیت تلاوت قرآن است. با توجه به این که خواندن قرآن از وظائف اصلی هر فرد باورمند به این کتاب زندگی ساز است، مسئله میزان خواندن قرآن اهمیت زیادی دارد و دغدغه همه افراد است که هر روز به چه میزان باید قرآن خوانده شود. این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و با جستجو در منابع حدیثی فریقین فراهم آمده است در ضمن با مراجعه به پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری دیدگاه معظم له در این زمینه نیز استخراج و مورد مستندسازی قرار گرفت. یافته‌های پژوهش حاضر حاکی از این است که بر اساس دیدگاه رسول گرامی اسلام ﷺ و اهل بیت مکرشان ﷺ خواندن روزانه و مستمر قرآن به مقدار توان و فرصت از وظایف هر مسلمان است. البته کیفیت خواندن قرآن مهمتر از کمیت آن است. منظور از کیفیت خواندن اداء صحیح کلمات قرآن و رعایت مواضع مناسب وقف و ابتدا و از آن مهمتر توجه به معانی قرآن است. همچنین مسائل دیگری در کمیت تلاوت قرآن اثرگذار است از جمله زمان و مکان تلاوت قرآن. این مقاله همچنین نشان می دهد بیانات مقام معظم رهبری در این موضوعات دارای پشتوانه روایی است.

واژگان کلیدی: تلاوت قرآن، قرائت قرآن، کمیت، مقدار خواندن، کیفیت، روزانه، انس با قرآن، ترتیل، تدبر.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۳۰ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۴/۲۵.

۱. استادیار گروه علوم و فنون قرائت مجتمع عالی قرآن و حدیث، جامعة المصطفی ص العالمیة، ایران، قم، (نویسنده مسئول):

seyedmojtaba_akhtarrazavi@miu.ac.ir

۲. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه صدا و سیما، تهران، ایران: zarnegar@iribu.ir



مقدمه

قرآن کریم بشریت را به استوارترین راه رهنمون می‌سازد. روشن است انسان برای بهره‌مندی از این هدایت باید با این نسخه آسمانی مأنوس باشد. از این رو هم در آیات قرآن کریم و هم در سخنان و سیره رسول خدا صلی الله علیه وآله و سلم و اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام فراوان نسبت به خواندن قرآن سفارش شده است. مسئله اساسی نوشتار حاضر بررسی مقدار تلاوت روزانه قرآن از منظر روایات است. در این مقاله پس از تحلیل مدلول احادیث وارده در این زمینه، دیدگاه مقام معظم رهبری در این زمینه مورد کنکاش قرار می‌گیرد.

پیشینه و بررسی منابع

مسئله مقدار خواندن قرآن ریشه‌های قرآنی و حدیثی دارد. با توجه به آیات قرآن که تأکید بر تلاوت این کتاب انسان‌ساز دارد، به ویژه آیه «و رتل القرآن ترتیلاً» و از آن مهمتر «فاقرئوا ما تیسر من القرآن» که هر دو در سوره مبارکه مزمل قرار دارد، مفسران قرآن در طول تاریخ کم و بیش مطالبی درباره میزان قرائت قرآن بیان کرده‌اند که بخشی از این مطالب همسو با مسئله مورد بحث در مقاله حاضر است. از طرفی احادیث متعددی در منابع فریقین وجود دارد که به صورت صریح یا ضمنی به مسئله کمیت تلاوت قرآن دلالت دارد. در جوامع حدیثی متعدد کتاب‌هایی با عناوین فضل القرآن یا فضائل القرآن قابل مشاهده است، از جمله کتاب ارزشمند اصول کافی که بخشی از آن با عنوان «کتاب فضل القرآن» بسیار مهم است. بعدها کتابهای مستقلی با عنوان «فضائل القرآن» که غالباً صبغه روایی داشتند، فراهم آمد. سه اثر یا همین عنوان از «ابوعبید قاسم بن سلام»؛ «ابن ضریس بجلی» و «جعفر بن محمد بجلی» - که هر سه به نوعی مربوط به قرن سوم هجری می‌باشند - قابل ذکر است. در این گونه کتب روائی به صورت ویژه و در سائر کتابهای حدیثی به صورت عام، روایاتی قابل مشاهده است که با این مقاله همسومی باشد.

در دوران معاصر کتاب‌های متعددی در باب احکام و آداب تلاوت قرآن توسط نویسندگان گوناگون فراهم آمده است، مباحث اندکی از این کتابها به نوعی با این مقاله مرتبط است، البته روشن است که میان این آثار و این مقاله از لحاظ، مسئله مورد تحقیق و روش و نتیجه تفاوت‌های فراوانی وجود دارد.

کتابی تحت عنوان «برنامه تلاوت روزانه قرآن» توسط محمد علی کریمی نیا نوشته شده که در آن صرفاً یک برنامه حدوداً چهار ماهه برای ختم قرآن ارائه داده است، هر چند چهل حدیث در زمینه تلاوت قرآن به این کتاب ضمیمه شده است، اما این روایات هیچ گونه دسته‌بندی و تحلیل ندارد. بنابر این به نظری رسد به صورت خاص کتاب یا مقاله‌ای که مسئله کمیت تلاوت قرآن را مورد واکاوی قرار دهد، دیده‌نمی‌شود.

مفهوم‌شناسی

پیشنیاز هر بحثی شناخت دقیق و فهم واژگان کلیدی آن بحث است. لذا ضروری است پیش از ورود به اصل بحث، کلمه حفظ مورد بررسی قرار گیرد و معنای لغوی و اصطلاحی آن روشن شود.

کَمِّیت

کمیت از واژه‌های پر کاربرد امروزی است که در واقع مصدر جعلی از اداة استفهام «کم» ساخته شده است. «کم» برای پرسش از عدد به کار می‌رود و گاهی به صورت خبری به معنای «رُبَّ» نیز به کار می‌رود. (فراهیدی، العین: ۱۴۱۰ق، ۲۸۶/۵؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۷۲۶؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۵۲۸/۱۲) گفته می‌شود «کم» استفهامیه در اصل ترکیبی از کاف تشبیه و «ما» استفهام است که الف آن حذف شده است. (فراهیدی، العین، ۱۴۱۰ق، ۲۸۶/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۵۲۸/۱۲) اگر این واژه به صورت اسم تام به کار رود، میم آن مشددمی شود. «اکثرت من الکم» در این صورت معنای «کمیت» یعنی مقدار دارد. (جوهری، ۱۴۱۰ق: ۲۰۲۵/۵)

معادل فارسی به «اندازه، مقدار و چندی» است. واژه «کمیت» بیشتر در مقابل «کیفیت» به کار می‌رود. برای بیان آنچه قابل شمارش (اندازه پذیر) است از کمیت و آنچه غیر قابل شمارش (اندازه ناپذیر) است، از کیفیت استفاده می‌کنند. از این رو برخی واژه‌شناسان فارسی آن را «اندازه و مقدار» بیان کردند. (فرهنگ فارسی معین، ذیل واژه)

در این تحقیق منظور از «کمیت» همان مقدار، اندازه و میزان تلاوت است.

تلاوت

تلاوت از ریشه «ت ل و» در لغت به معنای متابعت است. (فراهیدی، العین: ۱۴۱۰ق، ۱۳۴/۸؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ۱۶۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۵۱/۱) متابعت گاهی جسمانی و گاهی با پیروی از مواعظ و حکمت‌ها و گاهی با قرائت و تدبیر در معناست؛ البته در دو صورت اول مصدرش «تَلَّوْ» و «تَلَّوْ» و در صورت سوم «تلاوة» است. مفسران نیز تلاوت را به معنای خواندن و برگرفته از معنای اصلی آن (در پی آمدن) دانسته‌اند.

از جمله به نوشته شیخ طوسی (طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، بی تا: ۱۹۹/۱) و مرحوم طبرسی (طبرسی، مجمع البیان، ۱۳۷۳ش: ۱۹۱/۱) و علامه طباطبایی (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۳۹۰ق: ۲۹۵/۵) خواندن (قرائت) را از آن رو تلاوت می‌گویند که حروف از پی یکدیگر می‌آیند.



خواندن را تلاوت می‌گویند چون حروف در پی یکدیگر ادامی شوند و به آن قرائت می‌گویند از آن رو که حروف در یک جا جمع می‌شوند (اصل معنای «ق-ر-ء» جمع شدن است). البته معنای بالاتر و عمیق‌تری از تلاوت نیز بیان شده است که عبارت است از خواندنی که عمل و پیروی از آیات را در پی دارد. این معنا از موضوع نوشتار خارج است و مقصود از تلاوت در این مقاله همان خواندن است. دیگر واژه‌های کلیدی این مقاله از جمله قرآن و روایات روشن است و بسیار مورد بررسی قرار گرفته است، از این رو بحث از آن در این مجال ضروری نمی‌نماید.

تحلیل روایات مربوط به کمیت تلاوت قرآن

مقدار تلاوت روزانه قرآن

روایات فراوانی در منابع فریقین در زمینه میزان تلاوت قرآن وارد شده است. امام صادق (علیه السلام) فرمودند: قرآن پیمان خدا به سوی مخلوقاتش است، بنابر این بر هر فرد مسلمانی سزاوار است که به این پیمان بنگرد و روزانه پنجاه آیه تلاوت کند. (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵ ش: ۶۰۹/۲)

یکی دیگر از روایاتی که از مرتبط‌ترین روایات این موضوع است، روایتی است که سعد بن طریف از امام محمد باقر (علیه السلام) و ایشان از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می‌فرمایند: هر کس در شب ده آیه تلاوت کند، در زمره غافلان به شمار نمی‌آید، و هر کس پنجاه آیه تلاوت کند، از ذاکرین (کسانی که به یاد خدا هستند) شمرده می‌شود، و هر کس صد آیه تلاوت کند، از قانتین (عبادت‌کنندگان) شمرده می‌شود، و هر کس دویست آیه تلاوت کند، از خاشعین (فروتنان) شمرده می‌شود، و هر کس سیصد آیه تلاوت کند، از فائزین (کامروایان) شمرده می‌شود، و هر کس پانصد آیه تلاوت کند، از مجتهدین (تلاشگران) شمرده می‌شود، و هر کس هزار آیه تلاوت کند، برای وی یک قنطار طلا نوشته شود، و هر قنطاری پانزده هزار مثقال طلاست و هر مثقالی بیست و چهار قیراط است، که کوچکترین آن بسان کوه احد و بزرگترین آن ما بین آسمان و زمین است. (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ۶۱۲/۲؛ حر عاملی، ۱۳۶۷ ش: ۲۰۱/۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۷۲۸/۹؛ ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ ق: ۲۳/۴) این حدیث در منابع بسیاری نقل شده است که در برخی از منابع به جای پانزده هزار مثقال، پنج هزار (کفعمی، ۱۴۰۵ ق: ۴۵۳/۱، صدوق، ۱۴۰۳ ق: ۱۴۷)، در برخی پنجاه هزار (صدوق، ۱۳۷۶ ش: ۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ ق: ۱۹۶/۸۹؛ شعیری، بی تا:) و در برخی منابع پانصد هزار (صدوق، ۱۴۰۶ ق: ۱۰۳؛ دیلمی، ۱۴۰۸ ق: ۳۶۸) ذکر شده است.

نکته قابل تامل در این روایات تفاوت در عدد ذیل روایت است. این تفاوت شاید به دلیل تفاوت در مقدار قنطار باشد. به عبارت دیگر قنطار اصطلاحی است که بر مقادیر متفاوتی دلالت دارد. البته اثبات قطعی این امر مستلزم بررسی دقیق این مسئله با توجه به لغت و کتب روایی است. احتمال اینکه حدیث چند بار با مقدارهای متفاوت از لسان نبی گرامی صلی الله علیه و آله صادر شده باشد نیز وجود دارد. هرچند این احتمال به دلیل تطابق تقریباً کامل در دیگر الفاظ حدیث بعید به نظر می رسد. احتمال سوم، سهو یا تصحیف از سوی ناقلان و نگارندگان احادیث است، به هر حال بیان نظر قطعی در این زمینه جای تامل بیشتری دارد. دیلمی نیز همین روایت را نقل کرده است البته در صدر روایت جمله ای اضافه دارد: هیچ چیز برای شیطان سخت تر از خواندن قرآن از روی مصحف نیست. مصحف در خانه شیطان را دور می سازد. (دیلمی، ۱۴۰۸ق: ۳۶۸) آنگاه مضمون مذکور را نقل کرده است. احتمال اینکه این دو احادیث جداگانه باشند و مؤلف کتاب به دلیل تناسب مضمونی آن دو را کنار هم ذکر کرده است، وجود دارد. روایت دیگری که تا حدودی به این روایت می ماند، روایتی است که از طریق انس از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است: هر که صد آیه بخواند از غافلان شمرده نمی شود، و هر کس دویست آیه تلاوت کند، از قانتین (عبادت کنندگان) به حساب آید و هر کس سیصد آیه بخواند، قرآن با وی خصومت نکند. (صدوق، ۱۴۰۳ق: ۴۱۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۹۹/۸۹؛ حرعاملی، ۱۳۶۷ش: ۱۹۰/۶)

نیز محدث نوری روایتی از ابن ابی جمهور نقل کرده است که انس از پیامبر صلی الله علیه و آله چنین روایت می کند: هر کس در شب یا روزش پنجاه آیه تلاوت کند، از غافلان نوشته نشود، و هر کس صد آیه بخواند از قانتین (عبادت گزاران فرمانبردار) شمرده می شود، و هر کس دویست آیه بخواند، قرآن در روز قیامت به محاجه وی نیاید، و هر که پانصد آیه تلاوت کند، برایش قنطاری نوشته شود. (نوری، ۱۴۰۸ق: ۲۶۲/۴)

در ارشاد القلوب دیلمی روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است: هر که در شب هفتاد آیه تلاوت کند، از غافلان نمی باشد. (دیلمی، ۱۴۱۲ق: ۹۵) احتمال دارد منظور از این روایت خواندن این تعداد آیات در نماز شب باشد، زیرا مؤلف کتاب عنوان باب را «فی فضل صلاة اللیل» ذکر کرده است.

قریب به این گونه احادیث در منابع اهل سنت نیز روایاتی نقل شده است. ابن ابی شیبیه روایتی در کتابش «مصنف» نقل کرده است. ابو درداء از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل می کند: هر کس در شب صد آیه بخواند از غافلان شمرده نمی شود و هر کس دویست آیه بخواند از قانتان شمرده می شود، و هر کس پانصد تا هزار آیه قرائت کند، برایش قنطاری از پاداش خواهد بود و هر قیراط مانند تپه ای سترگ می باشد. (ابن ابی شیبیه، المصنف، ۱۴۰۹هـ-ق: ۱۳۴/۶؛ بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۴۰۱/۲)



در این گونه روایات دو تعبیر «قنطار» و «قیراط» بیان شده است. اما تصریح نشده است که چه نسبتی میان این دو واژه وجود دارد. آیا هر دو بیانگر یک شیء هستند، یعنی آیا نسبت میان این دو تساوی است، یا اینکه یکی بزرگتر از دیگری است. این احتمال نیز وجود دارد که یک جمله‌ای از حدیث افتاده باشد. همان حلقه مفقوده‌ای که نسبت میان قنطار و قیراط را بیان کند.

در همین کتاب چندین روایت دیگر به صورت موقوف یا مقطوع نیز به چشم می‌خورد که از بحث و بررسی آن صرف نظر می‌شود. (ر.ک: ابن ابی شیبہ، همان)

طبرانی روایتی توسط ابو امامه از رسول گرامی اسلامی نقل می‌کند: هر که در شب ده آیه تلاوت کند، در زمره غافلان نوشته نمی‌شود. هر که صد آیه بخواند، [عبادت کل شب برایش در نظر گرفته می‌شود، و هر کس دویست آیه بخواند، از قانتان به حساب آید، و هر کس چهارصد آیه بخواند،] از عبادت گزاران شمرده شود، هر کس پانصد آیه بخواند، از حافظان و هر کس ششصد آیه بخواند از خاشعان، هر کس هشتصد آیه بخواند از مخبتان نوشته شود. هر کس هزار آیه بخواند صاحب قنطاری شود و هر قنطار هزار و دویست اوقیه باشد و اوقیه بهتر است از آنچه میان آسمان و زمین قرار دارد و هر کس دو هزار آیه بخواند، از موجبین خواهد بود. (طبرانی، مسند الشامیین، ۱۴۰۹ هـ.ق: ۴/۲؛ نیز همو، المعجم الکبیر، بی تا: ۱۸۰/۸؛ نیز ر.ک: دارمی، سنن دارمی، ۱۴۲۱ هـ.ق: ۴/۲۱۴۰؛ بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ هـ.ق: ۴۰۱/۲)

حدیث دیگر اسحاق بن عمار روایتی از امام صادق (ع) نقل می‌کند: هر که شب در نمازش (نماز شب) صد آیه تلاوت کند، خداوند متعال عبادت تمام شب را برای وی ثبت می‌کند و هر کس دویست آیه در غیر نماز شب بخواند، در روز قیامت قرآن با وی محاجه نکند، و هر کس در پانصد آیه در نمازهای شبانه روز بخواند، خداوند متعال در لوح محفوظ برای وی قنطاری از نیکی‌ها برایش می‌نویسد و هر قنطاری هزار و دوست اوقیه است. و اوقیه از کوه احد بزرگتر است. (کلینی، ۱۳۶۵ هـ.ش: ۲/۶۲۲)

تأکید بر تلاوت صد آیه

برید بن معاویه از امام صادق (ع) نقل کرده است: صاعقه‌ها هیچ گاه به شخص ذاکر آسیب نمی‌رسانند. راوی عرض می‌دارد: منظور از ذاکر کیست؟ امام فرمود: کسی که صد آیه تلاوت کند. (کلینی، ۱۳۶۵ هـ.ش: ۲/۵۰۰)

این روایت در کتاب «ثواب الاعمال» چنین آمده است: هر که شب در نمازش (نماز شب) صد آیه تلاوت کند، خداوند متعال عبادت تمام شب را برای وی ثبت می‌کند و هر کس دویست آیه در غیر نماز شب بخواند، خداوند برای وی قنطاری از نیکی‌ها برایش می‌نویسد و هر قنطاری هزار و دوست اوقیه است. و اوقیه از کوه احد بزرگتر است. (صدوق، ۱۴۰۶ هـ.ق: ۱۰۱)

شیخ صدوق رحمه الله علیه روایتی را به صورت مرفوع از امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کند که هر کس صد آیه قرآن از جا که خواست بخواند و پس از آن هفت مرتبه «یا الله» بگوید، (خداوند دعایش را برآورده می سازد تا جاییکه) اگر بر صخره ای دعا کند، آن را به خواست خدا از جای ببرد. (صدوق، ۱۴۰۶ق: ۱۰۳؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۳۶۳)

در روایتی قریب به این مضمون از امام کاظم علیه السلام نقل شده است: هنگامی که از چیزی دچار ترس و وحشت شدی، از هر جای قرآن که خواستی صد آیه بخوان و پس آن سه مرتبه بگو «اللهم اکشف عنی البلاء» خداوند بلا را از برطرف فرما. (کلینی، ۱۳۶۵ش: ۶۲۱/۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۱۷۵۹/۹؛ حر عاملی، ۱۳۶۷ش: ۴۶۸/۶؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق: ۳۴۳)

دیدگاه مقام معظم رهبری

از مجموعه روایات فوق چنین برمی آید که هر فرد مسلمان هرگز نباید تلاوت قرآن را رها کند، بلکه باید همواره با توجه به شرائط، زمان و فرصتی که دارد، به خواندن قرآن مبادرت کند. رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار جمعی از دانشجویان نسبت به تلاوت روزانه قرآن کریم این چنین تاکید کردند:

«حتماً تلاوت قرآن را روزانه فراموش نکنید - ولو یک صفحه، ولو نیم صفحه - قرآن را هر روز بخوانید، با قرآن ارتباطتان را برقرار کنید.» (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۲ تیرماه ۱۳۹۵ <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۳۶۹۴>)

در دیدار مشابهی فرمودند:

البته خیلی خیلی خوب است با قرآن مأنوس باشید، هر روز حتماً ولو چند آیه ای قرآن بخوانید؛ اینها خیلی خوب است. (بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۲۰ تیرماه ۱۳۹۴ <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30255>)

در یکی دیگر از دیدارهایشان نسبت به خواندن هر روز قرآن این گونه تاکید فرمودند:

«باید هر روز قرآن بخوانید و سعی کنید با آن مأنوس شوید و آن را بیاموزید و دریابید. مهم، قطع رابطه نکردن با قرآن است؛ حال نیم صفحه و یک ورق بخوانید یا یک حزب و یک جزء. رابطه نباید قطع شود. به هر حال، همه، هر چه وقت، همت و حوصله دارند، باید قرآن بخوانند.

بعضی فقط در ماه رمضان قرآن می خوانند؛ این خطاست. هر روز باید قرآن بخوانید. بعد از نماز صبح یا آخر شب که می خواهید بخوانید و یا وسط روز، خواندن مقداری از قرآن لازم است. البته خواندن قرآن به تنهایی کافی نیست؛ باید معنای آن را هم بفهمید. هر کس که می تواند بفهمد، چه بهتر،



اما کسی که نمی‌فهمد، باید از ترجمه‌های قرآن استفاده کند و هر آیه‌ای را که می‌خواند به ترجمه‌ی آن نیز بنگرد. اخیراً هم به لطف خدا ترجمه‌های متعددی درآمده است که از ترجمه‌های قبلی بهتر است. در دوره‌ی انقلاب، ظاهراً چهار پنج شش و یا شاید بیشتر ترجمه‌ی جدید چاپ شده است که نسبتاً خوبند. پرداختن به معنای قرآن در کنار الفاظ آن، انس با قرآن را بیشتر می‌کند. به ویژه کسی که قرآن را حفظ باشد، این کار برای او بسیار آسان‌تر است. وقتی از این طریق معنای قرآن را فهمیدید، می‌توانید تدبّر کنید و روی کلمات قرآن بیندیشید و با همین فکر، یک دنیا معرفت نصیبتان می‌شود. اگر در همین زندگی دنیا با قرآن مأنوس و محشور باشید، در قیامت هم با قرآن محشور خواهید شد. ببینید این معامله چه عظمتی دارد.» (سخنرانی در دیدار فرزندان شهید حافظ قرآن؛ ۱۴ تیر ماه ۱۳۷۴؛

(<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۱۹۳۹۸>)

معظم له در پاسخ به نامه یکی از نوجوانان به وی و تمام نوجوانان توصیه کردند «هر روز قرآن بخوانید و اگر بتوانید آن را حفظ کنید» (پاسخ به نامه‌ی یک نوجوان؛ ۴ تیرماه ۱۳۷۵؛

(<https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=۴۷۹۵>)

مقام معظم رهبری در دیدارهای متعددی که با رؤساء جمهور و هیئت‌های وزیران در ادوار گوناگون داشتند، نیز همواره به تلاوت قرآن تأکید کردند. این امر اهمیت ارتباط با قرآن و خواندن آن برای دولت مردان را می‌رساند. در یکی از این دیدارها فرمودند:

«باید خود را به خدا وصل کنید. قرآن خواندن هر روز را فراموش نکنید. هر روز حتماً قرآن بخوانید؛ هر مقداری می‌توانید. آنهایی که ترجمه‌ی قرآن را می‌فهمند، با تدبیر به ترجمه نگاه کنند. آنهایی که ترجمه‌ی قرآن را نمی‌فهمند، یک قرآن مترجم خوب - که الحمدلله زیاد هم داریم - کنار دستشان بگذارند و به ترجمه‌ی آن نگاه کنند. ممکن است ده دقیقه صرف وقت کنید و یک صفحه یا دو صفحه بخوانید؛ اما هر روز بخوانید؛ این را یک سیره‌ی قطعی برای خودتان قرار دهید. علامت بگذارید، فردا از دنباله‌اش بخوانید.» (بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت؛ ۸ شهریور ۱۳۸۴؛

(<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۳۰۴>)

یکی از مهمترین برنامه‌های قرآنی مقام معظم رهبری برنامه دیدار سالانه اهالی قرآن با معظم له در اولین روز ماه مبارک رمضان است. دیداری که همه ساله جمعی از نخبگان قرآنی کشور به دیدار ایشان رفته و ضمن برگزاری یک جلسه قرآنی و معنوی بیانات هدایتگرانه رهبری را می‌شنوند. در یکی از این دیدارها ایشان فرمودند:

«شما هر روز حتماً قرآن بخوانید. حالا نمیگویم روزی مثلاً فرض کنید نیم جزء یا یک حزب بخوانید؛ [حتی] روزی نیم صفحه، روزی یک صفحه بخوانید، اما ترک نشود. در طول سال روزی نباشد که شما قرآن را باز نکنید و قرآن را تلاوت نکنید.» (بیانات در محفل انس با قرآن کریم؛ ۳ فروردین ماه ۱۴۰۲: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۵۲۲۹۹>)

«شما هر روز حتماً قرآن بخوانید. حالا نمیگویم روزی مثلاً فرض کنید نیم جزء یا یک حزب بخوانید؛ [حتی] روزی نیم صفحه، روزی یک صفحه بخوانید، اما ترک نشود. در طول سال روزی نباشد که شما قرآن را باز نکنید و قرآن را تلاوت نکنید.»

مدت ختم قرآن

در کتاب گرانسنگ اصول کافی بابی با عنوان «بَابُ فِي كَمْ يُقْرَأُ الْقُرْآنُ وَ يُخْتَمُ» وجود دارد که پنج روایت در آن وجود دارد. روایت اول از امام صادق (ع) است که ایشان به محمد بن عبد الله فرمودند من خوش ندارم تو قرآن را در مدت کمتر از یک ماه بخوانی! (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵: ۶۱۷/۲)

در روایت دوم ابو بصیر از امام صادق (ع) می پرسد: آیا در ماه مبارک رمضان من در یک شب قرآن را بخوانم؟ امام اجازه ندادند؛ بار دوم نسبت به دو شب سوال می کند، باز حضرت اجازه ندادند، هنگامی که از سه شب سوال شد، حضرت اجازه فرمودند. سپس نکاتی در عظمت ماه رمضان و نکاتی از سیره اصحاب نبی مکرم (ص) در زمینه خواندن قرآن بیان فرمودند. (پیشین) آخرین روایت این باب نیز شبیه به همین روایت است، با این تفاوت که در این روایت مدت خواندن قرآن در غیر ماه رمضان شش شب و در ماه مبارک رمضان سه شب بیان شده است. (پیشین)

با توجه به الفاظ حدیث و راوی حدیث این احتمال وجود دارد هر دو حدیث یکی باشند، که حدیث پنجم کامل تر نقل شده است.

راوی حدیث سوم حسین بن خالد است. وی هنگامی که از مدت زمان ختم قرآن از امام صادق (ع) می پرسد امام خواندن قرآن در مدت پنج روز یا هفت روز را اجازه می فرمایند. ذیل حدیث ظهور در این دارد که خود آنحضرت در مدت چهارده روز قرآن را می خواندند. (پیشین، ۶۱۸)

حدیث چهارم دلالت دارد بر این که برخی از اصحاب ائمه (ع) در ماه مبارک رمضان چهل ختم قرآن انجام می دادند، و اهل بیت (ع) نه تنها آن را نکوهش نکردند، بلکه ستودند. (پیشین؛ نیز ر.ک: مفید، المقتعه، ۱۴۱۳: ۳۱۲)

ابو حمزه از امام باقر (ع) روایت می کند: هر کس از جمعه‌ای تا جمعه در شهر مکه قرآن را ختم کند، یا در کمتر از این مدت، یا بیشتر از این مدت، و ختمش را در روز جمعه انجام دهد، خداوند به وی به



میزان اولین جمعه‌ای که وجود داشته تا آخرین جمعه‌ای که وجود خواهد داشت، اجر و ثواب عطا کند و اگر ختم قرآن در روز دیگری ختم کند، نیز همین گونه است. (حلی، ۱۴۰۷ق: ۲۸۸)

در منابع حدیثی اهل سنت نیز چندین روایت در باب مدت ختم قرآن دیده می‌شود. بیشتر این روایات توسط عبد الله بن عمرو از پیامبر ﷺ نقل شده است.

بیهقی به اسناد خود روایتی نقل می‌کند که در آن اسحاق بن ابی برده از عبد الله بن عمرو نقل می‌کند که وی از رسول گرامی اسلام ﷺ در مورد مدت زمان ختم قرآن سوال می‌کند. آن حضرت در پاسخ وی می‌فرماید: در هر ماه قرآن را ختم کن. وی باز می‌پرسد: توانایی من بیش از این است. در جواب می‌فرماید: در مدت بیست روز آن را ختم کن. عبد الله دوباره توانایی بیشتر خود را یادآوری می‌کند. آن حضرت می‌فرماید: در مدت پانزده روز آن را به اتمام برسان. این سوال و جواب چندین دفعه تکرار می‌شود و در نتیجه پیامبر اسلام ﷺ به ترتیب ده روز و پنج روز را مدت زمان ختم قرآن بیان می‌فرماید. بعد از بیان پنج روز هنگامی که عبد الله بن عمرو توانایی خود را در به اتمام رساندن تلاوت قرآن در کمتر این از این مدت را اظهار می‌دارد، پیامبر اجازه آن را به وی نمی‌دهند. (بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۹۴/۲)

این روایت را ترمذی نیز نقل کرده است و آن را حدیث «حسن صحیح و غریب» معرفی می‌کند. علت غرابت آن را نقل اسحاق از عبد الله بن عمرو برمی‌شمارد. (ترمذی، سنن ترمذی، ۱۴۱۹ق، ۴۰/۵)

نسائی نیز این حدیث را در سنن الکبری نیز آورده است. (نسائی، السنن الکبری، ۱۴۱۱ق: ۲۵/۵)

همچنین این روایت با اختلاف در کلمات آن در سنن دارمی نیز دیده می‌شود. (دارمی، سنن دارمی، ۱۴۲۱ق: ۲۱۸۴/۴)

محقق کتاب اسناد حدیث را «ضعیف» اما حدیث را «متفق علیه» ذکر کرده است. (پیشین) در برخی از روایات همسو مدت ختم از چهل روز آغاز شده و تا هفت روز، یا پنج روز تقلیل یافته است. (ر.ک: بخاری، صحیح بخاری، ۱۴۱۰ق: ۱۲۲/۸؛ نیشابوری، صحیح مسلم، ۱۴۱۲ق: ۸۱۴/۲؛ ترمذی، سنن ترمذی، ۱۴۱۹ق، ۴۱/۵؛ نسائی، السنن الکبری، ۱۴۱۱ق: ۲۴/۵-۲۵؛ بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۹۳/۲)

نسائی روایتی قریب به این مضمون نقل کرده است، با این تفاوت که ناقل حدیث یحیی بن حکیم است وی از عبد الله بن عمرو این حدیث را با تفاوت در تعبیر نقل می‌کند. مضمون حدیث حاکی از این است که رسول خدا ﷺ به ترتیب اجازه ختم قرآن را در مدت سی روز، بیست روز، ده روز و در نهایت هفت روز به عبد الله داده اند. (نسائی، السنن الکبری، ۱۴۱۱ق: ۲۴/۵)

روایت دیگری از عبد الله بن عمرو نقل شده است که پیامبر ﷺ به من امر فرمودند که قرآن را در کمتر از سه روز ختم نکنم. (دارمی، سنن دارمی، ۱۴۲۱ق: ۲۱۸۵/۴؛ نسائی، السنن الکبری، ۱۴۱۱ق: ۲۵/۵؛ بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۹۳/۲)

نسائی بلافاصله بعد از ذکر این روایت، حدیثی نقل می کند که عبد الله از پیامبر ﷺ نقل می کند: هر کس در مدتی کمتر از سه روز قرآن را بخواند، آن را نفهمیده است. (نسائی، پیشین؛ نیز ر.ک: ترمذی، سنن ترمذی، ۱۴۱۹ق، ۴۲/۵) مضمون این دو روایت به قدری به هم مرتبط است که اگر سلسله سند این دو روایت متفاوت نبود، ممکن بود خواننده کتاب نسائی حدیث دوم را ادامه حدیث قبل تصور کند. بیهقی نقل می کند: رسول خدا ﷺ از عبد الله بن عمرو پرسید در چه مدتی قرآن را می خوانی؟ (ختم می کنی؟) عبد الله عرض کرد، هر شب! رسول خدا ﷺ فرمود چنین کاری انجام نده، بلکه در مدت سه شبانه روز آن را بخوان. (بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۹۵/۲)

عبد الرزاق روایتی نقل می کند که رسول گرامی اسلام ﷺ در ماه مبارک رمضان در هر سه شب یک ختم قرآن را انجام می دادند ولی هنگامی که دهه (آخر) می رسید، هر دو شب یک قرآن را ختم می کرد. (صنعانی، المصنف، ۱۴۰۳ق: ۲۵۴/۴)

هر چند در این روایت «دخلت العشر» آمده که ممکن است در ظاهر به دهم ماه مبارک اشاره باشد، اما به قرینه روایات قبل در همین کتاب و مجموعه خانواده حدیثی که حاکی از اهتمام ویژه آن حضرت به دهه آخر این ماه با عظمت است، به نظر می رسد مراد از آن همان دهه آخر باشد. در نقلهای مربوط به اصحاب بزرگوار رسول الله ﷺ نیز گزارش هایی متعددی در زمینه اهتمام آنان نسبت به ختم مداوم قرآن نقل شده است.

در مورد ابی ابن کعب نقل است که وی در هر هشت روز و تمیم داری در هر هفت روز قرآن را ختم می کردند. (بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۹۶/۲)

در مورد عبد الله بن مسعود نیز آمده است که وی هر سه شب قرآن را می خواند و برای این کار جز اندکی از روز بهره نمی برد. (بیشتر قرآن را در شب می خواند.) (بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۹۵/۲) در نقل دیگری از عبد الرحمن فرزند عبد الله بن مسعود نقل شده که پدرش در ماه مبارک رمضان هر سه شب ختم قرآن انجام می داده است و در غیر ماه مبارک رمضان از جمعه تا جمعه بعدی (در مدت یک هفته) ختم را انجام می داد. (فریابی، فضائل القرآن، ۱۴۰۹ق: ۲۱۸)

سعید بن جبیر از تابعان جلیل القدر نیز از افرادی می باشد که درباره وی نقل شده است که او تمام قرآن را در مدت دو شب به اتمام می رساند. (دارمی، سنن دارمی، ۱۴۲۱ق: ۲۱۸۴/۴) یا نقل شده سعد بن ابراهیم کل قرآن را در یک شبانه روز می خوانده است. (بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۹۸/۲) همچنین در مورد سعید بن جبیر و عثمان بن عفان روایات جداگانه نقل شده است که هر کدام قرآن را در یک رکعت انجام می خواندند! (ترمذی، سنن ترمذی، ۱۴۱۹ق، ۴۱/۵) روایاتی شبیه این درباره دیگر افراد گزارش شده است. (ر.ک: بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۹۹/۲)



نخستین نتیجه‌ای که از این احادیث به دست می‌آید این است که ختم قرآن یعنی خواندن قرآن از ابتدا تا آخر، موضوعیت دارد. این امر از احادیث «حال مرتحل» که در منابع حدیثی فریقین وجود دارد، قابل اثبات است. بنابر این نباید تنها به خواندن برخی از سور منتخب اکتفا کرد.

همچنین از مجموعه این روایات چنین برمی‌آید که نباید قرآن را در کمتر از سه روز ختم کرد. البته میان ماه مبارک رمضان و سایر ایام در این امر تفاوت است. البته افراد مختلف از لحاظ توانایی، استعداد، زمینه، اشتغالات و فرصت‌ها و توان تدبیر قطعاً در یک سطح قرار ندارند، و شاید همین امر کلید حل تفاوت در مقادیر ذکر شده در این روایات است. به عنوان مثال روایت اول که در آن امام صادق (علیه السلام) به محمد بن عبد الله فرمودند: خوش ندارم قرآن را در مدت کمتر از یک ماه بخوانی، ممکن است مربوط و مختص فرد خاص و شخص راوی باشد، زیرا تعبیر آن تقرأه آمده است، نه صیغه مجهول. یعنی اگر امام این گونه می‌فرمودند که خوش ندارم قرآن در مدتی کمتر از یک ماه خوانده شود، شمولیت می‌داشت. یکی دیگر از نکاتی که باید در نظر داشت علاوه بر زمانهای خاص مانند ماه مبارک رمضان، توجه به مکانهای ویژه است. به عنوان مثال روایتی که ابوحزمه از امام باقر (علیه السلام) نقل می‌کند دلالت بر اهمیت ختم قرآن در شهر مکه است. زیرا مکه نخستین سرزمین وحی بوده که بیشترین آیات قرآن در همین شهر شریف بر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نازل شده است.

اما در مورد احادیث منابع اهل سنت، نقل بیشتر این احادیث از عبد الله بن عمرو نکته شگفتی است. در برخی از این احادیث مدت ختم از چهل روز شروع شده و در برخی از این روایات از سی روز، در مورد کمترین زمان ختم نیز، هفت روز، پنج روز و سه روز نقل شده است، شاید ناظر به شرائط مختلف زمانی و مکانی و افرادی باشد. در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که خواندن قرآن در کمتر از سه روز مناسب زیرا علت آن نیز همانگونه که در خود روایات تصریح شده است، خواندن در کمتر از سه روز فرصت تدبیر را از انسان می‌گیرد.

اما آنچه مربوط به برخی از صحابه و تابعان است که قرآن را در یک روز یا رکعت می‌خواندند، عجیب می‌نماید. البته دو نقلی که درباره سعید بن جبیر و عثمان بن عفان نقل شده است، اولاً: از معصوم نقل نشده است. ثانیاً: تاییدی هم از معصوم نسبت به این امر ذکر نشده است، ثالثاً: در هر دو روایت تصریح به ختم یا کل قرآن نشده است، و تنها قرائت قرآن در یک رکعت ذکر شده است. رابعاً: اصل این امر کمی عجیب و دور از واقعیت می‌نماید.

در مورد عثمان و خواندن قرآن در یک رکعت نیز ظاهراً مسئله به نوعی مسابقه سرعت در قرائت قرآن بوده است. به قرینه روایتی که بیهقی نقل می‌کند که عبد الرحمن بن عثمان می‌گوید: شبی من پشت مقام (ابراهیم)

ایستاده بودم و می خواستم در آن شب کسی بر من غلبه نکند، ناگهان مردی (با گوشه چشم) به من اشاره کرد، من توجهی نکردم، سپس بار دیگر چشمکی زد، وقتی متوجه شدم دیدم عثمان بن عفان است، پس از او دور شدم، پس او جلو آمد و قرآن را در یک رکعت تلاوت کرد! (بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۹۸/۲)

خواندن قرآن با ترتیل و نهی از دغدغه به پایان رساندن سوره

روایات متعددی وجود دارد حاکی از اهمیت «ترتیل» است. در این گونه روایات از خواندن قرآن با شتاب و عجله و بدون توجه به معانی آیات نهی شده است. شیخ کلینی روایتی را نقل می کنند که در آن راوی از وجود مبارک امام صادق (علیه السلام) درباره معنای «و رتل القرآن ترتیلاً» سوال می کند. آن حضرت در جواب، مرفرمایش حضرت امیر المؤمنین (علیه السلام) را بیان می فرماید: یعنی آن را به خوبی بیان کن و بسان شعر آن را با شتاب نخوان، و همانند ریگ (حروف) آن را پراکنده نساز، بلکه دلهای سختتان را به وسیله آن بهراسانید، و تمام همت شما این نباشد که سوره را به اتمام برسانید (یعنی هدف شما خواندن همراه با تدبیر و تأمل در معانی و مفاهیم آن باشد، نه اینکه به هر صورتی که شده، سوره را به آخر برسانید) (کلینی، الکافی، ۱۳۶۵ش: ۶۱۴/۲)

حدیث دیگری را امیر المؤمنین (علیه السلام) در تبیین معنای ترتیل از رسول گرامی اسلام (صلی الله علیه و آله) نقل می فرماید: ترتیل عبارت است از اینکه (کلمات) قرآن را (با ادای صحیح) به درستی تثبیت کنی، به مانند ریگهای بیابان آن را پراکنده سازی و نه مانند شعر آن را با سرعت بخوانی، نزد شگفتیهایی آن درنگ کنی و دلها را به وسیله آن به جنبش در آوری و همت کسی از شما (صرفاً) به پایان رساندن سوره نباشد. (حمیری، قرب الاسناد، بی تا: ۱۸۰؛ نیز ر.ک: مغربی، دعائم الاسلام، ۱۳۸۳ق: ۱۶۱/۱) قریب به این مضمون حتی بعضاً عین این کلمات در مصادر حدیثی اهل سنت نیز قابل دید است. (ر.ک: بیهقی، شعب الایمان، ۱۴۲۱ق: ۳۶۰/۲؛ همو، السنن الکبری، ۱۴۲۴ق: ۲۰/۳؛ انصاری، الآثار، بی تا: ۴۶)

این روایات نیز خانواده حدیثی مجموعه قبل را کامل می کند. این که مقدار تلاوت روزانه قرآن چقدر باشد، بستگی به نحوه خواندن نیز دارد، زیرا کسی که در صدد بیشتر خواندن قرآن است، طبیعتاً باید با سرعت بیشتری قرآن بخواند و دائماً به این فکرمی کند که سوره ای را به اتمام برساند و به سوره بعدی برسد و به همین منوال سوره ها خوانده و قرآن را تمام کند. این امر ممکن است به کمیت گرایی انجامیده و کیفیت خواندن قرآن را بی ثمر سازد. امری که در روایات نقل شده از پیشوایان دینی مورد تاکید است، کیفیت خواندن قرآن مقدم بر کمیت است. منظور از کیفیت خواندن صحیح قرآن، با رعایت اداء بایسته حروف و کلمات و در نظر گرفتن مواضع وقف و ابتدا و از همه مهمتر تلاش برای فهم و تدبیر در معانی قرآن می باشد. این امر نباید مورد غفلت قرار گیرد که انس با قرآن و خواندن آن به منزله مقدمه برای فهم و عمل به این کتاب آسمانی است و این گونه است که هدایت فردی و اجتماعی قرآن محقق می شود.



دیدگاه مقام معظم رهبری

رهبر معظم انقلاب بارها بر اهمیت فهم قرآن در کنار خواندن آن تأکید فرمودند. در دیدار با اعضای دولت وقت می‌فرمایند:

«دوستان سعی کنند در همه‌ی اوقات - بخصوص در ماه رمضان - تلاوت قرآن را از یاد نبرند. قرآن نباید از زندگیتان حذف شود. تلاوت قرآن را حتماً داشته باشید؛ هر چه ممکن است. تلاوت قرآن هم با تأمل و تدبر اثر می‌بخشد. تلاوت عجله‌یی که همین‌طور انسان بخواند و برود و معانی را هم نفهمد یا درست نفهمد، مطلوب از تلاوت قرآن نیست؛ نه این‌که بی‌فایده باشد - بالاخره انسان همین‌که توجه دارد این کلام خداست، نفس این یک تعلق و یک رشته‌ی ارتباطی است و خود همین هم مغتنم است و نباید کسی را از این‌طور قرآن خواندن منع کرد لیکن تلاوت قرآنی که مطلوب و مرغوب و مأموریه است، نیست. تلاوت قرآنی مطلوب است که انسان با تدبر بخواند و کلمات الهی را بفهمد، که به نظر ما میشود فهمید. اگر انسان لغت عربی را بلد باشد و آنچه را هم که بلد نیست، به ترجمه مراجعه کند و در همان تدبر کند؛ دو بار، سه بار، پنج بار که بخواند، انسان فهم و انشراح ذهنی نسبت به مضمون آیه پیدا میکند که با بیان دیگری حاصل نمیشود؛ بیشتر با تدبر حاصل میشود؛ این را تجربه کنید. لذا انسان بار اول وقتی مثلاً ده آیه‌ی مرتبط به هم را می‌خواند، یک احساس و یک انتباه دارد؛ بار دوم، پنجم، دهم که همین را با توجه می‌خواند، انتباه دیگری دارد؛ یعنی انسان انشراح ذهن پیدا میکند. هرچه انسان بیشتر انس و غور پیدا کند، بیشتر می‌فهمد؛ و ما به این احتیاج داریم.» (بیانات در دیدار اعضای هیأت

دولت؛ ۱۷ مهر ماه ۱۳۸۴؛ <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۳۱۳>)

ایشان در سخنرانی دیگری چنین می‌فرمایند:

اشکال سوم این است که ما در ماه مبارک رمضان که ماه تلاوت قرآن و ماه نزول قرآن و ماه جلسات است و ما هم که این جلسه را داریم و جلسات فراوانی هم در مساجد و محافل گوناگون است، ماه رمضان که تمام شد، قرآن را ببندیم و ببوسیم و بگذاریم کنار. این نباید اتفاق بیفتد. قرآن را بایستی از خودمان جدا نکنیم. دائم باید با قرآن مرتبط و مانوس باشیم. حالا در روایات دارد که هر روز لااقل پنجاه آیه‌ی قرآن بخوانید. این، یکی از معیارهاست. اگر نتوانستید، روزی ده آیه‌ی قرآن بخوانید؛ نگوئید سوره‌ی حمد را می‌خوانم و این چند آیه‌ی سوره‌ی حمد با چند آیه‌ی سوره‌ی قل هوالله - یک رکعت - میشود همان ده آیه‌ای که فلانی میگوید. نه، غیر از آن قرآنی که در نماز می‌خوانید - چه نماز نافله، چه نماز فریضه - قرآن را باز کنید، بنشینید، با حضور قلب، ده آیه، بیست آیه، پنجاه آیه، صد آیه بخوانید. قرآن را برای تدبر کردن و فهمیدن و استفاده کردن بخوانید. یک نوع قرآن خواندن این است

که انسان ظاهر قرآن را بگیرد بخواند تا آخر. این نوع، نمی‌خواهیم بگوئیم هیچ اثری ندارد. البته بنده سابقها میگفتم هیچ اثر ندارد، بعد تجدید نظر کردم. نمیشود گفت هیچ اثر ندارد، ولی اثرش در قبال آن اثری که متوقع از تلاوت قرآن است، شبیه هیچ است؛ نزدیک هیچ است.

یک تلاوت، تلاوت کسانی است که آیه را میخوانند، لیکن - این مال امثال ماهاست - میخوانند برای اینکه یک نکته‌ای پیدا کنند برای گفتن در فلان منبر، در فلان سخنرانی، در فلان محفل، در فلان مجلس. این، عیبی ندارد؛ اما این نوع هم آن نیست که ما موظفیم انجام بدهیم.

یک تلاوت این است که انسان مثل یک مستمعی بنشیند پای صحبت خدای متعال. خدای متعال دارد با شما حرف میزند. مثل اینکه از یک عزیزی، از یک بزرگی، نامه‌ای به شما رسیده باشد. شما نامه را میگیرید میخوانید. برای چه میخوانید؟ برای اینکه ببینید چه برای شما نوشته. قرآن را اینجوری بخوانید. این نامه‌ی خدای متعال است. امین‌ترین زبانها و دلها این قرآن را از خدای متعال گرفته و به شما رسانده است. ما از آن استفاده کنیم؛ بهره ببریم؛ لذا در روایت هست که سوره را وقتی که میخوانید، همت شما این نباشد که به آخر سوره برسید، همت شما این باشد که قرآن را بفهمید؛ ولو حالا به آخر سوره، به وسط سوره، به وسط جزء، به وسط حزب نرسید و آن را تمام هم نکنید؛ تأمل و تدبر کنید. قرآن را اینگونه بخوانید. اگر کسی با قرآن مأنوس بشود، از قرآن دل نمیکند. اگر ما با قرآن مأنوس بشویم، حقیقتاً از قرآن دل نمیکنیم. (بیانات در دیدار قاریان؛ ۲۲ شهریور ماه ۱۳۸۶؛

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=۳۴۰۰>)

از این بیان به خوبی می‌توان فهمید، اولاً خواندن قرآن را محدود به ماه مبارک رمضان نیست. ثانیاً خواندن قرآن باید همراه با فهم و توجه به معانی و پیامهای زندگی ساز این کتاب آسمانی شود. و ثالثاً نیت اصلی خواننده قرآن صرفاً به انتها رساندن سوره یا جزء نباشد، به عبارتی کیفیت تلاوت مهمتر از کمیت آن است. با دقت در بیانات مقام معظم رهبری این حقیقت آشکار می‌شود که این سخنان ریشه در منابع اسلامی و پشتوانه روایی دارد.



نمودار کمیت تلاوت و عوامل مرتبط با آن



نتیجه‌گیری

۱. لازم است هر مؤمنی تلاوت روزانه قرآن داشته باشد و برنامه منظمی برای آن داشته باشد، روزی نگذرد مگر این که تعدادی از آیات قرآن را تلاوت کرده باشد.
۲. فضیلت تلاوت قرآن در نماز بیش از تلاوت در غیر نماز است.
۳. بهتر است علاوه بر سور و آیات منتخب که فضیلت خاصی داشته و به صورت ویژه خوانده‌می‌شوند، مسلمانان برنامه تلاوت کامل و ختم قرآن داشته باشند.
۴. قرائت قرآن در برخی از زمانها از جمله ماه مبارک رمضان فضیلت بیشتری دارد.
۵. خواندن قرآن در مکانهای خاصی به ویژه شهر مکه مکرمه اهمیت دو چندانی دارد.
۶. بهتر است مسلمانان در حد توانشان قرائت روزانه قرآن هر چه بیشتر داشته باشند، کمترین میزان پنجاه آیه است و تا هزار آیه در روایات آمده است.
۷. آنچه مهمتر از کمیت و مقدار تلاوت است، کیفیت تلاوت است، که بر اساس آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) با شیوه ترتیل باشد. یعنی تلاوت با رعایت تمام نکات مربوط به اداء درست و شایسته کلمات قرآن باشد، و ضمن در نظر داشتن موارد وقف و ابتدا به محتوا و معانی قرآن نیز توجه شود.
۸. سرعت تلاوت نباید بسیار زیاد باشد که مانند خواندن اشعار دوران جاهلیت باشد، و نباید بسیار کند باشد که حروف از هم دیگر پراکنده شود. بنابر این سرعت متوسط و مناسب انتخاب شود.
۹. بیانات مقام معظم رهبری در زمینه میزان و مقدار تلاوت قرآن به طور دقیقی با بهره جستن از روایات اسلامی و مطابق با آن بیان شده است، که نشانگر ریشه دار بودن اندیشه‌های این فقیه و مفسر در آموزه‌های اصیل اسلامی دارد.

فهرست منابع و مآخذ

۱. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللئالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، قم: دار سید الشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ه.ق.
۲. ابن ابی شیبہ، عبد الله بن محمد، المصنف، بیروت: دار التاج، ۱۴۰۹ ه.ق.
۳. ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر، ۱۴۱۴ ه.ق، چاپ سوم.
۴. اصفهانی، حسین بن محمد راغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت- دمشق: دار العلم- الدار الشامیة، ۱۴۱۲ ه.ق.
۵. انصاری، قاضی ابو یوسف یعقوب بن ابراهیم، الآثار، بیروت: بی تا.
۶. بخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح (صحیح بخاری)، قاهره: وزارة الاوقاف. المجلس الاعلی للشنون الاسلامیة. لجنة إحياء كتب السنة، ۱۴۱۰ ق.
۷. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین، شعب الایمان، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۱ ق.
۸. —، السنن الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
۹. ترمذی، محمد بن عیسی، سنن ترمذی، قاهره: دار الحدیث، ۱۴۱۹ ق.
۱۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق: احمد عبد الغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۰ ق.
۱۱. حرّ عاملی، شیخ محمد بن الحسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تهران، اسلامیة، ۱۳۶۷ ش، چاپ ششم.
۱۲. حلی، احمد بن محمد بن فهد، عدة الداعی و نجاة الساعی، بی جا، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۱۳. حمیری، عبد الله بن جعفر، قرب الاسناد، تهران: مکتبة النینوی الحدیثة، بی تا.
۱۴. دارمی، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن دارمی، ریاض: مرکز التراث الثقافی المغربی، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب الی الصواب، قم، شریف رضی، ۱۴۱۲ ق.
۱۶. —، اعلام الدین فی صفات المؤمنین، قم، مؤسسه آل البيت (ع)، ۱۴۰۸ ق.
۱۷. رازی، ابو الحسن احمد بن فارس، معجم مقانیس اللغة، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۸. شعیری، تاج الدین محمد بن محمد، جامع الاخبار، نجف، مطبعة حیدریه، بی تا.
۱۹. صدوق، محمد بن علی ابن بابویه، امالی، تهران، کتابچی، ۱۳۷۶ ش، چاپ ششم.
۲۰. —، ثواب الاعمال و عقاب الاعمال، قم، دار الشریف الرضی، ۱۴۰۶ ق، چاپ دوم.



۲۱. _____، فضائل الأشهر الثلاثة، قم: مكتبة داوری، ۱۳۹۶ق.
۲۲. _____ معانی الأخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرّسين حوزه علمیه قم، ۱۴۰۳ق.
۲۳. صنعانی حمیری، ابو بکر عبد الرزاق بن همام، المصنف، محقق: حبيب الرحمن اعظمی، بیروت: المجلس العلمی، ۱۴۰۳ق.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۵. طبرانی، سلیمان بن احمد، مسند الشامیین، بیروت: مؤسسه الرسالة، ۱۴۰۹هـ.ق.
۲۶. _____، المعجم الكبير، القاهرة: مكتبة ابن تیمیة، بی تا.
۲۷. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الاخلاق، قم، منشورات شریف رضی، ۱۴۱۲ق، چاپ چهارم.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: نشر هجرت، ۱۴۱۰ق، چاپ دوم.
۳۱. فریابی، جعفر بن محمد، فضائل القرآن، ریاض: مكتبة الرشد-ناشرون، ۱۴۰۹ق.
۳۲. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیر المؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.
۳۳. کفعمی عاملی، ابراهیم بن علی، المصباح جنة الامان الواقية، قم، دار الرضی زاهدی، ۱۴۰۵ق، چاپ دوم.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵، چاپ چهارم.
۳۵. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳، چاپ دوم.
۳۶. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۱ش.
۳۷. مغربی، قاضی ابوحنیفه نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث، ۱۳۸۳ق، چاپ دوم.
۳۸. (شیخ) مفید، محمد بن محمد، المقنعه، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید (ره)، ۱۴۱۳ق.
۳۹. نسائی، احمد بن علی، السنن الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۱ق.
۴۰. نوری، محدث میرزا حسین، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸.
۴۱. نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، قاهره: دار الحديث، ۱۴۱۲ق.
۴۲. www.Khamenei.ir

References

1. Ansari, Qadi Abu Yusuf Yaqub bin Ibrahim, *Al-Athar (The Relics)*, Beirut: n.d.
2. Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad bin Hossein, *Al-Sunan al-Kubra (The Great Sunnah)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1424 AH (2003 CE).
3. Bayhaqi, Abu Bakr Ahmad bin Hossein, *Shu'ab al-Iman (Branches of Faith)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1421 AH (2000 CE).
4. Bukhari, Mohammad bin Ismail, *Al-Jami' al-Sahih (Sahih Bukhari)*, Cairo: Ministry of Awqaf, Supreme Council for Islamic Affairs, Committee for Reviving the Books of Sunnah, 1410 AH (1989 CE).
5. Darimi, Abdullah bin Abdul Rahman, *Sunan al-Darimi (Darimi's Sunan)*, Riyadh: Cultural Heritage Center of Morocco, 1421 AH (2000 CE).
6. Daylami, Hasan bin Mohammad, *A'lam al-Din fi Sifat al-Mu'minin (The Knowledge of Religion Regarding the Attributes of Believers)*, Qom: Ahlul Bayt Institute, 1408 AH (1990 CE).
7. Daylami, Hasan bin Mohammad, *Irshad al-Qulub ila al-Sawab (Guidance of Hearts to the Right Path)*, Qom: Sharif Razi, 1412 AH (1992 CE).
8. Farahidi, Khalil bin Ahmad, *Al-Ayn*, Qom: Nashr Hijrat, 1410 AH (2009 CE), 2nd Edition.
9. Faryabi, Ja'far bin Mohammad, *Fada'il al-Quran (The Virtues of the Quran)*, Riyadh: Maktabah al-Rushd - Publishers, 1409 AH (1988 CE).
10. Fayz Kashani, Mohammad bin Murtada, *Al-Wafi (The Comprehensive)*, Isfahan: Library of Imam Amir al-Mu'minin Ali (AS), 1406 AH (1987 CE).
11. Hilli, Ahmad bin Mohammad bin Fahd, *Iddat al-Da'i wa Najat al-Sa'i (The Caller's Provisions and the Striver's Salvation)*, N.p.: Dar al-Kitab al-Islami, 1410 AH (1988 CE).
12. Himyari, Abdullah bin Ja'far, *Qurb al-Asnad (Proximity of the Chains)*, Tehran: Maktabah al-Ninawi al-Hadithah, n.d.
13. Hurr Amili, Sheikh Mohammad bin al-Hasan, *Tafsil Wasail al-Shi'ah ila Tahsil Masail al-Shari'ah (Detailed Means of Shi'ah to Acquire Jurisprudential Issues)*, Tehran: Islamiyah, 1367 SH (1988 CE), 6th Edition.
14. Ibn Abi Jumhur, Mohammad bin Zain al-Din, *Awali al-Li'ali al-Aziziyah fi al-Ahadith al-Diniyah (The Precious Gems in Religious Narrations)*, Qom: Dar Sayyid al-Shuhada for Publishing, 1405 AH (1986 CE).
15. Ibn Abi Shaybah, Abdullah bin Mohammad, *Al-Musannaf*, Beirut: Dar al-Taj, 1409 AH (1988 CE).
16. Ibn Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Mohammad bin Makram, *Lisan al-Arab (The Language of the Arabs)*, Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution - Dar Sader, 1414 AH (1994 CE), 3rd Edition.



17. Isfahani, Hossein bin Mohammad Raghīb, *Mufradat Alfaz al-Quran (Lexicon of Quranic Terms)*, Edited by Safwan Adnan Dawoodi, Beirut-Damascus: Dar al-Ilm - Al-Dar al-Shamiyah, 1414 AH (1992 CE).
18. Jawhari, Ismail bin Hamad, *Taj al-Lughah wa Sahah al-Arabiyyah (Crown of Language and Authentic Arabic)*, Edited by Ahmad Abdul Ghafour Attar, Beirut: Dar al-Ilm lil-Malayin, 1410 AH (1991 CE).
19. Kaf'ami Amili, Ibrahim bin Ali, *Al-Misbah Jannat al-Iman al-Waqiyah (The Lantern: The Protective Garden of Faith)*, Qom: Dar al-Razi Zahidi, 1405 AH (1986 CE), 2nd Edition.
20. Kulayni, Mohammad bin Ya'qub, *Al-Kafi*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 1365 SH (1986 CE), 4th Edition.
21. Maghribi, Qadi Abu Hanifah Nu'man bin Mohammad, *Da'a'im al-Islam (Pillars of Islam)*, Qom: Al-Bayt Foundation for Reviving Heritage, 1383 AH (2004 CE), 2nd Edition.
22. Majlisi, Mohammad Baqir, *Bihar al-Anwar (The Seas of Lights)*, Beirut: Al-Wafa Institute, 1403 AH (1984 CE), 2nd Edition.
23. Mo'in, Mohammad, *Farhang-e Farsi Mo'in (Mo'in Persian Dictionary)*, Tehran: Amir Kabir, 1371 SH (1992 CE).
24. Nasai, Ahmad bin Ali, *Al-Sunan al-Kubra (The Great Sunnah)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1411 AH (1990 CE).
25. Naysābūrī, Muslim bin Hajjaj, *Sahih Muslim (Authentic Muslim)*, Cairo: Dar al-Hadith, 1412 AH (2009 CE).
26. Nuri, Muhaddith Mirza Hussain, *Mustadrak al-Wasa'il (Supplement to the Means)*, Qom: Al-Bayt Foundation, 1408 AH (2007 CE).
27. Razi, Abu al-Husayn Ahmad bin Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lugha (Dictionary of Linguistic Standards)*, Qom: Publications Office of Islamic Preaching, 1404 AH (1985 CE).
28. Saduq, Mohammad bin Ali bin Babawayh, *Al-Amali (The Dictations)*, Tehran: Ketabchi, 1376 SH (1997 CE), 6th Edition.
29. Saduq, Mohammad bin Ali bin Babawayh, *Fada'il al-Ashhur al-Thalathah (The Virtues of the Three Months)*, Qom: Maktabah Davari, 1396 AH (2017 CE).
30. Saduq, Mohammad bin Ali bin Babawayh, *Ma'ani al-Akhbar (Meanings of the Reports)*, Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Society of Teachers of the Islamic Seminary in Qom, 1403 AH (2023 CE).
31. Saduq, Mohammad bin Ali bin Babawayh, *Thawab al-A'mal wa Iqab al-A'mal (The Rewards and Punishments of Actions)*, Qom: Dar al-Sharif al-Razi, 1406 AH (2007 CE), 2nd Edition.
32. San'ani Hamiri, Abu Bakr Abdul Razzaq bin Humam, *Al-Musannaf*, Edited by Habib al-Rahman Azami, Beirut: Scientific Council, 1403 AH (1984 CE).

33. Sheikh Mufid, Mohammad bin Mohammad, *Al-Muqni'ah (The Sufficient)*, Qom: World Congress of the Millennium of Sheikh Mufid (RA), 1413 AH (1994 CE).
34. Shua'yari, Taj al-Din Mohammad bin Mohammad, *Jami' al-Akhbar (Collection of Reports)*, Najaf: Haydariyah Press, n.d.
35. Tabarani, Sulayman bin Ahmad, *Al-Mu'jam al-Kabir (The Great Lexicon)*, Cairo: Maktabah Ibn Taymiyyah, n.d.
36. Tabarani, Sulayman bin Ahmad, *Musnad al-Shamiyyin (The Hadith Collection of the People of Sham)*, Beirut: Al-Risalah Foundation, 1409 AH (1988 CE).
37. Tabarsi, Fadl bin Hasan, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (Collection of Clarifications in Quranic Exegesis)*, 3rd Edition, Tehran: Nasir Khusraw Publications, 1372 SH (1993 CE).
38. Tabarsi, Hasan bin Fadl, *Makarim al-Akhlaq (Noble Morals)*, Qom: Sharif Razi Publications, 1412 AH (1991 CE), 4th Edition.
39. Tabatabaei, Sayyid Mohammad Hussain, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (The Balance in Quranic Exegesis)*, Beirut: Al-A'lami Foundation for Publications, 1390 AH (2011 CE).
40. Tirmidhi, Mohammad bin Isa, *Sunan al-Tirmidhi (Tirmidhi's Sunnah)*, Cairo: Dar al-Hadith, 1419 AH (1998 CE).
41. Tusi, Mohammad bin Hasan, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran (Clarification in Quranic Exegesis)*, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, n.d.
42. www.khamenei.ir.

مطالعات قرائت قرآن

مزایای اشتراک

۱. دریافت به موقع و منظم فصلنامه
۲. رایگان بودن هزینه ارسال فصلنامه

نحوه اشتراک

۱. هزینه اشتراک یکساله (۲ شماره) ۸۰۰۰۰ تومان
 ۲. تماس با دفتر مجله مطالعات قرائت قرآن و اطمینان از موجود بودن نشریه: ۳۷۱۱۰۲۲۵
 ۳. واریز مبلغ مذکور به شماره ۳۲۷۲۹۴۱۱۳۰ بانک ملت، به نام مجتمع آموزش عالی امام خمینی (ره)
 ۴. تکمیل فرم درخواست اشتراک
 ۵. ارسال فرم درخواست اشتراک به همراه فیش بانکی به نشانی: قم، میدان جهاد، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، صندوق پستی: ۳۷۱۸۵-۳۷۹۷
- تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۰۵۳۵ دورنگار: ۰۲۵-۳۷۷۲۰۹۱۳
- مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، گروه علوم و فنون قرانات، www.quran.imam.miu.ac.ir
- دریافت مقالات از طریق www.qer.journals.miu.ac.ir
- دریافت نامه از طریق Email: Qeratpajohi@imam.miu.ac.ir

برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی:

سازمان / نهاد / و...:

تلفن تماس: کدپستی:

آدرس دقیق پستی:

توضیحات:

کد اشتراک قبلی:

شروع اشتراک از شماره:

In the name of Allah, the Most Beneficent, the Most Merciful

Studies of Quran Reading

A Scientific Bi-Quarterly

Year 12. No. 22. Spring and Summer 2024

Concessioner: Al-Mustafa International University

Publication place: Quran and Hadith High Educational Complex

Editor-in-Chief: Muhammad Ali Rezaie Isfahani

Editor: Muhammad Fakir Maibudi

ISSN (Print): 2676-6906

ISSN (Online): 2676-6914

Editorial Board: (Based on Alphabetical Order)

Muhammad Reza Haj Ismaili	Professor of Quranic Sciences and Hadith, Isfahan University
Muhammad Ali Rezaei Isfahani	Professor of Quranic Sciences and Hadith, Al-Mustafa International University
Muhammad Fakir Maibudi	Professor of Quranic Sciences and Hadith, Al-Mustafa International University
Muhammad Mahdi Gorgian	Professor of Islamic mysticism, Al-Mustafa International University
Qasim Bustani	Associate Professor Quranic Sciences and Hadith of Chamran University, Ahwaz
Muhammad Jannatifar	Associate Professor of Arabic Literature and language, Islamic Azad University, Qom
Muhammad Reza Sotudah Niya	Associate Professor Quranic Sciences and Hadith, Isfahan University
Farajullah Al-Shazli	Professor of Al-Azhar Society - Egypt
Mohammad Amin Mashali	Associate Professor, Marmara University, Istanbul

Production Editor: Abbas Karimi

Internal Manager: Abbas Karimi

Editor: Ali Farhamandian

Page Designer: Akbar Jafari

English Translator and editor: Barakat Allah Sinavi

Circulation: 50 copies

Price: 400.000 Rials

Address: Quran and Hadith High Educational Complex, Jihad Square, Qom, Iran
Research Assistant.

Tele: 025-37110535

Fax: 025-37734094

Postal Box: 37185- 3797

Mail: Qeratpajohi@imam.miu.ac.ir

Site: www.qer.journals.miu.ac.ir